

## Das Göttliche im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie zur Zeit der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption – eine Begegnung von griechischer, islamischer und lateinischer Kultur

(Dirk Fonfara, Universität zu Köln/Université du Luxembourg)

Das Bekanntwerden einer rationalen Welterklärung in den Hauptschriften des Aristoteles, der von der Ewigkeit der Welt ausgeht, stellte im Hochmittelalter zur Zeit seiner intensiven Rezeption – erst im islamischen und später im lateinisch-europäischen Raum – für die Offenbarungslehren beider Kulturen eine Herausforderung dar und führte zu einem Ringen von Offenbarungstheologie und philosophischer Theologie um den Primat.<sup>1</sup> Dazu wurde eine Erklärung ihres wissenschaftlichen Status und jeweiligen Gegenstandes erforderlich. Vor allem die Metaphysik als erste philosophische Wissenschaft bedurfte einer Rechtfertigung angesichts der unbestrittenen Anerkennung der Offenbarung als wahrer Lehre von Gott. Da Aristoteles seine Lehre der *Zweiten Analytiken* vom Gegenstand einer Wissenschaft<sup>2</sup> nicht auf die Erste Philosophie angewandt hatte, wurde dies Aufgabe seiner islamischen und lateinischen Kommentatoren. In diesem Zusammenhang kam es bei den Denkern im lateinischen Westen zu einer Umdeutung des Aristotelischen ersten unbewegten Bewegergottes zur seinsverleihenden Wirkursache, was aber erst durch die Übersetzung und Kommentierung der Werke des Aristoteles im islamischen Kulturraum ermöglicht wurde. Zugleich ändert sich auch die Verortung der Philosophie als Wissenschaft, womit eine Kritik an ihr einhergeht oder zumindest ihre Grenzen aufgezeigt werden.

Ich werde zunächst (I) die wesentlichen Merkmale des Göttlichen als des Grundes schlechthin – um das Tagungsthema explizit aufzunehmen – in der *Metaphysik* des Aristoteles skizzieren, darauf (II) das Göttliche im Rahmen der ontologischen Metaphysik-Konzeption Avicennas (mit wenigen Andeutungen zu Averroes) erläutern, gefolgt von der Begegnung von griechischem und islamischem Denken im lateinischen Westen, exemplarisch aufgezeigt anhand der ‚Theologien‘ des Albertus Magnus (III) und des Thomas von Aquin (IV). Dabei

---

<sup>1</sup> Dieser auf dem DGPhil-Kongress 2011 gehaltene Vortrag im Rahmen der Sektion „Interkulturelle Philosophie“ (Leitung: Prof. Dr. Claudia Bickmann) basiert in mehreren Abschnitten auf dem Beitrag des Vf. „Das Ringen von Theologie und Metaphysik um die erste Wissenschaft bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin vor dem Hintergrund ihrer Aristoteles-Rezeption“, in: G. Krieger (Hrsg.), *Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen in Mittelalter und Renaissance*, Würzburg 2012, 190-213 (= *Contradictio* 11). Dieser wurde aber stark erweitert, insbesondere um die Einbeziehung der Positionen Avicennas und des Averroes als Repräsentanten des islamischen Kulturraums.

<sup>2</sup> Die Einheit einer Wissenschaft beruht nach Aristoteles (*An. post.* I 11, I 28) auf dem einen Subjekt, auf das als gemeinsames Prädikat alle Teile zurückgeführt werden und dem die Eigenschaften folgen, von denen bewiesen wird, dass sie ihm zukommen. In einer Wissenschaft müssen die Prinzipien und das aus ihnen Bewiesene demselben Subjekt angehören. Analog sind Wissenschaften voneinander unterschieden, wenn ihre Prinzipien nicht aus einander oder nicht von denselben höheren Prinzipien ableitbar sind.

wird das Verhältnis von philosophischer Theologie und Offenbarungstheologie erörtert, bevor ein abrundendes Resümee (V) die unterschiedlichen Resultate von deren Ringen um den wissenschaftlichen Primat in der islamischen und europäisch-lateinischen Kultur herausstellen wird.

### I. Die Bestimmungen des Göttlichen in Aristoteles' *Metaphysik*

Zu Beginn seiner *Metaphysik* sucht Aristoteles nach einer Wissenschaft erster Prinzipien und Ursachen des Seienden, die er auch als Weisheit (*sophia*) bezeichnet, da sie sich mit dem Allgemeinsten (*malista katholou*), dem am schwersten zu Erkennenden und im höchsten Sinne Wissbaren (*malista episteton*) befasst. Das sind die Ursachen, durch die und aus denen überhaupt erst alles andere erkannt wird. Weiterhin thematisiert diese Disziplin das Gute und das Weswegen, sie wird allein um ihrer selbst willen, d.h. des Erkennens wegen, betrieben. Ihr Erwerb schließlich gilt als nicht-menschlich, weil über das Menschliche hinausgehend (*Met.* I 2, 982b19-29). Deshalb heißt sie die „göttlichste und ehrwürdigste Wissenschaft“, da sie das Göttliche erörtert, das alle als Ursache und Prinzip anerkennen (983a5-10).

In *Met.* IV 1 hingegen wird sie charakterisiert als Wissenschaft vom Seienden als Seienden (*to on he on*), die allgemein (*katholou*) vom Seienden handelt und von dem, was ihm an sich (*kath' hauto*) zukommt. Darunter versteht Aristoteles laut *Met.* V 7 das Seiende gemäß der Kategorien (1017a22f.) und gemäß *Met.* IV 2 gewisse, exemplarisch erwähnte Eigentümlichkeiten (*tina idia*, 1004b15f.) wie Früher und Später, Ganzes und Teil u.ä. (1005a16-18). Ferner werden die für uns letzten Ursachen (*aitiai akrotatai*) untersucht, die an sich aber erste Prinzipien (*protai archai*) des Seienden als solchen darstellen. Das Seiende wird in verschiedenen Bedeutungen verwendet, aber immer bezogen „auf Eines“ (*pros hen*, *Met.* IV 2, 1003a33f.): nämlich auf die Substanz (*ousia*). Infolge dieser ontologischen Pro-Hen-Relation alles übrigen Seienden zu jenem schlechthin und auf erste Weise Seienden erweist sich jene Wissenschaft als universalistische Substanz-Ontologie, da deren Einheit die Substanz als der gemeinsame Bezugspunkt alles Übrigen ermöglicht und gewährleistet.<sup>3</sup>

In *Met.* VI 1 betont Aristoteles – ähnlich wie in *Met.* IV 1 –, dass jene Wissenschaft vom schlechthin Seienden (*on haplos*, 1025b9f.) und vom Seienden als Seienden handle und über das „Was-es-ist“ (*ti esti*) Rechenschaft ablege. Neu fügt er nun aber hinzu, sie erörtere als

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Charakterisierung der gesuchten Wissenschaft als Substanz-Ontologie bereits Thomas von Aquin, In XII Libros Metaphysicorum Expositio, hrsg. von R. M. Spiazzi, Turin/Rom 1964, in *Met.* III, n. 352, in *Met.* IV, n. 546. Zur Differenzierung verschiedener Ontologietypen vgl. K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, in: *Hegel-Studien* 32 (1997), 61-92, hier: 61f., 91f., sowie D. Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles*, Berlin/New York 2003, 192-197.

höchste aller theoretischen Wissenschaften das Ewige (*aidion*), Unbewegte (*akineton*) und Abtrennbare oder Abgetrennte (*choriston*, 1026a10f.). Darunter versteht er eine unbewegte Substanz (*ousia akinetos*), die gegenüber den bewegten Substanzen früher ist, weshalb die entsprechende Wissenschaft „erste Philosophie“ (1026a30) sein muss, und zwar als „theologische Wissenschaft“ (1026a19), welche die würdigste ist, da sie die würdigste Gattung, das Göttliche, thematisiert, und die erste ist, weil sie das höchste Seiende betrachtet.

*Met.* XII 7 und 9 kann man einige Wesensmerkmale des Göttlichen entnehmen: Jener erste unbewegte Bewegter aus *Phys.* VIII gilt hier als völlig immaterielle Substanz, ohne jedes Akzidens und Potentialität, vom Sinnlich-Wahrnehmbaren getrennt (*kechorismenê*), ungeteilt (*ameres*) und unzergliederbar (*adihairetos*, 1073a4-7), d.h. als einfach. Als göttlicher Nous steht er an der Spitze des Seinskosmos. Denn er existiert notwendig, ist wesenhaft reine *energeia* (1072b7). Ihm kommt ewiges Leben zu, er erweist sich als das Schöne (*kalon*), Angenehmste (*hediston*), Beste (*ariston*) und als Zweck an sich selbst (*to hou heneka*). Dieser Gott (1072b29) macht sich ununterbrochen zum Objekt seiner Denktätigkeit, jener selbstreflexiven *noesis noeseos* (1074b34), als das Würdigste und Göttlichste, ist aber im Gegensatz zu Platons Idee des Guten kein Allgemeines, da nach *Met.* VII 13 kein Allgemeines Substanz sein kann.

Jene vollkommenste Substanz fungiert als Prinzip (*arche*), und zwar als Bewegursache und als letzte Zielursache für alle anderen Substanzen. Denn der göttliche Nous bewegt alles Übrige „wie ein Geliebtes“ (*hos eromenon*, 1072b3), indem er ein Streben und eine Nachahmung auslöst, weil alle anderen Substanzen sich um Unsterblichkeit bzw. um Teilhabe an der Ewigkeit bemühen, d.h. um eine möglichst weit reichende Gottähnlichkeit (*homoiosis theo*, NE X 9). Diese Bezogenheit aller übrigen Substanzen auf die göttliche Substanz als letztes Ziel illustriert Aristoteles in *Met.* XII 10 mit dem berühmten Feldherrnvergleich: Wie beim Heer das Gute in der Ordnung und im Feldherrn liegt, eher aber in ihm, da er die Ordnung ermöglicht, so ist die Natur des Ganzen aufgrund des je erreichten und unterschiedlichen Vollkommenheitsgrad der jeweiligen Seienden auf Eines hin (*pros hen*) zusammengeordnet (1075a16-18). Durch eine solche teleologische Pros-hen-Relation erhält der mannigfaltige Seinskosmos eine differenzierte Struktur.<sup>4</sup>

Das Spannungsverhältnis zwischen den skizzierten Bestimmungen zur Ersten Philosophie besteht darin, wie eine und dieselbe Wissenschaft einerseits eine allumfassende Universalontologie (*Met.* IV 1) und andererseits eine theologische Wissenschaft vom

---

<sup>4</sup> Zum unbewegten Bewegergott vgl. D. Fonfara, Die Ousia-Lehren 2003, 179-186 (mit weiterer Forschungsliteratur).

höchsten Seienden (*Met.* VI 1) sein soll.<sup>5</sup> Die spätantiken griechischen, neuplatonisch ausgerichteten Kommentatoren (Asklepios oder Simplikios) beabsichtigten eine Harmonisierung von Platonischem und Aristotelischem Denken – ebenso al Farabi in seiner Schrift *Die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles* (Übersetzung von Dieterici 1892) – und verstanden daher Aristoteles' Erste Philosophie als Wissenschaft vom Göttlichen, Immateriellen und Abgetrennten. Dasselbe gilt für Boethius (*De trinitate*, c. 2) und noch für die *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II 27 des Thierry von Chartres. Eine völlig andere Lesart der Metaphysik vertrat der für die lateinischen Denker einflussreiche islamische Philosoph Avicenna.

## II. Das Göttliche in Avicennas Metaphysik

Die *Metaphysik* Avicennas bildet eine Abteilung seiner philosophischen Enzyklopädie *Von der Genesung der Seele (Sufficiencia)*. Offenbar ist für ihn neben der Medizin auch die Philosophie von therapeutischer Natur, ganz im Sinne des Epikureismus. Metaphysik heißt die Wissenschaft, die das thematisiert, was „nach der Natur“ ist, zumindest für uns, denn „wegen der Schwachheit unserer Geister“ können wir nicht den Weg von der Ursache zum Verursachten gehen (*Met.* I 3, übers. M. Horten, Frankfurt/M. 1960). An sich aber ist sie eher eine „Ante-Physik“, denn „worüber in dieser Wissenschaft dem Wesen und Wissen nach geforscht wird, ist vor der Natur.“ Avicenna schickt vorweg, dass die Metaphysik auch die Ursache der Ursachen erforsche, die Gottheit. Es sei aber noch nicht klar, was genau ihr Subjekt sei (ebd., 3,35-43). Die einzigartige Natur Gottes selbst kann dieses Subjekt gerade nicht sein, weil die Existenz des Subjekts einer Wissenschaft dort vorgängig feststehen muss und nur seine Verhältnisse untersucht werden (4,60-64). Wäre Gott das Subjekt der Metaphysik, müsste sie dessen Existenz voraussetzen und die Frage danach in einer anderen Wissenschaft untersucht werden. Da Gottes Existenz aber nicht anderswo bewiesen wird,

---

<sup>5</sup> Zum Problem der Ersten Philosophie und den kontrovers diskutierten Lösungsvorschlägen vgl. D. Fonfara, Aristoteles' Erste Philosophie: universalistische oder paradigmatische Ontologie? In: K. Engelhard (Hrsg.), *Aufklärungen*, Berlin 2002, 15-37 (= Philosophische Schriften 47), sowie ders., *Argument und literarische Form in der Metaphysik des Aristoteles: Die Vereinbarkeit der unterschiedlichen Bestimmungen zur Ersten Philosophie im Rahmen einer universalistischen Substanz-Ontologie*, in: M. Erler (Hrsg.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Berlin/New York 2012 (im Druck). – Das Problem wurde schon von al Farabi in seinem sehr knappen, *Aristoteles' Denken und das Ziel von dessen Metaphysik* resümierenden Kommentar „Die Abhandlung von den Tendenzen der Aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister“ gesehen – ein Werk, von dem lediglich jene „Anmerkung“ noch erhalten ist. Vgl. hierzu die „Einleitung“ (13-119) von J. H. Schneider zur neuen lateinisch-deutschen Textausgabe von *De scientiis* (Hamburg 2006, 120ff.). Nach Schneider ist für al Farabi das Seiende als Seiendes Subjekt der Metaphysik (ebd., 104-113), nach A. Zimmermann (*Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden/Köln 1965, Leuven 1998, 145) hingegen das Göttliche. Tiziana Kouzarova (*Das Transzendente bei Ibn Sina*, Leiden 2009, bes. 23-30) differenziert dies dahingehend, das Seiende als Seiendes sei das „erste Subjekt“ dieser Wissenschaft.

sondern nur in der Metaphysik dieses Problem behandelt werden kann, kann sie jene nicht voraussetzen, sondern muss sich mit ihr befassen (4,64-5,85). Somit kann Gott nicht ihr Subjekt sein.

Avicennas eigene Position zu dieser Frage (*Met.* I 2) beruht darauf, dass es gemäß der Wissenschaftslehre der Aristotelischen *Analytica posteriora* nur ein Subjekt geben darf. Damit ist kein ausgezeichneter Bereich des Seienden gemeint, sondern ein Subjekt, das sich von Subjekten der anderen Wissenschaften durch seine Allgemeinheit unterscheidet. Dies ist das Sein, das allen Kategorien als Gemeinsames zukommt und nicht nur einer Kategorie. Subjekt der Metaphysik ist für Avicenna das Seiende als Seiendes (*ens inquantum est ens*) (12,30-32) und das ihm Folgende (*consequentia*).<sup>6</sup> Darunter verhalten sich die Kategorien zu ihm als Arten, als seine Eigentümlichkeiten hingegen z.B. das Eine und das Viele, Potenz und Akt, Summe und Teil, Mögliches und Notwendiges (13,36-46). Deshalb kann es kein partikuläres Seiendes sein, sondern nur das Seiende als Seiendes oder das „absolute Sein“. Denn kein Begriff hat einen weiteren Umfang wie der Seinsbegriff. Er ist vielmehr allgemeiner als „verursachtes Seiendes“ oder „unverursachtes Seiendes“ und umfasst daher sowohl Gott als auch alles Übrige.

Über das Verhältnis des Göttlichen zum Subjekt der Metaphysik bemerkt Avicenna lediglich, dass in der Metaphysik auch die Existenz Gottes und seine positiven und negativen Bestimmungen behandelt werden müssen (vgl. *Met.* VIII 5-6). Da Gott nicht ihr Subjekt sein kann, muss er das „Gesuchte“ (*quaesitum*) sein (4,61ff.), ebenso die höchsten Ursachen. Denn die Metaphysik untersucht die von Materie, Bewegung und Vielheit absolut freien Substanzen (*ta chorista*). Deshalb heißt sie auch „göttliche Wissenschaft“, nämlich im Hinblick auf einen ihrer Bereiche<sup>7</sup>, die erste Ursache (*Met.* VIII als Theologie), aus der – in einer neuplatonischen Stufenordnung – letztlich alles bewirkte und verursachte Sein emaniert (*Met.* IX als Kosmologie), während das Göttliche als das Ursachlose, Eine und Notwendige, als Ursprung aller Dinge (*Met.* VIII 4, S. 397f.), als „selbstloser Seinsverleiher“ (*Met.* VIII 7) charakterisiert wird. Nur Gott „ist“ Sein *per se*, die Dinge dagegen „haben“ Sein (*Met.* I 2; 13,50-15,79). Deshalb ist die Metaphysik für Avicenna erste Philosophie, Weisheit und

<sup>6</sup> Somit ist Avicenna der erste Denker, der das Subjekt der Metaphysik in dieser stark ontologischen Ausrichtung konzipiert, und nicht erst Albertus Magnus, wie W. Kluxen (Avicenna und die Ontologie im lateinischen 13. Jahrhundert, in: *Studia mediewistyczne* 34/35, 2000, 102-117) bemerkt.

<sup>7</sup> Insgesamt gibt es vier Bereiche: 1) die Gottheit (d.h. die erste Ursache) und die Geister, die absolut frei von Materie und deren Begleiterscheinungen sind; 2) Seelen der Sphären, die ihrer jeweiligen Wirkung zu ihrer Existenz verhelfen als letzte Ursachen (*Met.* V); 3) Substanz, Akzidentien und Eigenschaften des Seienden, die in Materie angetroffen werden können, also die Eigenschaften des Seienden als solchen (*Met.* II-IV), 4) Erforschung materieller Dinge hinsichtlich ihres immateriellen Aspekts, darunter werden die Prinzipien der partikulären Wissenschaften verstanden.

Kenntnis der höchsten Ursachen des Weltalls und vorzüglichstes Wissen bezüglich des vollkommensten Objekts. Ihr letztes Ziel ist die unvermittelte Kenntnis der Weltleitung Gottes und der geistigen Substanzen. Diese in sich evidenten Voraussetzungen brauchen in keiner höheren Wissenschaft mehr begründet zu werden und bilden daher den Abschluss der Erkenntnis.<sup>8</sup>

Ebenso bedeutsam für den lateinischen Westen war der islamische Philosoph Averroes, der alle Werke des Aristoteles dreimal kommentiert hat und daher bald nur noch als „der Kommentator“ zitiert wurde. Obwohl er häufig für den Vertreter einer theologischen Metaphysik gehalten wird,<sup>9</sup> wonach deren eigentümliches Subjekt die unstofflichen Substanzen seien, so geht aus den Texten klar hervor, dass Averroes – wie Avicenna – das Seiende als Seiendes als Subjekt der Metaphysik bestimmt. Hierbei legt er das Sein gemäß der verschiedenen Kategorien des Aristoteles zugrunde und versteht unter dem Seienden primär das Selbständige, d.h. die Substanz, deren ontologische und epistemologische Erstheit gegenüber den ihr folgenden und von ihr verursachten Akzidentien er deutlich hervorhebt (In Met. VII 1, 154E). Das wird auch durch seine Bemerkung bestätigt, erst mit *Met.* VII beginne die eigentliche Untersuchung, alle vorangegangenen Überlegungen seien nur „Prolegomena“. Vor diesem Hintergrund erfolgt die Einteilung der Metaphysik in drei Bereiche: (1) Substanz und Akzidens, also die sinnliche, stoffliche Substanz, (2) Potenz und Akt und (3) Einheit und Vielheit. Hierzu zählen die von Materie getrennten (*entia separata*) Prinzipien der sinnlichen Substanz, und schließlich das vorzügliche Seiende, die göttliche Substanz. Sie wird zuletzt behandelt und ist daher am voraussetzungsreichsten. In seiner *Epitome*, dem kleinen Kommentar, zur *Metaphysik*, bezeichnet Averroes sie als „höchste Ursache der Substanz“, als von der Substanz losgelöstes Eines, „die reine absolute Einheit“<sup>10</sup>, das „per se Einfache, die Ursache aller anderen Einheiten“ (ebd., 130), d.h. als erstes Prinzip, worin sich die neuplatonische Komponente seiner Position zeigt. Subjekt der Metaphysik ist jedoch auch für Averroes das Seiende als solches. Aber da sie ebenso das vorzügliche Seiende als Untersuchungsbereich (*subiectum*) hat, kommt ihr zudem der Rang einer philosophischen Theologie zu. Auf ihren Status werde ich ganz am Ende noch kurz zu sprechen kommen, nun aber zu Albertus Magnus' Lehre vom Göttlichen, und zwar als eine exemplarische Begegnung von griechischem und islamischem Denken im lateinischen Westen.

---

<sup>8</sup> Zur näheren Kennzeichnung von Avicennas Metaphysik-Konzeption vgl. T. Koutzarova, *Das Transzendente* 2009, bes. 392-412.

<sup>9</sup> Vgl. etwa W. Kluxen, *Avicenna* 2000, 108, und A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik* 1998, 132f., 145.

<sup>10</sup> Averroes, *Die Epitome der Metaphysik*, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von S. van den Bergh, Leiden 1924, ND 1970, 88.

### III. Das Göttliche in der philosophischen Theologie und in der Offenbarungstheologie des Albertus Magnus

#### 1. Alberts neuplatonisch-emanative Metaphysik-Konzeption

Zu Beginn von Alberts 1262/63 verfassten *Metaphysik*-Kommentar erörtert er die Frage nach dem eigentümlichen Gegenstand (*proprium subiectum*) der Metaphysik.<sup>11</sup> Bevor er zu seiner Antwort kommt, referiert und prüft er drei Grundpositionen (in Aristotelischer doxographischer Methode, und ähnlich wie Avicenna in dessen *Metaphysik* I 2): (1) Gegenstand der Metaphysik sind – gemäß Aristoteles' *Met.* I 1-2 – die ersten Ursachen, (2) ist gemäß *Met.* VI 1 das Göttliche und (3) gemäß *Met.* IV 1 das Seiende im allgemeinen (*ens commune*).<sup>12</sup> Bei seiner eigenen Lösung stimmt er schließlich der dritten Ansicht zu, dass das Subjekt der Metaphysik das Seiende ist, insofern es seiend ist (*ens inquantum ens*) und was ihm als solchem folgt, nämlich dessen Eigenschaften (*passiones*).<sup>13</sup> Damit steht er offenkundig im Gefolge Avicennas und ebenso im Einklang mit den Aussagen der *Zweiten Analytiken*, dass die Einheit jeder Wissenschaft ihr gemeinsames *subiectum* gewährleiste, das all ihren Aussagen zugrunde liegt. Die Bedingung dieser gemeinsamen Prädikabilität erfüllt nur das Seiende als Seiendes.

Darüber hinaus bezeichnet Albert diese Wissenschaft als „erste“, weil sie in kognitiver Hinsicht vom Ersten (*de primo*) oder von den allgemeinsten Begriffen handelt, die alle besonderen Begriffe übersteigen (*transcendere*).<sup>14</sup> Albert verbindet hier erstmals jene Lehre von den transzendentalen Begriffen mit der Bestimmung des Subjekts der Metaphysik.<sup>15</sup> Das Seiende bildet die „erste Grundlage von allem“ (*fundamentum primum omnium*), da mit ihm die Rückführung (*resolutio*) unserer Begriffe endet.

<sup>11</sup> Albertus Magnus, *Metaphysica* I, tr. 1, c. 2, hrsg. von B. Geyer (Opera Omnia, ed. Colon. XVI/1-2), Münster 1960, S. 3,27-5,58.

<sup>12</sup> Zu dieser doxographischen Methode vgl. auch D. Fonfara, *Zwischen Tradition und Innovation: Aristoteles' doxographische Methode – mit einem Ausblick auf Husserl*, in: *Metaphysik als Wissenschaft*, hrsg. von D. Fonfara, Freiburg/München 2006, 102-132.

<sup>13</sup> Albertus Magnus, *Metaphysica* I, tr. 1, c. 2, S. 4,51-53. – Zum Gegenstand der Metaphysik bei Albert vgl. I. Craemer-Ruegenberg, *Albert der Große*, München 1980, völlig überarb. Neuaufl. hrsg. von H. Anzulewicz, Leipzig 2005, 56-61, G. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im „Metaphysikkommentar“ Alberts des Großen*, Münster 1972, <sup>2</sup>1992, 52-57, und A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik* 1998, 187-198.

<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang sei erneut auf Alberts Aufnahme Avicennischer Theoreme hingewiesen. Denn in Avicennas *Metaphysik* findet sich erstmals eine Doktrin erster Verstandesbegriffe (vgl. bes. *Met.* I 5).

<sup>15</sup> Dies hat J. Aertsen (*Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien. Ein Beispiel der Vermittlung von Tradition und Innovation*, in: *Omnia disce. Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung*, hrsg. von W. Senner, Köln 1996, 159-168, bes. 166f., ders., *Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996), 111-128, bes. 118f.) deutlich herausgearbeitet.

Neben der epistemologischen Erstheit schreibt Albert dem Seienden aber auch ontologische Priorität zu und bestimmt es als das Erstverursachte, da alles Übrige Seiendes voraussetze. Für die Metaphysik bedeutet dies, dass sie das Seiende untersucht, sofern es die erste Ausströmung Gottes, d.h. das Erstgeschaffene ist.<sup>16</sup> Was den Gegenstand der Metaphysik betrifft, bleibt bei Albert also der Schöpfer selbst, der allem Geschaffenen das Sein verleiht, d.h. erst zu Seiendem macht, – im Unterschied zu Avicenna – außen vor.<sup>17</sup> Als Erfragtes (*quaesitum*) aber wird das Göttliche in ihr erörtert. Deshalb wird sie zu Recht „göttliche Wissenschaft“ genannt. Denn einen ihrer vier Bereiche bildet das „gänzlich Getrennte“ (*omnino separata*), das sind die von sinnlicher Materie völlig freien, also immateriellen ewigen Substanzen, d.h. Gott und die Intelligenzen, die gegenüber allem anderen eine entgegengesetzte Gegebenheitsweise aufweisen.<sup>18</sup>

Ogleich Albert das Göttliche nicht für das eigentliche Subjekt der Metaphysik hält, wird in seinem *Metaphysik*-Kommentar deutlich, dass er den Erörterungen über das Göttliche einen erheblich höheren Stellenwert zuschreibt.<sup>19</sup> Offenkundig tendiert er selbst eher zu einer neuplatonisch-emanativen „theologischen Metaphysik“<sup>20</sup> oder „Theologik“<sup>21</sup>, was sich bereits dem Prolog zum *Physik*-Kommentar entnehmen lässt.<sup>22</sup> In diesem Kontext steht auch die Transformation des Aristotelischen Bewegergottes zur seinsverleihenden Wirkursache (*causa efficiens*): In Alberts Erklärung zu *Met.* XII deutet er Aristoteles’ Lehre vom Ersten Unbewegten Bewegten, der immerwährend sich selbst zum Objekt seines Denkens macht, zu einer platonistischen Schöpfungstheorie um, nach welcher der göttliche reine Intellekt als erster Ursache alles bewirkt (*omnia facit*) und eine universale Wirkung entfaltet, indem er sein ihm wesenseigenes Licht über das gesamte Sein ausgießt.<sup>23</sup> Im Rahmen des *Liber-de-*

<sup>16</sup> Albertus Magnus, *Metaphysica* IV, tr. 1, c. 2, S. 163,3-5. Vgl. dazu auch G. Wieland, *Untersuchungen* 1992, 57-64, und J. Aertsen, *Albertus Magnus*, 123f.

<sup>17</sup> Anders B. Thomassen (*Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im „Metaphysikkommentar“ Alberts des Großen*, Münster 1985), der die These vertritt, dass der einfache Seinsbegriff Alberts, wie bei Avicenna, auch das göttliche Seinsprinzip mitumfasst. – Zu Gott als *quaesitum* vgl. auch G. Wieland (*Albert der Große. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie*, in: *Philosophen des Mittelalters*, hrsg. von T. Kobusch, Darmstadt 2000, 125-139, bes. 133), zur Metaphysik als „*scientia transphysica*“ vgl. Th. Kobusch, *Metaphysik* III, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, Basel/Stuttgart 1980, Sp. 1214-1217.

<sup>18</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Metaphysica* I, tr. 2, c. 11, S. 28,61-90.

<sup>19</sup> Dies zeigt sich auch daran, dass Albert alle vorangegangenen *Metaphysik*-Bücher als „Präambeln“ bezeichnet und für ihn erst mit Buch VI die *Metaphysik* ordnungsgemäß beginne. Vgl. *Metaphysica* VI, 1, 1, S. 301,7ff.: „*Omnibus autem iam determinatis quae sapientiae huic praeambula esse videntur; nunc inquirere oportet de ente [...] secundum ordinem*“.

<sup>20</sup> G. Wieland, *Untersuchungen* 1992, 132.

<sup>21</sup> B. Thomassen, *Metaphysik* 1985, 82.

<sup>22</sup> Vgl. zum *Physik*-Prolog näher D. Fonfara, *Das Ringen von Theologie und Metaphysik* (siehe Anm. 1).

<sup>23</sup> Albertus Magnus, *Metaphysica* XI, tr. 2, c. 6, S. 489,63-490,94. – Diese fundamentale Änderung von Aristoteles’ erster unbewegten Bewegursache (*arche kineseos*) zur schöpferischen Wirkursache (*causa efficiens*) als der universalen ersten Ursache alles Seienden wurde allerdings durch die Übersetzung des griechischen „*energeia on*“ (der Wirklichkeit nach seiend) ins Arabische mit „wirkend sein“ gefördert. Denn so wird aus dem



*Causis-Kommentars* hat Albert seine eigene Metaphysik über das erste Prinzip und dessen Wissen, Willen und Art der Ursächlichkeit als neuplatonische Emanationslehre detailliert entfaltet. Hier zeigt er auf, wie aus dem tätigen göttlichen Intellekt alles Seiende ausfließt, und zwar in einer hierarchisch abgestuften Ordnung, so dass jeweils das Nächstniedrigere dem Nächsthöheren sein Sein verdankt, das auf jenes durch selbstreflexives Denken schöpferisch begründend wirkt<sup>24</sup>, bis hin zur sublunaren Sphäre der Körperlichkeit. Mit jener Lehre von den Ausströmungen aus dem einen ersten intellektuell tätigen, selbstreflexiven göttlichen Prinzip ist für Albert die *Metaphysik* vollendet.<sup>25</sup>

Das ist jedoch nicht die einzige „Theologie“. Deshalb sei nun diejenige Disziplin kurz skizziert, welche die Natur des Göttlichen selbst zum Gegenstand hat, die Offenbarungstheologie.<sup>26</sup>

## 2. Alberts Lehre von der Offenbarungstheologie

Eigenart und Status *dieser* Theologie erörtert Albert im *Sentenzenkommentar* (1245-1249) und in seiner späten *Summa theologiae*. Im *Sentenzenkommentar* nennt er sie eine „affektive Wissenschaft“ (*scientia affectiva*),<sup>27</sup> die oberhalb oder jenseits der Trennung in theoretische und praktische Disziplinen steht, da sie beide Aspekte als ganzheitliches Wissen umfasst; und zwar deswegen, weil sie die allumfassende und vollendende Hinneigung hat, mit Verstand und Gefühl vereinigt zu werden mit Gott, dem selig machenden Endziel (*finis beatificans*). Diese Disziplin bezieht sich infolgedessen gleichermaßen auf Wissen wie Handeln, auf den

---

„der Wirklichkeit nach seienden ersten Bewegter“ eine „alles wirkende erste Ursache“. Vgl. dazu näher I. Craemer-Ruegenberg, *Albert der Große* 1980, 61-66, und G. Wieland, *Albert der Große* 2000, 132f. Diese Transformation kann man jedoch bereits den Texten der islamischen Philosophen entnehmen.

<sup>24</sup> Albertus Magnus, *Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache/Liber de causis et processu universitatis a prima causa I*, tr. IV, c. 8, nach dem Text der Editio Coloniensis übersetzt und hrsg. von H. Anzulewicz u.a., lateinisch-deutsch, Hamburg 2006, 258-275.

<sup>25</sup> Ders., *De causis et processu universitatis a prima causa II*, hrsg. von W. Fauser SJ (*Opera omnia*, ed. Colon. XVII/2), Münster 1993, S. 191,17-23: „In hoc ergo libro ad finem intentionis pervenimus. Ostendimus enim primam causam et causarum secundarum ordinem et qualiter primum universi esse est principium et qualiter omnium esse fluit a primo secundum opiniones Peripateticorum. Et haec quidem quando adiuncta fuerint XI Primae philosophiae, tunc primo opus perfectum est.“

<sup>26</sup> Vgl. zur Offenbarungstheologie Alberts vor allem W. Senner, *Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen*, in: *Albertus Magnus. Doctor universalis* (1280/1980), hrsg. von G. Meyer OP und A. Zimmermann, Mainz 1980, 323-343, bes. 333-340; ders., *Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner Studium generale der Dominikaner*, in: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hrsg. von J. Aertsen und A. Speer, Berlin/New York 2000, 149-169, bes. 168, G. Wieland, *Albert der Große* 2000, J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster 2001, M. Burger, *Die Bedeutung der Aristotelesrezeption für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft bei Albertus Magnus*, in: *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, hrsg. von L. Honnefelder u.a., Münster 2005, 281-305, bes. 299f., und L. Honnefelder, *Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen*, in: ebd., 249-279, bes. 262.

<sup>27</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Commentarii in I Sententiarum*, hrsg. von A. Borgnet (Bd. XXV), Paris 1893, d. I, a. 4 sol., S. 18b: „theologia non est intellectiva, sed affectiva, quia intellectus ordinatur ad affectum ut ad finem“.

Intellekt und den Willen, auf die Praxis wie auf die Theorie. Verortet ist sie im affektiven Verstand, der vom praktischen und theoretischen Verstand unterschieden ist und eine Begründung für menschliches Handeln im Ganzen bietet. Ziel dieser Theologie ist also die Erlangung des ewigen Heils in der Vereinigung mit Gott. Darin liegt ihr einheitsstiftender Sinnbezug, weshalb sie nicht nur ein Wissen vom Höchsten (*de altissimo*) ist, sondern auch auf höchste Weise (*modo altissimo*), nämlich als Gabe des Hl. Geistes<sup>28</sup>, und folglich jegliche Einteilung in theoretische und praktische Wissenschaften übersteigt.

Daran knüpft Albert zu Beginn der *Summa theologiae* an: Es müsse auch vom Wissbaren des Glaubens eine wahre Wissenschaft (*scientia vera*) geben, sie sei dies sogar auf wahrhaftigste Weise (*verissime*), da sie die höchsten Ursachen (*causae altissimae*) untersucht, die anderen Wissenschaften verschlossen bleiben und für den Menschen nur schwer zu wissen sind. Sie ist aber keine philosophische Wissenschaft, sondern eine *scientia* im Hinblick auf die Frömmigkeit (*secundum pietatem*), worin sie über theoretisches Erfassen hinausgeht. Weil ihr Ziel das Heil des Menschen ist (q. 2, ad 1), wird sie auch Heilswissenschaft (*scientia sanctitatis*) genannt. Und da ihr primärer Gegenstand (*primum subiectum*) Gott als Prinzip und Ziel von allem ist (q. 2 ad 5), heißt sie auch religiöse Wissenschaft (*scientia religiosa*).

Obgleich *diese* Theologie das Wahre sucht, nämlich das Wahre und Wissbare der Frömmigkeit, ist sie doch eher eine praktische Disziplin (q. 3, c. 3), unterscheidet sich aber von den anderen praktischen Wissenschaften dadurch, dass es bei ihr um das Werk geht, das vervollkommnet wird in keiner erworbenen, sondern in der durch Gnade eingegossenen Tugend. Jene *scientia* richtet sich an alle Menschen, an die Weisen (*sapientales*) wie auch an Törichte (*idiotae*). Deshalb muss sie so vermittelt werden, dass sie für alle zugänglich ist, also eher metaphorisch und gleichnishaft anstatt wissenschaftlich und kunstvoll (q. 5).<sup>29</sup>

Eigentlich handelt es sich bei der Offenbarungstheologie weder um eine allgemeine noch um eine besondere Wissenschaft. Denn sie untersucht nicht das Seiende als solches, befasst sich zwar mit der gesamten Wirklichkeit, aber unter ihrem spezifischen Aspekt und in Form der Analogie. Vielmehr ist sie von den anderen Wissenschaften getrennt (*separata*), nämlich durch ihre Art der Untersuchung, ihr Subjekt, ihre Eigenschaften und durch ihre in göttlicher Erleuchtung (*divina inspiratione accepta*) gnadenhaft gewährten Prinzipien (q. 3-4). Ihr leitender Gesichtspunkt ist ja nicht das Wissen, sondern der Glaube, der auf einer übernatürlichen Eingebung der ersten Wahrheit beruht und deshalb höhere Gewissheit (*certitudo*) gewährleistet als jeder Beweis. Denn die Wahrheit der Hl. Schrift geht über die

<sup>28</sup> Albertus Magnus, *Commentarii in III Sententiarum*, hrsg. von A. Borgnet (Bd. XXVIII), Paris 1894, d. XXXV, a. 2, ad 1-5, S. 646b-647b. Vgl. dazu W. Senner, *Zur Wissenschaftstheorie* 1980, 339f.

<sup>29</sup> Vgl. G. Wieland, *Albert der Große* 2000, 138.

Grundsätze der Vernunft hinaus und ist für das Heil des Menschen überaus notwendig. Allerdings steht der Glaube nicht gegen die Vernunft, sondern über ihr, weil keine Wahrheit einer anderen widerstreitet (*nulla veritas alii discordat*).<sup>30</sup> Beide haben die gleiche Quelle, da auch die Prinzipien der natürlichen Erkenntnis dem Menschen von Geburt an durch Gott vermittelt sind.

Der Offenbarungstheologie als Frömmigkeits-Wissenschaft kommt deshalb von allen Wissenschaften der höchste Rang zu. Denn sie handelt von Gott, dessen Spur und Bild in allem zu finden ist, wird mit allen Seelenvermögen erstrebt, erfasst somit den ganzen Menschen und hat ihr Fundament im göttlich Offenbarten.<sup>31</sup> Die Metaphysik hat infolgedessen ihren Status als erste Wissenschaft an jene Wissenschaft abgetreten. Bei der Verknüpfung der menschlichen Vollendung mit dem Heilsaspekt wird – im Unterschied zu Aristoteles – eine Defizienz der Philosophie deutlich.<sup>32</sup> Während sich bei Aristoteles die Metaphysik als höchste Disziplin erweist, liegt bei Albert jene Theologie noch jenseits der Trennung der philosophischen Disziplinen in theoretische und praktische Wissenschaften.

Wie hat nun Thomas das Göttliche bestimmt im Rahmen der Metaphysik als philosophischer Theologie im Verhältnis zur Offenbarungstheologie?

#### IV. Thomas von Aquins „zweifache Theologie“ (*duplex theologia*)

Thomas verfasste um 1256 einen unvollendet gebliebenen Kommentar zu Boethius' Traktat *De trinitate*. Dort fragt er in q. 2, a. 2, ob es vom Göttlichen, das dem Glauben zugrunde liegt, eine Wissenschaft geben könne, und unterscheidet eine zweifache Kenntnis (*notitia*) vom Göttlichen: Von uns her ist es nur aus seinen Wirkungen (*a posteriori*) erkennbar, die wir aus der Sinneswahrnehmung empfangen. Von seiner Natur selbst her wird es von Gott selbst und den Seligen erkannt, nicht aber von uns. Daraus ergibt sich eine zweifache Theologie oder göttliche Wissenschaft.<sup>33</sup>

Eine göttliche Wissenschaft gemäß unserer Weise wird den Philosophen zugeschrieben, die sie Erste Philosophie nannten. Indem sie nämlich die Ursachen der Sinnendinge untersu-

<sup>30</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Ethica. Commentum et quaestiones I 13*, hrsg. von W. Kübel (*Opera Omnia*, ed. Colon. XIV/1), Münster 1968, S. 69-72, sowie J. Müller, *Natürliche Moral* 2001, 30, 39.

<sup>31</sup> Vgl. M. Burger, *Die Bedeutung* 2005, bes. 286.

<sup>32</sup> Albertus Magnus, *Summa theologiae sive de mirabilis scientia Dei I*, tr. 1, q. 4, hrsg. von D. Siedler (*Opera omnia*, ed. Colon. XXXIV/1), Münster 1978, S. 14f., vgl. J. Müller, *Natürliche Moral* 2001, 46.

<sup>33</sup> Thomas von Aquin, *Expositio super librum Boethii de trinitate q. 2, a. 2*, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von P. Hoffmann in Verbindung mit H. Schrödter, Bd. 1, Freiburg u.a. 2006, 97-107. – Vgl. dazu J. Aertsen, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?* In: *„Scientia“ und „ars“ im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von I. Craemer-Ruegenberg und A. Speer, Berlin/New York 1994, 217-239.

chen, machen sie zugleich das Göttliche deutlich und folgen der Ordnung der natürlichen Erkenntnis von den Wirkungen Gottes zu dessen Erkenntnis. Davon unterschieden ist die Wissenschaft des Göttlichen, in der es gemäß seiner eigenen Natur erfasst wird: die Theologie der Hl. Schrift. Wie das Göttliche in sich selbst ist, ist nur durch Offenbarung, nicht durch natürliche Vernunft erkennbar. Deshalb kann dies eine philosophische Theologie nicht untersuchen und ist für das Heil des Menschen eine andere Theologie notwendig, die auf Gottes Offenbarung beruht. Da *diese* Theologie aus höheren Prinzipien hervorgeht und vom Höchsten selbst stammt, steht sie höher als das „Haupt der philosophischen Wissenschaften“, die von Aristoteles in *NE VI 7* so bezeichnete „Weisheit“ (q. 2, a. 2 ad 1).

Es gibt von Gott demnach eine zweifache Wahrheit, wie Thomas in *Summa contra Gentiles* I 4 bemerkt: eine Wahrheit, zu der das Forschen der Vernunft aufgrund ihres natürlichen Lichts gelangen kann, und eine Wahrheit, die alles Vermögen der Vernunft übersteigt (*omne ingenium excedit*) und daher durch Offenbarung zu uns herabsteigt. Jene beiden Wissenschaften sind zwar voneinander abgegrenzt, aber auch aufeinander bezogen. Denn die zwei Wahrheiten können einander nicht widersprechen, da die Erkenntnis der naturhaft bekannten Prinzipien uns von Gott als Urheber unserer Natur eingegeben wurde. Daher ist das, was aufgrund göttlicher Offenbarung durch den Glauben festgehalten wird, der natürlichen Vernunftkenntnis nicht entgegengesetzt (*ScG I 7*). Zudem sind auf diese Weise nicht nur wenige, sondern alle Menschen in der Lage, leicht, ohne Zweifel und Irrtum der göttlichen Erkenntnis teilhaftig zu werden (*ScG I 4*).

In q. 5, a. 4, des *De-trinitate-Kommentars* bestimmt Thomas die Subjekte der zwei Theologien mit Rückgriff auf Boethius' Charakterisierung der Theologie und anhand einer Differenzierung zwischen dem, was nie in Materie und Bewegung ist, und dem, was nicht notwendig in Materie und Bewegung ist.<sup>34</sup> Beide handeln nämlich von dem, was dem Sein nach von Materie und Bewegung getrennt ist, aber auf unterschiedliche Weise:

Der eigentümliche Gegenstand der philosophischen Theologie oder Metaphysik als höchste und erste der philosophischen Wissenschaften ist wie bei Avicenna und Albert das Seiende als Seiendes (*ens inquantum ens*) und was ihm an sich zukommt. Dies ist nicht not-

---

<sup>34</sup> Thomas von Aquin, *Expositio super librum Boethii de trinitate* q. 5, a. 4, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von P. Hoffmann in Verbindung mit H. Schrödter, Bd. 2, Freiburg u.a. 2007, 101-123. Vgl. dazu J. Aertsen, *Die Lehre von den Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der „Metaphysica“*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988), 293-316, hier: 300ff., ders., *Was heißt Metaphysik* 1994, 222-227, R. Darge, *Aristoteles-Rezeption im Ansatz der Ersten Philosophie bei Bonaventura und Thomas von Aquin*, in: *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 161-180, hier: 171-180, A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik* 1998, 211-214, und A. Speer, *Theologie als Wissenschaft: Vergessenes Erbe und Herausforderung*, in: M.-D. Chenu, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jh.* [1957], hg. v. Th. Eggensperger u.a., übers. von M. Lauble, Ostfildern 2008, 7-32, hier: 18-23.

wendig in Materie und Bewegung, kann aber in solcher angetroffen werden. Sofern jede Wissenschaft auch ihre Prinzipien untersucht, handelt sie ebenso vom Göttlichen, das als universale Ursache des Seienden als solchen nie in Bewegung und Materie ist. Metaphysik ist also in erster Linie Universalwissenschaft vom Seienden, hinsichtlich ihrer Prinzipien aber auch philosophische Theologie.<sup>35</sup>

Davon unterschieden ist die Theologie der Hl. Schrift, die heilige Lehre (*sacra doctrina*). Ihr Gegenstand ist das Göttliche, wie es seiner eigenen Natur nach ist und sich in der Hl. Schrift offenbart hat, wie z.B. die Trinität als Glaubensartikel. Den Sonderstatus *dieser* Theologie als höchste aller Wissenschaften hat Thomas in q. 1 der *Summa theologica* näher betrachtet. Zu Beginn hebt er hervor, dass außer den philosophischen Wissenschaften, die auf der Forschung der menschlichen Vernunft basieren, für das Heil des Menschen eine andere Lehre notwendig ist, die auf göttlicher Offenbarung beruht. Denn Gott hat ihn für ein Ziel bestimmt, das die Fassungskraft der Vernunft übersteigt. Da dies ihm vorher bekannt sein muss, muss ihm durch göttliche Offenbarung das kundgemacht werden, das über die menschliche Vernunft hinausgeht. Aber auch Wahrheiten über Gott, die für jene erreichbar sind, mussten den Menschen offenbart, d.h. zu glauben vorgelegt werden, da sonst nur wenige Gotteserkenntnis erlangten, diese erst nach langer Zeit erreichbar und wegen der Gebrechlichkeit (*debilitas*) unseres Verstandes irrtumsanfällig wäre. Damit die Menschen sie in größerer Zahl und mit fester Gewissheit (*certitudo fixa*) erlangen, musste Gott ihnen diese Wahrheiten offenbaren, von deren Erkenntnis ihr Heil abhängt, das in Gott liegt. Dazu also ist eine heilige Lehre (*sacra doctrina*) notwendig.<sup>36</sup> Diese ist eine Wissenschaft, die sich nicht

---

<sup>35</sup> Ähnlich bestimmt Thomas den Gegenstand dieser Wissenschaft im Prolog seines „*Metaphysik-Kommentars*“ (in: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hrsg., übersetzt und eingeleitet von F. Cheneval und R. Imbach, Frankfurt/M. 1993, 98-105), dort mit Bezugnahme auf Aristoteles' Charakterisierung von *Met. I 2*: Als Weisheit handelt sie vom im höchsten Sinne Wissbaren (*maxime intelligibilia*). Darunter versteht Thomas (1) die ersten Ursachen, (2) die allgemeinsten Prinzipien – dies ist das Seiende und was es begleitet – und (3) das Immaterielle, d.h. das begrifflich (*secundum rationem*) und ontologisch (*secundum esse*) am meisten von der Materie Getrennte, die deshalb so genannten „abgetrennten Substanzen“. Da jede Wissenschaft ihr Subjekt und ihre eigentümlichen Ursachen zu untersuchen hat, fungiert als Subjekt der Metaphysik das allgemeine Seiende (*ens commune*) und als dessen universale Ursachen jene immateriellen Substanzen. Entsprechend der drei Aspekte des im höchsten Sinne Wissbaren hat jene Wissenschaft drei Namen (es sind also nicht drei verschiedene Künste, so schon Avicenna in *Met. I 1*): Sie heißt göttliche Wissenschaft oder Theologie, sofern sie die abgetrennten Substanzen erörtert, Metaphysik oder *scientia communis*, sofern sie das Seiende und was ihm folgt thematisiert, und Erste Philosophie, sofern sie die ersten Ursachen der Dinge betrachtet. – Vgl. hierzu J. Aertsen, Was heißt Metaphysik 1994, 227-229, und A. Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik 1998, 214f.

<sup>36</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 1, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs (Deutsche Thomas-Ausgabe), Bd. 1, Graz/Wien/Köln 1934 ND 1982, ScG I 4. Vgl. zum Folgenden bzw. zur Offenbarungstheologie oder heiligen Lehre als Wissenschaft J. Aertsen, Die Rede von Gott: die Fragen, ‚ob er ist‘ und ‚was er ist‘. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre (S. th. I, qq. 1-12), in: Thomas von Aquin. Die „*Summa theologiae*“, hrsg. von A. Speer, Berlin/New York 2005, 29-50, hier: 30-36, M.-D. Chenu, Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jh. [1957], hrsg. von T. Eggenesperger u.a., übersetzt von M. Lauble, Ostfildern 2008, hier: 116-150, W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1988, 71-85, G. Mensching, Thomas von Aquin, Freiburg/New York 1995, 32-36, A. Speer, Theologie als Wissenschaft 2008, 30-32.

auf naturhaft einsichtige Prinzipien stützt, sondern auf solche, die ihr von etwas Höherem einsichtig werden und die sie vertrauensvoll annimmt, da sie von Gott offenbart sind, so wie die Musik in solchen Prinzipien gründet, die ihr von der Arithmetik vermittelt werden.<sup>37</sup> Sie ist außerdem *eine* Wissenschaft, weil sie alles betrachtet, sofern es von Gott offenbart ist. In diesem einen Grund kommt alles überein. Gott ist ihr eigentlicher Gegenstand und beherrschender Leitgedanke. Sofern aber alles, was in der Hl. Schrift behandelt wird, zu ihm in Beziehung steht – Dinge und Zeichen, Werke der Erlösung, Christus und die Geschöpfe, deren Ursprung und Ziel er ist –, ist all dies mit inbegriffen (vgl. a. 3 und a. 7).

Während unter den philosophischen Wissenschaften die einen theoretischen, die anderen praktischen Charakter haben, begreift die heilige Lehre beides in sich. Doch ist sie „mehr“ (*magis*) theoretisch als praktisch, weil sie in erster Linie das Göttliche betrachtet, nur in zweiter Linie die Handlungen der Menschen (a. 4). Sie steht höher als jede andere Wissenschaft: zum einen wegen der Sicherheit ihrer Erkenntnisse, weil die anderen Wissenschaften ihre Sicherheit aus der menschlichen, irrumsanfälligen Vernunft herleiten, die heilige Lehre aber ihre Sicherheit vom Licht des göttlichen und irrumsfreien Wissens empfängt, und zum anderen wegen der Würde ihres Gegenstandes, weil sie sich mit dem befasst, was jenseits der Vernunft liegt, die anderen Wissenschaften aber nur das der Vernunft Zugängliche erforschen können. Nach der praktischen Seite ist das Ziel der heiligen Lehre die ewige Seligkeit, worauf die Ziele aller anderen praktischen Wissenschaften letztlich hingeordnet sind. In jeglicher Beziehung ist die heilige Lehre daher die höchste Wissenschaft (a. 5). Ebenso ist sie in höherem Grade Weisheit als irgendeine Art menschlicher Weisheit. Es ist nämlich Sache des Weisen, zu ordnen und von der höheren Ursache her über die unter ihr stehenden zu urteilen. Der Weise schlechthin aber ist derjenige, der bis zur allerhöchsten Ursache emporsteigt: zu Gott. Von ihm handelt gerade die heilige Lehre, und zwar so, wie er nur sich selbst bekannt ist und sich durch Offenbarung mitteilt. Darum verdient jene Lehre in höchstem Maße den Namen „Weisheit“ (a. 6).<sup>38</sup>

Schließlich nimmt die heilige Lehre auch die menschliche Vernunft bzw. die philosophischen Wissenschaften in ihren Dienst, und zwar „als niedere, wie man sich von Mägden bedienen lässt.“ Dies erfolgt nicht, um den Glauben zu beweisen, sondern um einige Lehrsätze näher zu erläutern, da unser bedürftiger Geist sich durch Erkenntnisse der menschlichen Vernunft leichter zum Verständnis jener Dinge hingeführt lässt, die über die Vernunft hinausgehen. Die Gnade unterdrückt die Natur also nicht, sondern vollendet sie (a. 5, ad 2).

---

<sup>37</sup> S. th. I, q. 1, a. 2. Zum Subalternationsproblem vgl. auch A. Speer, *Theologie als Wissenschaft* 2008, 20f.

## V. Resümee des Ringens von Philosophie und Theologie

Während eine theologische Wissenschaft oder eine Wissenschaft vom Seienden als solchen in Aristoteles' *Metaphysik* eine und dieselbe erste und höchste Wissenschaft bezeichnen, bringt die Herausforderung von christlicher Offenbarungslehre und auf natürlicher Vernunft beruhender Aristotelischer Philosophie die Notwendigkeit mit sich, jeweils deren eigentümlichen Gegenstände zu erklären und voneinander abzugrenzen. Eine Rangordnung beider Theologien wird in Alberts und Thomas' *Metaphysik*-Kommentaren nicht thematisiert oder allenfalls angedeutet und der Sonderstatus der Offenbarungstheologie erst in ihren theologischen Summen begründet. Die Unterordnung der philosophischen Wissenschaften, vor allem der Ersten Philosophie, unter die Offenbarungstheologie, weil diese entweder sowohl praktisch als auch theoretisch ist (Thomas) oder einer solchen Differenzierung noch vorangeht (Albert), führt zu einer Selbstbegrenzung und Selbstkritik der Philosophie: Gilt sie noch für Aristoteles als alles Seiende umfassende, göttlichste, ehrwürdigste und als einzige freie Wissenschaft, so trifft letzteres für Albert auf die Glaubenswissenschaft zu. Denn keine andere ist freier als sie.<sup>39</sup> Für Albert und Thomas steht diese als wirkliche und wahre Lehre von Gott wegen ihrer Notwendigkeit für das Heil des Menschen höher als alle philosophischen Wissenschaften und verdient daher in höchstem Maße den Namen Weisheit oder Wissenschaft. Trotz solcher Grenzziehungen zwischen beiden Wissenschaften vertreten jene Denker die Ansicht, dass „die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann“.<sup>40</sup>

Von dieser einen Wahrheit von Philosophie und Offenbarungslehre ging auch Averroes aus, bei dem die Herausforderung durch die Aristotelische Philosophie zu einem diametral entgegengesetzten Resultat führte: In seinem *Endgültigen Traktat* von 1179 beabsichtigt Averroes eine Harmonie der Religion und Philosophie.<sup>41</sup> Unter Berufung auf den Koran (Sure 3,191 und 59,2) sei das Studium der Philosophie, welche die Menschen zum Nachdenken auffordert, nach dem religiösen Gesetz bindende Pflicht, aber nur für diejenigen, die den Methoden des Beweises zugänglich sind, d.h. für die Philosophen. Das Volk habe sich an den wörtlichen Sinn der Offenbarung als einer praktischen Lebenslehre zu halten, während der Philosoph das Recht habe, über den darin verborgenen tieferen Sinn nachzudenken und die

---

<sup>38</sup> Zu dieser *superaltissima sapientia* vgl. ebenso ScG II 4.

<sup>39</sup> Vgl. Albertus Magnus, S. th. I, tr. 1, q. 6, S. 23, vgl. dazu auch M. Burger, *Die Bedeutung* 2005, 298f.

<sup>40</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Ethica* I, 23; Thomas von Aquin, *Expositio* q. 2, a. 3, und ScG I 7.

<sup>41</sup> Averroes, *Harmonie der Religion und Philosophie*, in: *Philosophie und Theologie von Averroes*, übersetzt von M. J. Müller, mit einem Nachwort von M. Vollmer, Weinheim 1991, 1-28. – In der neuen arabisch-deutschen Ausgabe von Franz Schupp (Hamburg 2009) lautet der Titel dieser Abhandlung hingegen: „Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Philosophie und Gesetz“.

Welt rational zu erforschen. Begeht er dabei einen Fehler, sei dies nur ein Irrtum, kein Unglauben. Der Widerspruch zwischen Religion und Philosophie sei nur scheinbar, da beide vielmehr zwei Aspekte einer und derselben Wahrheit darstellten, denn die Wahrheit könne der Wahrheit nicht widersprechen. Obgleich Philosophie und Religion einander „befreundete Milchschwestern“ seien, stellt Averroes – im Gegensatz zu Albert und Thomas – die an Aristoteles orientierte Philosophie über die Vorstellungen des Korans bzw. über die bis dahin als höchste Wissenschaft geltende Theologie. Deshalb schickten die Glaubenshüter von Cordoba ihn 1195 ins Exil und verboten seine Schriften.<sup>42</sup>

Abschließend lässt sich im Hinblick auf die skizzierte Begegnung von griechischem, islamischem und lateinisch-europäischem Denken festhalten, dass für Averroes, Albert und Thomas – trotz ihrer teilweise gegensätzlichen Resultate – philosophische Theologie und Offenbarungstheologie mit je eigener Erkenntnisweise, Wahrheit und eigentümlichem Subjekt offensichtlich nicht im Widerstreit zueinander stehen.

---

<sup>42</sup> Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter: von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, 2001, 337f.