

Die „fünf Wege“ und das Princip der thomasischen Theologie

Von HERIBERT BOEDER (Freiburg)

Gott kann nicht sein – Gott muß nicht sein – dies ergeben die beiden Überlegungen, mit denen Thomas Aquinas die Entscheidung darüber herausfordert, ob Gott ist. Die Überzeugung, daß er sei, wird auf fünf Wegen in die Erkenntnis überführt, daß er notwendigerweise ist. Vorangegangen war die Entscheidung, daß die Feststellung „Gott ist“ zu beweisen sei. Schon dies läßt erwarten, daß es sich bei den sog. Wegen um Beweise handelt, was denn auch ihre Gedankenführung bestätigt.

Fünf Beweise – warum nicht drei oder sieben und warum gerade diese und nicht andere? Wenn die „Summa contra Gentiles“ (IV 1) die Vielzahl der „Wege“ aus der Vielzahl ihrer möglichen Ausgangspunkte erklärt, so gibt sie doch auf diese Frage keine Antwort; denn bei dieser Erklärung bleiben unbestimmt viele Wege möglich und unbestimmt bleiben sie auch nach ihrer Art, den Gedanken zu führen; ob sie überhaupt zu einem Beweis entwickelt werden sollen, bleibt da offen.

Fünf Beweise – sollte es nur diese geben? Sollten sie alle möglichen oder aber alle Thomas bekannten sein? Jedenfalls läßt ihre Mehrzahl für die Überzeugungskraft nichts Gutes ahnen. Um nur an das von Descartes geäußerte Bedenken zu erinnern (Meditationes, Empfehlungsschreiben, c. 4): eine Anhäufung von Gottesbeweisen kann nur bedeuten, daß man keinen für zwingend hält.

Daß Thomas den Gedanken auf den fünf Wegen nicht nach der Art der Rhetorik zu der Überzeugung führen will, daß Gott sei – ein aus langer Tradition bekanntes Verfahren –; daß er vielmehr an regelrechte Beweise denkt, wie kann man das an Ort und Stelle bestreiten? Und die andere Ausflucht über die Annahme, daß es sich bei den fünf Wegen doch nur um einen Beweis handle? Sie ist keine; denn sie muß die Mehrzahl der Beweise anerkennen, um in ihnen einen gemeinsamen Typus freizulegen – wie dies Kant durch ihre Rückführung auf den „ontologischen“ Beweis getan hat. Dabei wäre dann zu klären, ob Thomas einen solchen grundlegenden Beweis nicht ausführen konnte oder wollte.

Wenn die Mehrzahl der Beweise hinzunehmen ist, stellt sich die Frage: sind sie bloß aufgerafft und angereiht oder zeigen sie einen Zusammenhang? Könnte man einen durchgängigen Zusammenhang feststellen – irgendwie ist er schon im vorhinein zu erwarten –, wäre aber das Bedenken gegen die Mehrzahl der Beweise noch nicht behoben, es sei denn, daß aus dem Zusammenhang der eigentümliche Sinn der Mehrzahl, die Bestimmtheit des Anfangs und des Endes und der Abfolge der Beweise ersichtlich würde. Dies zu prüfen, ist das nächste Ziel der folgenden Untersuchung.

Um zu erinnern: die fünf „Wege“ bereiten die Entgegnung auf die beiden

einleitenden Überlegungen des Artikels 3 der zweiten Quaestio vor, nach denen Gott weder sein kann noch sein muß. Es ist also zu erwarten, daß die Beweise in einer Beziehung zu dieser zwiefältigen Herausforderung stehen.

Sie geht in beiden Fällen davon aus, daß Gott als Ursache von Allem gilt; eben darauf beruhte die Feststellung der Beweisbarkeit seines Seins; Beweis und Gegenbeweis werden aus derselben Annahme geführt. Das Sein Gottes ist gerade in der Hinsicht strittig, nach der allein es beweisbar sein soll. Anders als seine Vorgänger läßt sich Thomas nicht durch das bekannte Schriftwort vom „insipiens“ zum Beweis bewegen. Er entwirft selber die beiden Einwände gegen das Sein Gottes; sie sind keine bloßen Behauptungen, sondern begründet aus der Voraussetzung, von der auch seine Beweise beherrscht sind: Wenn überhaupt, dann ist Gott beweisbar aus dem, was er gemacht haben soll.

Aber gerade seine angeblichen Wirkungen sprechen gegen ihn: die Wirklichkeit von Schlechtem spricht gegen ihn, der als das unendlich Gute wirken soll – und wie sollte er sonst als die Ursache von allem gelten? Gegen ihn spricht aber auch die Vernunft, die nicht mehr Principien als nötig annehmen soll. Alles was in der Welt geschieht, läßt sich aber entweder aus der „Natur“ erklären oder aus menschlichen Vorhaben.

Man sieht leicht: die beiden Einwände sind nicht irgendwie aufgerafft, sondern bringen alles vor, was sich gegen das Sein Gottes – soweit es überhaupt beweisbar sein soll – anführen läßt. Daß Gott als principium von allem Ursache sei, ist überflüssig für unser Begründen des Wissens von allem, was in der Welt vorkommt; überdies ist es unmöglich, daß er der unendlich Gute sei, daß er als finis und so im Sinne der Vernunft alles bewirke. In beiden Fällen ist die Annahme, daß Gott sei, gegen die Vernunft, und zwar gerade angesichts dessen, was als seine Wirkung gilt, angesichts unseres Wissens von diesen Wirkungen, die doch den einzig möglichen Ausgangspunkt eines Beweises hergeben sollen.

Nur dies bleibt unbestritten: Was in der Welt vorkommt, kann als effectus von bestimmten Ursachen betrachtet werden; und eben davon nehmen die „Wege“ ihren Ausgang.

Weshalb beginnt nun Thomas mit dem Beweis „von seiten der Bewegung“? Etwa im Anhalt an die aristotelische Tradition – so wie sie schon der Beweisgang der „Summa contra Gentiles“ (I 13) aufgenommen hatte? Es ist zwar unbestreitbar, daß Thomas bis in die Beispiele von den entsprechenden Überlegungen zumal der aristotelischen „Physik“ Gebrauch macht. Und doch zeigt gerade die Art, in der er die Bewegung berücksichtigt, daß der Gesichtskreis der „Physik“ hier nicht mehr von Belang ist. Anders als bei Aristoteles spielt die Bewegung der Gestirne, ihre Kreisbewegung keine Rolle mehr für den Zugang zu einem ersten Bewegenden.

Weshalb beginnt Thomas mit dem Beweis „von seiten der Bewegung“? Er beginnt bei etwas, das mehr auf der Hand liegt als alles andere, was zum Ausgangspunkt genommen werden kann. Er beginnt bei dem, was für das sinnhafte Vernehmen feststeht; denn von dort her beginnt alle unsere Kenntnis – hatte er in qu. 1 art. 9 erinnert. Um so mehr sollte auffallen, daß er nicht die bekannteste Art der Bewegung in den Blick faßt – wir sehen am ehesten, daß

Menschen und Tiere, daß die Blätter im Wind sich bewegen –, daß er sich nicht nur nicht wie Aristoteles an die Bewegung als Ortswechsel, sondern nicht einmal an sie als natürliche hält.

Die Bewegung, aus der Thomas den Beweis für das Sein Gottes führen will, ist indifferent gegen den Unterschied einer Bewegung „ex natura“ und „ex proposito“, und zwar aus der Absicht der weiteren Konkretion des Bewegens zum Bewirken, zum *efficere*; denn aus den *effectus* soll der Beweis erbracht werden. Eben daraus erklärt es sich, daß Thomas sogleich die augenscheinlichste und im strengen Sinne natürliche Bewegung, nämlich die Selbstbewegung zurückweist. Als Natürliches bestimmte Aristoteles dasjenige, was den Grund seiner Bewegung in ihm selbst hat.

Zwar bestreitet Thomas diese Kennzeichnung nicht; aber sie hat für seine Absicht keine Bedeutung. Vielmehr setzt er sogleich bei der aristotelischen Analyse der Selbstbewegung in ein verschiedenes Bewegtes und Bewegendes an, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß beides in einem selben Wesen beisammen sein kann. Für Thomas bleibt nur dies von Belang: Jegliches Bewegte wird von anderem bewegt. Am offenkundigsten ist dies – wie schon Aristoteles bemerkt – nicht an der natürlichen Bewegung, sondern an der Bewegung gegen die Natur einer Sache, also mit Gewalt – allein aus der Macht des Bewegenden. Auch dies läßt daran denken: Thomas nimmt die Bewegung im Vorblick auf das *efficere* auf.

Bewegen heißt: etwas ins Sein führen. Das war schon die platonische Bestimmung des Hervorbringens von etwas. Wenn Thomas das Woher des Überführens als *potentia* versteht, das Wohin als *actus* und das Überführende selbst als *ens actu*, dann erinnert dies zwar an Aristoteles, aber doch in der charakteristischen Brechung, die vor allem in den prokleischen „Elementen der Theologie“ (These 77) greifbar ist.

Alles was in Bewegung ist, wird von einem anderen bewegt. Diese These wird im ersten Abschnitt des Weges befestigt, und zwar im Rückgang auf das Princip der Geschiedenheit von „Seiendem“ und „Nicht-Seiendem“, auf das sog. Princip des Widerspruchs: Es ist unmöglich, daß dasselbe in derselben Hinsicht in einem sei und nicht sei, möglich sei und wirklich.

Der zweite Abschnitt, der dieses Andere zum Bewegten bis zu einem Ersten Bewegenden verfolgt, das auch nicht mehr in einem Wechsel der Hinsicht als Bewegtes verstanden werden kann, sondern in jeder Hinsicht, weil notwendig und wesentlich unbewegt ist – dieser Abschnitt wird getragen von der Ablehnung des *regressus in infinitum*. Mit diesen beiden Abschnitten erinnert der Weg des Gedankens an den Grundriß der Ersten Philosophie des Aristoteles. Allerdings wird bei Thomas der Zusammenhang beider aus einer gemeinsamen Herkunft nicht mehr transparent. Dies sei nur nebenher erwähnt, und daher ohne Begründung.

Der erste Beweis führt zu einem ersten Bewegenden, das nicht nur in einem Wechsel der Hinsicht, sondern seinem Sein nach ein Anderes zu jeglichem Bewegten ist. Wie schließt der zweite Beweis *ex ratione causae efficientis* daran an?

Was die Gedankenführung anlangt, sei zunächst festgehalten: wieder ist das sog. Widerspruchsprincip und die notwendige Ablehnung des Regressus ausdrückliche Grundlage des Beweises.

Zunächst fällt die Verschiedenartigkeit des Ausgangspunktes auf. Zwar wird wieder von sinnlich Vernehmbarem ausgegangen, aber nicht von dem, was daran unmittelbar vernommen wird. Die Ordnung der bewirkenden Ursachen ist eben jenen Dingen, die unmittelbar als bewegte erschienen, nicht unmittelbar anzusehen; sie ist in ihnen auffindbar. Argumentiert wird nicht aus dem unmittelbar Sichtbaren, sondern aus dem Begriff von etwas, das sichtbar gemacht werden kann, nämlich der bewirkenden Ursache.

Wie ist sie sichtbar? Am ehesten an der Generationsfolge alles dessen, was sich fortpflanzt. Aber auch in der Ausführung einer bestimmten Kenntnis, etwas Bestimmtes hervorzubringen. Nichts davon bei Thomas – er faßt hier weder die natürliche noch die vorsätzliche Art des Bewirkens in den Blick. Wie beim ersten Beweis bleibt seine Erörterung gegen diesen Unterschied gleichgültig. Er sieht nicht auf die Ursachen-Reihe, bei der immer Gleichartiges von Gleichartigem bewirkt wird, sondern auf eine „Ordnung“ von Ursachen, in der jeweils etwas Verschiedenes bewirkt wird – verschieden an Rang und insofern allerdings auf ein Selbes bezogen.

Schon Cajetan bemerkt: Entscheidend für den zweiten Beweis ist der Gedanke der Vermittlung. In welchem Sinne? Für die erwähnte Ursachen-Reihe ist die Vermittlung belanglos; denn was da aufeinander folgt, bleibt sich gleich: Großvater, Vater und Sohn sind als Menschen dasselbe. Nicht so in einer Rangordnung von Ursachen; sie führt nämlich hinab zu Wirkungen, die „letzte“ sind, und also nicht ihrerseits wieder etwas bewirken. Gegenüber einer solchen „letzten“ Wirkung kann aber ihre Ursache nicht erste Ursache sein; sie muß selber verursacht und also eine „mittlere“ sein oder es gibt keine „Ordnung“ in der Welt, sondern nur einen Unterschied. Was gemeint ist, wird man hier erst recht nicht mehr Aristoteles, sondern eher den „Elementen der Theologie“ des Proklos entnehmen.

Um hier nur an deren 7. These zu erinnern, nach der die Aufhebung der höheren Ursache zugleich die Aufhebung der ihr folgenden Ursachen und Wirkungen bedeutet – mit Thomas geredet: *remota autem causa, removetur effectus*. Dies hat nur für die „Ordnung“ der bewirkenden Ursachen einen Sinn, in der ein Höheres sich einem Niedrigeren vermittelt. Dagegen gilt dies offenbar nicht in der Ursachenreihe; denn weder zieht der Tod des Vaters den Tod des Sohnes nach sich noch der Tod des Architekten den Zerfall des von ihm Erbauten; selbst das „Aussterben“ einer bestimmten produktiven Kenntnis bedeutet nicht das Ende ihrer bereits bestehenden Produkte.

Der zweite Weg gibt zu verstehen: nicht in der natürlichen oder künstlichen Ursachenreihe, sondern nur in der Ordnung der Ursachen läßt sich eine erste Ursache, ein principium erkennen; und dieses ist nicht nur seinem Sein nach ein „Anderes“ zum Bewirkten, sondern auch seinem Bewirken nach ein Anderes zu allen „mittleren“ Ursachen.

Gegenüber den vorhergegangenen Beweisen setzt der dritte die Konkretion des bewiesenen Ersten fort. Wieder wird ausdrücklich auf dem Boden der Geschiedenheit von Seiendem und Nicht-Seiendem argumentiert, und zwar in ihrer Entwicklung zu dem Prinzip, daß nichts von nichts her sein kann. Dagegen wird die Unmöglichkeit eines „regressus ad infinitum“ hier nur noch aus dem vorigen Beweis referiert.

Ihren Ausgang nimmt die ganze Überlegung weder vom Sinnfälligen noch von etwas, das daran sichtbar werden kann, sondern von den Sachen selbst, und zwar nur daraufhin betrachtet, in welcher Weise sie sind. Es finden sich Dinge, die sind und doch auch nicht sein können – alle jene, die entstehen und vergehen, deren Sein also einen Anfang und ein Ende nimmt und in diesem Sinne ein übergängliches ist. Diese Beobachtung bekommt ihr Gewicht aber erst vor der Frage, ob alles auf solche Weise sein kann.

Bisher waren die effectus, von denen her das Sein Gottes bewiesen werden sollte, nicht als Gesamtheit hervorgetreten, nicht als die Welt, sondern nur als etwas, das in der Welt erscheint. In ihrer Gesamtheit kommen sie erst in den Blick, wo die übergängliche Eigenart ihres Seins nicht so sehr auf ihre Vergänglichkeit als vielmehr auf ihre Zeitlichkeit hin betrachtet wird – nämlich auf das Vorher und Nachher, das in ihrem Anfangen einen Unterschied macht: einmal sind sie nicht, einmal sind sie. Die Orientierung auf den Anfang läßt aber wieder an das efficere denken.

Dabei steht offenbar nicht mehr das Überführen einer Möglichkeit in die Wirklichkeit im Blick; sie setzte die Wirklichkeit des Überführenden voraus. Auf dem zweiten Wege wurde deutlich: wenn das Überführende im Sinne des Bewirkenden nicht mehr wäre, dann wären auch seine Wirkungen aufgehoben. Auf dem dritten Weg wird fraglich: Gilt nun auch das Umgekehrte? Wenn nämlich offenbar die Wirkungen auch nicht sein können, können dann auch die Ursachen und sogar die erste Ursache nicht sein? Hier tritt das Alles in den Blick: Kann Alles einschließlich des Ersten auch nicht sein?

Wieder führt die thomasische Überlegung über das bekannte natürliche und künstliche Bewirken von etwas hinaus und damit über die Ursachenreihe; denn dort gilt: auch wenn die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, bleibt doch ihre Art erhalten und man sieht nicht, daß diese Arten einen Anfang nähmen. Gerade im Zusammenhang seiner Erläuterungen der Wirklichkeit zeigt Aristoteles: Alles muß bleiben wie es ist – auch bei der Vergänglichkeit von Einzelem.

Wenn alles auch nicht sein konnte, wäre jetzt nichts, weil von nichts her nichts angefangen hätte. Es muß etwas geben, das notwendigerweise ist. Und jetzt wird wieder die Ordnung der Ursachen mit ihrer vermittelnden Bedeutung relevant: was sein kann und auch nicht, folgt nicht mit Notwendigkeit aus dem, was notwendigerweise und deshalb nicht nur zeitweilig, sondern immer ist. Aber was immer ist, kann sehr wohl die notwendige Folge eines anderen Notwendigen sein. Die Unmöglichkeit des Regressus ad infinitum entscheidet: es muß ein erstes Notwendiges geben, das nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst notwendigerweise ist.

Es gibt keine unmittelbare Beziehung und so auch keine notwendige Folge alles dessen, was nur Wirkung ist, aus dem, was keine Wirkung, sondern nur Ursache ist. Das Bewirken von Allem, dem ein Anfang eigentümlich ist, geschieht durch die Vermittlung von etwas, das zwar ewig ist, aber nur durch ein anderes als es selbst – hier wäre an die Vielfalt der exemplaria im Geiste des Schöpfers zu denken, aus denen jegliche res die realitas, aber noch nicht das Sein hat. Die Ordnung der Ursachen und die entsprechende Ordnung der Sachhaltigkeit aller Sachen verlangt in der Allgemeinheit, nach der sie Wirkung sind, nicht nur eine Gliederung des Seienden in das Wirkliche und Mögliche, sondern seines Seins in das Notwendige und Mögliche – ein Möglich-sein, das auch durch die Wirklichkeit von etwas nicht aufgehoben wird.

Es ist ein erstes Bewegendes, ein erstes Bewirkendes, ein erstes Notwendiges. Während die beiden ersten Kennzeichnungen das Erste in seiner Beziehung zu dem übrigen treffen, geht die dritte ausdrücklich auf es selbst, auch wenn die Beziehung einer Abhebung von allem bleibt. Gott ist an ihm selbst, in der Einzigkeit seines Seins „per se necessarium“. Nicht von ungefähr behauptet der dritte Beweis gerade hinsichtlich des Beweises selber, weil hinsichtlich des „per se notum“-seins Gottes, eine zentrale Stellung.

Doch zunächst ein Blick auf die folgenden Wege. Schon an ihrer Argumentation bestätigt sich, daß der dritte eine Wende bedeutete: der Gedanke stützt sich nicht mehr auf ein entschieden Unmögliches im Sinne des Widerspruchs und des Regressus; entsprechend unterbleibt denn auch in den Ergebnissen die ausdrückliche Feststellung der Notwendigkeit. Nicht als ob sie keine Beweiskraft mehr haben sollten; aber das Sein des Principium ist zureichend erhärtet, um nun die Eigenart seines Verursachens als finis in den Blick zu bringen.

In offenkundiger Parallelität zur Ordnung der wirkenden Ursachen im zweiten Beweis erörtert die vierte die Stufung der Dinge durch die Bezugnahme auf ein Höchstes, das ihnen Maßstab des Ranges, weil der Vollkommenheit ist. Dieses Mehr und Weniger betrifft ihr Sein und eben deshalb wird das Höchste differenziert nach dem, was jeglichem Seienden als solchem eigentümlich ist, nämlich nach seinen sog. transzendentalen Bestimmungen. Die Dinge selbst treten jetzt zu einer Rangordnung zusammen, die auf ein maßstäblich Seiendes hinweist: ein erstes Seiendes, ein erstes Gutes – in einem: ein Erstes an Vollkommenheit. Der Gedanke wendet sich mit dem vierten Weg von der Betrachtung der effectus zur Betrachtung ihrer perfectio und damit zum Thema des ersten Einwandes gegen das Sein Gottes. Sein efficere will jetzt – nachdem die dritte Überlegung die Einzigkeit seines Seins angesprochen hat – auf ein „perficere“ hin begriffen werden. Damit wird die eigentümliche Herrschaftsform des Ersten thematisch, das Gott ist. Er wird nicht nur als Ursache gedacht, sondern es wird jetzt auch bestimmt, wovon er die Ursache ist, wenn er das „sein“ von Allem verursacht.

Aber wieso ist er Ursache des „Seins“? Ist das nicht eine vage Rede, die eigentlich meint: des Seienden? Nicht nach dem dritten Weg, der einen Unterschied im Sein der ersten Ursache und alles Bewirkten hervortreten ließ; auf seiten des Bewirkten ein Sein, das die Frage nach seiner Ursache noch einmal an diese Ur-

sache selbst richten läßt; denn ein jegliches ist nicht nur, weil es verursacht ist; da es auch nicht sein konnte, muß selbst die Verursachung noch einen Grund haben – den Grund, der sich bisher nur in der Verschiedenheit der ersten Ursache von den Ursachen der Ursachenreihe andeutete. Ein jegliches ist nicht nur, weil es verursacht ist; es ist verursacht, damit es in der Ordnung von Allem ein Gutes sei und nach dem Maßstab dieser Ordnung ein mehr oder weniger Gutes.

Und nun der fünfte Weg. Nach der bisherigen Auslegung müßte ihm anzusehen sein, daß er die Folge der Wege nicht nur abschließt, sondern auch vollendet. Mit ihm schließt sich ein Kreis, insofern er zurückkehrt zur Sache des ersten Beweises, nämlich zur Bewegung, um diese im Licht der Steuerung aller Dinge zu sehen. Nur nebenher sei diese Erinnerung erlaubt: die Philosophie begann bei Anaximander mit der Einsicht, daß das Erste hinsichtlich des Erscheinens von Allem mit dem Ersten hinsichtlich des „Steuerns“ von Allem identisch ist, und zwar nach der Seite des Anwesens im Erscheinen.

Wie dem auch sei – Thomas sieht: sogar an den geringsten Dingen, nämlich den Körpern, ist deutlich: sie verhalten sich, wie es am besten ist, da sie sich immer oder doch meistens auf dieselbe Weise verhalten. Ihr Verhalten hat den Charakter einer operatio und diese hat ihr Eigentümliches in der intentio auf ein finis. Eben dadurch geben sie noch Zeugnis von der Wirksamkeit dessen, was ihnen fehlt und sie als das Geringste in der Stufung des Seienden erscheinen läßt; fehlt ihnen doch die cognitio und damit das Unterscheiden des Besseren und Schlechteren.

Alles bewegt sich im Sinne des Besten, wenn sich sogar das Kenntnislose in diesem Sinne verhält und also die Forderung eines Begründens erfüllt, das nicht nur die Ursachen, sondern auch den Grund des Verursachens aufsucht – ein Grund, der dem Fragen entlang der Ursachenreihe unzugänglich bleibt und daher nur in die Auskunftlosigkeit des Zufalls gesetzt wird. Die Ursache wird auf diesem letzten Weg in ihrer eigenen Vollkommenheit als Ursache entdeckt – nämlich als die sich selbst durchsichtige Ursache, als die sich in ihrer Tätigkeit durchsichtige Ursache, und sie ist die Vernunft – als seiende: der Geist. Er macht unter allem Möglichen das Beste aus und bringt es zur Ausführung. Dieses Beste ist das Ganze der Weltordnung. Wenn in ihr Einzelnes schlecht scheint, so gilt, was Thomas in späterer Stelle bemerkt: „Damit die Vielgestaltigkeit der Stufen unter den Dingen erhalten bleibe, erlaubt Gott, daß einiges Schlechte geschieht, um nicht vieles Gute zu verhindern“ (qu. 23, c. 5, ad 3). So gesehen liegt der Anschluß des fünften an den vierten Weg auf der Hand.

Schon die Stellung der fünf Wege im Verband der „quaestio“ läßt erkennen, daß sie jedenfalls auch daraufhin angelegt sind, die Grundlage einer Entgegnung auf die beiden Einwände gegen das Sein Gottes herzugeben. Beide Einwände müssen einem unzulänglichen Verständnis des Wirkens der Ersten Ursache entspringen, wenn anders sie sich an dasselbe halten wie auch die Beweise für das Sein Gottes – nämlich an die effectus. Und was ist das Unzulängliche? Kurz: die Einwände haben weder die Verschiedenheit des Ersten von der Reihe der Ursachen noch den Grund seines Verursachens verstanden.

Gott kann nicht sein – die Begründung dafür stützte sich auf ein Verständnis von Ursache, nach dem Gleichartiges auf Gleichartiges folgt. Sie ist blind dagegen, daß das Gute keine Art des Seienden, sondern eine Bestimmung des Seins ist; eben deshalb urteilt sie nicht im Ganzen, sieht nicht das Gute im Ganzen einer gestuften Mannigfalt der Dinge.

Gott muß nicht sein – die Begründung stützte sich hier auf ein Verständnis von Ursache, das für das Verursachen selbst keinen Grund mehr verlangen kann, und dann, wenn es daraufhin befragt wird, nur auf die Auskunftlosigkeit des Zufalls verweist. Hier herrscht eine Blindheit der Vernunft gegen sich selbst, gegen die Kraft ihres Urteils. Sie meint, sich beschränken zu müssen auf das Feststellen und Beschreiben dessen, was allenthalben an Verursachungszusammenhängen sichtbar gemacht werden kann. Dabei kommt sie nicht über die Verschiedenheit dessen hinaus, was „ex natura“ oder „ex proposito“ geschieht; sie kommt aus dem einen wie dem anderen her nicht zu sich selbst – zu der Wirksamkeit des Geistes in beidem, der einzigen Wirksamkeit „von sich her“ im Unterschied zum „von anderem her“ in der Reihe der Ursachen.

Jeder der fünf Wege steht als Beweis für sich; und doch genügt keiner allein, wenn man die Entgegnung auf die beiden Thesen erwartet, daß Gott weder sein kann noch sein muß. Da sind alle zusammen nötig in ihrer bestimmten Abfolge und Vollendung. Losgelöst von den Einwänden und ihren Entgegnungen erscheinen sie in der Abstraktion von „Gottesbeweisen“. So genommen verliert allerdings ihre Mehrzahl den Sinn; und in dieser Bodenlosigkeit – ohne den Boden des Eigentümlichen der Wissenschaft, zu der sie gehören – beschränkt sich der Blick auf die Schlüssigkeit des einzelnen Beweises.

Losgelöst von den Einwänden und Entgegnungen muß aber vor allem ein Bestandteil der „quaestio“ seltsam erscheinen, der bisher nicht berücksichtigt wurde. Wozu auch das „contra“, das unmittelbar auf die Einwände folgt, berücksichtigen? Denn Thomas zitiert dort keinen Theologen, nicht einmal die Überzeugung eines Verfassers der Heiligen Schrift, sondern er zitiert unvermittelt den Gott, dessen Sein hier zu beweisen ist. Rücksichtsloser kann man nicht sein gegen das Vorgehen einer Theologie, die später als die „natürliche“ zur Geltung kommen wird, aber auch schon eine lange Tradition hatte, die gerade im hohen Mittelalter durch Averroes eine neue Selbständigkeit fand oder zu finden meinte.

Diese Beobachtung drängt darauf, das Princip der thomasischen Theologie oder die Art, wie Gott in ihr Princip ist, näher zu bestimmen.

Das von Thomas im „contra“ zitierte Wort Gottes ist das bekannte „Ich bin der Ich bin“. Dieses Wort ist hier im strengen Sinne principiell; denn es läßt den Principcharakter Gottes erkennen, und zwar daraufhin, daß er an ihm selbst ein Erstes ist; in diesem Sinne hat denn auch die Aussage, um die es sich in allen Beweisen handelte, nämlich „Gott ist“, principielle Bedeutung für die thomasische Theologie; von ihr her beginnt sie der Sache nach.

Nun ist es aber dem Princip einer Wissenschaft wesentlich – Thomas geht ausführlich darauf ein im 1. art. der Frage, ob Gott sei –, „per se notum“ zu

sein. Er entscheidet dort: Gott ist – dies ist per se notum, nur nicht für uns. Aber wie kann dann die Theologie unsere Wissenschaft und überhaupt eine Wissenschaft sein? Wie können wir von einem Wissen reden, das nicht das unsere ist? Ein Wissen, das uns ohne Princip bleibt. Die Theologie, welche mit dem Beweis beginnen muß, daß Gott ist, bedarf gerade angesichts dieses Beginns einer vorgängigen Klärung ihres Wissenschaftscharakters; dem entspricht Thomas mit der ersten Quaestio. Und was ist dort unmittelbar von Belang für die Entscheidung der Frage, ob Gott sei? Um zu erinnern: sie wurde durch Argumente entschieden, welche die Entgegnung auf die zwiefältige Leugnung des Seins Gottes begründen sollten.

Ist die Theologie – so wie sie von Menschen gelehrt werden kann – argumentativa? Das ist sie, zeigt Thomas (art. 8), und zwar hinsichtlich ihrer Principien – ebenso wie die Erste Philosophie. Dies kann nicht heißen, daß sie ihre Principien aus höheren bewiese; vielmehr argumentiert sie gegen den, der ihre Principien verneint.

Wenn nun jemand verneint, daß Gott ist, so ist dies nicht der Fall eines „Haeretikers“, sondern des völligen Unglaubens. Und da sammelt sich die Argumentation allein auf die „rationes contra fidem“. Was aber das Princip der Theologie – nämlich „Gott ist“ – anlangt, so hat die fides ihren höchsten Anhalt an dem Wort dieses Gottes selbst: Ich bin der Ich bin. Die Argumente dagegen, enthalten in den beiden Einwänden, müssen durch Argumente aufgelöst werden; und das waren die beiden Entgegnungen; diese aber beruhen auf der Darstellung der fünf Wege, die natürlich nicht beweisen konnten, daß Gott eben jenes von sich gesagt habe – nicht einmal, daß er überhaupt etwas sage –, wohl aber, daß er sei.

Gott kann nicht sein – Gott muß nicht sein; angegriffen wird da nicht zuerst die Theologie, diese als menschliche Wissenschaft genommen; angegriffen wird da zuerst der Glaube und mit ihm die Offenbarung. Das eigentliche Gegenwort muß daher aus ihr genommen werden, nicht aber von einer der „Autoritäten“: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmisimus. Das „contra“ spricht also der Glaube.

Um also kein Mißverständnis im Sinne der „natürlichen Theologie“ aufkommen zu lassen: Daß Gott ist, dies hat seine Überzeugungskraft nicht aus einem Gedanken des Aristoteles oder einer anderen Autorität, sondern allein aus der Selbstoffenbarung Gottes. Wohl aber findet die Auflösung der beiden Einwände gegen das Sein Gottes ihre Stütze in Beweisen, die im Anhalt an die Tradition der Ersten Philosophie, des aus ersten Principien sich begründenden Wissens entwickelt sind.

Es kann keine Rede davon sein, daß Thomas die Wissenschaftlichkeit seiner Theologie über eine Grundlegung im Wissen der uns „natürlichen“ Vernunft sucht; auch nicht mit den sog. Gottesbeweisen. Sie hat ihre Festigkeit allein in der „Wissenschaft“, die Gott von sich selber hat und die uns nur zugänglich ist, soweit er sie offenbart hat. Im übrigen gilt nur, quod veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis (Summa contra gentiles, I c. 7). Das sollen auch die fünf Wege zeigen.

Verhält es sich so, dann ist aber – nach der Ansicht Späterer – die thomasische Theologie durch eben jene Abhängigkeit vom Glauben keine Philosophie, geschweige denn eine Wissenschaft, ohne Relevanz für uns, nur das Zeugnis einer sowohl für die Philosophie wie auch für die Offenbarungstheologie verderblichen Vermischung. Eine schon seit langem landläufige Überzeugung sagt: Die Philosophie hat mit dem Glauben nichts zu schaffen und erst recht nicht sich auf ihn zu gründen. Das ist ebenso einleuchtend wie platt.

Nicht als ob die Gegenbehauptung, die Übernahme des thomasischen Wissens besser wäre – da sie als solche nicht imstande ist zu der Gegenfrage: Was hat jene Überzeugung mit der Philosophie zu schaffen? Genauer: Welcher Selbstbestimmung des Wissens gehört sie an? Welchem ihrer Principien?

Gewendet auf die thomasische Theologie ist hier zu fragen: Welches philosophische Princip erlaubt Thomas, im „contra“ den sich offenbarenden Gott zu zitieren, bzw. sein theologisches Wissen im Princip herzuleiten von dem Wissen, das Gott von sich selber hat (vgl. qu. I, art. 2)? Das Princip Plotins: das Eine und Gute, jenseits zu aller Erkenntnis wie auch zu allem Sein. Nimmt man es in seiner augustinischen Übersetzung – deren philosophisches Recht muß hier unerörtert bleiben –, so liegt darin: Jegliches Wissen von der Eigenart dieses jenseitigen Principis bleibt angewiesen auf das, was es von sich her offenbart hat.

Der den „Einflüssen“ zugewandten doxographischen Forschung ist gerade in neuerer Zeit nicht verborgen geblieben, daß die thomasische Theologie in wesentlichen Zügen der plotinisch-prokleischen Tradition verbunden bleibt. Dies mußte betont werden gegen die herkömmliche Beachtung der Übernahme der aristotelischen Lehre. Die eine wie die andere Sicht kann ihre Richtigkeit vielfältig belegen. Beide sind aber hier nur insoweit von Belang, als sie einerseits erkennen lassen, wie Thomas auf dem Boden jenes Principis bleibt, und gerade angesichts dessen die Frage anregen, was Thomas anders als etwa Bonaventura dazu bestimmt, für die Entwicklung der ihm eigenen Absicht weithin von Aristoteles zu lernen.

Um diese Absicht im Anhalt an den erörterten Beginn der *Summa Theologiae* zu verdeutlichen, bedarf es eines kurzen Rückblicks auf die entsprechenden Überlegungen der älteren Theologie. Was zunächst Aristoteles anlangt, so wird in seiner Ersten Philosophie zwar der Weg zu der Einsicht in das Seiende als Seiendes gewiesen, in das rein und vollkommen Anwesende; die Rede von „Gott“ behält dabei aber im wesentlichen einen prädikativen Sinn; Gott ist in dieser Philosophie weder das eigentümliche „objectum“ des Erkennens noch das „subiectum“ der Theologie. Es wird denn auch nicht für sein Sein argumentiert gegen die Einwände, nach denen er weder sein kann noch sein muß.

Für Plotin und seine engeren Nachfolger – hier sei vor allem Proklos genannt, mit dem sich Thomas noch spät bei der Auslegung des „*liber de causis*“ beschäftigte – wäre ein Gottesbeweis nicht nur sinnlos, sondern geradezu sinnwidrig, insofern die Jenseitigkeit des Principis ihren entschiedensten Ausdruck darin hat, alles Sein oder Wesen zu übertreffen.

Aber auch dort, wo im Zuge dieser Tradition die Schöpfungslehre zur Geltung gebracht wird und damit das Princip selbst als „seiendes“, weil erkennendes – so etwa in „de divinis nominibus“ des Dionysius oder in „de divisione naturae“ des Johannes Eriugena –, hätte eine Erwägung, ob Gott überhaupt ist, keine theologische Funktion. Wenn etwa Augustinus oder Bonaventura der Form nach für das Sein Gottes argumentieren, so hat dies für die betreffende Theologie kein principiellles Gewicht. Bezeichnenderweise nimmt zwar auch Augustinus jenes „Ich bin der Ich bin“ für ein Offenbarungswort ersten Ranges; aber nicht um zu sagen: Gott ist, sondern: Gott ist ewig (vgl. u. a. de vera religione c. 49); Gott ist ohne Anfang und ohne die Unterschiede der Zeit, die das geschöpfliche Sein kennzeichnen. Die Argumentation für das Sein Gottes bleibt dort im Dienste der „reversio“, der Anerkennung der Güte Gottes auf dem Wege, den der Geist des Menschen bei der Rückkehr in seinen Ursprung nimmt; so etwa im Zusammenhang der Frage nach dem Grunde unseres liberum arbitrium.

Was die Stellung des Arguments für das Sein Gottes im Grundriß einer Theologie betrifft, so könnte am ehesten Johannes Damascenus – seine Abhandlung „de fide orthodoxa“ – für Thomas vorbildliche Bedeutung gehabt haben. Nicht nur zeigen die vorbereitenden Erörterungen eine entfernte Ähnlichkeit mit der quaestio 1 der „Summa Theologiae“; vor allem beginnt auch dort die Darstellung des theologischen Wissens mit einem Beweis für das Sein Gottes.

Dieser Beweis ist nicht – nach seiner herkömmlichen Darstellung – dreigliedrig, sondern zweigliedrig; denn sein Grundriß ist der, das Sein Gottes einmal von dem eigentümlichen Sein des einzelnen Geschaffenen – seiner Wandelbarkeit – her zu erschließen, sodann von der eigentümlichen Einheit alles Geschaffenen her – der Durchgängigkeit seiner Ordnung und seines Zusammenhalts. Man kann darin eine gewisse Vorzeichnung des Woher und Wohin der fünf Wege sehen, zumal Johannes Damascenus am Schluß eigens gegen die mögliche Zufälligkeit des natürlichen Verhaltens der Dinge argumentiert.

Und doch: schon dies, daß für beide Argumente die Tatsache der Schöpfung ausdrücklich vorausgesetzt wird, gibt ihrem Vorgehen und ihrer Beweiskraft einen anderen Charakter als ihn die thomasischen Beweise zeigen. Entscheidend für die Verschiedenheit der Überlegungen ist aber die Verschiedenheit ihres Anlasses. Bei Johannes ist er kein Argument, das die natürliche Vernunft gegen das Sein Gottes vorbringen kann. Die Herausforderung des Unglaubens entstammt hier der Verderbtheit des Menschen durch den „Bösen“. Wie schon bei Augustinus ist auch hier der „insipiens“ nicht der Unkundige, der aus unzulänglicher Überlegung zu dem Ergebnis kommt: Gott kann nicht sein und er muß auch nicht sein; der „insipiens“ ist vielmehr der in seiner Schlechtigkeit verblendete Mensch, der in Wahrheit nur denken kann: Gott darf nicht sein.

Der Übergang zu jenem anderen Verständnis des Psalm-Wortes vom „insipiens“ und damit zu einer anders verstandenen Herausforderung, das Sein Gottes zu beweisen, ist bei Anselm zu beobachten. Dies nicht zuletzt angesichts des seltsamen Berichtes, mit dem er die Beweisführung des „Proslogion“ einleitet: Das „Monologion“ hatte mit einer „Kette“ von Argumenten für das Sein Gottes

begonnen – beim Versuch der Darstellung einer zwar nicht „natürlichen“, aber doch „rationalen“ Theologie. Eben diese Aufreihung von Argumenten wird Anselm bei dem zweiten Versuch problematisch und damit kommt ihm der Beweis als solcher in den Blick. Angesichts der von ihm zu verlangenden Überzeugungskraft sucht Anselm jetzt ein einziges Argument. Diese Suche nimmt ihren Anlaß nicht aus den Einwänden gegen das Sein Gottes, die der Verderbtheit des Menschen entspringen. Der Zusammenhang des Unglaubens mit dem Bösen tritt hier zurück vor der Rücksicht auf die Unkenntnis einer schwachen Vernunft.

Aber auch abgesehen von der theologischen Erklärung dieser Schwäche – aus der Sünde –, bleibt die eigene Situation für Anselm zweideutig: zunächst zweifelt er an der Ausführbarkeit seiner Absicht; die Vergeblichkeit der Suche nach dem einen Argument läßt ihre Fortsetzung wie etwas Schlechtes erscheinen, und es wächst in Anselm ein Gegenwille; er wehrt sich dagegen, die entsprechenden Überlegungen fortzusetzen; er behandelt sie wie eine Anfechtung. Eines Tages ermattet sein Widerstand; er wird von der gesuchten Einsicht gleichsam überwältigt. Was ist geschehen? Ein Beweis ist hervorgetreten, der sich seines Beweischarakters und seiner „Rationalität“ eigens bewußt ist. Dies drückt sich denn auch – bei aller materialen Anlehnung an Augustinus – in seiner Entwicklung, in der Strenge der Beweisführung aus. Für die Eigenart der Theologie, die mit ihm beginnt, ist dies von größerem Gewicht als sein Inhalt und sein Ergebnis. Schon ein flüchtiger Vergleich mit der späteren Argument-Sammlung zum Sein Gottes in den „Sentenzen“ des Petrus Lombardus läßt erkennen, wie Anselm sich in seinem Vorgehen von der augustinischen Tradition trennt.

Bezeichnenderweise folgt die „Summa Theologiae“ in ihrem Beginn nicht der thematischen Vorzeichnung der „Sentenzen“; sie geht „secundum ordinem disciplinae“ vor (vgl. Prologus), nach der Ordnung der Wissenschaft und also nach der Ordnung der Vernunft selber.

Wenn Thomas den anselmischen Beweis widerlegt, so steht er dennoch Anselm weitaus näher als etwa Bonaventura, der den sog. ontologischen Beweis ohne seine Strenge übernimmt. Thomas steht Anselm näher aus seiner Absicht, aus der eigentümlichen Wissenschaftlichkeit seiner Theologie. Zwar hatte auch die ältere Theologie – um nur Dionysios Areopagita zu erwähnen –, sich als „Wissenschaft“ verstanden. Nicht dieser Name, sondern seine Bestimmtheit machen den ganzen Unterschied. Und dieser Unterschied in der Wissenschaftlichkeit der Theologie – wie er sich schon im anselmischen Beweis ankündigt und die neuartige Zuwendung zu Aristoteles beherrscht – muß noch kurz erörtert werden.

In welcher Bestimmtheit stellt Thomas die Theologie als Wissenschaft vor? Das muß gerade an seiner Behandlung des Principis dieser Wissenschaft deutlich werden. Und was ist da charakteristisch für Thomas? Mit Aristoteles denkt er: die Principien müssen „per se nota“ sein und bekannter als alles, was von ihnen abhängt. Das gilt auch für die Sache der Theologie. Aber wie ist das Princip, das Gott ist, bekannt?

Die Theologie betrachtet alles, soweit es unter dem Begriff von Gott zu betrachten ist. Für eine Wissenschaft, die Gott zu ihrem „subiectum“ hat, ist das erstlich Bekannte dieses Ersten: Gott ist. Das ist die principielle Bestimmung dieses Principis und gerade dies muß für die Theologie „per se notum“ sein. Eben damit muß sie „secundum ordinem disciplinae“ anfangen. Aber wie kann sie behaupten, dies, daß Gott ist, sei per se notum?

Thomas erinnert an Johannes Damascenus: die Kenntnis des Seins Gottes ist uns natürlich und es kommt nur darauf an, die Verdeckung dieses Natürlichen durch die Verfallenheit des Menschen an den Bösen zu überwinden. Dagegen steht aber: man kann das Gegenteil jener principiellen Feststellung denken, ohne sich selbst zu widersprechen. Kein Wort mehr von der menschlichen Verderbtheit, obwohl mit Johannes auch das Psalmwort vom insipiens zitiert wird. Es hat jetzt die einzige Bedeutung angenommen, die es vor der ebenfalls zitierten aristotelischen Bestimmung des Principis durch die unmittelbare Einsehbarkeit haben kann – eben jene Bedeutung, die es auch schon mit dem „Proslogion“ gewinnt.

Per se notum – von Natur aus bekannt; aber was ist das Eigentümliche dieses Bekannt-seins? praedicatum includitur in ratione subiecti.

Thomas erinnert auch an Anselm – allerdings ohne ihn zu nennen; aber das Argument ist eindeutig das anselmsche; und auch dieses wird noch von dem erwähnten „contra“ getroffen.

Ausgeführt gegen Johannes Damascenus sagt es: die natürliche Kenntnis von Gott ist derart „confus“, daß sie auf die Feststellung des allgemeinen Verlangens nach Glückseligkeit beschränkt bleibt und nicht das Dieses erreicht, welches Gott und nur er ist.

Das anselmsche Argument dagegen verbindet sogleich ein bestimmtes Etwas mit dem Namen „Gott“, nicht nur das Gute im Allgemeinen, nicht nur das Gute im höchsten Sinne, sondern das Sein dieses Bestimmten aus eines Wesens. Aber nicht nur, so zeigt Thomas, ist das Prädikat „ist“ nicht aus dem Namen „Gott“ herauszuziehen, sondern mit ihm verknüpft – was wiederum einer Begründung bedürfte –; vor allem bleibt jetzt die Rede von „sein“ konfus, insofern die Bedeutung eines Namens und das Vorkommen der von ihm bezeichneten Sache nicht auseinandergehalten wird.

In einem dritten Argument läßt Thomas deutlich werden, wie beide, Johannes Damascenus und Anselm, nur ein abstrakt Allgemeines erreichen, aber nicht dieses Seiende, das Gott ist – nur: die Wahrheit ist, es gibt Wahrheit; worauf es aber bei der Ausführung einer Theologie ankommt, ist der Zugang zu einem bestimmten erstlich Wahren. Die im Anhalt an das Widerspruchsprincip durchgeführte Analyse eines Begriffs erreicht aber nicht das Sein einer Sache.

Anselm hat wohl erkannt, auf welche Weise das „Gott ist“ einsehbar sein müßte, wenn seine Wahrheit per se notum wäre; und er hat auch treffend erkannt, daß eben dieses „Gott ist“ Princip einer rationalen Theologie sein muß. Aber er versah sich an der Eigenart der menschlichen Erkenntnis, vom sinnhaften Vernehmen her zu beginnen – auch bei der Abgrenzung des Seins von etwas, das nicht auf sinnfällige Weise ist. Nur die Rücksicht auf diesen Ausgang

unseres Erkennens verhindert es, statt eines Seienden ein abstrakt Allgemeines oder ein bloß Vorgestelltes zu erfassen. Dem trägt die thomasische Beweisführung Rechnung, indem sie das Sein Gottes im Anhalt an und zugleich im Abstoß von dem uns bekannten Seienden erschließt.

Gott ist – man muß zugeben: weder das „Subjekt“ noch das „Prädikat“ – und beides ist eines, wenn man auf das „Ich bin der Ich bin“ hört; *Deus est suum esse* – sind uns so bekannt, daß die Wahrheit des „Gott ist“ *per se notum* wäre. Aber wie kann dies dann noch als Princip anerkannt werden und wie kann die Theologie dann noch Wissenschaft sein?

Das „Gott ist“ ist wohl *per se notum*, aber nicht *quoad nos*, sondern nur für Gott selber. Doch ist dies nicht eine bloße Ausflucht? Wie kann dieses Princip dann noch eine Theologie tragen, die eine unserer Wissenschaften sein soll – wenn es nämlich in bezug auf uns nicht die Eigenart eines Principis erfüllt, *per se notum* zu sein?

Unsere Theologie ist die Wissenschaft von etwas, das von sich selbst wie von allem das vollkommenste Wissen haben soll; als die unsere kann sie – zumal in Anbetracht der Jenseitigkeit des Principis – nur eine abgeleitete Theologie sein, eine vermittelte. Dies zeigt sich an nichts eindringlicher als an der für eine rationale Theologie principiellen Einsicht: Gott ist – für die augustinische Tradition stand die Klärung der „*fruitio Dei*“ am Anfang.

Der Beginn der „*Summa Theologiae*“ bekundet zuerst die Angewiesenheit auf die Offenbarung jener Wissenschaft, die Gott von sich selber hat und zeigt so unsere Theologie als eine abgeleitete Wissenschaft. Sie beginnt nicht mit der „natürlichen“ Erkenntnis des Seins Gottes, sondern kommt aus der vorgängigen Anerkennung des gnadenhaft, weil aus Offenbarung Gewußten auf diese Erkenntnis zurück. Als abgeleitete Theologie ist sie nämlich daran gehalten, sogar hinsichtlich ihres Principis „argumentativ“ zu beginnen, und zwar gegen die Einwände aus der natürlichen Vernunft. Dies zwingt sie zum Anhalt an dem, was „*quoad nos*“ das bekannteste Sein ist: das Sein der sinnfälligen Dinge, an denen uns auch – durch unser Eingreifen in die „Natur“ – das Sein unserer Vernunft offenkundig ist.

Gott ist – dies zu beweisen ist möglich und nötig in einer abgeleiteten Theologie. Für uns, die wir – ohne uns zu widersprechen, ohne die Grundlagen unserer Wissenschaften aufgeben zu müssen – sagen können: Gott ist nicht, und dies sogar begründen können, zu dem scheinbaren Wissen erheben: Gott kann nicht sein und er muß nicht sein.

Die spätere Überführung der rationalen Theologie – sie ist zwar ihrem Vorgehen nach rational (vgl. art. 7 resp.), geht aber von der Anerkennung ihrer Abhängigkeit von der ursprünglichen „Theologie“ aus, die nur geoffenbart sein kann – in die „natürliche“ endet in einer „natürlichen“ Philosophie. Auf dem Boden ihres neuen Principis verlieren die thomasischen Beweise auch abgesehen von ihrer Schlüssigkeit ihre principielle Bedeutung.

Bei der Behandlung der Frage, ob die „*sacra doctrina*“ den anderen Wissenschaften an Rang überlegen sei, bemerkt Thomas, daß der Rang einer Wissenschaft von ihrer Sicherheit abhängt, vor allem von der Unbezweifelbarkeit ihrer

Principien. Was die Sicherheit anlangt, so übertrifft die Theologie – gerade insofern sie abgeleitet ist – die anderen Wissenschaften, da diese „ihre Sicherheit aus dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft haben, das irren kann.“ (art. 5)

Man weiß: es wurde eine Sicherheit entdeckt, in der auch diese Vernunft nicht irren kann. Dies gab Anlaß, ein neues Princip zu fassen, und zwar in der letzten Phase der Krisis des plotinischen Princips, in der Auseinandersetzung mit der „natürlichen Theologie“.

An der Krisis dieses Princips – das zeigen gerade die fünf Wege und der Anfang der „Summa Theologiae“ – hat Thomas seinen Teil; und das ist auch sein Teil an der Philosophie, die nicht anders als in der Krisis ihrer Principien gefördert wird.

Erinnerung der Problemlage. – Kenntnis des Weges zu dem jenseitigen Gott angewiesen auf seine Offenbarung (qu. 1 art. 1 u. qu. 2 praef.); ihr entspricht – was ihre Wahrheit anlangt – die *fides*; *quaerens intellectum* (Anselm) – es ist nämlich auch ein Wissen Gottes von sich selbst offenbart (Trinität) – kann sie nicht ihre eigene Aufhebung im unmittelbaren Einsehen des jenseitigen Gottes suchen, sondern nur eine der uns gegebenen (natürlichen) *ratio* mögliche Einsicht, nämlich in die Wahrheit der *propositio* „Gott ist“; diese scheint *per se nota* und also Princip einer rationalen Theologie sein zu können, *quia praedicatum includitur in ratione subiecti*. (vgl. dagegen das Vorgehen der augustinischen Tradition, besonders in Bonaventuras „Itinerarium“).

Thomas: Darstellung der ganzen *sacra doctrina* für die *naturalis ratio* (qu. 2 art. 1): *fides praesupponit cognitionem naturalem* und deshalb nach Art einer *scientia*, die *ex principiis* vorgeht. Das Princip nicht unmittelbar ihr *subiectum* „Gott“, sondern die *propositio* „Gott ist“. Diese nicht für uns *per se nota*, weil auch das Gegenteil „rational“ ist: Gott kann nicht sein und muß nicht sein. Diesem begründeten Wissen steht Gottes Selbstbenennung entgegen: „Ich bin.“ In der Gegenstellung zu dem begründeten „Gott ist nicht“ wird dieser Name zu einer *propositio*, die das unmittelbar wahre Wissen äußert, von dem unsere Theologie abgeleitet ist (qu. 1 art. 2); sie ist eine *principielle*, weil *per se nota* – *quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus est suum esse*. Aber eben nur *suum*: Sein eingeschränkt auf die Identität mit dem wesentlich jenseitigen Gott; also beide *termini* uns unbekannt; also die Wahrheit jener Identitätsaussage keine Sicherheit für uns. Wir kennen „sein“ nur von dem uns Gegebenen her; jenes Wissen „Ich bin“ bleibt für uns Name; was er bezeichnet, bestimmt sich nur aus den *effectus* seines Trägers, der eigens als ihre Ursache bewiesen werden muß.