

DIE UNERKENNBARKEIT GOTTES ALS DIE LETZTE ERKENNTNIS
NACH THOMAS VON AQUIN

von William J. Hoye (Münster)

erschienen in: *Thomas von Aquin* (Miscellanea Mediaevalia, XIX),
hrsg. v. A.Zimmermann (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), 117--139.

Die Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes bezeichnet Thomas als die letzte Erkenntnis: "Das ist das Letzte menschlicher Erkenntnis über Gott, daß man erkennt, daß man Gott nicht kennt."¹ Diese wissende Unwissenheit komme erst "am Ende unserer Erkenntnis" vor.² Die vorliegende Abhandlung versucht nachzuvollziehen, was Thomas mit dieser Lehre meint und wie er zu ihr gelangt ist. Lediglich auf diesen einen Aspekt der Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes soll also im folgenden das Augenmerk gerichtet werden.³

Eine erste Annäherung an den Sinn dessen, was unter "das Letzte" zu verstehen ist, lässt sich zunächst unproblematisch konstatieren: diese letzte Erkenntnis ist die vollendete Erkenntnis, die in diesem Leben möglich ist.⁴ Ihre Vollkommenheit ist der Grund, warum sie die Stellung des Letzten einnimmt. "Es wird von uns gesagt, wir erkennen Gott als den Unbekannten am Ende unserer Erkenntnis, weil dann der Geist sich in Erkenntnis am meisten vollendet findet".⁵ In ähnlicher Weise nennt Thomas sie die "höchste" Erkenntnis.⁶ Sie ist also nicht als die Unwissenheit bezüglich der erhabensten Erkenntnis zu verstehen; vielmehr ist sie selbst die erhabenste Erkenntnis.⁷ Fernerhin bezeichnet Thomas sie als die "kraftvollste" Erkenntnis.⁸ Hier gilt erst recht die Regel, daß jede Negation auf eine Affirmation gründet.⁹ Die hier gemeinte Unwissenheit ist also nicht in sich ein Versagen, eine Verzweiflungsäußerung oder einfach ein Geständnis von Bescheidenheit; als die Vollendung der Erkenntnis repräsentiert sie vielmehr eine Errungenschaft. Aber die Frage nach ihrer näheren Bedeutung ist noch durchaus offen.

Naheliegende Mißverständnisse

Freilich entbehren die bisher zitierten Aussagen keineswegs der Mehrdeutigkeit. Sie bieten dennoch, zumindest fürs erste, eine klare allgemeine Eingrenzung, um zumindest einige Fehlinterpretationen alsbald auszuräumen. Es handelt sich nämlich bei dieser Lehre nach Thomas nicht um so etwas wie eine hermeneutische Vorbemerkung, oder eine Marginalie zur Ermahnung gegen Überheblichkeit. Außerdem ist es nicht mehr möglich, 'letztes' in einem

zeitlichen Sinne zu verstehen, d. h. die Einsicht in die Unerkennbarkeit Gottes als Grund dafür anzusehen, daß Thomas mit seinen theologischen Arbeiten schlagartig aufgehört hat.

Es wird ebenfalls der Versuch ausgeschlossen, die Lehre in dem Sinne zu verstehen, als meinte sie lediglich die Brückstückhaftigkeit bzw. Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis. Ein Interpret, der die Ansicht des Thomas in seiner eigenen Theologie nicht nachvollziehen kann, wird zwangsläufig geneigt sein, die Lehre zu übersehen bzw. herunterzuspielen. Bei Thomas selbst hingegen findet man keine Rechtfertigung für die Auslegung, nach der es sich bei dieser Lehre um die Unterscheidung von direkter und indirekter Gotteserkenntnis oder aber von zureichender und unzureichender Gotteserkenntnis handeln sollte.¹⁰ Unerkennbarkeit Gottes bedeutet im Denken des Thomas nicht nur eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation Karl Rahners. Die Position des Thomas basiert nicht etwa auf der geläufigen Differenz zwischen Verstand und Vernunft, bzw. Begriff und 'Vorgriff', Kategorialität und Transzendentalität, sondern liegt auf einer sowohl höheren als auch andersartigen Ebene. Thomas ist nicht gezwungen, Kompromisse zu schließen. Er braucht also nicht die Unzulänglichkeit von Gotteserkenntnis ins Feld zu führen, um Unkenntnis und Kenntnis Gottes zugleich zu behaupten. Die göttliche Unerkennbarkeit beschränkt sich nicht nur auf irgend einen Grad der Gotteserkenntnis, als ob etwa nur ein Wesenskern gemeint wäre, oder nur eine erschöpfende, umfassende Erkenntnis. Nach Thomas erreichen wir schlechterdings gar kein Wissen über das, was Gott ist. Erst recht besteht kein Anlaß, anzunehmen, daß Thomas sich widerspricht, wenn er einerseits behauptet, wir wüßten nichts über das, was Gott ist, und anderseits etwa die Gutheit, die Einfachheit, die Vollkommenheit, die Unendlichkeit, die Unveränderbarkeit, die Ewigkeit, die Einheit Gottes lehrt. Diese Diskrepanz muß nicht dadurch angegangen werden, daß man von unvollkommener, aber doch positiver Erkenntnis spricht. Selbst ein hervorragender Thomas-Kenner wie J.-H. Nicolas verfällt in diese Lösung, hält sie aber andererseits doch für ein Änigma.¹¹

Alles spricht dafür, daß Thomas seine Stellungnahme mit voller Aufmerksamkeit entwickelt hat. Denn die Frage nach der Erkenntnis des quid est Gottes wurde gerade zu seinen Lebzeiten heftig umstritten.¹² Nicht einmal die einschlägige Begrifflichkeit, insbesondere die Anwendung des Ausdrucks quid est, war schon festgelegt.¹³ Wer sich an der Diskussion beteiligte, konnte es unmöglich naiv tun. Auch die Problematik des scheinbaren Dilemmas, das sich aus der Lehre der Unerkennbarkeit einerseits und einer elaborierten Gotteslehre anderseits ergibt, wird von Thomas mitnichten übersehen. Denn in der Summa theologiae in der Einleitung zu den Fragen 3-11, wo die Gotteslehre dargestellt wird, hebt Thomas ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um das handelt, was Gott nicht ist.¹⁴ Zugegeben, eine Erklärung für diese auffal-

Iend scharfe Unterscheidung habe ich hier noch nicht vorgebracht, aber es dürfte außer Zweifel stehen, daß Thomas offensichtlich auch wirklich meinte, was er so deutlich sagte. Über das, was Gott ist, haben wir nach ihm nicht nur keine vollständige Erkenntnis, sondern überhaupt keine Erkenntnis -- das allerdings können wir doch wissen.¹⁵ Die Aussagen des Thomas geben also beileibe keinen Anlaß für die Annahme, daß seine faktische Gotteslehre im Widerspruch zu seinen Äußerungen über die Unerkennbarkeit Gottes steht.¹⁶

Aber nicht nur im Hinblick auf die Absolutheit der These wird Thomas von seinen Interpreten mißverstanden, auch bezüglich ihrer Einmaligkeit trifft man auf Mißverständnisse. Gewiß gibt es ja verschiedene Arten von Unerkennbarkeit. Aber die göttliche Unerkennbarkeit ist nicht lediglich ein Fall einer allgemeinen Unerkennbarkeit, die auch sonst vorkommt. Streng genommen wird sie nicht von Gott prädiziert, sondern sie ist Gott selber. (Es ist somit eigentlich angemessener, von der 'göttlichen Unerkennbarkeit' zu sprechen als von der 'Unerkennbarkeit Gottes'.) Selbstverständlich ist auch Gott schon etwa deshalb unerkennbar, weil er eine Person ist, aber diese Art Unerkennbarkeit, die eigentlich jeder Person zukommt, ist nicht die, die Thomas hier im Auge hat. Es reicht ebenfalls nicht, schon bei der Feststellung stehen zu bleiben, daß Gott deshalb unerkennbar ist, weil wir von unseren Sinnen abhängig sind. Das ist ja der Grund, warum ein jedes Wesen uns schließlich unerkennbar ist, ja sogar, wie Thomas hervorhebt, eine Fliege.¹⁷ Dies gilt für materielle Wesen¹⁸ sowie erst recht für geistige Wesen (bei denen noch dazu kommt, daß sogar ihre eigentümlichen Akzidentien verborgen bleiben¹⁹). Und das ist natürlich ein zusätzlicher Grund, warum Gott unerkennbar ist,²⁰ aber es ist nicht der spezifische Grund. Darüberhinaus sollte man vielleicht auch darauf achten, die spezifisch göttliche Unerkennbarkeit und die Unerkennbarkeit des Universums insgesamt auseinanderzuhalten.²¹

Noch weniger handelt es sich um einen Fall von bloßer faktischer Unerkenntheit.²² Das wäre 'Geheimnis' im landläufigen Sinne. Gottes Unerkennbarkeit läßt sich aber nicht einfach auf Abwesenheit zurückführen. Sie entsteht nicht a posteriori, sondern a priori, d. h. aus der Struktur der menschlichen Situation in der Welt. Gottes Unerkennbarkeit gründet letztlich in der Transzendenz seiner Erkennbarkeit.

Ein weiteres Mißverständnis findet sich in der Annahme, daß die übernatürliche christliche Offenbarung eine gewisse Aufhebung der absoluten Unerkennbarkeit Gottes bietet. An diesem Punkt muß Thomas freilich sehr anstössig auf heutige Theologen wirken. Ebenfalls im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Bonaventura, für den die Gnade die Erkenntnis des quid est Gottes gewähren sollte,²³ hebt die Offenbarung nach Thomas die Unerkennbarkeit Gottes keineswegs auf. Im Gegenteil, die Einsicht in die göttliche Unerkennbarkeit umgreift zwangs-

läufig jede mögliche Offenbarung, und nicht umgekehrt. Die Offenbarung dient eher zur Intensivierung der Unerkennbarkeit, als daß sie sie abschwächt. Darin besteht nach Thomas die Wahrheit des Glaubens, daß sie die Unerkennbarkeit Gottes fördert.²⁴ Der Grund dafür liegt beim Menschen. Offenbarung, da sie beim Menschen ankommen muß, setzt den Menschen, den Hörer des Wortes, voraus (gratia supponit naturam). Somit legt das Wesen des Menschen eine Bedingung der Möglichkeit jedweder Offenbarung transzental fest. Die übernatürliche Offenbarung kann dem Menschen nicht mitteilen, was er nicht empfangen kann.²⁵ Freilich werden dadurch mögliche kategoriale, ontische Inhalte der Offenbarung nicht präjudiziert, aber der grundsätzliche Modus wird doch vorherbestimmt (wie analogerweise etwa die deutsche Sprache die Zahl der in ihr möglichen Aussagen nicht von sich aus festlegt, obwohl doch feststeht, daß alle Aussagen mit deutschen Begriffen und gemäß der deutschen Grammatik formuliert werden). "Obwohl wir also durch die Offenbarung dazu erhöht werden, etwas zu erkennen, das uns sonst unbekannt wäre", konstatiert Thomas unmißverständlich, erkennen wir "trotzdem nicht so, daß wir in einer anderen Weise als durch sinnenfällige Dinge erkennen würden."²⁶ Die Leiblichkeit des Menschen bleibt für Thomas eine unabdingbare Dimension. Der Theologe kommt infolgedessen nicht darum herum, sich mit Philosophen auseinanderzusetzen. Das impliziert keineswegs so etwas wie eine Aufhebung der Theologie in die Philosophie, wie man heute vielleicht befürchten würde. Es ist Thomas ja selbstverständlich, daß die christliche Offenbarung neue Kenntnisse bringt. Er bestreitet lediglich, daß die Frage der Unerkennbarkeit Gottes dadurch berührt wird. "Obgleich wir durch die Offenbarung der Gnade in diesem Leben über Gott nicht wissen, was er ist, und mit ihm somit als dem Unbekannten vereinigt werden, kennen wir ihn nichtsdestotrotz auf vollere Weise insofern, als uns zusätzliche und hervorragendere Wirkungen seiner Gnade gezeigt werden und wir ihm einiges von der göttlichen Offenbarung her zusprechen, zu dem der natürliche Verstand nicht hinreicht, z. B. daß Gott dreieinig und eins sei."²⁷ Selbst wenn die Glaubenserfahrung rein innerlich vorkommt, teilt Gott lediglich ein Zeichen seines Wesens (oft, in Anlehnung auf Ps.-Dionysius den Areopagiten, 'Theophanie' genannt), niemals aber das Wesen selbst.²⁸ Schließlich setzte sich erst in den Lebzeiten des Thomas die Lehre durch, daß selbst die eschatologische visio beata mehr als nur eine Theophanie darstellt. Da also die Offenbarung die Unerkennbarkeit Gottes nicht betrifft, ist es infolgedessen nicht zutreffend, von der Anerkennung der übernatürlichen Offenbarung seitens des Aquinaten auf den Unernst seiner Lehre von der Unerkennbarkeit zu schließen.²⁹ Denn der damit unterstellten Inkonsistenz ist Thomas selber explizit entgegengetreten.

Ergründung der Unerkennbarkeit Gottes

Wie sieht aber nun der Ablauf derjeniger Überlegung aus, die zur Entdeckung der

göttlichen Unerkennbarkeit führt? Nachdem versucht worden ist, die Sicht des Thomas durch die Ausräumung einiger naheliegenden Mißverständnisse zu verdeutlichen, soll nun seine Position auf positive Weise näher ergründet werden.

Die ausgereifteste Formulierung seiner Begründung findet sich in seinem Kommentar zu der Schrift De causis. Thomas legt hier nämlich seine eigene Seinstheologie zugrunde. Der Text lautet:

"Aber in Wahrheit liegt die erste Ursache über dem Seienden (ens) insofern, als sie das unendliche Sein (esse) selbst ist. 'Seiendes' wird nämlich das genannt, was am Sein auf endliche Weise teilnimmt. Und das ist unserer Vernunft angemessen, deren Gegenstand die Washeit ist. Nur das ist von unserer Vernunft erfaßbar, was eine am Sein teilnehmende Washeit hat. Gottes Washeit jedoch ist das Sein selbst. Deshalb liegt sie jenseits der Vernunft."³⁰⁾

Dieser Text berührt wohl die tiefste Einsicht im gesamten Denken des Thomas von Aquin. Mit dem Versuch, ihn auszulegen, betritt die vorliegende Studie einen Raum, in dem die Interpretation naturgemäß nicht mehr solche Gesichertheit zu bieten vermag wie bisher.

In dieser Passage klingt zwar der traditionelle Neuplatonismus an, aber in Wirklichkeit sind wir vom Neuplatonismus weit entfernt, denn Gott liegt für den Neuplatonismus deshalb jenseits des Seienden, weil er das Eine bzw. das Gute ist.³¹ Davon will Thomas sich hier deutlich absetzen. Auf den ersten Blick mag man zwar den Eindruck gewinnen, Thomas falle eigentlich hinter den Neuplatonismus zurück, indem er das Sein für das Letzte hält, während jeder Neuplatoniker die Ebene des Seins transzendent wissen will. Dieser Eindruck täuscht jedoch; in Wahrheit hat kein Neuplatoniker bis zu Thomas mit den diesen Text kennzeichnenden Nuancen sprechen wollen, bzw. können.

Gegen die Annahme des Neuplatonismus vom unmittelbaren Zugang zum Sein und der neuplatonisch-idealstischen Variante seiner Apriorität setzt Thomas die Tatsache, daß subsistierendes Sein erst am Ende einer diskursiven Überlegung erreicht wird. 'Sein' in diesem Sinne ergibt sich somit nicht etwa in einer direkten Wahrnehmung oder als eine transzendentale Gegebenheit des Bewußtseins. Seine Lehre von der göttlichen Unerkennbarkeit ist alles andere als affektive Irrationalität. Noch dazu vermag keine religiöse Erfahrung diese Wahrheit einzuholen. Der große Thomist Jacques Maritain hat gewiß unrecht, wenn er behauptet, eine übernatürliche mystische Erfahrung, die auch ein ungebildetes Hirtenmädchen spontan machen könne, sei die einzige Weise, den unerkennbaren Gott zu finden.³² Für Thomas gelangen wir zum Bewußtsein der göttlichen Unerkennbarkeit vielmehr erst am Ende einer strikt theologischen Überlegung, eines Denkprozesses. Die theologische Reflexion umgreift religiöse Erfahrung und

definiert sie, und nicht umgekehrt. Die Hypothese, daß die Entscheidung des Thomas, mit seiner theologischen Arbeit aufzuhören, auf eine mystische Erfahrung, die jede wissenschaftliche Theologie relativiert hätte, zurückzuführen sei, ist von Thomas selber in seiner eigenen Theologie von vorneherein ausgeräumt worden.

Nicht unmittelbare Erfahrung, sondern erst "der Verstand (*ratio*) entdeckt, daß es subsistierendes Sein gibt".³³ Die Einsicht ergibt sich nicht unmittelbar, sondern am Ende eines dialektischen Denkweges. Das Sein, das unmittelbar durch Erfahrung erreicht wird, ist nicht dasselbe Sein, das Gott zugesprochen wird.³⁴ Die Tatsache, daß Existenz kein Begriff ist, begründet nicht die Unerkennbarkeit Gottes. Thomas erkennt, daß es sich hinsichtlich der Frage nach der Existenz Gottes nicht so verhält, als ob wir in etwa wissen würden, was wir unter 'Gott' meinen, und daß die Frage wäre, ob es ihn gäbe. Die Notwendigkeit von 'Gottesbeweisen' geht vielmehr für ihn auf die Tatsache zurück, daß wir eben nicht wissen, was Gott ist.³⁵ Sollten wir also überhaupt etwas über Gott wissen, so können wir höchstens die Wahrheit der Aussage feststellen, daß er existiert.

Nun ist es im Rahmen der vorliegenden Arbeit offensichtlich unmöglich, auf die Metaphysik und Seinstheologie des Thomas von Aquin gebührend einzugehen. Es wird sich jedoch lohnen, zumindest einen Blick auf die Grundlage, d. h. die Entstehung der Seinsbegrifflichkeit in unserem Bewußtsein zu werfen. Insbesondere kommt es darauf an, die Differenz zwischen Sein (im Sinne von Existenz) und Seiendem zu verdeutlichen. Bereits auf dieser rudimentären Ebene lassen sich viele Fehlinterpretationen der mehrdeutigen Aussagen des Thomas durchschauen.

In seinem Kommentar zu der Schrift De trinitate des Boethius macht Thomas den scharfsinnigen Versuch, die wissenschaftliche Theologie dadurch zu definieren, daß er eine Unterscheidung zwischen 'Abstraktion' und 'Separation' neu einführt. Genau in der Vernachlässigung der damit intendierten Differenz, behauptet er, bestehe der entscheidende Irrtum des Platonismus. Bereits daran lässt sich die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für Thomas sehen. Indem er ausgerechnet zwei Wörter verwendet, die im traditionellen Neuplatonismus eher gleichbedeutend sind, unterstreicht er seine Distanz zum Platonismus. Diese Wortwahl hat den weiteren Vorzug, daß sie ihn gerade mit denjenigen Denkern unmittelbar ins Gespräch setzt, die er zurückweisen will, denn er spricht zumindest ihre Sprache. Die Gefahr bei dieser Methode ist natürlich, daß die Unterschiede im Denken leicht übersehen werden können.

Wie dem auch sei, es steht jedenfalls fest, daß Thomas zwei grundsätzlich unterschiedliche Erkenntnisweisen wahrnimmt, wo traditionellerweise in der Denkgeschichte nur eine einzige gesehen wird. Die Distinktion ist freilich subtil, und oft genug in seinen Schriften ist

Thomas damit zufrieden, mit dem einen Wort 'Abstraktion' für beide Erfahrungsweisen auszukommen. Sogar in einem ersten Entwurf zu der betreffenden Stelle in dem Boethius-Kommentar verwendet Thomas in der Tat nur das eine Wort 'Abstraktion'. In dieser von ihm anschließend verworfenen Version geht er das Problem der Unterscheidung wissenschaftlicher Methoden an, indem er verschiedene Arten von Abstraktion unterscheidet. In der endgültigen Version jedoch ersetzt er den allgemeinen Terminus 'Abstraktion' durch den noch offeneren Terminus 'Distinktion', wobei er dann für sich die Möglichkeit gewinnt, 'Distinktion' in 'Abstraktion' und 'Separation' begrifflich zu unterteilen. Die weitere Unterteilung der 'Abstraktion' in zwei untergeordnete Arten ermöglicht es ihm, Mathematik und Naturwissenschaft zu unterscheiden. Aber die Erfahrung, die nun als 'Separation' bezeichnet wird, dient ihm als Basis, um Theologie in ihrer Eigentümlichkeit zu kennzeichnen als auch von den anderen Wissenschaften abzusetzen.

Darüberhinaus schließt Thomas die Möglichkeit einer dritten Art von Erkenntnis kategorisch aus. Damit zeichnet sich eine absolute Beschränkung menschlicher Erkenntnis ab. Das ist entscheidend für die Behauptung der Unüberbietbarkeit der Einsicht in die göttliche Unerkennbarkeit. Daß es im Grunde zwei und nur zwei Arten von Erkenntnis gibt, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß wir schließlich nur zwei Grundarten von Bewußtsein kennen, nämlich - man kann es so ausdrücken - Bewußtsein und Selbstbewußtsein, m. a. w., die Gegenwart eines Inhalts und die Reflexion desselben. Diese Dualität kann sich natürlich auf vielen Stufen fortsetzen (beispielsweise: ich bin mir bewußt, daß ich mir bewußt bin, daß ich jetzt diesen Satz lese), aber ihre Doppelstruktur hält sich durch. Selbstbewußtsein, im eigentlichen und ursprünglichen Sinne, ist nach Thomas schließlich nichts anderes als ein weiterer Aspekt desselben Vermögens, durch das wir Existenz wahrnehmen. "Es ist unmöglich, zu sagen, daß unsere Seele durch sich selber begreift, was sie ist.... Unser Geist kennt sich selber durch sich selber insofern, als er über sich weiß, daß er ist. Denn von daher, daß er wahrnimmt, daß er tätig ist, nimmt er wahr, daß er ist."³⁶ Demgemäß ist selbst ein unmittelbares Wissen des eigenen Wesens unmöglich.

Indem er die Bezeichnung 'abstrakt' für die nicht-theologischen Wissenschaften reserviert, divergiert Thomas von seiner Vorlage, denn Boethius nennt nur die Theologie 'abstrakt' und bezeichnet die Inhalte der anderen Wissenschaften als 'inabstrakt'. Insofern bleibt Boethius dem Platonismus näher als Thomas. Thomas hingegen sucht eine tiefere, fundamentalere Ebene des Bewußtseins (gleichsam jenseits aller Abstraktionsebenen), um die letzte Eigenständigkeit der Theologie im Vergleich zu den anderen Wissenschaften zu ergründen. In dem Erfahrungsmodus, d. h. dem elementaren Ansatzpunkt von wissenschaftlicher Erkenntnis, gründet nach ihm somit die jeweilige Eigenständigkeit. Um Theologie zu treiben, muß man

(sozusagen) noch abstrakter als die Abstraktion denken.

Was Naturwissenschaft anbelangt, so basiert sie ihrerseits auf derjenigen Art von Erfahrung, die Thomas paradoixerweise 'Abstraktion des Ganzen von den Teilen' nennt. Anders ausgedrückt, sie erfaßt das Allgemeine am Partikularen. Ein allgemeiner Begriff ist nach Thomas also nicht so etwas wie eine Komponente, die irgendwie aus dem ganzen konkreten Einzelnen herausgelöst wird; vielmehr ist er die Weise, wie das Ganze durch wissenschaftliche Erfahrung erfaßt wird. Ein allgemeiner Begriff, wie hier gemeint, ist somit genaugenommen der Modus, in dem das konkrete Einzelne menschlichem Bewußtsein gegenwärtig wird. Ein einzelnes Individuum genügt, um das entsprechende Allgemeine hervorzubringen. Ein allgemeiner Begriff stellt demnach nicht einfach eine statistische Repräsentation oder etwa die Verallgemeinerung einer Gruppe von ähnlichen Erfahrungen dar. Er ist kein gemeinsamer Nenner und auch nicht das Produkt einer intellektuellen Verarbeitung empirischer Daten. Zwar gibt es solche Denkleistungen auch, aber was Thomas unter 'Abstraktion' meint, liegt auf einer viel elementarerer Stufe. Die einfache Wahrnehmung eines Einzelnen im Modus der Universalität ist nach Thomas der wesentliche Anfang von Wissenschaft. Aussagen, Hypothesen, Gesetze oder die systematische Sammlung von Daten bzw. Aussagen über die Wirklichkeit kommen alle seiner Ansicht nach erst bei einer späteren Entwicklungsstufe von wissenschaftlicher Arbeit vor. Obwohl das konkrete Individuum als solches in unserer Erkenntnis zwar gewissermaßen sekundär bleibt, ist es dennoch nicht einfach ausgelassen.

Dennoch ist die Grundbedingung der Möglichkeit für Erkenntnis genaugenommen nicht Universalität, sondern Immateriellität. In der Erkenntnis kommt in der Tat mehr vor als nur Universalität. Hat man demgemäß eine Abstraktionsstufe erreicht, auf der man einen Begriff des alle Einzelnen umfassenden Ganzen gewonnen hat, heißt das noch nicht, daß man Theologie treibt. Daß man zwar vielleicht alle, aber nie alles erfassen kann, läßt sich an der Frage der Erkenntnis von konkreten Einzelnen aufzeigen. Zwar kommt Abstraktion auch in der Theologie vor, aber um das absolute Ganze zu erreichen, wie die Theologie es anstrebt, genügt die Universalität der Abstraktion nicht, denn sie erfaßt die materielle Partikularität immer nur im Modus der Universalität, nicht also qua partikular. Die wesentliche Schwierigkeit beim Erkennen des Individuums stammt eigentlich nicht von der Individualität, sondern von der Materialität des Konkreten.³⁷

Dementsprechend weiß Thomas zu unterscheiden zwischen den zwei Modalitäten der Materie. Er setzt die materia signata von der materia non signata bzw. materia universalis (auch genannt: materia communis) ab.³⁸ In dieser Distinktion verbirgt sich die wesentliche Originalität des Thomismus im Vergleich zum Platonismus.³⁹

Wie werden wir aber der materia signata überhaupt gewahr, wenn sie jenseits der wissenschaftlichen Erkenntnis liegt? Wie kommen wir dazu, überhaupt zu erahnen, daß es eine Modalität der materiellen Existenz gibt, die anders ist als die materia universalis, d. h. die Materie, sofern sie uns bewußt ist? Allgemeiner ausgedrückt: Wie gelangen wir über die Universalität des Begriffs hinaus? Die Antworten zu solchen Fragen sind in der schwer faßbaren Erfahrung zu suchen, auf die Thomas mit der Bezeichnung 'Separation' hinweisen will. Separation nimmt gleichsam mehr wahr als die Apprehension.

Während wissenschaftliche 'Abstraktion' uns von der ausschließlichen Einschränkung auf materielle Partikularität befreit (ohne aber dabei die Materialität einfachhin zu verlieren), überwindet 'Separation' gewissermaßen die Universalität des wissenschaftlichen Erkenntnismodus, d. h. die 'Abstraktion' selber. In der Tat ist unsere Erkenntnis -- wie jedermann weiß -- nicht auf die Formen der Dinge beschränkt; was uns in der Erfahrung eigentlich präsent ist, ist das konkrete Ganze, d. h. das Kompositum, die Zusammensetzung aus Form und Materie, aus Erkennbarkeit und Existenz. Dabei handelt es sich um ein totum a partibus ganz anderer Art als bei der Universalienabstraktion.

Wenn man die Erfahrung einer Realität genau analysiert, läßt sich immer die zweifache Struktur beobachten, die mit 'Abstraktion' und 'Separation' benannt wird. Allerdings verwendet Thomas nicht immer eine einheitliche Begrifflichkeit. Manchmal spricht er von 'Apprehension' anstelle von 'Abstraktion' und von 'Urteil' anstelle von 'Separation' oder er bezeichnet sie einfach als den 'ersten' und 'zweiten' intellektuellen Vollzug. Und gelegentlich, wie bereits erwähnt, spricht er schlicht von zwei verschiedenen Abstraktionsarten. Aber, so sehr er um die angemessene Terminologie ringen mag, nie rückt er von seiner Beobachtung der fundamentalen Zweihheit ab.

Was das 'Urteil' anbelangt, so wird es durch zwei Merkmale besonders charakterisiert. Es bezieht sich auf die Erfahrung der Existenzverwirklichung, im Gegensatz zu der Erfahrung von Formen durch 'Apprehension'. Und es zeichnet sich, zweitens, durch Komplexität aus, im Gegensatz nämlich zu der Einfachheit der 'Apprehension'.⁴⁰ Seine Komplexität besteht darin, daß das 'Urteil' Wahrnehmungen entweder verbindet oder trennt, "wie wenn wir verstehen, daß eine Sache nicht in einer anderen existiert oder ist von ihr getrennt".⁴¹ Mit anderen Worten, es handelt sich hier um Bejahung und Verneinung.⁴² Begriffe werden getrennt oder verbunden, und daraus ergeben sich Sätze. Separation stellt die Bedingung der Möglichkeit dar, in Sätzen zu denken.

Es dürfte im übrigen nicht von ungefähr sein, daß Thomas immer beides, also sowohl das Bejahen als auch das Verneinen, anführt. Selbst wenn die Etymologie des Wortes dazu verfüh-

ren mag, ist es ein Mißverständnis, Separation vorwiegend als eine Art von Negation zu interpretieren, wie das häufig in der Thomas-Forschung geschieht. Die Bedeutung des synthetischen Begriffs der Separation ist nicht minder positiv zu verstehen als der Begriff der Abstraktion. Beide bezeichnen zunächst eine positive Wahrnehmung; das negative Moment liegt mehr in der Loslösung aus der Existenzmodalität des Konkret-Materiellen.

Indem also das Urteil den Existenzvollzug erfaßt und eben dabei in der Lage ist, einzelne Apprehensionen zu kombinieren bzw. auseinanderzuhalten, umfaßt es die Apprehension, während es dennoch von ihr abhängig bleibt. Damit ein Urteil stattfinden kann, muß mindestens eine Washeit, d. h. der Inhalt einer Apprehension, zusammen mit einem Daseinsakt vorhanden sein. Und es ist genau diese Zusammensetzung von Washeit und Dasein, die von uns als ein Seiendes (ens), d. h. als eine konkrete Entität im Besitz einer bestimmten Natur, erfahren wird.⁴³ Ens ist der Horizont aller Erfahrung und Erkenntnis des Menschen.

Infolgedessen ist ens mehr als nur ein Ergebnis von 'Abstraktion'. Abstraktion alleine ist imstande, eine res, d. h. ein Ganzes von Eigenschaften, zu begreifen, aber nicht ein wirkliches ens. Ens repräsentiert also nicht etwa die höchste Stufe des Abstraktionsprozesses, gleichsam den Gipfel der Abstraktionspyramide. Diese Analyse, die oft übersehen wird, ist äußerst folgenreich für das Verständnis der thomistischen Sichtweise. Wer die ursprüngliche Struktur der menschlichen Erfahrungsweise nicht differenziert genug würdigt, wird schließlich die Gotteslehre des Thomas zwangsläufig mißverstehen. Ens ist ursprünglich nicht ein allgemeiner Begriff, sondern entsteht als Ergebnis einer einzigartigen Erfahrung, nämlich das Zusammenwachsen von 'Abstraktion' und 'Separation'. Zwar nicht jeder Gedanke, der bei uns vorkommt, aber doch jeder Gedanke, der bewußt vorkommt (einschließlich des Selbstbewußtseins) ist durch diese Struktur bestimmt. "Damit Erkenntnis vorkommt, müssen zweierlei zusammenkommen: nämlich eine Wahrnehmung und ein Urteil über das Wahrgenommene."⁴⁴ Washeiten, durch Apprehension vermittelt, können zwar bis ins Unendliche variieren, aber es wird, dank der Mitbestimmung der Separation, immer und ausnahmslos ein Seiendes sein, das wir faktisch erfahren bzw. erkennen: "Von Natur her erkennt man in jedweder Erkenntnis ein Seiendes."⁴⁵ Erfahrung ist 'konkret', d. h., sie beruht auf dem 'Zusammenwachsen' von Existenz und Wesen. Für Thomas von Aquin bedeutet 'konkret' eben nicht ein Ganzes von Eigenschaften, Washeiten, die ein Individuum hinlänglich bestimmen. Somit umfaßt ens die einzigartige Erfahrung der Existenz, und steht überhaupt nicht auf der Leiter der übrigen Abstraktionen. Der damit erlangte Überblick ist zwar umfangreicher, aber der Aufstieg findet auf einem ganz anderen Weg statt.

Von daher werden die anderen Wissenschaften durch den Absolutheitsanspruch der Theologie überhaupt nicht tangiert.⁴⁶ Die 'letzte Erkenntnis' impliziert keineswegs eine

Einschränkung für naturwissenschaftliche Forschung. Überhaupt einen Konflikt hier entdecken zu wollen (wo Thomas selber keinen sah), ist wohl nichts als ein Anachronismus.

Im übrigen ist das Denken natürlich imstande, aus ens eine weitere Abstraktion zu bilden. Die die Naturwissenschaft auszeichnende Abstraktion des Allgemeinen aus den Teilen kommt ja gleichermaßen in der Theologie vor. Ens kann nämlich selber Gegenstand einer Apprehension (gleichsam zweiter Ordnung) sein. In diesem Fall fungiert ens dann gleichsam als allgemeiner Begriff. Das ist es, genau genommen, was Thomas ens commune bzw. ens universale nennt. Es bedeutet ens insofern, als es universal begriffen wird, d. h. als die Abstraktion des komplexen Konkreten als eines solchen.⁴⁷ Ens commune entsteht also nicht aufgrund einer Wahrnehmung der primären Realität, sondern aufgrund einer Wahrnehmung von Wahrnehmung überhaupt -- was seinerseits auch eine Wirklichkeit ist.

Noch krasser ist das Mißverständnis, das Gott zugesprochene 'Sein' sei identisch mit der Abstraktion von ens, mit anderen Worten, mit der Seiendheit des Seienden. Es liegt auf der Hand, daß Gott für Thomas von Aquin nicht ein abstrakter Begriff sein kann. Man braucht nur auf Texte wie die zitierte Begründung der Unerkennbarkeit Gottes in dem Kommentar zum Liber de causis hinzuweisen, um die Unzulänglichkeit dieser Fehldeutung nachzuweisen.⁴⁸ Wenn Gott ens commune wäre, wäre er zwar immer noch unbegreiflich, aber dürfte nicht als schlecht-hin unerkennbar bezeichnet werden.

In Anbetracht dessen, daß der Platonismus die thomistische Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein nicht kennt⁴⁹, kann er nicht umhin, anzunehmen -- so möchte ich es mir erklären --, daß ens nichts mehr als eine allgemeine Abstraktion repräsentiert. Dies hat zur Folge, daß der Platonismus eine Philosophie bleibt, die nie über den Bereich des Abstrakten hinausgelangt. Thomas setzt sich in dezidierten Gegensatz dazu, denn für ihn gibt es überhaupt keine Theologie, solange nicht die Eigentümlichkeit der Separation ausdrücklich berücksichtigt worden ist; und umgekehrt gilt für ihn jede Erkenntnis, die die Separation voraussetzt, als im Grunde bereits echte Theologie. Damit treibt er seine Distanzierung vom Platonismus auf die Spitze. Nach ihm dringt der Platonismus nicht einmal weit genug, um überhaupt als wahre Theologie zu gelten, oder (vielleicht genauer formuliert) um wirklich christliche Theologie zu werden.

Es ist unumgänglich, die Zweiheit in der Erfahrung von Seiendem nachzuweisen, bevor die Einheit bei Gott gesucht werden kann, denn, bei absoluter Einheit angelangt, kommt das Denken zum Stillstand. Dieser Ansatz ist wohl der einzige Ausweg aus der Logik des Idealismus. Von sich aus ist jede Wirklichkeit im Leben grundsätzlich erfahrbar -- allein Gott nicht. Gott kann kein Gegenstand werden, er kann mit dem Subjekt nur in der Weise vereinigt werden.

daß er mit ihm ontologisch eins wird. Der Begriff 'Gotteserfahrung' stellt von daher einen inneren Widerspruch in sich dar. Gar von einer 'konkreten' Gotteserfahrung zu sprechen, wie manche Theologen heutzutage es gerne tun, müßte auf Thomas geradezu wie Blasphemie wirken.⁵⁰ Wenn es die Verfremdungsfähigkeit der Sprache nicht sprengen würde, wäre es eigentlich weniger unangemessen, statt überhaupt von einem Gottesbegriff (was es gar nicht geben kann), eher von dem Gottessatz zu sprechen.

Ein viel subtileres und anspruchsvollereres Mißverständnis jedoch liegt in der Gleichsetzung des 'Seins' mit 'Existenz' vor. Unter den Forschern, die sich der Frage der Gleichsetzung von 'Sein' und 'Existenz' gestellt haben, hat in den letzten zwanzig Jahren zumindest die Überzeugung Anerkennung gefunden, daß das besondere thomistische Seinsverständnis, 'Sein' als das, was C. Fabro 'intensives Sein' nennt, nicht identisch mit 'Existenz' ist.⁵¹ Obwohl Existenz unmittelbar durch die Wahrnehmung der Separation erfaßt wird, wird das einfache Sein selbst nur aufgrund einer Überlegung erreicht. J. Maritain ist wohl der einflußreichste Verfechter der Ansicht, daß das Objekt des Urteils bereits das Sein selbst ist.⁵² Auf dieser Grundlage entsteht auch die verbreitete Ansicht, daß das Sein allen Menschen schon implizit bekannt ist und die Arbeit der Metaphysik darin besteht, das bereits Bewußte explizit gewußt zu machen.⁵³ In der Theologie ist K. Rahner der bekannteste Vertreter dieser Meinung. Dazu gehört folgerichtig die bekannte Idee, daß Gottesbeweise keine wirklich neue Erkenntnis bringen, sondern lediglich aufmerksam auf das machen, was uns eigentlich bereits bekannt ist.

Dagegen lehrt Thomas mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Gott ist nicht das Ersterkannte; ens ist das Ersterkannte.⁵⁴ Während die Existenz eines Ens unmittelbar erfaßbar ist, erschließt sich die Existenz Gottes nur am Ende eines Denkprozesses.

Der einschlägige Schlüsseltext, dem jede Interpretation gewachsen sein muß, ist der folgende: "Das, was ich Sein nenne, ist die Aktualität aller Akte, und deshalb (propter hoc) ist es die Perfektion aller Perfektionen".⁵⁵ Die in dieser Formulierung geleistete Synthese von Platonismus und Aristotelismus kann als Prüfstein einer Thomas-Interpretation fungieren. Insbesondere gilt es, das "deshalb" auslegen zu können. Eine Perfektion kann man, zumindest im Prinzip, erfahren. Auch die Perfektion aller Perfektionen mag an sich erfahrbar sein, und zwar durch fortschreitende Abstraktionsstufen, die eventuell in mystische Kontemplation einmünden. Ebenfalls der Akt, die Verwirklichung, ist der Erfahrung (nämlich der Separation) zugänglich. Aber die Aktualität aller Akte, auf die alles zurückführbar ist, läßt sich nicht unmittelbar antreffen. Gott selber läßt sich nicht in einer Erfahrung ausmachen (auch nicht als der a priori Grund von Erfahrung überhaupt, was er gewiß auch ist), und nicht durch eine irgendwie geartete Intuition. Vielmehr wird er erreicht am Ende einer Überlegung, die sowohl

'Abstraktion' als auch 'Separation' zur Geltung kommen läßt. Die letzte Einsicht der thomistischen Theologie ist weder eine mystische Erfahrung noch atheistische Verzweiflung, sondern eben Theologie.

*

Vor diesem Hintergrund muß die thomistische Lehre über die Unerkennbarkeit Gottes betrachtet werden. Wenn Thomas sagt, daß das Wesen Gottes sein Sein sei⁵⁶, dann ist die durch eine solche Behauptung gestiftete Verwirrung vermutlich beabsichtigt. Ebenso wenn er behauptet, Gott habe nicht sein Sein, sondern sei sein Sein, oder, mit anderen Worten, Gottes Sein subsistiere in sich und inhäriere nicht einem (von ihm unterscheidbaren) Wesen,⁵⁷ dann ist das wohl direktes Einführen in das Unfaßbare. Wer seine Anspielungen auf die Doppelstruktur menschlicher Erkenntnis nachvollzieht, erlebt selber im eigenen Denken den Anstoß zur streng theologischen Betrachtungsebene.

Gerade als subsistierendes Sein selbst bleibt Gott an sich für uns unerkennbar. Dessen ungeachtet ist er der Grund der Erkennbarkeit alles Erkennbaren -- was nicht heißen soll, daß das Sein selbst nach Thomas mit Erkennbarkeit identisch sein sollte, wie beispielsweise K. Rahner es haben möchte. (Wenn man Erkennbarkeit ontologisch orten will, so liegt es näher, bei Seiendheit oder Existenz anzusetzen.) In allem, was wir erkennen, erkennen wir Gott implizit.⁵⁸ Gerade wegen seiner übermäßigen Erkennbarkeit ist Gott an sich für uns in unserem zeitlichen Zustand unerkennbar. Aber nicht deshalb, weil Gott irgend einem 'Vorgriff' des Bewußtseins entspricht, bzw. weil Gott analog dem Erkennen des allgemeinen Begriffs im konkreten Falle mitbewußt wird, sondern weil er der Grund der Erkennbarkeit des Einzelnen ist.⁵⁹ Daß Gott nach Thomas nicht transzental, als veritas prima, erkannt wird, erläutert der 3. Artikel der 1. Frage im Kommentar zu der Schrift De trinitate zur Genüge. Nicht einmal die Existenz Gottes ist uns direkt bekannt.⁶⁰ Die göttliche Unerkennbarkeit ist also etwas Positives. Gott ist nicht ein Seiendes, da er nicht aus Wesen und Existenz zusammengesetzt ist, aber er ist auch nicht einfach kein Seiendes, sondern eigentlich Über-Seiendes.⁶¹ Denn Separation umfaßt die Abstraktionen.

Die von Thomas entdeckte Unterscheidung bezüglich der Materie ist äußerst wichtig für die Legitimation der autonomen Theologie. Weil Gott mehr ist als nur der absolute Geist, schließt er alle materiellen Dimensionen in seinem Sein ein.⁶² Die Wichtigkeit dieser Frage in den Augen des Thomas läßt sich daran erkennen, daß er ihr in der Schrift Contra Gentiles nicht weniger als neun Kapitel widmet.⁶³ Während das menschliche Denken die Einheit der Totalität durch das Medium der Abstraktion erreicht, vereinigt Gott die Totalität der Wirklichkeit in seinem eigenen Wesen; "er hat in sich das ganze Sein".⁶⁴ Thomas lehrt, im Unterschied zu seinen Zeit-

genossen, daß "Gott die Dinge hinsichtlich sowohl ihrer Form als auch ihrer Materie kennt; deshalb kennt er nicht nur Universalien, sondern auch Individuen."⁶⁵ Solche Erkenntnis, die uns Menschen verwehrt ist, da wir Individuen nur insofern erreichen, als sie in Universalien subsumiert sind, nie also in ihren materiellen Individualität, reicht bis zu den materiellen Dimensionen. Während das menschliche Sein, welches über Geist nicht hinausgeht, die Materialität nur als materia universalis erfaßt, wird sie von Gott sowohl als materia universalis wie auch als materia signata restlos umfaßt. An materia signata zeichnet sich also die Beschränkung des menschlichen Bewußtseins deutlich ab. Somit tritt gleichfalls zutage, daß das göttliche Sein mehr sein muß als eine Abstraktion. Vielleicht bringt nichts den Abstand des Thomas vom platonischen Idealismus so plakativ zur Sprache wie seine Prägung der paradoxen Begriffskombination "Idee der Materia".⁶⁶

Weitere Artikulationen der Grundposition

Von dieser Position her ist Thomas in der Lage, unterschiedliche Artikulationen aufzugreifen. Vor dem Hintergrund der thomistischen Unterscheidung von Wesen und Existenz ist besonders weittragend die auf Johannes Damascenus zurückgehende Formulierung: wir wissen nicht, was Gott ist, wir wissen nur, daß er ist.⁶⁷ Diese Redewendung bietet einen guten Ansatz für ein Verständnis der Position des Thomas. Alle Erkenntnis läßt sich mithin in zwei große, umfassende Arten aufteilen: Erkenntnis von dem 'Was' und Erkenntnis von dem 'Daß'. Es gibt dementsprechend nur zwei mögliche Arten von Fragen: quid est und an est.

Ein zweite Formulierung, auf die Thomas häufig rekurriert, ist quid non est. Was wir nicht wissen, ist, was Gott ist, d.h. das quid est Gottes.⁶⁸ Mit anderen Worten: Gott ist durch Abstraktion nicht erreichbar; einen Gottesbegriff gibt es nicht. Die docta ignorantia erlaubt aber durchaus Erkenntnis über Gottes quid non est. Die intellektuelle Wahrnehmung des göttlichen Wesens während dieses Lebens ist somit nicht Erkenntnis dessen, was Gott ist, sondern was er nicht ist.⁶⁹ Insofern "wissen wir über Gott nichts", was trotzdem nicht hindert, daß wir wissen, daß er jedes Wissen transzendierte.⁷⁰ Die Unerkennbarkeit Gottes ist also nicht ein bloßes Nichtwissen, sondern gestattet positives Wissen über Gott, selbst über das Wesen Gottes.⁷¹ Nach der Position des Thomas besitzt unsere positive 'Gotteserkenntnis' (d. h. über das, was Gott nicht ist) echte Intentionalität; Gott selber ist dadurch wirklich gemeint, wenngleich das, was er ist, dabei mitnichten erkannt wird. Die Erkenntnis durch Vermittlung seiner Wirkungen ist also genuin.⁷² Außerdem ist die Tatsache, daß wir wissen, was er nicht ist, geradezu der Grund, warum wir Erkenntnis über sein quid est überhaupt verneinen.⁷³ Diese Unterscheidung ermöglicht es Thomas, unsere übrige 'Gotteserkenntnis' von der wissenden Unwissenheit scharf auseinanderzuhalten. Alle positive Erkenntnis, die wir im Hinblick auf Gott erlangen, trifft das,

was Gott nicht ist.⁷⁴ Thomas verneint also nicht jedwede Erkenntnis über Gott; offenkundig enthält auch seine eigene Theologie sehr viel Gotteserkenntnis. Davon bietet ja die Summa theologiae ein augenfälliges Zeugnis. Aber es darf dabei nie vergessen werden, daß wir es bei solcher Gotteserkenntnis mit einer Erkenntnis zu tun haben, die das betrifft, was Gott nicht ist, so wie Thomas in der Einleitung der Summa theologiae angekündigt hat. Hält man die Sichtweise der thomistischen Unwissenheit als Horizont nicht präsent, dann ist es unmöglich, die Summa zu verstehen.

Fortschritt über die letzte Erkenntnis hinaus

Es ist bereits deutlich geworden, daß die letzte Erkenntnis nicht das Ende des menschlichen Lebens und auch nicht den Abschluß der theologischen Arbeit impliziert. Was die Gotteserkenntnis angeht, bleibt noch die Möglichkeit für Fortschritt, und zwar in den beiden Richtungen, bzw. Wegen, der Erkenntnis.⁷⁵

Auf der via compositionis soll die letzte Erkenntnis in bezug auf alles andere immer mehr zur Geltung gebracht werden. Durch ihre Wirkungen vermögen wir wahre Erkenntnis über die Ursache zu gewinnen. Aber es gilt auch umgekehrt, daß wir von der Ursache her die Wirkungen besser erfassen können. Der Aufstieg auf der via resolutionis kennt nach Thomas ein Ende; es ergibt sich aus der Erkenntnis des ens.⁷⁶ Daraus eröffnet sich für den Weg zurück zu den Seienden eine neue Perspektive. Das Wesen der Theologie besteht nach Thomas in einer bestimmten Betrachtungsweise (modus considerandi).⁷⁷ Mit anderen Worten: Von Gott her (sub ratione Dei) werden andere Dinge betrachtet.⁷⁸

Selbst in der umgekehrten via resolutionis, die bis zu der docta ignorantia aufsteigt,⁷⁹ ist nicht jede Art von Entwicklung ausgeschlossen. Die letzte Erkenntnis bedeutet nicht den Abschluß des bewußten Lebens; vielmehr läßt sich die Unwissenheit noch intensivieren. Unsere Erkenntnis läuft über die Wirkungen Gottes und kommt auf diesem Weg zu der Erkenntnis, daß es Gott gibt. Unsere Unwissenheit über Gott wird durch unsere Erkenntnis von seiner Welt erhöht.⁸⁰ Darin läßt sich nach Thomas der Sinn des menschlichen Lebens in der Welt erblicken.⁸¹ Die Bezogenheit Gottes auf die Welt kann durch Welterfahrung und durch den Glauben immer besser gewürdigt werden, obgleich Gott selber dabei immer unerkennbar bleibt.⁸² Diese unerschöpfliche Spannung ist die Triebfeder des Verlangens nach der Erfüllung der erkennbaren Wirklichkeit.

Die von Thomas gewonnene Unwissenheit trennt uns nicht von Gott, sondern läuft auf eine Vereinigung mit Gott hinaus. Entsprechend seiner eigenen Sicht legt Thomas die bekannte Aussage des Ps.-Dionysius im ersten Kapitel der Mystischen Theologie aus, daß wir mit Gott gerade als dem Unerkannten vereinigt werden: "das geschieht, wenn wir über ihn erkennen,

was er nicht ist".⁸³ Das ist nach Thomas die Bedingung der Möglichkeit einer eschatologischen Vollendung. Die Vereinigung mit Gott in diesem Leben besteht in einer intellektuellen Einsicht. Ewiges Leben hingegen ist existentielle Vereinigung mit dem subsistierenden Sein selbst, und zwar als visio, d. h. als Erfahrung des quid est Gottes, das Existenz nicht hat.⁸⁴

Die Erkenntnis, die der Mensch im jetzigen Leben erlangt, erkennt Gott selber nicht. Vielmehr ist es das Verlangen, das zur eschatalogischen Vollendung übergeht. Diese Vollendung besteht in der Teilnahme des Bewußtseins am quid est Gottes.

Eine Gotteserfahrung ist im übrigen nur als ganzheitliche Erfahrung möglich. Die in der Dualität von Separation und Abstraktion zutagetretende Spannung wird in der visio durch das göttliche Sein aufgehoben. Überdies ist eine ganzheitliche Erfahrung nur mit Gott möglich, weil nur bei ihm Wesen und Existenz eins sind.⁸⁵ Die jetzige Existenzweise hat vom Wesen her mit Seienden, welche Sein haben, zu tun, und nicht mit dem Sein, das sein Sein ist. Leben in der Welt, im Unterschied zum Leben in Gott, bedeutet die unvermeidliche Unterscheidung vom Wesen und Dasein in jeder Erfahrung, in jedem Vollzug von bewußtem Leben. Mit anderen Worten, gleichzeitige Wahrnehmung und Reflexion decken sich in der Zeit nie vollständig; Bewußtsein wird nie durch Selbstbewußtsein schlechthin eingeholt. Das Konkrete wird nie in seinem eigenen Seinsmodus erfahren, denn dies würde die Aufhebung des Erfahrenden bewirken. Man kann es abschließend so ausdrücken: wir sind deshalb unfähig, Gott zu erkennen, weil wir unser Sein nicht sind, sondern es nur haben.⁸⁶ Diese letzte, ontologische Zweiheit, die den Zweiheiten Geist/Körper und Seele/Materie zugrundeliegt, bestimmt am fundamentalsten die Grenze unserer Erkenntnis.

Man sollte also nicht aus der Lehre von der letzten Erkenntnis des Menschen in diesem Leben folgern, daß für Thomas die Theologie den Gipfel des Lebens repräsentiert. Sie stellt nicht eine Vorstufe der visio beata dar, wie z. B. Albertus Magnus lehrt.⁸⁷ Die Übereinstimmung von Theologie und Glauben volzieht sich nicht ausschließlich als Erkenntnisakt. Der Berührungspunkt vom Diesseits zum Jenseits liegt für ihn nicht in der Intellektualität, sondern in der Liebe. Die eschatologische Gotteserfahrung wird durch die Liebe (das desiderium naturale) begründet. Die Gottesliebe ist es, die die Geschichte in die Ewigkeit überführt. Die Bestimmtheit der verlangenden Liebe definiert die innere Bestimmtheit der visio.⁸⁸ Im Gegensatz zu unserer Erkenntnis, die im Diesseits unfähig bleibt, Gott unmittelbar zu erkennen, ist die Liebe in der Lage, Gott unmittelbar zu erreichen. "Die Seele wird früher durch die Vernunft zu Gott hingeführt als durch den Affekt; dennoch dringt die Liebesneigung tiefer in ihn als die Vernunft (perfectius pervenit in ipsum)."⁸⁹ Aber wie sollte man lieben, was man nicht kennt? Die Erkenntnis dessen, was Gott nicht ist, genügt, lehrt Thomas, um die Liebe zu Gott zu entzünden.

den.⁹⁰ Die Entdeckung der absoluten Unerkennbarkeit befreit das Staunen, das uns für Seligkeit öffnet. Thomas ist zwar kein empirischer Fundamentalist, der die höchste Erkenntnis unmittelbar in der Erfahrung gegeben wissen will. Aber er ist trotz der maßgeblichen Rolle des Verstandes in seiner Theologie auch kein Rationalist. In der Theologie kommt der Verstand zwar am weitesten, aber im Leben wird Erkenntnis durch die Liebe übertragen -- was allerdings der Verstand seinerseits einzusehen vermag.

A N M E R K U N G E N

1. Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire. De potentia, q. 7, a. 5, ad 14.

2. Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere. In Boethii De trinitate, q. 1, a. 2, ad 1.

3. Für eine Erörterung des Themas in einer allgemeineren Perspektive cf. E. Gilson, The Elements of Christian Philosophy, New York 1963, 118-121; id., Le thomisme, Paris 1965 6. Aufl. 121-129; A. D. Sertillanges, Renseignements techniques, in: Somme théologique, Paris 1926, 2. Bd., 379-388; id., Le Christianisme et les Philosophies, Paris 1939, 268-273, wo er die Position des Thomas "un agnosticisme de définition" nennt; J. Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Paris 1946, 4. Aufl., Annexe III: Ce que Dieu est, 827-843; A. C. Pegis, Penitus Manet Ignotum, in: Mediaeval Studies 27 (1965) 212-226; J. F. Wippel, Quidditative Knowledge of God According to Thomas Aquinas, in: Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR, ed. Lloyd P. Gerson, Toronto 1983, 273-299.

4. Ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita.
C. Gent., III, c. 49.

5. Secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae. In Boethii De trin., q. 1, a. 2, ad 1. Ille enim perfectissime Deum cognoscit qui hoc de ipso tenet quod, quidquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est. In lib. De causis, lect. 6, n. 160. Cf. außerdem C. Gent., I, c. 30; c. 5.

6. Et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus

de eo. De veritate, q. 2, a. 1, ad 9:

7. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur (Exod. 20-21), quod accessit ad caliginem in qua est Deus. C. Gent., III, c. 49, n. 8.

8. De causa autem prima hoc est quod potissime scire possumus quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit. In De causis, lect. 6.

9. Cf. z. B. De pot., q. 7, a. 5c.

10. So T. Gornall, A Philosophy of God. The Elements of Thomist Natural Theology, New York 1962, 51, Anm. 1.

11. Es ist möglich, schreibt er, daß die oben angeführten Texte, "opposent un obstacle infranchissable à toute interprétation de saint Thomas qui admet une connaissance imparfaite de l'essence divine, mais il est plus certain encore que cet obstacle saint Thomas lui-même l'a maintes fois franchi." Dieu connu comme inconnu, Paris 1966, 113-114, Anm. 2.

12. Cf. H.-Fr. Dondaine, Cognoscere de Deo 'quid est', in: Rech. de théol. anc. et méd., 22 (1955), 72-78; N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1954, 113-141; Wm. J. Hoye, Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert, in: Miscellanea Mediaevalia Bd. 10, 269-284; J. F. Wippel, Quidditative Knowledge.

13. Cf. W. J. Hoye, Gotteserkenntnis, 276-278.

14. Cf. Sum. th., I, q. 3, Introd.

15. Unde Dionysius dicit I cap. Mysticae theologiae, quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem. In De causis, lect. 6. In C. Gent., III, c. 49, heißt es penitus ignotum, während in dem Kommentar zu De causis, lect. 6, steht sicut omnino ignoto. Thomas legt den dionysischen Text in dem Sinne aus, daß wir über Gott nichts wissen: homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem. Zu den Ausdrücken penitus ignotum und omnino ignotum cf. A. C. Pegis, I. c. "Nous ne savons nullement, en rien, à aucun degré, ce que Dieu est." A. D. Sertillanges, Renseignements techniques, 383.

16. J.-H. Nicolas, I. c. 113-114, Anm. 2, stellt z. B. fest, daß es zwar sein könnte, daß die Aussagen über die Unerkennbarkeit "opposent un obstacle infranchissable à toute interprétation de saint Thomas qui admet une connaissance imparfaite de l'essence divine, mais il est plus certain encore que cet obstacle saint Thomas lui-même l'a maintes fois franchi." E. Gilson, Le Thomisme, 126, lehnt eine solche

Abschwächung der Lehre des Thomas scharf ab: "Faire dire par saint Thomas que nous avons une connaissance au moins imparfaite de ce que Dieu est, c'est donc trahir sa pensée telle qu'il l'a expressément formulée à mainte reprise."

17. Cf. In Symbol. apost.

18. Cf. De ente et ess., c. 5, n. 25. Cf. M.-D. Roland-Gosselin, Le De ente et essentia, 40, Anm. 2.

19. Cf. De ente et ess., c. 5, n. 25.

20. Cf. Sum. th., I, q. 12, a. 11c.

21. Cf. W. J. Hoye, The Unknowability of the Universe in the thought of Thomas Aquinas, in: Doctor Communis 38 (1985) 46-61.

22. Thomas kennt auch solche faktische Unerkenntheit im Falle von rebus singularibus et contingentibus quae a nostris sensibus sunt remotae, sicut sunt facta hominum et dicta et cogitata, quae quidem talia sunt, ut uni homini possint esse nota et alii incognita. In Boethii De trin., q. 3, a. 1c.

23. Cf. W. J. Hoye, Gotteserkenntnis, 277, Anm. 33.

24. Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest. C. Gent., I, c. 5, n. 3.

25. Divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem. Sum. th., I-II, q. 101, a. 2, ad 1.

26. Unde quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia.... Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione 'quid est', sed solummodo cognitione 'an est', sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam revelatione, quae est per similitudines a sensibilibus sumptas. In Boethii De trin., q. 6, a. 3c, n. 2. Cf. ibid., q. 1, a. 2; q. 6, a. 2, ad 5. Ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit: sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis. Sum. th., I, q. 13, a. 10, ad 5. Cf. C. Gent., I, c. 3; Sum. th., I-II, q. 3, a. 6c; In Ep. ad Romanos, c. 1, lect. 6.

27. Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum

cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum. Sum. th., I, q. 12, a. 13, ad 1. Cf. In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad 3.

28. Cf. De ver., q. 18, a. 3c.

29. Als Beispiel dieses Rückschlusses cf. J.-H. Nicolas, I. c., 88.

30. Causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est.... Unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum. In De causis, lect. 6

31. Cf. ibid.: Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum.... Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum.

32. J. Maritain, Distinguer, 470; 476.

33. Cf. De pot., q. 7, a. 2, ad 7. Man vergleiche den ganzen Artikel; dazu W. J. Hoye, Actualitas omnium actuum, 42-46; 86-87.

34. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo inventur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendet modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi. De pot., q. 7, a. 2, ad 7.

35. Cf. De pot., q. 7, a. 2, ad 11

36. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est. ... Mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit quod est. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse. C. Gent., III, c. 46, n. 2; 8. Cf. In III Sent., d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; De ver., q. 10, a. 8; Sum. th., I, q. 87, a. 1; a. 3.

37. Singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Sum. th., I, q. 86, a. 1, ad 3. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus. De anima, a. 2, ad 5. Cf. G. B. Klubertanz, I. c., 163.

38. In B. de Trin., q. 5, a. 2c.

39. Propter difficultatem huius quaestione coactus est Plato ad ponendum ideas. Ibid.
40. Cf. Sum. th., I, q. 85, a. 1, ad 1: modus simplicitatis.
41. Ibid.
42. Cf. In B. De trin., q. 5, a. 3c, n. 1.
43. Omnis cognitio terminatur ad existens, id est ad aliquam naturam participantem esse. In Ep. ad Col., c. 1, l. 4, Anfang.
44. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa. De ver., q. 10, a. 8c.
45. Ens in quolibet cognito naturaliter cognoscitur. De natura generis, 2.
46. Anders das Ergebnis der tiefen Position von C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München 1971, 319: "Die Physik ist nur möglich vor dem Hintergrund der negativen Theologie."
47. Id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concreтиве dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. In Boethii De hebdomadibus, l. 2.
48. Ein vollendetes Beispiel für diese kurzsichtige Lesung bietet B. Weltes Darstellung Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin, in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 185-196. Alle in dieser Arbeit angeführten Texte beschränken sich auf das ens; kein einziger Beleg, in dem von esse die Rede ist, wird berücksichtigt!
49. Cf. K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1971, 2. Aufl., 430; C. F. von Weizsäcker, Die Aktualität der Tradition: Platons Logik, in: Philos. Jahrbuch 80 (1973) 234-235.
50. Die Begriffsgeschichte kann hierzu ungemein aufklärend wirken; cf. z. B. L. Oeing-Hanhoff, Abstrakt/Konkret, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, 42.
51. Cf. C. Fabro, Existence, in: New Catholic Encyclopedia, V, 720a-724c; id., Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin, Paris/Louvain 1961; id., Actualité et originalité de l'esse' thomiste, in: Rev. thom. 56 (1956) 240-270; 480-507; id., Notes pour la fondation métaphysique de l'être, in: Rev. thom. 66 (1966) 214-237; id., Le retour au fondement de l'être, in: Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui, Paris 1963; Sr. Helen James John, The Emergence of the Act of Existing in Recent Thomism, in: Inter. Philos. Quart. 2 (1962) 595-620; A. Keller, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin

in der heutigen Scholastik, München 1968; J. B. Lotz, Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik, in: Gregorianum 40 (1959) 401-466 (= Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht, Freiburg 1965, 340-408); E. Lapointe, Le problème de l'esse chez saint Thomas, in: Arch. de Philos. 26 (1963) 59-70.

52. Cf. A. Keller, I. c. 107-124.

53. Cf. z. B. P. Scheuer, Notes de métaphysique, in: Nouvelle Rev. Théol. 53 (1926) 333; J. Wébert, Essai de métaphysique thomiste, Paris 1927, 84.

54. Cf. In B. De trin., q. 1, a. 3.

55. Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. De pot., q. 7, a. 2, ad 9.

56. Cf. z. B. Sum. th., I, q. 3, a. 4; C. Gent., I, c. 22.

57. De pot., q. 7, a. 2, ad 7; ad 5

58. Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. De ver., q. 22, a. 2, ad 1.

59. Essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. Et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum. Quodlibet VII, q. 1, a. 1, ad 1.

60. Cf. In B. De trin., q. 1, a. 3, ad 6: eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.

61. Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens: sed quia est supra omne existens, in quantum est ipsum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat. Sum. th., I, q. 12, a. 1, ad 3.

62. Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere est sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. ... Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere. ... Sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones sicut in prima essendi origine. C. Gent., I, c. 65. Cf. ibid., c. 68: fontale principium totius esse. Zum Ausdruck debile esse vgl. z. B. De ver., q. 3, a. 5, ad 1; W. J. Carlo, The Ontological Status of Matter: Matter

as a Mode of Esse, in: Proceedings of the Amer. Cath. Philos. Ass. 26 (1964) 142-154; id., The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics, Den Haag 1966, 127-136; W. J. Hoye, Actualitas omnium actuum 113-116.

63. In c. 63 des I. Teiles werden nicht weniger als sieben Argumente gegen solche Erkenntnis dargebracht, und in den darauffolgenden acht Kapiteln werden die jeweiligen Auseinandersetzungen des Thomas dazu vorgetragen. Cf. auch Sum. th., I, q. 14, a. 6c. Der Aquinate war unzufrieden mit der häufig vertretenen Lösung, nach der man sich auf das unfaßbare göttliche Geheimnis berief, anstatt eine theologische Erklärung auszuarbeiten. Er lehnte z. B. den Ansatz von Mose Maimonides ab: Ideo alii dixerunt sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia. In I Sent., d. 36, q. 1, a. 1, sol.

64. Totum esse in se habet. De pot., q. 1, a. 2c. Cf. Sum. th., I, q. 26, a. 1, ad 1; q. 13, a. 5c; In I Sent., d. 36, q. 2, a. 3, ad 2; A. Forest, La structure métaphysique du concret selon s. Thomas d'Aquin, Paris 1956, 2. Aufl., 213.

65. Cum ars divina sit productiva non solum formae, sed materiae, in arte sua non solum existit similitudo formae, sed materiae; et ideo cognoscit res et quantum ad formam et quantum ad materiam; unde non solum universalia sed et singularia cognoscit. De ver., q. 2, a. 5c. Cf. Sum. th., I, q. 89, a. 4c; q. 14, a. 11; C. Fabro, Participation et causalité, 427.

66. Cf. De ver., q. 3, a. 5c; q. 19, a. 2c; Sum. th., I, q. 15, a. 3, ad 3.

67. Quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est. In B. De trin., q. 1, a. 2, ad 1. Cf. Joh. Damascenus, De fide orth., I c. 4 (ed. E. M. Buytaert p. 19,3-5; PG 94,797B); cf. De ver., 2, a.1, arg 9.

68. In Ep. ad Rom., c. 1, lect. 6: Sciendum est ergo quod aliquid circum Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus. De ver., q. 2, a. 1, ad 9: quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet.

69. Intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de Deo quid est, sed solum quid non est. Et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per alias similitudines fiat. De ver., q. 10, a. 11, ad 4. Intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est. ibid., ad 5. Zur Quelle der Redewendung cf. Clemens Alexandrinus, Stromata, V, 11, 71, 3 (=GCS 2, 374,14-15).

70. V. Anm. 15.

71. Cf. In B. De trin., q. 1, a. 2.

72. Divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repreäsentant. Sum. th., I, q. 13, a. 2c. Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est; sed cognoscimus eam secundum quod repreäsentatur in perfectionibus creaturarum. Ibid., ad 3. Cf. De pot., q. 7, a. 5.

73. Cf. H. de Lubac, Über die Wege Gottes, Freiburg 1958, 125-126.

74. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro De mystica Theologia (c. 1), cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum deo eo 'quid non sit' cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. C. Gent., III, c. 49.

75. Zu den beiden Richtungen (d.h. die Erkenntnis von Vielheit als Einheit und die Erkenntnis der Vielheit durch Einheit) cf. In B. De trin., q. 6, a. 1, co 22.

76. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices... Terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat. Ibid., q. 6, a. 1c (3. Teil).

77. Cf. Ibid., q. 5, a. 1, obj. 6 u. 7 sowie ad 6 u. 7; dazu W. J. Hoye, The Unknowability of the Universe, 49-51.

78. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum. Sum. th., I, q. 1, a. 7c. Cf. ibid., a. 3, ad 1: de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum. Cf. In B. de Trin., q. 5, a. 4, ad 8; q. 6, a. 1, ad 22.

79. Sie wird via causalitatis gewonnen. Cognitio hominis incipit ab his quae sunt ei connaturalia, scilicet sensibilibus creaturis.... Potest tamen homo, ex huiusmodi creaturis, Deum tripliciter cognoscere...: uno quidem modo per causalitatem, ... et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. In Ep. ad Rom., c. 1, lect. 6. Zu den unterschiedlichen Weisen, Ursache und Wirkung zu kennen cf. C. Gent., III, c. 49.

80. Et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est. Et tamen unus cognoscentium quia est alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum. In B. de Trin., q. 1, a. 2c. Der Text fährt fort: Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressionem effectus a causa et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae

causae et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione.
Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad
cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo,
secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo
res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum
eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius
commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur
elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent.

81. Cf. auch ibid., q. 2, a. 1, ad 7: humana mens semper debet moveri
ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum.

82. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et
qualiter alia se habeant ad ipsum. C. Gent., I, c. 30, n. 4.

83. Ibid., III, c. 49.

84. Non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae
est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis. In B. De trin.,
q. 1, a. 2c.

85. Est autem hoc singulare divinae essentiae, ut ei possit intellectus
uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est ejus
esse, quod nulli alii formae competit.... Sic igitur per ipsam Dei
visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo. Compendium,
II, c. 9.

86. Cf. Sum. th., I, q. 12, a. 4c.

87. Cf. W. J. Hoye, Heil und Auferstehung nach Albert dem Großen, in:
Miscellanea Mediaevalia, Bd. 14, 73.

88. Cf. Sum. th., I, q. 12, a. 6c.

89. De ver., q. 22, a. 11, ad 10.

90. Nos possumus deum diligere immediate, nullo alio praedilecto...;
non autem possumus in statu viae deum immediate cognoscere, nullo
alio praecognito. Cuius ratio est, quia, cum affectus ad intellectum
sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, incipit operatio affectus.
Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit
in ipsius dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est;
et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc
quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus tran-
sivit. Ibid., q. 10, a. 11, ad 6.