

Norbert Jung/Franz Machilek/Stefan Seit (Hgg.)

Fides – Theologia – Ecclesia

Festgabe für Ernst Ludwig Grasmück

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von

KLAUS BIEBERSTEIN, GODEHARD RUPPERT und PETER WÜNSCHE,
Professoren für Katholische Theologie
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 37

Frankfurt am Main 2012

Inhalt

Vorwort	7
Verzeichnis der Veröffentlichungen von Ernst Ludwig Grasmück	11
MANFRED GÖRG Der Gott aus der Wüste. Zum Problem möglicher Vorformen des biblischen „Monotheismus“	15
GEORG DENZLER Die Religionspolitik der römischen Kaiser und Reaktionen von Seiten der Kirche	23
CHRISTIAN LANGE <i>Ferner führte zu seiner Zeit ein gewisser Tyrann Theoderich</i> Einige Anmerkungen zur Theoderich-Überlieferung in syrischen Geschichtswerken	37
LUISE ABRAMOWSKI Eine Notiz aus dem 6. Jahrhundert über die Schule von Nisibis	45
STEFAN SEIT Macht Theologie glücklich? Das Glück der Gelehrten und der christliche Heilsuniversalismus – ein Beispiel für das spannungsvolle Verhältnis zwischen Christentum und antiker Philosophie	55
UWE VOIGT „Sacra Doctrina“. Zum Theologieverständnis des Thomas von Aquin	113

FRANZ MACHILEK Monastische Beziehungen und Reformbestrebungen der Benediktiner in den böhmischen Ländern bis zum Beginn der hussitischen Revolution	123
PIER-VIRGINIO AIMONE BRAIDA Die Teilnahme der Laien an der <i>sacra potestas</i> . Eine kurze kirchenrechtliche und rechtsgeschichtliche Untersuchung	165
STEPHAN PANZER „Die Liebe vieler war kalt geworden“. Reformansätze im Karmel bei Johannes Soreth und ihre Rezeption durch die <i>strictior observantia</i>	187
ROBERT SUCKALE St. Marien in Freiberg, eine Predigthalle vor Luther. Oder: Warum man den Kirchenbau um 1500 nicht ohne Kenntnis der (Kirchen-)Geschichte verstehen kann	199
REIMUND HAAS <i>Non possumus tacere id, quod aures nostras pervenit (...)</i> . Klerus, Domkapitel und Universität zum Beginn der „Kölner Reformation“ 1543 nach Dokumenten aus dem Vatikanischen Archiv	217
NORBERT JUNG „Weder zu wenig, noch zu viel glauben“. Der Oberzeller Abt Oswald Loschert als Gutachter in der Causa Columba Schonath OP	239
MICHAEL KLEINER Hetzredakteur oder Kämpfer für die Wahrheit? Der Kulturkampfflüchtling Thomas Schmitz als Herausgeber des Bamberger Volksblattes	273
INES LUFT Diesseits und jenseits der Amtskirche. Eduard Winter (1896–1982), ein römisch-katholischer Priester im 20. Jahrhundert	293
ALFRED E. HIEROLD Die Diözesansynode als Bereich des Zusammenwirkens von Kirchenleitung und Laien	311

Uwe Voigt

„Sacra Doctrina“

Zum Theologieverständnis des Thomas von Aquin

Gegen Widerstand aus den Reihen seiner eigenen Familie und den Wirren seiner Zeit – insbesondere dem so genannten Mendikantenstreit – zum Trotz widmete sich Thomas von Aquin der Theologie.¹ Als unermüdlicher Denker, Lehrer und Schriftsteller betrieb er diese Wissenschaft so intensiv, dass er sie mindestens ebenso stark prägte wie sie ihn. Nicht zufällig wurde er als erster Mensch vor allem aufgrund seiner herausragenden Lehrtätigkeit heiliggesprochen,² deren Einfluss bis heute fortwährt. Was aber verstand Thomas von Aquin unter Theologie? Diese Frage soll in der Folge insbesondere von einer besonders einschlägigen Passage in seinem Werk³, der ersten Quaestio im ersten Teil der „Summa theologiae“⁴, her unter besonderer Berücksichtigung wesentlicher, möglicherweise nach wie vor aktueller Aspekte geklärt werden.

1 Zwischen Glauben und Vernunft

Schon die Bezeichnung „sacra doctrina“, die Thomas gemäß dem Sprachgebrauch seiner Zeit fast ausschließlich anstelle von „theologia“ wählt,⁵ zeigt das Spannungsfeld auf, in dem und von dem diese Disziplin lebt: Sie sieht sich ausgespannt zwischen dem Glauben, dem Bezug zum Heiligen⁶, einerseits, und der Vernunft, dem Lehrbaren, andererseits. Nach Thomas ist es die Aufgabe der „sacra doctrina“, nicht irgendeine, sondern *die* Wahrheit offenkundig zu machen, korrekt und anschaulich darzulegen.⁷

1 Vgl. WEISHEIPL, Thomas von Aquin, S. 11–42, 81–91.

2 Vgl. PIEPER, Hinführung, S. 32–34; WEISHEIPL, Thomas von Aquin, S. 317f.

3 Daneben wäre noch der Prolog zum Sentenzenkommentar zu nennen, durch Übersetzung und Kommentar gut zugänglich gemacht in: NIEDERBACHER/LEIBOLD, Theologie als Wissenschaft, S. 235–289.

4 Zitiert wird diese Quaestio in der Folge mit den üblichen Angaben (Teil der „Summa theologiae“ [S. th.], Nummer von Quaestio und Artikel, sowie objectio [obj.], sed contra [sc.], corpus articuli [c.] bzw. Argument [ad 1 etc.]) sowie anhand der eingeklammerten Seitenzahl des vierten Bandes der Opera omnia, Editio Leonina, Rom 1888.

5 Vgl. dazu und zum Folgenden GUMANN, Ursprung, S. 36–52.

6 Dieser Bezug hat auch bei Thomas von Aquin selbst eine nie ganz artikulierbare, mystische Dimension. Vgl. dazu BECK, Wege der Mystik.

7 S. th. I 1, 9, obj. 2: „haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem“ (S. 23). Diese These macht sich Thomas im Corpus des genannten Artikels zu eigen (S. 24).

das, was Gott von sich selbst und über seine Schöpfung geoffenbart hat. Quelle dieser „revelatio“⁸, dieser göttlichen Enthüllung, ist die Heilige Schrift⁹ und jede sonstige „infusio“¹⁰, jeder andere Einbruch der göttlichen Wirklichkeit in die Welt, vermittelt etwa in Tradition und Lehramt der Kirche.

Diese gnadenhafte Spendung von untrüglichem Wissen um die Wahrheit¹¹ bildet das Fundament für die „articuli fidei“¹², elementare Glaubenssätze, die sich mit den Axiomen und Postulaten anderer Wissenschaften vergleichen lassen, diese aber wegen ihrer existenziellen Bedeutung für den Menschen weit überragen.¹³ Auf den „articuli fidei“ wiederum als ihren gesicherten Grundlagen beruht die „sacra doctrina“.

Gerade deswegen muss sie dem immer aktuellen Einwand begegnen, sie fuße im Gegensatz zu anderen Wissenschaften nicht auf evidenten, jedermann einleuchtenden Sachverhalten, sondern auf unbeweisbaren und nicht allgemein anerkannten, da eben Glaubens-Sätzen.¹⁴ Thomas entgegnet diesem Vorwurf mit dem auf der aristotelischen Wissenschaftstheorie beruhenden¹⁵ Hinweis darauf, dass keine Wissenschaft ihre Grundlagen beweisen oder herleiten kann, sondern immer schon von ihnen ausgehend ihre Erkenntnisse gewinnt. Die Prinzipien der einen Disziplin müssen stets von der nächst höheren erschlossen werden, wie etwa die Prinzipien der Musik von der Arithmetik.¹⁶ Nun hat die „sacra doctrina“ aber keine menschliche Wissenschaft mehr über sich, da sie sich auf die göttliche Offenbarung stützt.¹⁷ Glauben ist dabei für Thomas kein Nichtwissen, sondern im Gegenteil eine höhere Form von Wissen, von Gewissheit: „superior scientia“¹⁸.

Dass es dennoch nicht genügt, sich auf die Autorität von Glaubenswahrheiten zu berufen, wenn denn Theologie wirklich als Wissenschaft betrieben werden soll, hatte vor Thomas schon Abaelards „Sic et non“¹⁹ gezeigt, das aufweist, dass sich aus Autoritäten zu zentralen Themen widersprüchliche Aussagen schöpfen lassen²⁰. Die Frage, ob die Theologie als Disziplin argumentativ verfährt,²¹ war also vor Thomas von

8 S. th. I 1, 1, c.: „doctrinam quandam secundum revelationem divinam“ (S. 6).

9 Vgl. GRESHAKE, Gottes Heil, S. 367.

10 S. th. I 12, 13, ad 2: „ex infusione divini luminis“ (S. 138).

11 S. th. I 1, 8, c.: „fides infallibili veritati innitatur“ (S. 22).

12 S. th. I 1, 8, c.: „sua principia (...) quae sunt articuli fidei“ (S. 21).

13 Vgl. GRESHAKE, Gottes Heil, S. 368–373.

14 S. th. I 1, 2, obj. 1.: „Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se notis, cum non ab omnibus concedantur“ (S. 8). Vgl. dazu auch ebd., ad 1.

15 Vgl. z.B. ARISTOTELES, Anal. post. I 27, 87a31–40. Siehe dazu MCKIRAHAN, Aristotle's Subordinate Sciences; BERTI, Aristotle on Science; OWENS, Aristotelian Conception; IRMSCHER/MÜLLER, Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker; MATTEN, Structure of Aristotelian Science; BARNES, Aristotle's Philosophy of the Sciences.

16 S. th. I 1, 2, c.: „musica (procedit) ex principiis per arithmetica notis“ (S. 9).

17 S. th. I 1, 2, c.: „doctrina sacra credit principia relevata sibi a Deo“ (S. 9).

18 S. th. I 1, 2, ad 1: „(principia) reducuntur in notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae“ (S. 9).

19 Vgl. PETRUS ABAELARDUS, Sic et non.

20 Vgl. MEWS, Reason and Belief.

21 „Utrum haec doctrina sit argumentativa“: Titelfrage zu S. th. I 1, 8 (S. 21).

höchster Wichtigkeit,²² denn nur, falls sie bejaht werden konnte, d.h. falls es möglich war, in der Theologie mit vernunftbegründeten Schlüssen zu arbeiten, stand dieser Disziplin der Weg offen, sich mit anderen Disziplinen auszutauschen und auseinanderzusetzen; nur dann war ihr Anspruch, Wissenschaft zu sein, berechtigt.

Thomas zeigt nun, dass Glauben und Vernunft einander nicht widersprechen oder ersetzen, sondern ergänzen:²³ Es geht der Theologie ja nicht um einen Vernunftbeweis des Geglaubten oder Geoffenbarten, der für sie aus zwei Gründen unmöglich wäre. Zum einen sind die „*articuli fidei*“, wie schon dargelegt, die *Prinzipien* der Theologie und können als solche von ihr nicht verifiziert werden. Zum anderen sind die Glaubensinhalte ihrem Wesen nach der Sphäre der bloßen Vernunft entzogen, so dass sie nicht zwingend logisch begründet werden können.²⁴

Diese Entzogenheit basiert indes nicht auf einer Unvernünftigkeit, sondern auf der „Über-Vernünftigkeit“ des Geoffenbarten, das ja als Inhalt des Wissens Gottes selbst „*divina scientia*“²⁵ und damit das höchste und sicherste Wissen ist. Die Erkenntnismöglichkeiten der gnadenhaften Eingebung und des vernunftgemäßen Schlussfolgerns können gar nicht völlig beziehungslos sein, denn beide haben denselben Urgrund, Gott.²⁶ Dem Diktum Schillers „Großer Glaube, enger Sinn“ hätte der Aquinate entgegengehalten, dass das Licht der göttlichen Gnade dasjenige der Vernunft nicht überstrahlt, sondern es in seinem Glanz noch verstärkt.²⁷

Von daher ist es als die genuine Aufgabe der Theologie zu erachten, höheres und niederes Prinzip, Glauben und Vernunft, zu einem harmonischen Zusammenspiel zu verbinden, mit Mitteln des Verstandes die in ihrer Wahrheit und Würde dabei unangefochtenen Glaubenssätze zu erläutern, ihre wechselseitige Bedingtheit darzulegen und sie gegen Angriffe zu verteidigen.²⁸ Dem Glauben allein würde hierzu das „Mittel“, das Medium der allgemeinen Vernunft, der bloßen Vernunft aber das unerschütterliche Fundament der göttlichen Wahrheit fehlen.

22 Vgl. SWEENEY, Aquinas' Notion of Science.

23 S. th. I 1, 8, ad 2 (S. 22).

24 S. th. I 1, 8, ad 1: „*licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt*“ (S. 22).

25 S. th. I 1, 5, c.: „*ex lumine divinae scientiae*“ (S. 16).

26 S. th. I 89, 1, ad 3: „*Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis*“.

27 Vgl. KLUXEN, Philosophische Ethik, S. 9, Anm. 29.

28 S. th. I 1, 8, c.: „*(...) sacra Scriptura (...) disputat cum negante sua principia, argumentando quidem si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; (...) (disputamus) et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil concedat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationem, sed ad solvendas rationes (...) contra fidem*“ (S. 22).

2 Gegenstandsbereich und Zugangsweise der Theologie

Welchen Objekten kann sich nun die „sacra doctrina“ widmen, und auf welche Weise hat sie dies zu tun, will sie im Rahmen der göttlichen Offenbarung bleiben? Thomas' Antwort mag für ein „modernes“, an die heutigen Disziplinengrenzen gewohntes Theologieverständnis überraschend klingen: Natürlich ist die Theologie eine „Rede von Gott“²⁹; sie handelt aber auch „von den Engeln, den körperlichen Geschöpfen und den menschlichen Sitten“³⁰. Vergrößernd könnte dies so ausgedrückt werden: Sie befasst sich mit Gott und der Welt.

Angesichts dieses allumfassenden Gegenstandsbereichs bleibt die „sacra doctrina“ doch vor dem Zersplittern in dissipate Teildisziplinen bewahrt. Bei jeder Fragestellung hat sie nämlich die gleiche Perspektive, die sie auf den zentralen Bezugspunkt ausrichtet, von dem sie ausgeht und dem sie alles andere zuordnet: auf Gott hin. Alles sieht sie „im Hinblick auf Gott“³¹.

Von Gott selbst, dem Unfassbaren und Unbegreiflichen, kann sie reden, weil in ihm als der Quelle des Glaubens ihre Prinzipien, die „articuli fidei“, gründen und er dadurch gewissermaßen ihre tiefste Grundlage ist. Natürlich ist die „sacra doctrina“ als eine von Menschen betriebene Wissenschaft nicht dazu imstande, über Gottes Wesen direkte Aussagen zu treffen; wohl aber kann sie sich auf die Wirkweisen Gottes beziehen, die sich nicht nur in direkter Offenbarung, sondern auch in Naturphänomenen enthüllen.³²

Das gibt der „sacra doctrina“ das Recht und die Pflicht, ihre Aufmerksamkeit nicht nur Gott zu widmen. Prinzipiell kommt für sie alles und jedes als Untersuchungsobjekt in Betracht, dessen Erforschung sie jedoch nie als Selbstzweck betreibt. Sie sucht vielmehr stets nach den Aussagen Gottes in seinem Schöpfungswerk, will in jedem Gegenstand das „revelabile“ entdecken.³³ Hat sie es gefunden, gelingt die Einordnung des jeweiligen Objekts in einen umfassenden Sinnzusammenhang, dann kann der untersuchten Erscheinung in Bezug auf Gott ein letzter Sinn zu- oder auch abgesprochen werden. Der Forderung, Theologie müsse sich auf die „Letzten Dinge“ beschränken, könnte Thomas von Aquin die Spitze abbrechen mit dem Hinweis darauf, dass für die Theologie jedes Ding in einer letztgültigen Perspektive erscheint.

29 S. th. I 1, 7, sc.: Theologie als „sermo de Deo“ (S. 19). Dieses „sed contra“ wird im „corpus articuli“ bekräftigt.

30 S. th. I 1, 3, obj. 2.: „de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus humanis“ (S. 11).

31 S. th. I 1, 7, c.: „sub ratione Dei“ (19).

32 S. th. I 1, 7, ad 1: „utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae“ (S. 19).

33 Vgl. KLUXEN, Philosophische Ethik, S. 6–20.

3 Die Beziehung der Theologie zu den anderen Wissenschaften

Die Stellung dieser Glaubens-Wissenschaft zu den übrigen Wissenschaften war vor Thomas ziemlich unklar. Die allgemeine Führungsrolle, die ihr zugesprochen wurde, begründete sich kaum anders als aus dem Glauben heraus, zumal der Wissenschaftscharakter der Theologie noch keine präzise Artikulation gefunden hatte. In eine um so tiefere Krise stürzte die Theologie daher, als ihr eine nicht christlich, sondern aristotelisch-arabisch inspirierte Philosophie den Vorrang streitig machte.³⁴ Diese Krise bot aber auch die von Thomas genutzte Chance dazu, in Abgrenzung von der Philosophie und den ihr untergeordneten Disziplinen Wesen und Funktion der Theologie herauszuarbeiten.

Die Philosophie trat mit folgendem Anspruch auf: Ihr Gegenstandsbereich sei genauso universell wie derjenige der Theologie; ihre Aufgabe sei es, ausgehend von allgemeinverbindlichen und selbst nicht mehr zu begründenden Prinzipien mit logisch-zwingenden Schlüssen das Wesen der Dinge zu ergründen. Über ein Netz von Ursachen und Wirkungen stoße sie auf ihrer höchsten Stufe, der Metaphysik, bis zum letzten Grund allen Seins, bis zu Gott vor. Daher könne die Theologie nur dieselben Aussagen machen wie die Philosophie und habe in dem von dieser geführten wissenschaftlichen System eigentlich keinen Platz mehr.³⁵ Diese trefflich als „philosophism“ charakterisierte Position personalisierte sich unter anderem in Siger von Brabant³⁶ sowie Boethius von Dacien.³⁷

Thomas nimmt das selbstgesteckte Ziel der Philosophie, das der rationalen Wesensschau, durchaus ernst. In seinen „Wegen zu Gott“³⁸ zeigt er selbst, wie philosophische Methoden zu einem Wissen um die Existenz Gottes führen können; zu einem Wissen allerdings, das sich bedeutsam von dem eines Glaubenden und aus dem Glauben heraus Theologie Treibenden unterscheidet³⁹. Ein Philosoph erkennt Gott nur als abstrakte Größe, etwa als ersten unbewegten Bewegten. Den Gott der Liebe, den Einen und Dreieinen⁴⁰ kann er nicht fassen, nur ein ebenso allgemeines wie inhaltsleeres Etwas, das „alle als Gott bezeichnen“⁴¹.

Dieses Phänomen der merkwürdig verkürzten Perspektive beschränkt sich nicht allein auf den Betrachtungsgegenstand Gott; es ist für die Philosophie, insofern sie sich an die Stelle der Theologie setzen möchte, insgesamt symptomatisch. Diese Philosophie mag dem Wesen eines jeden Objekts nachspüren – sie wird doch nicht das erfassen können, was über diese Wesen hinausweist. Sie mag allen möglichen Wirkzusammenhängen nachgehen – und wird doch blind bleiben müssen für das, was sich in

34 Vgl. KLUXEN, Philosophische Ethik, S. 6–20.

35 KLUXEN, Philosophische Ethik, S. 6–20.

36 Vgl. PIEPER, Hinführung, S. 175–184.

37 Vgl. dazu und zum Folgenden DARGE, Wie kann die Philosophie uns glücklich machen?

38 „Viae ad Deum“: S. th. I 2, 3, c. (S. 31f.).

39 Vgl. dazu und zum Folgenden auch DARGE, Die Grenze der Philosophie.

40 S. th. I 12, 13, ad 1: „(...) aliqua ei attribuiamus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum“ (S. 138).

41 S. th. I 2, 3, c.: „quam [bzw. quod] omnes Deum nominant“ (S. 31).

ihre Kausalnetze nicht einweben lässt. Sie kann die empirische Außenseite aller Dinge anrühren, nicht aber personale Wirklichkeit erfassen.⁴²

Genau hier setzt die „sacra doctrina“ an. Sie lebt von der „göttlichen Offenbarung“, die „manche Dinge“ erschließt, welche „die menschliche Vernunft übersteigen“⁴³ – und zwar qualitativ übersteigen. Der Theologe sieht sich Gott gegenübergestellt, einer freien Person, die sich ihm gnadenvoll zuwendet und ihm in inniger Begegnung Wissen um sich selbst und ihre Schöpfung schenkt. Dieses Erkenntnis „ex infusione divini luminis“⁴⁴ ist also ein Geschehen zwischen Personen, ein göttlicher Anspruch an den Menschen; die Philosophie und die übrigen Wissenschaften müssen sich damit begnügen, alles als Objekt zu betrachten.

So zeigt sich die „sacra doctrina“ keineswegs als alleinige Spitze eines stetig aufsteigenden Wissenschaftskanons. Natur-, Human- und Geisteswissenschaften bilden ein in der Philosophie gipfelndes, in sich durchaus geschlossenes System. Geschlossenheit besitzt es, weil es die Wirklichkeit nur unter einem Aspekt erfasst – unter diesem aber vollständig –, unter demjenigen des Empirischen, Kausalen, Objektivierbaren. Offenheit, d.h. Transzendenz auf eine andere, personale Perspektive hin, erhält dieses System erst durch seine „Meta-Spitze“, die Theologie.⁴⁵ Sie assimiliert die anderen Wissenschaften nicht, sondern akzeptiert deren Aufgabe, das Wesen des Erfahrbaren zu erforschen. Die Theologie allein aber kann die daraus gewonnenen Erkenntnisse auf den absoluten Bezugs- und Ausgangspunkt Gott hinordnen⁴⁶ und ist insofern nicht nur „Wissenschaft“, sondern darüber hinaus „Weisheit“, da ihr die oberste Koordination allen Wissens zukommt.⁴⁷

Nicht nur wegen dieser Syntheseleistung nimmt die Theologie eine Sonderstellung ein, sondern auch deshalb, weil sich alle anderen Wissenschaften nur auf die „Hinfälligkeit unseres Verstandes“⁴⁸ stützen. Daher können sie das, was sich von Gott aus der Schöpfungsordnung heraus aussagen lässt, nur in langwierigen Untersuchungen herausarbeiten; ihre Erkenntnisse sind stets von Fehlerhaftigkeit bedroht und bleiben nur einem kleinen Kreis zugänglich.⁴⁹ Das ist um so fataler, als es bei diesen Fragen um etwas höchst Wichtiges geht: um das Heil des Menschen.⁵⁰ Dies ist das zentrale Anliegen der „sacra doctrina“ dem Menschen gegenüber: ihm, gestützt auf die unfehlbare Eingebung Gottes, Kenntnis von der Wahrheit zu vermitteln, damit er sein Leben nach dieser Wahrheit ausrichten und so sein Heil gewinnen kann.⁵¹ Daher ist die Theologie

42 Vgl. GRESHAKE, Gottes Heil, sowie WEIDEMANN, Begründung der Metaphysik. Am besonderen Beispiel der menschlichen Seele erörtert dies SCHULZE, Leibhaft und unsterblich, S. 55–66.

43 S. th. I 1, 1, c.: „Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt“ (S. 6).

44 S. th. I 12, 13, ad 2 (S. 138).

45 Vgl. GRESHAKE, Gottes Heil, S. 360ff.

46 Zur theologischen Synthese vgl. KLUXEN, Philosophische Ethik, S. 8f. u. ö.

47 S. th. I 1, 6, c. (S. 17f.).

48 S. th. I 1, 5, ad 1.: „propter debilitatem intellectus nostri“ (S. 16).

49 S. th. I 1, 1, c.: „a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum“ (S. 6).

50 S. th. I 1, 1, c.: „ad humanam salutem“ (S. 6). Vgl. BRADLEY, Twofold Human Good, S. 63–101.

51 S. th. I 1, 4, c.: „principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua beatitudo perfecta consistit“ (S. 14).

zugleich auf das Erlangen von Erkenntnissen und auf die Umsetzung dieser Erkenntnisse in Handlungen orientiert, d.h. sie ist gleichzeitig theoretisch und praktisch.⁵²

Auf der umfassenden theologischen Synthese und der existenziellen Bedeutung der Theologie für den Einzelnen begründet sich also ihr Führungsanspruch, nicht aber in einem gottgegebenen, unbezweifelbaren Supremat.⁵³ Das bedeutet auch, dass die „sacra doctrina“ keinesfalls ihr gemäße Forschungsergebnisse erzwingen kann; sie stellt auch nicht die Prinzipien anderer Wissenschaften selber auf, sondern beurteilt diese Wissenschaften lediglich von deren eigenen Prinzipien sowie der Einordnung dieser Prinzipien in einen umfassenderen Zusammenhang her.⁵⁴ In ein modernes Beispiel übertragen: Falls ein Biologe bei streng wissenschaftlichen Nachforschungen zu dem Ergebnis gelangt, die Unterteilung der Menschheit in verschiedene Rassen habe sich auf dem Wege der Evolution ereignet, kann die Theologie das nicht als Widerspruch zur Schöpfungslehre abtun.⁵⁵ Falls derselbe Biologe jedoch aufgrund irgendwelcher wertenden Prämissen lehrt, Menschen unterschiedlicher Rasse hätten ungleiche Rechte und Würde, dann muss die Theologie von ihrer Einsicht in die gleiche Gottes Ebenbildlichkeit aller Menschen jene Grenzüberschreitung einer Naturwissenschaft als der Botschaft des Christentums entgegengesetzt sowie als unwissenschaftlich tadeln.

4 Theologie als kommunikatives Geschehen

Das bisher Gesagte verdeutlicht, dass die „sacra doctrina“ nach Thomas von Aquin nur in einem Netz kommunikativer Beziehungen existieren kann. Deren Grundlage bildet das innige Zwiegespräch des Theologen mit Gott, das Heraushören bzw. -lesen der göttlichen Botschaft aus der Heiligen Schrift.⁵⁶ Darin ereignet sich die Selbstenthüllung Gottes, die offen dafür macht, das „revelabile“, die Gottesbezogenheit des Geschöpflichen zu erkennen. Mit reiner Schau darf sich die Theologie als *Rede* von Gott nicht begnügen, sondern muss die von ihr gläubig angenommene wie auch rational plausibel gemachte Wahrheit verkünden – insofern der Theologe „catholicae veritatis doctor“⁵⁷ ist. Er kann seine Wissenschaft nicht ohne innere Ergriffenheit und auch nicht ohne Kontakt zu anderen Menschen betreiben, geht es ihm doch um etwas von existenzieller Bedeutung, um das Heil des Menschen.⁵⁸

Es gilt aber nicht nur Gläubige zu unterweisen und in ihrem Glauben zu festigen, sondern auch, sich mit Andersdenkenden wie Häretikern und Ungläubigen auseinanderzusetzen. Thomas wird hier von dem Optimismus – besser: dem gläubigen Vertrauen – beseelt, dass sich im Gespräch die göttliche Wahrheit in ihrer Unangreifbarkeit und Schlüssigkeit, also aus sich selbst heraus, als wahr erweisen wird. Zugleich

52 S. th. I 1, 4, c. (S. 14)

53 Vgl. KLUXEN, Philosophische Ethik, S. 1–9.

54 S. th. I 1, 6, ad 2: „ad eam non pertinent probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis“ (S. 18).

55 Vgl. VERNIER, Théologie et métaphysique, S. 277–294; MAURER, Darwin.

56 Vgl. GRESHAKE, Gottes Heil, S. 367.

57 S. th., Prologus (S. 5).

58 Vgl. GRESHAKE, Gottes Heil, S. 362ff.

gesteht er ein, dass, falls die Kommunikationsgrundlage des gemeinsamen Glaubens nicht gegeben ist, das Medium der gemeinsamen Vernunft allenfalls dazu ausreicht, die Glaubenswahrheiten gegen „solubilia argumenta“⁵⁹ zu verteidigen, aber nicht dazu, sie anderen aufzuzwingen.⁶⁰ Nichtsdestoweniger hat Thomas selbst den Dialog mit fremden Geisteswelten, etwa mit dem Judentum und dem Islam, nie gescheut.⁶¹

Schließlich steht die „sacra doctrina“ in ständigem Austausch mit den anderen Wissenschaften, deren Resultate sie aufnimmt, überprüft und in die „ratio Dei“ einordnet, die Eigenständigkeit der natürlichen Erkenntnisweise dabei um nichts verringernd⁶² und mit einem Führungsanspruch versehen, der sich ausschließlich auf die Macht der Wahrheit stützen soll.

Bei alledem wischt die Theologie unangenehme Argumente nie mit einem Machtwort vom Tisch, sondern erwidert vom Standpunkt der Dogmen, d.h. der ihr anvertrauten Wahrheiten, logisch fundiert. Ein Modell für diesen Dialog stellen Thomas' Quaestiones selbst dar: Recht handfeste Widersprüche gegen Lehrmeinungen treten auf; Schrift- und Väterzitate werden nicht als endgültige Antwort, sondern als Denkanstoß gegeben, der in die richtige Richtung weist; die eigentlichen „responsiones“ sind zumindest für jedermann nachvollziehbar. Niemand wird aber dazu gezwungen, sie zu akzeptieren, es sei denn, er stehe auf der gemeinsamen Basis der „articuli fidei“. So bleibt dem Leser die Freiheit gewahrt, sich für oder gegen Thomas zu entscheiden, wie denn auch die Theologie das „meritum fidei“, das Verdienst der persönlichen Entscheidung für den Glauben, nicht nehmen kann.⁶³

5 Die Aktualität des thomasischen Theologieverständnisses

Die Theologie sieht sich heute mit den gleichen Fragen konfrontiert wie im 13. Jahrhundert – ob sie überhaupt eine Wissenschaft ist, worin ihre spezifische Aufgabe und Leistung liegt usw. In dieser Situation darf sich die Theologie nicht aus Angst vor ‚Verweltlichung‘ in ein geistiges Ghetto zurückziehen und sich selbst dadurch zur Substanzlosigkeit verurteilen. Nach dem Vorbild des Thomas von Aquin muss und kann sie sich einer offenen Diskussion stellen, neueste wissenschaftliche Erkenntnisse und aktuelle Menschheitsfragen aufgreifen. Sie kann sich sogar moderne Strömungen der Philosophie sowie einzelwissenschaftliche Modelle zunutze machen und braucht sich nicht davor zu fürchten, aufgesogen zu werden, solange sie ihre eigene Perspektive, ihre Gottesbezogenheit behält. Wie Thomas auf die Macht der Wahrheit im Gespräch vertrauend, kann sie so Gesprächspartner der Menschen bleiben.

59 S. th. I 1, 8, c. (S. 22).

60 S. th. I 1, 8, c.: „Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationem“ (S. 22).

61 Vgl. PESCH, Thomas von Aquin, S. 63–65.

62 Vgl. dazu PICLIN, Philosophie et théologie; SCHRÖER, Praktische Vernunft, S. 26–33; WEST, Functioning of Philosophy.

63 S. th. I 1, 8, ad 2: „Utitur (...) sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei“ (S. 22).

Quellen und Literatur

- Petrus ABAELARDUS: Sic et non. Hg. v. Blanche B. Boyer. Chicago 1976–1977.
- ARISTOTELES: Analytica priora et posteriora. Hg. v. William D. Ross. Oxford 1978.
- BARNES, Jonathan: Aristotle's Philosophy of the Sciences. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy 11 (1993), S. 225–241.
- BECK, Magnus: Wege der Mystik bei Thomas von Aquin. St. Ottilien 1990.
- BERTI, Enrico (Hg.): Aristotle on Science. The „Posterior Analytics“. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978. Padua 1981.
- BRADLEY, Dennis J. M.: Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science. Washington, D.C. 1997.
- DARGE, Rolf: Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? Boethius von Dacien und das antike Philosophenideal. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51 (2004), S. 1–22.
- DARGE, Rolf: Die Grenze der Philosophie nach Bonaventura und Thomas von Aquin. In: EGGER-WENZEL, Renate (Hg.): Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstags von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB, überreicht von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris Lodron-Universität Salzburg. Innsbruck/Wien 2007, S. 71–92.
- GRESHAKE, Gisbert: Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien 1983.
- GUMANN, Markus: Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin. Konsequenzen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Regensburg 1999.
- IRMSCHER, Johannes/MÜLLER, Reimar (Hgg.): Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker. Eine Aufsatzsammlung. Berlin 1983.
- KLUXEN, Wolfgang: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg ²1980.
- MATTEN, Mohan: The Structure of Aristotelian Science. In: DERS. (Hg.): Aristotle Today. Essays on Aristotle's Ideal of Science. Alberta 1987, S. 1–23.
- MAURER, Armand: Darwin, Thomists, and Secondary Causality. In: The Review of Metaphysics 57 (March 2004), S. 491–514.
- MCKIRAHAN, Richard D. Jr.: Aristotle's Subordinate Sciences. In: The British Journal for the History of Science 11 (1978), S. 197–220.
- MEWS, Constant J.: Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard. Aldershot 2002.
- NIEDERBACHER, Bruno/LEIBOLD, Gerhard (Hgg.): Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Münster 2006.
- OWENS, Joseph: The Aristotelian Conception of the Sciences. In: DERS.: Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens. Ed. by John R. Catan. Albany 1981, S. 23–34.
- PESCH, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz ²1989.
- PICLIN, Michel: Philosophie et théologie chez saint Thomas d'Aquin. Paris 1983.
- PIEPER, Josef: Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. München 1958.
- SCHRÖER, Christian: Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin. Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- SCHULZE, Markus: Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin. Freiburg/Schweiz 1992.
- SWEENEY, Eileen Carroll: Aquinas' Notion of Science: Its 12th Century Roots and Aristotelian Transformation. Diss., The University of Texas at Austin. Ann Arbor 1986.
- THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae. In: DERS.: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. 4. Rom 1888.
- VERNIER, Jean-Marie: Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin. Paris 1995.
- WEIDEMANN, Hermann: Zum Problem der Begründung der Metaphysik bei Thomas von Aquin. In: LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hg.): Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Frankfurt u.a. 1988, S. 37–63.
- WEISHEIPL, James A.: Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz/Wien/Köln 1980.
- WEST, Jason L. A.: The Functioning of Philosophy in Aquinas. In: Journal of the History of Philosophy 45 (2007), S. 383–394.