

Joachim Stiller

Thomas von Aquin: Leben und Werk

Auszüge aus den Augustinus-
Kapiteln von Störig und
Hirschberger



Alle Rechte vorbehalten

Störig: Thomas von Aquin

1. Leben und Werk

Ich lasse nun zunächst das Thomas-Kapitel aus dem Werk „Kleine Weltgeschichte der Philosophie“ von Hans Joachim Störig folgen.

"Zwischen Rom und Neapel, bei Aquino, liegt das Schloss Roccasecca, auf dem Thomas um die Jahreswende 1224/25 also Sohn des Grafen Landulf von Aquino, eines Verwandten der hohenstaufischen Kaiserfamilie, geboren wurde. Als Fünfjähriger wurde er den Benediktinern der nahe gelegenen Abtei auf dem Monto Cassino zur Erziehung übergeben. Als Knabe noch bezog er die Universität Neapel, um die freien Künste zu studieren. Mit 17 Jahren trat er in den Dominikanerorden ein. Dieser schickte ihn im darauffolgenden Jahr zur Vervollkommnung seiner Studien nach Paris. Auf der Reise dorthin wurde Thomas von seinen Brüdern, die seinen Entschluss missbilligten, gefangengenommen und auf die väterliche Burg zurückgeführt. Doch Thomas' Entschluss zum geistlichen Beruf war unbeugsam. Es gelang ihm zu fliehen, In Paris traf er Albert den Großen- Albert wurde sein Lehrer. An ihm hat Thomas sein ganzes Leben lang in Liebe und Verehrung gehangen. Albert nahm ihn nach dreijährigem Studium dortselbst mit nach Köln, wo Thomas unter seiner Anleitung weitere vier Jahre studierte. 1252 ging er erneut nach Paris und begann dort seine akademische Lehrtätigkeit. Er widmete sich dem Lehramt mit voller Hingabe. Das Amt eines Lehrers der Theologie hat Thomas sehr hoch geschätzt. Er verglich es mit Verhältnis zur praktischen Seelsorge mit dem Amt des Architekten gegenüber denen, die einen Bau ausführen: Wie der Architekt den Plan ausdenkt und den Bau nach seinem Plan leitet, so denkt der Lehrer der Theologie den Plan aus, nach dem die Seelsorge betrieben werden soll. - Während eines längeren Aufenthaltes im heimatlichen Italien, u.a. als Theologe des päpstlichen Hofes in Orieto, wurde Thomas mit seinem Ordensbruder, dem sprachkundigen *Wilhelm von Moerbeke*, bekannt. Wilhelm hatte zahlreiche griechische Werke, und vor allem die des Aristoteles, ins Lateinische übersetzt. Sie war der seines Meisters Albertus, der sich im Wesentlichen noch auf Übersetzungen aus dem Arabischen gestützt hatte, überlegen.

Den Höhepunkt in der wissenschaftlichen Laufbahn des Thomas bildete sein zweiter Aufenthalt in Paris in den Jahren 1269 bis 1272. Hier war Thomas der gefeiertste von allen Lehrern der Theologie. Zu allen Streitfragen wurde seine Meinung erbeten, in viele Auseinandersetzungen hat er entscheidend eingegriffen. Dann folgte er dem Ruf seines Ordens zur Errichtung eines Generalstudiums der Theologie (Ordensuniversität) in Neapel. Hier erreichte ihn der Ruf des Papstes zur Teilnahme am Konzil von Lyon (1274). Auf der Reise ereilte ihn im Kloster Fossanova, halbwegs zwischen Neapel und Rom, unweit Proverno gelegen, der Tod. Die Milde und die Lauterkeit seines Charakters hatten ihm den Beinamen "doctor angelicus", der engelgleiche Gelehrte, eingetragen.

Das schriftstellerische Lebenswerk des Thomas ist vom gleichen staunenswerten Umfang wie das seines Meisters Albertus. Die erste Gesamtausgabe, die Ende des 16. Jahrhunderts in Rom und Venedig erschien, umfasste schon 17 Foliobände. Eine italienische Ausgabe aus der Mitte des 19. Jahrhunderts hat 25, eine französische vom Ende des 19. Jahrhunderts hat 34 Bände. Die von einer eindringlichen Textkritik und Handschriftenforschung als echt ermittelten Werke des Thomas lassen sich in folgende Gruppen einteilen:

I. *Aristoteles-Kommentare*. Insgesamt 12 Erläuterungswerke zu Schriften des Aristoteles: zu den Analysen, zur Ethik, zur Metaphysik, zur Physik, zu den Büchern über die Seele, über Himmel und Erde, über Entstehen und Vergehen der Naturdinge, über Politik u.a.

Die Kommentare des Thomas hatten zwar nicht die gleiche epochemachende Bedeutung wie die Alberts, welche den Aristoteles überhaupt erst in vollem Umfang erschlossen. Sie stellen aber jenen gegenüber einen wissenschaftlichen Fortschritt dar, da sich Thomas genauerer Unterlagen bedienen konnte und weil er, Gegensatz zu Albert, immer deutlich den aristotelischen Text von seinen eigenen Erläuterungen und Zusätzen scheidet. Auch bedient er sich eines vollendeteren Lateins, als Albert. Thomas als Italiener lag diese Sprache näher.

II. *Kleinere philosophische Schriften.* Aus diesen heben wir hervor die Schrift "Über die Einheit des Intellekts gegen die Averroisten". Es ist eine Streitfrage des Thomas gegen eine geistige Bewegung, die im 13. Jahrhundert an der Pariser Universität einen beträchtlichen Einfluss hatte. Ihr Hauptvertreter war *Siger von Brabant* (Ca. 1235-1281). Für diese philosophische Richtung war die Auslegung, die der Araber Averroes dem Aristoteles gegeben hatte, in solchem Grade maßgebend, dass sie dessen Sätze auch dann guthieß, wenn sie gegen das christliche Dogma verstießen. Averroes hatte bekanntlich die Ewigkeit der Welt (anstatt ihrer Schöpfung) gelehrt, ferner eine Materie, in der alle Formen partiell schon enthalten sind; er hatte die Unsterblichkeit der Einzelseele geleugnet; er hatte die höhere und reinere Wahrheit in der Philosophie gefunden. Diese Schule wurde lateinischer Averroismus oder averroistischer Peripatismus genannt. Ihr stellte sich Thomas entgegen. Sie wurde, wie zu erwarten war, von der Kirche verworfen. Die Fehde zwischen Siger und Thomas ist eine der zahlreichen heftigen Kontroversen, von denen die mittelalterliche Philosophie in den meisten Jahrhunderte widerhallte; in einer kurzen, einführenden Darstellung können sie, mit Ausnahme des Universalienstreits - nicht geschildert werden.

III. *Theologische Gesamtdarstellungen.* Hierunter gehören zwei der wichtigsten Werke des Thomas; der Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petros Lombardus und die "*Summe der Theologie*", die von Thomas selbst nicht ganz zu Ende geführt werden konnte.

IV. Die sogenannten *Questionen*. Sie sind der literarische Niederschlag von theologischen Disputationen (Streitgesprächen), wie sie in regelmäßigen Abständen an den Universitäten gehalten wurden.

V. *Kleinere Schriften zur Christlichen Dogmatik.* Insgesamt 12 Titel.

VI. *Apologetische Werke*, das heißt solche, die der Verteidigung des christlichen Glaubens dienen: die "Summe wider die Heiden" - hauptsächlich gegen die Araber gerichtet; "Von der Begründung des Glaubens gegen Sarazenen, Griechen und Armenier"; "Gegen die Irrtümer der Griechen".

VII. *Schriften zur Rechts-, Staats- und Gesellschaftstheorie.* Insgesamt 6 Teile, darunter "Vom Fürstenregiment" und eine Schrift über die Behandlung der Juden.

VIII. *Schriften zum Ordenswesen und zur Ordensregel.*

IX. *Exegetische Schriften zur Auslegung der Heiligen Schrift.*

Als die beiden Hauptwerke sind anzusprechen: die "Summa der Theologie", geschrieben 1266 bis 1273, von Thomas nicht vollendet, von einem Nachfolger ergänzt, und die "Summe wider die Heiden", auch Philosophische Summe genannt, verfasst 1259-1264.

Die Werke des Thomas zeichnen sich durch übersichtliche Gliederung und durchsichtigen Stil aus. Thomas legt Wert darauf, dass "der Lehrer der katholischen Wahrheit nicht bloß die

Fortgeschrittenen, sondern auch die Anfänger zu unterrichten hat", und befließigt sich deshalb einer Einfachheit, Klarheit und durchgearbeiteten Gliederung, wie sie den oft kaum geordneten Sentenzenkommentaren und aus bestimmtem Anlass verfassten theologischen Streitschriften seiner Zeit fehlen. Das Streben nach präzisiertem Ausdruck und Unmissverständlichkeit steht ihm dabei höher, als rhetorischer Schwung und Glanz der Darstellung.

2. Wissen und Glauben

Die Bereiche des Wissens und des Glaubens erfahren durch Thomas eine ganz bestimmte Abgrenzung. Was zunächst das Wissen anlangt, so ist es sein unerschütterliche Überzeugung, dass es ein gesetzmäßig geordnetes Reich der Wirklichkeit gibt, und dass wir dieses erkennen könne. Das bedeutet ein entscheidendes Festhalten an der Möglichkeit wahrer, objektiver Erkenntnis und eine Absage (ähnlich wie bei Augustinus) an jede Philosophie, die in der Wirklichkeit nur ein Erzeugnis des denkenden Menschengenies sieht und den Geist auf die Erkenntnis seiner eigenen Formen beschränken will. "Es haben manche die Ansicht vertreten, dass unsere Erkenntniskräfte nur ihre eigenen Modifikationen erkennen... Danach erkennt auch der Intellekt nur seine eigene subjektive Modifikation (Veränderung), nämlich... das von ihm aufgenommene Denkbild... Doch diese Anschauung ist aus zwei Gründen abzulehnen. Einmal würde hierdurch den Wissenschaften der reale Boden entzogen. Wenn unsere Denkkraft ausschließlich subjektive, in der Seele befindliche Spezies erkennen würde, dann könnten die Wissenschaften sich auf keine außerhalb des Denkens stehenden Objekte beziehen. Ihr einziger Bereich wären alsdann diese subjektiven geistigen Erkenntnisformen. Fürs zweite würde uns aus einer subjektivistischen Deutung des menschlichen geistigen Erkennens sich die Folgerung ergeben, dass alles, was erkannt wird, wahr ist, und dass auch zwei einander widersprechende Behauptungen zugleich wahr sind... Wenn zum Beispiel der Geschmackssinn nur die eigene Affektion (Reizung) wahrnimmt, dann wird derjenige, der einen gesunden normalen Geschmack hat, urteilen: der Honig ist süß, und sein Urteil ist richtig. Wer einen schon affizierten Geschmack hat, dessen Urteil wird sein, dass der Honig sauer ist, und sein Urteil ist unter obiger Voraussetzung auch richtig. Als Konsequenz dieser einseitig subjektivistischen Betrachtung des menschlichen Erkennens... zeigt sich sonach die Aufhebung jeden Unterschiedes zwischen Wahr und Falsch. - Diese beiden Konsequenzen, die Verflüchtigung und die Verwischung des Unterschiedes von Wahr und Falsch, von Ja und Nein berechtigen und zwingen uns dazu, an der Objektivität unseres Erkennens und Denkens festzuhalten..." (Summe der Theologie, I, 82,2)

st unser Erkennen auch objektiv und wahr, so reicht es doch nicht aus. Über dem Reich der philosophischen, metaphysischen - Erkenntnis wölbt sich das andere Reich der übernatürlichen Wahrheit. Es ist nicht möglich, auch dieses durch bloße Anspannung der natürlichen Denkkraft zu durchdringen. Hier scheidet sich Thomas von den Lehrern der Frühscholastik wie Eriugena und Anselm, welche sich bemüht hatten, den ganzen Bereich der christlichen Dogmatik vernunftmäßig zu durchleuchten und einsichtig zu machen. In den Bereich, der der philosophischen Forschung entzogen ist, gehören gerade die eigentlichen Geheimnisse des christlichen Glaubens, die Dreieinigkeit Gottes, seine Menschwerdung und die Auferstehung des Fleisches. Hier handelt es sich nach Thomas um übernatürliche Wahrheiten, die wir nur als Inhalt der göttlichen Offenbarung gläubig hinnehmen können.

Zwischen den beiden Bereichen des Wissens und des Glaubens kann nie und nimmer ein Widerspruch bestehen. Die christliche Wahrheit ist zwar übervernünftig, aber doch nicht widervernünftig. Die "Wahrheit kann nur eine sein, denn sie geht auf Gott zurück. Argumente, die vom Vernunftstandpunkt gegen den christlichen Glauben erhoben werden, müssen den obersten Denkprinzipien der Vernunft selbst widersprechen und deshalb mit vernünftigen

Mitteln entwertet werden können. Dies ist es ja auch, was Thomas in seinen Streitschriften sowohl gegen die Heiden, wie gegen die christliche Häresie dauernd unternimmt.

Übrigens gibt es Wahrheiten über Gott, die auch die Vernunft von sich aus erkennen kann, so das Dasein Gottes und dass nur ein Gott sein kann. Die Mehrzahl der Menschen ist freilich durch schwache Begabung, Trägheit und dadurch, dass sie ihre Kraft für die mannigfachen Aufgaben der Selbsterhaltung und der Sorge für die Familie verbrauchen muss, außerstande, mit Energie nachzudenken und zu diesen Wahrheiten vorzudringen. Deshalb hat die göttliche Weisheit auch diejenigen Glaubenswahrheiten, die an sich von der Vernunft erkannt werden können, zusammen mit den übernatürlichen zum Inhalt der Offenbarung gemacht.

Insofern und insoweit gewisse religiöse Wahrheiten durch die Vernunft erkannt werden, kann die Philosophie, indem sie diese entwickelt, in den Dienst des Glaubens, in den Dienst der Theologie treten. Die Philosophie kann weiter auch dazu dienen, gegen den Glauben vorgebrachte Beweisgründe als falsch oder nicht zwingend zu erweisen. Darauf muss sich allerdings auch ihre Aufgabe beschränken. Sie kann nicht die übernatürliche Wahrheit selbst erweisen, sondern nur entgegenstehende Argumente entkräften. "Ich mache dich vor allem darauf aufmerksam, dass du bei Disputationen mit Ungläubigen nicht versuchtest, die Glaubenswahrheit mit zwingenden Vernunftgründen zu erweisen. Das würde der Erhabenheit des Glaubens Eintrag tun... Unser Glaube kann, weil übervernünftig, nicht mit zwingenden Vernunftgründen bewiesen werden, er kann aber auch, weil wahr und deshalb nicht widervernünftig, in keiner Weise durch zwingende Vernunftgründe umgestoßen werden. Das Mühen des christlichen Apologeten kann nicht dahin gehen, die Glaubenswahrheiten philosophische zu erweisen, es muss vielmehr dahin zielen, durch Entkräftung der gegnerischen Einwände darzutun, dass der katholische Glaube nicht falsch ist." (Von der Begründung des Christlichen Glaubens gegen Sarazenen usw. Einleitung)

Die "scholastische" Funktion der Philosophie, ausschließlich als Werkzeug für theologische Zwecke zu dienen, ist hier auf dem Höhepunkt ihrer Ausbildung angelangt.

3. Gottes Dasein und Wesen

Das Dasein Gottes kann nach Thomas durch die Vernunft erweisen werden. Allerdings lehnt er den ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury ab, der die Existenz Gottes allein schon aus seinem Begriff beweisen wollte. Der Satz "Gott existiert" ist nach ihm keine unmittelbar der Vernunft einleuchtende (selbstevidente) - und auch keine dem Menschen angeboren - Wahrheit. Er muss erst bewiesen werden. Die Summe der Theologie enthält fünf Gottesbeweise in unmittelbarem Zusammenhang miteinander. Der erste und der Zweite Beweis lauten in abgekürzter Fassung wie folgt:

"Die Existenz Gottes kann auf fünf Beweiswegen dargetan werden. - Der erste und klarere Weg ist derjenige, welcher aus der Bewegung hergenommen ist. Es ist sicher und durch die Sinneswahrnehmung verbürgt, dass etwas in dieser Welt bewegt wird... Unmöglich ist es..., dass etwas nach derselben Beziehung und auf dieselbe Weise bewegend und bewegt sei oder sich selbst bewege. Es muss also alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt werden. Wenn also dasjenige, von welchem es bewegt wird, gleichfalls bewegt wird, dann muss dieses von einem anderen bewegt werden und dieses wieder durch ein anderes. Man kann aber hier nicht ins Unendliche fortschreiten. Denn dann gäbe es kein erstes Bewegendes und infolgedessen auch kein anderes Bewegendes, weil die zweiten Bewegenden nur dadurch bewegen, dass sie von dem ersten Bewegenden bewegt sind, wie der Stock nur dadurch bewegt, dass er von der Hand bewegt ist. Folglich ist es notwendig, dass man an ein erstes Bewegendes (Prima causa) kommt, das von keinem bewegt wird, und darunter verstehen alle Gott.

Der zweite Weg geht vom Wesen der wirkenden Ursache aus. Wir finden in dieser sinnenfälligen Welt eine Ordnung der wirklichen Ursachen vor: Aber es findet sich nicht und ist auch nicht mögliche, dass etwas die wirkende Ursache seiner selbst sei, weil es dann früher als es selbst wäre, was unmöglich ist. Es ist aber nicht möglich, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreite... Mithin ist es notwendig, eine erste wirkende Ursache anzunehmen, die alle Gott nennen.

Der dritte Beweis geht in ähnlicher Weise vom Zufälligen und Notwendigen aus. Auch hier kann man nicht ins Unendliche gehen, bei der Zurückverfolgung der Kette, welche aufweise, woher das Notwendige jeweils seine Notwendigkeit hat. Man muss etwas setzen, das seine Notwendigkeit aus sich selbst hat, und das ist Gott.

Der vierte Beweis geht aus von der Stufenfolge, die wir in allem Sein vorfinden.

Der fünfte Beweis ist teleologisch, er geht aus von der zweckvollen Einrichtung der ganzen Natur. "Wir sehen nämlich, dass manches, was keine Erkenntnis besitzt, nämlich die Naturkörper, wegen eines Zweckes tätig ist, was daraus hervorgeht, dass sie immer oder meistens auf dieselbe Weise tätig sind, um das zu erreichen, was das Beste ist. Hieraus ist offenbar, dass sie nicht durch Zufall, sondern aus einer Absicht zum Ziele gelangen. Dasjenige aber, was keine Erkenntnis hat, strebt nur in der Weise zum Ziel hin, dass es von etwas, was Erkenntnis und Vernunft besitzt, dahin gelenkt wird wie ein Pfeil vom Schützen. Also gibt es ein intelligentes Wesen, durch welches alle Naturdinge zum Ziel hingeeordnet werden, und dieses nennen wir Gott." (Summe der Theologie I, 2.3)

Es bedarf keiner besonderen Erläuterung, wie sehr diese Beweise an Aristoteles angelehnt sind. In seinen Erörterungen über das *Wesen Gottes* sucht Thomas einen Mittelweg zwischen einer vermenschlichten Gottesvorstellung einerseits und der (neuplatonischen) Auffassung, dass Gott völlig jenseitig, transzendent und unerkennbar sei. Unsere Erkenntnis von Gott ist durch dreierlei charakterisiert: Sie ist erstens eine mittelbare, indem sie durch Gottes Wirkungen in der Natur vermittelt wird. Sie ist zweitens eine analoge, indem wir Begriffe, die auf Gottes Geschöpfe zutreffen, auf Grund des Ähnlichkeitsverhältnisses von Schöpfer und Geschöpf auf Gott beziehen. Sie ist drittens eine zusammengesetzte, indem wir das unendlich vollkommene Wesen Gottes nur immer stückweise von verschiedenen Seiten aus erkennen können. Sie ist alles in allem unvollkommen, aber sie ist doch Erkenntnis, und sie lehrt uns, Gott zu sehen als den Inbegriff des in sich selbst ruhenden vollkommenen Seins.

Die Offenbarung lehrt uns Gott sehen als den *Schöpfer* des Universum (die Schöpfung gehört nach Thomas zu den Dingen, die nur aus der Offenbarung zu erkennen sind). In der Schöpfung realisiert Gott seine göttlichen *Ideen* - womit wir den Gedanken Platons, freilich in veränderter Form, erneut wiederfinden.

4. Mensch und Seele

Wir übergehen die thomistische Kosmologie (Thomas hält am geozentrischen, die Erde in den Mittelpunkt des Weltalls stellenden, Weltbild fest) um uns sogleich seiner Psychologie zuzuwenden, die ein Kernstück des Systems bildet. Die menschliche Seele bildet für Thomas einen Gegenstand liebevollen und intensiven Forschens und Nachdenkens. In mehreren seiner Schriften spricht er über die Gefühle, über das Gedächtnis, über die einzelnen Seelenvermögen und ihr Verhältnis zueinander sowie über die Erkenntnis.

Die Grundlage bildet auch hier Aristoteles, die aristotelische Lehre von der passiven Materie und der Form als dem aktiven, wirkenden Prinzip. Seele ist das allen Lebenserscheinungen zugrundeliegende formende Prinzip. Auf den Menschen angewendet, heißt das: "Das Prinzip der Denktätigkeit, die vernünftige Seele, ist die Wesensform des menschlichen Leibes." #Thomas legt im Einzelnen dar, dass die menschliche Seele unkörperlich, das heißt eine Form ohne Materie, und dass sie eine rein geistige, von der Materie unabhängige Substanz ist. Daraus folgert er ihre Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Denn da die Seele eine vom Körper unabhängige Substanz ist, kann sie nicht mit diesem zerstört werden, und als reine Form kann sie auch nicht in sich selber zerstört werden. Auch das im Menschen liegende Sehnen nach Unsterblichkeit der Seelensubstanz, welche er besonders auch im Gegensatz zu den Averroisten betont, die ja nur eine überindividuelle Unsterblichkeit des Geistes anerkannt hatten.

In der Theorie der einzelnen Seelenkräfte oder Vermögen schließt sich Thomas ebenfalls an Aristoteles an. Mit diesem unterscheidet er das vegetative Vermögen (Stoffwechsel und Fortpflanzung) von den bei den Tieren hinzutretenden Vermögen des Sinneswahrnehmung, der Begehrung und der freien, willkürlichen Bewegung. Dazu kommt beim Menschen das intellektuelle Vermögen, der Verstand. Diesem gibt Thomas gegenüber dem Willen den eindeutigen Vorzug. Der Intellekt ist vornehmer, als der Wille. Die thomistische Seelen- und Erkenntnislehre ist intellektualistisch. In der Psychologie - daneben auch auf anderen Gebieten - ist der Dominikaner Thomas in scharfen Gegensatz geraten zu den gleichzeitig im Franziskanerorden entwickelten Anschauungen. Die franziskanische Theologie betont in enger Anlehnung an Augustinus, und weiter zurück an Platon, den aktiven Charakter des menschlichen Erkennens. Thomas dagegen, unter Berufung auf Aristoteles, hebt den passiven, rezeptiven (aufnehmenden) Charakter des Erkennens hervor. Er sieht im Erkennen eine Verähnlichung des erkennenden Subjekts mit dem erkannten Objekt, ein bildhaftes Ergreifen der Wirklichkeit. Die richtige Erkenntnis ist erreicht, wenn das im Geiste vorhandene Bild mit der Wirklichkeit übereinstimmt (*adaequatio rei et intellectus* - Angleichung von Verstand und Sache).

Wie gewinnen wir überhaupt Erkenntnisse? Auch auf diese Frage gibt Thomas die Antwort, die Aristoteles gegeben hatte: nicht durch Teilhabe an göttlichen Ideen (oder Erinnerung an diese), sondern allein durch *Erfahrung* auf Grund der Sinneswahrnehmungen. Thomas ist *Empiriker*. Alles Material unserer Erkenntnis stammt aus den Sinnen. Freilich nur das Material. Der tätige Intellekt bildet dieses Material weiter. Die sinnliche Erfahrung zeigt uns nur das individuelle Einzelding. Das eigentümliche Objekt des Verstandes ist aber die in den Einzeldingen vorhandene Wesenheit, "Washeit" (*quidditas*). Damit er diese erkenne, muss der Geist die "Phantasie" zu Hilfe nehmen. In eigentümlicher Weise ist hier die grundlegende Erkenntnistheorie Kants vorgebildet, nach welcher Erkenntnis entsteht im bildenden Gestalten der durch die Sinneswahrnehmung gegebenen Erscheinungen mittels der im Menschengestalt liegenden Denk- und Anschauungsformen. Es bedurfte nur noch der Frage, wie die "Phantasie" beim Weiterbilden der sinnlichen Anschauung verfährt und welche Teile unserer Erkenntnis aus der Sinnlichkeit, welche aus den allgemeinen Formen und Eigenheiten unseres eigenen Geistes stammen.

An die Seelen- und Erkenntnislehre schließt sich die *Ethik*. Thomas sagt: "Ein Dreifaches ist dem Menschen notwendig zum Heile, zu wissen, was er glauben, zu wissen, wonach er verlangt, und zu wissen, was er tun soll." (Über die beiden Gebote der Liebe und die zehn Gebote Gottes, Anfang)

Als Voraussetzung des sittlichen Handelns betont Thomas die *Willensfreiheit*. Auch hier liegt ein Gegensatz zu Augustinus und der sich an diesen anschließenden franziskanischen Theologie. In der Tiefe freilich steht Thomas dem Determinismus nicht so fern. - In Bezug auf die einzelnen Tugenden übernimmt Thomas die überlieferten vier griechischen Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit und fügt ihnen die drei

christlichen Glaube, Liebe, Hoffnung an. Der Aufbau der thomistischen Tugendlehre ist höchst kompliziert. Aber ihre Grundgedanken sind einfach: "Die Vernunft ist dem Menschen Natur. Was immer also wieder die Vernunft ist, das ist wider des Menschen Natur." (Questionen über das Übel) "Das Gute des Menschen, sofern er Mensch ist, liegt darin, dass die Vernunft vollendet sei in der Erkenntnis der Wahrheit und die untergeordneten Begehrungskräfte geleitet werden gemäß der Richtschnur der Vernunft. Denn des Menschen Menschsein kommt ihm daher, dass er der Vernunft mächtig ist." (Questionen über die Tugenden im Allgemeinen 9)

"Nicht der heißt ein guter Mensch, der eine gute Erkenntniskraft, sondern der einen guten Willen hat." (Summe der Theologie I, 5.4 ad 3)

"So sehr die Beschauung höheren Ranges ist als das tätige Leben, so sehr scheint der mehr für Gott zu wirken, der eine Einbuße seiner geliebten Beschauung in Kauf nimmt, auf dass er dem Heil der Nächsten diene um Gottes willen." (Über die Verteidigung des geistigen Lebens 23)

"Wie es gut ist, den Freund zu lieben, weil er Freund ist, so ist es vom Übel, den Feind zu lieben, sofern er Feind ist. Gut aber ist es, den Feind zu lieben, sofern er Gottes ist... 'Den Freund als Freund zu lieben, und den Feind als Feind: das wäre etwas Widersprüchliches. Aber den Freund und den Feind zu lieben, sofern beide Gottes sind: das ist kein Widerspruch.'" (Questionen über die Liebe 8, ad 11, ad 12)

" Und darum ist im Hinblick auf das, was unter uns steht, die Erkenntnis vornehmer als die Liebe, weswegen der Philosoph die Erkenntnistugenden höher stellt als die sittlichen. Im Hinblick aber auf das, was über uns ist, vor allem im Hinblick auf Gott, steht die Liebe höher als die Erkenntnis. Und darum überragt die Liebe den Glauben." (Summe der Theologie II, II. 26.6 ad 1)

5. Politik

Als überzeugte Aristoteliker wenden sowohl Albertus, als auch Thomas ihr Interesse der Welt der Erscheinungen zu. Dieses geht aber bei beiden in verschiedene Richtungen: bei Albert mehr auf die sinnliche, bei Thomas mehr auf die sittliche Welt, den Staat. Wir würden heute sagen, Albert sei mehr naturwissenschaftlich, Thomas mehr geistes- oder sozialwissenschaftlich orientiert gewesen. Während Albert von den Schriften des Aristoteles die Politik ohne Kommentar gelassen hat, hat Thomas sich wiederholt ausgiebig über dieses Gebiet geäußert. Wie die Griechen sieht Thomas den Menschen durchaus in der Einordnung in Gesellschaft und Staat. Das zeigen Aussprüche wie diese: "Es ist unmöglich, dass ein Mensch gut sei, außer er stehe im rechten Bezug zum gemeinen Wohl" (Summe der Theologie I, II, 92,1 ad 3) - "Je mehr eine Tugend auf das gemeine Wohl bezogen ist, umso höheren Ranges ist sie." (Summe der Theologie I, II, 141.8)

Die thomistische Staatslehre schließt sich eng an die des Aristoteles an, welche Thomas zum ersten Mal in ihrem vollen Gewicht im Abendland zur Geltung bringt. Mit ihr verbindet er augustinische Gedanken. Der Mensch ist für Thomas wie für Aristoteles ein *zoon politikon*, ein soziales Lebewesen. Das allein macht schon staatliche Ordnung notwendig. "Wenn es nun auf diese Weise dem Menschen natürlich ist, in Gemeinschaft mit vielen zu leben, dann muss es auch unter den Menschen etwas geben, wodurch die Vielheit regiert wird. Bei der so großen Zahl von Menschen und bei dem Bestreben des Einzelnen, egoistisch für sein Privatinteresse tätig zu sein, würde die menschliche Gesellschaft nach den entgegengesetzten Richtungen aus den Fugen gehen, wenn niemand da wäre, dem die Sorge für das Gemeinwohl der Gesellschaft obliegt, geradeso wie der Leib des Menschen und überhaupt jedes lebendige Wesen sich auflösen müsste, wenn nicht eine gemeinsame leitende Kraft im Körper vorhanden wäre, welche auf das gemeinsame Wohl aller Glieder sich richtet." (Vom

Fürstenregiment I.1) So wird die Notwendigkeit einer sozialen Autorität von Thomas begründet. Da die menschliche Natur, die den Staat notwendig macht, von Gott so geschaffen ist, so ist Gott, wie die Schrift lehrt, der Urheber der Obrigkeit.

Auch hinsichtlich der *Staatsformen* hält sich Thomas an die von Aristoteles eingeführten Unterscheidungen zwischen Monarchie, Aristokratie und Politie und den entsprechenden Entartungstypen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Unter den guten Staatsformen gehört sein Liebling die Monarchie. Von ihr hat er eine ideale Vorstellung. Der König muss in seinem Reiche das sein, was die Seele im Körper und Gott in der Welt ist. Die Regierung des guten und gerechten Königs muss der göttlichen Weltregierung nachgebildet sein. Doch "wie es etwas in höchsten Grade Gottes ist, wenn einer die Macht in der Herrschaft über viel gut gebraucht, so ist es im höchsten Grade ein Übel, wenn er sie missbraucht". (Summe der Theologie I, II, 2.4 ad 2)) Die schlimmste aller Regierungsformen ist die Tyrannis. Ist sie eingetreten, so ist dem Volk zu empfehlen, Geduld zu haben, da eine gewaltsame Veränderung meist noch größeres Übel bringt.

Da Thomas den Staat als eine sittliche Größe betrachtet, bezeichnet er es als Aufgabe des Staates, die Bürger zu einem gerechten und tugendhaften Leben zu führen. Die wichtigste Voraussetzung dafür ist die Wahrung des *Friedens*. Die nächste Bedingung ist die Schaffung äußeren Wohlstands. Ein tugendhaftes Leben in Frieden und Wohlstand ist aber doch nicht der letzte Zweck des menschlichen Lebens. Dieser ist die Erlangung der himmlischen Seligkeit. Die Menschen zu ihr hinzuführen ist nicht Aufgabe der irdischen Obrigkeit, sondern der *Kirche*, unter Leitung der Priester und vor allem des von Christus selbst eingesetzten Stellvertreters Gottes, des römischen Papstes. Da die Aufgabe der Kirche eine höhere ist, als die des Staates, müssen die Könige dieser Welt dem Herrn der Kirche Untertan sein. Thomas lehrt also eine eindeutige Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche, jedenfalls insoweit, als die zeitlichen Dinge für das überzeitliche Ziel des Menschen eine Rolle spielen.

6. Bedeutung des Thomas

Des Weisen Amt ist: ordnen." (Summe wider die Heiden I.1) Das ganze Werk des Thomas von Aquin steht unter diesem Leitwort. Ordnen, unterscheiden, einteilen - Ordnen des Unterschiedenen nach dem ihm zukommenden oder innewohnenden Wert: darin liegen Größe und Bedeutung seines Werkes. Unmittelbar nach seinem frühen Tode setzte ein erbittertes Ringen um die führende Stellung des Thomismus im Orden und in der ganzen katholischen Welt ein. Der Widerstand kam vor allem von der an Augustinus orientierten franziskanischen Theologie, mit der Thomas schon während seines Lebens heftige Kämpfe ausgefochten hatte. Drei Jahre nach Thomas' Tod wurden einige seiner Lehrsätze durch den Bischof von Paris offiziell verurteilt. Aber die Schüler des Thomas, deren der hervorragende und beliebte Lehrer viele besaß, verstanden seine Lehre durchzusetzen. Sein alter Lehrer Albertus, der ihn überlebte, erklärte ihn für ein "Licht der Kirche".

Der Thomismus wurde zur offiziellen Philosophie der Dominikaner. 1322 wurde Thomas heiliggesprochen. Bedeutende Päpste schätzten seine Lehre und setzten sich für sie ein. Endlich wurde im Jahre 1879 der Thomismus zur offiziellen Philosophie der katholischen Kirche erhoben. Bei der 1951 durch päpstliche Anordnung vorgenommenen Neuordnung des kirchlichen Hochschulunterrichts wurde erneut vorgeschrieben, dass Philosophie und spekulative Theologie nach den Lehren und Prinzipien des Thomas von Aquino vorzutragen sind.

Im Zusammenhang damit hat der Thomismus im 19. und 20. Jahrhundert eine bedeutende Renaissance erlebt. Im Rahmen der sogenannten Neuscholastik - einer Geistesbewegung, die sich über die ganze katholische Welt erstreckt und ihre bedeutendsten Lehrer in Italien,

Frankreich, Belgien und Deutschland hat - entstand eine neothomistische Philosophie, die die Ergebnisse der modernen Wissenschaften und Philosophie mit den von Thomas geschaffenen Grundlagen des katholischen Weltbildes zu vereinigen sucht. (...)

Exkurs: Geldwesenslehre

Die älteste Geldwesenslehre ist die Konventionstheorie. Sie wurde bereits von Thomas von Aquin und seinen Schülern entwickelt und besagte, dass das Geld in absolutem Gegensatz zur Ware steht, da es ein von den Menschen künstlich geschaffenes Mittel des Tausches sei. Der Wert des Geldes sei ein künstlicher und beruhe nicht auf der Wertschätzung des Verkehrs, sondern auf dem Befehl und der Autorität der Staatsgewalt. Demgemäß definierten die Vertreter dieser Theorie den Geldwert als „valor impositus“, während sie den Wert der Ware auf ihre unmittelbare Brauchbarkeit und natürliche Grundlage zurückführten und als „valor intrinsecus“ kennzeichneten. Diese Ansichten waren das ganze Mittelalter hindurch vorherrschend und wurden auch teilweise von neuzeitlichen Theoretikern, wie Davanzati und Montanari, übernommen. Selbst Locke war noch der Überzeugung, dass nur auf Grund der Übereinkunft der Menschen die Edelmetalle Geldfunktion ausüben können. Auf der anderen Seite wurden gegen die Konventionstheorie schon frühzeitig Einwände erhoben. So übten Buridanus (bis 1358) und sein Schüler Nikolaus von Oresme (bis 1382) Kritik an den ständigen Münzverschlechterungen und zogen zugleich die Richtigkeit der Theorie mit der Behauptung in Zweifel, dass der Landherr den Wert des Geldes nicht willkürlich ändern könne, das dieser vom Werte des Metalls abhängig sei, und der letztere sich wieder nach den Bedürfnissen richte, welche das Metall befriedige.“ (Gerhard Stavenhagen: Geschichte der Wirtschaftstheorie“, S.401f)

Natürlich kann man den Wert des Geldes nicht per Akklamation ändern, aber dennoch hängt der Wert des Geldes nicht vom Wert des Metalls ab, sondern allein von der Geldmenge, wie wir noch sehen werden. Es ging Thomas von Aquin auch gar nicht um den Geldwert, sondern um sein Wesen, und da zeigt sich, dass seine Überlegungen bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Es zeugt von unglaublich viel Weisheit und Tiefe, wenn Thomas von Aquin trotz des offensichtlichen Goldwertes eine solche „Konventionstheorie“ ins Feld führt.

7. Kein Ruhmesblatt

Ein Vorwurf kann gegen fast alle mittelalterlichen Denker erhoben werden; da Thomas als der bedeutendste gilt, sei er hier erwähnt - mit einem Ausblick, der seine Tragweite vor Augen führt.

Es geht um den Glauben an böse Geister, Dämonen, Hexen. Eine Stelle aus der "Summa theologiae": "Augustinus schreibt: Viele behaupten, erfahren oder von Erfahrenen gehört zu haben, dass Waldgeister oder Faune, welche das Volk "Alpe" heiße" (im lateinischen Original steht hier "incubi"), "häufig Frauen belästigt und das Beilager mit ihnen begehrt, und vollzogen hätten. Darum scheint es unverschämt, dies zu leugnen." An anderer Stelle sagt Thomas: "Die Auffassung der Peripatetiker, es gebe gar keine bösen Geister, ist offensichtlich falsch."

Der Glaube an Zauberei und Hexerei findet sich in allen Zeitaltern, er tritt auch im Alten Testament in Erscheinung (vgl. 1 Samael 28, wo Saul durch die Hexe von Ensor den

verstorbenen Samael beschwören - in Luthers Übersetzung "heraufbringen" - lässt und dessen Rat für den Kampf gegen die Philister erbittet)

Die Kirche hat diesen im Mittelalter weitverbreiteten Glauben Jahrhunderte hindurch, bis ins 12. Jahrhundert, als Rest heidnischen Aberglaubens geduldet oder milde bekämpft. Ganz allmählich verbreitete sich die Meinung, dass die Hexen ihre besonderen Fähigkeiten (z.B. bei Nacht durch die Lüfte zu reiten oder Mensch und Vieh unfruchtbar zu machen) einen Pakt mit dem Bösen, mit Satan, verdankten. Der Teufel war damals sehr populär, u.a. auch deshalb, weil wichtige von der Kirche bekämpfte Sekten dem lichten Reich Gottes ein dunkles Reich Satans gegenüberstellten.

Wer sich mit Satan verbündet, der lehnt sich aber auf gegen Gott und damit gegen die Kirche, die ihn auf Erden vertritt. So verschmolz allmählich der Vorwurf der Hexerei und Zauberei mit dem der Ketzerei, der Häresie. Die Inquisition, die Ketzer, also alle Abweichler vom Kirchenglauben, zu verfolgen hatte, verfolgte nun auch die Hexerei. Von mehreren Päpsten, darunter Alexander VI., der Borgia-Papst, wurde sie ausdrücklich damit beauftragt. Innozenz IV. ermächtigte sie 1252 dabei auch die Folter zu verwenden.

Der Höhepunkt der Hexenverfolgung liegt jedoch später, etwas in der Zeit vom 15. bis ins 18. Jahrhundert, angestoßen durch eine Bulle Innozenz VIII. von 1484, die dem berühmten "Hexenhammer" (1485: lat. "Malleus malificarum"), dem Buch der beiden Dominikaner und Inquisitoren Heinrich Institoris (lateinisiert aus Krämer) und Jakob Sprenger, vorangestellt ist. Das Buch, lange Zeit der meistverkaufte nächst der Bibel, wurde zum Handbuch der Hexenverfolgung.

Zweieinhalb Jahrhunderte lang loderten nun die Scheiterhaufen. Die Zahl der Opfer wird von manchen Historikern auf 100 000, von anderen wesentlich höher geschätzt. Es waren überwiegend Frauen. Eine Denunziation genügte, einen Prozess in Gang zu setzen. Unter der Folter gestanden fast alle die absurdesten Schandtaten. Die Verfolgungen fanden im Wesentlichen in West- und Mitteleuropa (Spanien, Frankreich, Schweiz, Italien, England, Deutschland, Polen) statt, wohingegen es im Bereich des Islam, des Judentums und der orthodoxen Kirchen keine Verfolgungen gab. Die Kolonisation brachte den Wahn auch nach Übersee; so flackerte er 1692 noch einmal in Salem / Massachusetts auf, dank Männern wie Friedrich von Spee und Christian Thomasius. Die letzte Hexenverbrennung in Deutschland fand erst 1775 statt.

zu bedenken ist, dass, wer den Hexenglauben als Wahn und Aberwitz zu bezeichnen wagte, sich selbst der Verfolgung durch Inquisition oder weltliche Gerichte aussetzte. Was Thomas anlangt, so ist zu bedenken, dass er den Glauben an Dämonen und Hexen mit fast allen Theologen und Philosophen seines Zeitalters teilt, auch mit den Reformatoren Luther und Zwingli; wegen seiner großen Autorität wurde seinen Ansichten freilich besonderes Gewicht beigelegt; im "Hexenhammer" wird Dutzende von Malen auf seine Schriften verwiesen.“ (Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie)

Hirschberger: Thomas von Aquin

Die Metaphysik bei Thomas

"Man hat Thomas von Aquin den Fürsten der Scholastik geheißt. Das hat einen guten Sinn; denn er ist ein wirklicher Gründer. Was in der Zeit vor ihm an neuem Material in die Scholastik hereingekommen war, vor allem an Ideen des Aristoteles auf dem Weg über die Araber oder durch direkte Übersetzungen aus dem Griechischen, fügt er nunmehr zusammen zu einem einheitlichen Bau. Und die Synthese, die er aus dem Alten und Neuen kunstvoll schafft, ist streng durchkonstruiert, und vor allem ist sie von einer einmaligen Klarheit, obwohl seine Begriffe durchaus nicht immer eindeutig sind. Aber gerade dadurch werden sie für eine Analyse seines Denkens interessant und erhellend. E. Gilson hat über die Stellung des Aquinaten innerhalb der Scholastik den Satz geschrieben: "Nicht das Originale, sondern die Kühnheit und Geschlossenheit der Konstruktion zeichnet den heiligen Thomas vor allen Scholastikern aus. An Universalität des Wissens übertraf ihn St. Albert der Große, an Glut und Innigkeit des Gefühls St. Bonaventura, an logischer Stabilität ein Duns Scotus - sie alle überragte St. Thomas in der Kunst des didaktischen Stils und als Meister und Klassiker einer Synthese lichtvoller Klarheit.

Thomas von Aquin: Leben

Thomas von Aquin ist Ende 1224 zu Roccasecca im Neapolitanischen aus adeliger Familie geboren. Mit fünf Jahren kam er in das Kloster Monte Cassino. Als 14-jähriger geht er nach Neapel zum Studium. Sein Lehrer im Quadrivium war Petrus Hibernia, der selbst Aristoteles-Kommentare geschrieben hat und dem Thomas wohl seine erste Einführung in den griechischen Philosophen verdankt. Von 1239-43 studiert Thomas an der Universität Neapel. Als 20-jähriger tritt er in den Dominikanerorden ein und kommt ein Jahr darauf nach Paris, um dort und dann 1248 bis 1252 auch in Köln bei Albert dem Großen seine Studien fortzuführen. Von 1252-1255 ist er Baccalaureus biblicus und Sententiarius, und 1256 wird er gleichzeitig mit Bonaventura Magister an der Universität Paris. Nach dreijähriger Lehrtätigkeit als Magister ist er wieder in Italien und hält Vorlesungen als lector curiae bei Urban IV. in Orvieto, am Ordensstudium S. Sabina zu Rom und wieder bei Clemens IV. in Viterbo. Am päpstlichen Hof lernte er seinen Ordensbruder Wilhelm von Moerbeke kennen, der ihm zuverlässige Übersetzungen der aristotelischen Schriften lieferte und dazu auch nicht Werke des Proklos, Archimedes, der Aristoteles-Kommentatoren Alexander von Aphrodisias, Themistios, Ammonios, Johannes Philoponos und Simplicios ins Lateinische übertrug, was für Thomas und seine Philosophie von außerordentlicher Bedeutung wurde. Von 1269 bis 1272 ist Thomas zum zweiten Mal in Paris. In diesen Jahren erreicht er den Höhepunkt seines wissenschaftlichen Lebens. Sie sind allerdings auch angefüllt mit lästigen Kämpfen gegen die Professoren aus dem Weltklerus, die wie bei seinem ersten Pariser Aufenthalt auch jetzt wieder sich der Lehrtätigkeit der Ordensleute widersetzen; mit Kämpfen ferner gegen den lateinischen Averroismus oder besser den radikalen Aristotelismus des Siger von Brabant und Boetius von Dacia und gegen die Widerstände seitens der Franziskanerschule, besonders des John Peckham; Thomas war nämlich durch die kirchliche Verurteilung des lateinischen Averroismus hier und gelegentlich sogar im eigenen Orden in Misskredit gekommen, weil man nicht unterscheiden konnte zwischen seinem und dem Aristotelismus Sigers. Er hat seinen Standpunkt mit einer Ruhe und Sachlichkeit verteidigt, die auch die Gegner achten mussten. Von 1272 ab ist Thomas wieder in Italien und wirkt nun am Ordensstudium und an der Universität zu Neapel. Durch Gregor X. auf das Konzil von Lyon berufen, stirbt er auf der Reise dorthin am 7. März 1274 im Zisterzienserkloster zu Fossanuova.

1. Das Erkennen

1. Das natürliche Licht

Den Einfluss des Aristoteles bei Thomas fühlt man sofort in der neuen Wertschätzung des natürlichen Wissens gegenüber dem Glauben. Das Wissen wird nicht bloß als Hilfsmittel der Theologie gewertet, sondern es ist etwas Selbständiges und hat sein eigenes Recht. Jeder Mensch begehrt von Natur aus zu wissen, sagt Aristoteles, und Thomas macht sich dieses Wort zu Eigen. Wie der Staat für ihn "von Natur aus" da ist und sein Recht nicht erst von der Kirche erhält, so auch die Philosophie. Es ist bezeichnend, dass Thomas sowohl in der Einleitung zu seiner philosophischen wie auch zu seiner theologischen Summe den Nachweis für notwendig hielt, dass es neben dem natürlichen Licht auch noch das übernatürliche Licht geben kann, die Offenbarung. In der Zeit vor ihm musste man umgekehrt die Berechtigung auch der Ratio beweisen. Die Begeisterung des Aquinaten für Wissen und Wissenschaft ist eine vollkommene. Von Albert hat De Wulf geschrieben, dass er seiner Zeit die Begierde, alles zu wissen, von der er selbst beseelt was, beigebracht habe. Ganz in diesem Geist sieht Thomas die Aufgabe der natürlichen Wissenschaft darin, dass "in der Seele des Menschen die ganze Ordnung des Universums und aller seiner Gründe und Ursachen beschrieben werde". Thomas wäre aber kein mittelalterlicher Mensch gewesen, wenn er nicht trotzdem dem Glauben und der Glaubenswissenschaft das Recht eingeräumt hätte, den allgemeinen weltanschaulichen Rahmen zu entwerfen, dem sich das ganze philosophische Wissen einzufügen hat: "Was in den sonstigen Wissenschaften sich als im Widerspruch mit der Theologie befindlich erweist, muss als falsch verworfen werden" (S. th. I, 1,6 ad 2).

2. Ursprung der Erkenntnis

Auch in der Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis schließt sich Thomas an Aristoteles an. Bisher hatte Augustin auch in dieser Hinsicht die größte Gefolgschaft gefunden. Thomas setzt sich mehrfach mit ihm und seiner Lehre, dass wir alles in den ewigen Gründen erkennen, auseinander. Er nimmt auch das Wort von der Erleuchtung auf, schwächt es aber schon im Ausdruck ab durch ein vorsichtiges: eine "gewisse" Erleuchtung, oder durch die Bemerkung: das natürliche Licht der Vernunft ist eine "gewisse Teilhabe am göttlichen Licht", deutet dann den augustiniischen Begriff der Erleuchtung um in den Begriff des allgemeinen concursus divinus, so dass er nichts Besonderes mehr besagt, um schließlich dann einen grundsätzlich anderen Weg zu gehen, nämlich den Weg des Aristoteles. Mit ihm erklärt er: "Es ist dem Menschen natürlich, dass er durch das Sinnliche zum Übersinnlichen kommt, weil alle unsere Erkenntnis bei den Sinnen anhebt" (S. th. I, 1.9). Der Satz, dass Gott das Ersterkannte sein, wie es die Lehre von der Erkenntnis in den ewigen Gründen voraussetzt, wird ausdrücklich abgelehnt: "Das erste, was von uns in diesem Leben erkannt wird, ist die Wesenheit der materiellen Dinge, die das Objekt unseres Erkennens bilden, wie oben schon oft gesagt wurde (S.th. I, 88.3). Es habe einen gewissen Sinn, zu sagen, dass wir alles im göttlichen Licht erkennen, so wie es einen Sinn hat, wenn wir sagen, dass wir alles im Sonnenschein erkennen. Aber sowenig wir die Welt erkennen, wenn wir nur in die Sonne schauen und nicht auch die amateriellen Dinge selbst ansehen, so wenig kommt es zu einem Wissen, wenn wir nur an den ewigen Ideen teilhaben, wie die Platoniker glaubten, und darum brauchen wir die Sinneserkenntnis, wenn wir zu einem wahren Wissen gelangen wollen (S. th. I, 84.5).

Thomas kennt drei Stufen der Entstehung unseres gesamten Wissens. Zunächst erfahren wir in der Sinneswahrnehmung die konkrete Sinnenwelt in ihrer individuellen Ausdehnung: dieses Fleisch, dieses Bein. Es ist die Welt der Realphilosophie (*philosophia naturalis*), wozu auch die Psychologie gehört. Sie hat zum eigentlichen Gegenstand das *ens mobile*. Indem wir

von den individuellen Bestimmungen absehen und die allgemeine Ausdehnung als solche ins Auge fassen, rein nach ihren quantitativen Beziehungen, entsteht vor unserem geistigen Auge die Welt der mathematischen Wissenschaft. ihr Gegenstand ist das ens quantum. Indem wir nun noch mal abstrahieren und die gesamte Ausdehnung überhaupt außer Acht lassen, nur noch die rein ideellen Bestimmtheiten denkend, entsteht die Welt der metaphysischen Wissenschaft. Ihr Gegenstand ist das Sein als Sein und seine allgemeinsten Bestimmtheiten wie Einheit, Akt, Potenz u. dgl. (S. th. I, 85.1).

Auf diese Weise entstehen auch die obersten Prinzipien sowohl des Wissens überhaupt (logische Gesetze) wie auch die allgemeinsten Seinsgrundlagen der einzelnen Wissenschaften. Die allgemeinsten Prinzipien alles Wissens überhaupt leuchten unmittelbar, intuitiv, ein aus der Erkenntnis des Seinsbegriffs. Sie sind *judicia per se nota*. Der Seinsbegriff ist der allgemeinste Begriff und das zuerst erkannte. "Was der Mensch zuerst erfasst, ist das Sein; wir müssen es in allem denken, was immer wir erkennen. Und darum ist das erste und unbeweisbare Prinzip dies, dass man nicht zugleich bejahen und verneinen kann, ein Satz, der sich aus dem Begriff des Seienden und Nichtseienden ergibt. Und darauf beruhen alle anderen Prinzipien, wie Aristoteles sagt. Und wie das Sein das erste ist, was mit der erkennenden Vernunft schlechthin gegeben ist, so ist das Gute das erste, was in der tätigen Vernunft begegnet" (S. th. I, II, 94.2). Die Prinzipien der Detail-Wissenschaften aber sind damit gegeben, dass die entsprechenden Gattungs- oder Artbegriffe (Ausdehnung, Körper, Leben, Pflanze, Tier, Seele usw.) zugrunde gelegt werden, die im Verlauf der Abstraktion aus der Erfahrung sich ergeben.

Den Rest des Abschnittes erspare ich mir mal hier.

2. Das Sein

Das eigentliche Denken des Aquinaten erschließt sich uns in seiner Metaphysik. Und hier zeigt sich auch besonders stark der Einfluss der aristotelischen Grundhaltung. Daneben stehen aber auch noch augustinische und neuplatonische Ideen, und es wäre falsch, bei Thomas eine rein aristotelische Metaphysik suchen zu wollen.

1. Realität

Etwas Vorgängiges und geradezu selbstverständliches ist der mit dem Seinsbegriff immer verbundene Realitätsbegriff. Sein ist einfach das Reale. Für diese Realitätsauffassung sind zunächst zwei Momente charakteristisch: Die Vorfindbarkeit und eine ursprüngliche Nähe zur raum-zeitlichen Wirklichkeit. Dass Sein vom Geist nicht geschaffen, sondern vorgefunden wird, ist die antike und mittelalterliche Auffassung überhaupt. Hierfür ist besonders aufschlussreich ein Artikel der S. th. (I, 85.2), in dem sich Thomas fragt, ob nicht vielleicht die ganze Gegenstandswelt, die der Mensch sieht und denkt, nur subjektiv sei, ein Schauen und Denken des eigenen Geistes und seiner Erzeugnisse. "Es haben manche die Ansicht vertreten, dass unsere Erkenntniskräfte nur ihre eigenen Modifikationen erkennen; z.B. die sensitive Potenz nichts weiter als die Alteration ihres eigenen Organs wahrnimmt. Danach erkennt auch der Intellekt nur seine eigenen subjektiven Modifikationen." Folglich ist Objekt und Inhalt der geistigen Erkenntnis nur eine subjektive Bestimmtheit des Intellekts. Man könnte auf den Gedanken kommen, dass damit vielleicht schon die moderne, seit Kant diskutierte Frage aufgeworfen ist, ob nicht das Sein überhaupt Bewusstseinsdasein hat, weil der Gegenstand der Erkenntnis letztlich eine Setzung unseres Geistes wäre. Wen man jedoch die Antwort hört, die Thomas auf diese Frage erteilt: dann gibt es überhaupt keine

Wissenschaft mehr, weil dann "das Wissen sich nicht mehr auf die Dinge bezöge, die außerhalb unserer Seele sind", so dass der Unterschied zwischen wahr und falsch überhaupt aufgehoben würde, sieht man sofort die Voraussetzung. Das Sein muss unter allen Umständen transsubjektiv sein; es wird von uns vorgefunden. Darin besteht die Realität und die Objektivität; darin auch die Wahrheit. Die Dinge bestimmen (mensurant) unseren Geist. Dass wir die Gegenstände bestimmen können, vielleicht nach transzendentalen Gesetzen des Geistes, diese Anschauung (Kants) liegt (bei Thomas) noch fern.

Die Eigenart des thomistischen Realitätsbegriffs erkennt man zweitens daran, dass das konkrete, individuell Seiende, das in Raum und Zeit Stehende, die erste Substanz, für Thomas das Sein im eigentlichen und Ursinn darstellt. Schon in seiner Frühschrift *De ente et essentia* erklärt er mit aller Deutlichkeit, Wesenheit ist nicht bloß Idee oder Form, sondern die aus Form und Materie entstehende erste Substanz (cap. 2) oder wie es S. TH. I, 84.7 heißt: Der Gegenstand des menschlichen Erkennens ist eine Wahrheit, die in der Materie in individueller Realisierung existiert. Das ist das eigentliche und reale Sein. Das gleiche hatte auch Aristoteles gegenüber Platon als Realität angesehen. Durch Einflüsse der Stoa sowie der christlichen Schöpfungslehre hatte sich diese Auffassung von Realität noch mehr verfestigt.

Wenn aber Thomas das Formalobjekt der Metaphysik definiert, spricht er von der transphysischen Welt der *insensibilia* (die Neuscholastiker gebrauchen hierfür den Begriff *ens intelligibile*), von den allgemeinen Wesenheiten, Formen und Ideen, in denen Gott das Sein und das Seiende entworfen hat, in denen es geschaffen ist und existiert, ihn nachahmt und so an ihm teilhat, weswegen die Metaphysik immer auch Theologik ist. Nachdem aber die Metaphysik die Wissenschaft vom Sein des Daseienden ist, zeigt sich, dass Thomas in diesem Zusammenhang doch noch einen anderen Realitätsbegriff hat, den platonisch-augustinischen Begriff der "eigentlichen" Wirklichkeit. Man braucht diese Wirklichkeit nur mit der Wirklichkeit der modernen Lebensphilosophen, etwa bei Klages, zu vergleichen, wo Wirklichkeit gerade das Arationale ist im Gegensatz zur geistigen Welt der Gegenstände, um zu sehen, wie die Realitätsauffassung bei Thomas letztlich doch wieder von der Idee her gesehen und davon im wesentlichen bestimmt wird: Metaphysik als Wissenschaft vom Sein im Grunde, ist Wissenschaft von den *insensibilia*. Kann man dann aber noch sagen, dass die konkret-sinnliche Einzelsubstanz Sein im Ursinn ist? Um womöglich festzustellen, dass die scholastische Philosophie auch das unter "real" und "objektiv" versteht, was der Marxismus darunter versteht? Was ist für Thomas das "wahre" Sein? Wenn es nicht zum Wesen der raumzeitlichen Dinge gehört, materiell zu sein, wenn die Welt Dinge nur Form wären, dann, so meint er (S. th. I, 18.4), hätten sie ihr "wahres" Sein in Gott, als Ideen in seinem Geiste. Da aber die Materie zum Wesen dieser Dinge gehört, sind sie als *esse hoc* doch "wahrer" in ihrer konkret-sinnlichen Gestalt. Hat sich damit Thomas durch eine Distinktion um die Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus gedrückt, die Metaphysik in ein Feiertagsgewand gesteckt, sonst aber die Realität im Materiellen gesehen? Manche möchten ihn am liebsten so auslegen. Mit dem Begriff der *rerum natura*, der ein stoischer Begriff ist, und die Stoiker waren Materialisten, schiebt sich tatsächlich ein Realitätsbegriff vor, der missdeutet werden könnte. Aber da sind eine Reihe von Kernbegriffen, wie Schöpfung, Teilhabe, Analogie, die den endgültigen Akzent anders setzen. Wir haben sie nunmehr ins Auge zu fassen.

2. Zuständigkeit des Seins

Der Begriff "Zuständlichkeiten des Seins" kommt von Aristoteles, der in seiner Metaphysik das Sein und das, was ihm als solchem zukommt, studieren wollte. Davon ist Thomas angeregt. Aber nicht nur von Aristoteles übernimmt er in dieser Frage sein Grundbegriffe,

sondern auch aus der platonischen Philosophie und aus der Offenbarung. Es sind folgende: geschaffenes Sein, Teilhabe, Analogie, Transzendente, Kategorie, Seinsstufen.

Aus der Offenbarung stammt der Begriff der 'Schöpfung'. Er prägt die ganze Ontologie des Aquinaten. "Geschaffenes Sein" ist stehender Terminus mitten in philosophischen Abhandlungen wird er gebraucht. Der Begriff der Kontingenz besagt weiter nichts anderes. Man kann diesen Begriff der Kontingenz zwar auch philosophisch, gewöhnlich von Aristoteles und seinem Ursachenprinzip her, auf eigene Füße stellen; im allgemeinen aber ist er trotzdem von theologischer Provenienz und oft genug wird darum in der Neuscholastik die Kontingenz aus der Schöpfung und dann wieder die Schöpfung aus der Kontingenz erklärt, wenn auch mit einigen Zwischengliedern. Das Dass der Schöpfung hängt nun wesentlich ab von dem, was man unter Schöpfung überhaupt versteht. Was für Thomas Schöpfung bedeutet, definiert er S. th. I, 45.1, wo es heißt, dass es eine emanationis designemus nomine creationis.

Was ist das für eine Emanation? Jedenfalls, so wird S. th. I, 47, i gegenüber einer arabischen Variante der Emanationslehre (Avicenna) erklärt, keine solche, in der alles automatisch und notwendig in gewissen Abstufungen aus Gott hervorgehe. Die Emanation komme Gott als einer causa "agens" zu, die Absicht und freien Willen besitzt. Also scheint die Emanation doch wohl durch den Begriff der causa efficiens erhellt werden zu sollen. Wir werden aber gleich im Zusammenhang mit dem Teilhabebegriff noch Näheres darüber hören. Jedenfalls, auch wenn Emanation soviel wie causa efficiens sein soll, auch dann besteht zwischen Ursache und Wirkung noch eine sehr interessante Beziehung. Die Ursache schafft nämlich nicht irgendetwas, sondern es gilt auch für sie das Axiom agere aequitur esse, d.h. zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf besteht eine gewisse Verwandtschaft. Das sieht man sofort in der Lehre über die Aussage unserer Begriffe von Gott. Wir gewinnen unsere Begriffe in unserer erfahrbaren Wirklichkeit. Sie sagt und das Nötige über das Wesen der Dinge. Sie sagt aber nicht das Letzte und Eigentliche darüber aus. Das eigentliche Wesen der Dinge findet sich nach Thomas per perius, natürlich in Gott. Was wir z.B. in den Dingen bonitas heißen, "präexistiert in Gott" (S.th. I, 13.2), und eben dem, was in Gott präexistiert, "kommen unsere Begriffswörter eigentlich zu als den Welt dingen" (S. th. I, 13. 2). Dass der Sinn der Begriffswörter in Gott eigentlich erfüllt ist, in den Welt dingen aber uneigentlich, nur im Abbild gegenüber der göttlichen Wirklichkeit, ist nun auch in seinem theologischen Gewandt noch ein klar erkennbares platonisches Motiv. Die Ideen sind dort die eigentliche Wirklichkeit; nach ihnen wird in dieser unserer sichtbaren Welt benannt, was ihnen gleicht oder an ihnen teilhat. Damit sind wir in der Frage, um welche Emanation es sich bei der Schöpfung handelt, auf die Partizipation verwiesen. Soll vielleicht damit die Emanation einsichtig werden?

Der Teilhabebegriff spielt in der Metaphysik bei Thomas keine geringere Rolle, als der Schöpfungsbegriff. Er wurde erst in jüngster Zeit eingehender, wenn auch noch lange nicht genügend, beachtet. Das Verhältnis von Teilhabe und Schöpfung sowie von Teilhabe und Wirkursache bedarf noch einer grundsätzlichen Untersuchung, in erster Linie hinsichtlich der Frage, was davon das jeweils logisch Frühere ist und vor allem, was die wirklichen philosophischen Grundlagen des Teilhabedenkens sind. Dazu ist es nützlich, zu wissen, in welchem Rahmen der Teilhabebegriff steht, und was er besagt.

Dieser Gesamtrahmen ist gegeben mit der oben berührten platonischen Lehre, dass wir gewisse Dinge benennen und verstehen von etwas logisch und ontologisch Früherem her. Das ist die Idee gegenüber ihren Ideaten. Sie ist immer ganz sie selbst, was daran teilhat, ist nicht es selbst, sondern hat eben nur teil, d.h. - und das ist die platonische Erklärung der Teilhabe -, es ist Abbild gegenüber dem Urbild. Das Urbild will sein wie das Urbild, bleibt aber dahinter zurück, ist also gegenüber dem Urbild seinem ganzen Wesen, nicht nur seinem Dasein nach (diese Auffassung wäre ein totales Missverständnis) abhängiges Sein. Die Scholastiker nennen

diese Urbilder *formae separatae*, wissen aber nicht mehr, dass die Trennung keine schlechthinnige ist, sondern nur in Hinsicht auf einen bestimmten Seinsmodus gemeint ist, nämlich in Hinsicht auf das *in se esse*. Schlechthin ist die Idee vom *Ideat* so wenig getrennt wie das Urbild vom Abbild; dann gäbe es gar keine Abbilder. Es ist genau umgekehrt: das Urbild ist das Herz aller Dinge, in ihm leben und sind sie. Aber diese feinere Nuance von Trennung ist im Laufe der Geschichte verlorengegangen und auch Thomas missversteht den Begriff *formae separatae*, indem er ihn schlechthin nimmt und nicht *secundum quid*. Beziehen wir nun, was hier in Hinsicht auf einzelne Seiende gesagt wurde, auf das Sein im Ganzen, dann gibt es ein Sein, das es selbst ist, sein Sein selbst ist, ein *ipsum esse per se*, wie es später heißen wird, während ihm gegenüber Seiendes existiert, das dahinter zurückbleibt, obwohl es ganz von dem Sein selbst lebt, an ihm teilhat und auch in ihm lebt, sich bewegt und ist.

Damit nun haben wir den Sinn von Teilhabe vor uns. Teilhabedenken ist ein Denken, das Welt und Welt Dinge von einem Früheren her versteht, das als das Ganze, Vollkommene, Uranfängliche, Wahre und Eigentliche auf dem Grunde der Dinge ruht, sie ermöglichend, so dass die Dinge Spur und Antlitz des Grundes an sich tragen und anzeigen, von der dunklen Symbolisierung bis zur klareren Repräsentation; wobei trotzdem dieser Grund irgendwie verborgen bleibt und erst in einer Transzendierung des Seienden zu gewinnen ist, ohne dass man dabei dieses Seiende total übersteigen und verlassen müsste, sondern es soll gerade in seinem innersten Grunde erfasst werden. Insofern ist die Welt auch Emanation; eine Emanation, wie sie vorliegt im Abbild gegenüber dem Urbild oder im Gegründeten gegenüber seinem Grunde, wie dann die allgemeine und ontologisch präzise Formulierung lautet.

Zwei Stellen sind die *loci classici* für die Uranschauung, die zum Teilhabedenken führt: *Phaid.* 73e 9-10 (Urbild-Abbild) und *Republ.* 508b 13 (Sprössling der Idee des an sich Guten als ein "Analogon zum Guten"). Die ontologische Ausführung wird gegeben in dem, was *Phaid.* 99d-102a in der Lehre von der Zweiten Fahrt über die Parusie der Idee in den *Ideaten* bzw. umgekehrt über die *Methexis* der *Ideaten* in der Idee gesagt wird; ferner in dem, was dort steht über den Aufstieg von Grund zu Grund (*Hypothesis*) bis zum obersten (...), dem Grund aller Gründe (101d, e), und was vom Sonnengleichnis des Staates an (*Republ.* 508 ff.) sich dann ausweitet zur platonischen *Dialektik*. Das dem Ganzen zugrunde liegende *Transzendente* aller *Transzendentalien* ist die "Ähnlichkeit", ein ontologisches Faktum erster Ordnung, nicht weiter reduzierbar und Ursprung aller Philosophie der *Seinsverwandschaft*.

Wie sich dieses Teilhabedenken bei Thomas, und hier gerade in der Schöpfungslehre, findet, sieht man *S. th. I*, 44, 1. Die Frage heißt dort, ob notwendiger Weise alles Seiende von Gott geschaffen sein müsste. Antwort: "Man muss unbedingt sagen, dass alles Seiende, in welcher Form es auch ist, von Gott ist. Wenn nämlich irgendwo etwas durch Teilhabe ist, dann muss es dort notwendiger Weise verursacht sein von demjenigen, dem es wesenhaft zukommt, so, wie das Eisen feurig wird durch Feuer. Es wurde aber bereits gezeigt... dass Gott das *ipsum esse per se subsistens* ist; und ebenso auch, dass ein *esse subsistens* immer nur eines sein kann, so, wie z.B. das Weißsein (*albedo*), wenn es durch sich existieren könnte, da ja die einzelnen Fälle von Weißsein sich in ihrer Vielheit ergeben aus dem das Weißsein rezipierenden Dingen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als dass alle Dinge außer Gott nicht ihr eigenes Sein sind, sondern am Sein teilhaben. Notwendiger Weise muss daher alles, was je nach der verschiedenen Teilhabe verschiedenes Seiendes wird, so dass es mehr oder weniger vollkommen ist, von einem ersten Sein verursacht werden, das am vollkommensten ist. Weswegen Platon gesagt hat, man muss unbedingt vor der Vielheit die Einheit setzen. (...)

Dass Thomas hier in seiner Schöpfungslehre mit platonischen Denkmitteln arbeitet, liegt auf der Hand. Von einem *maxime ens* sprechen, und das noch in Zusammenhang mit dem am meisten Wahren, zeigt das allein schon an, auch wenn Thomas nicht ausdrücklich den *Parmenides* zitiert und sich noch auf *Aristoteles*, *Metaph. Alpha*, das bekanntlich auch platonisiert, berufen hätte. Am interessantesten aber daran ist, dass Thomas mit der Rede, dass

das am meisten Warme Ursache alles Warmen ist, den Phaidon und seine Lehre von der Zweiten Fahrt zitiert. Alles Weiße ist weiß durch die albedo, alles Warme warum durch das Warme an sich: unzählige Male wird das im Mittelalter nachgesprochen, besonders bei Eckhart.

Es hat nicht viel Wert, über Teilhabe zu sprechen, ohne die platonischen Grundlagen dieses Begriffes klar mitzudenken. Er hat nur von dort her seinen genuine Sinn. Insbesondere ist dabei der Apriorismus der Anamnesislehre impliziert. Nur deswegen weiß man von dem Warmen, Weißen, Gerechten, Guten usw. an sich und nur so kann man von dort her das, was danach gebildet ist, "verstehen" und "benennen"

3. Aristotelische Seinsprinzipien

(...) Ich überspringe jetzt einen längeren Absatz und komme jetzt zu Abschnitt 3: Aristotelische Seinsprinzipien. Dort heißt es:

"Für die weiter Ergründung des Seins übernimmt Thomas die vier aristotelischen Prinzipien der Substanz mit den Begriffen der Materie und der Form, der Kausalität und der Finalität. Dazu kommt noch, wieder von dem platonisch-augustinischen Denken her, der Urbildbegriff (Exemplarursache).

Die Metaphysik bei Thomas ist Substanzmetaphysik. Der Substanzbegriff hat eine lange Geschichte und kann darum Verschiedenes heißen, bald soviel wie Materie, bald ist er die Form, bald das Kompositum aus beiden. Bei Aristoteles steht letztere Deutung im Mittelpunkt der Metaphysik. Es ist seine **erste Substanz**, und sie ist nicht nur die Substanz schlechthin, sondern stellt zugleich den Ursinn von Sein dar. Ebenso ist es bei Thomas, wie er sofort zu Beginn von *De ente et essentia* auseinandersetzt: "Sein wird schlechthin und ursprünglich von den Substanzen ausgesagt" (cap. 2). Ihr Begriff wird mit seinen verschiedenen Nuancen genau auseinandergelegt. Das Wesentliche an der Substanz ist ihr Für-sich-Sein (*per se esse*). Die Substanz ist nicht Selbstursächlichkeit oder Ursachlosigkeit, ein Von-sich-Sein (*a se*); denn jede Substanz außer der göttlichen, die allein, *a se* ist, ist geschaffen. Auch das Verflochtensein der Substanz in die Ursachenreihe ist mit ihrem Begriff nicht ausgeschlossen. Gemeint ist vielmehr mit dem Substanzbegriff eine Weise des Existierens, die als eine gewisse Selbständigkeit sich augenscheinlich abhebt von jeder vollkommenen Unselbständigkeit der Akzidentien, die immer in einem anderen sind (*ens in alio*). Wie Aristoteles ist auch Thomas der Ansicht, dass dieser Unterschied sich dem natürlichen Schauen in der Erfahrung unmittelbar aufdrängt. Und ebenso nimmt er mit ihm an, dass unser Denken und Sprechen den Substanzbegriff fordert, weil wir alle Aussagen immer von einem "Subjekt", einem darunterliegenden (*substratum*) machen; und schließlich, weil sonst das Werden nicht erklärt werden kann; denn es muss sich an etwas vollziehen, soll nicht alles sich in Zusammenhanglosigkeit auflösen.

Neben dieser ersten Substanz im Sinne des Konkreten und Individuellen kennt aber Thomas auch noch eine zweite Substanz, die das meint, was in vielen Individuen als Identisches sich findet, die gemeinsame Natur (*natura communis*). Sie fällt zusammen mit der Art oder Gattung, und Thomas will sie lieber Wesenheit (*essentia, quidditas*) heißen. Sie wird durch die Definition ausgesprochen. Zur ersten Substanz verhält sie sich wie ihre *pars formalis*, so wie die Menschheit sich zu Sokrates verhält (*De pot. IX, 1*). Die zweite Substanz ist für Thomas kein bloßer allgemeiner "Begriff", sondern ein "der Natur nach Früheres", wie wir sogleich sehen werden. Auch hier geht er wieder ganz mit Aristoteles einig, und damit lbt, wie bei diesem, so auch bei Thomas, ein Stück Platonismus fort.

Hinter diesen ganzen Anschauungen steckt der Hylemorphismus mit seinen zwei Prinzipien von Materie und Form. "Das, was sich in der Einzelsubstanz neben der gemeinsamen Natur

noch vorfindet, ist die individuelle Materie, die das Prinzip der Individuation bildet, zusammen mit den individuellen Akzidentien, die diese Materie determinieren" (De pot. IV, 1 corp.). In dieser und ähnlichen Erklärungen treten die beiden Prinzipien klar auseinander. Zu ihrem Verständnis muss man sich vor Augen halten, was bei Aristoteles schon zu ihrer Ausbildung geführt hat. Die gleichen Voraussetzungen liegen auch bei Thomas noch vor. Der Begriff der Materie, die das gänzlich Unbestimmte, aber in vieler Hinsicht Bestimmbare ist, und als zweite Materie, die bereits irgendwie geformt ist, mindestens durch quantitative Bestimmungen, aber auch noch weiterer Formung fähig ist. Nur die zweite Materie kann als Individuationsprinzip in Frage kommen (*materia quantitate signata*). Die Materie ist als solche nicht wirklich, sondern immer nur als geformte. Schon damit zeigt sich, dass die Form das prinzipiellere Prinzip ist. Unter der Form versteht Thomas die Begrenzung der Materie zu einem bestimmten Sein.

Und zwar bedarf es nicht mehrerer, sondern immer nur einer Form, um ein Ding in seiner Totalität und allen seinen Teilen in seinem ganzen Sosein zu bestimmen. Thomas legt, hier echt aristotelisch empfindend, größten Nachdruck darauf, dass die erste Substanz die Materie einschließt und nicht bloß in der Form besteht; trotzdem erklärt er schon in *De ente et essentia* (cap. 2), dass es nur die Form ist, die in ihrer Weise die Ursache wird für die Entstehung einer Substanz. Die Bedeutung der Materie steht nur auf dem Papier; denn selbst wenn sie etwas zu bestimmen hätte, dann nur insofern sie selbst auch schon formhaft bestimmt ist.

Die letzten Sätze überspringe ich wieder, und mache dann mit der Akt-Potenz-Lehre weiter.

4. Die Akt-Potenz-Lehre

Materie als das Bestimmbare und Form als das Bestimmende enthalten schon in ihrem Begriffssinn etwas Passives bzw. Aktives, so dass es schon dadurch verständlich wäre, dass mit diesem Begriffspaar bei Aristoteles das andere Begriffspaar von Potenz und Akt zur Deckung gebracht wird. Es gibt hierfür aber noch einen tieferen Grund. Aristoteles hatte gegenüber Platin eingewendet: Mit Ideen allein baut man keine Häuser. Die Welt wird nicht erklärt bloß durch das statische Moment der determinierenden Gestalten und Grenzen des Seins, sondern wir brauchen dafür noch ein weiteres Moment, den Gesichtspunkt des Dynamischen. Aristoteles will ihm gerecht werden mit seiner Wirkursache, dem sogenannten Prinzip der Bewegung. Und ihr entspricht jenes Schema seines Denkens, das mit den beiden Begriffen von Potenz und Akt gegeben ist. Sie sind etwas Letztes. Man könne sie nicht ableiten, sondern könne nur auf sie hinführen durch Hinweise wie etwa auf den Unterschied von Schlafen und Wachen, Ruhe und Tätigsein, geschlossenen Augen und wirklichem Sehen. Auch Thomas billigt die Überlegungen, die Aristoteles zu der Entwicklung der Begriffe von Potenz und Akt führten. Die Voraussetzungen sind hier wie dort noch die gleichen. Und dementsprechend fasst er auch die Begriffe. Potenz meint das mögliche Sein; nicht im Sinne der logischen Widerspruchslosigkeit, sondern im Sinne einer Seinsmodalität. Potenz ist auch Sein; aber von einer unvollendeten Art, es hat sein Ziel noch nicht erreicht; es ist noch gestaltungsfähig, bedarf der Einwirkung; dann erst ist es wirklich, vorher aber nur Möglichkeit.

Diese Möglichkeit kann eine absolute sein (passive Potenz, der ersten Materie entsprechend) und eine relative im Sinne einer möglichen weiteren Realisierung von etwas schon Realisiertem, z.B. der Keimanlage (aktive Potenz, der zweiten Materie entsprechend). Der Akt ist Wirklichkeit und Verwirklichung, darum die Vollendung der Potenz und insofern ihr bonum. Das so vollendete Sein heißt erster Akt; das tätige Sein (*agere*) dieses esse bildet den zweiten Akt. Immer ist der Akt früher als die Potenz, und zwar dem Begriff, der Zeit, der Natur und dem Zweck nach. Damit ist ein grundlegendes Axiom gegeben, das die ganze

Metaphysik des Aquinaten trägt und sie zu ihrer höchsten Leistung befähigt, dem Nachweis nämlich von Anfang und Ende des Seins in Gott. Gott ist die absolute Aktualität, der *actus purus*. Auf der anderen Seite steht die absolute Potenzialität. Dazwischen ist das ganze Sein eingespannt als eine Mischung von Potentialität und Aktualität, als ein Prozess ständiger Verwirklichung von der Grenze des Nichts bis zur Grenze des unendlich Vollkommenen. Es ist geschaffenes Sein und Gott ist sein Anfang und muss es sein, wenn es überhaupt ein Sein geben soll, weil der Akt früher ist als die Vollendung der Potenz ist, nach dem sie sich sehnt und dem sie entgegeneilt.“ (Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie)

Dieser Unterschied zwischen dem geschaffenen und dem ungeschaffenen Sein ist für die scholastische Metaphysik grundlegend. Und damit beende ich die Wiedergabe der Textauszug aus dem Thomas-Kapitel von Hirschberger (Geschichte der Philosophie).

Bibliographie

Werke

Im Gegensatz zu anderen großen Philosophen wie etwa Albertus Magnus, der verschiedene Ämter innehatte, gab sich Thomas ganz der Wissenschaft hin. Er schuf ein monumentales Werk, das in sechs Kategorien eingeteilt wird:

1. Schriften, die unmittelbar im Zusammenhang mit dem Unterricht entstanden sind:
 - *Sententzenkommentare*
 - *Quaestiones quodlibetales*
 - *Quaestiones disputatae*
 - 4. De spiritualibus Creaturis (engl. Übers. von C. R. Goodwin, Australian Catholic University 2002, online)
 - *Über die Wahrheit*
 - *Über Seiendes und Wesenheit*
2. Kommentare zu den Schriften von Aristoteles:
 - zur Logik
 - zur Physik
 - zu *De caelo et mundo*
 - zu *Degeneratione et corruptione*
 - zu *Meteora*
 - zu *De anima*
 - zu *De sensu et sensato*
 - zu *Nikomachische Ethik*
 - zur Politik
 - zur Metaphysik
 - Weitere Kommentare zu:
 - Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*
 - *Liber de causis*
 - Boethius, *De trinitate*
 - Boethius, *De hebdomadibus*
3. Kleinere Schriften und Streitschriften wie
 - *Über das Böse*
 - *Über Lüge und Irrtum*
 - *Über die Vollkommenheit des geistlichen Lebens*

- *Über die Herrschaft der Fürsten*
- *Über die Einheit des Intellekts gegen die Averoisten*
- *Compendium theologiae*
- 4. Systematische (Haupt)-Werke:
 - *Summa contra gentiles*
 - *Summa theologica*
- 5. Kommentare zur Bibel
 - Zu Hiob
 - Zu Psalmen (Psalm 1–51)
 - Zu Jeremia
 - Zu den Klageliedern Jeremias
 - Zu Jesaja
 - Katenenkommentare zu den vier Evangelien (*Catena aurea*)
 - Vorlesungen zu Matthäus und Johannes
 - Vorlesungen zu den Briefen des Apostels Paulus
- 6. Hymnen zum Fronleichnamfest
 - *Sacris solemnii* (zur Matutin), mit den Schlußstrophen *Panis angelicus*
 - *Verbum supernum prodiens* (zur Laudes), mit den Schlußstrophen *O salutaris hostia*
 - *Pange Lingua* (zur Vesper) mit den Schlußstrophen *Tantum ergo*, Gotteslob 541-544
 - *Lauda Sion* (Sequenz der Messe), dt. Gotteslob 545
 - *Adoro te devote*, dt. Gotteslob 546

Die *Summa contra gentiles* und insbesondere die *Summa theologica* bilden einen Höhepunkt thomanischen Schaffens. Sein Werk wurde im 19. Jahrhundert von der römisch-katholischen Kirche zur Grundlage der christlichen Philosophie erklärt.

Literatur

Wörterbücher, lexikalische und bibliographische Hilfsmittel

- Ludwig Schütz: *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*. Paderborn: Schöningh 2. Aufl. 1895 (Nachdruck Stuttgart: Frommann-Holzboog 1964 u. ö.) (x, 889 S.).
- Corpus Thomisticum (Internet-Bibliothek aller Texte des Thomas von Aquin, ggf. mit Übersetzungen, die Volltext-Recherchen ermöglicht; bietet auch eine Gesamtbibliographie zur Thomas-Forschung)

Editionen und Übersetzungen

- Kritische Ausgabe: sog. *Editio Leonina: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, Rom 1882ff.
- Die deutsche Thomas-Ausgabe (*Summa theologica*), Übers. von Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg, Graz [u. a.]: Styria, früher teilw. im Pustet-Verl., Salzburg, teilw. im Kerle-Verl., Heidelberg u. Verl. Styria Graz, Wien, Köln, 1933ff., 34 Bde. (noch unvollendet)

- *Opera Omnia ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*. Curante Roberto Busa. 7 Bde. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980
- Summe gegen die Heiden (*Thomae Aquinatis summae contra gentiles libri quattuor*), hrsg. u. übers. von Karl Allgaier, 4 Bde, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974-1996
- Summe der Theologie, hrsg. u. übers. von Joseph Bernhard (Auswahl), Kröner Verl., Stuttgart, Bd. 1: Gott und Schöpfung, Bd. 2: Die sittliche Weltordnung, Bd. 3: Der Mensch und das Heil
- Über sittliches Handeln: *Summa theologiae* I – II q. 18-21, lat.-dt., kommentiert und hrsg. von Rolf Schönberger, Reclam, Stuttgart 2001 (Universal-Bibliothek: 18162)

Horst Seidl (Hrsg.): *Die Gottesbeweise in der ‚Summe gegen die Heiden‘ und der ‚Summe der Theologie‘; Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, lat.-dt.* 3. Auflage. Meiner, Hamburg 1996 (Übersetzt und herausgegeben von Horst Seidl.).

- *Quaestiones disputatae*, vollst. Ausg. in dt. Übers., 13 Bände, hrsg. von Rolf Schönberger, Meiner, Hamburg 2009 (Bände 1-6: *Über die Wahrheit*, Bände 7-9: *Über Gottes Vermögen*, Band 10: *Über die Tugenden*, Band 11-12: *Über das Übel*, Band 13: *Über die Seele*)
- *De rationibus fidei*, kommentierte lat.-dt. Ausg. von Ludwig Hagemann u. Reinhold Gleis (Corpus Islamo-Christianum, *Series Latina*, Bd. 2), CIS-Verlag, Altenberge 1987
- *Über den Lehrer / De magistro. Quaestiones disputatae de veritate, Quaestio XI; Summa theologiae, Pars I, quaestio 117, articulus 1*. Hrsg., übers. u. komm. von Gabriel Jüssen, Gerhard Krieger, Johannes H. J. Schneider. Mit einer Einl. v. Heinrich Pauli (Philosophische Bibliothek 412). Meiner, Hamburg 2006 (lvi, 189 S.).
- *Von der Wahrheit*, lat.-dt., hrsg. von Albert Zimmermann, Meiner, Hamburg 1986.
- *De principiis naturae* - Die Prinzipien der Wirklichkeit, lat.-dt., übers. u. kommentiert von Richard Heinzmann, Kohlhammer, Stuttgart 1999.
- *Über Seiendes und Wesenheit*, lat.-dt., hrsg. von Horst Seidl, Meiner, Hamburg 1988.
- *Über das Sein und das Wesen*, dt.-lat., übers. u. erl. von Rudolf Allers, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980
- *De ente et essentia/Über das Seiende und das Wesen*, lat.-dt., hrsg. von Wolfgang Kluxen, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Band 7, Herder, Freiburg 2007
- *Über die Herrschaft der Fürsten*, übers. von Friedrich Schreyvogel, Nachwort von Ulrich Matz, [Nachdr.] Reclam, Stuttgart 1994 (Universal-Bibliothek: 9326)
- *Expositio super librum Boethii De trinitate/Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Band 3, 2 Teilbände, lat.-dt., hrsg. von Peter Hoffmann in Verbindung mit Hermann Schrödter, Herder, Freiburg 2006
- *Expositio in libri Boetii de Hebdomadibus/Kommentar zur Hebdomaden-Schrift des Boethius*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Band 18, lat.-dt., hrsg. von Paul Reder, Herder, Freiburg 2009
- *Quaestio disputata ›De unione Verbi incarnati‹ (›Über die Union des fleischgewordenen Wortes‹)*. Lateinisch/deutsch. Herausgegeben, übersetzt, kommentiert und mit einer theologisch-theologiegeschichtlichen Reflexion versehen von Klaus Obenauer. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011

Einführungen

- David Berger: *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.
- David Berger: *Thomas von Aquin begegnen*. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002.
- Marie-Dominique Chenu: *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Vom Verf. durchges. u. verb. dt. Ausg., Übers. , Verz. u. Erg. d. Arbeitshinw. v. Otto M. Pesch, Heidelberg u. a.: Kerle u. a. 1960
- Brian Davies: *The Thought of Thomas Aquinas*. Clarendon Press, Oxford 1992.
- Paulus Engelhardt: *Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk*, Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 6. St. Benno Verlag, Leipzig 2005.
- Maximilian Forschner: *Thomas von Aquin*. C.H. Beck, München 2006.
- Volker Leppin: *Thomas von Aquin. Zugänge zum Denken des Mittelalters*. Aschendorff Verlag, Münster 2009
- Anthony Kenny: *Thomas von Aquin*, Freiburg 1999.
- Otto Hermann Pesch: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*. 3. Aufl. Matthias-Grünwald, Mainz 1995.
- Rolf Schönberger: *Thomas von Aquin zur Einführung*. 4. Aufl. Junius, Hamburg 2012
- Eleonore Stump: *Aquinas*. Routledge, London 2003.
- Jean-Pierre Torrell: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Herder, Freiburg/B. 1995; im Orig. frz., engl. Übers. als *Saint Thomas Aquinas: the person and his work*, 2 Bände, Catholic University of America Press, Washington 2. Aufl. 2005. (Die derzeit maßgebliche Darstellung.)
- Albert Zimmermann: *Thomas lesen*. frommann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 2000

Spezielle Themen

- Gerhard Beestermöller: *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*. (Theologie und Frieden. Band 4) J.P.Bachem Verlag, Köln 1990.
- David Burrell: *Aquinas: God and Action*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.
- Leo Elders: *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. E. J. Brill, New York 1990.
- Norman Kretzmann: *The Metaphysics of Theism: Aquinas' Natural Theology in Summa Contra Gentiles I/II*. Clarendon Press, Oxford 1997/1999.
- Christoph Mühlum: „*Zum Wohl des Menschen. Glück, Gesetz, Gerechtigkeit und Gnade als Bausteine einer theologischen Ethik bei Thomas von Aquin*“, (Contributiones Bonnenses, Reihe II, Band 3), Bernstein-Verlag, Gebr. Remmel, Bonn 2009
- Walter Patt: *Metaphysik bei Thomas von Aquin. Eine Einführung*. Turnshare, London 2004
- Wolfgang Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. 3. Aufl. Meiner, Hamburg 1998
- Markus Schulze: *Leibhaft und Unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Heiligen Thomas von Aquin*. Universitätsverlag, Freiburg 1992
- Markus Stohldreier, *Zum Welt- und Schöpfungsbegriff bei Averroes und Thomas v. Aquin. Eine vergleichende Studie*. Diss. 2008 (online); München u. a. 2009.
- John Wippel: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Catholic University of America Press, Washington 2000.

Sonstiges

- Jahrbuch: *Doctor Angelicus. Internationales Thomistisches Jahrbuch*. Nova et vetera, Köln-Bonn, 2000-2007 (2007 Erscheinen eingestellt).
- Gilbert Keith Chesterton: *Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin*. Herder Verlag u.a. 1960; Neuauflage enthalten in: *Der Hl. Thomas von Aquin und der Hl. Franz von Assisi*. Nova et Vetera, 2003

Joachim Stiller

Münster, 2013

Ende

[Zurück zur Startseite](#)