

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae



Thomas von Aquin
Quaestiones Disputatae

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Vollständige Ausgabe der Quaestionen
in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von Rolf Schönberger

Band 7

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

THOMAS VON AQUIN

Über Gottes Vermögen
De potentia Dei

Teilband 1

Übersetzt und herausgegeben
von Stephan Grotz

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Diözese Regensburg.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1907-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2009. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz. Druck: Strauss Buch, Mörtenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

I. GOTTES VERMÖGEN ALS SOLCHES

1. Artikel:	Liegt in Gott ein Vermögen?	3
2. Artikel:	Ist Gottes Vermögen unbegrenzt?	12
3. Artikel:	Vermag Gott das, was der Natur unmöglich ist?	20
4. Artikel:	Muß man anhand von höheren oder anhand von niederen Ursachen entscheiden, ob etwas möglich oder unmöglich ist?	30
5. Artikel:	Kann Gott das geschehen lassen, was er nicht geschehen läßt, und das unterlassen, was er geschehen läßt?	35
6. Artikel:	Kann Gott das tun, was andere tun, also etwa sündigen, herumgehen usw.?	45
7. Artikel:	Aus welchem Grund kann man Gott allmächtig nennen?	51

II. DAS ZEUGUNGSVERMÖGEN IN DER GOTTHEIT

1. Artikel:	Liegt in der Gottheit ein Zeugungsvermögen?	55
2. Artikel:	Gehört das Zeugungsvermögen zum Wesen der Gottheit oder ist es ein personales Unterscheidungsmerkmal?	66
3. Artikel:	Geht das göttliche Zeugungsvermögen auf Geheiß des Willens in den Zeugungsakt über?	72
4. Artikel:	Kann es in der Gottheit mehrere Söhne geben?	81
5. Artikel:	Ist Gottes Zeugungsvermögen Bestandteil seiner Allmacht?	88
6. Artikel:	Ist das Zeugungsvermögen mit dem Schöpfungsvermögen identisch?	93

III. DIE SCHÖPFUNG ALS DIE
ERSTE WIRKUNG DES GÖTTLICHEN VERMÖGENS

1. Artikel: Kann Gott etwas erschaffen?	98
2. Artikel: Ist die Schöpfung eine Art von Veränderung? . .	110
3. Artikel: Stellt die Schöpfung etwas Wirkliches an den Geschöpfen dar?	114
4. Artikel: Kann das Schöpfungsvermögen den Geschöpfen verliehen werden?	120
5. Artikel: Kann es etwas geben, was von Gott nicht erschaffen worden ist?	135
6. Artikel: Gibt es nur ein einziges Prinzip für die Schöpfung?	139
7. Artikel: Wirkt Gott in jedem Wirken der Natur?	156
8. Artikel: Ist mit dem Wirken der Natur ein Schöpfungs- vorgang verbunden?	171
9. Artikel: Ist die Seele erschaffen?	183
10. Artikel: Wird die Seele im Körper oder außerhalb des Körpers erschaffen?	203
11. Artikel: Verdankt sich der wahrnehmende und der vegetative Seelenteil einem Schöpfungsakt? . . .	214
12. Artikel: Befinden sich diese beiden Seelenteile im Samen zum Zeitpunkt seiner Abscheidung?	227
13. Artikel: Kann ein Seiendes, das sich einem anderen verdankt, ewig sein?	233
14. Artikel: Kann das, was von Gott dem Wesen nach verschieden ist, schon immer dagewesen sein? . .	237
15. Artikel: Gehen die Dinge von Gott aus der Notwendigkeit seines Wesens hervor?	247
16. Artikel: Kann aus dem ersten Einen eine Vielheit hervorgehen?	258
17. Artikel: Ist die Welt immer schon dagewesen?	274
18. Artikel: Wurden die Engel vor der sichtbaren Welt erschaffen?	294
19. Artikel: Können die Engel vor der sichtbaren Welt dagewesen sein?	307

NACHWORT

1. Textgestalt und Übersetzung	311
2. Der Gesamtaufbau von »De potentia«	313
3. Einige Grundgedanken in den Quaestionen I–III	320
Abkürzungsverzeichnis	347

THOMAS VON AQUIN

Über Gottes Vermögen

I. GOTTES VERMÖGEN ALS SOLCHES

Die hier behandelten Fragen lauten:

1. Liegt in Gott ein Vermögen?
2. Ist Gottes Vermögen unbegrenzt?
3. Vermag Gott das, was der Natur unmöglich ist?
4. Muß man anhand von höheren oder anhand von niederen Ursachen entscheiden, ob etwas möglich oder unmöglich ist?
5. Kann Gott das geschehen lassen, was er nicht geschehen läßt, und das unterlassen, was er geschehen läßt?
6. Kann Gott das tun, was andere tun, also etwa sündigen, herumgehen usw.?
7. Aus welchem Grund kann man Gott allmächtig nennen?

1. ARTIKEL

Die erste Frage lautet: Liegt in Gott ein Vermögen?¹ Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Ein Vermögen ist das Prinzip für ein Tätigsein. Gottes Tätigsein, das sein Wesen ist, hat aber kein Prinzip. Denn weder ist sein Wesen hervorgebracht, noch muß es sich erst entfalten. In Gott liegt demnach kein Vermögen.

2. Nach Anselm² muß man Gott all das zuschreiben, was in unüberbietbarer Weise vollkommen ist. Folglich darf man Gott nicht zuschreiben, was auf etwas hin angelegt ist, das seinerseits vollkommener ist. Nun ist jedes Vermögen auf etwas hin angelegt, was seinerseits vollkommener ist: Als ein passives Vermögen ist es auf eine Form hin angelegt, als ein aktives Können auf eine Tätigkeit. Demnach kann man Gott kein Vermögen zuschreiben.

¹ Paralleltexzte: Sum. theol. I, q. 25 a. 1. ScG I, 16; II, 7–10. Sent. I, d. 42 q. 1 a. 1.

² Anselm von Canterbury, Monologion 15 (Opera omnia I, ed. Schmitt, 29).

3. Aristoteles zufolge ist ein Vermögen das Prinzip für die Veränderung in etwas anderes, insofern dieses ein anderes ist.³ Nun stellt aber ein Prinzip eine Art von Beziehung dar, und zwischen Gott und seinen Geschöpfen besteht ja eine Beziehung, welche man denn auch mit der Rede von seinem Schöpfungs- und Bewegungsvermögen zum Ausdruck bringt. Eine derartige Beziehung liegt in Gott jedoch nicht der Sache nach, sondern nur dem Begriff nach. Folglich liegt der Sache nach kein Vermögen in Gott.

4. Ein Habitus weist einen höheren Grad an Verwirklichung auf als ein Vermögen, da er ja einem Tätigsein näher kommt. In Gott liegt aber kein Habitus und mithin auch kein Vermögen.

5. In der Rede von Gott ist das zu vermeiden, was seine Erstrangigkeit und Einfachheit in Frage stellen würde. Insofern nun Gott einfach ist und das erste Tätige, so ist er dies aufgrund seines Wesens. Demnach darf man nicht zum Ausdruck bringen, daß Gott aufgrund eines Vermögens tätig sei, was ja zumindest der Ausdrucksweise nach eine Hinzufügung zu seinem Wesen darstellt.

6. Nach Aristoteles⁴ gibt es bei dem, was immerwährend ist, keinen Unterschied zwischen Sein und Können. Bei Gott gibt es daher diesen Unterschied erst recht nicht. Für das aber, was der Sache nach identisch ist, muß man ein und dieselbe Bezeichnung verwenden, die sich vom Vorrangigeren ableitet. Nun hat das Wesen einen Vorrang vor dem Vermögen, denn ein Vermögen kommt dem Wesen nachträglich zu. Folglich darf man angesichts von Gott nur von seinem Wesen sprechen, nicht aber von seinem Vermögen.

7. Wie die erste Materie reines Möglichsein ist, so ist Gott reines Wirklichsein. Nun ist die Materie ihrem Wesen nach ohne jedes Wirklichsein. Folglich ist Gott seinem Wesen nach ohne jedes Möglichsein.⁵

3 Aristoteles, *Met.* V, 12; 1019 a 15 ff.; 1020 a 1 ff. IX, 1; 1046 a 10 ff. (u. ö.). – Für diesen Kraft- oder Vermögensbegriff gibt Aristoteles in 1019 a 16 ff. zwei entsprechende Beispiele: »So ist die Baukunst ein Vermögen, das nicht im Erbauten liegt, sondern im Erbauer; die Heilkunst kann aber auch in einem Patienten liegen, jedoch nicht, insofern dieser ärztlich behandelt wird, sondern selbst Arzt ist.«

4 Aristoteles, *Phys.* III, 4; 203 b 30 f.

5 *absque omni potentia V: absque omnipotentia M.*

8. Jedes Vermögen, das nicht verwirklicht wird, kommt nicht zu seiner Vollendung. Somit kann in Gott, dem ja nichts Unvollendetes zukommt, ein derartiges Vermögen nicht liegen. Wenn es also in Gott ein Vermögen gäbe, dann müßte dieses immer schon zu seiner Verwirklichung gekommen sein, und so wäre auch sein Schöpfungsvermögen immer schon zur Verwirklichung gelangt. Daraus folgt, daß Gott seit Ewigkeit die Dinge geschaffen hat, was eine ketzerische Behauptung ist.

9. Sobald eine Sache hinreicht, um etwas zu vollbringen, wird das Mitwirken einer anderen Sache überflüssig. Nun reicht Gottes Wesen dafür hin, daß er durch sein Wesen etwas vollbringt. Man setzt also überflüssigerweise in Gott ein Vermögen an, durch das er etwas vollbringt.

10. Man wird nun einwenden: Ein Unterschied zwischen Gottes Vermögen und seinem Wesen besteht nicht tatsächlich, sondern nur für uns, die wir dies so erkennen. – Dem ist zu erwidern: Jede Erkenntnis, der nichts in der Sache entspricht, ist nutz- und gegenstandslos.

11. Der Kategorie der Substanz hat einen höheren Rang als die anderen Kategorien. Nun wird sie aber Gott nicht zugeschrieben, wie Augustinus sagt,⁶ und erst recht nicht die Kategorie der Qualität. Ein Vermögen zählt aber zur zweiten Ausformung einer Qualität; also darf man sie Gott auch nicht zuschreiben.

12. Nun wird man einwenden: Das Vermögen, das man Gott zuschreibt, ist keine Qualität, sondern das Wesen Gottes, welches sich davon nur dem Begriff nach unterscheidet. – Dem ist zu erwidern: Entweder entspricht diesem Begriff etwas in der Sache oder nicht. Im letzteren Fall ist der Begriff leer. Entspricht ihm aber etwas in der Sache, so folgt daraus: Es gibt in Gott neben seinem Wesen etwas, was sein Vermögen ist, genauso wie es den Begriff des Vermögens neben demjenigen des Wesens gibt.

13. Nach Aristoteles⁷ wird jede Fähigkeit und hervorbringende Kraft eingesetzt, um etwas anderes zu erreichen. Jedoch trifft so

6 Augustinus, De trin. VII, 5, 10 (CCSL 50, 260f.).

7 Aristoteles, Top. IV, 5; 126 b 5f.

etwas auf Gott nicht zu, da er nicht wegen etwas Anderem da ist. Folglich kommt Gott kein Vermögen zu.

14. Nach Dionysius⁸ stellt die Wirkkraft ein Mittelglied zwischen einer Substanz und ihrem Wirken dar. Nun bedient sich Gott bei seinem Wirken keines Mittels. Also wirkt Gott nicht mittels einer Wirkkraft und damit auch nicht mittels eines Vermögens. Somit liegt kein Vermögen in Gott.

15. Nach Aristoteles ist das aktive Können – und nur dieses kann Gott zukommen⁹ – das Prinzip für eine Veränderung in etwas anderes, insofern dieses ein anderes ist.¹⁰ Gott wirkt jedoch nicht in Form einer Veränderung, wie der Schöpfungsakt zeigt. Demnach kann man Gott kein aktives Können zuschreiben.

16. Aristoteles bemerkt, daß das Vermögen, eine Wirkung ausüben zu können, und das Vermögen, eine Einwirkung erfahren zu können, an ein und demselben auftritt.¹¹ Gott kommt jedoch das Vermögen, eine Einwirkung erfahren zu können, nicht zu und somit auch kein Vermögen zum tätigen Wirken.

17. Aristoteles bemerkt, daß der Gegensatz zu einem aktiven Können die Privation ist.¹² Nun liegt es in der Natur des Gegensätzlichen, daß es an ein und demselben auftritt. Wenn also in Gott überhaupt keine Privation liegt, dann liegt in ihm auch kein Vermögen.

18. Petrus Lombardus stellt fest, daß ein Tätigsein Gott nicht im eigentlichen Sinne zukommt.¹³ Wo es aber kein Tätigsein gibt, da kann es weder ein aktives noch ein passives Vermögen und folglich überhaupt kein Vermögen geben.

DAGEGEN SPRICHT:

1. In Ps. 88, 9 heißt es: »Deine Macht, Herr, und Deine Wahrheit sind rings um Dich her«.

8 Dionysius Areopagita, *De cael.* hier. XI, 2 (Dion. I, 930).

9 *potentia, quae sola Deo potest competere V: potentia, quae soli Deo potest competere M.*

10 Siehe Anm. 3.

11 Aristoteles, *Met.* IX, 1; 1046 a 19f.

12 Aristoteles, *Met.* IX, 1; 1046 a 29f.

13 Petrus Lombardus, *Sent.* II d. 1, 2 (ed. coll. S. Bon. II-2, 330f.).

2. Mt. 3, 9: »Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken«.

3. Jedes tätige Wirken geht aus irgendeinem Vermögen hervor. Tätig wirksam zu sein, trifft aber im höchsten Maß auf Gott zu. Demnach kommt Gott ein Vermögen in höchstem Maß zu.

ANTWORT:

Um diese Frage klären zu können, muß man beachten, daß sich ein Vermögen von seiner Verwirklichung her versteht. »Verwirklichung« kann aber zweierlei meinen, nämlich die erste Wirklichkeit bzw. eine Form, oder die zweite Wirklichkeit bzw. ein Wirken. Wie der übliche Sprachgebrauch unter den Menschen zeigt, wurde das Wort »Verwirklichung« zunächst für ein Wirken verwendet. Denn dies versteht ja fast ein jeder unter einer Verwirklichung. Alsdann wurde aber das Wort »Verwirklichung« auf die Form übertragen, insofern eine Form das Prinzip und das Ziel für ein Wirken darstellt.

Entsprechend kann daher auch »Vermögen« zweierlei meinen: einerseits ein aktives Können, das sich auf die Verwirklichung im Sinne eines Wirkens bezieht. Für dieses aktive Können scheint das Wort »Vermögen« zunächst verwendet worden zu sein. Andererseits meint »Vermögen« ein passives Vermögen, das sich auf die erste Wirklichkeit im Sinne einer Form bezieht. Dafür hat sich anscheinend erst nachträglich das Wort »Vermögen« eingebürgert. Wie nun alles nur infolge seines passiven Vermögens eine Einwirkung erfahren kann, so kann alles nur tätig sein infolge seiner ersten Wirklichkeit, d. h. seiner Form. Es wurde bereits erwähnt, daß das Wort »Verwirklichung«¹⁴ sich vom Tätigsein¹⁵ ableitet.

Gott kommt aber reine und erste Wirklichkeit zu. Von daher trifft es auf ihn im höchsten Maße zu, daß er tätig ist und anderem eine Ähnlichkeit mit ihm mitteilt.¹⁶ Somit kommt ihm ein aktives Vermögen im höchsten Grade zu. Denn aktiv heißt ein Vermögen, sofern es Prinzip für ein Tätigsein ist.

14 Übersetzung für *actus*.

15 Übersetzung für *actio*.

16 *suam similitudinem in alia diffundere V: suam similitudinem in alias diffundere M.*

Man muß aber auch Folgendes berücksichtigen: Unser Verstand versucht, Gott als etwas höchst Vollkommenes vorzustellen. Da er aber an Gott nicht heranreichen kann, es sei denn über das Abbild seiner Wirkungen, und da er unter den Geschöpfen nichts vorfindet, was höchst vollkommen und frei von jeder Unvollkommenheit ist, so sucht er Gott mit dem zu bezeichnen, was an Vollkommenheit er bei den Geschöpfen entdeckt, obgleich einer jeden derartigen Vollkommenheit etwas abgeht. Dabei ist freilich all das Unvollkommene von Gott fernzuhalten, das mit solch einer Vollkommenheit verbunden ist. So meint etwa »Sein« etwas Vollständiges und Einfaches, das aber dabei nicht für sich selbst besteht. »Substanz« meint aber etwas, was für sich selbst besteht, dabei aber einem anderen zugrunde liegt. Demnach schreiben wir Gott eine Substanz und ein Sein zu, und zwar Substanz im Sinne dessen, was für sich selbst besteht, nicht jedoch im Sinne dessen, was einem anderen zugrunde liegt; und ein Sein im Sinne von Einfachheit und Vollständigkeit, nicht jedoch im Sinne einer Inhärenz, wodurch das Sein in einem anderen läge.

In ähnlicher Weise schreiben wir Gott ein Wirken zu, und zwar im Sinne einer unüberbietbaren Vollendetheit, nicht jedoch in dem Sinne, daß sich sein Wirken erst noch auf etwas richten müßte. Ein Vermögen schreiben wir Gott aber in dem Sinne zu, daß es beständig ist und zugleich Prinzip für diese Beständigkeit ist, nicht jedoch in dem Sinne, daß es erst durch ein Wirken zu seiner Erfüllung gelangen würde.

Zu 1. Ein Vermögen ist nicht nur das Prinzip für ein Tätigsein, sondern auch für eine Wirkung. Schreibt man daher Gott ein Vermögen zu, welches das Prinzip für eine Wirkung ist, dann braucht es damit noch lange kein Prinzip für Gottes Wesen, d. h. für sein Tätigsein, zu geben. Anders und besser gesagt: In Gott findet sich ein doppelter Bezug; einerseits ein wirklicher Bezug, durch den sich die göttlichen Personen, also etwa Gottvater und Gottsohn, voneinander unterscheiden. Andernfalls würden sich die göttlichen Personen nicht wirklich, sondern, wie Sabellius meint, nur dem Begriff nach voneinander unterscheiden. Andererseits findet sich in Gott ein bloß gedachter Bezug, der gemeint ist, wenn man davon spricht, daß Gottes Tätigsein »von« seinem Wesen ausgehe bzw. daß Gott

»infolge« seines Wesens tätig sei. Präpositionen bringen nämlich bestimmte Bezüglichkeiten zum Ausdruck. Von daher kommt es, daß man Gott ein Tätigsein zuspricht, das ja von seinem Begriff her ein Prinzip benötigt, und daß man Gott damit auch einen Bezug zuspricht, dessen Vorkommen sich einem Prinzip verdankt. Diese Relation ist daher eine ausschließlich gedankliche. Nun liegt es im Begriff des Wirkens, nicht jedoch im Begriff des Wesens, ein Prinzip zu haben. Von daher hat zwar Gottes Wesen weder der Sache noch dem Begriff nach ein Prinzip; gleichwohl impliziert Gottes Tätigsein von seinem Begriff her ein Prinzip.

Zu 2. Zwar muß man Gott alles höchst Vollkommene zusprechen. Gleichwohl braucht nicht jedes Attribut Gottes auch höchst vollkommen zu sein. Vielmehr muß das, was man Gott zuspricht, geeignet sein, die höchste Vollkommenheit andeuten zu können. Dies vermag aufgrund seiner eigenen Vollkommenheit auch dasjenige, im Vergleich zu dem es noch Vollkommeneres gibt und dem gleichwohl jene Vollkommenheit abgeht, die das andere aufweist.

Zu 3. Ein Vermögen nennt man nicht deshalb ein Prinzip, weil es selbst der Bezug wäre, den das Wort »Prinzip« meint, sondern weil es das ist, was ein Prinzip ausmacht.

Zu 4. Einen Habitus gibt es nicht bei einem aktiven Vermögen, sondern nur bei einem passiven Vermögen, und dieser Habitus weist im Vergleich zu letzterem Vermögen einen höheren Grad an Verwirklichung auf. Solch ein passives Vermögen kann man Gott jedoch nicht zuschreiben.

Zu 5. Es ist eine unsinnige Behauptung, daß Gott aufgrund seines Wesens tätig ist und daß dabei in ihm kein Vermögen liegt. Ein Vermögen ist ja das Prinzip für ein Tätigsein. Gerade indem man also behauptet, Gott sei aufgrund seines Wesens tätig, betrachtet man Gottes Wesen als ein Vermögen. Somit stellt der Begriff des Vermögens angesichts von Gott weder seine Einfachheit noch seinen Vorrang in Frage; denn man denkt sich diesen Begriff nicht als etwas, das dem Wesen Gottes gewissermaßen noch etwas hinzufügt.

Zu 6. Wenn man davon spricht, daß es bei dem, was immerwährend ist, keinen Unterschied zwischen Sein und Können gebe, so geht es dabei um das passive Vermögen. Dieses aber tut hier nichts zur Sache, denn solch ein passives Vermögen liegt nicht in Gott.

Weil aber wahr bleibt, daß in Gott sein aktives Vermögen mit seinem Wesen zusammenfällt, so kann man sagen, daß Gottes Wesen und sein Vermögen zwar sachlich dasselbe sind, daß aber »Vermögen« höchstens eine zusätzliche Ausdrucksweise beibringt und daß daher ein eigenes Wort dafür erforderlich ist. Denn wie Aristoteles sagt, entsprechen die Wörter den Denkinhalten.¹⁷

Zu 7. Dieses Argument zeigt, daß in Gott kein passives Vermögen liegt. Dem stimmen wir zu.

Zu 8. Gottes Vermögen ist stets schon als tätiges Wirken zu seiner Verwirklichung gelangt; tätiges Wirken ist ja Gottes Wesen. Dessen Wirkungen erfolgen jedoch nach dem Beschluß seines Willens und nach der Fügung seiner Weisheit. Folglich muß Gottes Vermögen nicht stets eine Wirkung gezeitigt haben; wie denn auch die Geschöpfe nicht von Ewigkeit dagewesen sind.

Zu 9. Gottes Wesen reicht aus, daß Gott durch es tätig ist. Gleichwohl ist ein Vermögen angesichts von Gott nicht überflüssig. Denn das Vermögen läßt sich so verstehen, als würde es dem Wesen etwas hinzufügen, doch fügt es aus unserer Perspektive nur den Bezug hinzu, der einem Prinzip innewohnt. Denn eben dadurch, daß Gottes Wesen das Prinzip für sein Tätigsein ist, umfaßt es auch den Begriff des Vermögens.

Zu 10. Einem Denkinhalt kann etwas in der Realität auf zweifache Weise entsprechen. Einerseits unmittelbar, dann nämlich, wenn der Intellekt die Form eines extramentalen Dinges erfaßt, also etwa die Form eines Menschen oder eines Steines. Andererseits mittelbar, dann nämlich, wenn sich etwas durch einen Erkenntnisakt erschließt und wenn der Intellekt in der Rückwendung auf sich selbst dieses Erschlossene überdenkt. Bei diesem Überdenken bezieht sich ja der Intellekt mittelbar auf das Ding, d. h. vermittelt über die Erkenntnis, die er von diesem Ding gewonnen hat. So erkennt der Intellekt etwa an einem Menschen, einem Pferd und an vielen anderen Arten deren natürliche Beschaffenheit als Lebewesen; und als Folge davon begreift er diese Beschaffenheit als eine Gattung. Diesem Begreifen, im Zuge dessen der Intellekt den Begriff von einer Gattung gewinnt, entspricht nicht unmittelbar eine extramentale Sache, die

¹⁷ Vgl. Aristoteles, *De Interpr.* 1; 16 a 1 ff.

eine Gattung wäre. Vielmehr entspricht hier ein Ding der Erkenntnis, aus der sich jene Begriffsbildung ergibt.

Ähnlich verhält es sich mit der Relation in einem Prinzip, den das Vermögen zusätzlich zum Wesen beibringt. An einem Ding kann eine solche Relation¹⁸ nur mittelbar und nicht unmittelbar festgemacht werden. Unser Intellekt erkennt nämlich ein Geschöpf anhand seines Bezuges auf und anhand seiner Abhängigkeit vom Schöpfer. Gerade weil aber unser Intellekt ein Bezugsglied nur dann erkennen kann, wenn er diesen Bezug auch vom anderen Bezugsglied her begreift, erkennt er angesichts von Gott die Relation, die einem Prinzip innewohnt und die sich durch eine Erkenntnisweise erschließt, die sich vermittelt auf die Wirklichkeit bezieht.

Zu 11. Ein Vermögen, welches man unter die zweite Ausformung einer Qualität zählt, kann man Gott nicht zusprechen. Ein solches Vermögen gibt es bei den Geschöpfen, die nicht aufgrund der ihnen wesentlichen Formen tätig sind, sondern aufgrund ihrer akzidentellen Formen. Gott ist jedoch aufgrund seines Wesens tätig.

Zu 12. Den verschiedenen Begriffen, die die Attribute von Gott geben, entspricht in der Wirklichkeit Gottes etwas: ihre Einheit und Identität. Unser Intellekt muß nämlich das höchste Einfache, das Gott ist, angesichts von dessen Unbegreifbarkeit notgedrungen unter verschiedenen Formen vorstellen. So liegen zwar diese verschiedenen Formen, die der Intellekt von Gott erfaßt, in Gott als dem Grund ihrer Wahrheit. Insofern ist das, was Gott selbst ist, auch durch all diese Formen darstellbar. Gleichwohl befinden sich diese Formen in unserem Intellekt als ihrem Träger.

Zu 13. Aristoteles meint hier die aktiven, hervorbringenden und die ihnen gleichartigen Vermögenskräfte, die für künstlich hervorgebrachte Dinge und den menschlichen Bereich gelten. Bereits bei den natürlich hervorgebrachten Dingen ist es ja nicht wahr, daß ein aktives Vermögen stets um seiner Auswirkungen willen da ist. Lächerlich ist denn auch die Behauptung, das Vermögen des Sonnenlichts sei für die Würmer da, die durch seine Kraft gedeihen. Erst recht ist daher das göttliche Vermögen nicht um seiner Wirkungen willen da.

18 d.h. ein ›Vermögen zu ...‹.

Zu 14. Gottes Vermögen ist in Wirklichkeit kein Mittelglied. Es unterscheidet sich von Gottes Wesen nämlich nur dem Begriff nach, woraus sich wiederum die Bezeichnung »Mittelglied« erklärt. Gott wird jedoch nicht tätig vermittelt von etwas, das von ihm selbst wirklich zu unterscheiden wäre. Dieses Argument ist also nicht stichhaltig.

Zu 15. Es gibt zwei Arten von Tätigkeit: Mit der einen geht eine Veränderung der Materie einher; die andere erfordert keine Materie, wie der Akt der Schöpfung zeigt. Wie noch deutlich werden wird, kann Gott auf beiderlei Weise tätig sein.¹⁹ Daraus erhellt, daß man Gott zu Recht ein aktives Vermögen zusprechen kann, selbst wenn er nicht stets verändernd tätig ist.

Zu 16. Aristoteles spricht hier nicht im allgemeinen, sondern von dem speziellen Fall, daß sich etwas, z. B. ein Lebewesen, von selbst bewegt. Wenn nämlich etwas durch anderes bewegt wird, dann fallen das Vermögen, eine Einwirkung zu erfahren, und das Vermögen, eine Wirkung ausüben zu können, nicht zusammen.

Zu 17. Vermögen meint einen Gegensatz zu einer bestimmten Privation, nämlich zu einem Unvermögen. Im Hinblick auf Gott braucht man jedoch kein Wort zu verlieren über einen Gegensatz. Denn nichts, was in Gott liegt, hat einen Gegensatz; er fällt ja unter keine Gattung.

Zu 18. Ein Tätigsein ist Gott nicht schlichtweg abzusprechen, sondern nur ein solches wie bei den natürlichen Dingen, welche zugleich eine Wirkung ausüben und eine Einwirkung erfahren.

2. ARTIKEL

Die zweite Frage lautet: Ist Gottes Vermögen unbegrenzt?²⁰ Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Im 9. Buch der *Metaphysik* heißt es, daß im Bereich der Natur ein aktives Können, dem kein passives Vermögen entspräche, sinn-

¹⁹ Vgl. De pot. q. 2 a. 1.

²⁰ Paralleltexte: Sum. theol. I, q. 25 a. 2. ScG I, 43. Sent. I, d. 43 q. 1 a. 1. Comp. theol. 18. In Phys. VIII, 23. In Met. XII, 8.

los wäre.²¹ Nun gibt es innerhalb der Natur zum unendlichen Vermögen Gottes kein entsprechendes passives Vermögen. Demnach hätte ein unbegrenztes Vermögen Gottes keinen Sinn.

2. Aristoteles weist nach, daß es ein unendliches Vermögen von unbegrenztem Ausmaß nicht gibt.²² Dies hätte sonst zur Folge, daß ein solches Vermögen jenseits der Zeit zur Verwirklichung käme. Eine größere Kraft gelangt nämlich in kürzerer Zeitdauer zur Entfaltung. Je größer also eine Kraft ist, desto kürzer ist die Zeitdauer ihrer Entfaltung. Nun steht ein unendliches Vermögen in keinem proportionalen Verhältnis zu einem endlichen Vermögen und damit auch nicht die Zeitdauer, in der ein unendliches Vermögen zur Entfaltung kommt, zu derjenigen Zeitdauer, in der ein endliches Vermögen zur Entfaltung kommt. Jede beliebige Zeitdauer steht aber in einem proportionalen Verhältnis zu jeder anderen beliebigen Zeitdauer. Wenn also ein endliches Vermögen seine Wirkung in der Zeit entfaltet, dann entfaltet ein unendliches Vermögen seine Wirkung jenseits der Zeit. Aus demselben Grund gilt dann: Wenn Gottes Vermögen unendlich ist, dann ist er immer nur jenseits der Zeit tätig. Das ist jedoch falsch.

3. Man könnte nun einwenden: Gottes Wille legt sich nicht fest, zu welchem Zeitpunkt er seine Wirkung verwirklicht wissen will. Daher muß das göttliche Vermögen nicht stets jenseits der Zeit zur Verwirklichung kommen. – Dem ist zu erwidern: Gottes Wille kann keine Veränderung in seinem Vermögen vornehmen. Es liegt vielmehr im Begriff des unendlichen Vermögens, daß es jenseits der Zeit zur Verwirklichung kommt. Daher kann es auch nicht durch den göttlichen Willen einer Veränderung unterworfen werden.

4. Jedes Vermögen zeigt sich anhand von seiner Wirkung. Gott kann jedoch keine unbegrenzte Wirkung hervorbringen. Folglich ist Gottes Vermögen nicht unendlich.

5. Ein Vermögen steht in einem proportionalen Verhältnis zum tätigen Wirken. Gottes Wirken ist jedoch eines und damit auch sein Vermögen. »Eines« und »Unendliches« schließen sich aber gegenseitig aus. Folglich ist Gottes Vermögen nicht unendlich.

21 Aristoteles, Met. IX, 2; 1046 b 24 ff.

22 Aristoteles, Phys. VIII, 10; 266 a 24–b 6.

6. Das Unendliche ist ein Merkmal der Quantität, wie Aristoteles sagt.²³ Gott ist jedoch ohne Größe und ohne Ausmaß. Folglich kann sein Vermögen nicht unendlich sein.

7. Alles, was eine Unterscheidung zuläßt, ist begrenzt. Gottes Vermögen unterscheidet sich aber von allem anderen. Folglich ist es begrenzt.

8. »Unendlich« besagt das Ausbleiben eines Endes. Ein Ende kann aber Dreierlei meinen: das Ende einer Ausdehnung, also etwa einen Punkt; das Ende einer Verwirklichung, also etwa eine Form; den Endpunkt einer Ausrichtung, also etwa eine Finalursache. Da die beiden letzteren eine Vollendung anzeigen, braucht man sie von Gott nicht fernzuhalten. Folglich kann man nicht von einem unbegrenzten Vermögen Gottes sprechen.

9. Angenommen, Gottes Vermögen ist unbegrenzt, dann kann es dies nur sein als eines von unbegrenzten Wirkungen. Es gibt jedoch noch vieles andere, das potentiell unbegrenzte Wirkungen zeitigt: den Intellekt etwa, der potentiell unendlich Vieles erkennt, oder die Sonne, die unbegrenzte Wirkungen hervorbringen kann. Wenn man daher von einem unendlichen Vermögen Gottes spricht, dann müßte es gleichermaßen auch andere unbegrenzte Vermögen geben. Das aber ist unmöglich.

10. Ein Ende ist Anzeichen von etwas Vortrefflichem. Derartiges muß man aber Gott zusprechen. Folglich muß man das göttliche Vermögen als endlich bezeichnen.

11. Nach Aristoteles gehören zum Unendlichen Teile und Materie und mithin auch Unvollständigkeit.²⁴ Diese kommt Gott aber nicht zu. Also ist am göttlichen Vermögen auch nichts unendlich.

12. Aristoteles zufolge ist ein Endpunkt weder begrenzt noch unbegrenzt.²⁵ Doch das göttliche Vermögen ist das Ende für alle Dinge. Folglich ist es nicht unbegrenzt.

13. Gott ist mit seinem ganzen Vermögen tätig. Angenommen also, sein Vermögen ist unendlich, dann wäre seine Wirkung stets unendlich. Dies wurde aber als unmöglich befunden.

23 Aristoteles, Phys. I, 2; 185 a 33 f.; 185 b 2 f.

24 Aristoteles, Phys. III, 6; 207 a 21 f.; a 26 ff.

25 Aristoteles, Phys. I, 2; 185 b 18 f.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Bei Johannes von Damaskus heißt es:²⁶ Unendlich ist das, was weder durch die Zeit noch durch den Raum noch durch einen Begriff eingegrenzt wird. Dies aber kommt dem göttlichen Vermögen zu. Also ist das göttliche Vermögen unbegrenzt.

2. Bei Hilarius heißt es:²⁷ Gott ist von einer unermesslichen Kraft, er ist lebendige Macht, die immer und ewig gegenwärtig ist und niemals ausbleibt. Nun ist alles Unermessliche unendlich und damit auch Gottes Vermögen unendlich.

ANTWORT:

»Unendlich« meint Zweierlei. Einerseits meint man damit in einem privativen Sinn das, was von seiner Anlage her ein Ende haben muß, aber es nicht hat. Derartig Unendliches findet man nur bei quantitativen Größen. Andererseits meint man damit in einem negativen Sinn das, was kein Ende hat. Das Unendliche im ersten Sinn kann Gott nicht zukommen, weil Gott erstens ohne quantitative Größe ist und weil zweitens jede Privation etwas Unvollkommenes meint, was auf Gott überhaupt nicht zutrifft. Das Unendliche im negativen Sinne kommt aber Gott zu, und zwar im Hinblick auf all das, was in ihm liegt. Denn er selbst ist durch nichts begrenzt, ebenso wenig wie sein Wesen, seine Weisheit, seine Macht und seine Güte. Daher ist alles in ihm unendlich.

Für die Unendlichkeit des göttlichen Vermögens ist insbesondere festzuhalten: Da sich ein aktives Vermögen aus einem Tätigsein erschließt, so erschließt sich auch der Umfang eines Vermögens aus dem Umfang eines Tätigseins. Denn in jeglichem steckt so viel Kraft für ein Tätigsein, wie es dann in diesem Tätigsein entfaltet. Nun ist Gott unendliches Tätigsein. Dies erklärt sich daraus, daß ein Tätigsein nur in zweierlei Hinsicht beschränkt wird: einerseits durch den, der die Tätigkeit ausführt – so wie etwa die Schönheit eines Gebäudes in ihrem Ausmaß und in ihrer endgültigen Gestalt vom Willen des Baumeisters abhängt. Andererseits wird ein Tätigsein beschränkt durch das, an dem sich die Tätigkeit vollzieht – so wie

26 Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 13, 6 (ed. Buytaert, 59).

27 Hilarius, *De trin.* VIII, 24 (CCSL 62 A, 335).

etwa die Wärme eines Holzstücks in ihrer endgültigen Ausprägung und in ihrem Ausmaß von der jeweiligen Beschaffenheit des Holzes abhängt. Gottes Tätigsein wird jedoch seinerseits nicht durch das eingeschränkt, was eine Tätigkeit ausführt; sein Tätigsein liegt ja nicht an etwas anderem, sondern liegt in ihm selbst. Ebenso wird Gottes Tätigsein nicht durch das eingeschränkt, an dem sich sein Tätigsein vollzieht. Da also mit Gottes Tätigsein überhaupt kein passives Vermögen verbunden ist, ist er selbst reines Tätigsein, das sich an nichts anderem vollzieht. Gott ist also sein Sein selbst, welches sich in nichts anderem verwirklicht. Somit ist klar, daß Gott unendlich ist.

Dies kann folgendermaßen einsichtig gemacht werden: Das menschliche Sein ist auf die Spezies Mensch hin angelegt, denn in der menschlichen Spezies verwirklicht sich dieses Sein. Ähnliches gilt vom Sein eines Pferdes bzw. eines jeden anderen Geschöpfes. Da sich nun Gottes Sein in nichts anderem verwirklicht, sondern reines Sein ist, so findet es auch nicht seine Grenze in einer fest umrissenen Seinsweise; vielmehr hat es das gesamte Sein in sich. Insofern sich das Sein in seinem universalen Sinne auf unendlich Vieles erstrecken kann, ist Gottes Sein unendlich. Daraus erklärt sich, daß Gottes Kraft bzw. sein aktives Vermögen unendlich ist.

Zudem muß man Folgendes bemerken: Zwar besitzt das göttliche Vermögen seine Unendlichkeit nur infolge des göttlichen Wesens. Gleichwohl kommt ihm – gerade im Hinblick auf das, wofür es Prinzip ist, – eine Unendlichkeit zu, die das Wesen nicht aufweist. Denn es läßt sich der jeweils bestimmte Umfang von dem feststellen, worauf sich ein Vermögen erstreckt; ebenso läßt sich an einer Tätigkeit die jeweilige Stärke ihrer Wirksamkeit feststellen. Demnach kann man einem aktiven Vermögen eine Unendlichkeit zusprechen, und zwar im Hinblick darauf, daß zu ihm eine Unbegrenztheit sowohl im Ausmaß seiner Reichweite als auch seiner Eindringlichkeit gehört. Die Unbegrenztheit im Ausmaß seiner Reichweite bezieht sich darauf, daß sich das Ausmaß eines Könnens bemißt nach der Vielzahl bzw. nach der geringen Anzahl dessen, worauf es sich erstreckt. In diesem Falle spricht man von seiner extensiven Größe. Die Unbegrenztheit im Ausmaß seiner Eindringlichkeit bezieht sich darauf, daß sich das Ausmaß eines Könnens danach bemißt, ob es

im schwachen oder im starken Grade zur Verwirklichung gelangt. In diesem Fall spricht man von seiner intensiven Größe. Die erste Größe kommt einem Können zu im Hinblick auf seine Reichweite; die zweite Größe kommt einem Können zu im Hinblick auf seine Verwirklichung. Für diese beiden Größen stellt also ein Vermögen das Prinzip dar.

Das göttliche Vermögen ist nun in beiderlei Hinsicht unbegrenzt. Denn es bringt niemals in einem solchen Umfang Wirkungen hervor, daß es nicht in noch größerem Umfang Wirkungen hervorbringen könnte. Ebenso wirkt es in seiner Tätigkeit niemals mit einer solchen Stärke, daß es nicht mit noch größerer Stärke wirken könnte. Ermeßbar ist die Stärke von Gottes Wirken allerdings nicht vom Wirkenden her. Denn in dieser Hinsicht ist die Stärke stets unendlich, da Gottes Wirken mit seinem Wesen zusammenfällt. Doch aber ist die Stärke von Gottes Wirken von seinen Wirkungen her ermeßbar. In dieser Perspektive bewirkt Gott manches stärker und manches schwächer.

Zu 1. Nichts, was in Gott liegt, kann man als zwecklos bezeichnen. Zwecklos ist nämlich dasjenige, was sich auf ein Ziel richtet, dieses aber nicht erreichen kann. Gott und das, was in ihm liegt, richten sich jedoch nicht auf ein Ziel, sondern sind das Ziel. Oder man könnte anführen, was Aristoteles über ein aktives Vermögen in der Natur sagt, daß nämlich die natürlichen Dinge in einer Ordnung zueinander stehen. Dies gilt auch von allen Geschöpfen. Gott steht jedoch außerhalb dieser Ordnung. Denn er ist seinerseits das, worauf sich diese ganze Ordnung ausrichtet: das Gute nämlich, das außerhalb von ihr steht – also etwa so, um mit Aristoteles zu sprechen,²⁸ wie sich ein Heer auf den Feldherrn ausrichtet. Deswegen kann auch nichts an den Geschöpfen an das herankommen, was in Gott liegt.

Zu 2. Nach Averroes' Kommentar zum 8. Buch der *Physik*²⁹ gilt dieses Argument, das die Zeit und das Vermögen zu einer Bewe-

²⁸ Aristoteles, Met. XII, 10; 1075 a 11 ff.

²⁹ Averroes, In Phys. VIII, com. 79 (Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Vol. IV, fol. 425 v M).

gung in ein proportionales Verhältnis zueinander setzt, für ein Vermögen, welches in quantitativer Hinsicht unendlich ist. Zwischen diesem letzteren und einer unendlich kleinen Zeitspanne besteht ein proportionales Verhältnis. Denn diese beiden gehören zu ein und demselben Gegenstandsbereich: zu den kontinuierlichen Größen. Das Argument gilt jedoch nicht für das, was jenseits einer Größenordnung unendlich ist. Solch ein Unendliches steht in keinem proportionalen Verhältnis zu einer unendlich kleinen Zeitspanne. Denn solch ein Unendliches ist von anderer Art. – Oder man könnte hier anführen, was schon oben in einer Erwiderung angedeutet wurde:³⁰ Weil Gott willentlich tätig ist, so bemißt er auch nach seinem Willen die Bewegung dessen, was durch ihn in Bewegung versetzt wird.

Zu 3. Zwar kann Gottes Wille sein Vermögen keiner Veränderung unterwerfen, wohl aber kann sein Wille eine Wirkung näher festlegen. Denn der Wille setzt ein Vermögen in Bewegung.

Zu 4. Der Begriff des Hervorgebrachten oder des Erschaffenen ist mit dem Unendlichen unvereinbar. Denn gerade weil das Erschaffene aus dem Nichts entsteht, weist es einen Mangel auf, ist es der Möglichkeit nach und nicht reines Tätigsein. Deswegen kann es auch nicht mit dem ersten Unendlichen gleichgesetzt werden, so als wäre es selbst unendlich.

Zu 5. Das Unendliche im privativen Sinne ist eine größenmäßige Bestimmung und ist mit der Einfachheit unvereinbar, das Unendliche im negativen Sinne jedoch nicht.

Zu 6. Dieses Argument geht vom Unendlichen im privativen Sinne aus.

Zu 7. Etwas kann auf zweierlei Weise als ein Unterschiedenes bestimmt werden. Einerseits unterscheidet sich etwas aufgrund von dem, was mit ihm noch verbunden ist. So bestimmt sich etwa der Unterschied zwischen Mensch und Esel nach demjenigen in der Vernunft. Was sich auf diese Weise unterscheiden läßt, ist notwendigerweise begrenzt. Denn das, was mit ihm noch verbunden ist, macht dieses zu einem bestimmten Etwas. Andererseits ist etwas aufgrund von sich selbst unterschieden. In der Art unterscheidet sich Gott von

³⁰ Vgl. De pot. q. 1 a. 2 arg. 3.

allen Dingen, und zwar gerade deswegen, weil ihm nichts beigelegt werden kann. Von daher braucht weder Gott noch das, was man von ihm zu verstehen gibt, begrenzt zu sein.

Zu 8. Wenn ein Ende eine Vollendung anzeigt, so schreibt man Gott dies auf die erhabenste Weise zu – in dem Sinne nämlich, daß er selbst, seinem Wesen nach, das Ende ist und nicht im abgeleiteten Sinne ein Ende hat.

Zu 9. Bei Größen ist ein Unendliches in einem einzigen Bereich, nicht aber noch in einem anderen Bereich denkbar. Ferner ist auch ein Unendliches im Hinblick auf alle Bereiche denkbar. Entsprechendes gilt von ihren jeweiligen Wirkungen. Denn es kann durchaus sein, daß ein Geschöpf, für sich betrachtet, Wirkungen hervorbringen kann, die innerhalb eines Bereiches – nämlich zahlenmäßig innerhalb ein und derselben Spezies – unendlich sind. Insofern ist das Wesen von all diesen Wirkungen begrenzt, d. h. auf eine einzige Spezies beschränkt, also etwa auf unbegrenzt viele Menschen oder Esel. Unmöglich gibt es aber ein Geschöpf, welches Wirkungen hervorbringen könnte, die in jeder Hinsicht unbegrenzt wären: in der Anzahl, in der Spezies und in der Gattung. Dies ist allein Gott möglich, und damit ist allein sein Vermögen schlechthin unendlich.

Zu 10. Es läßt sich hier dasselbe wie zum achten Argument feststellen.

Zu 11. Dieses Argument geht vom Unendlichen im privativen Sinne aus.

Zu 12. Dasselbe läßt sich auch hier feststellen.

Zu 13. Gott ist stets mit seinem ganzen Können tätig. Dessen Wirkung wird jedoch näher festgelegt durch die Macht seines Willens und nach der Fügung seiner Vernunft.

3. ARTIKEL

Die dritte Frage lautet: Vermag Gott das, was der Natur unmöglich ist?³¹ Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Die Glosse zu Röm. 11, 24³² spricht davon, daß Gott als der Schöpfer der Natur nichts wider die Natur geschehen lassen kann. Das aber, was in der Natur unmöglich ist, ist wider die Natur. Folglich kann Gott so etwas auch nicht geschehen lassen.

2. Alles Naturnotwendige läßt sich schlüssig beweisen. Ebenso läßt sich die Unschlüssigkeit bei allem, was in der Natur unmöglich ist, aufzeigen. Nun gelten für jeden schließenden Beweis bestimmte Prinzipien; für jeden Beweis gilt aber das Prinzip, daß Bejahungen und Verneinungen nicht gleichzeitig wahr sind. Folglich gilt dieses Prinzip auch für all das, was in der Natur unmöglich ist. Gott kann es aber nicht geschehen lassen, daß, wie gerade angeführt, eine Bejahung und eine Verneinung zugleich wahr sind. Folglich kann er nichts geschehen lassen, was in der Natur unmöglich ist.

3. Gott unterstehen zwei Prinzipien: Denken und Natur. Gott kann aber dasjenige nicht geschehen lassen, was denkmöglich ist – so etwa, daß eine Spezies durch keine Gattung begrifflich bestimmt werden könnte. Folglich kann Gott auch dasjenige nicht geschehen lassen, was in der Natur unmöglich ist.

4. Wie ›wahr‹ und ›falsch‹ die Erkenntnis betreffen, so betreffen ›möglich‹ und ›unmöglich‹ eine Tätigkeit. Von dem, was innerhalb der Natur falsch wäre, kann Gott aber kein Wissen besitzen. Folglich kann Gott dasjenige nicht ausführen, was in der Natur unmöglich ist.

5. Wenn eine Ähnlichkeit zwischen einem Einzelfall und allen anderen Fällen besteht und wenn man etwas für diesen Einzelfall nachweist, so gilt dies auch für alle anderen Fälle als nachgewiesen.

31 Paralleltex-te: Sum. theol. I, q. 25 a. 4. ScG II, 25. Sent. I, d. 42 q. 2. Quodl. V, q. 2 a. 1. In Eth. VI, 2.

32 Petrus Lombardus, Collectanea; ad Romanos XI, 24 (PL 191, col. 1488 B). – Vgl. Röm. 11, 24: »Denn wenn du von dem wilden Ölbaum, zu dem du von Natur aus gehörst, abgeschnitten und wider die Natur auf den edlen Ölbaum aufgepfropft wurdest, wieviel leichter werden diese, die von Natur dahin gehören, dem eigenen Ölbaum aufgepfropft werden.«

Wenn man also etwa für ein einziges Dreieck nachweist, daß seine Winkelsumme zwei rechten Winkeln gleichkommt, dann gilt dies für alle Dreiecke als nachgewiesen. Eine ähnliche Beweisführung ist nun offensichtlich bei der Frage anwendbar, ob Gott das, was insgesamt unmöglich ist, geschehen lassen kann oder nicht: und zwar einerseits im Hinblick auf ihn, der etwas geschehen läßt, da ja das göttliche Vermögen nicht auf etwas Bestimmtes eingegrenzt ist; und andererseits im Hinblick auf das, was Gott geschehen läßt, da ja die Dinge allesamt das Vermögen haben, sich Gott zu fügen. Demnach kann man also sagen: Wenn es etwas Bestimmtes gibt, das in der Natur unmöglich ist und das Gott nicht geschehen lassen kann, dann kann Gott das, was in der Natur insgesamt unmöglich ist, nicht geschehen lassen.

6. In 2 Tim. 2, 13 heißt es: »Gott bleibt treu, denn er kann sich nicht selber verleugnen.« Er würde sich aber, wie die Glosse besagt, selbst verleugnen, wenn er sein Versprechen nicht erfüllte. Wie aber jedes Versprechen Gottes von Gott selbst kommt, so kommt alles Wahre von Gott. Denn in Ambrosius' Kommentar zu 1 Kor. 12, 3 »Niemand kann sagen ›Herr Jesus‹ außer im Heiligen Geist« heißt es: Alles Wahre, das ausgesprochen wird, kommt vom Heiligen Geist.³³ Folglich kann Gott nichts wider das Wahre geschehen lassen. Er würde aber gegen das Wahre verstoßen, wenn er etwas Unmögliches geschehen ließe. Also kann er nichts, was in der Natur unmöglich ist, geschehen lassen.

7. Nach Anselm³⁴ ist Gott das unmöglich, was auch nur im geringsten widersinnig ist. Nun wäre es widersinnig, wenn eine Bejahung und eine Verneinung zugleich wahr wären. Denn dann wäre der Intellekt lahm gelegt. Dies kann Gott nicht geschehen lassen. Folglich kann er nichts, was in der Natur unmöglich ist, geschehen lassen.

8. Keiner, der eine Kunstfertigkeit ausübt, kann wider diese seine Kunstfertigkeit tätig sein; denn das Prinzip für seine Tätigkeit ist

³³ Vgl. Ps.-Ambrosius, *Commentaria in Epist. I ad Cor. XII, 3* (PL 17, col. 258 C).

³⁴ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo I, 20* (Opera omnia II, ed. Schmitt, 86).

seine Kunstfertigkeit. Nun würde Gott gegen seine Kunst handeln, wenn er etwas geschehen ließe, was in der Natur unmöglich ist. Denn die Ordnung der Natur, im Hinblick auf die jenes Geschehene unmöglich ist, richtet sich nach der göttlichen Kunst. Folglich kann Gott nichts, was in der Natur unmöglich ist, geschehen lassen.

9. Dasjenige, was an sich unmöglich ist, ist eher unmöglich als dasjenige, was akzidentell unmöglich ist. Nun kann Gott dasjenige nicht geschehen lassen, was akzidentell unmöglich ist, wie z. B. etwas Vorgefallenes ungeschehen sein lassen. Dies geht aus Hieronymus hervor,³⁵ der sagt: Auch wenn Gott Anderes kann, so kann er aus einer ruchlosen Frau doch keine Jungfrau mehr machen. Man vergleiche auch Augustinus und Aristoteles.³⁶ Folglich kann Gott dasjenige nicht geschehen lassen, was in der Natur an sich unmöglich ist.

DAGEGEN SPRICHT:

1. In Luk. 1, 37 heißt es: »Kein Wort ist bei Gott unmöglich.«

2. Jedes Vermögen, das etwas vollbringen kann, anderes aber nicht, ist ein eingeschränktes Vermögen. Wenn also Gott das Naturmögliche vollbringen könnte, das Unmögliche aber nicht – oder auch nur ein Unmögliches, ein anderes Unmögliches aber nicht –, dann wäre sein Vermögen offensichtlich eingeschränkt. Dies steht im Widerspruch zum oben Festgestellten.³⁷ Also kann Gott dasjenige geschehen lassen, was in der Natur unmöglich ist.

3. Was durch keine Tatsache eingeschränkt wird, kann dadurch auch nicht behindert werden. Nun wird Gott durch keine Tatsache eingeschränkt. Also stellt auch keine Tatsache ein Hindernis für ihn dar. Somit kann es auch die Wahrheit des Prinzips, daß eine Bejahung und eine Verneinung nicht gleichzeitig wahr sein können,

35 Hieronymus, Ep. ad Eystochium XXII, 5 (ed. Labourt, I, 115).

36 Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XXVI, 5 (CSEL 25/1, 732 f.); Aristoteles, Eth. Nic. VI, 2; 1139 b 8–11: »Geschehenes kann unmöglich nicht geschehen sein. Deswegen sagt Agathon zu Recht: »Denn nur dies ist auch Gott versagt: Ungeschehen sein zu lassen, was geschehen ist.«

37 Vgl. De pot. q. 1 a. 2 c.

nicht verhindern, daß Gott eben dies geschehen lassen kann. Gleiches gilt für alle andere Prinzipien.

4. Privationen treten nicht in einem größeren oder einem geringeren Grad auf.³⁸ Nun besagt ›unmöglich‹ die Privation eines Vermögens. Wenn es also nur ein einziges Unmögliches gibt, das Gott geschehen lassen kann – etwa einem Blinden das Augenlicht zu schenken –, dann kann er offensichtlich ebenso gut alles geschehen lassen.

5. Alles, was einen Widerstand bietet, tut dies aufgrund einer Entgegensetzung. Wie aber aus dem oben Ausgeführten hervorgeht, ist dem göttlichen Vermögen nichts entgegengesetzt. Folglich kann ihm nichts Widerstand bieten. Somit kann er jedes Unmögliche geschehen lassen.

6. Wie die Blindheit dem Sehvermögen so ist auch die Jungfräulichkeit der Niederkunft entgegengesetzt. Gott hat es aber geschehen lassen, daß eine Jungfrau niederkam und doch Jungfrau blieb. Folglich kann er es ebenso geschehen lassen, daß ein Blinder sieht und doch ein Blinder bleibt, sowie daß eine Bejahung und eine Verneinung gleichzeitig wahr sind, und mithin das Unmögliche überhaupt.

7. Ungleiche substantielle Formen lassen sich schwerer verbinden als ungleiche akzidentelle Formen. Gott hat aber zwei substantielle Formen von größter Ungleichheit zu einer verbunden: die göttliche und die menschliche, deren Unterschied im Geschaffensein und Ungeschaffensein liegt. Folglich kann er noch viel eher zwei akzidentelle Formen zu einer verbinden; z. B. kann er es geschehen lassen, daß etwas zugleich schwarz und weiß ist.

8. Angenommen, man verneint von einem definierten Gegenstand etwas, was zu seiner Definition gehört, so folgt daraus, daß Widersprüchliches gleichzeitig gilt – wie etwa, daß der Mensch nicht vernunftbegabt ist. Nun gehört es zur Definition einer geraden Linie, daß sie sich zwischen zwei Punkten erstreckt. Verneint man dies von einer geraden Linie, so folgt daraus, daß zwei widersprüchliche Aussagen gleichzeitig wahr sind. Gott jedoch ließ genau dies gesche-

³⁸ Im Beispiel gesprochen: Blind zu sein, ist keine Frage eines Mehr oder Weniger. Entweder man ist blind oder nicht.

hen, als er durch verschlossene Türen unter die Jünger trat.³⁹ Bei diesem Geschehen gab es damals gleichzeitig zwei körperhafte Gebilde. Somit gab es zwei Linien, die sich nur zwischen zwei Punkten erstreckten, und zugleich erstreckte sich eine jede von ihnen zwischen jeweils zwei Punkten. Folglich kann Gott es geschehen lassen, daß eine Bejahung und eine Verneinung gleichzeitig wahr sind, und daher kann er das Unmögliche überhaupt geschehen lassen.

ANTWORT:

Mit Aristoteles⁴⁰ ist festzuhalten, daß man vom Möglichen und vom Unmöglichen auf dreierlei Weise spricht, und zwar erstens im Hinblick auf ein aktives oder ein passives Vermögen. In diesem Sinne ist es etwa dem Menschen aufgrund seines Gehvermögens möglich zu gehen, jedoch unmöglich zu fliegen. Zweitens bezeichnet man etwas nicht aufgrund eines Könnens als möglich und unmöglich, sondern meint ein an sich Mögliches und Unmögliches. In diesem Sinne ist dasjenige möglich, was nicht unmöglich ist, und dasjenige unmöglich, was notwendig nicht ist. Drittens besagt das Mögliche eine mathematische Potenz, wie sie in der Geometrie vorkommt. In diesem Sinne ist eine Linie ein potentielles Maß für das Flächenmaß ihres Quadrates. Das Mögliche im letzteren Sinn übergehen wir und wenden uns den beiden anderen Möglichkeitsbegriffen zu.

Dabei sollte man beachten, daß das Unmögliche, das mit keinem Können zu tun hat, sondern das an sich unmöglich ist, eine Unstimmigkeit von Begriffen besagt. In jeder Unstimmigkeit von Begriffen liegt aber ein bestimmter Widerspruch vor. Jeder Widerspruch impliziert jedoch nach dem 10. Buch der *Metaphysik*⁴¹ eine Bejahung und eine Verneinung. Somit impliziert jedes derartig Unmögliche die Gleichzeitigkeit einer Bejahung und einer Verneinung. Dies läßt sich jedoch von keinem aktiven Können behaupten. Dafür gibt es folgende Erklärung: Jedes aktive Können resultiert aus der Wirklichkeit und aus dem Dasein dessen, der über dieses Können verfügt. Alles, was tätig wirkt, hat nun die natürliche Beschaffenheit,

³⁹ Vgl. Joh. 20, 19 und 26.

⁴⁰ Aristoteles, Met. V, 12; 1019 a 15 ff.

⁴¹ Aristoteles, Met. X, 4; 1055 b 7 ff.

etwas ihm Gleiches hervorzubringen. Daher zielt jede Verwirklichung eines aktiven Vermögens auf ein Sein. Selbst wenn zuweilen ein Tätigsein zu einem Nichtsein führt, wie etwa beim Vergehen, dann kommt es hier nur insoweit zu einem Nichtsein, als das Sein des einen das Sein des anderen verdrängt, wie etwa das Sein des Warmen das Sein des Kalten. Daher bringt die Wärme in erster Linie Warmes hervor, als Folgeerscheinung aber beseitigt sie die Kälte. Die Gleichzeitigkeit einer Bejahung und einer Verneinung hat jedoch weder im Seienden noch im Nichtseienden Bestand; denn das Sein von etwas schließt sein Nichtsein, und das Nichtsein von etwas sein Sein aus. Daher kann das Nichtsein weder in erster Linie noch als Folgeerscheinung das Ziel sein, auf das sich ein aktives Können richtet.

Das Unmögliche nun, das mit einem Können zu tun hat, macht sich auf zweierlei Weise bemerkbar: einerseits dadurch, daß ein Vermögen von sich aus zu schwach ist. Dann vermag es auch keine Wirkung zu entfalten, wie wenn z. B. etwas natürlich Wirkendes eine bestimmte Materie nicht zu verändern vermag. Andererseits macht sich das Unmögliche dadurch bemerkbar, daß ein Vermögen infolge von Fremdeinwirkung zu schwach ist, also etwa dann, wenn ein Vermögen beeinträchtigt oder lahm gelegt wird. Somit spricht man in dreierlei Weise davon, daß etwas verunmöglicht wird: erstens angesichts der Tatsache, daß ein Vermögen zu schwach ist, sei es nun für die Veränderung einer Materie oder für etwas anderes; zweitens angesichts davon, daß etwas ein Vermögen beeinträchtigt oder lahm legt; drittens angesichts der Tatsache, daß das, was man mit dem Unmöglichen meint, nicht Ziel einer Verwirklichung sein kann. Was also in der Natur auf die erste und die zweite Weise unmöglich ist, das kann Gott geschehen lassen. Weil nämlich Gottes Vermögen unbegrenzt ist, kann es nicht sein, daß es zu schwach wäre. Ebenso gibt es keine Materie, die es nicht nach Belieben verändern könnte; denn nichts kann dem Vermögen Gottes einen Widerstand bieten. Dasjenige aber, was in dem dritten Sinn unmöglich heißt, kann Gott nicht geschehen lassen; denn Gott ist im höchsten Grad Tätigsein und das grundlegend Seiende. Daher kann sich sein Tätigsein prinzipiell nur auf das Seiende richten und nur in der Folge dann auch auf das Nichtseiende. Deswegen kann es Gott auch nicht

geschehen lassen, daß eine Bejahung und eine Verneinung zugleich wahr sind – und ebensowenig dasjenige, bei dem solch eine Unmöglichkeit impliziert ist. Die Rede davon, daß Gott dies nicht geschehen lassen kann, hat ihren Grund nicht darin, daß Gottes Vermögen zu schwach wäre, sondern verweist auf einen Mangel bei dem, dessen Möglichkeit von seinem Begriff her nicht in Frage kommt. Deswegen sagen auch manche, daß Gott so etwas geschehen lassen kann, daß es aber nicht geschehen kann.

Zu 1. Die in dieser Glosse angeführten Worte des Augustinus sind nicht so zu verstehen, daß Gott nicht anders als auf natürlichem Wege etwas geschehen läßt, denn er läßt ja des öfteren etwas gegen den gewohnten Lauf der Natur geschehen. All das, was er mit den Dingen geschehen läßt, ist nämlich nicht wider die Natur, sondern ist ihre Natur, weil Gott selbst die Natur gründet und einrichtet. So bemerkt man an natürlichen Dingen, daß ein niedrig stehender Körper zuweilen von einem ranghöheren bewegt wird und daß diese Bewegung die ihm natürliche ist, obgleich diese Bewegung offensichtlich nicht mit derjenigen Bewegung übereinstimmt, die dieser Körper natürlicherweise von sich aus vollzieht. So wird etwa das Meer mit seiner Flut und Ebbe vom Mond bewegt. Diese Bewegung ist nach den Worten von Averroes⁴² für das Meer natürlich, obgleich das Wasser von sich aus die natürliche Bewegung aufweist, nach unten zu sinken. Auf diese Weise ist allen Geschöpfen gewissermaßen das natürlich, was Gott mit ihnen geschehen läßt; und deswegen unterscheidet man bei ihnen ein doppeltes Vermögen: einerseits ihr natürliches Vermögen zu einem eigenständigen Wirken bzw. zu einer eigenständigen Bewegung; andererseits ihr sogenanntes Vermögen, sich dem zu fügen, was ihnen durch Gott widerfährt.

Zu 2. Alles, was unmöglich ist, impliziert, daß auf es gleichzeitig eine Bejahung und eine Verneinung zutrifft. Jedoch ist das, was aufgrund eines verloren gegangenen natürlichen Vermögens unmöglich ist – etwa, daß ein Blinder das Augenlicht erlangt, oder etwas in der Art –, nicht an sich unmöglich. Daher meint eine derartige

42 Averroes, *Comm. magnum In III De Caelo*, com. 20 (Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. V, fol. 187 v H–188 r B).

Unmöglichkeit nichts an sich Unmögliches, sondern sie meint etwas Unmögliches, das für jenes natürliche Vermögen gilt. Wenn wir also sagen, daß die Natur aus einem Blinden einen Sehfähigen machen kann, dann meint dies eine Unmöglichkeit in diesem Sinn. Denn die Natur ist auf etwas angelegt, worüber dasjenige hinausgeht, was ihr hier zugeschrieben wird.

Zu 3. Das Unmögliche im logischen Sinne bezieht sich nicht auf ein Können, sondern auf das an sich Unmögliche. Denn das, was Gegenstand der Logik ist, ist an keine Materie bzw. an kein natürliches Vermögen gebunden.

Zu 4. Was innerhalb der Natur falsch ist, ist schlechthin falsch. Daher ist die hier vorgenommene Gleichsetzung unzutreffend.

Zu 5. Es gibt keinen einheitlichen Begriff für das Unmögliche insgesamt. Wie oben ausgeführt, ist nämlich manches an sich unmöglich, manches aber unmöglich für ein Vermögen. Auch die Tatsache, daß sich die beiden Arten von Unmöglichkeit im Hinblick auf das göttliche Vermögen verschieden ausnehmen, tut der Unbegrenztheit des göttlichen Vermögens bzw. der Fügsamkeit der Geschöpfe keinen Abbruch.

Zu 6. Gott hebt das, was bereits wahr ist, nicht auf. Denn er läßt das, was wahr geworden ist, nicht unwahr sein. Vielmehr läßt er etwas nicht wahr werden, was üblicherweise wahr ist. In dem Fall etwa, daß Gott einen Toten auferweckt, läßt er es geschehen, daß dieser nicht wahrhaft tot ist, was dieser unter normalen Umständen wahrhaft wäre. Anders gesagt, es gibt da einen entscheidenden Unterschied: Wenn Gott ein Versprechen nicht erfüllte, dann hieße dies, daß er unwahrhaftig wäre. Diese Folgerung ergibt sich jedoch nicht, wenn Gott eine seiner Wirkungen außer Kraft setzt. Daß seine Wirkungen dauernden Bestand hätten, hat Gott nicht so eingerichtet, wie er es eingerichtet hat, daß er seine Versprechen erfüllt.

Zu 7. Gott kann es nicht geschehen lassen, daß eine Bejahung und eine Verneinung zugleich Bestand haben – jedoch nicht, weil dies widersinnig wäre, sondern aus dem angegebenen Grund.

Zu 8. Gottes Kunst erstreckt sich nicht nur auf das, was er hat geschehen lassen, sondern auch noch auf vieles andere. Wenn Gott also bei einem Ding den Lauf der Natur ändert, dann handelt er deswegen nicht gegen seine Kunst.

Zu 9. Es ist im akzidentellen Sinn unmöglich, daß Sokrates herumgelaufen ist, nachdem er nicht herumgelaufen ist. Denn ob Sokrates läuft oder nicht läuft, ist für sich genommen kontingent. Insofern hier aber impliziert ist, daß etwas in der Vergangenheit nicht geschehen ist, wird es an sich unmöglich, daß dieses geschehen ist. Daher nennt man etwas akzidentell unmöglich, sofern es gewissermaßen an ein bestimmtes Ereignis gebunden ist. Dieses Ereignis ist aber an sich unmöglich. Zudem impliziert es ganz offensichtlich eine Kontradiktion. Denn die Aussage, daß etwas geschehen und nicht geschehen ist, ist kontradiktorisch. Genau letzteres ist die Folge, wenn etwas geschehen wäre, was in der Vergangenheit nicht geschehen ist.

BEANTWORTUNG DER GEGENARGUMENTE:

Zu 1. »Wort« meint nicht nur das, was man sprachlich äußert, sondern auch das, was man geistig erfaßt. Daß aber eine Bejahung und eine Verneinung zugleich wahr sind, ist nach dem 4. Buch der *Metaphysik* geistig nicht begreifbar und folglich auch nicht dasjenige, bei dem so etwas impliziert ist. Da nun, wie Aristoteles sagt, Meinungen über Gegensätzliches gegensätzlich sind, so würde hier folgen, daß ein und dieselbe Person zwei gegensätzliche Meinungen hätte.⁴³ Somit ist es kein Widerspruch zum Wort des Engels, wenn man sagt, daß Gott das eben erwähnte Unmögliche nicht vermag.⁴⁴

Zu 2. Gottes Vermögen kann das besagte Unmögliche nicht geschehen lassen, weil dessen Möglichsein von seinem Begriff her nicht in Frage kommt. Somit läßt sich auch nicht sagen, daß Gottes Vermögen beschränkt sei, auch wenn es jenes Unmögliche nicht vermag.

Zu 3. Wie bereits ausgeführt,⁴⁵ vermag Gott das Besagte nicht aus dem Grund, weil er irgendwie beeinträchtigt wäre.⁴⁶ Vielmehr kann

43 Aristoteles, *Met.* IV, 3; 1005 b 26 ff. Vgl. auch *De Interpr.* 23 b 3 ff.

44 Mit dem »eben erwähnten Unmöglichen« meint Thomas hier und in den folgenden Abschnitten das gleichzeitige Wahrsein einer Bejahung und einer Verneinung.

45 Vgl. die »Antwort«.

46 *Deus dicitur hoc non posse, non quasi impeditus V: Deus dicitur hoc non posse, non a libero arbitrio, quasi impeditus M.*