

de Gruyter Studienbuch

Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*

Werkinterpretationen

herausgegeben von
Andreas Speer



Walter de Gruyter · Berlin · New York

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017125-2

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeiche-
rung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Hansbernd Lindemann, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: AZ Druck und Datentechnik GmbH,
Kempten

Vorwort

Nicht in erster Linie Fortgeschrittene, sondern Anfänger hatte Thomas von Aquin eigenem Bekunden nach im Blick, als er seine *Summa theologiae* konzipierte und schrieb. So zumindest lesen wir in seinem Eröffnungsprolog. Denn gerade die Anfänger würden durch die Vielzahl nutzloser Fragen, Artikel und Argumente sowie durch häufige Wiederholungen verwirrt und schließlich der Sache überdrüssig. Was Thomas mit Bezug auf die Studienkurse „in sacra doctrina“ und die entsprechende Studienliteratur seiner Zeit sagt, das könnte heutzutage auch von der Thomas-Literatur und von der Thomas-Forschung gesagt werden. Sie ist – und das nicht nur für den Anfänger – unübersehbar, mitunter in ihrer Gegensätzlichkeit verwirrend und setzt häufig ein hohes Maß an Vorwissen voraus: nicht nur der Werke des Thomas, sondern auch der jeweiligen Forschungskontexte, auf welche die einzelnen Autoren sich beziehen.

Doch Thomas hat uns selbst ein Œuvre von ebenso großem Umfang wie hoher Komplexität hinterlassen, das sich nicht ohne weiteres ‚auf den Punkt bringen‘ läßt. Das gilt auch von der *Summa theologiae*, die sich bei näherem Hinsehen schon sehr bald als alles andere als ein ‚handbook for beginners‘ erweist. Ebenfalls nicht als ein Handbuch, wohl aber als ein Studienbuch versteht sich der vorliegende Band, als eine Einführung in das Denken des Thomas und seiner Auslegung in der Thomas-Forschung am Leitfaden der *Summa theologiae*, um eine Einführung zur Einführung also und damit um ein Ziel, daß Thomas, wenn wir ihn beim Wort nehmen, mit seiner *Summa* selbst verfolgte. Dies geschieht anhand von sechzehn Schlüsselthemen, die einen thematischen Bogen durch die drei Teile der *Summa theologiae* spannen, in der Thomas den Versuch unternimmt, noch einmal eine umfassende Systematik seines Denkens zu entwickeln, wenn auch kein System.

An dieser Stelle gilt es nun Dank abzustatten: An erster Stelle den Kollegen, die sich, auf dieses Experiment eingelassen haben, das nicht zuletzt durch die offene Diskussion bei unserer gemeinsamen

Arbeitskonferenz zu einem Erfolg geworden ist. Diese fand vom 30. Mai bis 2. Juni 2002 in der Bibliothek des Instituts für Philosophie der Bayerischen Julius Maximilians-Universität Würzburg im wundervollen Ambiente der Würzburger Residenz statt. Ein ganz besonderer Dank gilt an dieser Stelle der Fritz Thyssen-Stiftung, die durch ihre großzügige Unterstützung diese Arbeitskonferenz ermöglicht hat. Meinen damaligen Würzburger Mitarbeitern an der Forschungsstelle für Mittelalterliche Philosophie und am Lehrstuhl für Systematik und Geschichte der Philosophie sei an dieser Stelle für ihren Einsatz herzlich gedankt. Ihnen und meinen Würzburger Studenten der Jahre 2000 bis 2004 sei dieser Band in besonderer Weise zugeeignet. Mein Dank gilt ferner Frau Lydia Wegener vom Thomas-Institut der Universität zu Köln für die umsichtige Mitarbeit bei der Drucklegung des Bandes, ferner Herrn Thomas Jeschke und Frau Julia Wittschiefer für die Erstellung des Abkürzungsverzeichnisses und des Namenregisters. Schließlich sei an dieser Stelle Frau Dr. Gertrud Grünkorn vom Verlag Walter de Gruyter herzlich gedankt, die sich die Idee zu diesem Studienbuch sofort zueigen gemacht hat, sowie Frau Dr. Sabine Vogt für die abschließende redaktionelle Betreuung und Frau Annelies Aurich für die sorgfältige Drucklegung.

Köln, im August 2004

Andreas Speer

Inhalt

Vorwort	V
ANDREAS SPEER (Köln) Die <i>Summa theologiae</i> lesen – eine Einführung	1
JAN A. AERTSEN (Köln) Die Rede von Gott: die Fragen, »ob er ist« und »was er ist«. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre	29 (S.th. I, qq. 1-12)
RUDI TE VELDE (Tilburg) Die Gottesnamen. Thomas' Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie	51 (S.th. I, q. 13)
GILLES EMERY, O.P. (Fribourg) Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre	77 (S.th. I, qq. 27-43)
RUDI TE VELDE (Tilburg) Schöpfung und Partizipation	100 (S.th. I, qq. 44-47 und qq. 103-105)
WOUTER GORIS (Köln/Amsterdam) Anthropologie und Erkenntnislehre	125 (S.th. I, qq. 75-79 und qq. 84-89)
ANDREAS SPEER (Köln) Das Glück des Menschen	141 (S.th. I-II, qq. 1-5)

KARL MERTENS (Würzburg)	
Handlungslehre und Grundlagen der Ethik	168
(S.th. I-II, qq. 6-21)	
ALEXANDER BRUNGS (Zürich)	
Die <i>passiones animae</i>	198
(S.th. I-II, qq. 22-48)	
GEORG WIELAND (Tübingen)	
Gesetz und Geschichte	223
(S.th. I-II, qq. 90-108)	
JOHN F. WIPPEL (Washington)	
Natur und Gnade	246
(S.th. I-II, qq. 109-114)	
ALBERT ZIMMERMANN (Köln)	
Glaube und Wissen	271
(S.th. II-II, qq. 1-9)	
JAMES McEVOY (Belfast)	
Freundschaft und Liebe	298
(S.th. I-II, qq. 26-28 und II-II, qq. 23-46)	
CARLOS STEEL (Leuven)	
Thomas' Lehre von den Kardinaltugenden	322
(S.th. II-II, qq. 47-170)	
STEPHAN ERNST (Würzburg)	
Die bescheidene Rolle der Demut. Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre	343
(S.th. II-II, q. 161)	
MICHAEL GORMAN (Washington)	
Metaphysische Themen in der Christologie	377
(S.th. III, qq. 1-59)	

KLAUS HEDWIG (Kerkrade)	
<i>„Efficiunt quod figurant“</i> : Die Sakramente im Kontext von Natur, Zeichen und Heil	401
(S.th. III, qq. 60-65 und q. 75)	
Bibliographie	426
A. Ausgaben und Übersetzungen	426
B. Hilfsmittel	427
C. Literatur	428
Abkürzungsverzeichnis	431
Namenregister	433

Die *Summa theologiae* lesen – eine Einführung

ANDREAS SPEER (Köln)

I. Historische Situierung und ‚Sitz im Leben‘

An der *Summa theologiae* scheiden sich die Geister. Den einen gilt sie als Muster eines scholastischen Gedankengebäudes, als gedankliche Kathedrale von einzigartiger Geschlossenheit und Durchsichtigkeit. Andere sehen gerade in jener Formalisierung der Darstellung und der Argumentation eine Versteinerung des Denkens ganz im Sinne von Hegels Invektive gegen die ‚stroherne Verstandesmetaphysik‘ der mittelalterlichen scholastischen Philosophie, die sich in grundlosen Verbindungen von Kategorien und Verstandesbestimmungen herumtreibe¹. Wiederum anderen gilt die *Summa* als die klassische christliche Dogmatik schlechthin, ausgestattet mit der ganzen Autorität des Kirchenlehrers, zu dem Thomas im Jahre 1567 von Papst Pius V. erklärt wurde. Gerade diese postulierte Normativität der thomasischen Theologie stößt aber auf ebenso vehementen Widerspruch. Vor allem jedoch gilt die *Summa theologiae* als Inbegriff der scholastischen Synthese von Vernunft und Glauben, von Philosophie und Theologie, und die thomasische Synthese als Modell für das mittelalterliche Philosophieverständnis. Doch gerade dieses Modell wurde bereits zu Lebzeiten und vor allem in den Debatten des letzten Viertels des 13. Jahrhunderts, also gleich nach dem legendenumrankten Tod des Thomas von Aquin in der umbrischen Zisterzienserabtei Fossanova am 7. März 1274, auf das heftigste bestritten².

¹ Siehe G. F. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Teil II), Theorie-Werkausgabe 19 (hgg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel), Frankfurt a. M. 1989, S. 589.

² Das entsprechende Material findet sich bereits bei M. Grabmann, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift ‚In Boetium de Trinitate‘ im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, Freiburg/Schweiz 1948, sowie bei J. Koch, Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum

Thomas, der den Widerspruch nicht scheute und seine Überzeugungen mit großer Konsequenz verteidigte, hätte an diesen mitunter heftigen Kontroversen, in denen sich Denkschulen zu formieren beginnen, sicherlich selbst lebhaft teilgenommen, so wie er es zu Lebzeiten getan hat: etwa an den großen Debatten zur Ewigkeit der Welt, zur Einheit des Intellekts oder zur Willensfreiheit. Die gleichnamigen Streitschriften oder *Quaestiones disputatae* aus der Zeit seines zweiten Pariser Magisteriums legen hiervon beredt Zeugnis ab³. Es sind die Jahre 1268 bis 1272, als Thomas auf Wunsch seines Ordens zum zweiten Mal den dem Dominikanerorden vorbehaltenen Theologielehrstuhl für ‚Ausländer‘ an der Sorbonne einnimmt, den er etwa zwei Jahrzehnte zuvor 1256 gegen den erbitterten Widerstand der übrigen Theologieprofessoren schon einmal errungen und dann bis zum Jahre 1259 innehatte⁴. Diese Streitigkeiten zwischen den Bettelorden und den Säkularklerikern dauerten im übrigen auch während des zweiten Pariser Magisteriums an. Doch für unseren Zusammenhang bedeutsamer ist die gleichfalls in diese bewegte Zeit fallende Verurteilung von 13 Thesen Pariser *Artes*-Magister (also Philosophieprofessoren) durch den Pariser Bischof Stephan Tempier am 10. Dezember 1270, welche die Unvereinbarkeit einiger philosophischer Lehren, die vor allem auf Aristoteles und seinen arabischen Kommentator Averroes (Ibn Rushd) zurückgehen, mit dem christlichen Glauben feststellen⁵.

Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil: Literargeschichtliche Grundlegung (BGPhMA; Bd. XXVI), Münster 1927. Einen Einblick in die neuere Forschung vermittelt der Band 97/1 der Revue Thomiste von 1997: ‚Saint Thomas au XIVe siècle‘.

³ Genannt seien vor allem die beiden Streitschriften *De aeternitate mundi* und *De unitate intellectus* sowie die sechste *Quaestio disputata de malo*: „De libero arbitrio“. Alle diese Schriften zeigen unverkennbare Anklänge an die Kontroversen der Jahre 1270/1; siehe hierzu J.-P. Torrell, Magister Thomas, Freiburg i. Br. 1995, S. 195-211, ferner S. 350 und 360f.

⁴ Wie hitzig – im Vergleich mit heutigen Kontroversen – die Auseinandersetzung im sogenannten Mendikantenstreit war, zeichnet Torrell, Magister Thomas (wie Anm. 4), S. 94-114, anschaulich nach.

⁵ Vgl. F. Van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, hg. v. M. A. Roesle, München – Paderborn – Wien 1977, S. 389-452; A. de Libera, Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277, in: J. A. Aertsens/A. Speer (Hgg.), Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. vom 25. bis 30. August 1997 in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 26), Berlin – New York 1998, S. 71-89.

Hier tut sich eine Fragestellung von grundsätzlicher Bedeutung auf, von der sich Thomas – das zeigen seine Schriften – immer wieder herausgefordert sah. So ist es auch keine Überraschung, sondern Ausdruck einer auf argumentative Wahrheitssuche ausgerichteten Intellektualität, daß Thomas in diesen Pariser Jahren Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre des 13. Jahrhunderts seine großen Aristoteleskommentare verfaßte⁶. Der zur gleichen Zeit in Paris entstandene zweite Teil seiner *Summa theologiae* läßt die Aristoteleslektüre vor allem der *Nikomachischen Ethik* deutlich erkennen.

Im übrigen ist aber in der *Summa theologiae* – ganz im Gegensatz zu anderen Schriften des Thomas aus dieser Zeit – nur wenig von den zeitgenössischen Diskussionen zu spüren. Nicht die strittigen Meinungen der Professorenkollegen, sondern die Positionen der philosophischen und theologischen *auctoritates* dienen ihm als Ausgangspunkt seiner Fragestellungen und Antworten. So kann mitunter der Eindruck einer allein der inneren Systematik folgenden, gleichsam objektiven Darstellung entstehen. Die *Summa* als Vermächtnis des Thomas, als die abschließende Synthese seines Denkens?

Diese Vorstellung hat nicht selten zu einer – mitunter problematischen – Dekontextualisierung der *Summa theologiae* geführt. Mit Blick auf die entsprechende Forschungsliteratur möchte ich vor allem drei Punkte benennen, die der Sache nach durchaus gegensätzliche Fragen ansprechen: (i) zum ersten die Ignorierung des theologischen Gesamtentwurfs zugunsten einer rein philosophischen Lektüre; diese methodische Abstraktion verkennt, wie nachhaltig die theologische Gesamtperspektive die Ausarbeitung der einzelnen Fragestellungen betrifft; (ii) zum zweiten die Ausklammerung der Tatsache, daß die sieben Jahre der Entstehung der *Summa theologiae* durch die Arbeit an den großen Aristoteleskommentaren begleitet wurden; diese bilden in vielerlei Hinsicht den philosophischen Subtext der *Summa*, der auch die theologischen Fragen in einem erheblichen Maße beeinflusst; und schließlich (iii) nicht zuletzt die Versuche, den *ordo disciplinae* der *Summa* zu einem Systemdenken zu stilisieren – so unlängst noch Wilhelm Metz, der in der ‚inneren Architektonik‘ der *Summa theologiae* zugleich jene Sphäre erblickt, in der alle Einzelgedanken des Thomas

⁶ Hierzu Torrell, Magister Thomas (wie Anm. 4), S. 239-260 und S. 355-358.

gleich einer gotischen Kathedrale ihre eigentümliche Formung und letzte Hinordnung erhalten⁷. Doch ist die *Summa* wirklich die *determinatio magistralis*, die abschließende magistrale Antwort auf alle in ihr angesprochenen Fragen?

Dagegen spricht schon die von Thomas selbst geäußerte Absicht, mit der *Summa* einen – modern gesprochen – theologischen Grundkurs vorlegen zu wollen. Vor allem Leonhard Boyle und Jean-Pierre Torrell haben auf den ‚pastoralen‘ Hintergrund der *Summa theologiae* als dem eigentlichen ‚Sitz im Leben‘ aufmerksam gemacht⁸. Thomas selbst spricht in seinem Prolog davon, daß er seine *Summa theologiae* nicht so sehr für Fortgeschrittene (*profecti*), sondern vor allem für Anfänger (*novitii, incipientes*) konzipiert und geschrieben habe, würden doch gerade die Anfänger durch die Vielzahl nutzloser Fragen, Artikel und Argumente sowie durch häufige Wiederholungen verwirrt und schließlich der Sache überdrüssig. Was es mit dieser Didaktik *in sacra theologia* auf sich hat, darauf werden wir später im Rahmen des Aufbaus der *Summa* noch einmal zu sprechen kommen.

Ihre Entstehung verdankt sich also zu einem guten Teil der offenkundigen Unzufriedenheit mit der Form der *Sentenzen*, dem damaligen Standardlehrbuch der Dogmatik, für die Zwecke der theologischen Ausbildung der Mitbrüder, vor allem *in moralibus* und zum Behufe der Beichtpastoral. Für diese Ausbildung war Thomas, der zuvor bereits vier Jahre seine Ordensbrüder in Orvieto unterrichtet hatte, an dem neu begründeten Ordensstudium in Rom verantwortlich. Die Idee zu einem eigenen theologischen Grundkurs fällt zusammen mit der Entscheidung in den Jahren 1265-1266, die Überarbeitung seines eigenen *Sentenzenkommentars* aus den frühen Pariser Jahren aufzugeben. Diese pastorale Intention scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, daß die der ‚speziellen Moral‘ gewidmete zweite Hälfte des zweiten Teils (die sog. *Secunda secundae*) die umfangreichste, zum Teil auch separate, handschriftliche Überlieferung erfahren hat⁹.

⁷ Vgl. W. Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens* (Paradeigmata 18), Hamburg 1998, S. 19, 40, 65 und öfter.

⁸ Vgl. L. Boyle, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas* (The Etienne Gilson Series; Bd. 5), Toronto 1982; Torrell, *Magister Thomas* (wie Anm. 4), S. 160-176.

⁹ Hierzu mit allen weiteren Angaben Torrell, *Magister Thomas* (wie Anm. 4), S. 175f.

Doch hat Thomas den ersten Teil (die *Prima pars*) – bei allen Freiheiten, die er als verantwortlicher Studienmagister genoß – wirklich während seines Aufenthaltes in Rom unterrichtet? Wer einmal einige der Quästionen durchgearbeitet hat, dem kommen Zweifel, ob dieses Werk wirklich ein Handbuch für Anfänger ist – bei aller Brillanz des Autors, die oftmals verzweigten Debatten seiner Zeit auf die wesentlichen Argumente zuzuspitzen. Und wie steht es mit den übrigen Teilen, die in den folgenden Jahren 1268-1273 zunächst in Paris und dann Neapel entstanden? Thomas ist zu dieser Zeit wieder ganz im wissenschaftlichen Milieu seiner alten Pariser Universität engagiert und verfaßt, wie bereits erwähnt, parallel zur Arbeit am zweiten Teil der *Summa* seine umfangreichen Aristoteleskommentare. Auch dies gehört zum ‚Sitz im Leben‘ der *Summa theologiae*. An die Stelle des Unterrichts von Ordensnovizen treten in der Zeit seines zweiten Parisaufenthalts die Auseinandersetzungen mit Siger von Brabant und seinen jungen Kollegen an der Artistenfakultät vornehmlich um die bereits erwähnten Streitfragen, die der Pariser Bischof Stephan Tempier schließlich im Jahre 1277 zum Anlaß für die Abfassung eines zweiten, weitaus umfangreicheren Syllabus nimmt, der nunmehr 219 Thesen umfaßt¹⁰.

Auch wenn Thomas im Unterschied zu manchem seiner Kollegen an der theologischen und an der philosophischen Fakultät der Sorbonne von diesen Auseinandersetzungen – zumindest zu Lebzeiten – nicht direkt betroffen ist, so sieht er in ihnen gleichwohl eine notwendige Klärung widersprüchlicher Streitfragen, die nicht mehr ohne weiteres in das Modell einer einheitlichen *doctrina christiana* integriert werden können. Die Frage nach der Zuordnung und der Integration des sich immer weiter ausdifferenzierenden Wissens, das den bis in das 12. Jahrhundert in Geltung befindlichen Ordnungsrahmen der *septem*

¹⁰ Siehe etwa De malo, q. 6 (Ed. Leon.), S. 145-153: „De electione humana“ und „De unitate intellectus“ (vgl. Anm. 4); zum Kontext: R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes Médiévaux; Bd. XXII), Louvain – Paris 1977; D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris 1999; J. A. Aertsen/K. Emery, Jr./A. Speer (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 28)*, Berlin – New York 2000.

artes liberales, der sogenannten sieben freien Künste, inzwischen bei weitem sprengt, bedeutet für Thomas eine stetige Herausforderung. Die damit verbundene Klärung in der Sache gehört für ihn zu den Aufgaben eines Lehrers der katholischen Wahrheit (*catholicae veritatis doctor*), als den er sich sieht und als der er auch seine *Summa theologiae* verfaßt¹¹. Diese Aufgabe ist für ihn jedoch eine Aufgabe der Vernunft, die von Natur aus nicht nur nach Wissen, sondern auch nach Wahrheit strebt. Für Thomas kann daher die Zielrichtung des Strebens nach Wissen nur affirmativ verstanden werden: Der nach Wissen Strebende will stets etwas erkennen. Dieses Wissensstreben kommt erst dann zur Ruhe, wenn etwas auch der Sache, d. h. seinem Wesen nach erkannt ist. Mit großer Konsequenz ist daher die Argumentation des Thomas stets auf die Klärung des in der jeweiligen Frage angesprochenen Sachverhalts ausgerichtet.

II. Theologie als Wissenschaft

Mit diesen Überlegungen sind wir bereits in jenen Diskurs eingetreten, den Thomas für das Projekt seiner *Summa theologiae* wählt: den wissenschaftlichen Diskurs, den er offenkundig auch als die geeignete Form für seine pastoralen Anliegen betrachtet. Der Wissenschaftsdiskurs zeichnet sich dadurch aus, daß er sich seines Erkenntnisgegenstandes in einem der logischen Form des Arguments verpflichteten Begründungsverfahren versichert. Thomas' Vorliebe für scharfsinniges Argumentieren und für das disputative Für und Wider kommt also nicht von ungefähr. Das auf diese Weise erzeugte Wissen ist bezogen auf ein als zusammengehörig aufgefaßtes Feld von Gegenständen und wird – unter der Maßgabe argumentativer Kohärenz – als Erkenntnis aus Ursachen verstanden. Es war dieses Wissenschaftsverständnis der *Zweiten Analytik*, das im Zuge der sogenannten Aristotelesrezeption – der Wiederaneignung des gesamten *Corpus Aristotelicum* als Folge einer umfassenden Übersetzungs- und Kommentierungsanstrengung – im 13. Jahrhundert seinen unaufhaltbaren Siegeszug antrat und schnell zum Leitdiskurs vor allem an den neu gegründeten Univer-

¹¹ Siehe Scg I, c.1 und S.th. I, prol.

sitäten wurde¹². Auch für die Theologie wurde dieses Wissenschaftsverständnis zur Eintrittsbedingung in die Universitäten. Daß die Theologie so zu einer Wissenschaft unter anderen Wissenschaften wurde, welche die methodischen Bedingungen und die aristotelische Wissenschaftssprache hierfür mit den übrigen Wissenschaften teilte, war keineswegs unumstritten: weder auf seiten der Theologie noch auf seiten der Wissenschaften.

So hat Thomas sein Projekt gleich zu Beginn zu rechtfertigen versucht. Er tut dies in einer einleitenden *Quaestio*, die dem ersten Teil seiner *Summa* gewissermaßen vorgeschaltet ist (S.th. I, q. 1). In dieser *Quaestio* geht es um die Möglichkeit und um die Eigentümlichkeit der Theologie als Wissenschaft und um ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften¹³. Wie die Diskussion zeigt, ist die Möglichkeit zum einen gebunden an die methodischen Anforderungen, zum anderen daran, daß der Gegenstand dieser Wissenschaft der menschlichen Vernunft auf natürliche Weise zumindest insoweit zugänglich ist, daß eine Wissenschaft in den Grenzen der Erkennbarkeit ihres eigentümlichen Objekts möglich ist. Klarer als viele seiner Zeitgenossen sieht Thomas die aus dem Wissenschaftsanspruch der Theologie folgenden Spannungen, und deutlicher als diese macht er die kritischen Fragen zum Ausgangspunkt seines theologischen Grundkurses.

Dies gilt bereits für den Theologiebegriff selbst. Bei Aristoteles hatte die Theologie einen klar umrissenen Platz: Sie bezeichnete wie die Metaphysik oder die erste Philosophie jene erste und höchste Wissenschaft, die den Ausgangs- und Zielpunkt des Wissensstrebens, das nicht weiter ableitbare und beweisbare Prinzip eines auf die Vernunft gegründeten Wissens selbst in den Blick nimmt. Zugleich verknüpft Aristoteles seine Lehre vom Vorrang der Weisheit (oder erste Philosophie oder Metaphysik oder eben Theologie) genannten Wissens zu Beginn des ersten Buches der *Metaphysik* (I, 1-2) mit der Auffassung vom Vorrang der betrachtenden Lebensweise, die auf

¹² Siehe hierzu im Überblick R. Berndt u. a. (Hgg.), ‚Scientia‘ und ‚Disciplina‘. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert (Erudiri Sapientia; Bd. III), Berlin 2002; M. Lutz-Bachmann u. a. (Hgg.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology* (Textes et Études du Moyen Âge; Bd. 19), Turnhout 2004.

¹³ Siehe hierzu den Beitrag von Jan A. Aertsen in diesem Band, S. 30-36.

die vollkommene Verwirklichung der menschlichen Vernunftnatur gerichtet ist, im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* (X, 7-8). Ja, er verbindet die auf einen solchen letzten Konvergenzpunkt zielende Erkenntnisdynamik mit der Aufforderung zu einem Leben gemäß der vollkommensten und zugleich dem Menschen spezifischen Vernunfttätigkeit. In einem solchen Leben sieht er für den Menschen zugleich die vollendete Glückseligkeit, sofern es sich auf das Göttliche in uns richtet, das unser vornehmster und bester Teil ist. Dieses weisheitliche Philosophieverständnis, das die Wahrheit der Lehre mit der Richtigkeit der Lebensführung verbindet, ist, wie Pierre Hadot gezeigt hat, charakteristisch für die antiken und spätantiken Philosophenschulen¹⁴. In diese Tradition konnte sich das spätantike Christentum offensichtlich ohne größere Brüche einschreiben. Augustinus hat ein solches Modell einer umfassenden *doctrina christiana* entworfen, das eine große Wirkung entfaltet hat. In diesen Zusammenhang gehört auch der Versuch einer rationalen Verantwortung des christlichen Glaubens und seiner dogmatischen Lehrgehalte in den theologischen Traktaten des Boethius. Für den Autor der *Consolatio philosophiae* hat die Theologie gemäß dem von Aristoteles übernommenen Verständnis der *theologiké philosophía* ihren wissenssystematischen Ort im Ordnungsgefüge der theoretischen Wissenschaften und nimmt dort den Rang einer ersten Philosophie oder Metaphysik ein. Als oberste der spekulativen Wissenschaften handelt die Theologie, wie Boethius am Anfang des zweiten Kapitels von *De Trinitate* ausführt, von dem, was ohne Bewegung und abstrakt ist und betrachtet als ‚erste Philosophie‘ die unbewegliche und unstoffliche Substanz Gottes¹⁵.

Doch dieses scheinbar unproblematische Verhältnis theologischer und philosophischer Weisheit unter dem gemeinsamen Dach der einen *sapientia christiana* ändert sich im Zuge der Aristotelesrezeption. Die ‚wiederentdeckte‘ aristotelische ‚göttliche Wissenschaft‘ oder Weisheit trifft auf eine christliche Theologie, die sich – nunmehr in

¹⁴ Vgl. P. Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Berlin – Frankfurt a. M. 1999 (frz.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995).

¹⁵ Vgl. Boethius, *De Trinitate* II, hgg. v. H. F. Stewart/E. K. Rand/S. J. Tester (LCL; Bd. 74), S. 8f.; vgl. M. Elsässer, A. M. S. Boethius, *Die Theologischen Traktate* (PhB; Bd. 397), Hamburg 1988, S. 8f.

aristotelischer Wissenschaftssprache – gleichfalls als erste und göttliche Wissenschaft versteht. Die bereits genannten Debatten des 13. Jahrhunderts haben im Grunde ihre tiefere Ursache in der erforderlichen Grenzziehung zwischen den beiden ‚göttlichen Wissenschaften‘¹⁶. Für Thomas hängt diese Frage auf das engste mit der Bestimmung der Möglichkeiten zusammen, über welche die menschliche Vernunft verfügt. Diese begreift er mit allen Konsequenzen von ihren anthropologischen Bedingungen her. Die sich daraus ergebenden Beschränkungen der menschlichen Vernunft haben Folgen vor allem für das Verständnis der obersten der drei theoretischen Wissenschaften, der Theologie.

Es ist wohl kein Zufall, daß Thomas seine grundlegende Antwort auf diese Frage in seinem Kommentar zu einem der theologischen Traktate des Boethius formuliert: dem Traktat ‚Über die Trinität‘ – *De trinitate*. Thomas schreibt seinen Kommentar in den Jahren 1257-1258 oder Anfang 1259 – soweit bekannt als einziger im 13. Jahrhundert. Gegenüber der von Boethius vorgegebenen Einteilung der theoretischen Wissenschaften in Physik, Mathematik und Theologie, die dem aristotelischen Modell im sechsten Buch der *Metaphysik* folgt¹⁷, unterscheidet Thomas eine zweifache göttliche Wissenschaft (*scientia divina*): zum einen eine Theologie der Hl. Schrift (*theologia sacrae Scripturae*), deren Gegenstand Gott ist, und in der er betrachtet wird, wie er in sich selbst ist; eine solche Theologie, welche die Grenzen der natürlichen Vernunft überschreitet, ist nur als Offenbarungstheologie möglich. Zum anderen eine philosophische Theologie (*theologia philosophica*), in der Gott betrachtet wird, sofern wir ihn erkennen können, das heißt in den Grenzen der natürlichen Vernunft; hier ist Gott nicht der eigentümliche Gegenstand der Wissenschaft, sondern fungiert lediglich als Prinzip des Gegenstandsbereiches – eine der

¹⁶ Siehe hierzu A. Speer, *Sapientia nostra*. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts, in: J. A. Aertsen/K. Emery, Jr./A. Speer (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 28)*, Berlin – New York 2000, S. 248-275.

¹⁷ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* VI, 1 (1025a-1026b); Boethius, *De Trinitate* II, hgg. v. H. F. Stewart/E. K. Rand/S. J. Tester (LCL; Bd. 74), S. 8f.; vgl. Elsässer, Boethius (wie Anm. 17), S. 6ff.

klassischen Grundlösungen in der Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert¹⁸. Thomas setzt somit an die Stelle eines Integrationsmodells ein Differenzierungsmodell, das vor allem den Wissenschaftscharakter von Theologie und Philosophie betrifft. Während die Philosophie allein auf den Prinzipien der natürlichen Vernunft gründet, tritt bei der Theologie ein auf Offenbarung beruhendes Wissen hinzu, das für die theologische Wissenschaft Prinzipcharakter besitzt. Thomas spricht sogar von einer zweifachen Wahrheit in Hinblick auf das von Gott Erkennbare: eine, zu der das Forschen der Vernunft aufgrund des natürlichen Lichts der Vernunft zu gelangen vermag, und eine andere, die alles Vermögen der Vernunft übersteigt und deshalb auf die Weise der Offenbarung zu uns herabsteigt¹⁹. Daraus folgt die Eigenständigkeit beider Wissenschaften, ohne daß die eine der anderen untergeordnet wäre. Die Philosophie ist für Thomas nicht die Magd der Theologie. Als Wissenschaften sind beide nach Maßgabe der Wissenschaftsordnung aufeinander bezogen, entspringen sie doch gleichermaßen dem natürlichen Wissensverlangen des Menschen, das in der Gottesschau seine Vollendung findet.

III. Der Aufbau der *Summa theologiae*

Diese epistemische Differenzierung des Theologiebegriffs bildet im Rahmen des zugrunde gelegten Wissenschaftsdiskurses auch in der *Summa theologiae* die Grundlage für die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie und für ihre Zuordnung. Sofern dieser Wissenschaftsdiskurs sich wesentlich an den Erkenntnismöglichkeiten

¹⁸ Vgl. Thomas, *Super Boet. De trinitate* V, 4, c. (Ed. Leon.), S. 153f. – A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. 2. erw. Aufl. (RTPM – Bibliotheca 1), Leuven 1998, S. 154f. und S. 211-222. Ferner J. A. Aertsens, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, in: I. Craemer-Ruegenberg/A. Speer (Hgg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 22)*, Berlin – New York 1994, S. 217-239, bes. S. 220-229.

¹⁹ Siehe hierzu vor allem *Scg I*, c. 4 und *Scg IV*, c. 1, mit Blick auf die *Summa theologiae* ferner den Beitrag von Jan A. Aertsens in diesem Band, S. 32-38.

der menschlichen Vernunft bemißt, ist dieser Zuordnung ein klares epistemisches Kriterium vorgegeben, das auch das Verhältnis von Glauben und Vernunft bzw. von Glauben und Wissen betrifft und beide Erkenntnishabitus wechselseitig in ihrem Geltungsbereich beschränkt. Der Einsicht in die wechselseitige Beschränkung entspricht zugleich die Überzeugung, daß Vernunft und Glauben ebenso wie Philosophie und Theologie aufeinander angewiesen sind, soll das Ganze der Wirklichkeit in den Blick kommen. Diese Einsicht liegt dem zugrunde, was in der Forschung die thomasische Synthese genannt wird²⁰.

Doch gerade darin ist Thomas' Position nicht so repräsentativ, wie ihr Leitbildcharakter für unser Verständnis mittelalterlicher Philosophie suggeriert. Dies gilt zum einen für die wissenschaftstheoretische Unterscheidung der beiden ‚Weisheiten‘, der philosophischen und der (offenbarungs-)theologischen, vor allem jedoch für die im Brennpunkt der *Summa theologiae* stehende anthropologische Vermittlung von philosophischer und theologischer Fragestellung. Hierbei beeindruckt die Konsequenz, mit der Thomas das Spannungsverhältnis aus theologischem Gesamtentwurf und der Auseinandersetzung mit den philosophischen, d. h. der natürlichen Vernunft zugänglichen Grundlagen unseres Wirklichkeitsverständnisses thematisiert und durchdenkt.

Verstehen bedeutet für Thomas vor allem Unterscheiden, Differenzieren und Klassifizieren, Herausarbeiten der spezifischen Differenz, Schärfung der Begriffe, Erkennen des Wesentlichen im Unterschied zum Beiläufigen. Die daraus resultierende unbändige Lust am Differenzieren und Einteilen zeigt sich nicht nur in der für Thomas eigentümlichen zumeist sehr analytischen Argumentationsweise; sie spiegelt sich auch im Aufbau der *Summa theologiae*, der uns zugleich einen Einblick in ihre Programmatik verrät. Allerdings kann im folgenden nur eine sehr grobe Übersicht über den verästelten Aufbau der *Summa* gegeben werden; weitere Einblicke vermitteln die einzelnen Beiträge dieses Buches.

²⁰ Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 1988³, S. 1-20.

Prima pars: De Deo – Gott, der Dreieine und Schöpfer*<-1266-1268 in Rom>**De sacra doctrina: Theologie als Wissenschaft (q. 1)*

- Dasein und Wesen Gottes (qq. 2-26) – *De Deo uno*
- die Personen in Gott (qq. 27-43) – *De Deo trino*
- der Ausgang der Geschöpfe von Gott (qq. 44-119) – *De creaturis*
 - die Schöpfung im allgemeinen (qq. 44-46)
 - die Unterscheidung der Geschöpfe (qq. 47-102)
 - die Engel (qq. 50-64)
 - das Sechstagerwerk (qq. 65-74)
 - das Geschöpf nach dem Bilde Gottes: der Mensch (qq. 75-102)
 - von der Erhaltung und Regierung der Welt (qq. 103-119)

Secunda pars: De motu rationalis creaturae in Deum*– Die Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott***Prima secundae: Der Mensch als Ursprung seiner Werke – Allgemeine Moral***<1270 in Paris>*

- vom letzten Ziel und von der Glückseligkeit (qq. 1-5)
- die menschlichen Handlungen (qq. 6-48)
 - die dem Menschen eigentümlichen (moralischen) Akte (qq. 6-21)
 - die *passiones animae* (qq. 22-48)
- die intrinsischen Prinzipien menschlicher Handlungen (qq. 49-89)
 - allgemeine Habituslehre (qq. 49-54)
 - allgemeine Tugendlehre (qq. 55-70)
 - Laster und Sünden (qq. 71-89)
- die extrinsischen Prinzipien menschlicher Handlungen (qq. 90-114)
 - das Gesetz im allgemeinen und die Formen des Gesetzes (qq. 90-97)
 - das Alte Testament (qq. 98-105)
 - das Neue Testament (qq. 106-108)
 - die Gnade (qq. 109-114)

Secunda secundae: Konkrete Sittlichkeit – Spezielle Moral*<1271 in Paris>*

- die theologischen Tugenden (qq. 1-46)
- die Kardinaltugenden (qq. 47-170)
- die besonderen Lebensformen, Charismen und Stände (qq. 171-189)

Tertia pars:**De Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum***– Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist**<Winter 1271/2 in Paris – 6. 12. 1273 in Neapel>*

- von Christus, dem Erlöser (qq. 1-59) – *De Christo*
- von den Sakramenten der Kirche (qq. 60-90) – *De Sacramentis*
 - allgemeine Sakramentenlehre (qq. 60-65)
 - besondere Sakramentenlehre: Taufe (qq. 66-71), Firmung (q. 72),

Eucharistie (qq. 73-83), Buße (qq. 84-90 – *Abbruch*),
 Weihe (*fehlt*), Ehe (*fehlt*)
 – vom ewigen Leben: Eschatologie (*fehlt*)²¹

Diese Rekonstruktion des Ordnungsschemas folgt den zahlreichen Hinweisen, die uns Thomas vor allem in seinen Prologen zu den einzelnen Teilen seiner *Summa* gibt. Bisweilen finden sie sich auch an anderen markanten Stellen, etwa am Beginn einer der größeren thematisch zusammenhängenden Quästionen, wenn Thomas das Thema in die verschiedenen Fragen einteilt. Der wahrscheinlich meistdiskutierte Hinweis zum Aufbau der *Summa* findet sich am Beginn der zweiten *Quaestio* der *Prima pars*:

Die vorrangige Absicht dieser heiligen Lehre liegt also darin, Gott zu erkennen, und zwar nicht nur wie er in sich ist, sondern auch sofern er Ursprung und Ziel der Dinge und insbesondere des vernünftigen Geschöpfes ist, wie aus dem Gesagten offenbar ist; indem wir diese Lehre auszulegen beabsichtigen, handeln wir erstens über Gott, zweitens über die Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott hin und drittens über Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist.²²

Marie-Dominique Chenu hat diesen Hinweis im Licht des neuplatonischen Schemas von *exitus (egressus)* und *reditus (regressus)*, von Ausgang und Rückkehr gelesen²³. Diese Interpretation bildet bis heute den Ausgangs- und Bezugspunkt der Diskussion um den Aufbau und bezüglich des Strukturschemas der *Summa theologiae*.

²¹ Die fehlenden Teile werden gewöhnlich aus den entsprechenden Quästionen des Sentenzenkommentars ergänzt, erstmals wahrscheinlich schon von seinem Schüler Reginald von Piperno, der nach dem Tode des Thomas dessen Werke sammelte und eventuell auch den dritten Teil der *Summa theologiae* vervollständigte. Siehe M. Turrini, Raynald de Piperno et le texte original de la Tertia Pars de la Somme de Théologie de S. Thomas d'Aquin, in: RSPHTh 73 (1989), S. 233-247.

²² S.th. I, q. 2: „Quia igitur principalis intentio huius doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum, ad huius doctrinae expositionem intendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.“

²³ Vgl. M.-D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, Graz – Wien – Köln 1982², S. 340-360.

Dieses Schema bezieht Chenu auf die *Prima pars (exitus)* und die *Secunda pars (reditus)*, wodurch die *Tertia pars*, wie er selbst einräumt, zu einem nachträglich angefügten Teil wird – in der Folge der zentrale Punkt der Kritik an Chenus Interpretationsmodell. Kritisch diskutiert wird ferner die Notwendigkeit des Rückgriffs auf ein ‚abstraktes‘ neuplatonisches Schema sowie dessen Leistungsfähigkeit als Organisationsschema der *Summa*. Die Kritik führt schließlich zu zwei alternativen Lösungsvorschlägen: (i) zum einen zur heilsgeschichtlich-christologischen Interpretation, welche den Kreislaufgedanken als einen biblisch-heilsökonomischen auszuweisen sucht²⁴; (ii) zum anderen zur sogenannten theologiegeschichtlichen Interpretation, welche die *Summa theologiae* nicht als ‚prinzipielle Novität‘, sondern im gattungsgeschichtlichen Kontext der Summenliteratur ihrer Zeit begreift²⁵.

In der Tat steht Thomas' *Summa* in einem breiten Traditionszusammenhang scholastischer Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. Scholastik meint in diesem Zusammenhang zunächst nichts weiter als die schulmäßig betriebene Wissensvermittlung, die in den Kathedralschulen des 12. und in den Universitäten des 13. Jahrhunderts ihre markante institutionelle Ausprägung erfährt²⁶. Doch nicht nur die Anzahl derer, die an dieser Wissensvermittlung Anteil haben,

²⁴ Die Diskussion ist zusammengefaßt bei Torrell, *Magister Thomas* (wie Anm. 4), S. 168-170. Siehe ferner M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964; O.-H. Pesch, *Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, in: *MThZ* 16 (1965), S. 128-139; ders., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, bes. S. 381-400.

²⁵ Vgl. L. Boyle, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas* (The Etienne Gilson Series; Bd. 5), Toronto 1982; repr. in: Ders., *Facing History: A Different Thomas Aquinas* (Textes et Études du Moyen Âge; Bd. 13), Louvain-la-Neuve 2000, S. 65-91; R. Heinzmann, *Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik*, in: *MThZ* 15 (1974), S. 1-17; demgegenüber W. Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae* (wie Anm. 8), S. 171-192.

²⁶ Noch immer grundlegend ist der Artikel ‚Scholastik‘ von J. Koch, in: *RGG*, Bd. 5 (3. Aufl., Tübingen 1961), Sp. 1494-1498; siehe ferner R. Schönberger, *Artikel ‚Scholastik‘*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 1521-1526; ders., *Was ist Scholastik?*, Hildesheim 1991.

nimmt erheblich zu und erreicht völlig neue Bildungsschichten; insbesondere das Wissen selbst wächst gerade in dem genannten Zeitraum exponentiell und sprengt die traditionellen, an den *septem artes liberales* bemessenen Einteilungsschemata²⁷. So entstehen neue Organisationsformen des Wissens, die gleichermaßen systematischen wie didaktischen Interessen Rechnung tragen und sich an den vorrangigen Lehrformen des Schulunterrichts – dies sind vor allem die *lectio* und die *disputatio*, also Textauslegung und Disputation – orientieren. Hierzu zählt auch die Gattung der *Summa*, die Robert von Melun pointiert als *singulorum brevis comprehensio*, als ein bündiges Begreifen von Einzelnem, und als *singulorum compendiosa collectio*, als kurze Zusammenfassung bzw. knappe Sammlung von Einzelnem bezeichnet. Denn das Ganze (*summa*) lehrt nicht, wer das Einzelne übergeht, und zur höchsten Form der Lehre gelangt nicht, wer die Kenntnis des Einzelnen nicht besitzt²⁸. Ein vergleichender Blick in die ausgedehnten Kommentare oder in die großen *Quaestiones disputatae* zeigt, wie sehr sich Thomas in seiner *Summa theologiae* diese Knappheit zu eigen macht und zugleich das hermeneutische Spannungsverhältnis zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen meisterhaft beherrscht.

Als klassisches Paradigma der scholastischen Methode finden sich Summen in allen Wissensbereichen. Neben theologischen Summen wie der *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre, der *Summa fratris Alexandri* (oder *Summa Halensis*) des Alexander von Hales oder der *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* Alberts des Großen gibt es philosophische Summen wie die *Summae de bono* Philipps des Kanzlers oder Alberts des Großen und Logiksummen wie die *Summulae logicae* Wilhelms von Ockham, ferner Rechtssummen des

²⁷ Für einen ersten Überblick siehe den Artikel ‚Artes liberales‘, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Sp. 1058-1063, ferner J. Weisheipl, Classification of Sciences in Medieval Thought, in: Mediaeval Studies 27 (1965), S. 54-90.

²⁸ Robert von Melun, Sententie, Bd. I (hg. v. R. M. Martin, Louvain 1947 [Spicilegium sacrum Lovaniense; Bd. 21]), S. 3, 10-16: „Quid enim summa est nisi singulorum brevis comprehensio? Ubi ergo singula inexplicata relinquuntur, ibi eorum summa nullo modo docetur. Singulis namque ignoratis, summam sciri impossibile est, siquidem summa est singulorum compendiosa collectio. Quare nec summam docet qui singula pretermittit, nec ad summe pervenit doctrinam qui singulorum negligit cognitionem.“

zivilen wie kanonischen Rechts sowie vor allem auf die Beichtpraxis ausgerichtete moraltheologische Summen oder Bußsummen; auch die *Secunda secundae* fand unmittelbar Eingang in die Beichtpastoral der Dominikaner und wurde zu diesem Zweck handbuchartig aufbereitet²⁹. Allen diesen Summen gemeinsam ist eine zugrundeliegende Ordnungsidee, die als Organisationsprinzip für die behandelten Fragen fungiert. Dieser systematische Anspruch, der sich aus der scholastischen Methode begrifflichen, argumentativen und systematischen Denkens und Lehrens ergibt, darf allerdings nicht als ein Systemdenken mißverstanden werden³⁰.

Das gilt insbesondere auch für die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Ihre Ordnungsidee erhellt nicht zuletzt im Vergleich mit Thomas' eigenem Sentenzenkommentar, der aus den Vorlesungen während des ersten Lehraufenthaltes in Paris in den Jahren 1252-1254 hervorgegangen ist, und der anderen großen *Summa*, der noch während des letzten Jahres seines ersten Pariser Magisteriums 1259 begonnenen und dann in den Jahren 1260-1265 in Neapel und Orvieto abgeschlossenen *Summa contra gentiles*³¹. Der Sentenzenkommentar folgt dem Einteilungsschema des zugrundeliegenden dogmatischen Lehrbuches des Petrus Lombardus: Gott, Schöpfung, Christus und Tugenden, Sakramente und Eschatologie³². In seinem

²⁹ Vgl. Torrell, Magister Thomas (wie Anm. 4), S. 176.

³⁰ Der systematische Anspruch, der der Organisationsidee der Summen zugrunde liegt, ist vom Systemanspruch etwa eines spekulativen Systemdenkens klar zu unterscheiden. Zum Ganzen siehe den Artikel ‚Summa‘, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, Sp. 306-312; noch immer meisterhaft M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt, für unseren Zusammenhang vor allem der Band 2: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert (Freiburg i. Br. 1911, repr. 1961).

³¹ Hierzu Torrell, Magister Thomas (wie Anm. 4), S. 115-135; ferner R.-A. Gauthier, Saint Thomas d'Aquin: Somme contre les gentils. Introduction, Paris 1993.

³² Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, Editio tertia, Grottaferrata 1971/1981 (Spicilegium Bonaventurianum; Bd. IV & V); zu Thomas' Sentenzenkommentar siehe R. Friedman, The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination, in: G. R. Evans (Hg.), Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research, Bd. I, Leiden – Boston – Köln 2002, S. 41-128.

Prolog unternimmt Thomas jedoch den Versuch, im Ausgang von *Sir.* 24, 40-42³³ die vier Sentenzen-Bücher als die vier Flüsse bzw. Manifestationsweisen der einen göttlichen Weisheit aufzufassen, durch welche die Geheimnisse Gottes offenbar werden, zuvörderst durch die göttliche Selbstoffenbarung (*manifestatio* – Buch I), sodann durch die Schöpfung (*creatio* – Buch II) und die Erlösung (*restauratio* – Buch III), und endlich durch die Vollendung (*perfectio* – Buch IV)³⁴. Die Einteilung der gleichfalls vier Bücher der *Summa contra gentiles* entspringt der zweifachen Erkenntnis des Menschen vom Göttlichen gemäß der zweifachen Wahrheit von dem an Gott Erkennbaren: „eine, zu der das Forschen der Vernunft gelangen kann, eine andere, die alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigt“. Beide aber werden mit Recht von Gott dem Menschen zu glauben vorgelegt³⁵. Entsprechend dieser hermeneutischen Vorgabe folgen die ersten drei Bücher dem bezeichneten Weg der natürlichen Gotteserkenntnis, durch die allein der menschliche Intellekt sich über das Sinnenfällige erhebt und in der, wie Thomas zu zeigen versucht, das vollkommene Gut des Menschen besteht, während das vierte Buch das den Verstand übersteigende, uns geoffenbarte Wissen von Gott behandelt³⁶. Infolgedessen kommt es zu einer klaren Trennung der Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino*; auch die Frage nach der Vollendung des Menschen, d. h. nach seiner Glückseligkeit erfährt erst im vierten Buch ihre endgültige Antwort aufgrund der Einsichten und Zeugnisse, die wir der Offenbarung verdanken.

³³ Thomas folgt der lateinischen Vulgata-Zählung, die an dieser Stelle von der Standardzählung abweicht.

³⁴ Vgl. In I Sent., prol.

³⁵ Scg I, c. 4: „Duplici igitur veritate divinarum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.“ – Hierzu Torrell, *Magister Thomas* (wie Anm. 4), S. 126-130, und R. Schönberger, *Thomas von Aquins ‚Summa contra gentiles‘*, Darmstadt 2001.

³⁶ Scg IV, c. 1: „Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, [...] datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet [...] ipse ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens in Dei cognitionem proficiat.“ – Hierzu Torrell, *Magister Thomas* (wie Anm. 4), S. 126-130, und R. Schönberger, *Thomas von Aquins ‚Summa contra gentiles‘*, Darmstadt 2001.

Wenn wir nun noch einmal die *Summa theologiae* in den Blick nehmen, so erkennen wir sogleich den neuen systematischen Zugriff auf den zu behandelnden Stoff. Gotteslehre und Schöpfungslehre werden in einem engen Zusammenhang gemeinsam im ersten Buch entfaltet. Die Christologie bildet zusammen mit der Sakramentenlehre und der Eschatologie das dritte Buch. Selbst wenn man den Abbruch der Arbeiten am dritten Buch in Rechnung stellt, so übertrifft das zweigeteilte zweite Buch die anderen beiden Bücher zusammengenommen an Umfang. Der Prolog zur *Prima secundae* gibt uns hierfür den Schlüssel in die Hand. Dort ist die Rede vom Menschen und seiner Sonderstellung im Rahmen der universalen Rückkehrbewegung der Schöpfung zu Gott als ihrem Ursprung und Ziel. Diese Sonderstellung gründet in dem besonderen Verhältnis der rationalen Kreatur zu ihrem schöpferischen Urbild: Der Mensch ist *imago Dei*, Bild Gottes, und diese *imago*-Natur ist nach Thomas durch Intellektbesitz, Entscheidungsfreiheit und Selbstmächtigkeit ausgezeichnet³⁷. Nur die vernunftbegabte geschaffene Natur, so Thomas, hat eine unmittelbare Hinordnung auf Gott, denn allein sie erkennt den universalen Charakter von Gut und Seiend und erfährt damit eine Ausrichtung auf den universalen Ursprung des Seienden³⁸. Von einer transzendentalen Offenheit der menschlichen Erkenntnis hat Jan A. Aertsen gesprochen. Dieser Offenheit korrespondiert jedoch die Gebundenheit der menschlichen Vernunft an die konkreten Bedingungen der Körperlichkeit. In diesem Sinne ist der Mensch Horizont (*horizon*) und Grenzscheide (*confinium*) von geistiger und körperlicher Natur, sofern er gleichsam die Mitte zwischen beiden ist und ebenso an den geistigen wie an den körperlichen Gutheiten teilhat³⁹. Dieser dezidiert

³⁷ Vgl. S.th. I-II, prol.; siehe hierzu den Beitrag von A. Speer in diesem Band, S. 144f.

³⁸ S.th. II-II, q. 2, a. 3, c: „Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. [...] natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.“

³⁹ In III Sent., prol.: „Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales.“ – Siehe hierzu J. A. Aertsen, *Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin*, in: A. Zimmermann/A. Speer (Hgg.), *Mensch und Natur im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 21/1)*, Berlin – New York 1991, S. 143-160.

anthropologische Erkenntnishorizont bestimmt die epistemische Perspektive der *Summa theologiae*. Die Möglichkeit und die Artikulation der Theologie ergibt sich aus den Bedingungen der menschlichen Vernunft: ihrer transzendentalen Offenheit und gleichermaßen ihrer Endlichkeit; beides verleiht dem Streben des Menschen nach Wissen und Vollendung seine besondere Form.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen den natürlichen Voraussetzungen und der Möglichkeit einer übernatürlichen Teilhabe am göttlichen Prinzip bestimmt in weiten Teilen den Aufbau und die einzelnen Fragen der *Summa theologiae*. Im Vergleich mit dem Sentenzenkommentar und mit der *Summa contra gentiles* basiert ihr Organisationsprinzip auf einer Integration von natürlicher und theologischer Ordnung: Die zweifache Leseordnung der *Summa contra gentiles* wird zum Schlüssel für die relecture des im Prolog des Sentenzenkommentars angesprochenen Kreislaufmotivs, das uns in der *Summa theologiae* folglich auch nicht als abstraktes neuplatonisches Einteilungsschema entgegentritt, welches schematisch den einzelnen Teilen der *Summa* zugeordnet wird. So ist in der *Prima pars* nicht nur vom Ausgang der Geschöpfe aus ihrem schöpferischen Prinzip die Rede, im Grunde werden bereits die Voraussetzungen für die Rückkehr behandelt – allerdings in theoretischer Perspektive; mit der *Secunda pars* wird die Frage der Rückkehr sodann unter dem Leitgedanken des Glücks und der Vollendung in praktischer Hinsicht thematisiert. Auf diese Weise erhält auch der Kreislaufgedanke eine spezifisch anthropologische Ausformung. Der Kreislauf ist die eigentümliche Bewegung der rationalen Kreatur. Dies zeigt sich insbesondere in der diskursiven Struktur des schlußfolgernden Denkens als des eigentümlich menschlichen Vernunftvollzugs, den Thomas als einen Prozeß von Ausgang und Rückkehr analysiert, als einen Kreislauf, dessen Ursprung und Ziel identisch sind⁴⁰.

Nun gehört aber zur Bestimmung des Wesens des Glücks (*ipsa essentia beatitudinis*) nach der Ansicht des Thomas ganz wesentlich seine Erlangung (*adeptio*); ja, letztlich hängt an der Frage ihrer Er-

⁴⁰ Vgl. In De div. nom. IV, lect. 4, n. 330 (Ed. Marietti), S. 108; siehe A. Speer, Artikel ‚Vernunft; Verstand. III. Mittelalter, D. Hochscholastik‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Sp. 781f.; ferner den Beitrag von W. Goris in diesem Band, S. 131-134.

langung und ihres Besitzes (*possessio*) die Möglichkeit der Glückseligkeit⁴¹. Dieser Frage geht Thomas im zweiten Teil der *Summa* in aller Ausführlichkeit nach und analysiert die intrinsischen ebenso wie die extrinsischen Bedingungen, die natürlichen Voraussetzungen ebenso wie deren Grenzen und die Notwendigkeit der Erlösung und der gnadenhaften Vollendung. Hieraus ergibt sich nicht selten eine doppelte Behandlung derselben Fragen etwa in der speziellen Tugendlehre der *Secunda secundae*⁴². Auf diese Weise erhält die auf Offenbarung gründende Theologie im Unterschied zur allein der natürlichen Vernunft verpflichteten Metaphysik, deren praktische Bedeutung Thomas anders als einige *Artes*-Magister seiner Zeit deutlich einschränkt⁴³, eine betont praktische Zielrichtung: Sie allein hält die heilsmächtigen Antworten bereit, und wir betreiben sie nicht so sehr aus theoretischer Neugierde, sondern – in praktischer Hinsicht – um unseres Heiles willen, auch wenn Thomas das letzte Ziel des Menschen im theoretischen Ideal der Gottesschau (*visio Dei*) erblickt⁴⁴.

Der dritte Teil der *Summa* nimmt diese Frage gleichfalls auf und führt sie weiter, insofern Inkarnation, Sakramente und Eschatologie die heilsgeschichtlichen Formen der übernatürlichen Vervollkommnung des natürlichen Strebens nach Vollendung (*perfectio*) artikulieren. Damit gewinnt der Kreislaufgedanke eine spezifisch geschichtliche Form und steht für das Verständnis christlicher Eschatologie überhaupt. Otto Hermann Pesch hat zutreffend von der Geschichtsoffenheit des Exitus-Reditus-Schemas gesprochen, das bei Thomas den Her-

⁴¹ Vgl. S.th. I-II, q. 3, a. 1; siehe hierzu den Beitrag von A. Speer in diesem Band, S. 157-161.

⁴² Siehe hierzu die Beiträge von C. Steel, S. 325-328 und 337-341 und S. Ernst, S. 347-354.

⁴³ Hierzu J. A. Aertsen, *Mittelalterliche Philosophie – ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert*, in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 27)*, Berlin – New York 2000, S. 12-27, und A. Speer, *Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts*, in: J. A. Aertsen/K. Emery, Jr./A. Speer (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 28)*, Berlin – New York 2000, S. 248-275.

⁴⁴ Siehe hierzu S.th. I, q. 1, a. 4 und S.th. III, prol.

vorgang (*processio*) der Geschöpfe von Gott und ihren Weg zu Gott als ihrem Ziel (*finis*) bezeichnet⁴⁵. Auch die Prologe zu den einzelnen Teilen der *Summa* legen eine solche heilsgeschichtliche Deutung des Kreislaufmotivs im Spannungsfeld von Schöpfungstheologie und Eschatologie nahe, das seine Vollendung in Christus erfährt, der – und eben nicht der Mensch – den Kosmos letztlich zu seinem Ursprung zurückführt.

Rückblickend zeigt sich deutlich der explizite systematische Anspruch der *Summa theologiae* – und dies nicht nur gegenüber den schulmäßigen Auswüchsen und der Arbitrarität anderer Lehrbücher. An diesem Anspruch hängt in Thomas' Augen vielmehr die Überzeugungskraft seines Programms und seiner Lehrabsicht. Mit Bedacht wählt er die Form der Summe. Dies gilt es zu beachten, wenn nach der explikativen Kraft der strukturierenden Schemata gefragt wird. Der systematische Anspruch – die Ausarbeitung einer theologischen Synthese, die den am aristotelischen Standard orientierten Anspruch der Wissenschaftlichkeit mit der Eigenart eines Glaubenswissens zu verbinden sucht – kommt im besonderen Maße in den Prologen (*prologi*) und Einleitungen (*principia*) zum Ausdruck, die nicht nur den organisatorischen Gesamtrahmen der *Summa theologiae* bezeichnen, sondern deren zentrale Thematik artikulieren: Geschichtlichkeit und Anthropologie. In der Sonderstellung des Menschen, der *rationalis creatura*, verbinden sich zugleich philosophische und theologische Argumentation als Konsequenz aus dem Wissenschaftsanspruch, der selbst nur aus der Perspektive menschlicher Erkenntnismöglichkeiten begründet werden kann. Somit ist der Mensch der Schlüssel zum Verständnis der kontingenten Wirklichkeit – auch in ihrem Verhältnis zum schöpferischen Ursprung sowie in christologischer Perspektive (*secundum quod homo*) zum Verständnis ihrer Vollendung und wie diese gedacht werden muß.

⁴⁵ Vgl. O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, S. 389-391; siehe auch den Beitrag von G. Wieland in diesem Band, S. 223-244.

IV. Die *Summa theologiae* lesen

Von den didaktischen Absichten, die Thomas von Aquin mit seiner *Summa theologiae* verfolgte, war bereits zu Beginn die Rede. Doch wie findet man sich als Leser in diesem Buch zurecht, und wie liest man es?

Was gegenüber den heute zumeist in Traktatform geschriebenen wissenschaftlichen Abhandlungen auffällt, ist der formalisierte Darstellungsstil mit Argumenten und Gegenargumenten, einem zentralen Antwortteil und nachfolgenden Widerlegungen. Diese Form der Darstellung spiegelt den Ablauf einer universitären Disputation wider, der damals gängigsten Unterrichtsform. Die Disputation war ein öffentliches Ereignis, in dem sich der Magister, d. h. der Professor, zu bewähren hatte. Das gilt insbesondere für die großen, bisweilen mehrtägigen Disputationen, die einem strengen Reglement unterlagen. Zunächst wurden alle relevanten Argumente bezüglich der zu behandelnden Frage gesammelt und geordnet nach Pro und Contra vorgetragen. Hierbei konnte der Magister die Hilfe seiner Schüler in Anspruch nehmen. Durch diese Anordnung der Argumente – bisweilen über dreißig auf jeder Seite – wurde bereits der Boden für die anschließende Antwort des Magisters, die *Responsio*, bereitet. Zum Abschluß der Disputation setzte sich der Magister mit den Einwänden auseinander, insbesondere mit den Gegenargumenten, die er im Lichte seiner Antwort zu widerlegen bzw. zu entkräften suchte⁴⁶.

Derartige Disputationen hatten in der Regel ein vorgegebenes Thema. Doch gab es auch die sogenannten *Disputationes quodlibetales*, bei denen der Magister aktuelle Fragen aus dem Publikum beantwortete, die ihm nach Belieben (*de quolibet*) gestellt wurden⁴⁷. Derartige Disputationen vermitteln einen guten Einblick in die intellektuellen Debatten ihrer Zeit. Anschließend wurden die Quästionen zumeist schriftlich ausgearbeitet und gegebenenfalls zu sogenannten Quästionensammlungen zusammengefaßt. Thomas selbst hat uns einige umfangreiche Quästionensammlungen aus seinen Pariser Magisterjahren

⁴⁶ Vgl. L. Hödl/L. Miller, Artikel ‚Disputatio(n)‘, in: Lexikon des Mittelalters, Bd 3, Sp. 1116-1120; Chenu, Das Werk (wie Anm. 24), S. 317-324.

⁴⁷ J. Decorte, Artikel ‚Quodlibet‘, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, Sp. 377.

hinterlassen: Die *Quaestiones disputatae De veritate*, *De malo* und *De potentia* – benannt jeweils nach den Eingangsquästionen – behandeln eine Vielzahl von Themen, die zur damaligen Zeit an der Universität von Paris diskutiert wurden. Daneben gibt es Quästionensammlungen zu einzelnen Themen: die *Quaestio disputata De anima*, *De spiritualibus creaturis*, *De virtutibus* und *De unione verbi incarnati*, und schließlich zwölf *Quaestiones de quolibet*, in denen nicht weniger als 260 verschiedene Fragen behandelt werden, von praktischen Themen des Alltags bis hin zu spekulativen Problemstellungen⁴⁸.

Besonders umfangreiche Quästionen wurden gewöhnlich in Unterfragen unterteilt; Thomas nennt diese gewöhnlich ‚Artikel‘. Die *Summa theologiae* ist nach diesem Modell von Quästionen und Artikeln eingeteilt⁴⁹. Am Beginn einer jeden *Quaestio* gibt Thomas in der Regel die Einteilung der Hauptfrage in die Unterfragen. Auch für thematisch zusammenhängende Quästionen findet sich bisweilen ein derartiger Überblick in Form einer vorangestellten kurzen Einleitung (*principium*).

Die geschriebene Form der *Disputatio* ist die *Quaestio*. Sie kann auf eine mündliche Disputation zurückgehen und ist dann entweder als Zuhörermitschrift (*reportatio*) oder als ausgearbeitete und autorisierte Autorfassung (*ordinatio*) überliefert. Darüber hinaus hat sich die *Quaestio* als eine selbständige literarische Gattung entwickelt, die der formalen Struktur der mündlichen Disputation nachgebildet ist. Die *Quaestio* erlaubt dem Autor, ein bestimmtes Thema unter einer bestimmten Fragestellung zu behandeln und (wie man heute gerne zu sagen pflegt) zu problematisieren⁵⁰.

Diese Problematisierung geschieht zunächst in Form der Frage selbst. Diese kann auf dreifache Weise gestellt werden: als offene Frage ohne eine bestimmte Erwartungshaltung oder aber als Entschei-

⁴⁸ Einen knappen Überblick gibt Torrell, *Magister Thomas* (wie Anm. 4), S. 348-351.

⁴⁹ Zur Artikel-Struktur der *Summa theologiae* siehe W. Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae* (wie Anm. 8), S. 109-117.

⁵⁰ Vgl. L. Hödl, *Artikel ‚Quaestio, Quaestionenliteratur‘*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 349-350; B. C. Bazán/F. J. Wippel, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine. Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 44/45*, Turnhout 1985.

dungsfrage, die eine verneinende oder bejahende Antwort erfordert und oftmals bereits erkennen läßt, in welcher Richtung der Magister seine Antwort zu entwickeln gedenkt. Dies hat Auswirkungen auf die Präsentation der Argumente und des sogenannten *Sed contra*, des Gegenarguments. Im Fall einer offenen Präsentation lassen auch die Argumente keine besondere Gewichtung erkennen, wohin die Meinung des Magisters tendiert: Sie repräsentieren dann vielmehr den Stand der Forschung bzw. der aktuellen Debatte. Anders verhält es sich im Fall einer Frage, die eine bejahende oder verneinende Antwort erfordert. Bereits die Argumente sind dialektisch zugespitzt und führen auf die entscheidenden Probleme der gestellten Frage hin. Thomas ist ein Meister in dieser Kunst. Dabei ist es für ihn eine Selbstverständlichkeit, auch die ‚gegnerischen‘ Positionen in aller Stärke zu präsentieren. Nicht selten erscheint das Argument, das Thomas in seiner eigenen Antwort bestreitet, sogar stärker als bei dem betreffenden Autor selbst. Das hängt sicherlich mit Thomas‘ Begabung zusammen, Argumente zu ‚bauen‘, aber auch mit seinem intellektuellen Ideal einer argumentativen, auf dem Prinzip der Unterscheidung, Differenzierung und Begriffsklärung beruhenden Wahrheitssuche, dem er sich stets verpflichtet fühlt. Oftmals fällt die Antwort gar nicht so eindeutig aus, wie es die Frage erwarten ließ, sondern Thomas kommt in der Auseinandersetzung mit den vermeintlich ‚gegnerischen‘ Argumenten zu einer sehr abgestuften Problemlösung.

Dieser analytische Zugriff bestimmt auch die Art und Weise, in der Thomas seine Antwort formuliert. Zumeist beginnt er das *Corpus articuli* – in der *Summa* stets eingeleitet mit *Respondeo dicendum* – mit einigen Unterscheidungen, in denen bereits der Schlüssel für die weitere Argumentation liegt. Gewöhnlich fallen die Antworten sehr differenziert aus, auch wenn sich Thomas in der *Summa theologiae* – gemäß seiner eigenen methodischen Vorgabe – im Vergleich mit seinen *Quaestiones disputatae* und denen anderer Magister gewöhnlich äußerst kurz faßt und sich auf das Wesentliche beschränkt. Es folgt die magistrale Auseinandersetzung mit den eingangs präsentierten Argumenten, die in aller Regel einzeln, manchmal auch zusammenfassend behandelt werden. Nicht immer beschränkt sich Thomas auf eine bloße Widerlegung. Oftmals nimmt er seine Antworten zum Anlaß für wichtige Ergänzungen, weiterführende Bemerkungen und zusätzliche Differenzierungen.

Wer also das ganze Argument einer Frage verstehen will, muß der argumentativen Struktur einer *Quaestio* bzw. eines Artikels folgen und darf sich nicht etwa nur auf die Antwort des Thomas im *Corpus articuli* beschränken. Die quästionale Hermeneutik, der sich Thomas mit Absicht bedient, ist mehr als eine nur äußerliche Präsentationsform. Sie gehört vielmehr intrinsisch zur Argumentationsweise und zum Verständnis der behandelten Fragen. Im besten Sinne der scholastischen Tradition setzt Thomas nicht auf die Autorität des Arguments, sondern auf seine Schlüssigkeit und Gültigkeit, die durch den dialektischen Wahrheitsentscheid ermittelt wird. Als ‚scholastischer‘ Formalismus ist diese Form des Argumentierens Gegenstand mancher Polemik geworden, die jedoch vor allem von Unverständnis zeugt – oder aber von einem gewandelten Wissensbegriff.

Auch Thomas' *Summa theologiae* ist später in Traktatform umgearbeitet worden, wodurch jedoch die Offenheit des disputativen Stils, der auf den Widerspruch angelegt ist, verlorengeht. Nicht zuletzt dadurch konnte der Eindruck eines starren Lehrgebäudes und eines rigiden scholastischen Formalismus entstehen, der jedoch dem äußerst lebendigen Argumentieren des Thomas gänzlich abgeht. Davon kann sich jeder überzeugen, der sich einmal durch das Widerspiel der Pro- und Contra-Argumente, der Antwort und der Widerlegungen eines Artikels und einer *Quaestio* hindurchgelesen oder vielmehr hindurchgearbeitet hat.

Gegen mancherlei Vorurteile möchte ich daher das hohe Maß an intellektueller Durchsichtigkeit und argumentativer Disziplin der quästionalen Darstellungsform hervorheben, die Thomas für seine *Summa theologiae* gewählt hat. Sie ist zugleich eine Einübung der Leser in die Form des disputativen Argumentierens. Ich habe mir schon mehr als einmal gewünscht, daß wir in unseren gegenwärtigen Diskussionen zu jenen disputativen Tugenden der mittelalterlichen Universitätsdebatten zurückfänden, in denen die Autorität des Magisters wenig, die Kraft seiner Argumente und die profunde Sachkenntnis einschließlich der Vertrautheit mit der zugehörigen Tradition hingegen viel zählten. Alle diese Tugenden verkörpert Thomas' *Summa theologiae* auf exemplarische Weise. Sie gilt daher mit Recht als Modell des scholastischen Wissenschaftsideals.

V. Zur Einführung in die *Summa theologiae*

Allein schon wegen ihres Umfangs wird kaum ein Leser auf den Gedanken kommen, die *Summa theologiae* von Anfang bis Ende kursorisch durchzulesen, zumal es nach wie vor keine vollständige deutsche Übersetzung gibt. Die in den dreißiger Jahren begonnene ‚Deutsche Thomas-Ausgabe‘ ist nach wie vor unvollständig und leidet auch an der Ungebräuchlichkeit vieler älterer Sprachwendungen sowie an dem Prinzip der ‚Eindeutschung‘ auch solcher Begriffe, die längst zur philosophischen Fachterminologie gehören. Doch auch die Form der Darstellung zwingt nicht zu einer kursorischen Lektüre der *Summa theologiae*. Die einzelnen Quästionen und selbst die einzelnen Artikel können in den meisten Fällen auch als einzelne Fragen und Antworten auf bestimmte Problemstellungen gelesen und mit anderen Quästionen zur selben Thematik bei Thomas oder bei anderen Autoren verglichen werden. Dies ist im übrigen von Anfang an geschehen.

Andererseits bestimmt die Systematik der *Summa theologiae* aber nicht nur die äußerliche Anordnung der Quästionen, sondern auch die Artikulation der behandelten Thematik und ihre Problematisierung. Exemplarisch genannt seien die Partizipationslehre im Kontext der Schöpfungslehre, die Erkenntnislehre im Zusammenhang der Anthropologie, die Glückslehre als Auftakt eines expliziten Ethiktraktats oder die Frage von Glauben und Wissen im Kontext der Tugendlehre. So gilt es auch das Ganze im Blick zu haben, will man die Sinnspitze der Fragestellung eines Artikels, einer oder mehrerer Quästionen in allen Facetten erfassen. Hierzu will dieser Band eine Orientierung geben.

Darüber hinaus soll der Versuch unternommen werden, die verschiedenen Innovationen der Thomas-Forschung in den letzten Jahren anhand des hermeneutischen Leitfadens der *Summa theologiae* zusammenzuführen. Hierbei ist es das Ziel des vorliegenden Bandes, die gewählten Schlüsselthemen in das Gesamtgefüge der *Summa theologiae* einzuordnen und inhaltlich wie auch methodisch so miteinander zu verzahnen, daß der Zusammenhang zwischen den Themen und dem Gesamtentwurf der *Summa* wie der thomasischen Philosophie und Theologie zur Sprache kommt. Die Werkinterpretationen, die sich – gewissermaßen in Form eines kooperativen Kommentars – anhand von sechzehn Schlüsselthemen der thomasischen Philosophie und

Theologie jeweils auf eine Sequenz von Quästionen beziehen, wollen zugleich einen die drei Teile der *Summa* umspannenden Bogen schlagen. Die ausgewählten Schlüsselthemen zur Gotteslehre und Metaphysik, zur Erkenntnis- und Wissenschaftslehre, zur Anthropologie und Ethik, zur Handlungs- und Tugendlehre, zum Verhältnis von Natur und Gnade, von Glauben und Wissen sowie zu Gesetz und Geschichte und schließlich zur Christologie und zur Sakramentenlehre führen zugleich in das Zentrum des thomasischen Denkens.

Die einzelnen Beiträge sind so konzipiert, daß sie einen Einblick in den Stand der Forschung zur *Summa theologiae* und zu den behandelten Themen bieten, jedoch nicht nur für Spezialisten geschrieben sind; sie können und sollen gerade im universitären Unterrichtsbetrieb als Studienbuch zu einem Klassiker- und Schlüsseltext, als der die *Summa theologiae* ohne Zweifel gelten muß, dienen. Es geht also gewissermaßen um die exoterische Vermittlung der Thomas-Forschung aus der Perspektive der Novizen an ein interessiertes Publikum, das auch die Fachkollegen einschließt. Hierbei werden verschiedene Interpretationsansätze berücksichtigt, und es kommen unterschiedliche ‚Thomasschulen‘ zu Wort. Diese Eigenart spiegelt sich auch in den einzelnen Beiträgen wider.

Die bibliographischen Anmerkungen am Ende eines jeden Beitrages geben erste Hinweise für ein vertiefendes Studium der jeweils behandelten Themen und Texte. Auch die bibliographischen Angaben am Ende des Buches wollen eine erste Orientierung hinsichtlich der Textausgaben und – sofern vorhanden – der deutschen Übersetzungen sowie hinsichtlich der wichtigsten Arbeitsinstrumente bieten. Hingewiesen wird etwa auf den *Index Thomisticus*, auf Speziallexika und Bibliographien. Genannt werden ferner einige allgemeine Einführungen und einige der wichtigsten Studien zu Thomas von Aquin und seinem Denken und insbesondere zur *Summa theologiae*.

Was an dieser Stelle abschließend zu sagen bleibt, ist eine Einladung zum Studium der *Summa theologiae*. Der anfängliche Respekt des von Thomas selbst angesprochenen Novizen vor dem Umfang des Werkes wird schnell der Faszination weichen, wenn man sich das erste Mal in die subtilen Argumentationen einer *Quaestio* oder eines Artikels verliert. Daß die Orientierung im Ganzen nicht verlorengelht, dazu möchte dieses Buch einen Beitrag leisten – und das nicht nur für Thomas-Novizen.

Literatur in Auswahl:

- Boyle, L., *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas* (The Etienne Gilson Series; Bd. 5), Toronto 1982; repr. in: Ders., *Facing History: A Different Thomas Aquinas* (Textes et Études du Moyen Âge; Bd. 13), Louvain-la-Neuve 2000, S. 65-91.
- Chenu, M.-D., *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Graz – Wien – Köln 1982².
- Pesch, O. H., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988.
- Torrell, J. P., *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg – Basel – Wien 1995 (frz.: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg – Paris 1993).
- Ders., *La 'Somme de théologie' de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1998.
- Weisheipl, J. A., *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Köln – Graz – Wien 1980 (engl.: *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, Washington 1974, 1983²).
- Zimmermann, A., *Thomas lesen (legenda 2)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

Die Rede von Gott: die Fragen,
,ob er ist‘ und ,was er ist‘.
Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre

(S.th. I, qq. 1-12)

JAN A. AERTSEN (Köln)

In diesem Beitrag sind die Quästionen 1-12 im ersten Teil der *Summa theologiae* Gegenstand der Analyse; sie konzentriert sich auf vier Themen, die für eine philosophische Lektüre dieser Schrift besonders relevant sind. (I.) Am Anfang der *Summa* untersucht Thomas die Eigenart der ‚heiligen Lehre‘ (*sacra doctrina*), die von Gott redet. In *Quaestio* 1 legt er die Notwendigkeit einer von der Philosophie verschiedenen Lehre dar – eine Stellungnahme, die unmittelbare Konsequenzen für den Status der Philosophie hat – sowie ihren Charakter als ‚Wissenschaft‘ (*scientia*). Wissenschaftstheoretische Überlegungen bestimmen den Aufbau der *Summa*. (II.) *Quaestio* 2 behandelt die Vorfrage jeder Wissenschaft: Existiert das Subjekt dieser Wissenschaft? Das heißt im Falle der Theologie: *an est Deus*? Hier entwickelt Thomas seine *quinque viae*, fünf Beweise für das Dasein Gottes. (III.) *Quaestio* 3 handelt von einer weiteren Vorfrage, der nach dem *quid est* des Subjekts. Radikaler als jeder andere Denker im 13. Jahrhundert betont Thomas allerdings die Unmöglichkeit einer quidditativen Gotteserkenntnis. Aber wie ist dann überhaupt ein Fortgang in der Wissenschaft über Gott möglich? (IV.) Exemplarisch für Thomas’ philosophische Durchdringung der Thematik ist die Lehre von den ‚Transzendentalien‘. Ausführliche Darstellungen dieser im 13. Jahrhundert herausgebildeten Lehre finden sich in den *Quaestiones* 5 und 6.

I. Die Notwendigkeit einer von der Philosophie verschiedenen Wissenschaft (q. 1)

1. Die Notwendigkeit der ‚heiligen Lehre‘ (a. 1)

Die allererste *quaestio* in der *Summa* lautet: „Ist es notwendig, außer den philosophischen Disziplinen noch eine andere Lehre zu besitzen?“ Was diese ‚andere‘ Lehre ist, wird erst im Verlauf der Darstellung deutlicher; es handelt sich um eine sich auf göttliche Offenbarung gründende Lehre, die *sacra doctrina* oder ‚christliche‘ Theologie. Thomas’ Fragestellung im ersten Artikel ist indes vielsagend: Nicht die Philosophie hat sich gegenüber der Theologie zu rechtfertigen, sondern umgekehrt. Eine ‚andere‘ Lehre scheint ‚überflüssig‘ zu sein (Einw. 1), weil die philosophischen Disziplinen eine durchaus hinreichende Weltorientierung vermitteln, handeln sie doch von allen Bereichen des Seienden, auch von Gott. Der ‚Philosoph‘ (Aristoteles) hatte in seiner Einteilung der theoretischen Wissenschaften (im VI. Buch seiner *Metaphysik*, c. 1), den höchsten Teil, die ‚Erste Philosophie‘, als ‚Theologie‘ bezeichnet (Einw. 2).

In Thomas’ Antwort auf die Frage fällt eine für sein ganzes Unternehmen grundlegende Entscheidung: „Für das menschliche Heil ist es notwendig, daß es neben den philosophischen Disziplinen, die durch die menschliche Vernunft (*ratio*) erforscht werden, eine Lehre gemäß göttlicher Offenbarung (*revelatio*) gibt.“ Diese Stellungnahme hat unmittelbare Konsequenzen für den Status der Philosophie. Sie enthält eine implizite Kritik, nicht so sehr an der Philosophie als solcher als vielmehr an ihrem Anspruch, den (exklusiven) Weg zur menschlichen Glückseligkeit zu bilden. Thomas verwirft das philosophische Lebensideal, das zeitgenössische Professoren der Artesfakultät in Paris vertraten. Gemäß einem dieser Magistri, Boethius von Dacien, der eine Schrift ‚Vom höchsten Gut‘ (auch ‚Vom Leben des Philosophen‘ betitelt) verfaßte, ist ein Philosoph „jeder Mensch, der das beste sowie das letzte Ziel des menschlichen Lebens erreicht hat“¹.

¹ Boethius von Dacien, *De summo bono*, hg. v. N. G. Green-Pedersen (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*; Bd. 6, 2), Copenhagen 1976, S. 377: „Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae

Dieser Auffassung gegenüber betont Thomas die Notwendigkeit einer anderen Lehre. Wie begründet er diese?

Thomas' Hauptargument lautet:

Der Mensch ist auf Gott hingeordnet als auf ein Ziel, welches das Verständnis der Vernunft übersteigt [...]. Das Ziel muß aber dem Menschen vorher bekannt sein, wenn er seine Absichten und Handlungen darauf einstellen soll. Deshalb war es für das Heil des Menschen notwendig, daß ihm durch göttliche Offenbarung manche Dinge bekannt wurden, welche die menschliche Vernunft übersteigen².

Das Argument ist sehr knapp gefaßt; insbesondere die erste Prämisse des Syllogismus – die Zielgerichtetheit des Menschen – bedarf weiterer Erklärung. Hier ist es hilfreich, q. 12 („Wie Gott von den Geschöpfen erkannt wird“) in die Analyse einzubeziehen, weil Thomas dort die menschliche Finalität ausarbeitet.

Den Hintergrund seiner Überlegungen bildet ein Charakteristikum des Menschen, das Aristoteles programmatisch im Anfangssatz seiner *Metaphysik* (980a 21) zum Ausdruck gebracht hatte: „Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen.“ Im Menschen gibt es das natürliche Verlangen, die Ursache der Phänomene zu erkennen; er wundert sich über das, was er sieht – und das Staunen ist der Anfang der Philosophie (q. 12, a. 1). Thomas verbindet das natürliche Wissensverlangen mit der neuplatonischen Lehre von der Kreisbewegung der Wirklichkeit, die ein Grundmotiv seines Denkens darstellt³. Die

humanae.“ Zum Hintergrund: C. Steel, *Medieval Philosophy: An Impossible Project? Thomas Aquinas and the ‚Averroistic‘ Ideal of Happiness*, in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 26)*, Berlin – New York 1998, S. 152-174; J. A. Aertsen, *Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert*, in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Philosophie im 13. Jahrhundert (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 27)*, Berlin – New York 1999, S. 12-28.

² S.th. I, q. 1, a. 1, c: „homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit [...] Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.“

³ Vgl. J. A. Aertsen, *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen*, in: Th. Kobusch (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, S. 186-201.

Vollendung eines Dinges besteht in der Rückkehr zu demjenigen, aus dem es hervorgegangen ist, dem Göttlichen. Ursprung und Ende, Prinzip und Ziel sind identisch. In der Rückkehr der Dinge zum ersten Prinzip nehmen die vernunftbegabten Geschöpfe eine Sonderstellung ein, insofern der Mensch fähig ist, durch seine Tätigkeit sich selber Gott zuzuwenden. Seine Rückkehr vollzieht sich im Verlangen nach Wissen. Die Kreisbewegung schließt sich erst, wenn die erste Ursache aller Dinge erkannt wird.

Das letzte Ziel des Menschen, das ‚Glückseligkeit‘ heißt, besteht nicht in irgendeiner Gotteserkenntnis, sondern ausschließlich in der Schau der Wesenheit Gottes (*visio Dei*), der Antwort auf die Frage, ‚was er ist‘. In q. 12, a. 5 spricht Thomas der menschlichen Vernunft die Möglichkeit ab, durch ihre natürlichen Vermögen (*per sua naturalia*) die göttliche Wesenheit zu betrachten. Dieses negative Moment in der menschlichen Gotteserkenntnis ist ein immer wiederkehrendes Thema in der *Summa*. Thomas' Philosophiekritik gründet sich auf eine Vernunftkritik: Eine Wesenserkenntnis Gottes übersteigt die Fähigkeiten der menschlichen *ratio*. Das Glück des Menschen kann deshalb nicht im philosophischen Leben bestehen; eine weitere Lehre ist heilsnotwendig. In den nächsten Artikeln der ersten *Quaestio* wird die Beschaffenheit dieser auf Offenbarung beruhenden Lehre näher untersucht.

2. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie (aa. 2ff.)

Frage und Antwort im Artikel 2 sind aufschlußreich. Die Frage, „Ob die heilige Lehre eine *scientia* ist?“, ist für das 13. Jahrhundert charakteristisch, weil sie den Verwissenschaftlichungsprozeß widerspiegelt, der durch die Rezeption des *Corpus Aristotelicum* im lateinischen Westen ausgelöst worden war. Thomas' Antwort belegt eine wichtige Erneuerung: die Geburt der christlichen Theologie als einer von der Philosophie verschiedenen Wissenschaft. Bisher war das von Boethius (ca. 500) angeregte Modell maßgeblich gewesen, das nicht an einer klaren Grenzziehung zwischen der philosophischen und einer auf Offenbarung gegründeten Theologie interessiert war, sondern an ihrer Einheit.

Scientia übersetzen wir meistens mit ‚Wissenschaft‘, aber der Terminus hat in der klassisch-aristotelischen Tradition eine spezifischere

Bedeutung als der moderne Begriff. ‚Wissenschaft‘ ist ein begründetes Wissen, Wissen aufgrund eines Beweises. Das, wovon Wissenschaft durch einen Beweis gesucht wird, ist eine Schlußfolgerung, in welcher ein Prädikat von einem Subjekt (*subiectum*) ausgesagt wird. Wißbar im eigentlichen Sinne sind deshalb die aus den Prämissen abgeleiteten Konklusionen eines Beweises.

Diese Wissenschaftsstruktur führt unvermeidlich zum Problem der Letztbegründung. Die Erkenntnis der Prämissen kann das Ergebnis eines vorangehenden Syllogismus sein, aber dieser Rückgang kann nicht bis ins Unendliche weitergeführt werden, weil das Unendliche nicht zu durchlaufen ist. Aristoteles schließt in seinen *Analytica Posteriora* (I, c. 3), daß die Prinzipien des Wissens selbst nicht ‚gewußt‘, d. h. demonstrativ nachgewiesen werden können, sondern durch sich bekannte Sätze sind. „Jede Wissenschaft geht aus durch sich bekannten (*per se nota*) Prinzipien hervor“, heißt es dann auch bei Thomas im ersten Einwand (q. 1, a. 2). Gerade an dieser Struktur scheint die Wissenschaftlichkeit der ‚heiligen Lehre‘ zu scheitern, denn sie ergibt sich aus Prinzipien, die in den Artikeln des Glaubensbekenntnisses formuliert und somit nicht evident sind.

Thomas' Lösung besteht in der Unterscheidung zweier Arten von Wissenschaft. Die eine geht von Prinzipien aus, welche durch das natürliche Licht des Verstandes bekannt sind, wie z. B. die Arithmetik. Die andere gründet sich auf Prinzipien, welche durch das Licht einer höheren Wissenschaft bekannt sind. So geht die Wissenschaft der Musik von Prinzipien aus, welche von der Arithmetik hergeleitet sind. Auf diese ‚untergeordnete‘ Weise ist die Theologie eine *scientia*. Sie entlehnt ihre dem Menschen nicht selbstverständlichen Prinzipien einer höheren Wissenschaft, nämlich dem Wissen Gottes. Der Mensch hat an diesem Wissen teil, insofern er im Glauben die göttliche Offenbarung annimmt. „Wie die Musik die ihr vom Arithmetiker überlieferten Prinzipien glaubt, so glaubt die Theologie die von Gott offenbarten Prinzipien.“⁴

Das Lösungsmodell des Thomas, das einer über- und untergeordneten Wissenschaft, ist von späteren Denkern (Heinrich von Gent, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham) kritisiert worden, weil

⁴ S.th. I, q. 1, a. 2, c: „Unde sicut musica credit principia tradita sibi ad arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.“

seine Analogie zwischen ‚Musik‘ und ‚Theologie‘ als subalternierten Wissenschaften nicht überzeugt; die Ordnung zwischen dem Wissen Gottes und ‚unserer‘ Theologie ist grundsätzlich von der zwischen Arithmetik und Musik verschieden. Das Ingeniöse in Thomas' Lösung ist jedoch, daß er gerade dasjenige, wodurch die Theologie nicht dem Anspruch des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs entsprechen zu können scheint, benutzt, um ihren Wissenschaftscharakter zu sichern. Denn wenn Aristoteles auch den Ausdruck ‚untergeordnete Wissenschaft‘ nicht kennt, so erkennt er doch an (*Anal. Post.* I, c. 13, 78b 34ff.), daß es Wissenschaften gebe, welche ihre Prinzipien anderen Wissenschaften entlehnen, ohne daß dadurch ihre Wissenschaftlichkeit aufgehoben wird.

Die Beschaffenheit der theologischen Wissenschaft wird in den folgenden Artikeln spezifiziert, um die Einheit dieser Wissenschaft und ihren Unterschied zur Philosophie zu klären. Diese Spezifikation entwickelt Thomas von zwei Grundbegriffen her: dem *obiectum* (a. 3) und dem *subiectum* (a. 7) des Wissens.

‚Wissenschaft‘ ist für Aristoteles eine ‚Verfassung‘ (*habitus*) der menschlichen Seele. Was diesem Habitus oder Vermögen gegenübersteht, heißt das *obiectum* einer Wissenschaft. Die Verschiedenheit der Objekte bewirkt die Verschiedenheit der Wissenschaften; aber nicht die materielle Diversität der Gegenstände ist dafür maßgeblich, sondern die formelle. Ausschlaggebend ist der bestimmte Aspekt, unter dem das Objekt zum Habitus in Beziehung steht. „Eigentlicher Gegenstand eines Vermögens oder Habitus ist das, auf Grund dessen sich alles auf jenes Vermögen oder jenen Habitus bezieht. So beziehen sich Mensch und Stein auf den Gesichtssinn, sofern sie Farbe haben; also ist das Farbige das eigentümliche Objekt des Gesichtssinnes“ (q. 1, a. 7). Der formale Aspekt des Objektes (*ratio formalis obiecti*) der theologischen Wissenschaft ist das *revelabile*: Die Theologie betrachtet Gegenstände, insofern sie von der göttlichen Offenbarung betroffen sind oder werden können. Diese Betrachtung kann sich auf das natürlich Erkennbare, das in verschiedenen philosophischen Disziplinen (Metaphysik, Ethik) behandelt wird, erstrecken, aber der maßgebliche Gesichtspunkt bleibt von dem der Philosophie verschieden. Die *revelabilitas* bestimmt also die Eigenart der theologischen Betrachtungsweise.

Im 7. Artikel wird nach dem eigentümlichen Subjekt (*subiectum*) der Theologie gefragt. Der Sinn dieser Fragestellung ist vor dem

Hintergrund der *Analytica Posteriora* zu verstehen, in denen Aristoteles dargelegt hatte, die Einheit einer Wissenschaft bestehe in ihrem Subjekt. Der Terminus ist von der prädikativen Struktur der Wissenschaft her zu verstehen. Das im Sinne der Wissenschaft Gewußte ist ein Satz, insofern dieser bewiesen ist. In jedem Satz wird etwas von etwas anderem ausgesagt. Der Satzgegenstand, der den Aussagen einer Wissenschaft zugrunde liegt, heißt das eigentümliche *subiectum* dieser Wissenschaft; so ist das gemeinsame Subjekt der Physik z. B. das in Bewegung befindliche Seiende. In der Theologie ist Gott der formale Gesichtspunkt (*ratio*), unter dem Aussagen vom Subjekt gemacht werden. Also, schließt Thomas, ist Gott das eigentümliche Subjekt dieser Wissenschaft.

Thomas' Schlußfolgerung macht den wissenschaftstheoretischen Unterschied zwischen der philosophischen Theologie (oder Metaphysik) und der christlichen Theologie klar. Das eigentümliche Subjekt der Metaphysik ist nicht Gott, sondern das Seiende als Seiendes. Gegenüber der theologischen Metaphysikkonzeption, die bei den griechischen Aristoteleskommentatoren vorherrschte, betont Thomas in seinem Metaphysikkommentar den ontologischen Charakter der Ersten Philosophie⁵. Gott wird in dieser Wissenschaft nur betrachtet, insofern er Ursache des Seienden ist. Das Subjekt der christlichen Theologie dagegen ist Gott selber.

Thomas' Ausführungen in der ersten *Quaestio* könnten den Eindruck erwecken, „als stelle sich der Theologe schlechthin auf den Standpunkt Gottes und beanspruche damit totale Zuständigkeit für alles Wissen“⁶. Aber das wäre ein Mißverständnis. Thomas versteht die Theologie als eine menschliche Wissenschaft, die sich nicht mit dem ‚Daß‘ der Offenbarungsdaten zufriedengibt, sondern argumentativ vorgeht, Einsicht und Begründung sucht und sich mithin auf das durch die *ratio* Erkennbare einlassen muß. Deshalb benutzt die Theologie auch die ‚Autorität der Philosophen‘ (q. 1, a. 8 ad 2). Immer wieder wird an der mittelalterlichen Philosophie kritisiert,

⁵ Thomas von Aquin, In Metaph., prol. (Ed. Marietti), S. 2: „Ista scientia [...] considerat [...] ut subiectum [...] ipsum solum ens commune.“

⁶ W. Kluxen, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Göttingen 1972, 1983³, S. 177-220, hier S. 187.