

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: 63 (2016)

Heft: 2

Artikel: Ist Gott das Sein selbst? : Von Platon zu Anthony Kenny (über Thomas von Aquin und Gottlob Frege)

Autor: Ventimiglia, Giovanni

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760714>

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: 23.01.2026

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

GIOVANNI VENTIMIGLIA

Ist Gott das Sein selbst?

Von Platon zu Anthony Kenny

(über Thomas von Aquin und Gottlob Frege)

o. EINFÜHRUNG

Was ist Gott? Mit dieser Frage belästigte der damals fünfjährige Thomas von Aquin – so erzählen seine Biographen – die Benediktiner im Kloster von Montecassino, wobei er sie am Untergewand zog.¹

Es handelt sich hier natürlich in erster Linie um eine theologische Frage. Gleichwohl hat sich die Philosophie schon immer für diese Frage interessiert und tut dies – ungeachtet des sogenannten nachmetaphysischen Denkens – selbst heute noch.

Eine der berühmtesten Antworten, die Theologie und Philosophie gegeben haben, lautet: Gott ist das Sein selbst bzw. das durch sich selbst („kraft seiner selbst“) subsistierende Sein (*ipsum esse per se subsistens*).

Es handelt sich um eine Antwort, die heute wieder in die Mitte philosophischer Debatten gerückt ist. Man denke, um nur einige zu nennen, an analytische Philosophen wie Barry Miller², Alvin Plantinga³, Christopher Hughes⁴, Peter Geach⁵ und Sir Anthony Kenny⁶, die im Übrigen nicht alle Christen oder Gläubige sind.

Geht es nur um Sprachspiele über Gott und die Welt, die zumindest bis in die 80er Jahre ein Merkmal mancher analytischer Philosophen waren? Keineswegs. Es sind keine Sprachspiele, sondern zutiefst philosophische Fragen. Die Philosophie interessiert sich seit Aristoteles für die Frage nach dem Sein, nach dem Wesen der Dinge und nach der Ursache der Welt.

¹ CALO, Petrus: *Vita Sancti Thomae Aquinatis*, in: PRÜMMER, Domikus (Hg.): *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*. Tolosae: Biplioplam s.d., 19.

² MILLER, Barry: *From Existence to God*. London: Routledge 1992; DERS.: *The Fullness of Being. A new Paradigm for Existence*. Notre Dame (Indiana): Notre Dame University Press 2002.

³ PLANTINGA, Alvin: *Does God have a Nature?* Milwaukee, Wis.: Marquette University Press 1980.

⁴ HUGHES, Christopher: *On a Complex Theory of a Single God: An Investigation on Aquinas Philosophical Theology*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press 1989. DERS.: *Aquinas on Being, Goodness, and God*. London: Routledge 2015.

⁵ GEACH, Peter: *God and the Soul*. London: Routledge-Kegan Paul 1969.

⁶ KENNY, Anthony: *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. London: Routledge 1969; DERS.: *The God of the Philosophers*. Oxford: Oxford University Press 1979; DERS.: *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press 2002; DERS.: *The Unknown God. Agnostic Essays*. London: Continuum 2004.

Wie man sieht, steht die These von Gott als dem Sein selbst im Mittelpunkt dieser Fragen. Hier geht es nämlich gleichzeitig um das Sein als solches, um das Wesen des Seins und Gottes, und um die Ursache alles Seienden. Hier stoßen wir auf Themen und Probleme, die das Verhältnis von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung direkt betreffen.

1. QUAESTIO: UTRUM DEUS SIT ESSE SUBSISTENS

Ist Gott das Sein selbst? Es soll versucht werden, sowohl aus der Perspektive der theoretischen Philosophie als auch aus jener der Philosophiegeschichte, eine Antwort zu geben. Ich werde nach Art einer mittelalterlichen *quaestio* vorgehen: Ich beginne mit einem Argument, das für Gott als das Sein selbst spricht, gehe dann zu einem Gegenargument über und versuche dann, eine persönliche Antwort – d.h. ein *respondeo* – darauf zu geben. Das erste Argument besteht zum einen aus einem Autoritätsargument aus der Bibel, zum anderen aus einem rationalen Argument. Thomas von Aquin und die Thomisten sind die bekannten Verteidiger der Identifizierung Gottes mit dem Sein selbst. Wir werden allerdings sehen, dass die jüngsten Forschungen andere, unerwartete Verteidiger entdeckt haben.

Die Gegenargumente wurden von Anthony Kenny formuliert, gehen ihrerseits aber auf Gottlob Frege und – sogar – auf Thomas von Aquin selbst sowie Aristoteles zurück.

In meinem Respondeo vertiefe ich die aristotelische Theorie des Seins und versuche, sie in eine neue Richtung zu entwickeln, um zu einem besseren Verständnis der These von Gott als Sein zu gelangen.

Es scheint, dass Gott das subsistierende Sein selbst ist.

1.1 Das Argument dafür: Thomas von Aquin und...

1.1.1 Das Autoritätsargument aus der Bibel

Der bekannteste Verteidiger dieser These ist seit jeher Thomas von Aquin gewesen. Ich zitiere aus der *Summa contra Gentiles*:

Diese erhabene Wahrheit aber hat der Herr den Moses gelehrt. Denn als dieser den Herrn fragte: „Wenn die Kinder Israels zu mir sagen werden: ‚Wie ist sein Name?‘ Was soll ich ihnen sagen?“, da antwortete der Herr: „Ich bin, der ich bin. So sollst du den Kindern Israels sagen: ‚Der da ist, der hat mich zu euch gesandt‘“ (Ex 3,14). Damit zeigte er, daß sein eigentlicher Name sei: ‚der da ist‘. Jeder Name aber ist dazu bestimmt, die Natur oder das Wesen eines Dinges zu bezeichnen. Daraus ergibt sich, daß das Sein Gottes sein Wesen oder seine Natur ist.⁷

⁷ THOMAS VON AQUIN: *Summa gegen die Heiden*, hg. u. übers. v. K. Albert u. P. Engelhardt unter Mitarbeit v. L. Dümpelmann, 1. Band, Buch I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 97. „Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaere-

Die moderne Exegese bezweifelt heute, daß dieser Passus exakt hätte ausdrücken wollen, Gott sei das subsistierende Sein selbst⁸. Dies war allerdings zu den Zeiten des Thomas die vorherrschende Auslegung.

1.1.2 Das rationale Argument

Auf jeden Fall bringt Thomas, um diese These zu stützen, neben dem Autoritätsargument aus dem Buch Exodus verschiedene „rationale“ Argumente vor. Eines der gewichtigsten Argumente scheint mir dasjenige zu sein, das ich in einigen meiner Bücher das Argument der *plurificatio* oder *multiplicatio* nannte⁹. Kurz gefasst lautet es:

„Sein kann, insofern es Sein ist [also nicht das Sein Gottes, sondern das Sein an sich und allgemein betrachtet] nicht in sich verschieden sein. Es kann allerdings durch etwas, das ausser dem Sein ist, zur Verschiedenheit gebracht werden.“¹⁰

Nur wenn dem Sein etwas Unterschiedliches hinzugefügt wird, ergibt sich eine „plurificatio“ (eine Vervielfachung)¹¹.

Nun kann in Gott keine Vervielfachung existieren (da er einfach und einzigartig ist).¹²

ret a domino, Exod. 3 dicens: *si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura*“ (*Sum. c. Gent.*, I, 22).

⁸ HOUTMAN, Cornelis: *Exodus. Volume 1* (= Historical Commentary on the Old Testament 1). Kampen: Kok Publishing House 1993, 95–96, 367–369. ALBERTZ, Rainer (Hg.): *Exodus*, Bd. I: 1–18 (= Zürcher Bibelkommentare, AT 2,1). Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2012, 85. UTZSCHNEIDER, Helmut/OSWALD, Wolfgang (Hgg.): *Exodus 1–18* (= Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2013, 129: „Die Deutung als Wesensaussage geht wohl auf die griechische Übersetzung der Septuaginta zurück: Ich bin der Seiende. Unseres Erachtens ist hier gerade keine Wesensaussage getroffen, vielmehr bringt das Alte Testament so die Geschichtlichkeit seines Gottes zum Ausdruck. In neuerer Zeit spricht man gerne auch von der ‚Unverfügbarkeit‘ Gottes.“ DOHMEN, Christoph (Hg.): *Exodus 1–18* (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.Br.: Herder 2015, 164. Ich bin meinem Kollegen Martin Mark für diese Hinweise dankbar.

⁹ Vgl. VENTIMIGLIA, Giovanni: *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*. Roma: Carocci 2012, 323–338; DERS.: *Tommaso d'Aquino*. Brescia: La Scuola 2014, 30–39.

¹⁰ THOMAS VON AQUIN: *Summa gegen die Heiden*, hrsg. u. übers. v. K. Albert u. P. Engelhardt, 2. Band, Buch II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, 205. „Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse“ (*Sum. c. Gent.* II, 52).

¹¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Über das Seiende und das Wesen*, übers. u. eingel. v. W. Kluxen (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 7). Freiburg: Herder 2007, 75: „[...] denn unmöglich kann die Vervielfachung von etwas geschehen außer entweder durch Hinzufügung eines Unterschiedes [...] oder durch Aufnahme der Form in je verschiedenen Stoffen [...]“. „[...] ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae [...], vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis [...]“ (*De ente et essentia*, cap. IV).

¹² Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre*. Deutsch-lateinisch. Übersetzt v. H.L. Fähr. Hg. v. R. Tannhof. Heidelberg: Kerle 1963, 30: „Auf zweifache

Daraus folgt, dass in Gott dem Sein nichts Unterschiedliches hinzukommt. Er ist pures, reines Sein, „esse tantum“, „nur Sein“, ohne „praeter“, d.h. ohne etwas Unterschiedliches dazu; sein Wesen ist nämlich nichts anderes als Sein selbst.¹³

In diesem Sinn und aus diesem Grund meint Thomas von Aquin, daß in Gott, im Gegensatz zu den Geschöpfen, Wesen und Existenz identisch sind: Gott sei nur Sein, die Geschöpfe seien Sein *plus* ein Wesen (d.h. Sein und überdies ein Wesen).¹⁴

Es ist, als wäre Gott nur die Farbe blau, während die Geschöpfe blau plus gelb wären, d.h. grün.

Diese Auffassung geht allerdings das Risiko ein, Gott und die Welt am selben gemeinsamen Sein – in unserer Metapher an derselben Farbe blau – teilhaben zu lassen. Wäre das nicht Pantheismus?

1.1(Bis) Andere Verteidiger derselben These

Nun weise ich darauf hin, daß gerade diese Auslegung einiger Texte von Thomas von Aquin jahrhundertlang als die fundamentale Wahrheit jeglicher christlicher Philosophie betrachtet wurde.

Weise kann irgendeine Form vervielfältigt werden; entweder durch Unterschiede, wie eine gattungshafte Form, etwa die Farbe, in die verschiedenen Arten der Farbe; oder durch den Träger, wie die Weiße. Also gilt von jeder Form, die nicht durch Unterschiede vervielfältigt werden kann, daß sie sich unmöglich vervielfältigen läßt, wenn sie nicht Form in einem Träger ist; wie die Weiße, wenn sie ohne einen Träger selbständig wäre, nur eine einzige wäre. Das Wesen Gottes aber ist das Sein selbst, von dem sich keine Unterschiede angeben lassen, wie gezeigt wurde. Da also das göttliche Sein gleichsam eine für sich subsistierende Form ist, kann – weil Gott Sein Sein ist – das göttliche Wesen nur ein einziges sein“. „Duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari: unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subiectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subiecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo, si subsisteret sine subiecto, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cuius non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum“ (*Comp. Theol.*, I, cap. 15).

¹³ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Über das Seiende und das Wesen*, 77: „Nimmt man ein Ding an, das nur Sein wäre, so dass das Sein selbst Selbststand wäre, so würde dies Sein nicht die Hinzufügung eines Unterschiedes aufnehmen – denn dann wäre es schon nicht mehr nur Sein, sondern Sein und außerdem eine Form“. „Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua“ (*De ente et essentia*, cap. V).

¹⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Über das Seiende und das Wesen*, 77: „Daher bleibt, dass ein solches Ding, welches sein Sein ist, nur Eines sein kann. Daher muss bei jedem anderen Ding außer ihm ein anderes sein Sein und ein anderes seine Washeit oder Natur oder Form sein. Daher muss auch bei den Geistwesen das Sein außer der Form sein; und in diesem Sinne ist gesagt, dass ein Geistwesen Form und Sein ist“. „Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse“ (*De ente et essentia*, cap. V).

Als Beispiel sei hier eines der seinerzeit berühmtesten Bücher genannt, welches Pater Del Prado O.P. 1911 in Freiburg (Schweiz) veröffentlichte. Dort steht wörtlich zu lesen: „Die fundamentale Wahrheit der christlichen Philosophie besteht darin, daß in Gott Wesen und Existenz identisch sind, während in den Geschöpfen diese real unterschiedlich sind.“¹⁵ Hier verstand man unter christlicher Philosophie faktisch nur jene des Thomas von Aquin.

Im Grunde ist es genau das, was der weltbekannte christliche Philosoph Étienne Gilson im 20. Jahrhundert mit seiner bekannten „Metaphysik des Exodus“ immer wieder betont hat.¹⁶

1.1(Tris) Neu entdeckte, unerwartete Verteidiger derselben These

Für die einen zum Glück, für die anderen schwer zu akzeptieren, hat die Forschung ab 1960 bisher unerwartete Verteidiger derselben Lehre ausgegraben.

1. 1(Tris).1. Der heidnische Philosoph Porphyrios?

Bedeutende Gelehrte wie Cornelia de Vogel¹⁷, Werner Beierwaltes¹⁸, Klaus Kremer¹⁹, Pierre Hadot²⁰, Wayne John Hankey²¹, David Bradshaw²², haben

¹⁵ Vgl. DEL PRADO, Norbertus: *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Fribourg (Suisse): ex typis consociationis sancti Pauli 1911: „Fundamentum autem et ratio quare ens reale primo dividitur in ens a se et in ens ab alio, sive in entia causata et in ens causam essendi omnibus aliis entibus, veritate illa constituitur, quae lapis proinde angularis totius Philosophiae Christianae oportet ut denominetur, nimirum: Solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius“.

¹⁶ Vgl. GILSON, Étienne: *L'Esprit de la philosophie médiévale* (= Études de philosophie médiévale 33). Paris: Vrin 1943², 50; DERS.: *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin 1948 (Kapitel III); DERS.: *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas*. Paris: Vrin 1964⁶ (Pars I, Kapitel III).

¹⁷ DE VOGEL, Cornelia J.: «Ego sum qui sum» et sa signification pour une philosophie chrétienne, in: *Revue des Sciences religieuses* 34/35 (1960–1961), 337–355, hier 348. Vgl. auch: DIES.: *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, in: ISELOH, Erwin/MANNS, Peter (Hgg.): *Festgabe J. Lortz* (Band I: *Reformation, Schicksal und Auftrag*). Baden-Baden: Bruno Grimm 1958, 527–548.

¹⁸ BEIERWALTES, Werner: *Der Kommentar zum „Liber de Causis“ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, in: *Philosophische Rundschau* 2 (1963), 92–215; DERS.: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1965; DERS.: *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Enneade III, 7*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1967 (1981²); DERS.: *Neoplatonica*, in: *Philosophische Rundschau* 16 (1969), 141–152; DERS.: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1972 (Kapitel I).

¹⁹ KREMER, Klaus: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill 1966.

²⁰ HADOT, Pierre: *La distinction de l'être et de l'étant dans le De Hebdomadibus de Boèce*, in: WILPERT, Paul (Hg.): *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin: de Gruyter 1963, Band II, 147–153; DERS.: *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes 1968; DERS.: *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* (1973), 101–115; DERS.: *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, in: VIGNAUX, Paul (ed.): *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11–24*. Paris: Études

die Meinung vertreten, dass diese Lehre bereits bei den griechischen Neuplatonikern²³ vorzufinden war.

In einem leider immer noch wenig bekannten Text fasste Cornelia de Vogel die Ergebnisse ihrer diesbezüglichen Forschungen wie folgt zusammen:

« Comme vous savez, M. Gilson a répondu à cette question que les Chrétiens ont trouvé cette identification dans l'*Exode*, tandis que les Grecs, eux ne l'ont pas du tout connue. Si l'on analyse cette réponse, elle implique deux thèses: 1) L'identification de Dieu à l'Etre absolu est une vérité directement révélée dans le texte de l'*Exode* III, 14.2). Cette vérité n'a pas été comprise par les Grecs. Or, ces deux thèses sont erronées. »²⁴

De Vogel entlässt ihre Leser mit folgenden Worten:

« Je conclus qu'il faut changer la thèse de M. Gilson en sens inverse en disant: si les Chrétiens ont trouvé l'identification de Dieu à l'Etre absolu dans le texte de l'*Exode* III, 14, c'est qu'ils ont appris des Grecs de l'Etre absolu. »²⁵

Dann stellte sich freilich die Frage: von welchen Griechen? Wenn die Thomisten den Entdeckungs-Primat an der These von Gott als dem Sein selbst an die Griechen abtreten mussten, konnten sie immerhin noch hoffen, diesen Ehrentitel wenigstens für die Christen retten zu können.

Waren es christliche Griechen oder heidnische Griechen, die als Erste die Identität von Gott und dem Sein selbst behauptet haben? Namhafte Forscher der neuplatonischen Philosophietradition wie Hadot und Beierwaltes vertraten nun in den Jahren zwischen 1963 und 1979 die Meinung, die These der Identität von Gott als dem Sein selbst sei schon früh entwickelt worden, und zwar von heidnischen Philosophen wie Porphyrius (speziell in seinem Kommentar zu Parmenides) und – nach Beierwaltes – von Plutarch selbst.²⁶ Die Thomisten, die christlichen Philosophen und Theologen kamen dadurch in eine wenig komfortable Lage.

Augustiniennes (1978), 57–63; DERS.: *Forma essendi, interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, in: *Les études classiques* 38 (1979), 143–156.

²¹ HANKEY, Wayne John: *Aquinas' First Principle: Being or Unity?*, in: *Dionysius* 7 (1980), 133–172. DERS.: *God In Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologie*, Oxford: Oxford University Press 1987; DERS.: *From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism. The Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America*, in: *Dionysius* 16 (1989) 4, 157–188.

²² BRADSHAW, David: *Neoplatonic Origins of the Act of Being*, in: *The Review of Metaphysics* 53 (1999), 383–401.

²³ Vgl. VENTIMIGLIA, Giovanni: *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*. Milano: Vita e Pensiero 1997, 22–45; DERS.: *Tommaso d'Aquino*, 91–95.

²⁴ DE VOGEL: *«Ego sum qui sum»*, 348.

²⁵ DE VOGEL: *«Ego sum qui sum»*, 355.

²⁶ Vgl. Fussnoten 18 und 20.

1.1(Tris).2 *Der christliche Autor des De divinis nominibus?*

Nun bestritt die italienische Forscherin Cristina D'Ancona Costa, eine der führenden Spezialistinnen für das neuplatonische arabische Denken zwischen 1986 und 1998 allerdings den porphyrianischen Ursprung der Idee von Gott als dem Sein selbst.

Im intensiven Studium des *Liber de causis*, eines bekanntermaßen fundamentalen Werks der neuplatonischen Tradition (das in seiner lateinischen Übersetzung in der Bibliothek des Thomas von Aquin stand und dem Thomas selbst einen Kommentar widmete) entdeckte sie in der arabischen Version verschiedene Elemente: a) zum überwiegenden Teil ausgesprochen proklianisches Gedankengut; b) manchmal spezifisch plotinische Themen, und c) schließlich solche, die sich gerade auf die Identifikation des ersten Prinzips mit dem Sein beziehen. Wichtig ist hier, daß die Quelle dieser Identifikation für D'Ancona Costa weniger der heidnische Porphyrius ist, sondern sie aus einem „kreationistischen“, d.h. christlichen Milieu stammt, aller Wahrscheinlichkeit nach vom Verfasser des Werkes *De divinis nominibus*, also dem sogenannten Pseudo-Dionysius Areopagita.²⁷

Man muss in der Tat anerkennen, dass in verschiedenen Passagen des *De Causis* die Causa prima mit dem Sein selbst identifiziert wird. So formuliert die lateinische Übersetzung, die Thomas las und kommentierte, die Causa prima sei „das reine Sein“ (Proposition 4) und „nur Sein“ (Proposition 9):

„Es ist nur so wegen seiner Nähe zum reinen Sein, dem Einen und Wahren, in dem es keine Vielheit irgendeiner Art gibt“ (Proposition 4);²⁸

„Aber die Erstursache hat kein yliatim, weil sie nur Sein ist“ (Proposition 9).²⁹

Nebenbei sei die Bemerkung erlaubt, dass der lateinische Text von *De Causis* hinsichtlich der Causa prima den Ausdruck „esse tantum“ (reines Sein) benutzt, also denselben Ausdruck, den dann Thomas von Aquin, wie oben gezeigt, auf Gott bezieht. Schon das allein wäre ein Beweis dafür, dass sich Thomas selbst der Tatsache bewusst war, die Lehre von Gott als „esse tantum“ sei nicht seine eigene Erfindung gewesen – genau das Ge-

²⁷ D'ANCONA COSTA, Cristina: *L'influence du vocabulaire arabe: "Causa Prima est esse tantum"*, in: HAMESSE, Jacqueline/STEEL, Carlos (éd.): *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12–14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M. Turnhout: Brepols 2000, 51–97.

²⁸ ANONYMUS: *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, Übersetzung, Glossar, Anmerkungen und Verzeichnisse von A. Schönfeld, mit einer Einleitung von R. Schönberger, Lateindeutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2003, 11. „Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum“ (*Liber de causis*, prop. 4).

²⁹ ANONYMUS: *Liber de causis*, 23. „Et causae quidem primae non est yliatim, quoniam ipsa est esse tantum“ (*Liber de causis*, prop. 9).

genteil von dem, was Gilson, Fabro und andere jahrelang behauptet hatten.

1.1(Tris).2.1 Das Kap. 5 des *De divinis nominibus*

Die Quelle des genannten Lehrsatzes befand sich nach D'Ancona Costa ursprünglich in Kapitel 5 von *De divinis nominibus*.

In der Tat liest man dort einige überaus interessante Passagen, von denen ich nur eine sehr bedeutende zitiere:

„Ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δύναμιν ὑπερούσιός ἐστιν ὑποστάτις αἰτία καὶ δημιουργὸς ὄντος, ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως.“³⁰

„Der Seiende ist nach besten Kräften (seinem Vermögen) die überwesenheitliche und schöpferische Ursache des gesamten Seins, er ist Schöpfer von Seiendem, Substanz, Subsistenz, Wesenheit und Natur.“³¹

Die Forschung hat entdeckt, dass hier ὁ ὢν ein implizites Zitat aus der Übersetzung der Septuaginta von *Exodus* 3,14 darstellt, das berühmte „Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν“.³²

Was bedeutet das in Bezug auf die Gotteslehre des Thomas von Aquin?

1.1(Tris).2.2 Mittelalterliche Übersetzungen dieses Buches

Thomas war des Griechischen nicht mächtig. Es gab damals allerdings verschiedene, oft voneinander abweichende Übersetzungen von *De divinis nominibus*, die er alle kannte, namentlich die Übersetzungen von Hilduin, Scotus Eriugena, Johannes Sarracenus und Robert Grosseteste.³³

Sarracenus übersetzte die griechische Stelle, die wir gelesen haben, wie folgt:

³⁰ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De divinis nominibus*, hg. v. B.R. Suchla (= Corpus Dionysiacum I). Berlin: De Gruyter 1990, 182. Kursiv von mir.

³¹ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Die Namen Gottes*, eingel., über. u. mit Anmerkungen von B.R. Suchla. Stuttgart: Anton Hiersemann 1988, 69.

³² BELLINI, Enzo: *Parafrasi e note a Nomi divini*, in: DIONIGI AREOPAGITA: *Tutte le opere*. Testo greco a fronte, introduzione di G. Reale, traduzione di P. Scazzoso, revisione di I. Ramelli. Saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini. Saggio integrativo di C.M. Mazzucchi. Milano: Bompiani 2009, 571. Er bezieht sich auf den Text des Pseudo-Dionysius und die Übersetzung des P. Scazzoso, 548–459.

³³ CAMELLO, Petrus: *De fortuna operum Dionysii*, in: THOMAS AQUINAS: *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, cura et studio fr. Ceslai Pera o.p. cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini. Torino: Marietti 1950, XXI–XXII. CHEVALIER, Philippe u.a. (Hgg.): *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables*, mit einem Nachwort von M. Bauer, Faksimile-Neudruck der zweibändigen Ausgabe Brügge 1937, 4 Bde. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1989, Bd. I: LXXVII, CIV–CV.

„*Quod totius esse secundum virtutem supersubstantialem est substantificatrix causa et causatrix esistentis, mentis, personae, substantiae, naturae.*“³⁴

Hilduins Übersetzung hingegen lautet folgendermassen:

„*Qui est omnis essentis secundum virtutem substantiale est subsistens causa et opifex exsistentis, substantiae, subsistentiae, substantiae, naturae.*“³⁵

Nun finden wir im Kommentar des Thomas zu dieser Stelle einen ausdrücklichen Bezug zu Exodus 3,14 :

„*Et ostendit quod hoc nomen ‚ens‘ vel ‚qui est‘ convenientissime de Deo dicitur [...]. Et quod principalius sic laudetur, patet Exod. 3,14, ubi dicitur: ‚Qui est misit me ad vos‘.*“³⁶

1.1(Tris).2.3 Originalität der thomanischen Metaphysik des Exodus?

Autoren wie Gilson schien es, dass es sich um eine Verbindung zwischen *De divinis nominibus* und dem Buch Exodus handelte, die typisch für Thomas von Aquin sei und allein auf ihn zurückgehe.

Dies ist aber nicht der Fall, da bereits die von Thomas benutzte Übersetzung von Hilduin – die allerdings in der Editio Marietti des Thomas-Kommentars nicht veröffentlicht wurde – den Bezug zum sogenannten Namen Gottes „Der ist“ („*Quis est*“) des Exodus herstellte. Thomas beschränkte sich darauf, diese Übersetzung zu übernehmen.³⁷

Diese Tatsache dürfte genügen, um die so oft gepriesene Originalität der sogenannten „Metaphysik des Exodus“ des Thomas von Aquin zu widerlegen.

1.1(Tris).3 Der heidnische Autor von *De divinis nominibus*

Wir kommen nun zurück zum Verfasser von *De divinis nominibus*, den Thomas selbst und nach ihm eine fast ununterbrochene Tradition bis heute für einen christlichen Neuplatoniker hielten.

Wenn dies der Fall gewesen wäre, hätte wenigstens der „Adelstitel“ – d.h. der Primat der These von Gott als Sein selbst – in der christlichen Familie verbleiben können.

³⁴ CHEVALIER: *Dionysiaca*, Bd. I, 332. Kursiv von mir.

³⁵ CHEVALIER: *Dionysiaca*, Bd. I, 332. Kursiv von mir.

³⁶ *In de divin. Nom.*, V, l. 1 (THOMAS AQUINAS: *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, 235, 236.)

³⁷ Es sei hier angemerkt, dass Thomas denselben Bezug zum Exodus bereits im Kommentar seines Lehrers Albertus finden konnte. Übrigens kannte und benützte Albertus die Übersetzung von Hilduin, die er „*alia translatio*“ nannte. Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium de divinis nominibus*, hg. v. P. Simon. Münster: Aschendorff 1972, cap. IV, 301, Fußnote 21. Vgl. auch SIMON, Paulus: *Prolegomena*, in: ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium de divinis nominibus*, VI und XVIII.

Nun erschien im Jahr 2006 aber ein Artikel, der in der Geschichte des Verständnisses von Gott als dem subsistierenden Sein wie ein Blitz aus heiterem Himmel einschlug.³⁸

Carlo Maria Mazzucchi zeigte anhand einer ganzen Reihe von Indizien und philologischen Anhaltspunkten – die meiner Meinung nach schwer zu widerlegen sind –, dass der Autor des *De divinis nominibus* keineswegs ein christlicher Autor war, sondern ein heidnischer Neuplatoniker, und zwar Damascius, der letzte Scholarch der Akademie von Athen (5.–6. Jh.). In einer Zeit, in der das Christentum sich im Westen politisch etabliert hatte, ersann Damascius, der letzte heidnische Philosoph, einen geheimen, stark antichristlichen Plan: Er gab sich als Christ, sogar als Schüler des Apostels Paulus aus, nämlich Dionysius den Areopagiten und trachtete danach, den heidnischen Neuplatonismus zur kulturellen Substanz des Christentums zu machen – mit der hintergründigen Absicht, das Heidentum zu retten, und die christliche Theologie sozusagen vom Inneren her zu paganisieren.

Aufschlussreich ist einer der vielen Beweise, die der Philologe Mazzucchi anführt, nämlich die in *De divinis nominibus* auffallende Abwesenheit des Begriffes *Vater* unter all den Namen Gottes sowie der Umstand, dass der Begriff Gottes als Person „sehr verschwommen, mehr noch, unwahrnehmbar ist“³⁹.

Wie man sieht, hat sich die Liste der Autoren, die die These von Gott als dem aus sich selbst subsistierenden Sein vertreten, auf unvorhergesehene und für manche wohl beunruhigende Weise erweitert.

1.1(Tris).4 Plato und die sogenannte ungeschriebene Lehre

An diesem Punkt könnte man fragen, wie ein Neuplatoniker zur Ansicht kam, das höchste Prinzip der Wirklichkeit sei identisch mit dem Sein. Im allgemeinen haben uns doch die historiographischen Studien über Platonismus und Neuplatonismus gelehrt, bei Platon und seinen Nachfolgern sei das Eine-Gute jenseits des Seienden angesiedelt (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

Doch ist das wirklich der Fall?

Der italienische Gelehrte Enrico Berti hat, neben anderen Autoren, in verschiedenen Studien dargelegt, Aristoteles habe den ungeschriebenen Lehren Platos und der Platoniker seiner Zeit die These zugeschrieben, das höchste Prinzip, das Eine, sei identisch mit dem Seienden, nämlich mit dem Seienden, dessen Wesen das Sein ist, und darüber hinaus habe er diese

³⁸ Vgl. MAZZUCCHI, Carlo Maria: *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il Dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ*, in: *Aevum* 80 (2006) 2, 299–334 (Neudruck in: DIONIGI AREOPAGITA: *Tutte le opere*, 708–762). DERS.: *Iterum de Damascio Areopagita*, in: *Aevum* 87 (2013) 1, 249–265.

³⁹ MAZZUCCHI, Carlo Maria: *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il Dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ* (Neudruck in: DIONIGI AREOPAGITA: *Tutte le opere*, 753): „Fatto sta che il concetto di Dio-persona, soggetto di θέλημα è quanto mai sfumato, anzi impercettibile.“

These kritisiert.⁴⁰ Auf diese Fragen kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden; der Verweis auf Bertis Studien soll genügen. Hier geht es nur darum, dass auch der griechische Philosoph Plato unerwartet den Unterstützern einer Doktrin zugerechnet wurde, von der man glaubte, sie sei originär und typisch für Thomas von Aquin oder wenigstens für christliches Denken. Ich zitiere ein paar Passagen aus der *Metaphysik* des Aristoteles, die zur Zeit des Thomas weit verbreitet war:

„Besonders schwierig und fragwürdig ist ferner dies, ob das Eine und das Seiende, wie die Pythagoreer und Platon lehrten, nicht etwas anderes ist (als das, wovon es ausgesagt wird), sondern Wesen (Wesenheit) des Seienden ist, oder ob dies nicht der Fall ist.“⁴¹

„Auch scheinen einige von denen, welche als Elemente der Dinge das Eine und das Seiende aufstellen oder das Große und Kleine, dies in der Bedeutung von Gattungen zu nehmen.“⁴²

„Plato nämlich und die Pythagoreer erklären, daß das Soseiende und das Eine nicht jeweils für etwas anderes stehen, sondern dies selbst sei eben ihre Natur, indem das Eines-sein und das Seiendes-sein selbst ihr Wesen sei.“⁴³

Offenbar hat sich die Liste der Verteidiger der These von Gott als dem subsistierenden Sein selbst in unvorhergesehener Weise erweitert.

⁴⁰ BERTI, Enrico: *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la « Métaphysique »*, in: AUBENQUE, Pierre (ed.): *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Actes du VI^e Symposium Aristotelicum. Paris: Vrin 1979, 89–129. DERS.: *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in: CASETTA, Giuseppe (ed.): *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a s. Tommaso*, Roma: Edizioni Vallombrosa 1987, 94–115 (besonders 107); DERS.: *Il Platone di Krämer e la metafisica classica*, in: *Rivista di filosofia neoscolastica* 75 (1983), 313–329 (besonders: 319–320). ANNAS, Julia: *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*. Oxford: Clarendon Press 1976, 203–207. Dagegen: KRÄMER, Hans: *Epekeina tes ousias. Zu Platon, Politeia 509 B*, in: *Arch. Gesch. Philos.* 51 (1969), 1–30. REALE, Giovanni: *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Milano: Bompiani 2010, 657–661.

⁴¹ ARISTOTELES: *Metaphysik*. Erster Halbband: Bücher I (A)–VI (E). Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, griechischer Text in der Edition v. Wilhelm Christ, griechisch–deutsch (= Philosophische Bibliothek 307). Hamburg: Felix Meiner 1989, 85. Eine der mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen dieses Werkes, die Thomas wohl bekannt war, lautete: „Amplius autem quod omnium difficillimum est et plurimam habet dubitationem, utrum unum et ens, quemadmodum Pythagorici et Plato dicebant, non alterum aliquid est sed entium substantia, aut non“ (ARISTOTELES: *Metaphysica*, III 1, *rec. et transl. Guillelmi de Moerbeka*, Hg. v. G. Vuillemin-Diem. Leiden: Brill 1995 [= Aristoteles Latinus XXV/3.2], 50).

⁴² ARISTOTELES: *Metaphysik*, 99. „Videntur autem quidam dicentium elementa existentium unum aut ens aut magnum aut parvum ut generibus eis uti“ (ARISTOTELES: *Metaphysica*, III 3, 56).

⁴³ ARISTOTELES: *Metaphysik*, 111. „Plato namque et Pythagorici non aliud aliquid ens nec unum sed hoc ipsorum naturam esse, quasi existente substantia * ipsum idem unum esse et ens aliquid“ (ARISTOTELES: *Metaphysica*, III 4, 62).

1.1(Tris).5 Eine christliche Philosophie?

Zusammenfassend lässt sich sagen: 1) Die These von Gott als dem Sein selbst bedeutet, dass Gott nur Sein ist, während die Geschöpfe Sein und außerdem etwas Anderes sind; 2) Diese Lehre ist keine originale These, weder der Philosophie des Thomas v. Aquin noch der christlichen Philosophie, da sie aus der heidnischen Philosophie Platons und einiger Neuplatoniker ins Christentum eingefügt worden ist.

1.2 Sed contra

Welche sind nun die Argumente gegen die gerade erwähnte These?

In der Tat sind einige bereits vorgestellt worden, zumindest aus der Perspektive der Geschichte der Philosophie. Betrachten wir nun die systematischen Argumente.

1.2.1. Erstes Argument (Aristoteles und Thomas)

Ausgehend von meinen Forschungen möchte ich festhalten:⁴⁴ Der erste Kritiker der genannten These war kein anderer als Thomas von Aquin selbst. (Das Ganze scheint einem Roman von Kafka oder Pirandello zu ähneln, aber so ist es). Ich zitiere Thomas von Aquin:

„[Plato] hielt daran fest, das Sein sei eine Gattung und es sei univok ausgesagt von jedem Ding entsprechend seiner Teilhabe am ersten Sein.“⁴⁵

„Wenn es etwas gibt, das selbst Seiendes und Eines ist, gleichsam eine getrennte Existenz, dann muss man sagen, dass das Eine dasselbe ist wie das Seiende. Aber was vom Seienden verschieden ist, existiert nicht. Daraus würde gemäß der Lehrmeinung des Parmenides folgen, dass das, was *außerhalb* des Einen existiert, kein Seiendes ist. Und so müssten alle Dinge notwendig eins sein; weil man nicht annehmen kann, dass das, was vom Einen verschieden ist, das an sich von den Sinnendingen getrennt existiert, irgendein Seiendes ist.“⁴⁶

⁴⁴ VENTIMIGLIA, Giovanni: *Tommaso d'Aquino e le dottrine non scritte di Platone*, in: *Medioevo* 38 (2013), 111–178.

⁴⁵ „[Plato] ponebat ens esse genus, et univoce dictum de omnibus secundum participationem primi enti“ (*In I Phys.* l. 7 [= Editio Leonina II]). Meine Übersetzung.

⁴⁶ THOMAS VON AQUIN: *Probleme der Metaphysik. Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik. 3. Buch*. Lateinisch-deutsch. Übersetzung aus dem Lateinischen von C. Schlip (= *Lectiones Thomisticae* 2). Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae 2016, 123–124. Kursiv von mir. „Si est aliquid, quod est ipsum ens et ipsum unum, quasi separatum existens, oportebit dicere quod id ipsum sit unum quod ens. Sed quicquid est diversum ab ente non est; ergo sequetur secundum rationem Parmenidis, quod quicquid est *praeter* unum sit non ens. Et ita necesse erit omnia esse unum, quia non poterit poni quod id quod est diversum ab uno, quod est per se separatum, sit aliquid ens“ (*In III Metaph.*, l. 12 [Hgg. C. Cathala/R. Spiazzi. Torino: Marietti 1964]). Kursiv von mir.

Das von Aristoteles übernommene Argument ist ziemlich klar. Die Irrtümer in der Theorie, gemäß der Gott das erste Prinzip von allem, das Sein selbst sei, lassen sich in drei Teile einteilen:

1) Wenn das Sein eine Gattung wäre, so wären die spezifischen Differenzen, durch welche die Gattung zu differenzieren und damit vom Sein zu „unterscheiden“ wäre, eben „Nicht-Sein“. Sie würden also nicht existieren. Dies aber widerspricht der Erfahrung, bezeugt diese doch den Unterschied und die Vielfalt des Seienden.

2) Wenn diese allgemeinste Gattung des Seins Gott selbst wäre, könnte außerhalb von Ihm nichts existieren, denn außerhalb des Seins existiert, wie gesagt, nichts. Dies aber widerspricht wiederum der Erfahrung.

3) Wenn dieses Sein selbst identisch mit dem Einen wäre, könnte außerhalb von Ihm nichts und somit auch keine Vielheit existieren. Diese aber (und wir in ihr) wird durch die Erfahrung bestätigt.

Zusammenfassend ist zu sagen: Um die These von Gott als dem Sein selbst plausibel zu machen, dürften die Welt und wir selbst nicht existieren. Aber die Auslöschung der Welt und das Harakiri aller Menschen schienen mir nun doch ein zu hoher Preis für eine philosophische Doktrin zu sein, so interessant sie auch sein mag!

1.2.2 Zweites Argument (Aristoteles, Thomas und ... Frege)

Das zweite Argument gegen die These von Gott als dem Sein selbst ähnelt dem ersten und entstammt der Kritik, die Aristoteles, vor allem in Buch 7 der *Metaphysik*, an der Theorie der platonischen Ideen übte. Aristoteles liefert dort nichts weniger als einen regelrechten Verriss der platonischen Ideenlehre. Für Platon seien nämlich die Ideen gleichzeitig Universalien, also vielem gemeinsam, wie auch Substanzen, also individuell und per definitionem einzig und unwiederholbar.

Während also die erste, oben dargelegte Kritik auf das Erste Prinzip als Sein und Eines zielte, trifft die zweite Kritik das Erste Prinzip als universal und gemeinsamer Gattungsbegriff. Wenn das schlechthin allgemeinste Prädikat gleichzeitig allgemein und individuell sein soll, ist dies ein Widerspruch. Thomas von Aquin drückt dies ganz klar aus:

„Keines der Universalien kann Substanz sein, also für sich subsistieren, nachdem jedes Universale vielen gemeinsam ist. Ebenso ist es unmöglich, dass das Universale eine subsistierende Substanz sei, denn in diesem Fall müsste man fordern, dass es ein Eines über die vielen hinaus gebe, und dann wäre es nicht allgemein, sondern ein in sich vereinzelt Ding [...]. Das Universale ist gemeinsam, wie etwas, das von vielen ausgesagt wird; also muss man feststellen, dass es in gewisser Weise eines in vielen ist und nicht getrennt subsistierend von diesen. Also muss man das Sein und das Eine universell und allgemein von allen Dingen aussagen können. Folglich sind sie nicht dieselbe

subsistierende Substanz, genannt das Sein und das Eine, wie Plato behauptet hat.“⁴⁷

Hier handelt es sich um eine Unterscheidung dessen, was von vielen Einzeldingen ausgesagt wird (universale), von dem, was nicht von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann (individuelle Substanz).

Dies ist aber auch ein tragender Pfeiler des philosophischen Gedankengebäudes von Gottlob Frege. Ich zitiere aus zwei bekannten Werken von Frege:

„Ein Gegenstand kommt nicht wiederholt vor, [...]. Bei einem Begriffe fragt es sich immer, ob etwas und was etwa unter ihn falle. Bei einem Eigennamen sind solche Fragen sinnlos.“⁴⁸

„Der Begriff – wie ich das Wort verstehe – ist prädikativ. Ein Gegenstandsname hingegen, ein Eigennamen, ist durchaus unfähig, als grammatisches Prädikat gebraucht zu werden.“⁴⁹

Wie man sieht, unterscheidet Frege klar zwischen „Begriff“, der „prädikativ ist“, und „Gegenstand“, der „nicht wiederholt vorkommt“.

Es handelt sich hier wiederum, wenn auch mit anderen Worten, um eine Unterscheidung zwischen dem, was man von vielen Einzeldingen aussagt („Begriff“), und dem, was man nicht von vielen Einzeldingen aussagen kann („Gegenstand“).

Es ist daher kein Zufall, dass die zeitgenössischen Thomas-Forscher, die Freges Philosophie kennen, wie zum Beispiel Peter Geach, einige aristotelische und anti-platonische Texte des Thomas wiedergefunden und neu bewertet haben⁵⁰. So schreibt Thomas in einem wenig bekannten, aber sehr wichtigen Text klar:

„Eine Vielfalt dieses bestimmten Individuums kann überhaupt nicht in den Sinn kommen.“⁵¹

⁴⁷ „Nullum universalium esse potest substantia, quae scilicet per se sit subsistens; quia omne universale commune est multis. Nec possibile est universale esse substantiam subsistentem; quia sic oporteret quod esset unum praeter multa, et ita non esset commune, sed esset quoddam singulare in se [...]. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum de multis; et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis, et non seorsum subsistens ab eis. Sed oportet ens et unum magis universaliter et communiter de omnibus praedicari. Non ergo sunt ipsa substantia subsistens, quae dicitur ens vel unum, sicut Plato posuit“ (*In Metaph.*, X, l. 3, n. 3 u. 4). Meine Übersetzung.

⁴⁸ FREGE, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: Köbner 1884, § 51 (Ich zitiere hier aus: FREGE, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, 63 u. 64).

⁴⁹ FREGE, Gottlob: *Über Begriff und Gegenstand*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16 (1892), 193.

⁵⁰ GEACH, Peter: *God and the Soul*. DERS.: *Aquinas*, in: ANSCOMBE, Elisabeth/GEACH, Peter: *Three Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Blackwell 1961, 68–125.

⁵¹ „Non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui“ (*Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 9 [= Editio Leonina IV]). Meine Übersetzung.

Wenn nun Gott als das Sein selbst betrachtet würde, so wäre Er das subsistierende Sein, das allen Entitäten das Sein gibt und an dem alle Entitäten teilhaben, sowie gleichzeitig ein Individuum, ein „Gegenstand“, d.h. einzig, unwiederholbar und nicht allgemein.

1.2.3 Drittes Argument (Frege und Kenny)

Das dritte Argument gegen die Theorie von Gott als dem Sein selbst stammt vom zeitgenössischen englischen Philosophen Sir Anthony Kenny, u.a. einem Spezialisten für Frege, Wittgenstein und Thomas von Aquin.

Zum Verständnis seiner rigorosen Kritik müssen zunächst einige einfache Begriffe der Philosophie Freges, auf den sich Kenny ausdrücklich bezieht, erklärt werden.

Eine von Freges Entdeckungen war, dass sich die Nennung von Zahlen, entgegen allem Anschein, nicht auf die Gegenstände selbst, sondern auf die Begriffe davon bezieht. Das wird zum Beispiel klar bei der Zahl „Null“. Wenn man, so Frege, behauptet: „Die Venus hat o Monde“, „so ist gar kein Mond oder Aggregat von Monden da, von dem etwas ausgesagt werden könnte“⁵². Alles, was man aussagt, ist: „dem Begriffe ‚Venusmond‘ wird [...] eine Eigenschaft beigelegt, nämlich die, nichts unter sich zu befassen.“⁵³

Nun erkannte er, dass Aussagen über die Existenz jenen auf Zahlen bezogenen Aussagen ähneln, in dem Sinne nämlich, dass sie sich nicht eigentlich auf die Gegenstände (wie es dem Allgemeinverständnis erscheint), sondern auf die Begriffe beziehen.

Diese Erkenntnis übte bekanntlich großen Einfluss auf die Geschichte der zeitgenössischen analytischen Philosophie aus. Von daher erklärt sich die bekannte Behauptung von Frege: „Es ist ja Bejahung der Existenz nichts Anderes als Verneinung der Nullzahl“ hinsichtlich der Begriffe.⁵⁴ Mit anderen Worten: Existenz wäre keine Aussage erster Ordnung, nämlich auf die Individuen bezogen, wie es den Anschein macht, sondern eine Aussage zweiter Ordnung, besser gesagt: in Bezug auf die Begriffe.

Ein Beispiel: Der Satz „Die Tiger von Malaysia existieren“ würde in der Realität nicht (eigentlich) die „Tiger“ als Individuen, sondern vielmehr den Begriff „Tiger von Malaysia“ bzw. die Eigenschaft „Tiger-von-Malaysia-Sein“ betreffen. Daher sollte der erwähnte Satz besser formuliert werden, wie etwa: „Die Eigenschaft ‚Tiger von Malaysia-Sein‘ ist mehr als Null“, d.h. mit anderen Worten: „Der Begriff, oder die Menge, ‚Tiger von Malaysia-zu sein‘ ist keine leere Menge“, anders gesagt: „es oder sie entspricht einer Zahl mehr als Null“.

Kenny nun akzeptiert diesen Sinn von „sein“ oder besser der Aussage „es existiert“. Er nennt ihn „spezifisches Existieren“, was Frege mit „Es-gibt-

⁵² FREGE: *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 46, 59.

⁵³ FREGE: *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 46, 59.

⁵⁴ FREGE: *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 53, 65.

Existenz“ meinte. Aber Kenny hält im Unterschied zu Russell und Quine daran fest, dass es über diesen Sinn hinaus noch einen anderen gibt. Er nennt ihn „individuelles Existieren“⁵⁵.

Um den Unterschied zwischen beiden Sinngebungen von „Existenz“ zu erklären, sei ein Beispiel des australischen Philosophen Barry Miller angeführt, das auf einer ähnlichen Gedankenführung beruht wie Kennys:

Man betrachte folgende zwei Aussagen:

(1) Die Elefanten existieren, während Sirenen nicht existieren.

(2) Die Elefanten existieren, während Dinosaurier nicht existieren.⁵⁶

Ist nun der Sinn, den man der Aussage „sie existieren“ bzw. „sie existieren nicht“ beilegt, in beiden Fällen derselbe?, fragte Miller. Seine Antwort – wie auch die von Peter Geach⁵⁷, Anthony Kenny selbst⁵⁸, Friederike Moltmann⁵⁹ oder William Vallicella⁶⁰ – ist negativ.

Um das genauer zu verstehen, genügt es, einen (sprachlichen) Ersatz vorzunehmen: Anstelle von „sie existieren“ setze man „sie existieren noch“, um das Weiterbestehen der Existenz anzuzeigen, also die Fortdauer; dagegen setze man anstelle von „sie existieren nicht“ die Formulierung „sie existieren nicht mehr“, um das Ende der Fortdauer anzuzeigen⁶¹. Die beiden obigen Sätze lauten dann also:

(1a) Die Elefanten existieren noch, während die Sirenen nicht mehr existieren.

(2a) Die Elefanten existieren noch, während die Dinosaurier nicht mehr existieren.

⁵⁵ Vgl. KENNY, Anthony: *Thomas von Aquin*. Aus dem Englischen von B. Schellenberger. Freiburg: Herder, 83–99, hier 83–84. Dieses „individuelle Existieren“ hätte Frege – nach Meinung von Peter Geach – „Wirklichkeit“ genannt, auch wenn er sich mit diesem Sinn der Existenz nicht weiter beschäftigte, da er ja nur an der Existenz der Zahlen interessiert war. Vgl. ANSCOMBE/GEACH: *Three Philosophers*, 90.

⁵⁶ Vgl. MILLER, Barry: *Existence*, in: ZALTA, Edward u.a. (Hgg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, (Fall 2009 Edition), in: <http://plato.stanford.edu/entries/existence/>, 16–17. Vgl. auch: LLANO, Alejandro: *Metaphysics and Language*. Hildesheim: Georg Olms 2005, 218ff.

⁵⁷ Vgl. GEACH, Peter: *Form and Existence*, in: GEACH: *God and the Soul*, 42–64.

⁵⁸ KENNY: *Thomas von Aquin*, 83–84. DERS.: *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press 2002, 42–46.

⁵⁹ Vgl. MOLTSMANN, Friederike: *The Semantic of Existence*, in: <http://semantics.univ-paris1.fr/pdf/existence-paper.pdf> (8.2010). DIES.: *On the Semantics of Existence Predicates*, in: REICH, Ingo/HORCH, Eva/PAULY, Dennis (Hgg.): *Sinn und Bedeutung 15*, Proceedings of the 2010 Conference of the Gesellschaft für Semantik. Saarbrücken: Universaar 2011, 31–54.

⁶⁰ Vgl. VALLICELLA, William: *Existence: Two Dogmas of Analysis*, in: NOVOTNY, Daniel/NO-WAK, Lukas (Hgg.): *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*. New York: Routledge 2014, 45–75.

⁶¹ Vgl. VENTIMIGLIA, Giovanni: „There are many senses in which a thing may be said to ‘be’“. *Il ritorno dell’analogia dell’essere nel cosiddetto “tomismo analitico”*, in: BETTINESCHI, Paolo/FANCIULLACCI, Riccardo (Hgg.): *Tommaso e i filosofi analitici*. Atti del Convegno Tommaso d’Aquino e i filosofi analitici, organizzato dall’Almo Collegio Borromeo e dal Centro di Etica generale e applicata, Pavia, 12–14 settembre 2013. Napoli: Orthotetes 2014, 193–226, hier 202–204.

Es liegt auf der Hand, dass der Wort-Ersatz die Aussage (1) unsinnig macht, den Sinn von (2) jedoch intakt lässt.

Von hier aus sollte man verstehen können, dass der Sinn derselben Aussage „sie existieren“ in den beiden Fällen unterschiedlich ist. Im ersten Fall bezieht er sich nicht mehr auf die Individuen, sondern auf den Begriff oder auf die Eigenschaft – auf die Spezies „Elefant-Sein“ und „Sirene-Sein“. Was damit ausgesagt werden soll, ist nichts anderes, als dass der Begriff „Elefant-Sein“ zumindest einmal exemplifiziert ist. Der Begriff der Sirenen dagegen ist kein einziges Mal exemplifiziert.

Aus eben diesem Grund macht es keinen Sinn, in diesem Fall „sie existieren“ und „sie existieren nicht“ durch „sie existieren noch“ und „sie existieren nicht mehr“ zu ersetzen. Begriffe sterben nicht, hören nicht auf zu leben, sie verschwinden nicht vom Angesicht der Erde und löschen sich nicht aus.

Im zweiten Fall dagegen wird kein Bezug zu den Begriffen hergestellt, sondern zu den Individuen. Daher lassen sich, ohne die Bedeutung des Satzes zu ändern, die Aussagen „sie existieren“ und „sie existieren nicht“ durch Verben ersetzen, die sich auf die Fortdauer, auf das Leben usw. beziehen: Die Individuen existieren zunächst, bzw. sie dauern fort in der Existenz, und später existieren sie nicht mehr, hören auf zu leben und zu existieren.

Dies vorausgesetzt, sind wir in der Lage, die Kritik von Kenny an der These von Gott als dem Sein selbst zu verstehen.⁶²

Wenn man behauptet, dass in Gott Wesen und Existenz zusammenfallen, dass also das Wesen Gottes nichts anderes sei als sein eigenes „Existieren“, wie soll man dann ein solches „Existieren“ verstehen? Als eine „Existenz der Spezies“ oder als „Existenz des Individuums“? In Freges Terminologie ausgedrückt: als eine „es-gibt-Existenz“ oder als „Wirklichkeit“? Unterlegt man hier einen Sinn von „existieren“, wie er in Sätzen vorkommt wie: „In Brasilien existiert (gibt es) eine Pflanze, die Insekten frisst“, oder einen Sinn in Sätzen wie „Cäsar existiert nicht mehr“?

Betrachten wir zunächst die erste Hypothese:

Wenn die mit dem Wesen identische Existenz eine (fregeanische) „es-gibt-Existenz“ ist, so führt die These der Identität von Wesen und Existenz, wie Kenny bemerkt, zu einem Unsinn.

Die Absurdität tritt klar zutage in einem Dialog zwischen einem Gläubigen (einem Thomisten!) und einem Atheisten, den Peter Geach erfunden und den Kenny aufgegriffen hat:

„Der Gläubige: ‚Gott existiert!‘⁶³.

⁶² KENNY: *Thomas von Aquin*, 83–99. DERS.: *Aquinas on Being*, besonders 42–46.

⁶³ Im Sinne von: „es gibt Gott“.

Der Atheist: „Das ist, was du sagst, aber welche Art Ding ist denn dieser, dein Gott? Was ist Gott?“

Der Gläubige: „Ich habe es dir gerade gesagt: Gott existiert⁶⁴ – das ist das, was Er ist!“⁶⁵

Dies würde bedeuten: Zu wissen, dass Gott existiert, ist das gleiche, wie zu wissen, was Gott ist. Als Antwort auf die Frage „was ist Gott“ könnte man also sagen: „Es gibt ihn“! Aber das wäre offensichtlich sinnlos!

Betrachten wir nun die zweite Hypothese, nach der die mit seinem Wesen identische Existenz Gottes eine „Wirklichkeit“ ist, also kurz gesagt ‚Leben für die Lebenden‘ (‚Leben ist für die Lebenden ‚sein‘‘, schrieb Aristoteles). In diesem Fall wäre die Identität von Wesen und Existenz in Gott überhaupt nicht unsinnig: Für Gott wäre „existieren“ bzw. „leben“ dasselbe wie „Gott sein“ und umgekehrt „Gott sein“ dasselbe wie leben.

An diesem Punkt bemerkt aber Kenny:

„Aber was machen wir mit der Unterscheidung von Wesen und Existenz bei Geschöpfen? Können wir [z.B. bei einem Hund] sagen, Waldis Wesen und Waldis Existenz seien voneinander verschieden? Das können wir eindeutig nicht, sofern wir damit meinen, man könne das eine ohne das andere haben. Für einen Hund bedeutet ‚existieren‘ einfach, weiterhin Hund zu sein, und für einen Menschen bedeutet ‚existieren‘, weiterhin über seine Menschennatur bzw. sein menschliches Wesen zu verfügen. Wenn Peter weiterhin existiert, ist es das gleiche, wie dass Peter weiterhin sein Wesen besitzt; wenn er zu existieren aufhört, hört er auf, ein Mensch zu sein, und umgekehrt.“⁶⁶

Wenn aber die Dinge so liegen, verhilft die Identität von Wesen und Existenz in Gott nicht dazu, seine Eigenart zu bestimmen, d.h. das Unterscheidungsmerkmal seiner Existenz, das ihn von allen anderen geschaffenen Wesen unterscheidet.

Kurz gesagt: die Identität von Wesen und Existenz in Gott ist nach Kenny sinnlos oder sagt über die Natur, die Gott eigen ist, nichts aus.

Hier sind zwei Dinge anzumerken:

Erstens hätte Thomas von Aquin, nach Meinung von Kenny und vor ihm noch Geach, den Unterschied zwischen „spezifischer Existenz“ und „individueller Existenz“ bereits geahnt, als er, Aristoteles folgend, zwischen „esse ut verum“ und „esse ut actus essendi“ unterschied.

Zweitens muss daran erinnert werden, daß Kenny in jüngster Zeit einen Teil seiner Kritik an Thomas von Aquin in diesem Punkt revidiert hat⁶⁷.

⁶⁴ Im Sinne von: „es gibt Gott“.

⁶⁵ GEACH: *Aquinas*, 89. Meine Übersetzung. Vgl. KENNY: *Thomas von Aquin*, 89. DERS.: *Aquinas on Being*, 41.

⁶⁶ KENNY: *Thomas von Aquin*, 90–91. (Die Übersetzung von Schellenberger habe ich leicht modifiziert).

⁶⁷ „Forse i miei critici hanno ragione quando dicono che avrei dovuto cercare con più determinazione di rendere ragione della distinzione fra essere ed essenza nelle creature. Tommaso ha

Zu Thomas von Aquin kann man hier eine ziemlich klare Textstelle anführen, wo er den Unterschied zwischen den zwei Formen/Bedeutungen des „Seins“ auf die Frage unserer Gotteskenntnis anwendet:

„Zu 2. Das Zeitwort ‚Sein‘ findet sich in zweierlei Bedeutung vor. Einmal bezeichnet es das Sein [= Da-sein] als Verwirklicht-sein [oder: als Wirklich-sein]. Zweitens wird es gebraucht, um die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat eines Satzes herzustellen, der als solcher nur im Denken Sein hat. Nehmen wir das Zeitwort ‚Sein‘ in der ersten Bedeutung, dann kennen wir freilich das ‚Sein‘ Gottes nicht, sowenig wir sein Wesen kennen. Wir kennen vielmehr das ‚Sein‘ Gottes nur in der zweiten Bedeutung dieses Zeitwortes; wir können nämlich erkennen, daß der von uns aufgestellte Satz: Gott ‚ist‘ [= es gibt einen Gott] der Wahrheit entspricht; und zwar erkennen wir das aus den Werken Gottes (2,2).“⁶⁸

Kenny hat gleichwohl angemerkt, daß Thomas von Aquin im Gebrauch dieser Unterscheidung nicht immer konsequent vorgeht und die beiden Bedeutungen des „Seins“, die er doch kennt, verwechselt.⁶⁹

1.3 Respondeo

Was machen wir nun mit der These von Gott als dem Sein selbst? Sollten wir einfach auf sie verzichten? Ich glaube nicht. Es bedarf nur einer neuen

introdotta la distinzione come un caso ulteriore di quella distinzione fra attualità e potenzialità che era familiare ad Aristotele. E' sufficientemente chiaro che per una persona che parla italiano vi è una differenza fra il parlare effettivamente italiano e il semplice conoscere l'italiano. Possiamo fare una distinzione simile nel caso non già di un *habitus* come la conoscenza di una lingua, ma nel caso di un'essenza come l'essere uomo? Essere uomo significa possedere una serie di capacità e di abilità per svolgere operazioni e attività di vario tipo, che possono essere sviluppate in una varietà enorme di modi. Lungo tutta la nostra vita e fino alla nostra morte ognuno di noi possiede una serie di capacità, tuttavia il loro sviluppo e il loro esercizio concreto sono eventi particolari della nostra vita. Forse dovremmo dire, dunque, che l'esse di un uomo è il flusso costante della sua vita giorno dopo giorno, dove la sua essenza è la serie di capacità sottostanti, che vengono esercitate fino a quando continua a vivere. L'essenza di una creatura vivente determina il tipo di vita che può essere condotta; è il canale attraverso cui scorre il corso della vita. Se distinguiamo l'essere e l'essenza in questo modo, è facile vedere come la distinzione è pertinente al fine di mostrare la differenza fra Dio e le creature [...]. Io non sono più quel che ero una volta; ci sono molte cose che io sarò e che io non sono ancora; molte cose che avrei potuto fare non le ho fatte e mai farò tutto quello che è in mio potere di fare. Ciascun periodo della mia vita è distinto da ogni altro, con i suoi propri limiti e il suo proprio contesto. Niente del genere può esser detto di Dio" (KENNY: Anthony: *L'essere secondo Tommaso d'Aquino. Un'ontologia problematica*, trad. it. di R. Saccenti e G. Ventimiglia. Roma: Carocci 2013, 8: Vorwort zur italienischen Übersetzung).

⁶⁸ THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, hg. v. Katholischen Akademikerverband, 1. Band (= Die Deutsche Thomas-Ausgabe 1). Salzburg: Anton Pustet 1934, 65. „Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est" (*Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2).

⁶⁹ KENNY: *Aquinas on Being*, besonders 41–46 u. 189–194.

Auslegung des Seins und damit eines neuen Verständnisses der These der Identität von Sein und Wesen in Gott.

1.3.1 Das Sein im Allgemeinen

Um dieses Ziel zu erreichen, muss man zunächst an die Unterscheidung erinnern, die Aristoteles in *De anima* zwischen erstem und zweitem Akt macht. Wir zitieren den Thomas-Kommentar:

„Die dritte Unterscheidung beruht darauf, daß Wirklichkeitssetzung in zweifachem Sinn verstanden wird. In einem Sinn meint sie Wirklichkeit, wie es die Wissenschaft ist. Im anderen Sinn meint sie das Gebrauchmachen von der Wissenschaft. Der Unterschied zwischen diesen beiden Wirklichkeiten kann aus ihren entsprechenden Möglichkeiten erschlossen werden. Man sagt, es sei einer Sprachgelehrter der Möglichkeit nach, bevor er die Sprachwissenschaft sich eingeignet hat durch Lernen und Forschen. Diese Möglichkeit wird Wirklichkeit durch das Erwerben der Sprachwissenschaft. Sie ist aber selber wieder Möglichkeit in Bezug auf das Gebrauchmachen von ihr, solange in Wirklichkeit nicht Gebrauch von ihr gemacht wird. Diese Möglichkeit wird Wirklichkeit, wenn Gebrauch vom Wissen gemacht wird. So ist Wissenschaft Wirklichkeit und das Gebrauchmachen von ihr ist Wirklichkeit.“⁷⁰

Wie Aristoteles, wendet Thomas diese Unterscheidung an, um eine Definition der Seele zu gewinnen:

„Wirklichkeitssetzung in doppeltem Sinn gebraucht wird: einmal nach Art des Wissens und dann nach Art des Gebrauchmachens vom Wissen, wie oben dargelegt wurde. Es ist klar, daß die Seele Wirklichkeitssetzung nach Art des Wissens ist. Denn die Seele ist im Lebewesen im Schlafe wie im Wachzustand. Der Wachzustand kommt dem Gebrauchmachen vom Wissen gleich. Wie das Gebrauchmachen vom Wissen Betätigung des Wissens ist, so ist der Wachzustand Betätigung der Sinne. Der Schlafzustand kommt dem Haben des Wissens gleich, insofern man nicht davon Gebrauch macht. Denn im Schlafzustand ruhen die empfindungsseelischen Fähigkeiten. Von diesen beiden Wirklichkeitssetzungen ist das Wissen im selben Träger dem Entstehen nach früher. Denn das Gebrauchmachen vom Wissen verhält sich zum bloßen Haben des Wissens wie Wirklichkeit zur Möglichkeit [...]. Daraus folgt er, daß die Seele als Wirklichkeitssetzung nach Art des Wissens die erste

⁷⁰ THOMAS VON AQUIN: *Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele“*, übertragen und eingeleitet von A. Mager. Wien: Thomas Verlag 1938, 134–135. (Unveränderter Nachdruck: Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae 2012). „Tertia divisio est quod actus dicitur dupliciter. Uno modo sicut scientia est actus. Alio modo sicut considerare est actus. Et differentia horum actuum ex potentiis perpendi potest. Dicitur enim aliquis in potentia grammaticus, antequam acquirat habitum grammaticae, discendo vel inveniundo: quae quidem potentia in actum reducitur, quando iam aliquis habet habitum scientiae. Sed tunc est iterum in potentia ad usum habitus, cum non considerat in actu; et haec potentia in actum reducitur cum actu considerat. Sic igitur et scientia est actus, et consideratio est actus“ (*In II De anima*, l. 1 [= Editio Leonina XLV]).

Wirklichkeitssetzung eines der Möglichkeit nach das Leben habenden Naturkörpers ist.“⁷¹

Bei der Analyse der Texte des Thomas zur Bedeutung von „esse“, d.h. „Sein“, habe ich eine innere Entwicklung in seinem Denken erkannt: Zunächst spricht er nämlich vom „esse“, d.h. „Sein“, als „Erstem Akt“ des Wesens (*actus essentiae*)⁷², während er später dazu übergeht, „esse“ als zweiten Akt des Wesens zu betrachten, also als typische „Aktivität“ eines Wesens:

„Man nennt ‚esse‘ [...], was ein Akt des Seienden ist, der aus den Prinzipien der Sache stammt, wie ‚leuchten‘ der Akt dessen ist, was leuchtet.“⁷³

Es verwundert folglich nicht, dass für Thomas die Existenz oder „esse“ – zusammen mit dem Wesen – gar nicht ein Teil oder ein grundlegendes Element eines Seienden ist, wie die Thomisten später jahrhundertlang behaupten sollten, sondern sie ist Handlung, Geschehen, Ereignis des Wesens, so dass sie nicht mit einem Substantiv, sondern mit einem Verb ausgedrückt wird.

So schreibt Thomas an einer Stelle seines *Kommentars zum Peri hermenias* des Aristoteles:

„Deshalb sagt er [Aristoteles], daß dieses Verb ‚ist‘ [...] in erster Linie das bezeichnet, was nach Art der Wirklichkeit absolut in den Verstand fällt. In der

⁷¹ THOMAS VON AQUIN: *Die Seele*, 139. „Actus dicitur dupliciter: alius, sicut scientia, et alius sicut considerare, ut supra expositum est. Et manifestum est, quod anima est actus sicut scientia, quia in hoc quod anima inest animali et somnus et vigilia. Et vigilia quidem assimilatur considerationi; quia sicut consideratio est usus scientiae, ita vigilia est usus sensuum; sed somnus assimilatur habitui scientiae, quando aliquis secundum ipsum non operatur, in somno enim quiescunt virtutes animales. Horum autem duorum actuum, scientia est prior generatione, in eodem. Comparatur enim consideratio ad scientiam, sicut actus ad potentiam [...]. Unde concludit quod cum anima sit actus sicut scientia, quod sit actus primus corporis physici potentia vitam habentis“ (*In II De anima*, l. 1 [= Editio Leonina XLV]).

⁷² „Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; *non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus*. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula“ (*In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1 [Hgg. P. Mandonnet. Band I. Paris: Lethielleux 192]). Kursiv von mir.

⁷³ „Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum 5 Metaph., esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subjecto, ut dicit philosophus in 6 Metaph. Unde de hoc non est hic quaestio. *Alio modo dicitur esse*, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et *est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis*. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus“ (*In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2. Kursiv von mir).

Tat meint ‚ist‘, für sich genommen, ‚im Akt sein‘, und deshalb bedeutet es etwas in der Modalität des Verbs.“⁷⁴

Mit anderen Worten: beim „sein“ geht es nicht um einen „Gegenstand“ sondern um eine Tätigkeit, eine Aktion, einen Akt, was mit einem Verb ausgedrückt wird. Wie wir alle in der Grundschule gelernt haben, sind Verben „Tun-Wörter“.

Gehen wir nun einen Schritt weiter, müssen wir fragen: wenn Existieren eine Aktivität ist, dann welche Art von Aktivität? Eine, die sich von anderen typischen Aktivitäten eines Seienden unterscheidet und die sie alle begleitet? Ist Existieren gleichsam ‚das Atmen, nur ruhiger‘, wie Gilbert Ryle es ausdrückte?

Dies aber ist nicht der Sinn der Texte von Thomas, und es ist auch nicht der Sinn des Seins als Aktivität, als Ereignis. Es handelt sich nicht um eine Art von grundlegender Aktivität, „too thin to be possible“, wie Hughes schreibt⁷⁵, unterschieden von allen anderen Aktivitäten und Akten des Seienden, sondern es handelt sich einfach um deren Aktualisierung, besser gesagt: „den Akt aller Akte“ und jedes einzelnen von ihnen.

Ich möchte diesen wichtigen Punkt mit den Worten von Anthony Kenny erklären (da wir in diesem Punkt einer Meinung sind):

„Mein Leben besteht aus vielerlei Aktivitäten: Ich gehe, ich esse, ich schlafe, ich denke. Während ich all das tue, lebe ich; aber zu leben ist keine zusätzliche Aktivität, die ich vollziehe, während ich all dies tue, wie das Atmen eine ist. Alle diese Tätigkeiten sind Bestandteile meines Lebens; indem ich sie ausübe, lebe ich. ‚Leben‘ ist nicht etwas von diesen Tätigkeiten Abgespaltenes [...]. Genau wie mein Leben kein Begleitumstand und keine Komponente oder der höchste gemeinsame Nenner all der verschiedenen Dinge, die ich während meines Lebens tue, ist, sondern die Gesamtheit von all dem, so ist das ‚esse‘, das ‚Sein‘ von etwas nichts Zugrundeliegendes, nichts Konstituierendes oder seine Eigentümlichkeit oder Modifikationen Spezifi-

⁷⁴ „Ideo autem dicit quod hoc verbum ‚est‘ [...] significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi.“ (*In I Peryerm.*, l. 5 [= Editio Leonina I* I: editio altera retractata]). Zimmermann schreibt im Kommentar zu dieser wichtigen Passage des Thomas: „Thomas macht deutlich, dass es sich bei der so beschriebenen Bedeutung nicht um einen ‚Gegenstand‘ im Sinne einer ‚res quaedam‘ handelt. Was das Verb ‚est‘ primär bedeutet, wird nach Art von Tätigkeit, von Akt, verstanden und damit auch als Akt von etwas, wie es die Verbform ja gerade ausdrückt“ (ZIMMERMANN, Albert: „*Ipsium enim est nihil est*“ (Aristoteles *periherm.*, I, c. 5). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula, in: DERS. (Hg.): *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia* 8). Berlin: De Gruyter, 1971, 282–295, hier 292. Vgl. auch KLIMA, Gyula: *The Semantic Principles underlying Saint Thomas Aquinas’s Metaphysics of Being*, in: *Mediaeval Philosophy and Theology* 5 (1996), 87–141; DERS.: *Aquinas’ Theory of the Copula and the Analogy of Being*, in: MEIXNER, Uwe/NEWEN, Albert (Hgg.): *Philosophiegeschichte und logische Analyse – Logical Analysis and History of Philosophy*. Paderborn: Mentis 2002, 159–176.

⁷⁵ HUGHES: *On a Complex Theory of a Single God*, 21. Dagegen MILLER: *The Fullness of Being*, 82–169.

zierendes; es ist vielmehr die Gesamtheit aller Begebenheiten und Zustände seiner Geschichte.“⁷⁶

In gewissem Sinn bedeutet dies, im Sprachgebrauch der zeitgenössischen Ontologie: 1) „existieren“ ist nichts Anderes als „geschehen“ (engl. occur); 2) Die Seienden existieren nur unter der Bedingung, dass sie Ereignisse sind. Ein Wesen, das nicht „geschieht“, d.h. dessen typische Potentialitäten sich nicht einmal minimal verwirklichen, existiert nicht. Selbst ein Mensch im vegetativen Zustand atmet noch, und selbst in einem Stein gibt es auf mikroskopischer Ebene der Materie eine gewisse „Aktivität“.

Mit anderen Worten: Das Seiende ist kein Ding, das unabhängig von seinen Ereignissen existieren könnte – wie demgegenüber etwa Locke behauptete.

1.3.2 Das Sein Gottes

Nun können wir die Doktrin einer Identität von Wesen und Existenz in Gott besser verstehen: eine Identität, die nicht die Identität von zwei Elementen, sondern die Aktualisierung, besser noch der Akt, und zwar der zweite von allen Akten Gottes ist – sein „Ereignis“. Das Sein Gottes ist das Geschehen Gottes.

„Das Erkennen (intelligere) verhält sich zum Intellekt (intellectus) wie das Sein zum Wesen. Das Sein Gottes aber ist sein Wesen, wie oben nachgewiesen wurde (I 22). Also ist auch das Erkennen (intelligere) Gottes sein Intellekt (intellectus). Der Intellekt Gottes aber ist das Wesen Gottes, sonst hätte Gott ein Akzidens. Das Erkennen Gottes muss also sein Wesen sein.

Weiter. Der zweite Akt ist vollkommener als der erste Akt, so wie das Erkennen vollkommener ist als die Wissenschaft. Gottes Wissenschaft oder sein Intellekt ist aber sein Wesen selbst, wenn er erkennend ist, wie dargelegt wurde (I 44) [...]. Wenn nun sein Erkennen nicht sein Wesen wäre, gäbe es etwas Höheres und Vollkommeneres als sein Wesen. Daher hätte er nicht das Höchstmaß an Vollkommenheit und Gutsein und wäre folglich nicht das Erste.“⁷⁷

⁷⁶ KENNY: *Thomas von Aquin*, 97–98.

⁷⁷ THOMAS VON AQUIN: *Summa gegen die Heiden*, 179. „*Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam*. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia. Amplius. *Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia*. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. Unde non erit primum“ (*Sum. c. Gent.*, I, c. 45). Kursiv von mir. Über diese Passage und allgemein über das Verhältnis von Sein und Denken bei Thomas von Aquin siehe: IMBACH, Ruedi: *Deus ist intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*. Freiburg

Aus diesem Passus wird nicht nur klar, dass das Sein zum zweiten Akt und das Wesen zum ersten Akt gehört, sondern auch, dass der zweite Akt durchaus nicht als „sekundärer“ Akt gilt, da ja „der zweite Akt vollkommener ist als der erste Akt, so wie das Bewusstsein vollkommener ist als das Wissen“. Hinzu kommt, dass ein solcher besonderer Typ von „zweitem Akt“ nicht etwas Hinzugefügtes ist, weil es ohne ihn den ersten Akt nicht geben würde. Es ist also eine Art von zweitem Akt, der dem ersten vorausgeht.

Die aristotelischen Texte, die hinter dem Diskurs von Thomas stehen, sind das Buch II des *De anima* und das Buch XII der *Metaphysik*, wenngleich in einem christlich-metaphysischen Kontext gelesen.

Das was wir gerade in der *Summa contra Gentiles* gelesen haben, kann man noch deutlicher aus einem parallelen Passus des *Kompendium Theologiae* herauslesen:

„Es ist auch notwendig, daß Gott selbst sein Erkennen (intelligere) ist. Da nämlich das Erkennen zweite Wirklichkeit (actus secundus) ist wie das Betrachten – erste Wirklichkeit (actus primus) ist nämlich der Intellekt (intellectus) oder die Wissenschaft (scientia) –, verhält sich jeder Intellekt (intellectus), der nicht sein Erkennen (intelligere) ist, zu seinem Erkennen (intelligere) wie die Möglichkeit (potentia) zur Wirklichkeit (ad actum) [...]. Da Gott aber reine Wirklichkeit (actus purus) ist, findet sich in Ihm nichts, das sich zu einem anderen verhält wie die Möglichkeit (potentia) zur Wirklichkeit (ad actum). Also muß Gott Selbst Sein Erkennen sein. Irgendwie verhält sich der Intellekt zum Erkennen wie das Wesen zum Sein. Aber Gott versteht durch das Wesen; Sein Wesen aber ist Sein Sein. Also ist Sein Intellekt Sein Erkennen.“⁷⁸

Dieselben Gedanken gelten auch im Hinblick auf das Wollen:

„Der Wille Gottes ist dasselbe wie sein Intellekt und sein Wesen. Der Intellekt Gottes ist aber sein Erkennen, und das Wesen Gottes ist sein Sein. Also muß auch der Wille sein Wollen sein.“⁷⁹

Aus dieser Passage werden zwei Dinge ersichtlich.

(Schweiz): Universitätsverlag 1976 (besonders: 14–20 u. 108–110). Ihm verdanke ich den Hinweis auf die Übersetzung von „intelligere“ und „intellectus“ mit „Erkennen“ und „Intellekt“.

⁷⁸ THOMAS VON AQUIN: *Compendium Theologiae*, 48–49. „Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus vel scientia), omnis intellectus qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum [...]. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum. Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere. Item. Quodammodo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse. Sed Deus est intelligens per essentiam; essentia autem sua est suum esse. Ergo eius intellectus est suum intelligere“ (*Comp. Theol.*, I, c. 31). Kursiv von mir.

⁷⁹ THOMAS VON AQUIN: *Compendium Theologiae*, 51. „Voluntas Dei idem est quod eius intellectus et eius essentia. Intellectus autem Dei est suum intelligere, et essentia est suum esse. Ergo oportet quod voluntas sit suum velle“ (*Comp. Theol.*, I, c. 34).

Erstens: das Sein Gottes ist auf der Seite des zweiten Aktes und das Wesen Gottes auf der Seite des ersten Aktes. Da Gott allerdings *actus purus* ist, gibt es nichts in seinem Wesen, was nicht aktualisiert ist.

Zweitens – und das wäre eigentlich auch meine Antwort auf die zentrale Frage: Gott ist nicht das Sein, sondern Er ist sein „sein“.

Hier sind drei wesentliche Dinge anzumerken:

1. „Sein“ Gottes wird ohne Artikel ausgedrückt (wie es übrigens im Lateinischen immer der Fall ist). Es handelt sich demnach um keinen hypostatisierten und personifizierten platonischen Gattungsbegriff und kein hypostatisiertes gemeinsames Prädikat.

2. „sein“ Gottes wird immer vom Possessivpronomen „sein“ begleitet. Das bedeutet, dass es sozusagen keine gemeinsame Farbe gibt: Gott ist von einer Farbe, und zwar von seiner eigenen Farbe, jedes endliche Seiende dagegen ist von einer anderen Farbe, und zwar von seiner eigenen Farbe. Jeder macht sein Ding!

Aus dem ganzen Kontext geht klar hervor, dass jede Farbe eine primäre Farbe ist! Es gibt also nichts Gemeinsames zwischen Gott und der Welt! Allein die Farbe Gottes ist wunderschön, während unsere banal ist.

3. Das Wort „sein“ (das lateinische „esse“) muss klein geschrieben werden, da es sich um ein Verb handelt. In der Tat ist es nämlich ein Akt, eine Aktivität, etwas, das „geschieht“, d.h. das Geschehen aller typischen Aktivitäten Gottes, d.h. wissen, wollen, lieben – die Aktivität einer Person!

Ich darf hier anmerken, dass eine solche Auffassung von Gott als sein „sein“ eine Neuheit sowohl aus der Perspektive der Geschichte der Philosophie als auch aus jener der theoretischen Philosophie darstellt.

Es sei außerdem erwähnt, dass eine solche Auslegung des Seins Gottes der Vorstellung einiger moderner theologischer Strömungen entspricht; ich denke hier unter anderen⁸⁰ an die Theologie von Hans Urs von Balthasar⁸¹, Klaus Hemmerle⁸², Gisbert Greshake⁸³, Eberhard Jüngel⁸⁴ oder Piero Coda⁸⁵.

⁸⁰ Vgl. VON SASS, Hartmut: *Event-Management. Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont*, in: FZPhTh 62 (2015) 1, 79–100.

⁸¹ Vgl. VON BALTHASAR, Hans Urs: *Theodramatik*, IV Band: *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1983, besonders 57–71 (Sein – Ereignis – Werden).

⁸² Vgl. HEMMERLE, Klaus: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976, besonders 39 (Das neue Hauptwort: das Verb).

⁸³ Vgl. GRESHAKE, Gisbert: *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder 1997, besonders 184.

⁸⁴ Vgl. JÜNGEL, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck 2001⁷.

⁸⁵ Vgl. CODA, Piero: *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova 1984; DERS.: *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*. Roma: Città Nuova 2003; DERS.: *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma: Città Nuova 2011.

1.4 Meine Einwände gegen mein eigenes *Respondeo* und offene Fragen

Der Artikel könnte hier enden – Ende gut, alles gut sozusagen. Dennoch kann ich einige meiner Einwände gegen mein eigenes *respondeo* nicht übergehen.

Ich sagte, dass das Sein im Allgemeinen ein Verb ist, kein Substantiv, sondern ein „Tun-Wort“. Aber jedes Tun-Wort ist ein Zeitwort. Im Gegensatz zu den Substantiven werden die Verben konjugiert.

Nun ist Gott seinem Wesen nach ewig oder, wie die Theologie sagt, ein gegenwärtiges Ewiges. Er kennt weder Vergangenheit noch Zukunft. Folglich können alle Verben, die sich auf seine Aktivitäten beziehen, nur im Präsens konjugiert werden, wie auch das Verb „sein“, das das Geschehen aller Aktivitäten bezeichnet.

Was geschieht aber mit einem Wissen wie dem göttlichen Wissen, das nicht erlernen kann, was man seinerzeit nicht *wusste*; ein Wissen, das nicht darauf neugierig ist, was es *noch nicht* kennt; ein Wissen, das nicht zu besitzen wünscht, was es *noch nicht* besitzt und was es möglicherweise besitzen *wird*?

Was ist dieses „sein Gottes“ als Geschehen, wenn dieses „Geschehen“ ohne Geschichte ist?⁸⁶

Hier öffnet sich ein interessanter Forschungsweg, nämlich die Bedeutung der Ewigkeit des Seins Gottes und ihr Bezug zur Zeitlichkeit. Ist die Zeit notwendigerweise mit dem Werden verbunden? Wenn nicht, dann könnte man sogar von einer gewissen Zeitlichkeit Gottes reden.

2. SCHLUSS

Was ist Gott?

Viele beunruhigende Fragen bleiben offen. Zum Beispiel:

1) Führt die These von Gott als dem subsistierenden Sein selbst nicht zum Pantheismus?

2) Führt die These von Gott als seinem „sein“, als Geschehen, nicht zur Theorie von Gott im Werden?

Angesichts eines Geheimnisses, das mich überwältigt, erinnere ich mich an den Ausspruch Goethes:

„Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.“⁸⁷

⁸⁶ Vgl. KENNY, *The Unknown God*, 79-80.

⁸⁷ GOETHE, Johann Wolfgang: *Über Natur und Naturwissenschaft*, in: DERS.: *Maximen und Reflexionen*. Vollständige Neuausgabe, hg. v. K.-M. Guth. Berlin: der Contumax 2016², 138.

Zusammenfassung

Im Artikel wird versucht, auf die heute wieder in die Mitte philosophischer Debatten gerückte Frage „Ist Gott das Sein selbst?“ eine Antwort zu geben. Das typische thomistische Argument für eine positive Antwort besteht zum einen aus einem Autoritätsargument aus der Bibel, zum anderen aus einem rationalen Argument. Hier wird allerdings gezeigt, dass die jüngsten Forschungen andere, unerwartete, heidnische Verteidiger derselben These entdeckt haben. Die Gegenargumente wurden von Anthony Kenny formuliert, gehen ihrerseits aber auf Gottlob Frege und (sogar) auf Thomas von Aquin selbst sowie auf Aristoteles zurück.

In meinem Respondeo vertiefe ich die aristotelisch-thomastische Theorie des Seins als „actus secundus“ und versuche damit zu einem neuen Verständnis der These von Gott als Sein zu gelangen.

Abstract

This paper tackles the question “Is God Being itself?,” which has returned to the center of the stage of philosophical investigation. Aquinas offered an argument to the effect that God is Being itself. Aquinas’ argument relies partly on the authority of the Bible and partly on a purely rational line of reasoning. However, recent research has shown that, somehow surprisingly, the thesis that God is Being itself has been defended by pagan philosophers as well. On the other hand, Anthony Kenny has put forward arguments against the thesis that God is Being itself. Such arguments rely on work by Gottlob Frege, Aristotle and even Aquinas himself.

In my Respondeo I develop the Aristotelian-Thomistic theory of being as a “second act” and I put forward a new understanding of what the claim “God is Being” means.