

# Teilhabe und Distanz als Grundvoraussetzung der Gottesbeweise des Thomas von Aquin<sup>1</sup>

Von NORBERT HINSKE (Berlin)

„Die *Beweise* des Daseyns Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, daß sie für etwas antiquirtes, der vormaligen Metaphysik angehöriges gelten.“ „Dieses Beweisen ist daher auch so sehr außer Kurs gesetzt, daß die Beweise kaum hie und da nur historisch bekannt, ja selbst Theologen, d. i. solchen, welche von den religiösen Wahrheiten eine wissenschaftliche Bekanntschaft haben wollen, unbekannt seyn können.“

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, Erste Vorlesung

## I

Die Neuscholastik, jener um die Mitte des vorigen Jahrhunderts einsetzende Versuch einer Erneuerung des scholastischen Denkens, hat die Gottesbeweise des Thomas von Aquin als Kontingenzbeweise verstanden. „Die ‚klassischen‘ Beweise des hl. Thomas“, so erklärt beispielsweise Josef de Vries, „gehen von erfahrungsmäßig feststellbaren Merkmalen alles innerweltlichen Seienden aus, erweisen aus ihnen dessen metaphysische Kontingenz und schließen mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf einen überweltlichen Gott als erste Ursache der Welt“<sup>2</sup>. Die beherrschende Rolle, die der Begriff der Kontingenz in diesem Beweisgang spielt, liegt auf der Hand: der Erweis der Kontingenz des innerweltlichen Seienden ist sein eigentlicher Angelpunkt. In diesem Erweis hat die Neuscholastik daher auch immer wieder die vordringlichste Aufgabe und „Leistung“ der Gottesbeweise gesehen: „Die Kontingenz der Welt ist . . . nicht unmittelbar gegeben, sondern bedarf des Beweises, und das Erbringen dieses Beweises ist gerade die Leistung, die in jedem Gottesbeweis geschehen muß“<sup>3</sup>. Für einen sol-

<sup>1</sup> Erweiterte und überarbeitete Fassung eines Vortrages, gehalten im Habilitationskolloquium vor der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin am 29. Juni 1966. – *Inhaltsübersicht*:

I. Die Kontingenzbeweise der Neuscholastik und die Rolle des Kontingenzbegriffs bei Thomas von Aquin.

II. Die These des Referats; zwei mögliche Einwände.

III. Der Begriff der Teilhabe im Kontext der Gottesbeweise.

IV. Der Begriff der „*distantia a primo*“.

<sup>2</sup> *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von Walter Brugger, Freiburg, Basel, Wien <sup>11</sup>1964 (<sup>1</sup>1945), Artikel „Gottesbeweise“, S. 129; vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis*, Barcelona, Freiburg im Br., Rom, New York <sup>2</sup>1964 (<sup>1</sup>1959), S. 115: „Argumenta classica pro existentia entis absoluti et transmudani . . . procedunt ab aliquo facto experientiae, quod metaphysica discussione ut contingens cognoscitur et ope principii causalitatis efficientis ad causam primam ducit.“

<sup>3</sup> J. de Vries, *Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise*, Scholastik XV/1940, S. 500.

chen Beweis oder Erweis nun können die verschiedensten Gegebenheiten der Erfahrung zum Ausgangspunkt dienen: „Sichere Zeichen der Kontingenz, die sich an jedem innerweltlichen Seienden zeigen, sind z. B. die Veränderlichkeit, die Endlichkeit, die Vervielfältigung innerhalb derselben Art oder Gattung, die nicht durch eigene oder andere innerweltliche Vernunft erklärbar Ordnung der Dinge<sup>4</sup>.“ Damit beantwortet sich für die Neuscholastik zugleich auch die Frage, wie es zu einer Mehrzahl von Gottesbeweisen kommen könne, aus welchem Grunde also Thomas von Aquin beispielsweise in seiner theologischen Summe von „fünf Wegen“, auf denen sich die Existenz Gottes beweisen lasse<sup>5</sup>, sprechen kann: die Argumente, heißt es etwa bei Brugger, dessen *Theologia naturalis* zu den eindrucksvollsten ‚Summen‘ der Neuscholastik gehört, „sind eines im Hinblick auf ihre allgemeine Form, weil alle vom Seienden als kontingenten ausgehen; aber sie sind mehrere, sofern eben diese Kontingenz auf verschiedene Weise bewiesen werden kann“<sup>6</sup>.

Gegen ein solches Verständnis der Gottesbeweise des Thomas von Aquin, das bis in die Anfänge der Neuscholastik zurückreicht<sup>7</sup> und längst den Anstrich des Selbstverständlichen bekommen hat, sind jedoch philosophiehistorisch gesehen vor allem zwei Einwände geltend zu machen:

<sup>4</sup> A. a. O., S. 501.

<sup>5</sup> *S. th.* I q. 2 a. 3 c.: „Deum esse quinque viis probari potest.“

<sup>6</sup> A. a. O., S. 51: „unum sunt quoad formam generalem, quia omnia ab ente ut contingente procedunt; sed plura sunt, quatenus ipsa contingentia vario modo probari potest, ut videbimus (ex motu, ex mutabilitate, ex limitatione perfectionis, ex finalitate).“ Vgl. de Vries, a. a. O., S. 501: „Auf der Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes von diesem oder jenem Anzeichen der Kontingenz beruht gerade der Unterschied der verschiedenen Gottesbeweise.“

<sup>7</sup> Joseph Kleutgen (1811–1883), der Vater der Neuscholastik in Deutschland, begnügt sich noch mit der bloßen Aneinanderreihung der von Thomas *S. th.* I q. 2 a. 3 c. vorgelegten Beweise. Doch findet sich schon bei ihm die aufschlußreiche Vorbemerkung: „Schon ältere Scholastiker und viele Theologen jüngerer Zeit haben aus diesen drei Punkten nur den letzten hervorgehoben, und aus dem zufälligen Dasein der Dinge das nothwendige Dasein Gottes gefolgert. Sie sind insofern nicht zu tadeln, als dieser Beweis in der That der klarste, kürzeste und kräftigste ist. Indeß glauben wir deßhalb die andern Punkte nicht mit Stillschweigen übergehen zu müssen“ (*Die Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck <sup>2</sup>1878 [<sup>1</sup>1860–1863], Bd. II, S. 674; vgl. S. 683 f.). In der Tat zeigt sich eine solche Verabsolutierung des Kontingenzbeweises in zahlreichen Kompendien des 18. Jahrhunderts: vgl. beispielsweise Sigmund von Storchenau, *Institutiones metaphysicae*, Venedig 1825 (<sup>1</sup>1769, <sup>2</sup>1777), Buch IV, S. 12: „ex ente contingente, utpote effectu, a posteriori demonstramus existentiam entis necessarii“ (Storchenau [1731–1798] war Jesuit und Professor der Logik und Metaphysik in Wien); Eduard Job, *Institutiones logicae et metaphysicae in usum Academiae Sabaudicae*, Wien 1772, S. 300: „Existencia Dei ratione naturali demonstrari potest; nempe . . . mundus aspectabilis (!) est series entium contingentium . . . , potest igitur esse, et non esse“ usw. (Job [geb. 1730] war Piarist und Professor der Physik und Mathematik an der savoyischen Ritterakademie zu Wien); Placidus German, *Epitome systematica studii philosophici in Imp. Asceterio Oshenhusano concinnata*, Ulm 1783, S. 67 (n. 153). Alle diese Kompendien stehen mehr oder weniger offenkundig unter Wolffianischem Einfluß: Job z. B. erklärt gleich im Vorwort: „Ceterum nemo hic alia quaeret, quam quae in celeberrimorum virorum, Wolfii, Baumeisteri, Boehmii, Mako, Storchenau, Feder etc. libris fusius tractata habentur“; bei German erscheint als Motto über der Metaphysik neben einem Thomastext ein Zitat von Feder. Allem Vermuten nach ist die Vorliebe für den Kontingenzbegriff von hier aus unbemerkt in die Neuscholastik hinübergewandert.

1. In den wichtigsten Texten, in denen Thomas das Problem der Gottesbeweise behandelt, ist von Kontingenz überhaupt nicht die Rede. Der Begriff erscheint weder in jenen berühmten „fünf Wegen“ der *Summa theologiae*<sup>8</sup> noch in dem entsprechenden Abschnitt des *Sentenzenkommentars*<sup>9</sup> noch schließlich in der *Auslegung des Johannesevangeliums*, wo Thomas in seinem eigenen Prolog kurz die „vier Weisen“ skizziert, auf denen „die alten Philosophen zur Erkenntnis Gottes gelangt sind“<sup>10</sup>. Auch an Stellen, wo Thomas die Gottesbeweise mehr kursorisch bespricht, also beispielsweise im *Compendium theologiae*<sup>11</sup> oder bei der Auslegung von Römer 1, 20<sup>12</sup> oder von Psalm 8<sup>13</sup>, ist der Begriff nicht zu finden. In der *Summa contra gentiles* aber, der ‚philosophischen Summe‘, in der sich die sachliche Problematik der Gottesbeweise mit einer umständlichen philologischen Interpretation der entsprechenden Aristoteles-texte verknüpft, fällt zwar in untergeordnetem Zusammenhang das Wort „contingens“, aber es bezeichnet hier (im Unterschied zu anderen Stellen) als Übersetzung des griechischen ἐνδεχόμενον nichts anderes als die logische Möglichkeit<sup>14</sup>. Bei dem Gewicht, das die Neuscholastik dem Begriff der Kontingenz beigelegt hat, muß ein solches Ausbleiben ihres eigentlichen Leitbegriffes bei Thomas von Aquin selber zum mindesten nachdenklich stimmen.

2. Der zweite Einwand ergibt sich aus der universellen Bedeutung, die der Begriff der Kontingenz in der Neuscholastik gewonnen hat. Die Neuscholastik nämlich hat die metaphysische Kontingenz durchaus konsequent als Signum *alles* innerweltlichen Seienden verstanden: nur wenn die „Kontingenz der Welt

<sup>8</sup> Das gilt auch für die *tertia via*, die von den „*possibilia esse et non esse*“ ausgeht und daher in der Regel als der Kontingenzbeweis *par excellence* verstanden wird: auch hier fällt das Wort „contingens“ nicht. Ob und inwieweit dieser Beweis zureichend begriffen ist, wenn er anhand des gängigen Kontingenzschemas ausgelegt wird, muß im Zusammenhang der hier vorgelegten Überlegungen offen bleiben.

<sup>9</sup> *In I Sent.*, dist. 3, *divisio primae partis textus*.

<sup>10</sup> *Super Evangelium S. Joannis lectura*, hrsg. von Raphael Cai, Turin und Rom <sup>5</sup>1952, n. 2: „Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt.“ (Die mit „n“ bezeichneten Ziffern beziehen sich im folgenden auf die durchnummerierten Abschnitte dieser Ausgabe.)

<sup>11</sup> *Compend. Theol.* c. 3.

<sup>12</sup> *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 1 lect. 6; in: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, hrsg. von Raphael Cai, Bd. I, Turin und Rom <sup>8</sup>1953, n. 113–121.

<sup>13</sup> *In Ps.* 8, 3.

<sup>14</sup> *S. c. g.* I c. 13 n. 97: „*Secunda via talis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, Omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera“* (*S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu „Summa contra gentiles“*, hrsg. von Ceslaus Pera, Turin und Rom 1961; die mit „n“ bezeichneten Ziffern beziehen sich im folgenden auf die durchnummerierten Abschnitte dieser Ausgabe). Vgl. Aristoteles, *Φυσικῆς ἀκρόασις* Θ c. 5, 256 b 8 ff.: εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὡς ἐνδέχεται ποτε μηδὲν κινεῖσθαι τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἀναγκαῖον τὸ συμβεβηκός, ἀλλ’ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι.

als ganzer“<sup>15</sup> feststeht, kann der Beweis ja zu so etwas wie einem ‚überweltlichen Gott‘ führen. Der „Beweis der Kontingenz“, betont de Vries, hat von etwas auszugehen, was „nicht etwa bloß den leblosen Dingen oder auch allen körperlichen Wesen zukommt, sondern allem innerweltlichen Seienden eigen ist. Sonst würde nur die Kontingenz der leblosen oder körperlichen Wesen bewiesen, aber nicht ausgeschlossen, daß die gesuchte erste Ursache in einem innerweltlichen Lebensgrund oder einem innerweltlichen geistigen Weltgrund, etwa einer geistigen Weltseele, zu finden wäre“<sup>15</sup>. Gegenüber dieser universellen Funktion in der Neuscholastik hat der Begriff der Kontingenz bei Thomas von Aquin nur eine *eingeschränkte* Bedeutung: ens contingens und res mundana (bzw. ens finitum, ens creatum usw.) sind für ihn keinesfalls Wechselbegriffe, vielmehr meint Kontingenz hier nur einen bestimmten *Bereich* des „innerweltlichen Seienden“ (bzw. des Geschaffenen)<sup>16</sup>. So erklärt Thomas beispielsweise im zweiten Buch der *Summa contra gentiles* mit einem versteckten Wortspiel, das an das alte Skeptizismusargument erinnert: „Obgleich . . . alles vom Willen Gottes wie von der ersten Ursache abhängt . . ., wird deswegen doch nicht *die unbedingte Notwendigkeit* von den Dingen *ausgeschlossen*, so daß wir *mit Notwendigkeit gestehen müßten*, alles sei kontingent“. „Licet . . . omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa . . ., non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse“ (c. 30 n. 1063). „Dadurch“ nämlich, „daß man sagt, Gott habe die Dinge durch seinen Willen und nicht mit Notwendigkeit ins Sein gebracht, wird nicht ausgeschlossen, daß er gewollt habe, es gäbe Dinge, die mit Notwendigkeit, und Dinge, die kontingenterweise sind“. „Per hoc . . . quod dicitur Deum produxisse res in esse per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingentia“ (a. a. O., n. 1066)<sup>17</sup>. Kontingenz findet sich demgemäß bei Thomas im Grunde nur im Bereich des Werdens und Vergehens, der generabilia et corruptibilia (γένεσις καὶ φθορά), nicht aber bei den substantiae separatae und den corpora caelestia (a. a. O., n. 1073)<sup>18</sup>. Hans Blumenberg hat darauf aufmerksam gemacht, daß „noch bei Dante

<sup>15</sup> *Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise*, a. a. O., S. 501.

<sup>16</sup> Kontingenz besagt dabei für Thomas soviel wie „potentia ad non esse“ (S. c. g. II c. 30 n. 1064).

<sup>17</sup> Vgl. S. th. I q. 19 a. 8 c.: „Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingentia, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi.“

<sup>18</sup> Unter anderer Rücksicht heißt es bei Cajetan (*In S. th. I q. 19 a. 8*): „quaedam partes universi dicuntur *necessaria*, ut corpora caelestia et intelligentiae; quaedam vero *contingentia*, ut fortuita et casualia et libera.“ Im Hinblick auf die ‚Kontingenz‘ der freien Entscheidung kann Cajetan daher auch erklären: „contingentia est de primis partibus entis, et invenitur in naturis pure sensibilium, et in naturis pure intellectualium, et in natura media inter utramque, puta humana.“ Der Begriff der Kontingenz scheint damit eine gewisse Ausweitung zu erfahren. Doch setzt sich Cajetan gerade an dieser Stelle ausdrücklich mit dem Kontingenzbegriff des Johannes Duns Scotus auseinander, auf den wohl letztlich auch der Kontingenzbegriff der Neuscholastik, wenn auch freilich nur mittelbar (vgl. oben Anm. 7), zurückzuführen ist: „Credit enim quod prima radix contingentiae sit quidem conditio divinae voluntatis, et in hoc concordat nobiscum: sed nos dicimus quod illa conditio est summa efficacia illius; ipse autem dicit quod est contingentia illius. Et quantum ad propositum spectat, nomine *contingentiae* in divina voluntate, inten-

(*Parad.* 17, 37) ‚la contingenza‘ nur bis zur Mondsphäre“ reicht, was, so fährt Blumenberg fort, „ganz aristotelisch gedacht, aber christlich inkonsequent ist“<sup>19</sup>. Und noch bei Franz Sylvestris von Ferrara (1474–1528), dem großen Renaissancekommentator der *Summa contra gentiles*, heißt es als grundlegende Unterteilung alles Geschaffenen: die „allgemeinen Weisen des Seienden“ sind „das Kontingente und das Notwendige“<sup>20</sup>. Eben diese durchaus eingeschränkte Bedeutung also, die der Begriff der Kontingenz bei Thomas von Aquin – und zwar weitgehend aufgrund seines physikalischen ‚Weltbildes‘ – hat, macht es zum zweiten unwahrscheinlich, daß hier das Fundament seiner Gottesbeweise zu suchen ist.

## II

Die folgenden Überlegungen möchten nun im Gegenzug zu dem gängigen Verständnis zu zeigen versuchen, daß die Gottesbeweise des Thomas von Aquin nicht im Begriff der Kontingenz, sondern in Begriffen wie Teilhabe oder Distanz ihr Fundament haben. Sie beabsichtigen damit jedoch nicht nur eine terminologische Richtigestellung, die für das Sachproblem ohne Belang wäre. Sie möchten vielmehr zugleich sichtbar machen, daß und inwiefern die verschiedene Terminologie mit einem verschiedenen Verständnis von Wirklichkeit verbunden ist<sup>21</sup>. Die folgenden Überlegungen fragen daher nicht so wohl nach den Gottesbeweisen selber, ihrer logischen Struktur und Stimmigkeit, sondern nach jenem Verständnis von Wirklichkeit, das ihnen voraus- und zugrunde liegt.

Gegen einen solchen Fundierungsversuch erheben sich jedoch sogleich zwei Einwände:

1. Sucht man die eigentliche Grundlage der Gottesbeweise in Begriffen wie Teilhabe oder Distanz, dann scheint man sich damit in einem so eklatanten Zirkel zu bewegen, wie man ihn einem Denker vom Range Thomas von Aquins nur ungern wird zutrauen wollen. Von einer Teilhabe des innerweltlichen Seienden am Sein selbst, wie immer diese im einzelnen verstanden werden mag, kann doch sinnvoll nur gesprochen werden, wenn sich die Reflexion zuvor schon der Wirklichkeit dieses Seins selbst versichert hat. Und vollends von so etwas wie

dit libertatem illius: ita quod imaginatur quod, quia Deus libere vult et causat, ideo est contingencia in universo. Adeoque huic sententiae inhaeret, ut dicat nihil posse evenire contingenter, si Deus omnipotens libere non causaret. Dixitque Aristotelem, cum ceteris philosophis, contradictoria concessisse, cum aliquid contingenter fieri asseruerunt, et tamen Deum agere de necessitate putaverunt.“

<sup>19</sup> *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Tübingen 1959, Artikel „Kontingenz“, Sp. 1794.

<sup>20</sup> *In S. c. g.* II c. 30 (II 2): „decens est ut Deus . . . producat sibi simile quantum ad modos entis universales, qui sunt *contingens* et *necessarium* (uterque enim modus habet aliquam similitudinem cum Deo): ut, sicut ipse est esse universalissimum secundum perfectionem, ita in rebus creatis producat omnes modos entis universalissimos secundum praedicationem.“

<sup>21</sup> Was die mehr philologische Frage nach der Terminologie betrifft, so hat schon de Vries darauf aufmerksam gemacht, daß der „Begriff ‚durch Teilhabe seiend‘ (ens per participationem)“ bei Thomas „dem moderneren Begriff des metaphysisch Kontingenten“ entspricht (*Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise*, a. a. O., S. 505, Anm. 43).

einem „Abstand vom ersten Grunde“ oder gar einer „distantia a Deo“ kann doch erst die Rede sein, wenn die Philosophie – oder der Glaube – bereits auf anderem Wege der Wirklichkeit dieses „ersten Grundes“ gewiß geworden ist. Was allererst bewiesen werden soll, würde demgemäß von Anfang an als Grundlage vorausgesetzt, was in ein Korollarium gehört, zum eigentlichen Fundament des Beweisganges gemacht. Der Zirkelschluß, in den die Gottesbeweise durch eine solche ‚Fundierung‘ geraten müßten, scheint plan und offenkundig zu sein.

2. Der zweite Einwand liegt auf einer anderen Ebene, er formuliert das heilsame Mißtrauen des Philosophiehistorikers. Man wird sich nämlich fragen müssen, ob und inwieweit die Gottesbeweise, die Thomas von Aquin in Vorschlag bringt, überhaupt auf eine einheitliche Grundvoraussetzung zurückzuführen sind. Vergleicht man die verschiedenen Texte, in denen er auf diese Thematik zu sprechen kommt, so zeigen sich so starke Schwankungen und Divergenzen, alles in allem eine so ‚summarische‘ Behandlung des Stoffes, daß man nur mit Bedenken nach einem Fundament wird fragen wollen, das allen Beweisen gemeinsam wäre. Diese Unausgeglichheiten werden auch schwerlich als philosophische ‚Entwicklung‘ verstanden werden können, etwa im Sinne einer „fortschreitenden klärung der thomistischen denkarbeit und darstellungskunst“, die allmählich vom Augustinismus zum Aristotelismus geführt hätte<sup>22</sup>: auch zeitlich eng benachbarte Texte, z. B. die „fünf Wege“ der *Summa theologiae* und die vier Typen des Gottesbeweises im Prolog des *Johanneskommentars*, beides sehr späte Texte übrigens, zeigen die auffälligsten Diskrepanzen. Der Wille, die verschiedensten historischen Traditionen zur Einheit der Summa – nicht des Systems – zusammenzufassen<sup>23</sup>, war offensichtlich stärker als das Verlangen nach einer einheitlichen Lösung, die von einem Grundgedanken – einer ‚Idee‘ – her das Ganze zu einer ‚organischen‘ Einheit gliederte. Die Frage nach einem gemeinsamen Fundament der Gottesbeweise des Thomas von Aquin scheint daher schon im Ansatz verfehlt: sie scheint gerade jene historische Stelle leichtfertig überspringen zu wollen, an der Thomas, philosophiegeschichtlich gesehen, mit seinen Beweisen steht<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Thomas von Aquin, Texte zum Gottesbeweis*, ausgewählt und chronologisch geordnet von Engelbert Krebs, Bonn 21921 (11912), S. 3.

<sup>23</sup> Vgl. S. c. g. I c. 13 n. 81: „rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.“

<sup>24</sup> Diese Problematik ist Thomas selber bis zu einem gewissen Grade bewußt gewesen. So setzt er sich beispielsweise S. c. g. IV c. 1 mit der Frage auseinander, wie es zu einer Mehrzahl von Gottesbeweisen kommen könne. Doch weicht seine Antwort in charakteristischer Weise von der der Neuscholastik ab: der Grund für diese Mehrzahl ist nicht in dem Umstand zu suchen, daß das innerweltliche Seiende verschiedene Anzeichen von Kontingenz zeigt, sondern darin, daß die ursprünglich einheitliche Vollkommenheit im Geschaffenen in vielfältiger Weise ‚zerstreut‘ ist (also darin, daß das innerweltliche Seiende vielerlei Vollkommenheit zeigt): „quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo . . . multiplicari . . . secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas“ [scil. quibus Deum esse probari potest] (n. 3339).

## III

Was nun den ersten Einwand angeht, den Hinweis auf den drohenden Zirkelschluß der Argumentation, so kann jedenfalls kein Zweifel bestehen, daß Thomas von Aquin den Begriff der Teilhabe in der Tat wiederholt zum Ausgangspunkt eines Gottesbeweises genommen hat<sup>25</sup>. Am deutlichsten wird das im Prolog des *Johanneskommentars*<sup>26</sup>, wo er den Gedankengang der „Platoniker“ – und zwar offenbar zustimmend – in folgender Weise referiert: „alles das, was gemäß Teilhabe ist, wird auf etwas, was jenes durch sein Wesen ist, wie auf das Erste und auf das Höchste zurückgeführt (so wie alles durch Teilhabe Feurige auf das Feuer zurückgeführt wird, was solches durch sein Wesen ist)“. „... omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum<sup>27</sup>; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis.“ Umreißt dieser erste Satz die allgemeine Struktur des ‚Platonischen‘ Beweisganges, so markiert der folgende seinen eigentlichen Ausgangspunkt: „Da also alles, was ist, am Sein teilhat, und durch Teilhabe seiend ist, findet sich notwendigerweise über allem Seienden etwas, was das Sein selber durch sein Wesen ist.“ „Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum quod sit ipsum esse per suam essentiam“ (n. 5). Es stellt sich die Frage: wie ist der Begriff der Teilhabe zu verstehen, wenn er zum *Ausgangspunkt* eines Gottesbeweises soll dienen können?

Thomas von Aquin drückt den gemeinten Sachverhalt an der angeführten Stelle mit einer Doppelung aus, die bei der bewußten Kürze des Textes um so mehr ins Auge fallen muß: „Da also alles, was ist, am Sein teilhat, und durch Teilhabe seiend ist . . .“; „Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia . . .“ Der Sinn dieser merkwürdigen Doppelung wird vielleicht am ehesten deutlich, wenn man sie etwas antithetischer formuliert, als Thomas selbst es tut: „Da . . . alles, was ist, zwar *wirklich* am Sein teilhat, aber eben *nur* durch Teilhabe seiend ist . . .“ So formuliert, bringt der Begriff der Teilhabe, im Kontext des vorliegenden Beweisganges betrachtet, ein Zweifaches zur Sprache:

a) Was durch Teilhabe am Sein ist, *ist* wirklich. Ihm kommt Sein zu. Es realisiert in der Tat in dieser oder jener Weise, was unter ‚Sein‘ verstanden wird, und nimmt damit in verschiedenster Form an der Macht teil, die das Wirkliche auszuüben vermag. Es ist ein determinatus *modus entis*. Auf die kürzeste Formel gebracht: quod participat esse, *est*. So gesehen, impliziert der Begriff der Teilhabe eine *positive* Aussage.

<sup>25</sup> Vgl. *De pot.* q. 3 a. 5.

<sup>26</sup> Daß es Thomas auch an dieser Stelle nicht nur um ein philosophiehistorisches Kolleg über die Gottesbeweise zu tun ist, zeigt schon allein der Kontext: jedem Typ von Gottesbeweis entspricht eine bestimmte Vollkommenheit Gottes (vgl. n. 2).

<sup>27</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß es an der angeführten Stelle nicht heißt: sicut ad causam (primam).

b) Was durch Teilhabe ist, ist aber eben *nur ‚teilweise‘*, nur „partiell“<sup>28</sup>. Es ist heute, und morgen vielleicht schon nicht mehr, es ist die Erfüllung des Wissenschaftlers, aber nicht des Handelnden usw. „Was . . . etwas nicht voll und ganz ist“, so erklärt Thomas im *Metaphysikkommentar*, „von dem sagt man im eigentlichen Sinne: es habe teil.“ „Quod . . . non totaliter est aliquid . . ., proprie participare dicitur“<sup>29</sup>. „Was durch Teilhabe ist, realisiert daher nur in dieser oder jener Weise, was unter ‚Sein‘ verstanden wird, es ist nicht das „Sein selber“ oder, wie Thomas den gemeinten Sachverhalt schon früh in seinem Pariser Opusculum *De ente et essentia* formuliert: „es ist nicht nur Sein“, „non est esse tantum“ (c. 5). Es ist ein *determinatus* modus entis. Wieder auf die kürzeste Formel gebracht: quod participat esse, non est esse. So gesehen, impliziert der Begriff der Teilhabe eine *negative* Aussage.

Damit wird es schon an dieser Stelle möglich, eine erste sachliche Abgrenzung gegenüber dem Begriff der Kontingenz vorzunehmen. Während dieser nämlich einen bloßen Mangel an Bestimmtheit zur Sprache bringt, der das faktisch existierende innerweltliche Seiende kennzeichnet, eine bloße Indifferenz der res mundana gegenüber ihrem eigenen Dasein<sup>30</sup>, verschränkt sich im Begriff der Teilhabe selber eine bejahende und eine verneinende Aussage. Wirklichkeit wird in ihm verstanden und erfahren nicht als bloße Defizienz und Angewiesenheit, sondern als unauflösbare Verschlingung von Positivität und Negativität. Doch bedarf gerade dieser letzte Zusammenhang der weiteren Erhellung.

Von Teilhabe kann in vielfacher Weise und im Hinblick auf ganz Verschiedenes gesprochen werden. Eine genauere Analyse des spezifischen Teilhabeverhältnisses, das Thomas von Aquin im *Kontext der Gottesbeweise* vor Augen hat, verlangt daher vor allem eine nähere Bestimmung der ‚Inhalte‘, an denen das durch Teilhabe gekennzeichnete Seiende teilhat. Als solche ‚Inhalte‘ nennt Thomas am Anfang der „quarta via“ der *Summa theologiae* bestimmte Vollkommenheiten: das Gute<sup>31</sup>, das Wahre, das Edle (nobile, τίμιον)<sup>32</sup>. In dem skizzierten Beweisgang des *Johanneskommentars* aber spricht er – ebenso wie in den *Quaestiones de potentia*<sup>33</sup> – von einer Teilhabe am Sein: „Da also alles, was ist, am Sein teilhat . . .“; „Cum ergo omnia quae sunt, participant esse . . .“ Am

<sup>28</sup> Vgl. S. c. g. I c. 32 n. 288: „omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum.“ Hier liegt übrigens einer der Fälle vor, in denen die Übersetzung ins Lateinische den ursprünglichen Bedeutungsgehalt eines Begriffs neu akzentuiert: das griechische μετέχειν hätte die Auslegung von participare als partialiter habere (oder particulariter habere, wie einige Handschriften lesen) in dieser Form kaum möglich gemacht.

<sup>29</sup> Lib. I lect. 10; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, hrsg. von Raymond M. Spiazzi, Turin und Rom 1950, n. 154.

<sup>30</sup> Vgl. beispielsweise Joseph Gretd, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona 1951 (1899–1901), Bd. II, S. 197: „entia contingentia, i. e. entia, quae secundum naturam suam indifferenter se habent ad esse et non-esse.“

<sup>31</sup> Vgl. S. c. g. I c. 38 n. 312.

<sup>32</sup> Karl Rahner, *Geist in Welt*, München 1957 (1939), S. 108, ‚übersetzt‘ „nobilis“ sachlich sehr treffend mit „seinsmächtig“.

<sup>33</sup> *De pot.* q. 3 a. 5.

Sein, so wird man vielleicht sinngemäß ergänzen dürfen, als der „Vollkommenheit aller Vollkommenheiten“, der „*perfectio omnium perfectionum*“, wie es Thomas einmal an einer vieldiskutierten Stelle seiner *Quaestiones de potentia* formuliert hat<sup>34</sup>. Teilhabe bedeutet daher für Thomas von Aquin im vorliegenden Zusammenhang nicht Teilhabe an irgendwelchen *εἶδη* oder *essentiae*, sondern Teilhabe am „Sein selbst“ oder Teilhabe an einer ausgezeichneten Art von Vollkommenheit<sup>35</sup>.

Bei den Vollkommenheiten, von denen hier die Rede ist, handelt es sich dementsprechend nicht um beliebige Vollkommenheiten, sondern um solche, die ihrem eigenen Sachgehalt nach reine Positivität zum Inhalt haben (oder negativ: die nicht schon als solche irgendwelche Einschränkungen mit sich bringen) – also in der Sprache der späteren Tradition: um *perfectiones simplices*<sup>36</sup>. Gutsein besagt ja von sich selbst her nichts als Erfüllung, Wahrsein nichts als Einsicht und Helle. Am offenkundigsten wird dies in einer Reflexion auf den ‚Begriff‘ des Seins: ‚Sein‘ meint ja von sich her eben nur Sein und nicht Nichtsein. Indem das innerweltliche Seiende solche Vollkommenheiten nun jedoch immer nur „teilweise“, nur „partialiter“ oder „particulariter“ verwirklicht, indem es nicht „totaliter“ zu realisieren vermag, was ‚Sein‘ seinem ursprünglichsten Sinn nach meint, trägt es in diese Vollkommenheiten eine Beschränkung, die ihnen ihrem eigenen Sachgehalt nach fremd ist: erweist es sich an sich selber und vor allem Gottesbeweis als „*ens per participationem*“, als „durch Teilhabe seiend“. Der Begriff der Teilhabe bedeutet daher bei Thomas von Aquin alles andere als eine nachträgliche theologische Auslegung der *res mundana*, die in einer wie auch immer gearteten Schöpfungstheologie ihr geheimes Fundament hätte: sofern das in der Welt begegnende Seiende stets und ständig hinter dem zurückbleibt, was es, paradox ausgedrückt, seinem eigensten Sein nach meint, ist sein Teilhabecharakter vielmehr seine grundlegendste und aufdringlichste Bestimmung. Eben deshalb kann Thomas den Satz: „Da also alles, was ist, am Sein teilhat“ zum Ausgangspunkt des skizzierten Gottesbeweises nehmen, ohne sich damit in einen logischen Zirkelschluß zu verwickeln. Mit aller Zurückhaltung, wie es einer derart vielschichtigen Materie gegenüber geboten ist, sei hier die These geäußert, daß in einem so artikulierten Begriff von Teilhabe zugleich der originelle oder doch zum mindesten spezifische Beitrag zu suchen ist,

<sup>34</sup> *De pot.* q. 7 a. 2 ad 9; vgl. *S. th.* I q. 4 a. 1 ad 3.

<sup>35</sup> Cajetan formuliert das sehr lapidar, wenn er (*In S. th.* I q. 2 a. 3 VII) gegen Aureolus erklärt: „*Circa illam propositionem in quarta via assumptam, scilicet maxime tale in aliquo genere, est causa omnium aliorum quae sunt illius generis, quoniam impugnatur ab Aureolo, nota tres terminos. Primo, quod aliud est esse maxime tale in aliquo genere, et aliud est esse primam seu perfectissimam speciem alicuius generis. Unde non assumitur hic quod perfectissima species sit causa ceterarum: sed quod maxime tale, etc.*“

<sup>36</sup> Zum Begriff der *perfectio simplex* (und dem Gegenbegriff der *perfectio mixta*) vgl. Brugger, *Theologia naturalis*, a. a. O., S. 83: „*Perfectio . . . dividitur . . . secundum puritatem in conceptu: perfectio mixta: in cuius conceptu includitur aliqua imperfectio; . . . pura (vel simplex): in cuius conceptu nulla imperfectio includitur.*“

den Thomas von Aquin für die „im ganzen noch wenig erforschte Geschichte der Partizipationslehre“<sup>37</sup> geleistet hat<sup>38</sup>.

#### IV

Die verschiedenen Momente, die im vorangegangenen am Begriff der Teilhabe auseinandergelegt wurden, kehren nun bei Thomas von Aquin im Begriff der Distanz ausnahmslos wieder: im Grunde handelt es sich bei ihm nur um eine andere Formulierung der einen und selben Grundverfassung der *res mundana*. Auch in diesem Begriff verschränken sich zunächst eine bejahende und eine verneinende Aussage zu unauflöslicher Einheit. Der Begriff bezeichnet nicht nur die Defizienz und Abständigkeit des innerweltlichen Seienden, sondern in eins damit auch eine positive Beziehung: von Abstand, Distanz kann ja sinnvoll nur gesprochen werden, solange das abständig Seiende zugleich auf etwas bezogen ist. Bei Thomas findet diese untrennbare Verbindung von Negativität und Positivität vor allem darin ihren Ausdruck, daß er die Begriffe „Nähe und Abstand“, „*propinquitias et distantia*“ immer wieder, fast wie eine Art *Hendiadyoin*, in einem Atemzug gebraucht. „Der Grad des Edlen und Gemeinen in allen Dingen“, heißt es beispielsweise im ersten Buch der *Summa contra gentiles*, „wird nach Nähe und Abstand von Gott beurteilt, der das Höchste des Edlen ist“. „... *gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis*“ (c. 70 n. 593).

Die *distantia*, die hier im Blick steht, ist keine räumliche, sondern eine exemplarische, Abstand aufgrund einer Wesensdifferenz, einer „Ähnlichkeit“ oder „Unähnlichkeit der Natur“, *distantia „per similitudinem naturae“* (*In IV Sent.*, dist. 17 q. 1 a. 2 q. 2 c.) bzw. „*per dissimilitudinem naturae*“ (*S. th.* I q. 8 a. 1 ad 3) – der wechselweise Gebrauch von „*similitudo*“ und „*dissimilitudo*“ unterstreicht noch einmal die unauflösbare Verknüpfung von Positivität und Negativität, die den Begriff der Distanz gegenüber dem der Kontingenz auszeichnet. Franz Sylvestris von Ferrara spricht in diesem Zusammenhang sehr treffend von einer „*distantia perfectionalis*“ (*In S.c.g.* IV c. 1 IV 3): die gemeinte Distanz ist von Anfang an gedacht und erfahren im Horizont jener einfachen Vollkommenheiten, in dem auch der Begriff der Teilhabe für Thomas allererst seinen eigentlichen Sinn gewinnt. Schon in *De ente et essentia* – von diesem Text

<sup>37</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VIII, Freiburg 1963, Artikel „Partizipation“ (Ludger Oeing-Hanhoff), Sp. 119.

<sup>38</sup> Nur im Hinblick auf solche ‚Inhalte‘, die von sich selbst her reine Positivität besagen, werden auch Sätze verständlich und sinnvoll wie *In I. Sent.*, dist. 3, *divisio primae partis textus*: „*Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla imperfectio admisceatur*“; „*Bonum et melius dicuntur per comparationem ad optimum*“; oder *S. th.* I q. 2 a. 3 c.: „*magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est*“ usw. Die befremdliche Selbstverständlichkeit, mit der Thomas von Aquin solche Sätze niederschreibt, ist vielleicht der beste Beleg, daß er den Begriff der Teilhabe immer schon im Horizont solcher ‚einfachen‘ Vollkommenheiten verstanden hat.

wird sogleich ausführlicher zu handeln sein – versteht Thomas die jeweilige *distantia* des innerweltlichen Seienden als ein „Mehr oder weniger“ an Aktualität, an reinem Wirklichsein (bzw. als eine bestimmte „*permixtio potentiae*“). In der *Summa contra gentiles* aber heißt es ausdrücklich: Abstand von dem, „was durch sich selbst seiend ist“, „*quod per seipsum est ens*“ bzw. – wieder gegenläufig formuliert – Nähe „zum Nichtsein“, „*ad non esse*“ (II c. 30 n. 1068).

Vor allem aber gilt auch hier: der Begriff der Distanz ist, ebenso wie der der Teilhabe, seinem ursprünglichen und eigentlichen Sinn gemäß keine nachträgliche theologische Bestimmung, die der *res mundana* von außen aufgezwungen würde. Indem das innerweltliche Seiende hinter dem zurückbleibt, was „*esse actu*“ seinem eigenen Sachgehalt nach besagt, zeigt es sich *an sich selber* in einem bestimmten Abstand vom Sinn von Wirklichsein. Es verweist in seinem Sein immer schon auf etwas, von dem es doch zugleich und in einem entfernt bleibt – es verspricht mehr, als es zu halten vermag. Seine Nähe zum Nichtsein bedarf ebensowenig des vorgängigen Gottesbeweises wie sein wirkliches Sein und die Macht und Faszination, die es ausübt; vielmehr ist der Gottesbeweis ‚nur‘ eine nachträgliche logische Entfaltung dessen, was in der Erfahrung und im Begriff der *participatio* oder *distantia* immer schon angelegt ist. Bei Thomas von Aquin findet die Ursprünglichkeit, die dem Begriff eigen ist, wohl nicht zuletzt darin ihren Ausdruck, daß er in wichtigen Texten die scheinbar so naheliegende Formulierung „*distantia a Deo*“ vermeidet und statt dessen etwa von einer „*distantia a primo*“ spricht<sup>39</sup>.

Beide Begriffe, der Begriff der Teilhabe wie der Begriff der Distanz, artikulieren demgemäß denselben Sachverhalt. Während es sich jedoch bei dem Begriff der Teilhabe (*μέθεξις*) um den klassischeren, traditionsbeladeneren Terminus handelt, der in dieser oder jener Form bei wohl jedem Autor dieses Zeitabschnittes zu finden ist, trägt der Begriff der Distanz – wenngleich er vermutlich auf eine versteckte Redewendung des Aristoteles zurückgeht<sup>40</sup> – unverkennbar die individuelle Handschrift Thomas von Aquins. Schon in *De ente et essentia* (c. 5) macht er an zentraler Stelle von ihm Gebrauch. In seiner Polemik gegen Avencebrols (ca. 1020–1070) Theorie der Vernunftsubstanzen, wie sie um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Paris unter anderem von Wilhelm von Auvergne († 1249), Alexander von Hales (1185–1245) und Bonaventura (1221–1274) vertreten wurde, gewinnt der Begriff für Thomas geradezu eine Schlüsselfunk-

<sup>39</sup> Auch in dem oben angeführten Text *S. c. g. I c. 70 n. 593* hat Thomas nach dem Zeugnis des Autographs zunächst „*secundum propinquitatem et distantiam a primo qui est*“ geschrieben, dann aber, allem Vermuten nach aufgrund der speziellen Themenstellung des Kapitels („*Quod Deus vilia cognoscit*“), in „*a Deo*“ geändert (*Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Bd. XIII, Rom 1918, S. 29b\*).

<sup>40</sup> Vgl. *In IV Sent.*, dist. 17 q. 1 a. 2 q. 2 c.: „*In spiritualibus autem non est intelligenda localis approxinatio, sed spiritualis, quae est dupliciter. Primo per similitudinem naturae, secundum quod res corruptibiles dicuntur magis a primo distare quam incorruptibiles in II De gener., text. 59, et propter hoc debilius esse recipiunt.*“ Vgl. Aristoteles *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* B, c. 10 336 b 27 ff.: *ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι . . ., τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πάρῳ τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρῶπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν.*

tion. Während nämlich Avencebrol den einzigen und durchgängigen Grund der Vielheit in einer wie auch immer verstandenen „materia“ gesehen hatte (die sich demzufolge in irgendeiner Form auch in den Vernunftsubstanzen fände), entwickelt Thomas die Vielheit an dieser Stelle vom Begriff der Distanz her: Verschiedenheit ist zuerst und zunächst eine Verschiedenheit des Abstandes von dem Ersten schlechthin: „weil in den Vernunftwesen Möglichkeit und Wirklichkeit gesetzt wird, wird es nicht schwierig sein, eine Vielheit von Vernunftwesen zu finden“. „... quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum.“ „Diese unterscheiden sich also untereinander dem Grade der Möglichkeit und Wirklichkeit entsprechend, so, daß das höhere Vernunftwesen, das *dem Ersten näher ist*, mehr an Wirklichkeit und weniger an Möglichkeit hat, und so verhält es sich auch bei den anderen. Und das findet seinen Abschluß bei der menschlichen Seele, die den letzten Grad innerhalb der Vernunftsubstanzen innehat. . . . weil sie unter den anderen Vernunftsubstanzen mehr an Möglichkeit hat, gerät sie in solche Nähe zu den stofflichen Dingen, daß ein stoffliches Ding hinzugezogen wird, um an ihrem Sein teilzunehmen, derart, daß aus Seele und Leib ein Sein in einem Zusammengesetzten entspringt (obgleich jenes Sein, sofern es das der Seele ist, nicht vom Leib abhängig ist).“ „Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. . . . quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore.“ „Die Form nämlich“, so erklärt Thomas kurz zuvor in paradoxer Abweichung vom Wortsinn, „hat dadurch, daß sie Form ist, noch keine Abhängigkeit vom Stoff, sondern wenn sich irgendwelche Formen finden, die nur im Stoff sein können, so trifft dies auf sie zu, sofern sie *in einem Abstand vom ersten Grund sind, der ersten und reinen Wirklichkeit*. Jene Formen, die *dem ersten Grund am nächsten sind*, sind daher Formen, die durch sich – ohne Stoff – Stand haben.“ „Forma enim in eo quod est forma non habet dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes.“ Abschließend überträgt Thomas den Begriff der Distanz, der zunächst nur der neuen Theorie der Vernunftsubstanzen zu dienen hatte, auf den Bereich des Werdens und Vergehens, und hier erst kommt der Erfahrungsgehalt des Begriffs wenigstens andeutungsweise zum Vorschein: „Und deshalb finden sich nach jener Form, die die Seele ist, andere Formen, die mehr an bloßer Möglichkeit haben und dem Stoff näher sind, so sehr, daß ihr Sein ohne Stoff nicht ist. Auch in ihnen findet sich Ordnung und Gradualität bis hinab zu den ersten Formen der Elemente, die dem Stoff am nächsten sind.“ „Et ideo post istam formam, quae est

anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae.“

Der angeführte Text – auf seine zentrale Bedeutung für das Denken Thomas von Aquins ist wiederholt hingewiesen worden<sup>41</sup> – ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Er zeigt zunächst, daß es sich bei dem Begriff der Distanz – im Unterschied zu dem der Kontingenz, der für Thomas von Aquin nur einen *Spezialfall* von Abständigkeit meint<sup>42</sup> – tatsächlich um eine Grundbestimmung *alles* Endlichen handelt, der Vernunftsubstanzen ebenso wie der Grundelemente des Materiellen. Er zeigt des weiteren, daß die Distanz, von der hier die Rede ist, von Anfang an im Horizont von so etwas wie reiner Aktualität gedacht ist, einem „esse actu“, das zwar im innerweltlichen Seienden immer nur in einer „permixtio potentiae“ auftritt und demzufolge immer nur „partialiter“ verwirklicht ist, das aber seinem eigenen Sachgehalt nach nichts als reines Wirklichsein besagt. Eben deshalb ist jene „distantia a primo“ auch keine nachträgliche theologische Auslegung des in der Welt begegnenden Seienden, sondern eine Bestimmung, die ihm gleichsam von Hause aus eigen ist. Und schließlich zeigt der angeführte Text, daß die Distanz, die Thomas im Blick hat, immer schon eine gradmäßig gestufte Distanz ist: hier zum ersten Mal verrät sich die Nähe des Begriffs zu dem sogenannten „argumentum ex gradibus“, dem Gottesbeweis aus den Vollkommenheitsstufen, „die sich in den Dingen finden“<sup>43</sup>.

Eben diesen Gedanken, daß alles innerweltliche Seiende in einer bestimmten, graduell verschiedenen Nähe und Distanz „zum Ersten“ stehe, gebraucht Thomas von Aquin nun auch fast gleichzeitig für die Interpretation der Gottesbeweise. Im ersten Buch seines *Sentenzenkommentars* (das wie *De ente et essentia* um 1254/56 entstanden ist), referiert oder kommentiert er den Text des Petrus Lombardus († 1160) in folgender Weise: „Der vierte [Grund bzw. Ansatz für einen Gottesbeweis] wird aus der letzten Höhe in der Erkenntnis genommen und ist folgendermaßen beschaffen. Überall da, wo ein mehr und ein weniger Schöngestaltetes und Erkennbares zu finden ist, ist ein Grund der Schönheit und Erkennbarkeit zu finden: *durch die Nähe zu diesem nennt man das eine schönergestaltet und erkennbarer als das andere*. Wir finden aber, daß die Körper schönergestaltet und erkennbar sind durch ihre sinnenfällige Gestalt, die Geister aber schönergestaltet und erkennbarer durch ihre Vernunftgestalt. Es muß also irgend etwas sein, von woher beide schönergestaltet und erkennbar sind: *und diesem kommen die geschaffenen Geister mehr nahe*.“ „Quarta [ratio] sumitur per eminentiam in cognitione et est talis. In quibuscunque est invenire

<sup>41</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Über das Sein und das Wesen*, Deutsch-lateinische Ausgabe, Übersetzt und erläutert von Rudolf Allers, Darmstadt 41961 (1936), S. 145 f., Anm. 22: „Die ganze Stelle ist für die thomistische Weltkonzeption kennzeichnend, die an einem hierarchischen Aufbau des Seinsgesamtes immer strenge festhält. Diese Konstruktion, wohl die einleuchtendste, die je von Metaphysik entworfen wurde, begründet gleichermaßen eine Rangordnung der verschiedenen Seinsarten ihrem Sein nach . . . und dem Werte nach.“

<sup>42</sup> Vgl. S. c. g. II c. 30 n. 1068.

<sup>43</sup> Vgl. S. th. I q. 2 a. 3 c.: „Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur.“

magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cuius propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid, a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant“ (*In I Sent.*, dist. 3, divisio primae partis textus). Thomas hält sich in dem angeführten Beweiskgang noch eng an den auszulegenden Text. An zwei Stellen aber erscheint bei ihm, und zwar in deutlichem Unterschied zur Vorlage<sup>44</sup>, das Stichwort „propinquitas“ bzw. „appropinquant“, beide Male mit einem Relativsatz wie eine eigene Erläuterung hinzugefügt. Die Nähe zu den entsprechenden Überlegungen *De ente et essentia* liegt auf der Hand.

Damit findet schließlich auch der zweite, philosophiehistorische Einwand, von dem oben (II 2) die Rede war, seine Antwort. Mag es auch ohne Zweifel das Kennzeichen der mittelalterlichen Summe sein, den verschiedensten Traditionen in weitem Maße ihr Eigengewicht zu lassen und das Divergierende einfach nebeneinander zu stellen: daß Thomas von Aquin den Begriff der „distantia a primo“ schon frühzeitig gebraucht hat, um sich die überlieferten Gottesbeweise verständlich zu machen, wird man wohl mit einiger Sicherheit festhalten können. Spätestens in den *Quaestiones disputatae de potentia* (um 1265/66) erscheint dann auch der Begriff der Teilhabe ausdrücklich im Kontext der Gottesbeweise<sup>45</sup>. Wieweit Thomas selber in diesen beiden Begriffen die Grundvoraussetzung *aller* Gottesbeweise gesehen hat<sup>46</sup>, wieweit sich bei ihm also hinter der summarischen Behandlung des Themas ein einheitlicher Grundgedanke verbirgt, mag unentschieden bleiben<sup>47</sup> – möglicherweise tritt seine eigene Auffassung in denjenigen Äußerungen deutlicher hervor, in denen er nicht das historisch ge-

<sup>44</sup> Vgl. *In I Sent.*, dist. 3, textus Magistri: „Intellexerunt etiam corporis speciem [esse sensibilem, et spiritus speciem (mit Krebs)] intelligibilem, et intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu et tactu corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid, quo illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent“; vgl. Augustinus, *De civitate Dei* VIII 6.

<sup>45</sup> *De pot.* q. 3 a. 5 c. verschränkt sich der Begriff der Distanz mit dem der Teilhabe in einem und demselben Gedankengang: „Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode *participatum* oportet, quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuitur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive *secundum magis et minus dicuntur*, hoc habent *ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum*; si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio, cur perfectius in uno quam in alio inveniretur.“

<sup>46</sup> In bezug auf die Gottesbeweise des Aristoteles hat auch Thomas ausdrücklich nach deren „Fundament“ gefragt; vgl. *In XII Metaphys.*, lect. 5 n. 2496: „Ex hoc igitur processu manifestum est quod *Aristoteles* hic firmiter opinatus est et creditur necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus. Aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium“; *S. c. g.* I c. 13 n. 109: „Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum.“

<sup>47</sup> Bernhard Welte hat in seiner Habilitationsschrift *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Symposion II/1949, im Anschluß an die Arbeiten von Gustav Siewerth den eindrucksvollen Versuch gemacht,

gebene Material ‚summarisch‘ zusammenfaßt, sondern die ‚Grundidee‘ der Beweise von sich aus eigenständig formuliert. Jedenfalls wird man aufgrund der vorgelegten Überlegungen, soviel scheint gewiß, sagen dürfen, daß das „argumentum ex gradibus“ derjenige Gottesbeweis ist, der die eigenen Impulse und Motive Thomas von Aquins am genuinsten zum Ausdruck bringt – die Distanz ist für ihn ja immer schon graduell gestufte Distanz. Die Diskussion dieses Arguments freilich müßte die Grenzen des gesetzten Themas überschreiten.

---

die *quinque viae* auf „eine Wurzel“ (S. 142) zurückzuführen: „Die Ausgangspunkte der fünf Wege weisen . . . jeweils auf Umstände hin, in denen in je verschiedenen Gestalten immer die Differenz des sinnlich Gegebenen zu dem, was ‚Sein‘ heißt, zur Geltung kommt“ (S. 136). In ihnen tritt „eine je eigentümliche Differenz des Seienden gegen das Sein“ hervor. „Die Ausgangspunkte der fünf Wege sind also jeweils Hinweise auf diese innere, ontologische Differenz, die sich in ihnen immer wieder auf eine andere Weise kundtut“ (S. 137). „Was sich“ aber „als Seiendes vom Sein unterscheidet, mag dieser Unterschied angetroffen werden, in welcher Kategorie er wolle, das ist einerseits nicht das Sein selbst, andererseits steht es aber auch nicht außerhalb des Seins, es kommt ihm vielmehr Sein zu . . . Thomas sagt: es hat am Sein *teil*, ohne das Sein zu *sein*“ (S. 138). So gilt: „Die verschiedenen Formulierungen der Gottesbeweise des Heiligen Thomas sind eigentlich nur Entfaltungen und Illustrierungen eines *einzig* Grundgedankens“ (*Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, Studi Filosofici intorno all' „Esistenza“, al Mondo, al Trascendente, Analecta Gregoriana, Bd. LXVII, Rom 1954, S. 288). Ähnlich also wie die Neuscholastik die *quinque viae* durchgängig vom Begriff der Kontingenz her verstanden hatte, interpretiert Welte sie ohne Ausnahme durch den Gedanken der „ontologischen Differenz“ bzw. der Partizipation. Ob und inwieweit diese Interpretation auf eine einheitliche Wurzel hin, so „thomistisch“ sie auch sein mag, philosophiehistorisch gesehen den Aussagen des in Frage stehenden Textes gerecht wird, ist ungewiß. Vor allem hinsichtlich der *quinta via*, des teleologischen Arguments, wird man Zweifel anmelden müssen. Thomas geht ja keineswegs davon aus, daß ein „zielstrebigere Vorgang . . . seinen Sinn *außerhalb* seiner liegen“ hat und „*doch innerlich* von ihm bestimmt“ ist (S. 137). Vielmehr liegt die *ratio probans* für ihn in der Feststellung, „quod aliqua, *quae cognitione carent*, . . . operantur propter finem“. Doch hat schon die Neuscholastik diesen Weg ähnlich gewaltsam zu einem Kontingenzbeweis umgebogen.