

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 32 (1985)

Heft: 3

Artikel: Die sprachliche Richtigkeit bei Thomas von Aquin

Autor: Liske, Michael-Thomas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760741>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MICHAEL-THOMAS LISKE

Die sprachliche Richtigkeit bei Thomas von Aquin

Am Beispiel der Symmetrie bzw. Asymmetrie von Relationen (Ähnlichkeit, *relatio realis* – *relatio rationis*) im Kontext der Trinitätslehre ¹

1. Die Bedeutung der Sprachanalyse für die Offenbarungstheologie

Sehr viele philosophische und auch theologische Probleme sind zunächst einmal Probleme des richtigen Sprechens (wenn auch nicht ausschließlich und vielleicht auch nicht wesentlich, so doch zunächst einmal). Den Terminus des richtigen Sprechens oder der Orthologie hat Platon geprägt (*Sophistes* 239b). In seiner Auseinandersetzung mit den Sophisten wurde ihm nämlich klar, wie dringlich das Bemühen um den

¹ Die generelle Intention der vorliegenden Arbeit ist, zum Verhältnis von Theologie und Sprachanalyse bei Thomas einen klärenden Beitrag zu leisten. Da dies im Rahmen eines Aufsatzes mit Gewinn nur exemplarisch geschehen kann, finden sich folgende bewußte Beschränkungen: 1. Theologie verstehen wir hier als Offenbarungstheologie und fragen, inwiefern es auch bei der *theologia revelata* partikuläre Koinzidenzen zu der natürlichen Vernunft, wie sie sich in der Sprache manifestiert, gibt. 2. Im Zusammenhang mit dem ausgewählten theologischen Thema, dem Trinitätsdogma, haben wir uns auch auf eine begrenzte Textgrundlage festgelegt: die entsprechenden *quaestiones* aus dem 1. Teil der *Summa theologiae* (q. 27–q.44). 3. Innerhalb dieser Texte erschien uns die Frage der Symmetrieeigenschaften von Relationen philosophisch bedenkenswert.

Einen generellen Überblick über die Frage «Thomas von Aquin und die Analytische Philosophie» gibt Gabriel JÜSSEN in seinem so betitelten Aufsatz, der in dem von W. KLUXEN edierten Jubiläumsband «Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch», Freiburg/München 1975, S. 132–164, erschienen ist. Der Leser vorliegender Arbeit sei besonders auf S. 147f. hingewiesen, wo es um Geach geht. Ferner sei der Aufsatz «Zur Rolle der Prädikation in der Theologie des Thomas von Aquin: Am Beispiel der Trinitätslehre» von F. INCIARTE erwähnt, der in den *Miscellanea Mediaevalia*, Band 13/1, S. 256–269, abgedruckt ist. Dieser Aufsatz enthält neben einer Behandlung sprachanalytisch bemerkenswerter Stellen der q.39 auch eine generelle Überlegung zur Bedeutung der Sprache bei Thomas.

richtigen sprachlichen Ausdruck ist, weil er es miterleben mußte, welche verheerenden Wirkungen die verantwortungslose Handhabung der sprachlichen Mittel seitens der Sophisten hatte, die damit schließlich sogar ihre Zöglinge moralisch verdarben. Eine ähnliche Erfahrung formuliert auch Thomas, wenn er mit Hieronymus feststellt: *Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis* (S. th. I q. 31 a. 2 cor.). Unsorgfältige, mißverständliche sprachliche Formulierungen führen dazu, daß man wesentliche Glaubenswahrheiten mißversteht und damit sein Seelenheil gefährdet.

Ein Aspekt des Richtigsprechens bei Thomas ist somit, daß er sich um fortgesetzte sprachliche Präzisierungen und Differenzierungen bemüht als ein *Mittel*, schwierige Offenbarungswahrheiten angemessen und unmißverständlich erfassen zu können. In anderer Hinsicht ist das Richtigsprechen sogar *Beweisziel*; d. h. die Ausführungen der S. th. zielen darauf ab nachzuweisen, daß man auch im Sinne der Logik richtig über Offenbarungswahrheiten reden kann, ohne die logischen Strukturen der Sprache dabei zu vergewaltigen. Theologische und metaphysische Aussagen brauchen also nicht zu einer sprachlichen Verwirrung (*linguistic muddle*) zu führen, und erst recht gilt nicht, daß sie nur auf dem Boden solcher Verwechslungen in der logischen Syntax unserer Sprache erwachsen können, wie der noch radikalere Vorwurf der positivistischen Metaphysikkritik lautet.

Ein solcher Aufweis der immanenten logisch-sprachlichen Stimmigkeit ist das einzige, was die menschliche Vernunft bei solchen Offenbarungswahrheiten wie der Trinität zu leisten vermag. In S. th. I q. 32 a.1 (besonders ad 2um) heißt es, hier gebe es kein rationales Argument (*ratio*), das hinreiche, die Grundannahme (*radix*) (in unserem Fall, daß es einen dreieinen Gott gibt) zu bestätigen, vielmehr könne man nur zeigen, daß sich bei dieser Grundannahme keine unstimmgigen Konsequenzen ergeben (*radici iam positae congruere consequentes effectus*). Damit kann, wie es das astronomische Beispiel im Text zeigt, gemeint sein, daß die sinnlichen Phänomene gewahrt werden (*salvari apparentia sensibilia*). In der heutigen wissenschaftstheoretischen Terminologie hieße das, daß die Grundannahme keine empirisch falsifizierten Konsequenzen hat. Im Kontext der Trinitätslehre wird mit «*congruere*» indes eher die logische Stimmigkeit gemeint sein. Wenn man diese logische Stimmigkeit in einem sehr engen Sinne versteht, dann müßte man wohl an solche Deduktionsketten denken, mit denen Anselm in «*Cur Deus homo*» nachzuweisen sucht, daß all die

Glaubensaussagen, die sich auf die Menschwerdung Gottes und seine Erlösungstat beziehen, in logischer Notwendigkeit miteinander verknüpft sind und auseinander folgen. Bei Thomas ist es indes wohl weiter zu verstehen im Sinne der Logik, wie sie unserem alltäglichen Sprachgebrauch zugrundeliegt. Es ist ein wichtiger Zug des aristotelischen Philosophierens, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes zu sein. Denn es war eine Grundüberzeugung des Aristoteles, daß in dem normalen Denken, wie es in der Alltagssprache seinen Niederschlag gefunden hat, viel verborgene Wahrheit enthalten ist; diese gelte es explizit zu machen, indem man auf die sprachlichen Strukturen reflektiere, und die implizite Wahrheit so durch Sprachanalyse explizit auf Begriffe bringe². Dieser Grundzug findet sich auch bei dem Aristoteliker Thomas. Das soll nun nicht heißen, daß die Erörterung des *mysterium trinitatis* auf das Niveau einer «ordinary-language»-Philosophie herabgezerrt werden sollte. Es heißt aber doch so viel, daß die logischen Regeln, die der durchschnittliche Sprecher, ohne sie explizit zu kennen, in seiner Sprachpraxis trotzdem meist korrekt anwendet, bei der Erörterung von Glaubenswahrheiten nicht einfach ihre Kraft verlieren und durch neue Gesetze etwa einer Widerspruchslogik ersetzt werden müßten. Vielmehr versucht Thomas, nachdem er einige Zusatzannahmen gemacht hat, die den Horizont des normalen menschlichen Denkens notwendig transzendieren (wie z. B. daß es bei Gott subsistente Relationen gibt), im übrigen die normalen logischen Gesetze soweit wie nur möglich zu wahren.

Diese grundsätzlichen einleitenden Betrachtungen wollen wir nun an der Erörterung eines Einzelproblems verfolgen. Im Zusammenhang mit der Trinitätslehre legt sich die Frage der Relationen als philosophisch fruchtbar nahe; genauer wollen wir uns auf die Frage der Umkehrbarkeit von Relationen konzentrieren: Ist die konverse Relation dieselbe (Symmetrie) oder eine verschiedene (Asymmetrie)? Es wird sich dabei als methodisch vorteilhaft erweisen, die innertrinitarischen Relationen mit der Relation Gottes zu den Geschöpfen zu konfrontieren und beide sich so wechselseitig erhellen zu lassen. Wir wollen

² Zu Aristoteles vergleiche man W. WIELANDS Buch «Die aristotelische Physik», wo die These vorgetragen wird, Aristoteles bringe das vorreflexive Weltbild – wie sich dem Menschen seine Lebenswelt vor einer theoretischen Durchdringung durch die Wissenschaft darstelle – auf philosophische Begriffe (siehe vor allem § 10 Sprache und Sein).

uns zunächst dem weniger verwickelten Fall, der Ähnlichkeits- und Gleichheitsrelation zuwenden. Bevor wir dazu einen sehr bemerkenswerten kurzen Thomastext betrachten, wollen wir die Frage, ob diese Relationen symmetrisch sind oder nicht, kurz vom Standpunkt unseres natürlichen Sprachempfindens aus betrachten.

2. Die bedingte Symmetrie der Ähnlichkeitsrelation

Auf der einen Seite scheint es uns, diese Relation müßte symmetrisch sein. Denn damit wir zwischen zwei Relaten diese Relation annehmen können, damit wir also etwa von zwei Individuen sagen können, sie seien einander ähnlich, müssen beide in etwas übereinstimmen, d. h. etwas gemeinsam haben. Wenn nun aber A mit B etwas gemeinsam hat, dann muß genauso B mit A eben diese Eigentümlichkeit gemeinsam haben. Daß wir die Ähnlichkeitsrelation trotzdem nicht einschränkungslos als symmetrisch auffassen, möchte ich an einer philosophisch sehr beachtenswerten Bemerkung aus einem alltäglichen Gespräch aufzeigen. Ein Vater kannte bisher nur den Freund seines Sohnes. Als er nun zum ersten Mal die Mutter gesehen hatte, stellte er fest: «Die sieht aber ihrem Sohn ähnlich», korrigierte sich dann aber sofort: «Oder vielmehr, er sieht ihr ähnlich». Erklärlich wird diese Äußerung daraus, daß wir nur das Sekundäre dem Primären ähnlich empfinden, aber nicht umgekehrt. Weil der Freund seines Sohnes für ihn der Bekanntere, Nähere und damit Primäre war, machte der Vater spontan zunächst diesen zum Bezugspunkt. Dann aber besann er sich, daß an sich die Verhältnisse doch umgekehrt seien, und bezog darum ihn auf seine Mutter³.

Zu eben dieser Frage, inwiefern man die Ähnlichkeitsrelation als symmetrisch, aber doch auch wieder nicht in jeder Hinsicht als symmetrisch zu betrachten hat, findet sich in S. th. I q.42 a.1 ad 3um eine Erörterung, aus der man die Elemente herauspräparieren kann, mit deren Hilfe man diese scheinbare Ungereimtheit befriedigend lösen kann.

³ Hier sehen wir übrigens, daß Aristoteles' Unterscheidung des für uns Früheren (Bekannteren) und des an sich Früheren (Bekannteren) eine Denkfigur ist, die vielfach umgangssprachlichen Äußerungen zugrundeliegt.

Ad tertium dicendum quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis; scilicet per nomina, et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis, et similitudo. Filius enim est aequalis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum aequalem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum aequalem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, «non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis». Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum; sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundo in causato. – Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi ‘accipere’. Quia igitur Filius accipit a Patre, unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coaequatur Patri, et non e converso.

Der springende Punkt, der im Text freilich nicht explizit gemacht ist, ist folgender: Bei den umgangssprachlichen Termini schwingen oft noch neben der Hauptbedeutung eine Reihe von Nebenbedeutungen (Konnotationen) mit, vergleichbar den Obertönen. Die von «gleich» und «ähnlich» hauptsächlich und primär bezeichnete Relation ist nun zwar symmetrisch. Das ergibt sich klar aus ihrer Definition, wie sie sich in diesem Artikel 1 der q.42 findet: Gleichheit (aequalitas) ist quantitative Einheit (unum in quantitate), Ähnlichkeit (similitudo) Gemeinsamkeit der Form (communicare in una forma). Daneben aber sind auch noch asymmetrische Relationen mitbezeichnet, die sich, wie es aus dem Text sehr klar hervorgeht, in verschiedenen Kontexten und auch bei verschiedenen Wortformen (nominal – verbal) unterschiedlich bemerkbar machen. Die in «ähnlich» implizierte asymmetrische Relation bezeichnet Thomas als accipere. «Empfangen» bedeutet hier, daß etwas seine Form, d. h. seine Prägung und Bestimmtheit, von einer Ursache her empfangen hat. Daher kann nur das Abbild, das seinem Urbild nachgebildet worden ist und so von diesem die spezifische Form des Seins empfangen hat, als seinem Vorbilde ähnlich bezeichnet werden, aber nicht umgekehrt. Nur der Sohn als der Verursachte kann seinem Vater ähnlich gelten, aber nicht eigentlich umgekehrt. Auf diese Zusammenhänge waren wir bereits bei unserem umgangssprachlichen Beispiel gestoßen⁴. Thomas differenziert nun noch, daß diese impli-

⁴ Bemerkenswert ist, daß es in einer Version des Arguments vom dritten Menschen, die Platon selber in seinem Dialog Parmenides 132d–133a vorträgt, um genau dieses

zierte asymmetrische Relation bei den verschiedenen Wortformen ein verschieden starkes Gewicht hat: Verben bezeichnen Handlungen, Bewegungen, Prozesse usw. All diese Vorgänge haben aber eine ganz bestimmte unumkehrbare Richtung. Daraus wird verständlich, warum bei den verbalen Formen «anähnlichen» und «angleichen» die asymmetrische, nur in eine Richtung gehende Komponente besonders ausgeprägt ist. Auch im Verhältnis von Gottvater und Gottsohn können wir daher, obgleich sie sogar der Zahl nach ein und dasselbe Wesen haben, nur in der einen Richtung sagen, der Sohn sei dem Vater angeglichen (coaequari). Bei der nominalen Form fällt diese Konnotation zwar nicht ganz weg, sie ist aber hier so schwach, daß man auch in umgekehrter Richtung sagen kann, Gottvater sei dem Sohne gleich (ähnlich). Dies ist deshalb berechtigt, weil unter dem Gesichtspunkt des Wesens beide aus sich heraus und damit gleich ursprünglich sind; nur unter dem Aspekt der Personalität ist der Vater Prinzip. Anders als bei den innertrinitarischen Relationen ist es in der Beziehung Gott-Geschöpf. Hier ist das Geschöpf in jeder Hinsicht nur das Gott als seinem Urbild und Prinzip Nachgebildete, so daß jede Eigenschaft (ob wesentlich oder akzidentell) beim Geschöpf als dem Verursachten nur sekundär vorkommt. Somit ist hier auch in der nominalen Form die Konnotation des Ähnlichen als eines Nachgemachten (Gleichheit kommt sowieso nicht in Betracht) stark genug, um nur die eine Richtung der Relation zu gestatten, das Geschöpf sei Gott ähnlich, nicht aber, Gott sei dem Geschöpf ähnlich.

Problem geht. Dort wird so argumentiert: Um die Ähnlichkeit der Einzelphänomene untereinander zu erklären, nimmt man die eine Idee an als die Urgestalt, der all diese Einzelnen nachgebildet und ähnlich sind. Damit muß aber umgekehrt auch die Idee, das Vorbild, dem ihm Nachgebildeten ähnlich sein. Und so muß man entsprechend eine Idee 2. Stufe annehmen, um wiederum diese Ähnlichkeit der Idee 1. Stufe und der Einzel Dinge zusammengenommen zu erklären usw. in infinitum. Die Gültigkeit dieses Arguments hängt, wie man leicht sieht, daran, daß einschränkungslos eine Symmetrie und Transitivität der Ähnlichkeit angenommen wird. Da Platon sich von diesem ihm bekannten Einwand nicht in der Ideenlehre beirren ließ (Timaios), darf man vermuten, daß er die Argumentation nicht als schlüssig betrachtete, weil er spürte, daß in die Ähnlichkeit dadurch eine asymmetrische Komponente hineinkommt, daß «ähnlich» die Konnotation hat: das einem Vorbild ähnlich Nachgebildete. Vgl. hierzu: R. MARTEN, Platons Theorie der Idee, Freiburg/München 1975, S. 112–116.

3. *Die relatio realis als die Umkehrrelation einer relatio rationis?*

Daß Thomas zwischen Gott und den Geschöpfen keine symmetrische Relation annehmen kann, hat klar eine theologische Motivation: Es würde die nie überbrückbare Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf nivellieren, wenn zwischen Gott und Kreatur auch nur in einer Hinsicht dieselbe Beziehung bestehen könnte wie zwischen Kreatur und Gott. Dann gälte nicht mehr, daß zwischen beiden kein Verhältnis (*nulla proportio*) besteht. Im Fall der Ähnlichkeitsrelation kann diese Asymmetrie auch philosophisch plausibel gemacht werden. Schwieriger scheint es bei der bekannten Theorie zu sein, Gott stehe zum Geschöpf nur in einer *relatio rationis*, während das Geschöpf zu ihm eine reale Beziehung hat. Hiergegen sträubt sich doch unser normales sprachlich-logisches Empfinden. Denn hier handelt es sich ja nicht wie bei der Ähnlichkeit um einzelne Arten von Relationen, die grundsätzlich entweder symmetrisch oder asymmetrisch sein können, sondern hier wird die Gattung (Kategorie) der Relation selber in zwei Hauptteile zergliedert: Entweder ist eine Relation eine reale Beziehung, wenn zwei Dinge in ihrer Natur aufeinander bezogen sind (*secundum suam naturam ordinatae sunt*, S. th. I q.28 a.1 cor.). Das kann bedeuten, daß sie in ihrem Sein voneinander abhängen, oder aber, daß sie irgendwelche naturwissenschaftlich konstatierbaren Einwirkungen aufeinander ausüben (etwa in dem von Thomas aufgeführten Falle der Gravitation). Oder im anderen Falle besteht die Beziehung gar nicht zwischen den Sachen selbst, sondern sie ergibt sich nur aus den Begriffen, unter denen unser Verstand seine Objekte betrachtet. Es scheint nun geradezu evident zu sein, daß, wenn die Relation von A zu B ein in der realen Welt bestehendes Verhältnis ist, das Verhältnis von B zu A zwar nicht zwangsläufig dieselbe Relation zu sein braucht, es aber auf jeden Fall auch vom Typ einer realen Beziehung ist. Ebenso, wenn das Verhältnis von A zu B eine bloß begriffliche Beziehung ist.

3.1. *Eine prädikative Deutung der Relation*

Ich glaube, man spürt, daß hier erst einmal ein angemessener Begriff nötig ist, was denn eine reale Relation ist. Hier hilft uns Geach einen Schritt weiter, der in seinem Aufsatz «God's Relation to the World»⁵ zeigen kann, daß die Asymmetrie von realer und rationaler Relation tatsächlich unserem natürlichen Sprachgefühl gar nicht so zuwider ist. Voraussetzung dafür, hier sinnvoll eine Asymmetrie annehmen zu können, ist, daß man die Relation als Sonderform der Prädikation versteht. Man muß also annehmen, daß sich ein zweistelliger Relationsausdruck (z.B. beneidet, ist größer als) mit einem der Namen verbinden kann (beneidet B, ist größer als B), um so ein Prädikat zu bilden, das von dem anderen Namen A als dem Subjekt ausgesagt wird. Bei dieser Deutung läßt sich sinnvoll sagen, dem Satz «A beneidet B» entspreche in höherem Maße eine Realität bei A als dem logisch äquivalenten Satz mit der konversen Relation «B wird von A beneidet» eine Realität in B entspreche: Im neidischen Menschen A ist ein realer Affekt, der beneidete Mensch B jedoch wird in dem durchaus möglichen Fall, daß er gar nicht weiß, daß A ihn beneidet, von diesem Beneidetwerden überhaupt nicht real betroffen, sondern lediglich kann von ihm «wird beneidet» wahrheitsgemäß prädiziert werden. Wenn man jedoch wie manche von Geach kritisierte moderne Logiker glaubt, ein Relationsausdruck dürfe immer nur zugleich durch ein geordnetes Paar von Namen ergänzt werden, dann kann man nur sagen, zwischen zwei Individuen bestehe eine Beziehung, die mithin beide in gleicher Weise betrifft; es ist jedoch nicht möglich zu sagen, daß in äquivalenten Sätzen beim einen Subjekt das Prädikat in höherem Maße eine Realität anspreche als beim anderen. Die prädikative Auffassung des Relationsausdrucks, die Geach systematisch rechtfertigt, entspricht der von Thomas. In S. th. I q. 28 a. 2 cor. heißt es, dem Relativen komme, sofern es eine der 9 akzidentellen Kategorien bilde, das gemeinsame esse accidentale zu, daß es einem Subjekt inhäriere, also Eigenschaft eines Subjekts sei: *Ad cuius evidentiam considerandum est quia in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique eorum, secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto: accidentis enim esse est inesse.*

⁵ Zuerst erschienen in *Sophia* vol. 8, no.2 (1969), nachgedruckt in: P. T. GEACH, *Logic Matters*, Oxford 1972, S. 318–327.

3.2. *Der reale Wandel als Bedingung für eine reale Relation?*

Geach bringt den Unterschied von rationaler und realer Relation zusammen mit einer analogen Unterscheidung beim Begriff des Wandels. Man kann bereits dann von einem Wandel sprechen, wenn auf ein Individuum nacheinander kontradiktorische Prädikate zutreffen, z. B. nicht beneidet – beneidet. Wenn nach diesem logischen Minimalkriterium⁶ ein Wandel vorliegt, impliziert das noch nicht, daß sich in dem betreffenden Individuum irgendein realer Wandel vollzogen haben müßte, wie es aus dem Beispiel des Beneidetwerdens ersichtlich wird oder aber auch daraus, daß von Sokrates, ohne daß er sich verändert hat, nacheinander die Prädikate «größer» und «kleiner als Theaitetos» wahr sein können, weil dieser inzwischen gewachsen ist. Demnach kann man die Bedingung formulieren, daß bei einem Subjekt dann eine reale Relation vorliegt, wenn das Eintreten des von dieser Relation bezeichneten Zustands bei ihm einen realen Wandel impliziert. Es legt sich nun nahe, so wie Geach es tut, auch die negative Schlußfolgerung zu ziehen, eine Relation wie die Gottes zu seinen Geschöpfen sei deshalb nicht real, weil sie keinen realen Wandel bei dem betreffenden Subjekt nach sich ziehe und wegen der göttlichen Unwandelbarkeit grundsätzlich gar nicht nach sich ziehen könne⁷.

Hier erweist es sich nun als wichtig, wie wir es uns vorgenommen haben, die Relation Gott-Kreatur mit den innertrinitarischen Relationen zu konfrontieren: Obgleich die Relationen zwischen den göttlichen Personen für Thomas real sind, können auch sie keinen Wandel einschließen; denn das essentielle Prädikat der Unwandelbarkeit gilt auch für die einzelnen Personen. Es kann im thomistischen Sinne daher nur

⁶ Geach spricht hier von «Cambridge change», weil die bedeutenden, in Cambridge entstandenen philosophischen Werke wie Russell's «Principia Mathematica» und Mac Taggart's «Nature of Existence» den Wandel so definierten. Vgl. hierzu auch: P. GEACH, *God and the Soul*, London/Henley 1969, S. 72 und 99.

⁷ In eben diesem Lichte ist Aristoteles' Theorie vom unbewegten Beweger zu sehen. Unter Unbewegtheit ist hier nämlich die Unwandelbarkeit zu verstehen, da Aristoteles unter Bewegung (κίνησις) nicht, wie es heute geläufig ist, allein die Ortsbewegung begreift, sondern jede Form des Wandels. Von Gott sagt Aristoteles, er bewege wie Geliebtes (ὡς ἐρώμενον, Met. A7, 1072b 3). Das bedeutet: Davon, daß er geliebt, d. h. in seiner Vollkommenheit erstrebt und nachgeahmt wird (wodurch er alles bewegt), wird Gott ebensowenig real betroffen und gewandelt wie in unserem Beispiel der, der beneidet wird, ohne davon zu wissen. Gegenüber seiner nicht realen Relation zu dem von ihm Bewegten ist dieses natürlich real von ihm abhängig.

eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung für eine reale Relation sein, daß das Eintreten des von der Relation bezeichneten Zustands einen realen Wandel impliziert. Damit ist aber die Umkehr des Schlusses und, was damit logisch äquivalent ist, der negative Schluß nicht statthaft. Daß Gott keine reale Relation zu den Kreaturen haben kann, folgt nicht aus seiner Unwandelbarkeit, sondern muß anders bewiesen werden.

Ja wir könnten sogar weitergehend in Frage stellen, ob ein realer Wandel überhaupt als Bedingung für eine reale Relation anzusehen ist. Eine wichtige Frage in der heutigen Identitätsdiskussion ist: Was garantiert es, daß es sich bei allem Wandel im Laufe seiner Lebensgeschichte doch um dasselbe Individuum handelt?⁸ Hierin ist impliziert, daß man die Frage der Identität eines Individuums zu zwei verschiedenen Zeitpunkten t_1 und t_2 seiner Lebensgeschichte gerade auf dem Hintergrund eines sich in der Zwischenzeit vollzogenen realen Wandels stellt. Trotzdem sagt Thomas, die Identität sei nur eine rationale Relation, sofern es sich um Identität schlechthin handle: ... *relatio quae importatur per hoc nomen «idem»*, est *relatio rationis tantum*, si accipiatur simpliciter *idem* (S. th. I q. 28 a. 1 ad 2um). Dasselbe kann nämlich nicht in einer realen Relation auf sich selber bezogen werden: *Idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali* (S. th. q. 42 a. 1 ad 4um). Hier ist klar eine Erkenntnis der modernen sprachanalytischen Philosophie vorweggenommen. Man vergleiche Wittgenstein, *Tractatus* 5.5301: «Daß die Identität keine Realität zwischen Gegenständen ist, leuchtet ein.» 5.5303: «Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.» Ein sinnvoller Identitätsbegriff kann also nicht darin bestehen, daß man einen sachlichen Bezug zwischen den Gegenständen selbst (*relatio realis*) annimmt, sondern nur darin, daß man zwei Begriffe verschiedenen Sinnes aufeinander bezieht und das von ihnen Bezeichnete als identisch erklärt. Diese Erkenntnis, die Frege in seinem berühmten Aufsatz «Über Sinn und Bedeutung» vorgetragen hat, findet sich bei Thomas S. th. I q. 28 a. 1 ad 2um bereits angedeutet. Die Identitätsrelation kann nur in einer Beziehung bestehen, die der Verstand antrifft bei einer Sache gegenüber sich selber, sofern er sie unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet: *Hujusmodi relatio non potest consistere nisi in*

⁸ Zur heutigen Diskussion des Identitätsproblems vergleiche man etwa: D. WIGGINS, *Sameness and Substance*, Oxford 1980.

quodam ordine quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Die verschiedenen considerationes, die unsere ratio aufeinander bezieht, entsprechen dabei den Begriffen verschiedenen Sinnes, aber gleicher Referenz bei Frege.

3.3. Kriterium für die reale Relation

Es legt sich hieraus nahe, den Unterschied der beiden Typen von Relation so zu definieren: Bei der realen Relation werden zwei Sachen (res), zumindest zwei in einer Sache existierende Eigenschaften zueinander in Beziehung gesetzt, bei der rationalen Relation dagegen werden nur zwei Begriffe aufeinander bezogen (beispielsweise identisch erklärt). Aber mit dieser Fassung des Unterschiedes, die sich wohl zu stark an der Identität als einem Sonderfall der Relation orientiert⁹, sind wir wieder zu unserer anfänglichen Fassung zurückgekehrt. Deren Unge-nügen haben wir damals schon gespürt und können wir jetzt präzisieren: Das zweistellige relationale Prädikat verbindet sich gleichermaßen bei beiden Typen unmittelbar selbstverständlich nur mit je zwei Namen (Beschreibungen) für eine Sache. In dem uns interessierenden Falle konverser Relationen sind dies dieselben Namen bei Relation und Umkehrrelation. Da nun aber von konversen Relationen, wie es uns die Erörterungen von Geach plausibel gemacht haben, die eine eine reale, die andere eine rationale sein kann, kann der Unterschied in der Sach-

⁹ Bei der Identität ist die Formulierung berechtigt, daß diese rationale Relation zwischen zwei Begriffen bestehe. Da diese Relation von vornherein auf Symmetrie festgelegt ist, ist hier die prädikative Deutung: der Relationsausdruck, zusammengenommen mit einem Namen, werde vom anderen Namen prädiziert, nicht so angemessen, weil eine asymmetrische Ponderierung enthalten ist. Die Formulierung: die Identitätsbeziehung bestehe zwischen den beiden Relaten, ist hier angemessener, weil sie die beiden austauschbaren Relate genau auf dieselbe Ebene stellt.

Auch in der Frage eines realen Wandels müssen wir die Identität wohl als Sonderfall von dem sonst für Relationen Geltenden ausnehmen. Wenn man ein Individuum in dem Zustand ϕ mit diesem Individuum in dem real verschiedenen Zustand ψ (also nach einem wirklichen Wandel) identisch erklärt, so muß es sich auf Grund der besonderen Struktur dieser Relation doch um eine Identischsetzung von Begriffen handeln. Die eben gegebene Formulierung legt es zwar nahe anzunehmen, das reale Individuum werde als identisch erklärt. Aber daß dies auf Grund der Eigenart der Identität gar nicht sinnvoll denkbar ist, wird einsichtig, wenn ganz präzise angegeben werden soll, welches denn das als identisch erklärte Individuum, sei. Ist es das Individuum, sofern es sich erst im Zustand ϕ und dann im verschiedenen Zustand ψ befindet? Aber in der Hinsicht, daß es um etwas sich in seinen Eigenschaften Wandelndes geht, kann man ja gerade nicht von Identität

haltigkeit (Realitätsbezogenheit) zwischen diesen beiden nicht primär an den Namen der bezogenen Gegenstände liegen, sondern muß, unmittelbar zumindest, im relationalen Prädikat gesucht werden. Thomas selbst hat es bereits als eine Eigentümlichkeit der Relationsausdrücke erkannt, daß bei ihnen (und bei ihnen allein) ein Unterschied in der Sachhaltigkeit gemacht werden muß (S. th. I q. 28 a. 1 cor. u. a. 2 cor.):

... solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum et non secundum rem, non autem in aliis generibus, quia alia genera, ut qualitas, quantitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens; ea vera quae dicuntur ad aliquid, secundum propriam rationem significant solum respectum ad aliud (q. 28 a. 1 cor.).
Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatum, prout ab ea tendit in alterum (q. 28 a. 2 cor.).

All die anderen Prädikate bezeichnen eo ipso etwas Reales, und zwar nicht nur die substantiellen, wo es unmittelbar einleuchtet; auch die übrigen akzidentellen Prädikate bezeichnen gemäß dem Begriff, der der jeweiligen Kategorie eigentümlich ist (*propria ratio uniuscujusque illorum generum*), etwas dem jeweiligen Subjekt Inhärierendes und damit etwas, was in diesem Subjekt ein akzidentelles Sein hat (*inhaerens subjecto = habens esse accidentale in ipso*). M.a.W.: Wir haben es hier mit einer real in der jeweiligen Sache vorkommenden Eigenschaft zu

sprechen. Also ist es wohl das Individuum als das sich identisch Durchhaltende? Aber es wäre eine ganz überflüssige Trivialaussage, wenn man das so verstandene Individuum ausdrücklich noch einmal als identisch erklären wollte. Also ist es das Individuum, sofern es durch verschiedene Beschreibungen identifiziert wird. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß Begriffe (Beschreibungen) identisch gesetzt werden: Es wird erklärt, daß die eine Beschreibung, die ein Individuum in einem Zustand ϕ identifiziert, und eine andere Beschreibung, die ein Individuum als das sich im Zustand ψ Befindliche identifiziert, dieselbe individuelle Substanz bezeichnen. Bei dieser Fragestellung, die bei der Besonderheit der Identitätsrelation die einzig sinnvolle ist, ob zwei verschiedene Begriffe dieselbe Referenz haben, ist es aber irrelevant, ob der Unterschied in den Beschreibungen auf einem realen Wandel beim Subjekt beruht oder nicht, sondern etwa nur aus zwei verschiedenen Perspektiven des Beobachters resultiert. Damit ist nicht gesagt, daß bei den anders strukturierten übrigen Relationen ein realer Wandel beim Subjekt nicht eine hinreichende Bedingung für die Realität der Relation sein könnte. Dies gilt zumindest für wohl alle nichtreflexiven Relationen, die zwischen zwei verschiedenen Gegenständen bestehen, aber auch für wenigstens einige reflexive Relationen, die nicht notwendig reflexiv und symmetrisch sind, wie z. B.: A liebt sich selber. Das bedürfte jedoch einer eingehenden Untersuchung.

tun und damit mit etwas im Inneren der Sache selbst Gegründetem (*intrinsecus affixus*). Bei der Relation als Relation gesehen dagegen handelt es sich nur um ein von außen Hinzutretendes (*assistens*), die bezogene Sache nur äußerlich Berührendes (*contingens*), weil es hier nur um einen Bezug zu einem anderen (*respectum ad aliud*), um eine Richtung oder Tendenz auf anderes hin geht (*tendit in alterum*). Diese Zusammenhänge werden m. E. klarer, wenn man die Bezugsrichtung hier umkehrt und sagt: Bei den relationalen Prädikaten wird eine Sache nicht betrachtet, wie sie in sich selbst ist, sondern wir identifizieren sie von einem äußeren Bezugspunkt aus. So können wir eine Person A beispielsweise von einer anderen Person B als dem Bezugspunkt aus identifizieren als den von B Beneideten oder als Knecht von B. Zwischen diesen beiden relationalen Ausdrücken besteht ein Unterschied in der Sachhaltigkeit. Zwar können beide nicht unmittelbar eine Realität in dem betreffenden Subjekt bezeichnen im Gegensatz zu all den übrigen Arten von Prädikaten (wesentlich wie akzidentell); denn eine solche wirkliche Eigenschaft in dem jeweiligen Individuum müßte etwas Absolutes sein. Somit muß der Unterschied darin liegen, ob aus dem relationalen Prädikat (mittelbar) eine Wirklichkeit folgt, die in dem Subjekt selbst besteht unabhängig von der identifizierenden Perspektive von einem bestimmten Standpunkt aus. Aus dem Knechtsein folgt sie: Daß A ein Knecht von B ist, schließt ein, daß A nicht frei ist zu tun, was er will, sondern daß er in ganz bestimmter Weise dienend tätig ist. Das Beneidetwerden, ohne daß man selber es weiß, impliziert dagegen keinerlei Realität in dem Subjekt selbst.

Wir sind nunmehr in der Lage, unsere Formulierung zu revidieren, die reale Relation bestehe zwischen zwei Sachen, die rationale zwischen zwei Begriffen. Diese Revision betrifft zwei Punkte: 1. Aus der schon früher besprochenen Notwendigkeit, die Relation prädikativ zu deuten, ergibt sich, daß wir den Unterschied von Sachbezug und Bezug bloß auf den Namen, auf das Subjekt beschränken müssen und nicht auf beide Relate beziehen dürfen. 2. Ferner legt die Formulierung die Fehldeutung nahe, eine Relation könne etwas unmittelbar in der Realität Gegebenes sein. Die Relation als solche entsteht aber immer nur, indem das Erkennen ein Subjekt innerhalb eines von ihm selbst zu konstruierenden Beziehungsgefüges betrachtet. Wie wir soeben gesehen haben, kann der Realitätsbezug einer Relation daher immer nur indirekt sein in dem Sinne, daß man aus der Prädizierbarkeit eines Relationsausdrucks von einem Subjekt folgern kann, daß in der bezeichneten Sache eine

Wirklichkeit bestehen muß, die die Voraussetzung dafür ist, daß der Relationsausdruck wahrheitsgemäß ausgesagt werden kann. Indem wir diese beiden Änderungen berücksichtigen, können wir nunmehr sagen: Die reale Relation betrifft (und zwar mittelbar) die vom Subjektterm bezeichnete Sache selbst (= impliziert etwas Reales in ihr), die rationale Relation dagegen nur die Namen oder die Prädikate der Sache, insofern das Bestehen einer solchen Relation lediglich impliziert, daß auf diese Sache bestimmte Prädikate zutreffen, wie z. B. wenn von B «wird beneidet» wahr ist.

Wir müssen aber noch eine weitere Präzisierung vornehmen; es ist noch keine hinreichende Bedingung dafür, daß eine Relation real ist, wenn sie nur irgendeine Realität bezüglich ihres Subjekts impliziert. Machen wir uns das klar an folgenden Beispielen mit Komparativbegriffen: Sokrates ist größer als Kallias. A ist 1980 der Weltrekordler im Hundertmeterlauf (= ist schneller als alle Hundertmeterläufer der Welt bis einschließlich 1980). Das letzte Beispiel macht deutlich, daß Vergleiche nur vom Verstand konstatierte Beziehungen sind, zu denen sich im Bereich der Sachen selbst nicht die genau entsprechenden Verknüpfungen vorweisen lassen. (Thomas sagt dazu: *respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri* [S.th. q. 28 a.1 cor.].) Wie soll A in realem Kontakt stehen zu allen bisherigen Hundertmeterläufern? Und eben deshalb, weil Größenvergleiche keinen realen Kontakt der Bezogenen voraussetzen, ist es möglich, daß Sokrates erst größer und dann kleiner ist als ein wachsender Knabe, ohne sich selber zu ändern. Dennoch implizieren die Komparativausdrücke in unseren beiden Beispielen auch eine absolute Realität bezüglich ihres Subjekts, nämlich daß Sokrates eine Größe, d. h. eine meßbare Quantität im Raum hat, bzw. daß A einen Hundertmeterlauf gemacht hat. Aber es ist sofort ersichtlich, daß die hier implizierte absolute Realität nicht hinreicht, die Wahrheit des relationalen Prädikatsausdrucks zu garantieren: Wenn A 100 Meter gelaufen ist, braucht er darum noch nicht Weltrekordler zu sein, sondern erst, wenn er schneller als alle anderen gelaufen ist; aber diesem «schneller als alle anderen» entspricht keine reale Eigenschaft bei diesem Individuum. Anders bei «A schlägt B». Hier macht A's reale Tätigkeit dieser ganz bestimmten Art es aus, daß auf A der Prädikationsausdruck «schlägt B» zutrifft. Entsprechend garantiert bei «B wird von A geschlagen» das reale physische Erleiden von B die wahrheitsgemäße Aussagbarkeit des Prädikats «wird von A geschlagen». Ebenso

ist eine bestimmte Art dienender Tätigkeit eines Individuums A hinreichend dafür, daß von ihm wahrheitsgemäß gilt «ist Knecht von B». Damit können wir allgemein die Bedingung formulieren: Eine Relation ist dann real, wenn die von ihr bei dem Subjekt vorausgesetzte objektive Realität hinreichend garantiert, daß dieser Relationsausdruck wahr aussagbar ist.

3.4. Anwendung des Kriteriums auf Trinität und Kreation

Wir wollen nunmehr sehen, ob dieses Kriterium, das wir aus Beobachtungen an der Alltagssprache gewonnen haben, dazu tauglich ist, die theologische Aussage verstehbar zu machen, daß die Relationen der göttlichen Personen untereinander real sind im Unterschied zu der bloß rationalen Beziehung Gottes zu den Kreaturen. Dieser Unterschied liegt für Thomas darin begründet, daß die ersteren Relationen sich aus einem Hervorbringen aus der Notwendigkeit der Natur ergeben, letztere jedoch aus einem willentlichen Hervorbringen (S.th. I q.28 a.1 ad 3um). Diese Unterscheidung wird in S.th. I q.41 a.2 cor. näher ausgeführt.

Et hujus ratio est: quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quod natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est: quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis per quam res habet esse. Unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse: eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est.

Bei einem natürlichen Hervorbringen wie der Zeugung ist das Prinzip dieser Zeugung die eine Form, die dem Zeugenden und dem Gezeugten gemeinsam ist (vgl. auch q. 41 a.5). Der Zeugende wirkt hier durch die eine natürliche Form, durch die er auch selber sein Sein hat (una forma naturalis, per quam res habet esse) und schafft damit notwendig etwas ihm in der Natur Ähnliches. Innerhalb der Trinität liegt ein solches natürliches Hervorbringen nicht nur bei der Zeugung des Sohnes, sondern auch beim Hervorgang des Geistes vor. Weil eine

göttliche Person damit in ihrer Natur, also demjenigen, was ihr Sein ausmacht, auf eine andere bezogen ist, bestehen hier reale Relationen, und das bedingt auch eine reale Unterschiedenheit (*distinctio realis* S.th. I q.28 a.3 cor.). Wo dagegen der Wille Prinzip des Hervorbringens ist, teilt der Hervorbringende nicht dem Hervorgebrachten mit Notwendigkeit die eine Natur mit, die auch sein eigenes Sein ausmacht, sondern hier hat er die freie Wahl, ihm die Form zu geben, für die er sich unter anderen möglichen, in seinem Intellekt konzipierten Formen (als die beste) entschieden hat.

Soweit die deutende Darstellung der Thomistischen Theorie, ohne daß wir bereits das von uns erarbeitete Kriterium angewandt haben. Dagegen, daß man bei dem willentlichen Hervorbringenden nur von einer rationalen Relation sprechen kann, ist nun folgender Einwand möglich: Das willentliche Hervorbringen setzt bei dem Subjekt sehr wohl auch eine Realität voraus, zwar ist dies nicht die Wirksamkeit der Wesensform, die das Sein des Subjekts ausmacht, wohl aber die Wirksamkeit des Willens. Das göttliche Wollen ist aber sehr wohl eine wirkliche Eigenschaft Gottes, ja es ist nach Thomas wie alle göttlichen Eigenschaften sogar mit dem göttlichen Wesen identisch. Wenn man trotz dieses zweifellos richtigen Arguments die These von Thomas aufrechterhalten will, nur auf Grund eines natürlichen, nicht aber eines willentlichen Hervorbringens könne man von einer realen Relation sprechen, so kann man das m.E. nur, wenn man unser weiteres Kriterium einführt, also fragt, ob diese vorausgesetzte Realität hinreichend ist, um das relationale Prädikat «ist Erzeuger des Sohnes» bzw. «ist Schöpfer der Kreaturen» zu rechtfertigen.

Bei der Wirksamkeit der Wesensform ist unter den thomistischen Voraussetzungen eindeutig, daß diese nichts anderes hervorbringen kann als eine andere Person dieser selben Wesensform. Und da die relationalen Ausdrücke nicht nur eine Wirksamkeit der Wesensform überhaupt, sondern jeweils eine ganz bestimmte Art voraussetzen, die verschieden ist beim Hervorgehen auf die Weise des Intellekts und auf die des Willens, ist die vorausgesetzte Wirklichkeit hinreichend, den jeweils bestimmten Relationsausdruck wie «Erzeuger des Sohnes» zu begründen.

Anders ist es bei dem vorausgesetzten Willen. Diese Wirklichkeit ist nicht bereits hinreichend, das Prädikat «Schöpfer der Kreatur» zu erklären; das setzt voraus, daß Gott nicht anders hätte wollen können, als diese kreatürliche Welt zu schaffen. Daher kann man auf Grund des

willentlichen Hervorbringens Gottes nur von einer rationalen Relation sprechen. Bei einem Menschen muß man freilich auch beim willentlichen Schaffen von einer realen Relation sprechen; denn bei ihm tritt neben den willentlichen Entschluß, ein Produkt zu realisieren, als nächster Schritt das eigentliche Hervorbringen. Dieses stellt sich dar als das Einwirken eines raumzeitlichen Objekts (des Handwerkers) auf ein anderes (das zu bearbeitende Material), was bei Gott nicht in dieser Weise gegeben ist. Daß sich aus einem solchen Bearbeiten eines Materials eine reale Relation zwischen Hersteller und Produkt ergibt, ist unmittelbar einleuchtend, resultiert aber auch aus unserem Kriterium: Die von dem relationalen Prädikatsausdruck (z. B. «zimmert einen Tisch») im Subjekt, dem Handwerker, vorausgesetzte Wirklichkeit ist eine Tätigkeit, bzw. allgemeiner ein Vorgang in Raum und Zeit. Selbst wenn dieser grundsätzlich anders hätte verlaufen können, so verläuft er tatsächlich immer nur auf eine ganz bestimmte Weise, und diese ganz bestimmte Tätigkeit des Handwerkers ist hinreichend, das relationale Prädikat zu erklären¹⁰. Anders wenn diese vorausgesetzte Realität ein Wollen ist. Hier sind zwei entgegengesetzte Möglichkeiten beide zumindest sinnvoll denkbar. Wenn man wie Thomas die Voraussetzungen bejaht, daß der Wille ein freies Sichentscheiden zwischen Alternativen ist, dann kann allein mit der Tatsache eines Wollens die schließlich als Resultat bestehende Beziehung noch nicht vorgegeben sein. Allein daraus, daß die Wirklichkeit des Willens vorhanden ist, folgt noch nicht diese bestimmte Relation. Anders ist es, wenn man den Willen als immer schon auf einen bestimmten Entschluß festgelegt betrachtet. Wenn man in dieser Weise auch von Gottes Willen annimmt, daß mit ihm notwendig die Erschaffung der Kreaturen mitgegeben ist, so würde daraus zusammen mit der weiteren von Thomas akzeptierten Voraussetzung, daß der göttliche Wille mit seinem Wesen identisch ist, folgen, daß Gott nicht hätte Gott sein können, wenn er nicht diese Welt geschaffen hätte.

Daß die Geschöpfe umgekehrt in einer realen Relation auf Gott bezogen sind, steht für Thomas fest. Wie es in S.th. I q.28 a.1 ad 3um heißt, liegt es in ihrer Natur, also dem Prinzip, das ihr Sein ausmacht,

¹⁰ Deshalb, weil ein realer Wandel ein solcher jeweils in ganz bestimmter Weise verlaufender Vorgang in Raum und Zeit ist, der ausreicht zu begründen, daß ein bestimmter Relationsausdruck wahrheitsgemäß präzifizierbar ist, kann man einen realen Wandel beim Subjekt wie Geach als hinreichende Bedingung für die Realität der Relation bewerten.

daß sie von Gott abhängig sind und Teile der göttlichen Ordnung sind: Sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est, ut dependeant a Deo. M.a.W.: Aus dem Sein der belebten Individuen wie der unbelebten Gegenstände dieser Welt folgt bereits, da sie nicht aus sich sein können, ihre Relation zu Gott, daß sie von ihm abhängen und von ihm geschaffen sind; hier ist also die Wirklichkeit hinreichende Bedingung für die Relation. Die konverse Relation von Gott zum Geschaffenen als real anzunehmen, hätte hingegen die oben dargestellten Konsequenzen, die vom Standpunkte einer thomistischen Theologie inakzeptabel sind; diese nimmt vielmehr an, daß ein in sich bereits vollkommener Gott aus *freier* Liebe die Welt geschaffen hat. Die Auffassung, daß Gott die Welt braucht, um Gott zu sein oder vielmehr zu werden, konnte nur auf dem Boden einer völlig anderen philosophischen Grundkonzeption, nämlich der Hegelschen Dialektik, entstehen: Für sie trägt die anfängliche nur positive Einfachheit wegen ihrer Beschränktheit (auf das Positive) bereits die eigene Negation in sich; so muß Gott sich in der Welt als dem Anderen setzen, um dann in diesem Anderen mit sich selbst zusammenzugehen, d. h. durch Aufheben der Andersheit erst wahrhaft er selbst zu werden.

Man sollte das Bemühen um die richtige sprachlich-logische Fassung des Gedankens nicht als Haarspalterei verurteilen, wenn solche zunächst logischen Schwierigkeiten wie die, ob eine reale Relation eine rationale als konverse Relation haben kann, in ihren Konsequenzen mit solchen Differenzen in den theologischen und philosophischen Grund-auffassungen verbunden sind.