

Stephan Herzberg

## Wie weit reicht die menschliche Sprache?

### Thomas von Aquins Lehre von der Analogie der Gottesnamen

Gegenstand des vorliegenden Beitrags ist Thomas von Aquins Lehrstück über die Namen Gottes in ScG I c.30 – 36 und STh I q.13 (*De nominibus Dei*). Es geht mir in erster Linie darum, die Problemfrage, die These sowie das damit verbundene Projekt dieses Lehrstücks systematisch herauszuarbeiten. Dabei soll deutlich werden, was genau die metaphysischen, epistemologischen und semantischen Voraussetzungen sind, die Thomas für seine These und sein Projekt in Anspruch nehmen muss. Anschließend gehe ich auf das immer wieder vorgebrachte Problem des hohen Grads von Unbestimmtheit analoger Gottesnamen ein.

## 1. Die Problemfrage des Lehrstücks

Thomas geht es in seinem Lehrstück nicht um einen Katalog der von Gott aussagbaren Namen.<sup>1</sup> Im Mittelpunkt steht vielmehr die formale Frage, was für Namen in welcher Weise von Gott ausgesagt werden können.<sup>2</sup> Dahinter steht das grundsätzliche Problem, wie

---

1 Wenn ich im Folgenden von „Namen“ spreche, verwende ich diesen Ausdruck im aristotelisch-thomistischen Sinn: Unter „Namen“ oder „Nennworte“ (griech. *onoma*, lat. *nomen*) fallen hier sowohl Eigennamen als auch Begriffsworte. Gemäß Aristoteles ist ein Name „eine gemäß einer Übereinkunft etwas bedeutende stimmliche Äußerung ohne Bezug zur Zeit, von der kein Teil eigenständig etwas bedeutet“ (Int. 2, 16a19–21; Übers. H. Weidemann). Es handelt sich um die kleinste semantische (=bedeutungstragende) Einheit.

2 Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 52: „Gleichwohl ist die Fragestellung der Untersuchung der Quaestio 13 von sehr formaler Art. Die Frage ist nicht so sehr, welche inhaltlichen Namen Gottes zuerkannt werden dürfen [...], sondern wie Gott

wir uns als endliche Vernunftwesen mit einer Sprache, die mit Begriffen arbeitet, deren Bedeutung auf endliche Dinge zugeschnitten zu sein scheint, überhaupt auf Gott beziehen können, wenn wir seinen absolut singulären metaphysischen Status ernst nehmen: Gott ist von allem, was ist, verschieden (*ab omnibus distinctus*).<sup>3</sup> Er ist in jeder Hinsicht einfach (*omnino simplex*), d.h. weder materiell noch metaphysisch zusammengesetzt.<sup>4</sup> Als die durch sich selbst existierende Fülle des Seins (*ipsum esse per se subsistens*)<sup>5</sup> fällt er nicht unter eine bestimmte Gattung und ist als solcher nicht definierbar.<sup>6</sup> Gottes Wesen ist „über“ (*supra*) dem, was wir von ihm erkennen und mit Worten bezeichnen können.<sup>7</sup> Diese Erhabenheit wird besonders in der platonisch-apophatischen Tradition christlicher Theologie seit Ps.-Dionysius Areopagita betont.<sup>8</sup> Aber sie findet sich auch in der späteren, an Thomas von Aquin maßnehmenden Lehrverkündigung, wenn es heißt, dass Gott „über alles, was außer ihm ist oder überhaupt denkbar ist, unaussprechlich erhaben (*ineffabiliter excelsus*)“ ist.<sup>9</sup>

Das Problem ist nicht, ob wir über Gott überhaupt etwas aussagen können. (Selbst derjenige, der sagt, Gott sei unbegreiflich und un-nennbar, hat damit etwas von Gott erkannt bzw. etwas von ihm ausgesagt.) Wir können relational, verneinend oder metaphorisch von Gott sprechen: (a) relational, indem wir Gott in eine (nur gedachte) Beziehung zu etwas Geschaffenem, das mit einem bestimmten Be-

---

durch uns benannt wird, wie Gott in menschlicher Sprache zur Sprache gebracht wird“.

3 Vgl. ScG I c.14; De pot. q.1 a.2 ad7.

4 Vgl. STh I q.3 a.7.

5 Vgl. STh I q.4 a.2 mit Bezug auf q.3 a.4.

6 Vgl. ScG I c.25; STh I q.3 a.5.

7 Vgl. STh I q.13 a.1 ad1: „[...] quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus“.

8 Gott ist aufgrund seines „überwesentlichen Wesens“ (*hyperousios ousia*) „unerkennbar“ (*agnôston*) und „unaussprechlich“ (*arrêton*) vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus I 1; V 1 (Übers. E. Stein).

9 *Dei Filius* c.1: „Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, in comprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum: qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus“ (DS 3001).

griffswort mit einer bestimmten natürlichen Bedeutung bezeichnet wird, setzen (z.B. „Gott ist die Ursache des Gutseins in den Dingen“<sup>10</sup>, „Gott ist Herr“<sup>11</sup>; *via causalitatis*); (b) verneinend, indem wir etwas, das mit einem bestimmten Begriffswort mit einer bestimmten natürlichen Bedeutung bezeichnet wird, Gott absprechen (z.B. „Gott ist kein Körper“<sup>12</sup>; *via remotionis*); (c) metaphorisch, indem wir Begriffsworte, die bestimmte natürliche Arten oder Eigenschaften bezeichnen, gemäß einer bestimmten Gleichheit der Verhältnisse<sup>13</sup> auf Gott übertragen (z.B. „Gott ist ein Fels“, „Gott ist ein Löwe“<sup>14</sup>; *metaphorice*).

Die zentrale Frage lautet vielmehr: Können wir von Gott eine Klasse von Namen affirmativ aussagen, die auf Gott *selbst*, also auf sein Wesen (*essentialiter*), zutreffen? Gott ist sein Wesen und sein Wesen ist sein Sein, wie die metaphysische Reflexion nach Thomas zeigt. Es gibt in Gott keinen Unterschied zwischen Form und Materie, zwischen Wesen und Träger, zwischen Wesen und Existenz oder zwischen Wesen und Akzidentien; es gibt in Gott nichts, was außerhalb seines Wesens wäre.<sup>15</sup> Dass einige Namen etwas von Gottes Wesen selbst aussagen, ist in den oben angeführten Aussageweisen gerade *nicht* der Fall: (a) Wenn wir Gott „Herr“, „Schöpfer der Welt“, „Ursache des Gutseins in den Dingen“ etc. nennen, sagen wir von Gott bestimmte (gedachte) Beziehungen zu bestimmten geschaffenen Dingen<sup>16</sup> „mit zeitlicher Geltung“ (*ex tempore*) und nicht „von Ewigkeit“ (*ab aeterno*) aus.<sup>17</sup> (b) Wenn wir von Gott sagen, dass er kein Körper ist, sprechen wir ihm das, worauf wir uns mit dem Begriffswort „Körper“ beziehen, ab. (c) Wenn wir Gott „Fels“ nennen, beziehen wir uns mit diesem Begriffswort auf einen endlichen Gegenstand, den wir gemäß einer bestimmten Verhältnisgleichheit auf Gott übertragen. In all diesen Aussageweisen verbleibt die Bedeutung, in der wir das jeweilige Begriffswort von Gott aussagen, im Endlichen; die Namen werden hier in keiner anderen Bedeutung

10 Vgl. STh I q.13 a.2., a.6.

11 Vgl. STh I q.13 a.7 ad1.

12 Vgl. ScG I c.20.

13 Zur Metapher gemäß der Analogie vgl. Aristoteles, Poetik 21, 1457b6–9, b23–25.

14 Vgl. ScG I c.30; STh I q.13 a.3.

15 Vgl. ScG I c.21 – 22; STh I q.3.

16 Vgl. schon Maimonides, dux neutrorum I 53.

17 Vgl. STh I q.13 a.7 ad1.

von Gott ausgesagt als in derjenigen, in der sie von den Geschöpfen ausgesagt werden.<sup>18</sup> Gott selbst oder sein Wesen bleibt hinter der natürlichen Bedeutung der ausgesagten Begriffe verborgen.

Das heißt allerdings nicht, dass die oben angeführten Aussageweisen uns im Hinblick auf Gott keinerlei Erkenntnisse gewähren würden: (a) Die gesamte Gotteslehre des Thomas basiert auf der *via causalitatis*: Da für Thomas die Existenz Gottes nichts ist, was für uns „durch sich selbst bekannt“ (*per se notum*) ist, muss seine Existenz aus den für uns bekannteren Wirkungen bewiesen werden.<sup>19</sup> In den *quinque viae* wird das geschaffene Seiende unter einem bestimmten metaphysischen Aspekt thematisiert (bewegt, existent, vergänglich, gut, zielgerichtet) und im Hinblick auf den jeweils thematisierten Aspekt auf die erste Ursache hin befragt.<sup>20</sup> Der auf diese Weise erschlossene Gott kommt damit in einer bestimmten Hinsicht für unseren Intellekt zum Vorschein (als Grund der Bewegung, als Erhalter des Seins, als permanenter Grund alles Vergänglichen, als Grund der Vollkommenheiten, als höchste Intelligenz<sup>21</sup>), allerdings in einer Hinsicht, die *relativ* auf das Geschaffene ist.<sup>22</sup> (Und nicht schon in derjenigen Hinsicht, unter welcher er im christlichen Credo bekannt wird, oder in einer Hinsicht, unter welcher er durch Wesensattribute schon hinreichend bestimmt wäre<sup>23</sup>). Die jeweilige Konklusion der *quinque viae* dient Thomas vielmehr als *Ausgangspunkt* der (weiteren) inhaltlichen Bestimmung des Gottesbegriffs:

---

18 Vgl. STh I q.13 a.6. Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 63: „Metaphorisches Sprechen bleibt in gewissem Sinn auf dem festen Boden der Endlichkeit stehen. Die kategorial bestimmten Bedeutungen innerhalb der menschlichen Welt bleiben der feste Bezugspunkt. Man muss daher die Analogie streng von der Metapher unterscheiden, was nicht ausschließt, dass auch das analoge Sprechen eine metaphorische Dimension hat“.

19 Vgl. STh I q.2 a.1.

20 Vgl. R. Schönberger, *nomina divina*, 10. Vgl. auch S. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, 122: „Each of the five ways fixes on some aspect of things in our experience and proceeds to show how it entails the influence of something worthy to be called a God“.

21 Zu den Gottesbeweisen vgl. E. Feser, *Aquinas*, 65–120.

22 Vgl. S. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, 121: „Each way is a different window onto the truth about the deity and presents it under a different guise. The Summa's subsequent treatment of what can and cannot be attributed to God draws now on one, now on another of the conceptions of Him that the various ways provide“.

23 Vgl. T. Pawl, *The Five Ways*, 115.

So leitet Thomas aus dem in jeder Hinsicht Unbewegt-Sein Gottes ab, dass er ewig ist. Aus dem Ewig-Sein folgt, dass es in Gott keine passive Potenz gibt. Das impliziert, dass in Gott keine Materie ist etc. (b) In der *via remotionis*, die Thomas als unverzichtbar ansieht<sup>24</sup>, nähern wir uns durch Abgrenzung von allem anderen Seienden schrittweise der Kenntnis des göttlichen Wesens an.<sup>25</sup> Die verneinende Prädikationen stehen in einer geordneten Reihe, was allerdings eine bestimmte metaphysische Ordnung voraussetzt, die im Denken durchschritten wird. Diese metaphysische Ordnung ist eine positive Voraussetzung für den Weg der Verneinung.<sup>26</sup> „[D]ie Erkenntnis wächst, je mehr Verneinungen begründet gewusst werden. Die Erkenntnis Gottes ist also so etwas wie eine Idee, die nur approximativ erreichbar ist. [...] Andererseits wird dadurch auf einen zwar positiven, aber nicht positiv fassbaren Inhalt zugegangen.“<sup>27</sup> (c) Auch *metaphorische* Aussagen erschließen uns etwas von dem, dessen Existenz die Gottesbeweise dartun: Wenn wir Gott „Löwe“ oder „stark wie ein Löwe“ nennen, beziehen wir uns auf eine natürliche Art oder Eigenschaft, zu der wir Gott in eine Beziehung setzen: „So heißt ‘Löwe’, auf Gott angewandt, nur dies: Gott ist in seiner Tätigkeit ähnlich stark wie der Löwe in der seinen“<sup>28</sup>. Gemäß

- 
- 24 Vgl. ScG I c.14: „Bei der Betrachtung der Substanz Gottes ist aber vornehmlich (*praecipue*) der Weg der Verneinung zu beschreiten“. Bei Zitaten aus der ScG folge ich, wenn nicht anders angegeben, der Übersetzung von Albert/Engelhardt, bei Zitaten aus der STh, wenn nicht anders angegeben, der Deutschen Thomas-Ausgabe.
- 25 ScG I c.14: „Und umso mehr nähern wir uns der Kenntnis von ihm, je mehr wir durch unseren Verstand von ihm verneinen können. Wir erkennen nämlich etwas umso vollkommener, je umfassender wir seine Unterschiede gegenüber anderem betrachten. [...] So wird er der Reihe nach von all dem, was außer ihm ist, durch Verneinungen dieser Art unterschieden. Und erst dann wird über seine Substanz in der gehörigen Weise gedacht werden, wenn er als von allen unterschieden erkannt wird. Dennoch wird dieses Denken nicht vollkommen sein, da ja nicht erkannt wird, was er in sich ist“. Zum Gedanken eines Fortschritts innerhalb der *via negativa* vgl. Maimonides, *dux neutrorum* I 59: „[...] ebenso gelangst du umso näher zur Erkenntnis Gottes, je mehr verneinende Aussagen du von ihm machst“ (Übers. A. Weiß).
- 26 Überhaupt basiert für Thomas jede Negation auf einer Affirmation (vgl. *De veritate* q.7 a.5).
- 27 R. Schönberger, *nomina divina*, 49f. Vgl. auch ders., *Grenzen verständlicher Sprache*, 275.
- 28 Vgl. STh I q.13 a.6.

dieser Verhältnisgleichheit übertragen wir den Namen, nach dem das eine Verhältnis benannt ist, auf das andere Verhältnis.

Die Frage ist also, ob es eine Art von Aussagen gibt, in denen das ausgesagte Begriffswort etwas von Gottes Wesen selbst (*essentia-liter*) bezeichnet. Das Begriffswort müsste hier in einer Bedeutung verwendet werden, in der es (auch) auf Gott zutrifft. Auf diese Weise würde ein solches Begriffswort uns *etwas* von Gottes Wesen kognitiv präsent machen. (Das Wesen als Ganzes ist uns *in statu viatoris* verborgen, wir können Gott in diesem Leben nicht *per suam essentiam* schauen<sup>29</sup>).

## 2. Semantische Grundlagen

An dieser Stelle ist eine kurze Zwischenbemerkung zur Frage angebracht, welche Rolle genau der Bedeutungsgehalt eines Wortes in Thomas' Semantik spielt: Ein Name (*nomen*) bezeichnet eine Sache (*res*) gemäß der Weise, wie wir diese Sache kognitiv erfassen, also vermitteltst eines gedanklichen Konzepts oder Begriffs (*mediante conceptione intellectus*). Dieser Begriff macht den Gehalt eines Begriffsworts (*ratio nominis*) aus.

Nach Aristoteles sind ‚die Worte Zeichen für das, was verstanden wurde, und die verstandenen Gehalte sind Ähnlichkeiten der Dinge‘. Und so ist klar, dass sich die Worte auf die zu bezeichnenden Dinge beziehen vermittelt durch einen Begriff des Intellekts. Insoweit also etwas von uns durch den Intellekt erkannt werden kann, kann es von uns benannt werden.<sup>30</sup>

Thomas' Darlegungen beruhen auf Aristoteles' Mehr-Ebenen-Semantik, wie dieser sie am Anfang von *De interpretatione* skizziert:

Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme Symbole für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt, und unsere schriftlichen Äußerungen sind wiederum Symbole für die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme. Und wie nicht alle Menschen mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht alle dieselbe Sprache.

---

29 Vgl. STh I q.12 a.11. Ausnahmen sind die Entrückung des Mose und des Paulus (ad2).

30 Vgl. STh I q.13 a.1 corpus (eigene Übersetzung).

Die seelischen Widerfahrnisse (*pathêmata tês psychês*)<sup>31</sup> aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle<sup>32</sup> ein Zeichen ist, sind bei allen Menschen dieselben; und überdies sind auch schon die Dinge (*pragmata*), von denen diese (seelischen Widerfahrnisse) Abbildungen (*homoiômata*)<sup>33</sup> sind, für alle dieselben.<sup>34</sup>

Das Phänomen der sprachlichen Bezugnahme beschreibt Aristoteles mit dem folgenden Bild:

[...] denn jemand, der ein solches Wort ausspricht, bringt sein Denken (bei der mit ihm gemeinten Sache) zum Stehen, und jemand, der es hört, kommt (in seinem Denken bei dieser Sache) zum Stillstand.<sup>35</sup>

Wir kommen mit den Gedanken, die „als erste“ von unseren Worten bezeichnet werden, bei den Dingen, auf die wir uns mit unseren Worten beziehen, „zum Stehen“, d.h. wir meinen diese Dinge, *indem* wir jene Gedanken denken; unsere sprachliche Bezugnahme auf die Dinge ist stets eine gedanklich *vermittelte*.<sup>36</sup> Aristoteles wie Thomas von Aquin vertreten weder einen Direkten Realismus noch einen extremen Mentalismus; wir beziehen uns auf die *Dinge*, aber *vermittelt* durch Gedanken.<sup>37</sup>

---

31 Wie sich aus dem Folgenden ergibt, sind damit Gedanken (*noêmata*), also Widerfahrnisse der Denkseele gemeint (H. Weidemann, Aristoteles. De Interpretatione (Kommentar), 135).

32 Hier gibt es verschiedene Lesarten des griechischen Textes (*prôtôn, prôtôs, prôtôn*). Sind die Äußerungen unserer Stimme „in erster Linie“ (adverbial) ein Zeichen, dann auch ein Symbol für die seelischen Widerfahrnisse (womit sich „Zeichen“ und „Symbol“ in ihrer Bedeutung unterscheiden würden)? Oder sind die seelischen Widerfahrnisse das Erste, was von den stimmlichen Äußerungen bezeichnet wird (adjektivisch), die Dinge das Zweite?

33 Das ist nicht in einem literal-piktorialen Sinn zu verstehen, sondern als eine Ähnlichkeitsrelation (*similitudo*), bei der Gedanken und Dinge in einer bestimmten (intelligiblen) Form (*species*) übereinkommen. Diese Gemeinsamkeit in einer bestimmten Form (formale Identität) verdankt sich einer *kausalen Relation*.

34 Int. 16a3–8 (Übers. H. Weidemann).

35 Int. 16b19–21 (Übers. H. Weidemann).

36 Vgl. H. Weidemann, Aristoteles. De interpretatione (Kommentar), 148.

37 Hierzu D. Perler, Theorien der Intentionalität, 91 f.; 96: „Sprachliche Bezugnahme ist nicht durch sprachliche Zeichen allein möglich, sondern nur durch eine Verbindung dieser Zeichen mit kognitiven Entitäten. Und diese Entitäten existieren natürlich im Geist. So betrachtet vertritt Thomas in der Tat einen gewissen Mentalismus“.

Die sprachliche Bezugnahme beruht auf der intellektiven Bezugnahme, in der vom äußeren Gegenstand eine intelligible Form (*species intelligibilis*) im Sinne eines die Bezugnahme vermittelnden *id quo*<sup>38</sup> aufgenommen wird. Die vom äußeren Gegenstand gestiftete Kausalrelation führt also zum Zustandekommen einer kognitiven Entität, die aufgrund ihrer Ähnlichkeitsrelation (*similitudo*) zum äußeren Gegenstand dem Erkennenden diesen präsent macht. Diese Ähnlichkeitsrelation ist also nicht in einem piktorialen Sinn zu verstehen, sondern als eine Übereinkunft in einer intelligiblen Form.

Genau hier fügt Thomas gegenüber Aristoteles eine wichtige Unterscheidung ein: Thomas unterscheidet zwischen der *species intelligibilis* und – Augustinus folgend – dem „inneren Wort“ (*verbum interius*) (oder der „intentio intellecta“<sup>39</sup>). Beide verhalten sich zueinander wie *principium* (Anfang, Grund, Ursprung) und *terminus* (Abschluss, Endpunkt).<sup>40</sup> Während die Spezies als Prinzip den Intellekt in den Akt überführt, also dasjenige ist, was eine Bezugnahme auf den Gegenstand überhaupt ermöglicht, ist das „innere Wort“ das, was dem Intellekt am Ende eines Erkenntnisprozesses präsent ist, der Wesensgehalt des Gegenstands.<sup>41</sup> Mit dem inneren Wort ist das Wesen einer Sache vollständig präsent und damit eine *eindeutige* Bezugnahme auf diese Sache möglich. Insofern Thomas zwischen Spezies und innerem Wort unterscheidet und Letzteres als den kognitiven *Endpunkt* eines immer tieferen Prozesses der Wesenserforschung versteht<sup>42</sup>, ist Thomas nicht auf die unplausible These festgelegt, dass wir erst dann, wenn wir das Wesen von etwas vollständig

---

38 Zum Abweis eines Repräsentationalismus und zur Unterscheidung zwischen *id quod* und *id quo* vgl. STh I q.85 a.2 sed contra: „Also ist die intelligible Form nicht das, was in Wirklichkeit erkannt wird, sondern das, wodurch der Intellekt erkennt“.

39 Vgl. ScG I c.53; IV c.11: „Darum wird auch dieser Begriff selbst ‚inneres Wort‘ genannt“.

40 Vgl. De veritate q.4 a.2; ScG I c.53.

41 Hierzu genauer D. Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, 88–95; 94 f.: „Ein inneres Wort von etwas haben‘ heißt also nichts anderes als ‚am Endpunkt des Erkenntnisprozesses das Wesen eines Gegenstandes verstehen“.

42 Vgl. hierzu auch Thomas‘ Unterscheidung zwischen *species intelligibilis* und *intentio* in ScG I c.53. Die Spezies wird aufgenommen und formt die Vernunft, d.h. führt zur formalen Angleichung an das Erkannte, die Intentio dagegen wird von der Vernunft des Menschen geformt. In diesem Punkt bringt Thomas gegenüber Aristoteles, der einfach von „Leidenszuständen“, also von außen ver-

erkannt haben, uns erfolgreich auf einen Gegenstand beziehen können. Vielmehr geht er von einem Vertiefungsmodell aus. Die *ratio nominis*, also der Bedeutungsgehalt eines Wortes, ist *im Idealfall* der wesentliche Gehalt einer Sache, wie er in einer Definition zum Ausdruck kommt. Der Bedeutungsgehalt kann aber auch erst einmal aus losen Beschreibungen bestehen.<sup>43</sup> Solange diese Beschreibungen bestimmte charakteristische Merkmale enthalten, die eine vage oder vorläufige Identifikation des gemeinten Gegenstands gestatten, kann auch die bloße Kenntnis der Wortbedeutung, wie sie mit dem Beherrschen einer Sprache gegeben ist, referenzermöglichend sein.<sup>44</sup> Dies ist gerade in Bezug auf Gott, über den ein definitorisches Wissen zu erwerben schon aus metaphysischen Gründen ausgeschlossen ist, ein entscheidender Punkt.

### 3. Der Begriff der Analogie

Welche Begriffsworte wären von sich aus dazu geeignet, uns etwas von Gottes Wesen selbst kognitiv präsent zu machen? Ansatzpunkt für Thomas sind hier jene Namen, die eine „Vollkommenheit ohne Mangel“ (*perfectio absque defectu*) bezeichnen (z.B. „Gutsein“, „Weisheit“, „Sein“, „Leben“ etc.).<sup>45</sup> Diese Namen sind uns schon aus der Heiligen Schrift vertraut; nach dem Verständnis des Gläubigen hat sich Gott unter diesen Namen offenbart.<sup>46</sup> Diese Namen werden von Gott und vom Geschaffenen ausgesagt; sie haben von sich aus schon eine natürliche Bedeutung für uns. Nach Thomas können wir aus den geschaffenen Dingen nicht nur auf Gottes Existenz schließen: Insofern wir Gott als Ursache aller Dinge erkennen, können wir ihn auch von den Geschöpfen her benennen, indem wir die Begriffsworte, die für geschaffene Vollkommenheiten stehen, in einer nicht-metaphorischen Weise auf Gott übertragen, nämlich in der Weise,

---

ursachten Gehalten (Gedanken) der Vernunftseele spricht, eine gewisse „Spontaneität“ in die Theorie der Begriffsbildung hinein.

43 Vgl. D. Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, 98 f. mit Bezug auf die Aristoteles-Interpretation von David Charles.

44 Vgl. Aristoteles, An. Post. II 10, 93b29–35; I 1, 71a12 f., a15. Mit der hermeneutischen Tradition kann man auch von einem „Vorbegriff“ sprechen.

45 Vgl. ScG I c.30.

46 Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus I, 1; V, 1.

dass sie *primär* von Gott selbst ausgesagt werden, sekundär von dem Geschaffenen.<sup>47</sup> Eine solche Art der Prädikation bezeichnet Thomas als *analog*.<sup>48</sup>

Thomas' Lehre von der Analogie hat, wie in der Literatur immer wieder im Hinblick auf die Debatte um die thomistische *analogia entis* betont wird, ihren primären Ort in der Gotteslehre, genauer: in der theologischen Semantik.<sup>49</sup> „Analogie“ bezeichnet nach Thomas keine Eigenschaft besonderer Begriffe, sondern eine besondere *Prädikationsweise*, also eine bestimmte Art, wie ein bestimmter Begriff von gattungsverschiedenen Gegenständen prädiziert wird.<sup>50</sup>

Das Konzept, auf das Thomas hier zurückgreift, ist Aristoteles' *pros hen*-Einheit, die dieser neben der „Analogie“ im Sinn einer Verhältnisgleichheit<sup>51</sup> als eine weitere Form der nicht-zufälligen *Homonymie* auffasst.<sup>52</sup> Am Beispiel des Gesunden macht Aristoteles deutlich, dass gattungsverschiedene Entitäten nicht nur aufgrund eines sprachlichen Zufalls, sondern auch aufgrund eines systematischen Zusammenhangs, nämlich der jeweils verschiedenen Beziehung zu einer primären Instanz („auf eines hin“: *pros hen*), mit demselben Namen bezeichnet werden können.<sup>53</sup> Einen Urlaub, eine Speise, eine bestimmte Gesichtsfarbe etc. können wir aufgrund ihres

---

47 Vgl. STh I q.13 a.1., a.3.

48 Vgl. DPN c.6 n.20: „Von analoger Prädikation spricht man dann, wenn von mehreren Dingen, deren Bedeutung verschieden ist, etwas ausgesagt wird, das jedoch auf eines und dasselbe hingeordnet ist, wie z.B. ‚gesund‘ vom Körper des Lebewesens, vom Urin und von einem Trank ausgesagt wird, aber nicht in allen genau dasselbe bezeichnet. Es wird nämlich vom Urin als Zeichen der Gesundheit, vom Körper als dem Subjekt und vom Trank als der Ursache der Gesundheit ausgesagt. Aber dennoch werden alle diese Bedeutungen (*rationes*) einem einzigen Ziel zugeordnet, nämlich der Gesundheit“ (Übers. R. Heinzmann mit Änderungen).

49 Vgl. R. Schönberger, *nomina divina*, 110: „Der locus classicus der thomasischen Analogielehre ist die Theorie der göttlichen Namen“. Vgl. auch ders., *Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 128.

50 Vgl. R. Schönberger, *nomina divina*, 118 f.

51 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 4, 1096b27–29. Die Analogie ist für Aristoteles die schwächste Form der Einheit; sie besteht zwischen Dingen, die der Zahl, der Art und der Gattung nach verschieden sind (*Metaphysik* V 7, 1016b31–35).

52 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 4, 1096b26 f. Zum Folgenden vgl. auch S. Herzberg, *Pros hen*-Einheit und Analogie, 41–45.

53 Hierzu auch H. Weidemann, *pollachôs legomenon*, 481–483.

je eigenen Bezugs (als Bewirkendes, als Erhaltendes, als Zeichen) auf den gesunden Menschen „gesund“ nennen; was es für den Urlaub, für die Speise, für die Gesichtsfarbe etc. jeweils bedeutet, „gesund“ genannt zu werden, lässt sich durch den Bezug auf den gesunden Menschen, von dem „gesund“ in der primärer Bedeutung ausgesagt wird, verstehen. Es liegt eine definitiorische Abhängigkeit vor: In der Definition der sekundären Instanzen kommt der Begriff der primären Instanz vor, während das Umgekehrte nicht gilt.<sup>54</sup> Was für das Gesunde gilt, gilt nach Aristoteles auch für den Zusammenhang der verschiedenen Gattungen des Seienden: „So wie auch alles Gesunde mit Beziehung auf Gesundheit (so genannt wird), [...] so wird auch das Seiende zwar in vielfacher Weise so genannt, aber alles in Beziehung auf ein Prinzip“<sup>55</sup>.

Thomas bezeichnet (wie schon andere vor ihm) auch die *pros hen*-Prädikation als Analogie<sup>56</sup> und versteht diese als etwas Drittes zwischen (einfacher) univoker und (rein) äquivoker Prädikation.<sup>57</sup> Zudem unterscheidet er, auch darin über Aristoteles hinausgehend, zwei Weisen (*modi*) der *pros hen*-Analogie: zum einen die Analogie *multorum ad aliquid unum* (z.B. das viele Gesunde in jeweils verschiedener Beziehung zur [abstrakten] Gesundheit), zum anderen die Analogie *ad unum ipsorum* (z.B. das akzidentell Seiende in Bezug auf die [konkrete] Substanz).<sup>58</sup> Nur letztere Weise ist nach Thomas geeignet, um zu verstehen, wie eine bestimmte Vollkommenheit von Gott und den anderen (geschaffenen) Dingen ausgesagt werden kann, d.h. wie der Zusammenhang zwischen den geschaffenen Instanzen einer Vollkommenheit und ihrer göttlichen Fülle zu denken ist. Würde man nämlich die erste Weise des Zusam-

54 Die definitiorische Abhängigkeit ruht auf einer sachlichen auf: Die heterogenen Entitäten verfügen jeweils über eine Beschaffenheit, die es ihnen erlaubt, in ein auf eine primäre Instanz hin geordnetes Beziehungsgeflecht einzutreten.

55 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* IV 2, 1003a33–b10.

56 Vgl. etwa DPN c.6 n.20; In *V Met.* lect.8 n.879.

57 Vgl. *STh* I q.13 a.5.: „Et ita iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem“. Die Differenz zu Aristoteles wird deutlich in *STh* q.13 a.10 ad4: „sed Philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analogā“.

58 Vgl. *ScG* I c.34. Das Beispiel „gesund“ ist nicht auf die erste Weise des Zusammenhangs festgelegt. Thomas kann es auch für die zweite Weise benutzen (vgl. *STh* I q.13 a.5).

menhangs zugrunde legen, müsste man, so Thomas, etwas sowohl Gott als auch den anderen Instanzen vorgeordnetes Drittes (ein Universale wie die Gutheit, die Weisheit etc.) annehmen, was dem metaphysischen Status Gottes als der ersten, alles überragenden Ursache aller Dinge<sup>59</sup> widersprechen würde.

Im Hinblick auf die Diskussion um die Analogielehre ist festzuhalten, dass Thomas auf ein Konzept von Prädikation zurückgreift, mit dem Aristoteles den besonderen Zusammenhang des *kategorial* verfassten *sublunar* Seienden deutet, das also, bildlich gesprochen, auf der *horizontalen Ebene* angesiedelt ist. Auch Thomas fasst dieses von ihm als Analogie bezeichnete Konzept erst einmal in dieser Weise auf<sup>60</sup>, verbunden mit einigen, nicht unwesentlichen Modifikationen.<sup>61</sup> Im Rahmen seiner Fragestellung, was für Namen in welcher Weise von Gott ausgesagt werden können, wird dieses Konzept, das bisher im Bereich des Kategorialen Anwendung fand, von Thomas herangezogen, um für den weit größeren Unterschied zwischen dem Geschaffenen und Gott, der jenseits jeder Gattung ist, einen Zusammenhang anzubieten, der eine gemeinsame Prädikation bestimmter Namen, die nicht schlicht äquivok ist, verständlich macht. Die Analogie wird also auf eine *vertikal-transzendente* (die Kategorien [oder Gattungen des Seienden] als solche überschreitende) *Ebene* übertragen.<sup>62</sup>

---

59 Vgl. STh I q.12 a.12: „[...] prima omnium causa, excedens omnia sua causata“.

60 Vgl. DPN c.6 n.19: „So kommen etwa Substanz und Quantität, die in keiner Gattung übereinkommen, allein gemäß der Analogie überein. Sie kommen nämlich allein im Sein überein. Seiend aber ist keine Gattung, weil es nicht univok, sondern analog ausgesagt wird“. Ebd., n.21: „Wieder ein andermal werden die Worte aber durch Zuordnung an ein einziges Subjekt ausgesagt, so wie seiend von der Substanz, der Qualität und der Quantität und den anderen Kategorien ausgesagt wird“ (Übers. R. Heinzmann).

61 So bezeichnet er die Substanz als Ursache der Akzidentien (DPN c.6 n.22; ScG I c.34). Die Ursächlichkeit wird als eine graduelle Anteilgabe am eigenen Sein gedeutet. Das Sein wird in Graden den akzidentellen Seinsweisen zugeteilt und kommt diesen dadurch intrinsisch zu (vgl. ver. q.1 a.1; In IV Met. lect.1 n.540). Insofern schwächt Thomas die äquivoke Natur ab, die die *pros hen*-Einheit bei Aristoteles hatte.

62 Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 72: „Es geht nicht mehr um eine Analogie innerhalb der kategorialen Sphäre der menschlichen Erfahrung, sondern um eine Analogie, in der die kategoriale Sphäre *als solche* überschritten wird“.

Da nun aber der „Abstand“ zwischen Gott und den Geschöpfen weit größer ist als der „Abstand“ zwischen den Geschöpfen untereinander, letzterer aber in einigen Fällen (nämlich der Gattungsverschiedenheit) der Grund für einen nicht-univoken Begriffsgebrauch ist, kann man im Hinblick auf Gott und die Geschöpfe noch viel weniger mit univoken Prädikationen rechnen, vielmehr werden hier alle Namen äquivok ausgesagt<sup>63</sup>, nach Thomas aber gerade nicht im Sinne einer „bloßen Äquivokation“ (*pure aequivoce*).<sup>64</sup> Diese Nicht-Univozität legt sich auch aufgrund der besonderen Art des Verursachtsein nahe, wie es auf das Geschaffene als Geschaffenes zutrifft. Hier liegt eine Verursachung vor, in der (im Unterschied zu Fällen wie z.B. Zeugung, Erwärmung) die Wirkung der Kraft ihrer Ursache nicht adäquat ist, weshalb auch die mitgeteilte Ähnlichkeit<sup>65</sup> keine gemäß demselben Begriffsgehalt (*non secundum eamdem rationem*) ist. Die Sonne ist ein Beispiel für eine solche „äquivoke Ursache“, bei der Ursache und Wirkung nicht derselben Art oder Gattung angehören; die Wirkung präexistiert in der Ursache in einer höheren Weise.<sup>66</sup>

[...] was sich in den Wirkungen gesondert und in vielerlei Weise findet, ist in der Ursache einfach und nach derselben Weise; so bringt z.B. die Sonne mit ihrer einen Kraft in dem irdischen Bereich vielfältige und mannigfache Formen hervor. Auf solche Weise finden sich alle Vollkommenheiten der Dinge, die in den Geschöpfen getrennt und vielfältig sind, zuvor in Gott, und zwar in voller Einheit.<sup>67</sup>

Im Fall der göttlichen Schöpfungskausalität gehört die Ursache überhaupt keiner Gattung an, so dass die Wirkungen einen noch geringeren Grad an Ähnlichkeit mit der Ursache aufweisen; die Wirkungen müssen in Gott in einer noch höheren Weise präexistieren:

---

63 Vgl. STh I q.13 a.5 sed contra.

64 Vgl. STh I q.13 a.5 corpus.

65 Ähnlichkeit (*similitudo*) darf bei Thomas nicht in einem piktorialen Sinn verstanden werden, sondern basiert immer auf einer bestimmten Art und Weise der Übereinstimmung in einer Form. Der Grundlagentext hierzu ist STh I q.4 a.3.

66 Vgl. STh I q.4 a.2, q.6 a.2. Vgl. ScG I c.29. Hierzu genauer N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, 147–157.

67 STh I q.13 a.5.

Da nun das Gute in Gott ist wie in der ersten nicht-univoken Ursache alles Seienden, so muss es sich in ihm in einer hervorragendsten Weise (*excellentissimo modo*) finden.<sup>68</sup>

Wenn wir also einen Menschen ‚weise‘ nennen, so ist das damit Bezeichnete einigermaßen vollständig bestimmt und erfasst; auf Gott angewandt ist es anders; da bleibt das Bezeichnete unbegriffen und reicht über die Bedeutung des Namens hinaus.<sup>69</sup>

Die Nicht-Univozität ist also diejenige Position, die erst einmal gleichsam natürlich aus der metaphysischen Reflexion der Schöpfungskausalität für die Frage zu folgen scheint, wie Vollkommenheitsnamen von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden können.<sup>70</sup> (Wobei eine genauere Betrachtung des Kausalverständnisses zeigt, dass jede Ursache, insofern sie Ursache ist, niemals *absolut* äquivok sein kann: Jedes Wirkende, so lautet Thomas' Axiom, bringt ein ihm Ähnliches hervor, insoweit es ein Wirkendes ist. Daher muss sich in jeder Wirkung irgendeine Ähnlichkeit mit der Form des Wirkenden finden.<sup>71</sup> Die Ursache des Ganzen ist sicherlich nicht univok, allerdings auch nicht in jeder Hinsicht äquivok, „sonst könnte sie nichts hervorbringen, das ihr ähnlich wäre“. Daher kann man sie auch „analoge Ursache“ nennen<sup>72</sup>).

Es ist nun aber auch nicht so, dass Vollkommenheitsnamen von Gott und dem Geschaffenen *rein* äquivok ausgesagt werden. In diesem Fall wäre es gänzlich unverständlich, was im Hinblick auf Gott mit „Gutsein“, „Weisheit“, „Sein“, „Leben“ etc. gemeint ist. Die *res significata* würde uns vollkommen unbekannt bleiben. Mit jenen Namen würde uns nichts von Gottes Wesen kognitiv präsent werden. Die Geschöpfe wären kein Ausgangspunkt, von wo aus man zur Erkenntnis Gottes gelangen könnte. Das widerspricht aber sowohl der natürlichen Theologie der Philosophen als auch der Heiligen Schrift (Röm 1,20).

---

68 STh I q.6 a.2. Vgl. auch ScG I c.23.

69 STh I q.13 a.5.

70 Insofern ist die Position, welche die gemeinsamen ausgesagten Gottesnamen für *rein* äquivok hält, ein geringerer Irrtum bzw. näher an der Wahrheit als die Position, die solche Namen für univok hält.

71 STh I q.4 a.3: „Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est, quod in effectu sit similitudo formae agentis“.

72 STh I q.13 a.5 adl.

Thomas zieht, wie oben gesagt, das Konzept der *pros hen*-Prädikation heran, um die besondere Art der Prädikation von Gottesnamen verständlich zu machen: Vollkommenheitsnamen werden *primär* von Gott ausgesagt, insofern die mit einem solchen Begriffswort bezeichnete Vollkommenheit Gott in einer überragenden Weise zukommt. Dass dies so ist, wissen wir aber nicht durch eine Schau des göttlichen Wesens, sondern durch *metaphysische Reflexion*: Die Wirkung muss in einer bestimmten Weise in der Ursache präexistieren; man kann nur geben, was man hat. Der Ursache selbst muss die verursachte Eigenschaft in einer bestimmten, nämlich herausragenden Weise zukommen.<sup>73</sup> Indem Thomas aus dem aristotelischen Konzept der *pros hen*-Prädikation einen Subtyp, die Analogie *ad unum ipsorum*, gewinnt, in der die primäre Instanz die prädierte Eigenschaft selbst konkret verwirklicht und als vollkommene Instanz *Ursache*<sup>74</sup> für die reale Zuteilung der ausgesagten Eigenschaft an die anderen Instanzen ist, hat das analoge Begriffsmuster seine ontologische Grundlage gefunden. Die Analogie der Gottesnamen ist fundiert im Kausalverhältnis zwischen Gott und Welt.<sup>75</sup>

#### 4. Die Analogie these

Thomas' Annahme ist, dass es innerhalb der gelebten Religion (Hl. Schrift, Gebet, Liturgie) *eine* Art der Gottesrede gibt, die vom religiösen Menschen in genau der Weise verstanden wird, wie es sein Konzept analoger Prädikation auf den Begriff bringt. Seine Analogielehre nimmt den Charakter einer *These* an, insofern es ihm

---

73 Hierzu E. Feser, Aquinas, 22 f.

74 In ScG I c.34 ist die Substanz die Ursache des Akzidens, in STh I q.13 a.5. ist die Medizin die Ursache der Gesundheit.

75 Vgl. R. Schönberger, *nomina divina*, 129; ders., *Transformation*, Kap. 5.2.3: „Kausalität als Basis und Determinationsgrund theologischer Analogie“. Vgl. auch W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 108; 118: „Dieses kausal bedingte, ontische Analogieverhältnis bildet den Rechtsgrund für die Übertragung geschöpflicher Bezeichnungen auf Gott“. Eine allgemeine Seinslehre, die die von Thomas für die Gottesnamen als maßgeblich angesehene Analogie *ad unum ipsorum* heranzieht, um diese im Sinne einer *attributio intrinseca* zum begrifflichen Muster einer *analogia entis* zu machen, ist insofern im Recht, als dadurch dem relativen Eigenstand der Geschöpfe, dem ihm zugeteilten eigentümlichen Sein, Rechnung getragen wird (Vgl. STh I q.6 a.4).

darum geht, dieses religiöse Selbstverständnis gegenüber reduktiven theologischen Deutungen zu rechtfertigen.

Ein prominenter Vertreter einer reduktiven Deutung affirmativer Aussagen über Gott ist Moses Maimonides. Wenn Gott ein positives Prädikat zugesprochen wird (z.B. „Gott ist lebendig“), dann sei damit nur gemeint, dass das Vorliegen des Gegenteils verneint wird („Gott ist lebendig“ = „Gott ist kein toter Körper“):

[...] und so sagen wir wegen dieser Dinge von ihm, er ist mächtig, weise und wollend. Mit diesen Bestimmungen wollen wir nur sagen, dass er nicht schwach, nicht unwissend, nicht unbesonnen und nicht nachlässig ist.<sup>76</sup>

Nach einer anderen reduktiven Deutung, die Maimonides ebenfalls vertritt, würden mit affirmativen Aussagen (wie z.B. „Gott ist gut“) bloß meinen, dass Gott die Ursache der entsprechenden Vollkommenheit in den geschaffenen Dingen ist:

Es ist dir somit schon einleuchtend, dass jede Eigenschaft, die wir Gott beilegen, entweder eine Aussage über seine Wirkungen bedeutet, oder, wenn man dadurch sein Wesen, nicht aber seine Wirkungen zu erkennen im Sinne hat, die Verneinung ihres Nichtvorhandenseins bedeutet.<sup>77</sup>

Solche Deutungen machen nach Thomas eine Bewertung göttlicher Prädikationen hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Angemessenheit unmöglich. Zudem belassen sie die von Gott ausgesagten Namen in ihrer Bedeutung bloß im Endlichen. Vor allem aber, so Thomas' entscheidender Einwand, gehen sie am Selbstverständnis des gläubigen Menschen vorbei:

Jene Auffassung steht auch im Widerspruch zu dem, was man eigentlich meint, wenn man von Gott spricht (*contra intentionem loquentium de Deo*). Wenn man nämlich Gott den Lebendigen nennt, will man damit mehr sagen als bloß dieses, dass er die Ursache unseres Lebens sei oder sich von den unbelebten Körpern unterscheide.<sup>78</sup>

Vielmehr ist mit solchen Aussagen gemeint, dass Gott das Leben selbst oder das Leben schlechthin sei.<sup>79</sup> Mit Rückgriff auf das von

---

76 Maimonides, *dux neutrorum* I 58 (Übers. A. Weiß).

77 Maimonides, *dux neutrorum* I 58 (Übers. A. Weiß).

78 STh I q.13 a.2.

79 Vgl. STh I q.3 a.3 *sed contra*.

Thomas vorausgesetzte Kausalverständnis (auch als *Prinzip des entsprechenden Grundes* bezeichnet) kann man das so deuten: Was wir mit „gut“, „lebend“ etc. in den Geschöpfen bezeichnen, *präexistiert* in Gott, und zwar in einer *höheren Weise* (*praeexistit in Deo [...] secundum altio rem modum*).<sup>80</sup> Wenn wir Gott den Lebendigen nennen, bezeichnen wir damit nicht (bloß) den Hervorgang des Lebens selbst,

sondern wir bezeichnen ihn damit als den Ursprung der Dinge, insofern in ihm das Leben ursprünglich ist, wenn auch in erhabenerer Weise, als wir zu erkennen oder auszudrücken vermögen.<sup>81</sup>

Wenn man nämlich sagt: Gott ist gut, ist weise, so heißt das nicht nur: er ist die Ursache der Weisheit, des Guten, sondern: in ihm finden sich diese Vollkommenheiten ursprünglich, und zwar in überragender Weise (*eminentius praeexistunt*).<sup>82</sup>

Mit der Analogiethese wird die Möglichkeit bejaht, sich mit der natürlichen Vernunft auf Gott selbst zu beziehen und wahre affirmative Sätze über Gottes Wesen auszusagen, und gleichzeitig wird die Möglichkeit verneint, mit solchen bejahenden Sätzen sein Wesen vollständig zu erfassen bzw. zu definieren, d.h. in ein begriffliches System von Gattungen und Arten einzuordnen.

## 5. Der epistemische Vorbehalt

Die Analogiethese ist mit einer grundsätzlichen Schwierigkeit verbunden, die sich aus der epistemischen Situation des Menschen ergibt: Wir haben in diesem Leben keine direkte Anschauung des Wesens Gottes. Vielmehr müssen wir bei den empirisch zugänglichen Wirkungen im Geschaffenen ansetzen, nicht nur um zur Erkenntnis von Gottes Existenz, sondern auch um zur Erkenntnis seiner Wesenseigenschaften zu gelangen. Der *ordo cognitionis*, dem der *ordo nominis* folgt, verhält sich gegenläufig (oder invers) zum *ordo rerum*: Was der Sache nach das Frühere ist, ist der Erkenntnis nach das Spätere, und was der Erkenntnis nach das Frühere ist, ist der Sache nach das Spätere. Unsere intellektive Bezugnahme auf Gott ist

---

80 STh I q.13 a.2.

81 STh I q.13 a.2 ad2.

82 STh I q.13 a.6.

sowohl hinsichtlich des Erwerbs als auch hinsichtlich der Weise der Vergegenwärtigung intelligibler Gehalte an die Sinneswahrnehmung gebunden. Daher sind die gedanklichen Konzepte, mit denen wir uns auf bestimmte Vollkommenheiten beziehen, zunächst sowohl in *inhaltlicher* als auch in *formaler* Hinsicht auf geschöpfliche Dinge eingeschränkt, woraus sich im Hinblick auf Gott eine zweifache Diskrepanz ergibt.

Wenn wir etwa vom „Gutsein“ (*bonitas*) oder von „etwas Gutem“ (*bonum*) sprechen, beziehen wir uns damit *zunächst* auf eine Eigenschaft, wie sie in den für uns bekannteren geschaffenen Dingen vorkommt; der Bedeutungsgehalt des Namens (*ratio nominis*) enthält zunächst eine Beschreibung des geschaffenen Gutseins. Durch metaphysische Reflexion wissen wir aber, dass der eigentliche Bezugsgegenstand (*res significata*) die Fülle des göttlichen Gutseins ist.<sup>83</sup> Diesem Bezugsgegenstand gegenüber steht der kreatürliche Bedeutungsgehalt des Begriffsworts in einer inhaltlichen Diskrepanz.<sup>84</sup>

Die Diskrepanz betrifft auch den formalen Aspekt unseres Begriffsgebrauchs: Sprechen wir vom „Gutsein“, meinen wir damit ein reines oder einfaches Gutsein, denken es uns aber nicht als selbständig existierend, sondern als Eigenschaft oder als Form, durch die etwas gut ist.<sup>85</sup> Sprechen wir von „etwas Gutem“, meinen wir damit ein selbstständig existierendes Gutes, denken es uns aber nicht als etwas Reines oder Einfaches, sondern als etwas Konkretes.<sup>86</sup> Gott dagegen, so zeigt es die metaphysische Reflexion, ist sowohl einfach als auch subsistent<sup>87</sup>, er *unterläuft* die metaphysischen Bedingtheiten unserer Welt.<sup>88</sup> Unsere Weise, wie wir Vollkommenheiten bezeichnen (*modus significandi*), d.h. *wie* wir den Inhalt solcher Begriffe auffassen

---

83 Vgl. C. Shields / R. Pasnau, *The Philosophy of Aquinas*, 146.

84 Vgl. R. McInerny, *Aquinas and Analogy*, 161.

85 Platoniker versuchen genau diesen Mangel auf der sprachlichen Ebene durch die Hinzufügung von *auto* (z.B. das Schöne selbst) zu beheben: Das Universale muss als subsistent gedacht werden.

86 Vgl. ScG I c.30; STh q.3 a.3 ad1; q.13 a.1.

87 Vgl. STh I q.13 a.1: „Quia igitur Deus et simplex est, et subsistens est“.

88 Vgl. STh I q.13 a.9: „[...] nec universalis nec particularis“. Hierzu genauer E. Stump, *God's Simplicity*, 139–141.

und dies sprachlich zum Ausdruck bringen<sup>89</sup>, ist daher prinzipiell der göttlichen Seinsweise unangemessen und insofern mangelhaft.

Denn durch den Namen drücken wir die Dinge in der Weise aus, in der wir sie mit dem Verstande begreifen. Unser Verstand aber, dessen Erkenntnis bei den Sinnen beginnt, übersteigt nicht die Weise, die sich bei den sinnenfälligen Dingen findet, bei denen wegen der Zusammensetzung aus Form und Materie Form und Formhabendes zweierlei sind.<sup>90</sup>

Die menschliche Vernunft ist auf wahrnehmbare hylemorphe Dinge ausgerichtet, in denen die Form zwar etwas Einfaches, aber nicht Subsistentes ist, der Formträger zwar etwas Subsistentes, aber nicht Einfaches, sondern Zusammengesetztes ist. Worte, die für etwas Selbständiges stehen, bezeichnen wir deswegen nach Art eines Zusammengefügten, und Worte, die für etwas Einfaches stehen, bezeichnen wir deshalb nach Art einer (unvollkommenen) Form. Die *Art und Weise* des Auffassens des Begriffs, wie sie sich in der Form des Bezeichnens äußert, steht in Diskrepanz zur eigentlich gemeinten Sache:

Daher findet sich in jedem Namen, der von uns ausgesagt wird, in Bezug auf die Weise des Bezeichnens (*modus significandi*) eine Unvollkommenheit, die Gott nicht anhaftet, obschon die bezeichnete Sache (*res significata*) Gott in einer hervorragenden Weise (*eminenti modo*) zukommt.<sup>91</sup>

Die analogen Namen werden, wie Thomas den Dionysius zustimmend referiert, „bejaht wegen des Sinngehalts des Namens (*ratio nominis*), verneint dagegen wegen der Weise des Bezeichnens (*modus significandi*)“<sup>92</sup>. Das heißt also: Zum einen bleiben wir in der Art und Weise, *wie* wir Vollkommenheiten kognitiv auffassen bzw. sprachlich bezeichnen, eingeschränkt; jeder Name ist und bleibt mit diesem Mangel behaftet. Wir können uns durch metaphysische Reflexion dieses Mangels bewusstwerden, indem wir das von unserem

---

89 Mit dem *modus significandi* ist keine subjektive Vorstellung gemeint, sondern die Art und Weise, wie endliche (also an die Sinne gebundene) Vernunftwesen Begriffe, die für Universalien stehen, vorstellen (d.h. zusammen mit einem *phantasma* repräsentieren) und diese Art des Auffassens sprachlich zum Ausdruck bringen. Hierzu R. Schönberger, *nomina divina*, 77–81.

90 Vgl. ScG I c.30.

91 ScG I c.30.

92 ScG I c.30.

Intellekt über die angezielte Sache hervorgebrachte Konzept selbst thematisieren<sup>93</sup> und so der Gefahr einer Verdinglichung bzw. einer Irrealisierung der jeweils gemeinten Vollkommenheit – und damit auch von Gott in seiner einfachen Subsistenz – entgehen.<sup>94</sup>

Zum anderen sieht Thomas in Form seiner Analogiethese eine Möglichkeit, Vollkommenheitsbegriffe auf eine Weise zu verwenden, in der sie sich tatsächlich auf die jeweilige göttliche Vollkommenheit und damit auf eine Dimension des göttlichen Wesens selbst beziehen. Genau dieser Punkt zeigt noch einmal den Unterschied zwischen analogen und metaphorischen Prädikationen: Die Namen, die wir im eigentlichen Sinn von Gott aussagen, bezeichnen eine Vollkommenheit ohne Mangel, schließen also ihrem *Inhalt* nach gerade keine körperlichen Bedingungen mehr ein, vielmehr nur *formal*, nämlich in der Art und Weise ihres Bezeichnens. Was wir dagegen metaphorisch von Gott aussagen, schließt die körperliche Bedingtheit sowohl dem Inhalt nach als auch der Form nach ein.<sup>95</sup>

Thomas ist also der Auffassung, dass die inhaltliche Diskrepanz, in der die ausgehend von den geschaffenen Dingen erworbene *ratio nominis* zur angezielten *res significata* zunächst steht, in einer bestimmten Weise überwunden werden kann. Im Unterschied zur Erkenntnis geschaffener Dinge kann das vom Intellekt hervorgebrachte Konzept allerdings nicht die Definition Gottes sein. Diese bleibende Diskrepanz zwischen menschlich erreichbarer *ratio nominis* und angezielter *res significata* ist nach Thomas' Auffassung aber nicht so groß, dass sie eine Bezugnahme auf die Vollkommenheit in Gott selbst unmöglich machen würde.

---

93 Vgl. ScG IV c.11: „Dass der erwähnte Begriff in uns nicht die verstandene Sache ist, wird aus der Tatsache deutlich, dass es eines ist, die Sache zu verstehen, und etwas anderes, den im Erkennen hervorgebrachten Begriff selbst zu verstehen. Dies tut der Verstand, wenn er über sein eigenes Werk reflektiert“. Zur Fähigkeit des menschlichen Verstandes, auf sich selbst und sein Erkennen zu reflektieren vgl. STh I q.85 a.2.

94 Das Nachdenken über transempirische Sachverhalte lässt uns auf die endliche (= wahrnehmungsgebundene) *Form* unseres Denkens und Sprechens aufmerksam werden, die wir als solche thematisieren können. Wir können diese Form nicht eliminieren – unser Intellekt „übersteigt nicht“ (*non transcendit*), wie Thomas sagt, jene Weise, die sich in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen findet – aber wir können im Sinne eines „Gedankens zweiter Stufe“ von dieser Form absehen.

95 Vgl. ScG I c.30; besonders klar in STh I q.13 a.3 ab3.

## 6. Das sich aus der Analogiethese ergebende Projekt

Aus der Analogiethese ergibt sich daher für Thomas das Projekt zu zeigen, wie die kreatürliche Bedeutung von Vollkommenheitsbegriffen in der Weise erweitert werden kann, dass einerseits der Verschiedenheit Gottes von der Welt und der Fülle seines Seins Rechnung getragen wird, andererseits aber die bekannte kreatürliche Bedeutung als *Ausgangspunkt* unseres Verstehens festgehalten werden kann. Das Unbekannte muss mit dem Bekannten verbunden werden. Es stellt sich die Frage, ob es eine verlässliche kognitive Prozedur gibt, um zu einer den kreatürlichen Bereich „überschießenden“ Bedeutung zu gelangen. Was führt uns also kognitiv zu derjenigen *ratio nominis* eines Vollkommenheitsprädikats, die eine Bezugnahme auf Gott selbst erlaubt?

Hier kommt die von Thomas im Anschluss an Ps.-Dionysius Areopagita skizzierte *triplex via* (*via causalitatis* – *via remotionis* – *via eminentiae*) ins Spiel, und zwar als eine Richtschnur dafür, wie wir mit einem Vollkommenheitsbegriff im Hinblick auf den besonderen metaphysischen Status Gottes umzugehen haben. Dieser Begriffsumgang beruht auf einem bestimmten Weg des Erkennens, der von den sinnenfälligen Wirkungen seinen Anfang nimmt und zu der ersten alles überragenden Ursache aufsteigt:

Somit erkennen wir: erstens seine Beziehung zu den Geschöpfen, dass er nämlich Ursache aller Dinge ist; zweitens den Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen: dass er nicht etwas von dem ist, was er geschaffen hat; drittens, dass wir dieses nicht etwa wegen einer Unvollkommenheit von ihm ausschließen, sondern weil er alles überragt.<sup>96</sup>

Für unseren Umgang mit Vollkommenheitsbegriffen bedeutet das also ein Dreifaches: (a) Wir setzen das, was ein Vollkommenheitsbegriff *für uns* zuerst bezeichnet, in eine kausale Abhängigkeitsbeziehung zu Gott als seiner ersten Ursache. (b) Wir verneinen einen bestimmten Aspekt dessen, was von diesem Vollkommenheitsbegriff bezeichnet wird, im Hinblick auf Gott, und zwar nicht aufgrund eines Mangels, sondern aufgrund seiner Überfülle.<sup>97</sup> (c) Wir denken uns das, was wir auf diese Weise (nämlich „bereinigt“) in unserem

96 STh q.12 a.12. Vgl. auch q.13 a.1.; q.13 a.8 ad2 (hier in anderer Reihenfolge).

97 Vgl. Ps.-Dionysius DN VII 2.

Begriffsverstehen festhalten, als etwas, das Gott in einer überragenden Weise zukommen muss.<sup>98</sup> Entscheidend ist hier das dritte Moment, die *via eminentiae*: Das, was mit diesem Begriff gemeint ist, muss Gott in einer überragenden Weise zukommen. Die gesuchte, ideale *ratio nominis* wird somit indirekt erschlossen.

Die *triplex via* zeigt sich als abhängig von der metaphysischen Reflexion darüber, wie Gottes Existenz und Wesen sowie das Verhältnis des Geschaffenen zu ihm gedacht werden müssen. Was sich aus der metaphysischen Reflexion ergibt, geht als *Gedanke zweiter Stufe* in unser Begriffsverstehen ein und *leitet* es im Hinblick auf Gott in seiner metaphysischen Singularität. Die *triplex via* sagt uns, welche kognitiven Operationsweisen, mit einem Begriff und seiner Bedeutung umzugehen, notwendig sind, um zu einer analogen Prädikation eines Vollkommenheitsbegriffs zu gelangen. (Es handelt sich, wie der Name „*triplex via*“ schon sagt, um *einen* Weg mit *drei* Momenten oder Phasen, die jeweils für sich notwendig sind.) Das Ziel einer solchen kognitiven *via* kann nicht das vollständige Erfassen des Wesens Gottes sein. Vielmehr handelt es sich um eine den *status viatoris* eigentümliche unabgeschlossene kognitive Bewegung<sup>99</sup>, in der wir unser Begriffsverständnis immer wieder über sich hinaus zu führen versuchen.

---

98 Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 59 f.: „Die Bedeutung der Namen, die von den Geschöpfen her Gott gegeben werden, müssen also durch die ganze *via triplex* geführt werden, einschließlich des Momentes des *excessus*, durch den durch die Negation hindurch die Bestätigung auf höherer Weise wiederholt wird“. Er spricht auch von der „Dynamik der logischen Operation, die das Denken vollzieht (*triplex via*), wenn es einen Namen *in divinam praedicationem* aufnimmt“. Vgl. auch K. Müller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie, 44.

99 Müller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie, 75: „Die Intelligibilität des menschlichen Sprechens über Gott liegt nun gerade in dieser dreifachen Bewegung und nicht in einem festen Resultat, das die Bewegung hinter sich lässt“.

## 7. Das Problem der Unbestimmtheit

Den analogen Prädikationen eignet somit eine prinzipielle (epistemische) Unbestimmtheit.<sup>100</sup> Nicht die Unbestimmtheit als solche ist das Problem, sondern das *Ausmaß* der Unbestimmtheit.<sup>101</sup> Angesichts der Transzendenz Gottes scheint der notwendige *excessus* so groß zu sein, dass sich das, was wir unter Gutsein etc. verstehen, im Hinblick auf Gott zu verflüchtigen droht. Dieses Problem zeigt sich in besonderer Schärfe, wenn man die von Thomas (wie von vielen anderen vor ihm und nach ihm) vertretene Lehre von der Einfachheit (*simplicitas*) Gottes ernst nimmt.<sup>102</sup> Gott hat weder materielle Teile noch ist sein Wesen in irgendeiner Weise metaphysisch zusammengesetzt. Gott ist einfaches, durch sich selbst subsistentes Sein; er ist all das, was er seinem Wesen nach ist, und nichts darüber hinaus. Sein Wesen *ist* sein Sein.<sup>103</sup> Als erste Wirkursache aller Dinge finden sich in ihm alle Vollkommenheiten des Seienden, und zwar in einer eminenten Weise.<sup>104</sup> Diese maximalen Wesenseigenschaften müssen in ihm als real identisch gedacht werden: Sein Gutsein *ist* seine Weisheit *ist* sein Leben etc. Gott ist auf eine Weise gut, die mit allen anderen Wesensattributen real identisch ist.

100 Vgl. die Formel des IV. Laterankonzils: „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (Übers.: „denn zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne dass zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festgestellt werden muss“). Nach E. Przywara (Art. Analogia entis, 472) wird die lateranensische Formel zum „ersten, letzten und allumfassenden Grundgesetz jeglicher möglichen Theologie. Theologie bedeutet im höchsten Sinn ‚reductio in mysterium‘: Rückführung alles theologisch Angebbaren ins unangebbare Mysterium“. In welcher Weise und in welchem Ausmaß das Mysterium Gottes „unangebbbar“ ist – das ist allerdings gerade die Frage.

101 Vgl. J. Hesse, Semantik der Analogielehre, 339 Fn.41.

102 Vgl. STh I q.3 a.7. Hierzu vor allem W. P. Alston, Aquinas on Theological Predication, 148: „For him it is simplicity that makes all the difference“; ebd. 158: „Note that in specifying the divine sense of pure perfection terms in this way Aquinas makes no pretense of giving a positive account of what this higher way is in which the perfection exists in God. Thus his account is much less specific or contentful than it might conceivably be“.

103 Vgl. STh I q.3 a.3, a.4.

104 Vgl. STh I q.4 a.2.

Im Hinblick auf die Einfachheit Gottes zeigt sich eine tiefere, formale Diskrepanz, die sich aus der prädikativen Struktur unseres Denkens und Sprechens ergibt. Wenn in jedem Satz „etwas von etwas“ ausgesagt wird (*ti kata tinou*) und ein solcher Satz informativ sein soll (d.h. etwas an etwas aufzeigt oder aufdeckt), Gott nun aber aufgrund seiner absoluten Einfachheit keinerlei Teile hat (auch keine metaphysischen), stellt sich die Frage, was in einer affirmativ-wesentlichen Aussage über Gott überhaupt Bedeutsames gesagt werden kann – außer eben, dass Gott Gott ist.<sup>105</sup> Wie kann man etwas Bedeutsames über etwas aussagen, wenn das, was man aussagt, real identisch ist mit dem, über das man etwas aussagt?<sup>106</sup>

Dies ist das *Problem der Synonymität* der Gottesnamen, das Thomas in beiden Summen behandelt: Wenn dasjenige, das die von Gott aussagbaren Namen (Gutsein, Weisheit, Sein, Leben etc.) jeweils *primär* bezeichnen, eine einzige, metaphysisch einfache *res significata* ist, nämlich das Wesen Gottes, bedeuten dann diese Namen nicht ein und dasselbe? Sind die verschiedenen Aussagen über Gott dann letztlich nichts anderes als „leeres Gerede“?<sup>107</sup> (Das Problem stellt sich für negativ oder kausativ ausgesagte Namen nicht; diese haben ihre distinkte kreatürliche Bedeutung). Die verschiedenen Vollkommenheitsbegriffe scheinen lediglich *für uns*, also weltseitig, eine distinkte Bedeutung zu haben, im Hinblick auf Gott fallen sie aber in eins. Unsere Vernunft würde dann im Hinblick auf Gott ins Leere gehen (*vanus*).

Zur Lösung dieses Problems hebt Thomas zum einen die konzeptuelle Ebene seiner Semantik hervor: Auch wenn ein Name den Gegenstand selbst vermittelt über einen Begriff des Intellekts (*mediante*

---

105 Im Hintergrund steht ein Dilemma, das Maimonides (*dux neutrorum* I 51) gegen die Möglichkeit eines literalen Verständnisses affirmativ-wesentlicher Aussagen anführt: Entweder die Eigenschaft, auf die sich das Prädikat eines Aussagesatzes bezieht, fügt Gottes Wesen etwas hinzu, dann ist die Aussage zwar informativ, die Einfachheit Gottes wäre damit aber zerstört und man würde sich auf ein bloßes Phantasiegebilde beziehen. Oder aber die ausgesagte Eigenschaft sagt nichts anderes als das, was schon mit dem Subjektausdruck gemeint ist, dann handelt es sich bloß um eine bloße Worterklärung.

106 Vgl. auch die Formulierung von B. Davies, *The Limits of Language and the Notion of Analogy*, 391: „Yet what if we want to try to talk about something not distinguishable from its attributes?“

107 Vgl. *STh* I q.13 a.4.; *ScG* I c.35 – 36.

*conceptione intellectus*) bezeichnet, so ist es dennoch so, dass der Begriff dasjenige ist, was zuerst (*per prius*)<sup>108</sup> vom Namen bezeichnet wird. Dieser Begriff macht den Gehalt (*ratio*) eines Namens aus. Da wir Gott nur aus seinen Wirkungen erkennen können, bildet unsere Vernunft verschiedene Begriffe „entsprechend den von Gott den Geschöpfen mitgeteilten Vollkommenheiten“<sup>109</sup>. Insofern haben die verschiedenen Vollkommenheitsnamen eine distinkte Bedeutung. Zum anderen wird durch die metaphysische Reflexion deutlich, dass dasjenige, was jeweils mit einem dieser Namen *im eigentlichen oder primären Sinn* bezeichnet wird, in Gott in vollkommener Einheit und Einfachheit vorliegen muss:

Diese Vollkommenheiten finden sich ursprünglich in Gott, und zwar in vollkommener Einheit und Einfachheit, in den Geschöpfen dagegen getrennt und vielfältig. Wie nun den verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe eine einzige Ursache entspricht (*respondet*), die durch die verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe auf mannigfache und vielfältige Weise dargestellt wird (*repraesentatum*), ebenso entspricht den mannigfachen und vielfältigen Begriffen unseres Verstandes etwas durchaus Einfaches, das wir entsprechend diesen Begriffen nur unvollkommen erkennen. Somit sind die Gott beigelegten Namen, wiewohl sie ein und dieselbe Sache bezeichnen, nicht synonym, weil sie ihn nach vielen verschiedenen Gesichtspunkten (*sub rationibus multis et diversis*) bezeichnen.<sup>110</sup>

Die verschiedenen Vollkommenheitswörter haben also eine je verschiedene Bedeutung, auch wenn sie (letztlich) ein und dieselbe Sache bezeichnen. Man könnte dies mit Feser im Sinne von Frege deuten: Die verschiedenen Namen, die „Vollkommenheiten ohne Mangel“ bezeichnen, unterscheiden sich bloß in ihrem „Sinn“, nicht in ihrer „Bedeutung“.<sup>111</sup>

108 Vgl. ScG I c. 35. Dahinter verbirgt sich die Diskussion um die Lesart und Interpretation von Aristoteles' *De interpretatione* 16a3–8 (*prôtôn, prôtôs, prôton*).

109 STh I q.13 a.4.

110 STh I q.13 a.4.

111 E. Feser, Aquinas, 128: „For one thing, just as (to use Frege's famous example) we can acknowledge that the expressions 'the morning star' and 'the evening star' differ in sense while consistently affirming that they refer to one and the same thing (the planet Venus), so too can we acknowledge the obvious fact that 'power', 'goodness', 'intellect' and so on differ in sense while insisting that when applied to God they refer to one and the same thing. For another thing, we must keep in mind Aquinas's doctrine of analogy, according to which, while

So naheliegend diese Deutung auch ist, sie entkräftet meiner Auffassung nach nicht die *objectio* 2 in STh 13,4:

Wenn der Verschiedenheit der Begriffe keine Verschiedenheit seitens der Sache entspricht, so ist sie gegenstandslos (*vana*); haben wir also viele verschiedene Begriffe für ein und dieselbe Sache, so ist die Verschiedenheit der Begriffe ohne sachliche Bedeutung (*vanae*).

Der Einwand ist vor dem Hintergrund einer realistischen Bedeutungstheorie vorgetragen. Ein Unterschied in der Bedeutung muss letztlich in der Realität fundiert sein. Wenn man weiterhin an der Analogiethese festhält, gemäß der Vollkommenheitsnamen *primär* von Gott ausgesagt werden, stellt sich die Frage, was im einen und einfachen Wesen Gottes für die Verschiedenheit der Bedeutungen von Vollkommenheitsnamen aufkommt.

Thomas' Lösung scheint zu sein, dass diese reale Fundierung das eine und einfache Wesen Gottes ist, *insofern* es auf vielfältige und unvollkommene Weise in den Geschöpfen *ontisch* repräsentiert ist. Das Eine macht gewissermaßen das Viele wahr:

Zum zweiten Einwand ist zu sagen, dass die vielen Bedeutungsgehalte dieser Namen nicht sinnlos oder leer sind: Denn ihnen allen entspricht (*respondet*) etwas Eines-Einfaches, das durch all dieses auf vielfältige und unvollkommene Weise dargestellt wird (*repraesentatum*).<sup>112</sup>

Dies ist denkbar aufgrund des oben skizzierten Kausalverständnisses: Gemäß diesem *kommuniziert* die Ursache ihre ontologische Perfektion in vielfältiger Weise an die Schöpfung. Genau das soll

---

the terms we apply to created things do not apply to God in either equivocal or univocal senses, they do apply in analogical senses. So, while it would of course be absurd to say that power, goodness, intellect, and so forth are all identical in God if we were using these terms in exactly the same sense in which we apply them to ourselves, it is not absurd to say that there is in God something that is analogous to power, something analogous to goodness, something analogous to intellect, and so on, and that these 'somethings' all turn out to be one and the same thing“.

112 STh I q.13 a.4 ad2. Vgl. auch q.13 a.12. Hierzu vgl. Thomas' Darlegungen im Sentenzenkommentar: Die verschiedenen Vollkommenheiten sind in Gott in jeder Hinsicht eines, unterscheiden sich aber ihrem Bedeutungsgehalt nach. Dieser Bedeutungsgehalt ist aber nicht nur etwas auf Seiten des Denkenden, sondern hat auch etwas mit der Sache selbst zu tun. Die verschiedenen Bedeutungsgehalte sind nicht bloß im Intellekt, sondern haben ihr Fundament in der Sache, also in Gott selbst (*In I Sent* d.2 q.1 a.3).

durch das Konzept einer inneren, auf der Kausalrelation beruhenden, Attributionsanalogie zum Ausdruck kommen.<sup>113</sup> Die Kausalrelation ist nicht nur der „Rechtsgrund für die Übertragung geschöpflicher Bezeichnungen auf Gott“<sup>114</sup>, sondern garantiert auch eine *ontische Kontinuität* zwischen der einfachen Fülle und der vielfältigen Einzelheit der göttlichen Perfektionen. Die verschiedenen *rationes* haben – auf eine (zumindest für uns) nicht durchschaubare Weise – ihre ontische Grundlage in dem einen und einfachen Wesen Gottes selbst; *wie* die distinkten geschaffenen Vollkommenheiten in der einen Seinsfülle Gottes „aufgehoben“ sind, kann nicht transparent gemacht werden.

Im Durchgang durch die verschiedenen kreatürlichen Repräsentationsweisen erschließt sich für uns die an sich einfache Fülle des göttlichen Wesens. Allerdings bleibt ein Problem: Je mehr wir gegenüber dem Verdacht der latenten Synonymie die Distinktheit (und damit die Verständlichkeit) von Vollkommenheits-Aussagen zu retten versuchen, indem wir uns an den einzelnen weltseitigen *rationes* von Vollkommenheitsnamen orientieren, umso mehr verlieren wir den analogen Charakter solcher Aussagen aus dem Blick. Was es für Gott heißt gut, weise, lebendig etc. zu sein, verbirgt sich dann wieder hinter der distinkten kreatürlichen Bedeutung. Das einzige Mittel dagegen scheint zu sein, unser Verstehen solcher Namen immer wieder mittels der *triplex via* über ihre endlichen Zusammenhänge hinauszutreiben. Für diese Aufgabe ist das Zusammenspiel von Metaphysik und Offenbarung unverzichtbar.<sup>115</sup>

### Literaturverzeichnis

Alston, William P.: Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and a Look Forward, in: Eleonore Stump (Hg.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca: Cornell University Press 1993, 145–178.

Aristoteles, *Peri hermeneias [De Interpretatione]*. Übersetzt und kommentiert von Hermann Weidemann, Berlin: Akademie-Verlag <sup>2</sup>2002.

---

113 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Offenbarung, 117 f.

114 Ebd., 118.

115 Für hilfreiche Kommentare und Verbesserungsvorschläge danke ich Åke Wahlberg und Oliver J. Wiertz.

- Brock, Stephen L.: *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Oregon: Eugene 2015.
- Davies, Brian: The Limits of Language and the Notion of Analogy, in: Brian Davies / Eleonore Stump (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press 2012, 390–397.
- Dionysius Areopagita: *Über alles Licht erhaben. Mystische Theologie – Die Namen Gottes – Himmlische Hierarchie – Kirchliche Hierarchie*. Übersetzt von Edith Stein, Kevelaer: Topos 2015.
- Feser, Edward: *Aquinas. A Beginner's Guide*, London: Oneworld 2009.
- Herzberg, Stephan: Pros hen-Einheit und Analogie. Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in: Johannes Brachtendorf / Ders. (Hg.), *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 35–59.
- Hesse, Jacob: Zur Semantik der Analogielehre, *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 145 (2023), 327–352.
- Kretzmann, Norman: *The Metaphysics of Theism*, Oxford: Oxford University Press 1997.
- McInerny, Ralph: *Aquinas and Analogy*, Washington: CUA Press 1996.
- Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier, Hamburg: Meiner, 2<sup>1995</sup>.
- Müller, Klaus: *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1983.
- Pannenberg, Wolfhart: *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004.
- Pawl, Timothy: The Five Ways, in: Brian Davies / Eleonore Stump (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press 2012, 115–131.
- Przywara, Erich: Art. Analogia entis (Analogie) II–IV. LThK<sup>2</sup>, 470–473.
- Schönberger, Rolf: *nomina divina. Zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1981.
- Schönberger, Rolf: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin / New York: de Gruyter 1986.
- Schönberger, Rolf: Die Grenzen verständlicher Sprache. Notwendigkeit und Grenze negativer Theologie nach Thomas von Aquin, in: Wolfgang Hogrebe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Berlin: Akademie Verlag 2004, 267–279.

- Shields, Christopher / Pasnau, Robert: *The Philosophy of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press <sup>2</sup>2016.
- Stump, Eleonore: God's Simplicity, in: Brian Davies / Eleonore Stump (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press 2012, 135–146.
- Te Velde, Rudi: Die Gottesnamen. Thomas' Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie, in: Andreas Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin / New York: de Gruyter 2005, 51–76.
- Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, hg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitwirkung von Leo Dümpelmann, Darmstadt <sup>4</sup>2013.
- Thomas von Aquin, *De principiis naturae – Die Prinzipien der Wirklichkeit*, übersetzt und kommentiert von Richard Heinzmann, Stuttgart: Kohlhammer 2010.
- Thomas von Aquin, *Summa theologica*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs [Die Deutsche Thomas-Ausgabe], Graz / Wien / Köln: Styria; Berlin / New York: De Gruyter, 1934ff.
- Weidemann, Hermann: Art. pollachôs legomenon / in vielfacher Weise so genannt, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart: Kröner 2005, 481–483.

