

WOLFGANG KLUXEN

PHILOSOPHISCHE ETHIK
BEI THOMAS VON AQUIN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Meinem Lehrer
Josef Koch

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 3. durchges. Auflage von 1998 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1379-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2350-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1998. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALTSVERZEICHNIS

Zitationsweise und zitierte Ausgaben	XI
Vorwort zur ersten Auflage	XIII
Vorwort zur zweiten Auflage	XV
Zur Einführung	XXV
1. Zum Forschungsstand und zur Fragestellung	XXVI
2. Zur Methode	XXXV
3. Zum Gang der Untersuchung	XXXVII
4. Zur aktuellen Bedeutung	XL
5. Zur (technischen) Durchführung	XLIV

Erster Abschnitt

ETHIK ALS PHILOSOPHISCHE DISZIPLIN

1. Kapitel: <i>Philosophia ancilla theologiae</i>	1
§ 1: Der Vorrang der theologischen Synthese	1
§ 2: Die umfassende Einheit der theologischen Synthese und deren Prinzip, das »revelabile«	4
§ 3: Der Fortbestand des natürlichen Wissens in der Synthese	8
§ 4: Der Eigenstand der Philosophie u. ihre Einordnung in die Synthese	9
2. Kapitel: <i>Der Eigenbereich philosophischen Denkens</i>	13
§ 1: Der philosophische Systementwurf als Aufgabe für den Theologen	13
§ 2: Einsichtigkeit natürlichen Wissens und Gewißheit des Geglauten	14
§ 3: Die Begrenztheit des »revelabile« und der Sinn der philosophi- schen Dienstleistung	17
§ 4: Philosophischer Thomismus als Resultat der Interpretation	20
3. Kapitel: <i>Ethik als praktische Wissenschaft</i>	21
§ 1: Die Mehrheit natürlicher Wissenschaften und die Bedeutung des Objekts	21
§ 2: Die Wissenschaftseinteilung von <i>In Eth.</i> I, lect. 1 und der Unter- schied von spekulativ und praktisch	23
§ 3: Die » <i>philosophia rationalis</i> « zwischen »Kunstwissen« und speku- lativem Wissen	26
§ 4: Das Kunstwissen	27
§ 5: Das »Handlungswissen« im Unterschied zum Kunstwissen und seine Vollendung in der »Klugheit«	30
§ 6: Die Struktur des Handlungswissens und der Ort einer prakti- schen Wissenschaft	35

§ 7: Die Eigenart der praktischen Wissenschaft	40
§ 8: »Spekulative Weise« praktischen Wissens (am Beispiel der Medizin)	44
§ 9: Der Sonderfall göttlichen praktischen Wissens (die Rolle der »In- tention«)	46
§ 10: Die Selbständigkeit des praktischen Wissens	51
4. Kapitel: <i>Verfahren, Einordnung, Einteilung der praktischen Wissenschaft</i>	57
§ 1: Die Methode der Ethik; ihre Stelle im »ordo addiscendi«; ihr Verhältnis zum spekulativen Wissen, insbesondere ihre Bedeu- tung für die Metaphysik (1. Aspekt des Verhältnisses zur Meta- physik)	57
§ 2: Praktische Bedeutsamkeit metaphysischer Erkenntnisse und prak- tische Sicht auf die Metaphysik als menschliches Tun (2. und 3. Aspekt des Verhältnisses zur Metaphysik)	61
§ 3: Die Einteilung der Ethik nach »Teilen« (allgemeine und beson- dere Ethik) und nach Disziplinen (Monastik, Ökonomik, Politik); die Zweiheit menschlicher Vollendung in »diesem Leben«	65
5. Kapitel: <i>Theologie als praktische Wissenschaft</i>	71
§ 1: Allgemeine Charakteristik der Moraltheologie	71
§ 2: Die Einheit der theologisch-praktischen Sicht und ihre faktische Grenze	77
§ 3: Der Anspruch der Moraltheologie auf die Gesamtheit des prakti- schen Wissens und die Einschränkung einer philosophischen Ethik	81
6. Kapitel: <i>Philosophische Ethik in der thomistischen Synthese</i> . .	85
§ 1: Das Problem ethischer Systematik unter dem absoluten System- anspruch der Moraltheologie; das »offene« System	85
§ 2: Die Beschränkung der philosophischen Ethik auf das »gegenwärtige Leben« und ihre wesentliche Vollendbarkeit	88
§ 3: Die Vorgabe des Bereichs philosophischer Ethik durch eine »Meta- physik des Handelns«; beider Einheit in der theologischen Per- spektive und die Frage der »Einholbarkeit« dieser Einheit im natürlichen Wissen; Folgen für die philosophische Interpretation	93
§ 4: Die Bedeutung des Ethikkomentars; Grundsätze einer philo- sophischen Interpretation	101

Zweiter Abschnitt

DIE BESTIMMUNG DES AUSSERSTEN SEINKÖNNENS

7. Kapitel: <i>Das letzte Ziel und die Einheit menschlicher Praxis</i> . .	108
§ 1: Die Lehre vom letzten Ziel als Anfang der praktischen Wissen- schaft und als Gegenstand spekulativer Behandlung	108
§ 2: Die Fragestellung von Summa theologiae I-II, q. 1; die speku- lative Bestimmung des Wesens von »letztem Ziel« (art. 1-6) . . .	114

§ 3: Die Besonderheit des letzten Zieles des Menschen im Rahmen des bestimmten Wesensverhältnisses (art. 7 und 8)	118
§ 4: Die praktische Bedeutsamkeit der metaphysischen Analyse: Bestimmung des Bereiches menschlicher Praxis als Einheit	121
8. Kapitel: <i>Glückseligkeit und Naturverlangen</i>	124
§ 1: Die Ordnung des Traktats über die Glückseligkeit, Summa theologiae I–II, q. 2–5; die Frage nach dem erfüllenden Gut und der spekulative Charakter seiner Bestimmung (q. 2)	124
§ 2: Die Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit und die Zweiheit von vollkommener und unvollkommener Glückseligkeit; das Auseinandertreten spekulativer und praktischer Sicht (q. 3, art. 1 und 2)	130
§ 3: Verfolg der spekulativen Sicht in q. 3, art. 3–8: Vollkommene Glückseligkeit und Naturverlangen nach der Gottesschau; der philosophische Sinn dieser Lehre	136
§ 4: Die praktische Bedeutung der vollkommenen Glückseligkeit und die Notwendigkeit der Frage nach der unvollkommenen Glückseligkeit (q. 4 und 5)	142
9. Kapitel: <i>Das Glück dieses Lebens und die natürliche Moral</i>	145
§ 1: Der Zustand des »gegenwärtigen Lebens« als Grenze einer natürlichen Moral	145
§ 2: Die unvollkommene Glückseligkeit: Strukturprinzip (Summa theologiae I–II, q. 3 art. 3), Aufbauelemente (q. 4), Zweiheit des Glücks (q. 3 art. 6), Vorrang der Kontemplation	149
§ 3: Das »Naturverlangen« nach der Gottesschau als spekulativ erfassbarer Grund des Ordnungsgefüges der unvollkommenen Glückseligkeit	154
§ 4: Glück und Tugendleben	157
§ 5: Natürliche Ethik: ihre Konstitution als Tugendlehre vom »Glück diese Lebens« her; die Rolle des Gottesbegriffs und der Metaphysik des Handelns	163

Dritter Abschnitt
GUT UND BÖSE

10. Kapitel: <i>Die Seinsfülle der Handlung</i>	166
§ 1: Der metaphysische Ansatz der Analyse Summa theologiae I–II, q. 18	166
§ 2: Die ontologische Grundlage der Moralität (art. 1); zur Metaphysik von Gut und Übel	171
§ 3: Ontologische Analyse der Moralität selbst (art. 2–4)	180
§ 4: Die Ordnung der Moralität und die Ordnung der Dinge (Vergleich mit Summa theologiae I, q. 6 art. 3)	184

11. Kapitel: <i>Die Ordnung der Vernunft</i>	188
§ 1: Die Vernunft als Prinzip und Maß der Moralität; der Reflexionscharakter des Nachweises (q. 18 art. 5)	188
§ 2: Der Vorrang der Zielbestimmtheit (q. 18 art. 6–7)	195
§ 3: Der innere Akt (q. 19); der Verweis auf die Individualität im Rahmen der metaphysisch erkannten Ganzheit	197
§ 4: Der äußere Akt (q. 20); die Einheit von Gesinnung und Verantwortung	201
12. Kapitel: <i>Freiheit und Kontrarietät</i>	206
§ 1: Die Vernunft als Wurzel der Freiheit; der spekulative Ort der Freiheitslehre	206
§ 2: »Ausübung« und »Artbestimmung«; die wurzelhafte Unbestimmtheit des Willens	208
§ 3: Die Freiheit der Kontrarietät als solche des endlichen und vollendbaren Vernunftwesens; die Wurzel möglicher Bosheit in der Faktizität des Wollens	210
§ 4: Die endliche Faktizität als Grund der Begrenztheit aller moralischen Wissenschaft; Verweis an die Tugendlehre	215

Vierter Abschnitt

DIE KONKRETEN PRINZIPIEN DES SITTlichen HANDELNS: DIE TUGEND UND DAS GESETZ

13. Kapitel: <i>Ethik als Tugendlehre</i>	218
§ 1: Die mögliche Vollständigkeit der Ethik als Tugendlehre	218
§ 2: Der sachliche Vorrang des »Stils« einer Tugendethik vor anderen Stilen der Ethik	221
§ 3: Die Ethik des »Sittengesetzes« als einzig legitime Alternative zur Tugendethik; deren Vorrang auch vor der »Gesetzesethik«. Die Unentbehrlichkeit des Gesetzesbegriffs als Komplement zur Tugendethik und seine spekulative Bedeutung	225
14. Kapitel: <i>Gesetz und Geschichtlichkeit</i>	230
§ 1: Der thomistische Gesetzesbegriff (Summa theologiae I–II; q. 90); sein praktisch-politischer Ursprung	230
§ 2: Ewiges Gesetz und Naturgesetz; ihr vorzüglich spekulativer Sinn und die Eingeschränktheit ihrer praktischen Bedeutung	233
§ 3: Das positive Gesetz; Erscheinen der Geschichtlichkeit menschlichen Daseins unter praktischem Gesichtspunkt; die Grenze der thomistischen Ethik	237
Schlußbemerkung	243
Personenregister	245
Sachregister	247
Stellenverzeichnis	257

ZITATIONSWEISE UND ZITIERTE AUSGABEN

Zitationsweise

Die Werke des heiligen Thomas von Aquin sind mit den üblichen Abkürzungen zitiert:

I, I-II, II-II, III bezeichnet die Teile der *Summa theologiae*.

SCG: Summa contra gentiles.

Sent.: Sentenzenkommentar (Scriptum).

EBT: Expositio in librum Boethii de trinitate.

Die Aristoteleskommentare sind durch vorgestelltes »In« bezeichnet:

In Periherm., *In Post. Anal.*, *In De caelo*, *In Phys.*, *In De an.* (De anima), *In Met.* (In Metaphysicam), *In Meteor.*; ebenso *In De caus.*, *In De div. nom.*

Die *Quaestiones disputatae* sind ohne »Q.« angegeben, außer *Q. de an.* (*Quaestio de anima*; zur Unterscheidung von *In de an.*): *Ver.* (De veritate), *Virt. com.* (De virtutibus in communi), *De malo*.

Quodl.: Quodlibetum.

Die Stellen sind nur mit Ziffern angegeben: Bücher sind mit römischen Ziffern bezeichnet (SCG, Sent., Aristoteleskommentare); es folgt bei Sent. die Distinctio, bei SCG das Kapitel, bei den Kommentaren die Lectio; die restlichen (arabischen) Ziffern bezeichnen die Quaestio und den Artikel (oder nur diesen, falls keine Einteilung nach Quaestionen vorliegt); bei den Aristoteleskommentaren ist die Randnummer der benutzten Ausgabe (»n.«) zugesetzt.

Zitierte Ausgaben

Summa theologiae, SCG, *In Periherm.*, *In Post. Anal.*, *In De caelo*: Editio Leonina (Rom 1882, 16 Bde.).

Sent.: edd. P. MANDONNET et M. F. MOOS (Paris 1929–1947, 4 Bde.).

EBT: ed. B. DECKER (Leiden 1955).

Quaestiones disputatae: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1949, 2 Bde.).

Quaestiones quodlibetales: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1949).

In De caus.: ed. H. D. SAFFREY (Freiburg/Schweiz 1954).

In De an.: ed. A. PIROTTA (Turin 1948).

In Met.: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1950).

In Eth.: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1949).

Literatur ist im Text der Anmerkungen beim erstmaligen Zitat verzeichnet; später wird darauf rückverwiesen.

ZUR EINFÜHRUNG

An Arbeiten zur Moralphilosophie des Thomas von Aquin herrscht kein Mangel. Wer sich die fortlaufende Bibliographie des *Bulletin thomiste* anschaut, findet sich einer wahren Titelflut gegenüber, und es scheint kaum möglich, diesen Überfluß zu bewältigen. Dabei ist die Mehrzahl der – meist ungedruckten – »Thesen« dort noch nicht berücksichtigt, die Jahr um Jahr (zumal an katholischen Universitäten) zu vielfach behandelten Themen neu entstehen. Niemand kann dieses Material vollständig beherrschen, und das meiste fällt denn auch schnell der Vergessenheit anheim. Aber es ist sicher, daß die thomistische Morallehre ihrem Inhalt nach genügend bearbeitet und genügend bekannt ist. Es sind auf diesem Gebiete keine neuen Texte zu entdecken, keine unbekannteren Doktrinen ans Licht zu ziehen.

Die Untersuchung, die ich hier vorlege, erhebt deshalb nicht den Anspruch, etwas *stofflich* Neues zur thomistischen Ethik beizutragen. Es geht ihr darum, einen neuen *formalen* Gesichtspunkt aufzuweisen und damit eine Perspektive zu eröffnen, die den bekannten Inhalt in ein neues Licht treten läßt und es gestattet, Strukturen zu erkennen, die bisher nicht oder nicht deutlich genug gesehen wurden. Diese Perspektive ergibt sich von der Grundfrage der Untersuchung her, der Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn einer philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin. Die Bedeutung, die Berechtigung und die Notwendigkeit dieser Fragestellung werden in der Darstellung selbst entwickelt, die sich insgesamt konsequent aus diesem Ansatz in einem einzigen geschlossenen Gedankengang entfaltet. Diese Geschlossenheit der Darstellung hielt ich für erforderlich, da sie am meisten dem Anliegen der Untersuchung (der es um Strukturen, nicht um Materialien geht) entsprechen dürfte. Freilich stellt sie an den Leser gewisse Ansprüche: er muß sich entschließen, dem Gedankengang wirklich zu folgen, will er sich nicht der Gefahr von Mißverständnissen aussetzen. Gerade deshalb mag es zu seiner ersten Orientierung nützlich sein, ihm schon vorweg, in einigen einführenden Bemerkungen, Sinn und Absicht der Untersuchung zu verdeutlichen, auch wenn der Nachweis für das hier zu Sagende erst in der Untersuchung selbst erbracht werden kann.

Zuerst soll angegeben werden, wie sich die Fragestellung, die ich gewählt habe, aus dem gegenwärtigen Forschungsstand ergibt (1.); danach sind die Methode (2.) und der Gang der Untersuchung (3.) zu skizzieren;

schließlich soll einiges zur aktuellen Bedeutung (4.) und zur (technischen) Durchführung der Untersuchung (5.) angemerkt werden.

1. Zum Forschungsstand und zur Fragestellung

Will man sich über den Inhalt der thomistischen Moralphilosophie unterrichten, so wird man auch heute noch zu der Gesamtdarstellung von A. D. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (Paris ¹ 1916) greifen. Als »dogmatische« Darstellung darf dieses Werk klassischen Rang beanspruchen. Freilich nimmt Sertillanges keine Rücksicht auf die historische Bedingtheit der thomistischen Lehren. Zur Ergänzung ist deshalb das sehr reiche Buch von M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (München 1933) unerlässlich. Wittmann setzt sich besonders die Aufgabe, die Quellen der einzelnen Lehren zu untersuchen. Dabei entgeht er jedoch seinerseits nicht der Gefahr, dem Leser ein Mosaikbild von Doktrinen verschiedenster geschichtlicher Herkunft darzubieten, bei dem der gedankliche Zusammenhang schwer zu sehen ist – dabei muß doch gerade dieser das Prinzip der Auswahl aus einer noch größeren Fülle der Überlieferung gewesen sein. So bleibt gegen Wittmann einzuwenden, daß die Frage nach dem philosophischen Sinn einer Lehre nicht damit abgetan ist, daß man ihre Quelle nachweist. Aus diesem Grunde ist das Verfahren von Sertillanges – das der klassischen Kommentatoren, das auch heute noch von manchen Theologen gepflegt wird – nicht einfach durch eine »reine« historische Methode überholt.

Die Werke von Sertillanges und Wittmann nenne ich hier, weil es Gesamtdarstellungen sind, die als exemplarisch gelten dürfen; sie können repräsentativ für eine ältere Stufe der Forschung stehen. Aus der Sicht der heutigen Thomas-Interpretation fällt an ihnen auf, daß sie – bei allem methodischen Antagonismus – eine schlechthin grundlegende Voraussetzung miteinander teilen, die inzwischen höchst fragwürdig geworden ist: die Überzeugung nämlich, es handle sich bei allem, was Thomas mit rationaler Begründung vorträgt, ohne weiteres um Philosophie. Beide glauben sich »naiv« dazu berechtigt, einen Text wie die *Summa theologiae* als philosophischen lesen zu dürfen, wenn sie die eigentlichen Theologumena und die spezifisch theologischen Argumente weglassen: selbst der Systemaufbau der *Secunda Pars* kann ihnen, wenn das »eigentlich« Theologische abgeschnitten ist, als ein Zusammenhang von unmittelbar philosophischer Bedeutung gelten. Demgegenüber betont die jüngste Forschung (und zwar mit Recht), daß nicht nur der Systemaufbau des thomistischen Denkens – wo es sich ausdrücklich als theologisches gibt! – grundsätzlich als theologischer verstanden werden muß, sondern

daß auch jede Aussage, die im theologischen Kontext angetroffen wird, notwendig auch und gar zuerst einen theologischen Sinn hat, den man nicht einfach außer acht lassen darf. Es ist die entscheidende Schwäche der älteren Thomas-Interpretation, daß sie diesen Sachverhalt nicht methodisch berücksichtigt.

Nun ist die ältere Praxis nicht als ein bloßes Versäumnis, etwa gar aus mangelnder Sorgfalt, zu betrachten. Sie hat vielmehr historische Gründe: in der Geschichte der Thomas-Auslegung, oder besser der Tradition des »Schulthomismus«, die vom Mittelalter bis ins zwanzigste Jahrhundert reicht. In dieser kaum unterbrochenen Tradition sind über das, was im Thomismus als Philosophie zu gelten hat, Vorentscheidungen gefallen, welche die Perspektive der philosophischen Thomas-Interpretation mancherorts noch heute bestimmen. Erst die letzten Jahrzehnte brachten einen grundlegenden Wandel mit sich, und dieser ist in erster Linie auf die Ausbreitung eines methodisch bewußten *historischen* Verständnisses der Scholastik im ganzen zurückzuführen. Dies verhält sich zur Schultradition kritisch (wobei es deren Eigenrecht nicht zu verkennen braucht), und es nötigt uns, die Grundlagen der Thomas-Interpretation neu zu prüfen.

Die historische Forschung hat sich zunächst der unentbehrlichen und fundamentalen Aufgabe der Quellenbestimmung zugewandt, und Wittmanns genanntes Buch – es wäre hier auch O. Lottin zu nennen, dem wir das meiste über die unmittelbaren Vorgänger und die Zeitgenossen des heiligen Thomas verdanken – ist ein ausgezeichnetes Zeugnis des Erfolges dieser Arbeit. Philosophisch folgenreicher ist jedoch der nächste Schritt: das Unternehmen, die Gesamtsituation jenes dreizehnten Jahrhunderts ins Bewußtsein zu heben, in dem das thomistische Werk seinen Ursprung hat und in dessen Rahmen es darum auch verstanden werden muß. Hier darf ich wieder auf ein Buch verweisen, das in exemplarischer Weise den neuen »Stil« der Forschung veranschaulichen kann: die inzwischen berühmte *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin* von M. D. Chenu (Montréal ¹ 1950). Diese Art Historie hat uns reiche Kenntnisse über die religiöse und intellektuelle, die soziale und institutionelle, die sprachliche und literarische Welt des dreizehnten Jahrhunderts gebracht; die Zeitbedingtheit des thomistischen Gesamtwerkes ist uns deutlicher geworden als je. Dennoch hat das nicht dazu geführt, die ausgeformte Ganzheit dieses Werkes nun in der Vielfalt der Bedingtheiten und Einflüsse verschwinden zu lassen. Im Gegenteil, auf dem Hintergrund der Zeit tritt die eigene schöpferische Leistung des thomistischen Denkens allererst klar hervor; im Verhältnis zu den Fragen und Aufgaben seiner Zeit und zu dem Verständnis, das er bei den Zeitgenossen erwarten konnte und erwirken wollte, zeigen sich erst die wirklichen Absichten

und Motive des Textes, zeigt sich der ursprüngliche Sinn seiner Aussagen. Diese Art Historie hat Thomas endgültig aus der festgelegten Perspektive der Schultradition herausgerückt und ein unmittelbareres, ursprünglicheres Verstehen des Textes ermöglicht; sie hat uns neu lesen gelehrt, was Thomas sagt: alle neueren Arbeiten, die zu einer wesentlich vertieften Auffassung seines Denkens beigetragen haben, sind ihr verpflichtet, auch wenn sie nicht »historisch« im engeren Sinne sind. Ich darf hier an die fast revolutionär zu nennende Neuinterpretation der thomistischen Metaphysik erinnern: die Lehre vom »*ipsum esse*« ist durch Gilson und Maritain, die Lehre von der Partizipation durch Fabro und Geiger geradezu neu entdeckt worden.

Ein wichtiges Resultat dieses neuen Textverständnisses ist die Erkenntnis des *durchgehend* theologischen Sinnes des thomistischen Gesamtwerkes. Mehr und mehr ist der *Theologe* Thomas ins Zentrum der historischen Forschung gerückt; in Chenu's *Introduction*, der es um die geschichtliche Gesamterscheinung geht, steht er ganz selbstverständlich im Vordergrund. Die Konsequenzen, die sich daraus für die philosophische Thomas-Interpretation ergeben können, hat nun kaum jemand radikaler gezogen als Gilson. Daß sich die thomistische Philosophie im Rahmen eines theologischen Lebenswerkes entfaltet, ist für ihn mehr als ein historisches Faktum; der Sinn dieser Philosophie wird dadurch so tief bestimmt, daß es unmöglich wird, sie aus der innigen Verbindung mit der Theologie und dem Glauben herauszutrennen. Gilson glaubt, ganz entscheidende metaphysische Lehren – so die Lehre vom »Sein« – ließen sich auf theologische Positionen zurückführen; natürlich bedeutet das zugleich, daß sie ihre letzte Rechtfertigung nur theologisch erhalten können. Bei manchen Formulierungen aus Gilsons letzten Schriften gewinnt man den Eindruck, als werde ein Eigenrecht der Philosophie gegenüber der Theologie ganz aufgegeben, so sehr betont er die Maßgeblichkeit der Theologie für alle Bereiche. Man fragt sich schließlich, ob ein Denken, das theologisch geleitet und theologisch gerechtfertigt wird, das seine Sinnerfüllung nur theologisch findet, noch »Philosophie« genannt werden soll. Gilson spricht folgerichtig von einer »christlichen Philosophie« – einer solchen nämlich, die durch den christlichen Glauben des Denkers *in ihrem Wesen* verändert ist. Das heißt, der Begriff der Philosophie wird abgeändert, damit er überhaupt anwendbar bleibt. In der Konsequenz dieser Interpretation scheint mir zu liegen, daß die Philosophie am Ende aus dem Thomismus (und der Thomismus aus der Philosophie) verschwindet. Damit ist der äußerste Gegensatz zu der Auffassung der älteren Interpreten erreicht, den ich (vereinfacht) so fassen möchte: Die ältere Auffassung richtete den Blick auf den philosophischen Charakter einer Aussage; der Zusammenhang, in dem diese steht, galt ihr dann unmittelbar als ein

philosophischer. Die »theologisierende« Deutung betont den theologischen Charakter der Gesamtordnung; von da aus läßt sie den Sinn der Aussage bestimmt sein und kommt dann zur Alteration des Philosophiebegriffs. Ist nun der älteren Auffassung entgegenzuhalten, daß sie Zusammenhänge als philosophisch ausgibt, deren theologischer Charakter eindeutig ist, so läßt sich ihr doch nicht abstreiten, daß sich bei Thomas eine Fülle von Aussagen eindeutig philosophischen Gehalts findet, deren Sinn nicht erst aus der theologischen Gesamtordnung bestimmt werden muß. Wenn Thomas Aristoteles und die arabischen Philosophen zitiert und sich auf sie beruft, wenn er kommentiert und sich mit ihnen in rationaler Argumentation auseinandersetzt, so geschieht das auf einer Ebene, die sich nicht erst theologisch ergibt. Dieses Verfahren setzt voraus und erkennt an, daß es – neben oder innerhalb der theologischen Gesamtordnung – eine eigene Dimension philosophischen Verstehens gibt und also eine eigene Ordnung des philosophischen Denkens, deren Prinzipien gegenüber denen der Theologie selbständig sind und es auch bleiben. Thomas gibt selbst die Prinzipien und die Struktur dieser philosophischen Ordnung an und unterscheidet sie von denen der Theologie. Daraus ergibt sich zwingend die Forderung an den Interpreten, die philosophischen Aussagen bei Thomas auf *diese* Ordnung hin zu verstehen; erst dann werden sie in ihrer eigenen Dimension, also *philosophisch* verstanden. Dieser Grundsatz bleibt festzuhalten. Aber damit ist die theologisierende Deutung noch nicht abgetan. Sie stützt sich auf die unbestreitbare Tatsache, daß Thomas' entscheidende philosophische Aussagen gerade in der theologischen Ordnung erscheinen, und es wäre höchst seltsam, wenn dieser ihr Ort nicht sinnvoll, und das heißt auch: sinnbestimmend wäre. Jede Aussage, die in der Theologie erscheint, hat notwendig eine theologische Bedeutung: dieser theologische Bezug ist ebenso evident wie der philosophische. Es kommt nun darauf an, beide bestehenden Evidenzen gelten zu lassen und ihr Beieinander verständlich zu machen. Offenbar ist dazu die Annahme erforderlich, daß eine Aussage, die im theologischen Zusammenhang eine bestimmte Funktion hat, zugleich in einer anderen Hinsicht ihren eigentlichen philosophischen Sinn behält, so daß sie gleichsam »zweidimensional« (nicht aber zweideutig!) wäre. Man mag sich das an einem Beispiel verdeutlichen: Die Aussage, daß Gott »reiner Akt« sei, darf und muß man als eine zentrale Aussage der thomistischen Theologie ansehen – was könnte überhaupt für die Theologie zentraler sein als eine das Wesen meinende Aussage von Gott! Dennoch ist sie ganz eindeutig Ergebnis einer bestimmten (und zwar keineswegs spezifisch »christlichen«) Metaphysik und ohne diese gar nicht zu vollziehen; ja man darf behaupten, daß sie ihre Stellung in der Theologie gerade der Sinnbestimmtheit verdankt, die sie auf philosophischer Ebene erworben

hat. Hier liegt also nicht ein Nebeneinander von Theologie und Philosophie vor, in welchem ein Satz oder Begriff entweder der einen oder der anderen Seite zugeschlagen werden könnte, noch auch ein Ineinander, das keinerlei Trennung zuließe; sondern ein »Miteinander«, eine innerlich begründete Zuordnung, die so strukturiert ist, daß sie die sinnbestimmenden Bezüge nach beiden Seiten bestehen läßt und zugleich ihr Abheben voneinander gestattet.

Damit ist eine Grundposition dieser Untersuchung angezeigt, die so zu fassen wäre: Der Thomismus als Ganzes ist eine »*Synthese*« ganz eigentümlicher Struktur, in welcher der durchgehend maßgebliche Zusammenhang der theologischen Ordnung Elemente philosophischer Herkunft in sich zieht, die doch ihren Bezug auf die eigene Sinnebene und somit Eigenrecht und Eigenbedeutung behalten. Es ist daher grundsätzlich legitim, das Philosophische aus der Synthese herauszuheben und in dem ihm eigenen Zusammenhang darzustellen; das Resultat dieser Operation ist die Darstellung der thomistischen Philosophie. Damit aber diese Operation überhaupt angesetzt werden kann, ist zuvor die Struktur der Synthese zu untersuchen: Dies ist die erste und grundlegende Aufgabe der Thomas-Interpretation, und von ihrem Ergebnis hängt es ab, welche Bedeutung der Thomismus als Philosophie beanspruchen kann.

Die Dringlichkeit dieser Aufgabe ergibt sich aus der Tatsache, daß die »theologisierende« Deutung, im Gefolge der ungemeinen Wirkung Gilscons, weitgehend Unsicherheit und Unklarheit über den philosophischen Sinn des Thomismus hervorgerufen hat. Allerdings hat das nicht den Fortschritt in der Interpretation der thomistischen Metaphysik behindert. Es ist allzu offensichtlich, daß sie eine Eigenstruktur besitzt, die von der theologischen deutlich abgesetzt ist; der Richtungssinn ihres Aufbaus – von der Welt zu Gott – ist dem theologischen – von Gott zur Welt – genau entgegengesetzt, und so ist es relativ leicht, den metaphysischen Sinn gegen die Synthese abzuheben. Anders steht es im Bereich der Ethik: dort ist das Problem der Synthese mit eigenen Schwierigkeiten belastet, die bei der Metaphysik nicht auftreten. Sie liegen im Wesen der Ethik, als einer *praktischen* Wissenschaft, begründet.

Bei den meisten Thomas-Interpreten (Gilson nicht ausgenommen) hat dieser Fragenkomplex nicht die gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Man muß J. Maritain das Verdienst zusprechen, die Besonderheit der Sachlage erkannt und eine Lösung versucht zu haben, wie bestreitbar diese auch sein möge. Mit Recht sieht er den entscheidenden Punkt darin, daß philosophische Ethik und Moraltheologie, die in der Synthese einander zugeordnet sind, darin übereinkommen, daß es ihnen um *praktisches* Wissen geht; beide suchen die Erkenntnis des menschlichen Handelns als eines solchen, das »zu tun aufgegeben« ist, das der Mensch in

konkretem, tatsächlichem Tun verwirklichen soll. Die Perspektiven sind also nicht entgegengesetzt, wie im Verhältnis von Metaphysik und Theologie, sondern gleichlaufend; sie unterscheiden sich nur durch die verschiedene Erkenntnisquelle. Nun ist es offensichtlich, daß nur die Theologie um die bedeutsamsten tatsächlichen Bedingungen menschlichen Handelns weiß, die bei allem konkreten Tun letztbestimmend sind, nämlich die geoffenbarten Wahrheiten vom heilsgeschichtlichen Zustand und von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen. Daher ist eine »adäquate« Erkenntnis der Praxis, die als Wissenschaft auftreten will, nicht ohne die Theologie möglich. Sicher gibt es auch für die rein natürliche Vernunft die Möglichkeit, im Bereich praktischen Wissens Wahres zu erkennen (wie es bei Aristoteles der Fall ist); aber sie kann nur dann zu einer adäquat praktischen *Wissenschaft* werden, wenn sie die geoffenbarten Grundbestände des sittlichen Lebens, in strikter Unterordnung (Subalternation) unter die Theologie, als Tatsachen hinnimmt und in Rechnung stellt. Wissenschaftlich zulängliche philosophische Ethik ist nur möglich als »christliche Moralphilosophie«, und im Sinne dieses Begriffs glaubt Maritain die thomistische Ethik verstehen zu sollen.

Die Schwächen dieser Thesen sind von der Kritik im Überfluß nachgewiesen worden, nicht immer aus denselben Gründen. Unhaltbar scheint mir vor allem der Begriff der »christlichen Moralphilosophie«: wenn die Sinnebene dieser »Philosophie« wesentlich durch Offenbarungswahrheiten bestimmt ist, so erfüllt sie damit eindeutig den thomistischen Begriff von Theologie, die ja auch natürliche Erkenntnisse ohne weiteres zu den ihren machen kann. Gerade dann aber erhebt sich die Frage nach dem Sinn einer philosophischen Ethik im Thomismus mit aller Schärfe. Der Gläubige findet dann den wissenschaftlichen Abschluß seines praktischen Erkennens nur in der Theologie. Selbst wenn er annimmt, daß eine philosophische Ethik – wie die aristotelische – als Wissenschaft »möglich« sei, so gilt doch, daß sie in ihrem eigenen Sinn von der Theologie überholt wird, die in die gleiche Richtung – auf das zu-Tuende hin –, aber weiter und tiefer blickt. Wird sich dann nicht die Theologie den Inhalt dieser Ethik derart zuordnen, daß deren Perspektive in der theologischen aufgeht? Kann es dann noch sinnvoll sein, der philosophischen Ethik Eigenstand auch gegenüber der Theologie zuzusprechen? Muß man nicht fragen, wie sie im Verhältnis der Synthese überhaupt noch »möglich« sein kann? – Solche Fragen stehen – ausgelöst durch Maritain – immer noch an und haben bislang (wie ich glaube) keine zureichende Antwort gefunden.

Zur Klärung der Fragestellung ist es nützlich, hier an die geschichtlichen Tatbestände zu erinnern, wie sie die historische Forschung sieht – zumal Maritain ebenso wie die Mehrzahl seiner Kritiker eher Schulthomisten

als Historiker sind. Da ist zunächst wichtig, daß Thomas die philosophische Ethik als eine gegebene Wissenschaft vorfand, und zwar in der Ethik des Aristoteles. Bekanntlich war die Nikomachische Ethik schon damals Vorlesungstext in der Pariser Artistenfakultät, und man hat sie dort nicht als ein bloß »historisches« Dokument studiert; man fand darin eine *Lehre*, die Stellungnahme erforderte. Auch Thomas schreibt einen Ethikkommentar, in dem es um die sachliche Wahrheit der aristotelischen Lehre geht; freilich enthält er noch nicht die eigentliche Stellungnahme (wie alle Kommentare des Thomas kann er nur mit Einschränkung als Zeugnis seiner eigenen Lehre gelten; die Meinung, er stelle den Inhalt von Thomas' eigener Ethik dar, hat auch wohl noch niemand ernsthaft vertreten), aber er bereitet sie vor (was nichts mit Chronologie zu tun hat!). Die eigentliche Stellungnahme geschieht im II. Teil der *Summa theologiae*; sie besteht im Entwurf einer *Moraltheologie*, des ersten wissenschaftlichen Systems einer Moraltheologie überhaupt.

Im Rahmen des moraltheologischen Systems entwickelt Thomas jedoch seine Gedanken in ständigem Bezug auf Aristoteles, den er zitiert, interpretiert, auf den er sich beruft, den er gelegentlich gar vervollständigt. Darin liegt, daß er die philosophische Ethik als eine Wissenschaft anerkennt, die vor aller Theologie selbständig Wahrheit erschließt. Ferner bedeutet es, daß die philosophisch-ethische Aussage auch im theologischen Kontext ihre ursprüngliche Sinnbestimmtheit nicht einfach verliert. Offenbar ist also die philosophische Ethik nicht einfach in der Synthese verschwunden, sondern behält Möglichkeit und Sinn; offenbar ist dann auch die Perspektive der Ethik nicht in der moraltheologischen aufgegangen, und es muß angenommen werden, daß sie, trotz ihrer Gleichgerichtetheit, eine irgendwie andere, eigene hat und behält. Dennoch bleibt bestehen, daß sich das thomistische Denken vollständig auf den Aufbau der Moraltheologie richtet und die philosophischen Elemente diesem Vorhaben einordnet. Die philosophische Ethik des Thomas »steckt« also in der Moraltheologie »drin«, und zwar so, daß sie in der ihr eigenen Struktur nicht unmittelbar abhebbar ist. Es bedarf einer sorgsamsten Operation, diese Struktur festzustellen, die philosophischen Aussagen auf sie zu beziehen und so zu bestimmen, was denn eigentlich Thomas selbst als die philosophische Ethik ansah. Das ist die Aufgabe, die zu lösen ist.

Die historische Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten mit viel Erfolg der Untersuchung der thomistischen Moraltheologie zugewandt. Das läßt sich leicht an den Berichten des *Bulletin thomiste* ablesen, dessen Mitarbeiter selbst – an ihrer Spitze Th. Deman – sehr beachtliche Beiträge, oft in unscheinbarer Form und deshalb leicht übersehbar, dazu beigetragen haben. Das Problem der Synthese ist dabei gestreift, gelegent-

lich sind Hinweise zu seiner Lösung gegeben worden (die ich an ihrem Ort nennen werde), aber eine systematische Behandlung hat es nicht erfahren. Die eigentlich philosophische Arbeit an der thomistischen Ethik ist dagegen, im Vergleich zur Leistung im Bereich von Metaphysik und Moraltheologie, erheblich zurückgeblieben. Weitgehend verharret sie doch noch in der Schulperspektive, und ich wage nicht zu behaupten, daß sie über Maritain wesentlich hinausgekommen sei. Die Grundlagenprobleme sind ungeklärt; ja man hat sie, wie ich glaube, fast immer an der falschen Stelle gesucht, nämlich nicht im Verhältnis der Synthese, sondern im Verhältnis von Metaphysik und Ethik.

Um diesen Punkt kreist eine Menge von Arbeiten, die hier den Angelpunkt der Grundlagenproblematik sehen. Man ist sich darüber einig, daß die Ethik die Metaphysik voraussetzt wie das »Sollen« das »Sein«, daß die Ethik von der Metaphysik abhängig sei, ja daß sie von ihr abgeleitet werde. Hier hat sich ein breiter Konsens hergestellt, und man kann sich (so glaubt man) auf die unbestreitbarsten Thomas-Texte berufen, in denen sich moralische und metaphysische Erkenntnisse eindeutig einander zugeordnet finden; der ganze Aufbau der beiden Summen spricht zugunsten dieser Auffassung.

Dennoch, oder eigentlich gerade deshalb, will mir scheinen, daß der ganze Konsens auf höchst unsicherem Boden zustande gekommen ist. Man setzt doch voraus, daß die Zuordnung metaphysisch-spekulativer und moralisch-praktischer Erkenntnisse in der thomistischen Synthese philosophischen Sinn hat. Das ist keineswegs unbestreitbar: Ordnungsverhältnisse in der Synthese haben zunächst eindeutig theologischen Sinn. In der Theologie ist nun die genannte Zuordnung unproblematisch; ihre Einheit ist derart, daß sie Spekulatives und Praktisches unter derselben Perspektive faßt, und so kann sie ohne weiteres vom einen zum anderen übergehen, das eine aus dem anderen sich entwickeln lassen. Aber wie steht es, wenn man die philosophischen Elemente aus der Synthese löst und auf ihre eigene Ebene bezieht? Dort unterscheidet Thomas die spekulative und die praktische Erkenntnisart so, daß er ihnen verschiedene »Ziele«, verschiedene »Gegenstände«, verschiedene Perspektiven zuweist. Zwar stehen sie nicht beziehungslos nebeneinander, aber kann ihre Beziehung als »Abhängigkeit«, »Ableitung« oder ähnlich beschrieben werden? Ich glaube das verneinen zu müssen; aber selbst wenn man es bejaht – muß dann nicht trotzdem für jeden Fall von Abhängigkeit, der sich im theologischen Zusammenhang zeigt, immer noch der Nachweis erbracht werden, daß er auch philosophisch anzusetzen ist, d. h. daß ihn Thomas philosophisch verstanden wissen wollte? Solange das nicht geschieht, nützt auch der breiteste Konsens nichts, und ich sehe nicht, daß es geschehen wäre. Ich bin vielmehr überzeugt, daß die ganze

Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Metaphysik als ungeklärt gelten muß, ehe nicht das Problem der Synthese gelöst ist, das Problem der Strukturen von Moralthologie, spekulativer und praktischer Philosophie und der Verhältnisse, in denen sie miteinander stehen; in diesem Komplex ist allerdings die Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Ethik wohl die wichtigste.

Wie ich glaube, ist damit ein genügender Überblick über die Lage gegeben, aus der sich die Problemstellung dieser Untersuchung, ihr »Ort« und ihr Ansatz ergeben. Ihre Hauptfragen möchte ich zusammenfassend so formulieren:

Die Grundfrage ist die nach Möglichkeit, Sinn und Gestalt der philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin.

Diese Frage wird vom Blickpunkt des Problems der thomistischen »Synthese« angegangen, das sich als das Grundproblem für alle philosophische Thomas-Interpretation erweist.

In der Synthese ist die Ethik der Moralthologie eingeordnet; sie ist dort aufzusuchen, dann aber von ihr abzuheben und in ihrer Eigenstruktur zur Geltung zu bringen. – Die Durchführung dieses Vorhabens wird bei dem engen Verhältnis beider nicht nur die philosophische, sondern stets auch die theologische Dimension klarlegen müssen; ihr Miteinander bestimmt die interpretatorische Aufgabe.

In der Synthese ist ferner das Ethische mit dem Metaphysischen, das Praktische mit dem Spekulativen verbunden. Die Untersuchung hat das Verhältnis beider daraufhin zu prüfen, wie es sich einmal in der Synthese, zum anderen im davon abgehobenen philosophischen Sinne verstehen läßt. Die Interpretation der ethisch-praktischen Aussagen hat also immer zugleich die »Metaphysik des Handelns« zu berücksichtigen, soweit sie den Kontext dieser Aussagen mitbestimmt.

Ich sehe es nicht als meine Aufgabe an, in dieser Untersuchung den ganzen materiellen Reichtum der thomistischen Ethik auszubreiten; das ist geschehen und geschieht laufend in Arbeiten ganz anderen Stils. Hier geht es um die Grundlagenprobleme; deren Lösung wird in genügendem Maße die Leitlinien angeben, nach denen die materielle Darstellung der Lehre vorzugehen hätte. Doch selbstverständlich ist die Lösung nicht nur formal, und die zentralen Lehrstücke, welche gerade die Grundlagen enthalten, werden inhaltlich behandelt. Entscheidend bleibt aber der formale Gesichtspunkt des Problems der »Struktur«, dem das Inhaltliche durchaus untergeordnet wird. Er wird seine Berechtigung dadurch erweisen, daß er ein richtigeres Bild der thomistischen Ethik zu sehen gestattet.

ETHIK ALS PHILOSOPHISCHE DISZIPLIN

1. KAPITEL: PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE

§ 1: Der Vorrang der theologischen Synthese

Unsere Untersuchung beschäftigt sich mit der thomistischen Ethik, sofern diese eine *philosophische* Disziplin ist und sein will. Es ist also zunächst zu klären, was dieser Terminus im Rahmen des thomistischen Denkens bedeuten kann. Hier steht unsere, wie jede Untersuchung zur Philosophie des Thomas von Aquin, vor der methodischen Schwierigkeit, daß sie einen Autor behandelt, der zunächst gar nicht als Philosoph auftreten will, sondern als Theologe. Diese Tatsache ist grundsätzlich ebenso unbestreitbar wie unbestritten. Gewiß besitzen wir eine Reihe rein philosophischer Schriften von Thomas, vor allem, neben einer geringen Anzahl hierher gehöriger Opuscula, die Aristoteles-Kommentare. Ihre Absicht ist, wie aus ihrer gesamten Anlage und Methodik, aber auch ausdrücklich aus dem Widmungsschreiben zu *In Perihermeneias* hervorgeht, für die Fortgeschrittenen eine Vertiefung, für die Anfänger eine Hilfe zu bieten¹. Darin findet sich nichts über eine weitergehende Zielsetzung dieser Schriften, die sie etwa in einen nicht-philosophischen Zusammenhang brächte und so ihre innere Selbständigkeit aufhobe. Jedoch, bei der Betrachtung des thomistischen Gesamtwerkes fällt auch dem oberflächlichen Beobachter unmittelbar zweierlei ins Auge:

Nicht in den Aristoteles-Kommentaren, nicht in den rein philosophischen Schriften findet sich die eigentlich »thomistische« Philosophie. Die selbständige Ausarbeitung des Problems, die gründliche Rechtfertigung der eigenen Stellungnahme, die entscheidende Formulierung, kurz, ihre charakteristische Gestalt gewinnt sie regelmäßig in den großen theologischen Werken². Man spürt stets die bestimmende Rolle des theologischen Interesses. Offensichtlich wird von ihm her Thomas veranlaßt, bestimmte

¹ *In Periherm.* prol.: »... hoc gerens in animo, sic altiora pro posse perfectioribus exhibere, ut tamen iunioribus proficiendi auxilia tradere non recusem.« – Der Text ist nur in der Ed. Leonina und der Marietti-Ausg. (Turin 1955), nicht in älteren Ausgaben enthalten.

² Hier ist zu erinnern, daß auch die *Quaestiones disputatae* typische Schriften des Magisters der Theologie sind, vgl. M.-D. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, S. 90 f., 93 ff.

Themen zu bevorzugen, sie wiederholt und vertieft zu behandeln, andere mehr am Rande liegen zu lassen. Gerade an theologisch bedeutsamen Themen – und dies sind schließlich auch die philosophisch grundlegenden – entwickelt sich seine Originalität und seine philosophiegeschichtliche Bedeutung³.

Das zweite Moment, von dem aus dieser Zusammenhang von philosophischer Thematik und theologischem Interesse zu beleuchten ist, liegt nicht minder am Tage: es ist der durchgehend theologische Sinn, den die thomistische Systematik als solche, den der thomistische »Wille zum System« hat. Dies wird deutlich, wo das System vom Autor *als* System vorgelegt wird, nämlich in den beiden Summen. Für die *Summa theologiae* bedarf das keines Beweises: sie stellt ausdrücklich ein System der Theologie dar. Bei der *Summa contra gentiles* könnte, sofern man nur die drei ersten Bücher betrachtet, ein gewisser Zweifel entstehen. Für diese stellt Thomas das Programm auf, »auf dem Wege der Vernunft zu verfolgen, was die menschliche Vernunft von Gott erforschen kann«, und zwar will er dies mit Hilfe demonstrativer wie auch wahrscheinlicher Beweisführung tun⁴. In der Einleitung des 4. Buches wird der Gang dieser drei Bücher als »Aufstieg durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes« bezeichnet, während die »Glaubenserkenntnis« – von ihr ist im 4. Buch die Rede – »umgekehrt von Gott zu uns durch die göttliche Offenbarung herabsteigt«⁵. Scheinbar stimmt dieser Unterschied des Verfahrens zwischen dem 1. bis 3. Buch einerseits, dem 4. Buch andererseits mit dem überein, der in Kapitel II, 4 ganz allgemein zwischen den Sichtweisen des Philosophen und des Theologen – Thomas spricht sogar vom »Gläubigen« schlechthin – aufgestellt wird: Der Gläubige betrachtet alles von Gott her und in seiner Ordnung auf Gott hin, der Philosoph führt zu Gott erst vom Geschöpf her, weil dieses sein erster und eigentlicher Gegenstand ist, und zwar in seiner Eigenstruktur betrachtet⁶. Aber gerade

³ Vgl. E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris ⁵ 1944, S. 15–16.

⁴ SCG I, 9 » ... per viam rationis prosequi ea quae de deo ratio humana investigare potest ... «, » ... inducentes rationes demonstrativas et probabiles ... «

⁵ SCG IV, 1: » ... naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a deo in nos e converso divina revelatione descendit ... «

⁶ SCG II, 4 bringt zwei Aussagereihen: der *Philosoph* (die Philosophie) betrachtet die Geschöpfe, »secundum quod huiusmodi sunt«, »secundum diversa rerum genera« (so etwa »ignis ut ignis«); er betrachtet »illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt« (»igni ferri sursum«), und zwar »ex propriis rerum causis«. Der *Gläubige* (die Glaubenslehre) beschäftigt sich mit den Geschöpfen, »inquantum in eis resultat quaedam dei similitudo« (mit dem Feuer also nur, »inquantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum deum quoquo modo ordinatur«); er betrachtet nur, »quae eis conveniunt secundum quod sunt ad deum relata« (»a deo creata«, »deo subiecta«), und argumentiert »ex prima causa« (»quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam dei cedit,

diese letztere charakteristische Blickrichtung des Philosophen auf die Eignatur des Geschöpfes bestimmt nicht den Aufbau der Summa contra gentiles, auch nicht in den ersten drei Büchern. Auch diese handeln vielmehr ausdrücklich von Gott⁷; ihre Betrachtung vollzieht sich genau entsprechend der theologischen Ordnung, indem sie mit Gott beginnt (Buch I), dann übergeht zum Ausgang der Schöpfung aus Gott (Buch II) und schließt mit der Ordnung der Geschöpfe auf Gott hin (Buch III); die Verwandtschaft dieses Schemas mit dem der Summa theologiae liegt auf der Hand. Thomas bestätigt selbst den theologischen Charakter dieser von ihm hier angewandten Ordnung am Schlusse des Kapitels II, 4; nach diesem Text ist gegenüber der philosophischen Ordnung die der Glaubenslehre die vollkommeneren, weil der göttlichen Erkenntnis ähnlichere, und »daher bleibt, gemäß *dieser* Ordnung, nach dem, was über Gott *in sich* im ersten Buch gesagt ist, nun zu handeln über das, was *von ihm* ist«, nämlich die Schöpfung⁸. Hierzu muß nun bedacht werden, was in der Einleitung (I, 2) über die Gesamtabsicht der Summa gesagt ist: Es geht Thomas darum, eine theologische Aufgabe zu erfüllen, nämlich die Wahrheit des katholischen Glaubens darzulegen und Irrtümer zu widerlegen; darin übernimmt er ein »officium sapientis« – wobei ziemlich deutlich unter dieser sapientia hier die Theologie verstanden wird. Wenn diese nun auch zuerst auf der göttlichen Offenbarung beruht, so steht es doch ihr, als der höchsten Weisheit, frei, sich der Dienste der menschlichen Philosophie zu bedienen, ja sogar gelegentlich von den Prinzipien dieser menschlichen Philosophie auszugehen⁹. Thomas kann sich also sehr wohl rein philosophischer Methoden bedienen, ohne deshalb aufzuhören, als Theologe und als »Gläubiger« zu reden. Er bleibt in der theologischen Ordnung, auch wenn er einen »Aufstieg« zur Gotteserkenntnis vollzieht. Daher kann, wie es tatsächlich in der Einleitung des 4. Buches gesagt wird, der vernunftmäßige Aufstieg des Gläubigen zu Gott »derselbe«

vel quia dei potestas est infinita«). Daraus wird der Unterschied der theologischen und der philosophischen Ordnung gefolgert: »Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad deum considerat, primo est consideratio dei et postmodum creaturarum.«

⁷ SCG I, 9, vgl. Anm. 4; der Ton liegt auf »de deo«.

⁸ SCG II, 4, vgl. Anm. 6; Thomas fährt fort: »Et sic est perfectior, utpote dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde secundum *hunc* ordinem post ea quae de deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum.«

⁹ SCG II, 4: » ... sibi quasi principali philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.«

Weg sein wie der Abstieg von Gott auf Grund der Offenbarung¹⁰. Eigentlich haben ja Aufstieg und Abstieg gerade umgekehrte Richtung, und die Reihenfolge der Betrachtung müßte sich umkehren. Dies ist nur deshalb nicht der Fall, weil der gläubige Denker von vornherein in der höchsten Schau, der Schau der göttlichen Weisheit, gestanden ist und sein philosophisches Vorgehen von Anfang an von da aus leiten ließ, da herein genommen hat¹¹.

§ 2: Die umfassende Einheit der theologischen Synthese
und deren Prinzip, das »revelabile«

Das Verhältnis, das sich hier im Umriss zeigt, muß ein wenig näher beleuchtet werden. Zunächst stellt sich die Frage, inwiefern die thomistische Synthese nicht bloß faktisch theologischen Charakter hat, sondern auch eine gewisse Notwendigkeit diesem Faktum innewohnt. Synthese heißt nichts anderes als Ordnung; Ordnung geschieht (gemäß einem Früher und Später) auf etwas hin, was als Ziel dem Geordneten Prinzip ist¹². Die umfassende Synthese, das umschließende System der Ordnung des Ganzen kann nur von dem geleistet werden, der das letzte Ziel und höchste Prinzip des Ganzen ins Auge faßt. Ihm kommt im vorzüglichen Sinne der Name eines »Weisen« zu¹³. Nun handelt die »heilige Lehre«,

¹⁰ SCG IV, 1, vgl. Anm. 5; Thomas fährt fort: » ... est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de deo ... «

¹¹ SYLVESTER FERRARIENSIS (*ad SCG IV, 1, n. IX, ex Ed. Leonina*) sagt dazu, daß ascensus und descensus »materialiter« derselbe Weg sind und daß es Thomas hier auf das »materialiter« ankomme; in der natürlichen Vernunft wie in der Offenbarungserkenntnis fänden sich »iidem gradus proportionaliter«, ein »ordo quidam secundum rerum naturam absolute consideratam«, der natürlich derselbe bleibt, wie immer sich das Erkennen bewegt, absteigend oder aufsteigend; diesem Ordo habe der Vortrag der Lehre in beiden »Richtungen« zu folgen. Nun wird die Frage gestellt, warum nicht Buch IV – in Umkehrung der Ordnung von Buch I–III – mit dem »Ziel« anfangen und die Betrachtung Gottes »in sich« ans Ende stellen. Das Problem wird von ihm gerade umgekehrt gestellt als es vorliegt, denn es geht schließlich darum, warum Buch I–III nicht der umgekehrten Ordnung folgen! – Sylvesters »ordo secundum rerum naturam« ist eben der *theologisch* sich zeigende, und das ist ihm nicht unbewußt, wie seine Bemerkungen zu SCG I, 9 und II, 4 zeigen. Erst wenn das Schema von ascensus und descensus »innertheologisch« ausgelegt wird, wenn die hier wirkende »natürliche Vernunft« als theologisch geleitete, »hineingenommene«, gesehen wird, ergibt sich die Selbigkeit beider Wege.

¹² Vgl. SCG I, 1; *In Eth.* I, 1 n. 1; das Thema wird in mannigfachen Abwandlungen immer wieder berührt.

¹³ Vgl. bes. I, 1, 6; dem »sapiens in aliquo genere«, »qui considerat causam

die Theologie, in der eigentlichsten Weise von Gott, der die höchste Ursache ist; betrachtet sie doch Gott nicht nur von der Kreatur her – das haben auch die Philosophen vermocht – sondern auch in Hinsicht auf das, was von ihm nur ihm selbst bekannt ist. Deshalb ist sie, unter allen menschlichen Weisheiten, am meisten Weisheit¹⁴. Ihr kommt es zu, über alle Wissenschaften zu urteilen (das kann sie aus der intimen Kenntnis der höchsten Ursache); sie kann sie für ihre Zwecke benutzen¹⁵; sie scheint daher vorzüglich befähigt, alles Wissen zu »ordnen« und zur Synthese zu bringen.

In gewissem Sinne trifft dieser Anspruch der Offenbarungstheologie mit dem der Metaphysik zusammen, »Weisheit« schlechthin zu sein und allen Wissenschaften vorzustehen¹⁶. Die *Summa contra gentiles* (I, 1) stellt dieses Zusammentreffen schlicht fest: auch der Ersten Philosophie geht es nicht um beliebige Wahrheiten, sondern um den Ursprung aller Wahrheit, den Ursprung des Seins aller Dinge. Das Rangverhältnis ist aber schon im Sentenzenkommentar eindeutig festgelegt¹⁷: Während die Metaphysik nur von der Kreatur her die höchsten Ursachen betrachtet, tut das die Theologie auch »nach der Weise der höchsten Ursachen selbst«; ist die Metaphysik »göttliche Wissenschaft« vom Gegenstand her, so die Theologie noch mehr, weil »göttlich« auch nach der Weise, wie sie empfangen wird¹⁸. So kennt sie, nach der erwähnten Formel der *Summa theologiae* (I, 1, 6), auch das, was an sich Gott allein bekannt ist. Dazu tritt in der *Summa theologiae* ein weiteres Moment, in dem die Besonderheit der Theologie sich andeutet: Weil die Theologie, als auf der Offen-

altissimam illius generis«, wird der »maxime sapiens« gegenübergestellt, »qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae deus est.«

¹⁴ I, 1, 6: »Sacra autem doctrina propriissime determinat de deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. 1: quod notum est dei, manifestum est illis), sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.«

¹⁵ I, 1, 6 ad 2; ib. 1. 5 ad 2; SCG II, 4 (vgl. Anm. 9); EBT 2, 3.

¹⁶ Vgl. *In Met.*, prol. (kommentiert bei L. OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur*, Münster 1953, S. 7–20).

¹⁷ I *Sent.* Prol. 3 sol. I: »... sed etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a deo immediate acceptam ... magis etiam divina dicenda est quam metaphysica, quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi, metaphysica autem quantum ad subiectum tantum.«

¹⁸ Die »göttliche Weise des Empfangens« ist im *Scriptum* die »inspiratio«, die eine subjektive Erhöhung des Empfangenden betont; die *Summa theologiae* zieht es vor, im Begriff der »revelatio« die Erschließung eines neuen *Objektbereichs* in den Vordergrund zu rücken. Zu diesem Unterschied vgl. J. DE GUIBERT, *Les doublets de saint Thomas*, Paris 1926. – EBT zeigt eine mittlere Position.

barung beruhend, übernatürliche Prinzipien hat, steht sie nicht in Kontinuität mit den Wissenschaften der natürlichen Vernunft; sie begründet auch nicht – was sonst als Aufgabe der Weisheit angenommen wird¹⁹ – die Prinzipien der »untergeordneten« Wissenschaften, sondern tritt ihnen, sozusagen von oben, nur richterlich entgegen. Sie bleibt, gebunden an ihre ganz anderen Prinzipien, stets irgendwie im Bereich des Geoffenbarten stehen; was immer sie an sich zieht und in ihre Synthesis einordnet, ist ihr nur zugänglich, insofern es ein »revelabile« ist²⁰.

Unter diesem Titel geht die Fülle philosophischen Gehaltes, den die theologischen Werke des Thomas aufweisen, in die Theologie ein. Denn was heißt es, etwas an sich bereits natürlich Gewußtes als ein »revelabile« anzusehen? Die Antwort dürfte ungefähr lauten: Jegliches Gewußte ist ein »revelabile«, wenn es eine Zuordnung zum Sinn von Offenbarung hat. Sinn der Offenbarung ist die Befähigung des Menschen, zu dem von Gott ihm gesetzten übernatürlichen Ziel zu gelangen, zur beseligenden unmittelbaren Gottesschau. Etwas als »revelabile« wissen heißt also, es zu diesem Offenbarungssinn in Beziehung zu setzen, es unter dem Gesichtspunkt des Heiles, des Planes Gottes mit uns, des sich offenbarenden Gottes zu sehen²¹. Dies ermöglicht ein weites Ausgreifen der Theologie

¹⁹ Vgl. z. B. I–II, 57, 2c. und ad 2; ib. 66, 5. – Der Weisheit wird das *iudicare* zugesprochen, weil sie die obersten und für die beurteilten Wissenschaften grundlegenden Prinzipien umschließt; I, 1, 6 ad 2 leitet aus der grundsätzlichen Verschiedenheit natürlicher Erkenntnis und der »*propria ... huius scientiae cognitio ... quae est per revelationem ...*« ab: »... ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed *solum iudicare de eis.*« – Es kommt hier auf das »*solum*« an: die philosophische Weisheit »begründet« zwar nicht *alle* Wissenschaft, aber die theologische begründet *keine*.

²⁰ I, 1, 3; die Bedeutung dieser Lehre für die gesamte Interpretation der thomistischen Synthese ist erst von E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris⁵ 1944, S. 17 ff. herausgestellt worden. – Historisch ist interessant, daß erst die *Summa theologiae* das »revelabile« als »*formalis ratio*« der Theologie benennt und damit ein *objektives* Prinzip für die Bestimmung des Verhältnisses rein natürlicher und theologischer Vernunft gewinnt (vgl. Anm. 18).

²¹ Die Heilsbezogenheit ist nach I, 1, 1 das Grundprinzip der »*sacra doctrina*« überhaupt und muß also bei der Bestimmung ihres Inhalts stets maßgeblich sein. Ein abstraktes Verständnis des »revelabile« als dessen, was überhaupt von Gott mitgeteilt werden *kann*, das somit – weil es ja nichts gibt, was Gott nicht mitteilen könnte – eine direkte inhaltliche Allzuständigkeit des Theologen behaupten müßte, scheint mir sinnlos: so sind etwa die ersten Prinzipien der natürlichen Vernunft, weil sie »*per se nota*« und in allem Erkennen immer vorausgesetzt sind, gar nicht »offenbarbar«; auch ist nicht einzusehen, wie etwa die euklidische Mathematik geoffenbart werden könnte. Eine solche abstrakte Auffassung scheint bei A. HAYEN, *La Communication de l'Être*, Bd. I, Löwen 1957, S. 30 u. ö. vorzuliegen. Nach mittelalterlichem Sprachgebrauch darf der Unterschied von »*revelatum*« und »*revelabile*« nicht starr-abstrakt als der von »*konkret wirklich*« und »*abstrakt möglich*« genommen werden, wie Bonnefoy gegen Gilson (vgl.

in die Bereiche des natürlichen Wissens hinein, zumal in die Philosophie. Denn, »wozu anders philosophiert der Mensch außer um selig zu sein?«²² – dies Wort Augustins nimmt Thomas auf; auch für ihn hat die Philosophie mit dem Glück des Menschen zu tun²³ und damit unmittelbar mit seinem Heil. Der Gesichtspunkt der »revelabilitas« erweist sich als sehr weitreichend; in seiner Anwendung zeigt sich die Wirkung des »göttlichen Lichtes«, das in dem Glauben an die Offenbarung eingegossen wird, und dies vermag weitere Bezirke zu umfassen als selbst die höchste und umfassendste rein natürliche Wissenschaft, die philosophische Weisheit – die Metaphysik²⁴: diese betrachtet zwar »alles«, aber doch nur »insofern es ein Seiendes ist«, in einer Allgemeinheit, die der Natur des »natürlichen Lichtes« entspricht und nicht bis zur Erkenntnis des Arteigenen hinabsteigt²⁵. Dies vermag jedoch die Theologie: sie ist ein höheres Wissen, daher weiter reichend und tiefer greifend; sie ist Einbildung (*impressio*) und Teilhabe des göttlichen Wissens²⁶, welches in einfacher Weise alles umfaßt; sie bleibt daher, in Kraft ihres aus dieser Teilhabe gewonnenen einen umfassenden Gesichtspunktes, nur *eine* Wissenschaft und befähigt, auch solche Gegenstände zur Einheit ihrer Synthesis zusammenzufassen,

Le Thomisme S. 18 Anm. 2) vorbrachte. Unter dem Eindruck dieses Einwandes scheint Gilson seine Auffassung in den *Elements of Christian Philosophy*, New York 1960, S. 34–35 dahingehend modifiziert zu haben, daß er die »revelabilia« nunmehr als die aktuell geoffenbarten, aber in sich der natürlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten interpretiert (jedoch sehe ich nicht, wie das aus dem Text unmittelbar hervorgehen soll). Wieder aber ist für Gilson nun im »revelatum« alles Wißbare irgendwie enthalten (a. a. O.): »In describing the work of the six days, Scripture leaves nothing out, so that there is nothing that sciences and philosophy can say which is not related to some object of a possible revelation. The easiest way to understand this point is to ask: what is there that is not in the science God has of his own work? Obviously, nothing.« – Mir scheint das Argument viel zuviel zu beweisen; als nur teilhabend am göttlichen Wissen, braucht die Theologie doch durchaus nicht alles zu umfassen, was Gott weiß; vgl. auch Kap. 2 Anm. 22, S. 19.

²² *EBT* 5, 1 ad 4 (AUGUSTINUS, *De civ. dei* XIX, c. 1, der wieder Varro zitiert); vgl. I *Sent.* Prol. 1.

²³ Aus der zwiefachen Bestimmung des Glücks als kontemplativ und praktisch leitet *EBT* 5, 1 ad 4 den Unterschied theoretischer und praktischer Philosophie her; sie ist als menschliche Betätigung wesentlich vom Streben nach Glück als dem letzten Ziel her zu verstehen; vgl. unten Kap. 4.

²⁴ I *Sent.* Prol. 2 sol. und ad 1, ad 3 redet von der »efficacia divini luminis«; die *Summa theologiae* bringt dies Bild nicht mehr, sondern betont die »formalis ratio obiecti« – den höheren Standort, der umfassendere Sicht gibt.

²⁵ Vgl. z. B. *EBT* 5, 4 arg. 6 und ad 6.

²⁶ I, 1, 3: »... velut quaedam impressio divinae scientiae« (»des Wissens Gottes« gen. subiectivus); im Zusammenhang der nüchternen Redeweise dieses Artikels ist »impressio« ein sehr gewichtiger Ausdruck, wie Gilson zu Recht betont (*Elements* . . . vgl. Anm. 21, S. 289, mit Verweis auf *SCG* II, 2).

welche die natürliche Vernunft nur in verschiedenen Wissenschaften zu ergreifen vermag²⁷; so ist sie Synthesis in strengstem Sinne, weil nicht bloß Zusammenfassung von in verschiedener Weise Gewußtem zu einer Einheit der Ordnung, sondern Einheit des Wissens selbst nach Weise der Einheit des Habitus²⁸.

§ 3: Der Fortbestand des natürlichen Wissens in der Synthese

Aus dieser Charakteristik der Theologie: daß in ihr, auf Grund der Erhabenheit ihres Ursprungs und ihrer Hinordnung auf das wahre letzte Ziel, materiale Fülle und formale Einheit einzigartig verbunden sind, wird ihre systembeherrschende und durchgehend bestimmende Rolle bei Thomas verständlich. Der gläubige Denker, der die universale Synthese vollziehen will, wird sie als Theologie anstreben, weil für ihn hier die vollkommenste Möglichkeit der Überschau offensteht. Gleichzeitig ist aber aus dem Gesagten deutlich geworden, daß die Theologie, wie sie nicht die Grundlegung der natürlichen Wissenschaften leistet, so auch nicht in dem Sinne Synthese ist, daß sie die natürlichen Wissenschaften *als solche* zur Einheit des Systems zusammenfaßt. Jegliches natürlich Gewußte, das in die theologische Synthesis aufgenommen wird, verliert eben darin seinen Charakter als bloß natürlich Gewußtes. Es tritt aus seinem ursprünglichen Zusammenhang über in die andere Ordnung und in die andere Weise des Gewußtwerdens, die generisch verschieden ist von der »natürlichen«. Diese letztere wird in sich nicht angetastet, wenn ihr Gewußtes in die höhere Einheit der Theologie eingeht. Gerade die formale Geschlossenheit des theologischen Wissens gibt die natürlichen Wissenschaften in ihrer formalen Selbständigkeit frei. Das gilt auch für den extremen Fall einer solchen Ausweitung der übernatürlichen Sicht, daß in ihr nun wirklich alles Wißbare ergriffen würde. Dieser Fall ist gegeben im Zustand der übernatürlichen Vollendung des Menschen, wie ihn die Seligen haben und wie er auch der Seele Christi zukommt: im unmittelbaren Anschauen der göttlichen Wesenheit und durch diese wird alles Übrige erkannt. Aber die natürliche Weise des Wissens wird durch diese übernatürliche Erhebung des Menschen nicht einfach vernichtet, so wenig, wie die menschliche Natur überhaupt vernichtet wird, mit der sie »natürlich« verbunden ist. Zwar steht sie jetzt in völliger Unterordnung unter das höhere Wissen und in durchsichtiger Harmonie damit, nichtsdestoweniger ihren Prinzipien und ihrem forma-

²⁷ I, 1, 3 und 4; I *Sent.* Prolog. 2 und 4.

²⁸ I, 1, 7: daß die Gegenstände dieses Wissens selbst nur in einer Einheit der Ordnung stehen, wird dadurch natürlich nicht ausgeschlossen.

len Eigenstand nach unaufhebbar davon geschieden²⁹. Um so deutlicher tritt im gegenwärtigen Zustand des Menschen – selbst wenn man davon absehen wollte, daß er der Erbsünde unterliegt – diese prinzipielle Selbständigkeit des natürlichen Wissens hervor. Hier, wo Gott »nicht gesehen« wird und »nicht erscheint« (Hebr 11, 1), wo die Kontinuität zum Wissen Gottes und der Seligen nur durch eine Offenbarung »in Spiegel und Rätsel« (1 Kor 13, 12) hergestellt wird, der die Vernunft nicht anders als durch Glauben zustimmen kann³⁰, besitzt das natürliche Wissen sogar einen gewissen Vorzug: es geht von Prinzipien aus, die der Vernunft unmittelbar erschlossen sind, und kann von da aus eine dem menschlichen Verstehen völlig einsichtige Gewißheit erreichen. So ist das natürlich Wißbare *für uns* das Bekanntere, mag auch das in der »heiligen Lehre« wirksame göttliche Wissen *in sich* unvergleichlich lichtvoller sein. Aus diesem Grunde gewinnt das natürliche Wissen für die Theologie selbst eine gewisse Bedeutung; nicht so, als bedürfe diese an und für sich einer Hilfe – ruht sie doch völlig in sich selbst –, sondern mit Rücksicht auf das beschränkte menschliche Verstehen, welches eine Handlei- te zum Höheren hin nötig hat³¹.

§ 4: Der Eigenstand der Philosophie und ihre Einordnung in die Synthese

Dieses Verhältnis wird in der Formel vom Magd- oder Vasallendienst der Philosophie ausgedrückt³². Die Theologie »gebraucht« die natürlichen Wissenschaften für ihre Zwecke, und zwar tut sie das näherhin in dreifacher Weise: zum Nachweis der »praeambula fidei«, zur Erläuterung der Glaubensinhalte selbst mit Hilfe natürlicher Analogien, zur Verteidigung des Glaubens gegen die Ungläubigen³³. Ganz offenbar handelt es sich in allen drei Fällen um »revelabilia«, die als solche in die eigentliche Zuständigkeit des Theologen gehören. Nur geht es hier gerade nicht um sie

²⁹ Vgl. I, 89, 5 und 6; III, 9, 4; dazu den schönen Vergleich von III, 9, 1 ad 2: das geringere Licht wird von dem größeren, wenn dies dem illuminans, jenes dem illuminatum zugehört, nicht zum Verschwinden, sondern zu hellerem Leuchten gebracht; Sonnenlicht läßt Kerzenlicht verblassen, aber das »Luflicht« heller werden.

³⁰ Vgl. II–II, 1, 4 und 5.

³¹ Vgl. I, 1, 5 ad 2: Es kommt darauf an, jede »Abhängigkeit« im Sinne von »Unterordnung« auszuschließen.

³² I, 1, 5 ad 2; I *Sent.* Prol. 1 (dort ist vom »Vasallen« die Rede).

³³ *EBT* 2, 3; zum geschichtlichen Hintergrund der Doktrin vgl. M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre und die philosophische Wissenschaftstheorie des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de trinitate*, Freiburg/Schweiz 1947; zur Geschichte der Formel vom »Magd- dienst« vgl. S. 183 f.

als »revelabilia«, sondern um ihre Zugänglichkeit für ein Verstehen, welches dem übernatürlichen Licht nicht in genügendem Maße – vielleicht auch gar nicht – aufgeschlossen ist. Der Theologe sieht sich veranlaßt, auf den »natürlichen« Standpunkt jenes Verstehens einzugehen, sich auf philosophische Methoden und Sichtweisen einzulassen, schließlich auch »gelegentlich von den Prinzipien der menschlichen Philosophie auszugehen«³⁴. Wir sahen bereits, daß er damit nicht einfach aufhört, Theologe zu sein, und zum Philosophen wird. Der Anlaß ebenso wie das sinnerfüllende Ziel seines jeweiligen philosophischen Bemühens liegt durchaus im theologischen Bereich; er ist nicht gezwungen, den Rahmen der theologischen Ordnung (materiell) zu überschreiten. Zudem ist er auf Grund seines vorgängigen höheren Wissens gehalten, ständig sein Philosophieren zu »beurteilen«. Damit ist mehr gemeint als ein Sich-Bewahren vor Irrtum und Mißbrauch; vielmehr besagt es, daß die Glaubenserkenntnis allein maßgeblich ist für das Setzen der Grenzen und Ziele des Wissens, weil dessen abschließende Möglichkeit nicht im Bereich des natürlich Er-schlossenen und Erschließbaren gefunden werden kann³⁵.

Das große literarische Beispiel für die Wirksamkeit dieser Grundsätze ist die *Summa contra gentiles*, zumal in ihren ersten drei Büchern. Wir sahen (vgl. § 1), daß hier eine theologische Ordnung maßgeblich ist für die philosophische Betätigung. Der Verfasser schreibt aus theologischen Beweggründen, in Absicht auf theologische Ziele. Um ebendieser Ziele willen füllt er den Rahmen, der vorgängig von höchster Warte aus entworfen ist, mit *philosophischen* Beweisgängen, die jeweils, was ihre Gültigkeit und Tragweite betrifft, philosophischen Maßstäben unterworfen sind. So wird die *Summa* einerseits der übernommenen Aufgabe gerecht: sie verteidigt die Glaubenswahrheit »wider die Heiden« auf der Ebene des Gegners. Andererseits ist sie von vornherein über die nur negative Bestimmtheit einer bloßen Apologie hinaus, die sie zu einem dialektischen Gegenspiel des Angreifers machen würde, sofern nämlich hier die Ebene des Angriffs prinzipiell überschritten ist; der allzeit wirksame Primat des Theologischen macht möglich und bewirkt, daß sie zu einer positiven Darstellung des Glaubens wird, sei diese auch vorerst unvollkommen und unvollständig³⁶. Deshalb ist es auch ein ziemlich grobes

³⁴ SCG II, 4: »... et interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit.«

³⁵ EBT 2, 3 tadelt, »ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae... cum e converso philosophia est ad metas fidei redigenda.« – Nach SCG I, 5 muß der Menscheng Geist von der »praesumptio«, alles »messen« zu können, »befreit« werden (*liberatus*) zu einer »bescheidenen« (*modestam*) Wahrheitssuche.

³⁶ Vgl. dazu M.-D. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, S. 325–333.

Mißverständnis, in ihr eine Summe der thomistischen Philosophie rein als solcher finden zu wollen. Dafür reicht die Tatsache nicht aus, daß Thomas auf die Behandlung der eigentlichen Mysterien mit Rücksicht auf die Heiden verzichtet. Diese apologetische Einschränkung fällt im übrigen theologischen Schrifttum des Thomas fort, aber es zeigt sich, daß die gleiche Methode auch hier Anwendung findet. Die Theologie, die sich dort frei in ihrem innersten Bereich entfaltet, zieht im vorgegebenen Rahmen dieser Entfaltung die Dienstleistung der Philosophie immer wieder heran. Es zeigt sich, daß die apologetische Rücksicht der *Summa contra gentiles* nur ein Sonderfall ist eines allgemeinen und bleibenden *pädagogischen* Anliegens der Theologie, insofern auch der Gläubige nicht jener Beschränkung enthoben ist, welche der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande anhaftet³⁷. Dieser Beschränktheit trägt die Theologie Rechnung: Wenn und soweit es möglich ist, das »revelabile« dem Standpunkt der natürlichen Vernunft zu erschließen, wird sich der Theologe darum mit Hilfe der Philosophie zu bemühen haben, um so »jegliches Denken zum Gehorsam Christi gefangenzunehmen« (2 Kor 10, 5)³⁸.

In diesem Zusammenhang ist auf das berühmte Lehrstück hinzuweisen, in dem Thomas die Notwendigkeit der Offenbarung auch jener für das Heil grundlegenden Wahrheiten begründet, die an sich für die natürliche Vernunft des Menschen zugänglich sind. Nach der kurzen Formel der *Summa theologiae* würden sie ohne die Offenbarung nur von wenigen, von diesen erst nach langer Zeit und nicht ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden³⁹. Die Offenbarung macht diese Erkenntnis schneller, allgemeiner und sicherer⁴⁰. Damit sind diese Wahrheiten jedoch nicht schlechthin Gegenstände des Glaubens geworden, es sei denn für jene, welche den natürlichen, philosophischen Beweis nicht verstehen können. Nicht anders als andere »revelabilia«, gehören diese »revelata« zunächst und von Rechts wegen dem Bereich der natürlichen Vernunft an. Die Offenbarung hat sie in ihren Bereich gezogen, um sie ins Licht der höchsten Gewißheit zu bringen. So sind sie durch den Glauben endgültig

³⁷ Die »Handleite«, I, 1, 5 ad 2, ist für *unser* Verstehen nötig, der Gläubige wird nicht ausgenommen. Wenn jedoch vom Gläubigen als solchem, in reduplikativem Sinne, die Rede ist, wird seine Sichtweise der begrenzten einer »natürlichen« Vernunft entgegengesetzt, wie es JCG II, 4 (Anm. 6) der Fall ist.

³⁸ In diesem Sinne zitiert: *EBT* 2, 3.

³⁹ I, 1, 1 und II-II, 2, 3; die Formel geht auf Maimonides zurück (der *EBT* 3, 1 auch als Quelle genannt wird), ist aber abgewandelt; vgl. dazu P. SYNAVE, *La révélation des vérités naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, in: *Mélanges Mandonnet I*, Paris 1930, S. 327-370.

⁴⁰ So nach II-II, 2, 3: der Ton liegt (wie die Parallelen bestätigen) auf dem »sicherer«.

gesichert. Aber, es bleibt das Bedürfnis bestehen – und das ist ein wissenschaftliches Bedürfnis –, nun auch mit den Mitteln der natürlichen Vernunft jenen Weg nachzugehen, dessen Ziel hier vorweggenommen ist. Dies ist eine Aufgabe, die ihrer Natur nach philosophisch ist; sofern sie eben der natürlichen Vernunft gestellt ist, muß sie mit philosophisch zu bewertenden Nachweisen gelöst werden. Andererseits ist einleuchtend, daß zu ihrer Lösung gerade der *Theologe* berufen und befähigt ist. Ihm ist das Ziel des Nachweises von Haus aus bekannt; von dieser seiner vorgängigen Kenntnis des Zieles her ist zunächst sein Interesse an der Durchführung des Nachweises bestimmt; von hier aus gewinnt er dann auch die Zuversicht, ihn ohne Irrwege und erhebliche Umwege zu leisten. Damit ist er selbstverständlich nicht all jener Schwierigkeiten enthoben, die sich für die natürliche Vernunft auf der ihr eigenen Ebene notwendig ergeben. Es gilt ja gerade, das philosophische Denken rein in seinem eigenen Bereich zur durchschlagenden Wirkung zu bringen. Wo ein Theologe diese Anstrengung nicht auf sich nimmt, wo er sich einbildet, in Kraft seines eigentümlichen Vorher-Wissens solche Schwierigkeiten überspringen zu können, verfehlt er die Aufgabe und verfällt scharfem Tadel⁴¹. Das eigene Interesse des Theologen erfordert, streng auf die Reinheit der philosophischen Prinzipien und Methoden zu achten.

Diese Forderung hat, wie gerade anlässlich der Probleme der »praeambula fidei« deutlich ist, beträchtliche Folgen. Vom philosophischen Standpunkt aus haben diese Fragen, die um die natürliche Gotteserkenntnis kreisen, ihren Ort am Ende eines langen Lernprozesses, der sich durch fast alle philosophischen Disziplinen durchbewegt. Denn »fast die gesamte Philosophie ist auf die Gotteserkenntnis hingeeordnet«, d. h. ist für sie erforderlich⁴². Hinzukommen muß eine innere Vorbereitung des Lernenden, die von Thomas verschiedentlich – im Anschluß an Aristoteles – geschildert wird⁴³. Diese letzteren moralischen Bedingungen des Philosophierens verlieren für den Theologen an Bedeutung, insofern er schon durch den Glauben auf den höchsten Gegenstand gerichtet ist⁴⁴. Die rein wissenschaftlichen Voraussetzungen jedoch muß er sich durch ein eingehendes Studium aneignen, welches sich kritisch, verstehend und ergän-

⁴¹ Dies ist in Thomas' Stellungnahme anlässlich des Problems der »aeternitas mundi« besonders deutlich; auch I, 46, 2 wird Sorgfalt empfohlen, »... ne forte aliquis... rationes non necessarias inducat quae praebeant materiam irridendi infidelibus«.

⁴² So SCG I, 4 oder EBT 3, 1.

⁴³ Nach ARISTOTELES, *Nik. Eth.* I, 2 – vgl. *In Eth.* I, 3 n. 38–40; ib. VI, 7 n. 1209 bis 1211; *In De caus.* 1: *In Phys.* VII, 6 n. 7; EBT 5, 1 ad 3.

⁴⁴ Dazu vgl. E. GILSON, *Thomas Aquinas and Our Colleagues* (Princeton, The Aquinas Foundation 1953), abgedruckt in: *A Gilson Reader*, ed. A. C. Pegis, New York 1957, S. 278–297.

zend mit dem befaßt, was die profanen Philosophen an Positivem erarbeitet und zu vermitteln haben. Im thomistischen Gesamtwerk finden wir den literarischen Niederschlag solchen Studiums in den Aristoteles-Kommentaren und den philosophischen Opuscula; letztere sind dabei in Zusammenhang mit den ersteren zu sehen⁴⁵. Es wird jetzt klar, daß auch diese rein philosophischen Schriften ihren Ort und ihre Sinnerfüllung in einer theologischen Gesamtkonzeption finden, und ebenso leuchtet ein, daß dieser Umstand sie nicht hindern kann, sich in rein philosophischer Absicht zu geben. Prinzipielle Eigenständigkeit der philosophischen Bemühung einerseits, Hinordnung auf und Einordnung in das theologische Ganze andererseits sind miteinander erforderlich, damit die Philosophie ihren »Magddienst« wirksam versehen kann. Beide Elemente sind in ihrem Beisammensein charakteristisch für das Philosophieren des Theologen.

2. KAPITEL: DER EIGENBEREICH PHILOSOPHISCHEN DENKENS

§ 1: Der philosophische Systementwurf als Aufgabe für den Theologen

Unsere bisherige Darstellung hat zur Genüge gezeigt, daß dies Beisammensein beider Elemente in der thomistischen Synthese als ein festes Verhältnis aufzufassen ist, in welchem Vorrang und Zuordnung eindeutig bestimmt sind. Eine »dialektische« Interpretation, welche diese eindeutige Bestimmtheit in Frage stellte, ist damit von vornherein ausgeschlossen. Jedoch bleibt, bei aller Ausgeglichenheit der grundsätzlichen Konzeption, zwischen beiden Elementen eine gewisse Spannung erhalten, deren Bestehen und Bedeutung von den schon dargelegten Grundsätzen her erläutert werden kann. Sie zeigt sich sogleich auf seiten des philosophischen Elementes, wenn dies auf seinen Eigenbereich hin betrachtet wird. Dieser Blickwinkel ist völlig legitim; denn, wie wir sahen, ist die Anerkennung der prinzipiellen Eigenständigkeit des philosophischen Denkens die Voraussetzung für das Gewicht, das ihm in der thomistischen Synthese zugemessen wird. In ihrem Eigenbereich zeigt sich aber die Philosophie nicht bloß als eine Sammlung von Sätzen oder Erkenntnissen, welchen vom theologischen Entwurf des Ganzen her je ihr Ort zugewiesen werden kann; sie ist vielmehr schon von sich her auf ein – wie immer geartetes – Ganzes gerichtet, sie zielt ab auf eigenständige Systeme

⁴⁵ Über den Ethikkommentar vgl. unten Kap. 6, § 4; der Zusammenhang der Opuscula mit den Aristoteleskommentaren wird vermutet von F. PELSTER, *Die Thomas von Aquin zugeschriebenen Opuscula De instantibus . . . und ihr Verfasser*, in: *Gregorianum* 36 (1955) S. 21–49, bes. 48.