

Die Lehre von der theoretischen Erkenntnis in der lateinischen Tradition

Von LUDWIG KERSTIENS

Erster Teil. Von Augustinus bis Albertus Magnus

Seitdem im Jahre 1920 Franz Boll in seiner Festrede zum Jubiläum der Heidelberger Akademie den Gedanken der „vita contemplativa“ wieder ins Blickfeld der Zeit gerückt hat, ist die Diskussion um diesen aristotelischen Gedanken nicht wieder verstummt. Im Anschluß an Aristoteles selbst¹, an mittelalterliche Lehren² oder aus der Problematik der gegenwärtigen Situation³ wird die Bedeutung reinen Erkennens und eines Lebens, das nur der Wahrheit gewidmet ist, besprochen. Die Diskussion bleibt keineswegs auf den akademischen Raum beschränkt. Die Nachkriegszeiten haben den Blick auf diese Probleme lenken lassen, da man in dem allgemeinen Zusammenbruch nach dem Beständigen und Sinngebenden suchte. Zudem ruft die von allen empfundene Gefahr eines rein utilitaristisch ausgerichteten Lebens geradezu zur Besinnung auf, welchen Sinn ein Denken und Leben haben könne, dessen Auszeichnung das „Nein“ zu jedem Utilitarismus ist. Es ist daher nicht verwunderlich, daß das Gespräch auch den außerwissenschaftlichen Raum erfüllt.

Eine solche Diskussion macht selbstverständlich die vielfältigen Fragen offenbar, die im Begriff der reinen, der theoretischen Wissenschaft und des theoretischen Lebens angesprochen sind. Das fordert eine erneute Auseinandersetzung mit dem Lehrgut. Man muß dabei feststellen, daß bereits von Anfang an die Bedeutung des Wortes θεωρία viele Komponenten hat. Man empfindet heute im allgemeinen Sprachgebrauch schon gar nicht mehr, daß „kontemplativ“ (contemplativus), und „spekulativ“ (speculativus) reine Übersetzungen des griechischen Begriffes „theoretisch“ sind. Die stark differenzierte Entwicklung dieser von den Übersetzern zunächst identisch gedachten Begriffe weist auf die vielfältigen Komponenten der Lehre hin.

Ritter zeigt in seiner Studie über den Ursprung und Sinn der Theoria bei Aristoteles, wie hier die Lehre konsequent entwickelt und eine innere Einheit ist, aber doch schon die Ansätze für alle späteren Entwicklungen gibt. Es galt für Aristoteles die mit der Philosophie neu auftretende Wissenschaftsart von den bekannten praktischen Wissenschaften der Handwerksmeister (ἐπιστήμη πρακτική; τέχνη) zu unterscheiden. Die Wissenschaft der Handwerker war Kunst, war zwar ein Wissen um die Dinge, jedoch nur, damit man auf Grund dieses Wissens handelte und die Dinge herstellte. Das Wissen war durch seine Funktion im praktischen Lebensvollzug bestimmt. Gerade das aber war die

¹ Ritter, Theoria.

² Thiry, Labourdette u. a.

³ Pieper u. a.

Philosophie nicht. Sie suchte die Einsicht in die Gründe um der Einsicht selbst willen. Für die Bezeichnung dieses Erkennens bot sich das Wort *θεωρία*. Der Begriff der *Theoria* wurde so durch die Gegenüberstellung zum Begriff der *Praxis* in seiner Bedeutung festgelegt. Die Wissenschaftseinteilung ist der eigentliche Ort des Begriffes.

Der Begriff *θεωρία* war aber gerade deshalb für die Bezeichnung dieser Art der Wissenschaft besonders geeignet, da er schon vor Aristoteles nicht nur einfachhin „schauen, betrachten“ bedeutete, sondern eine Verbindung zum Göttlichen (*τὸ θεῖον*), zum Gotte (*ὁ θεός*) mitaussagte. Mag auch die Herkunft und anfängliche Bedeutung dieser beiden Begriffe unterschiedlich sein, mindestens seit Platon erschienen die Worte durch ihren Klang zusammengehörig⁴. Durch dieses Moment wurde für Aristoteles in der Unterscheidung der Wissenschaften zugleich der Sinn der theoretischen Wissenschaft mitangesprochen. In der lateinischen Übersetzung mit *contemplari* konnte es gelingen, diesen Sinn auch mitzuerfassen, da das Wort „templum“ den geheiligten Bezirk der Götter meint; in dem zweiten Übersetzungsbegriff „speculari“ und auch wohl in den arabischen Übersetzungsbegriffen ist der religiöse Oberton weniger hörbar. Die Komponenten treten schon dadurch in der lateinischen Tradition wieder auseinander.

Der aristotelische Begriff greift von der reinen Betrachtung des Göttlichen weiter um sich. Das Alltagsleben ist gewöhnlich erfüllt davon, die Bedürfnisse und Aufgaben des Tages zu meistern. Es ist praktisches Leben. Es gibt aber auch die Möglichkeit, das ganze Leben der Betrachtung zu widmen; aus dem Begriff der *Theoria* und dem Wesen des Menschen folgt für Aristoteles sogar, daß dies die vollkommenste Lebensweise ist. So führt Aristoteles weiter zur Lehre vom theoretischen Leben (*βίος θεωρητικός*). Der Begriff der Wissenschaftseinteilung wird zum Grund einer Lebenslehre. Die wesentlichen Ausführungen über die *Theoria* stehen in der *Nikomachischen Ethik*! Es dauert nicht lange, bis sich diese religiös begründete Lebenslehre von ihrer metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Grundlegung relativ selbständig macht⁵.

Auf eine letzte Wendung der aristotelischen Lehre geht Ritter nicht ein, da sie innerhalb der aristotelischen Einheit keine besondere Bedeutung hat. In der Schrift über die Seele führt Aristoteles den Begriff eines *νοῦς θεωρητικός*, *intellectus speculativus* ein. Nicht nur die Wissenschaften, sondern die Vernunft selbst wird als praktische und theoretische unterschieden, wenn auch nicht geschieden (433 a 14 ff). Damit war wiederum ein neuer Ansatzpunkt für die Weiterbildung der Lehre gegeben; gewisse Lehren des Averroes bilden den Endpunkt dieser Entwicklung.

Die Weiterbildungen der ursprünglich einheitlichen Lehre, die jeweils eine Komponente des aristotelischen Lehrgutes besonders hervorkehren und isolieren, machen offenbar, zu welchen Konsequenzen die Lehre vom theoretischen

⁴ Vgl. Anmerkung Kroll zu Ritter, *Theoria*, S. 53.

⁵ Philon, Julian Pomerius.

schen Erkennen und Leben führen kann. Sie zeigen die philosophische, menschliche und religiöse Fruchtbarkeit des aristotelischen Gedankens; sie zeigen aber zugleich die Gefahr, die in ihm verborgen liegt, wenn nicht die einzelnen Momente im Gleichgewicht bleiben und der Begriff im Gefüge der gesamten aristotelischen Lehre verstanden wird.

Erst Thomas von Aquin versucht in einem neuen Rückgang auf Aristoteles die auseinandergetretenen Komponenten wieder klärend zusammenzufassen. Die Probleme, die in den einzelnen Überlieferungssträngen sichtbar geworden sind, zwingen ihn dabei, auch die aristotelischen Aussagen neu zu durchdenken und manches ausdrücklich zu klären, was bei Aristoteles in der Gesamtbedeutung des Begriffes aufgehoben war.

In der lateinischen Fassung der Lehre von der *Theoria*, die für das Mittelalter und die weitere Tradition ausschlaggebend war, lassen sich klar drei einzelne Rezeptionen unterscheiden, die entweder einen eigenen Traditionsstrang begründen oder bereits eine solche Tradition im außerlateinischen Raum voraussetzen.

Die erste Übernahme der aristotelischen Lehre erfolgte im 4. Jahrhundert unter dem Begriff *contemplativus*. Dieser Traditionszweig hat seine Blüte in der Mystik des 12. Jahrhunderts.

Gut hundert Jahre später wird die Lehre mehr unter dem wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkt übernommen. Als Übersetzungsbegriff wählt man *speculativus*.

Die dritte Erschließung folgt fast 700 Jahre später, an der Wende des 12./13. Jahrhunderts. Sie hat eine doppelte Grundlage in der Übersetzung der arabischen Philosophie und der aristotelischen Originalwerke. In diesen Übersetzungen setzt sich auch der Begriff *speculativus* durch.

Da diese drei Rezeptionen und Überlieferungsbahnen relativ unabhängig voneinander sind, können sie fast isoliert betrachtet werden.

I.

Bei der ersten Rezeption im 4. Jahrhundert wird die aristotelische Lehre nicht von Philosophen, sondern von Theologen übernommen. Das ist für die ganze Entwicklung entscheidend. Diese Männer scheinen nicht einmal auf Aristoteles zurückgegangen zu sein, sondern haben die Lehre in der Gestalt übernommen, die sie zu ihrer Zeit bekommen hatte. Maßgebend waren damals die neuplatonischen und philonischen Lehren. Die Abwandlung der aristotelischen Gedanken in einer mehrhundertjährigen Tradition geht also voraus, als die Lehre für den lateinischen Sprachraum fruchtbar gemacht wird. Das bestimmt das Bild dieser ersten Rezeption.

1. Das Wort *contemplari* ist alt und hat im Ursprung mit der Lehre vom theoretischen Leben nichts zu tun. Genau wie $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ hat es bereits seine mehr oder minder klar bestimmte Bedeutung, bevor es zur Aussage des aristotelischen Lehrbegriffes benutzt wird. Auch danach stirbt die allgemeine Bedeutung nicht aus, ebenso wie das griechische Wort $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ weder bei Aristoteles

noch bei seinen Nachfolgern festgelegt ist auf die exakte Lehrbedeutung. Die adjektivischen Bildungen dagegen θεωρητικός, contemplativus und auch speculativus, die sich wohl erst innerhalb der philosophischen Terminologie durchgesetzt haben, meinen im griechischen und lateinischen Raum immer die exakte Lehrbedeutung, den Gegensatz zu πρακτικός, practicus⁶. Diese Beobachtung fordert, zunächst die Bedeutung der verbalen und substantivischen Formen zu beachten, die dazu führten, dies Wort als Übersetzung zu wählen, dann aber in der Darstellung der Lehre sich vorwiegend an die adjektivischen Begriffe zu halten, soweit nicht eindeutig festliegt, daß auch die andern Formen die Lehrbedeutung meinen. Im Bereich der mystischen Lehre wird allerdings diese Begriffsscheidung aufgelöst.

Contemplari meint ursprünglich die Himmelsbetrachtung der Auguren. Sein Bedeutungsgehalt ist fast genau festzulegen als suchendes Ausschauhalten, Horchen auf die Götter; sinnlich-geistig-religiöse Einheit bestimmt den Sinn des Wortes, wobei der geistige Zug schon von Beginn der literarischen Tradition an stark ausgeprägt ist, ohne daß dadurch das sinnliche Schauen ausgeschlossen wäre. In dieser Bedeutung gebrauchen Cicero und Seneca das Wort bereits zur Übersetzung des griechischen θεωρεῖν, dessen Sinn es sehr nahe kommt.

Das Wort contemplari behält die sinnliche und geistige Komponente in der ganzen Antike⁷. Es lassen sich Beispiele für alle Variationen zwischen sinnlich-geistiger Einheit und rein geistiger Versenkung finden. Die alte Bedeutung etwa findet sich in der Stelle aus Lactanz: Nam si mundum cum omnibus quae sunt in eo contemplari velis, intellegas profecto quantum Dei opus humanis operibus antistet (Div. inst. 7,2 p. 1,586,20). Aber derselbe sagt auch: Non ergo ideo nascimur, ut ea quae sunt facta videamus, sed ut ipsum factorem rerum omnium contemplemur idest mente cernamus, (Div. inst. 3,9 p. 1,200, 20), wo dem sinnlichen videre das contemplari als ein geistiges Sehen entgegengestellt ist.

Im ganzen gesehen zeigt sich aber deutlich eine Verschiebung in den Bereich rein geistiger Anschauung, eine Entwicklung, die in der Geistesgeschichte leicht ihren Grund findet. Hilarius muß schon den Zusatz machen contemplatio corpora (In Ps. 118 Jod 10 p. 445,2); in letzter Vergeistigung gebraucht Hieronymus das Wort: Oculi animae et mentis intuitus contemplationem desiderant spirituaalem (In Eccl. 2,10, PL 23,1082 A).

2. Trotz des reichen Gebrauches der Worte contemplari und contemplatio läßt sich aber, abgesehen von einer Seneca-Stelle⁸, nirgends die auf Aristoteles begründete Lehre und der Begriff contemplativus nachweisen, bis Augustin sie gleich in vollem Umfange gibt. Der Thesaurus Linguae Latinae gibt für das Wort contemplativus nur augustinische und nachaugustinische Beispiele (außer Seneca). Lactanz erwähnt in seiner Schrift De vita beata (Div. inst. 7) mit keinem Hinweis das kontemplative Leben. Hilarius (In Ps. 12,1 p. 570 ff)

⁶ Vgl. Thiry 39.

⁷ Vgl. PL 7, Paris 1844, 784 C.

⁸ Sen. epist. 95, 10 = ep. mor. XV, 3.

und Ambrosius (In Ps. 45,9 PL 14,1198 A) interpretieren die Stellen, die später den Ausgangspunkt für die Lehre geben, ohne einen Hinweis; selbst das Maria-Martha-Gleichnis (Luc. 10,38), die theologische Grundlegung der *vita contemplativa* für alle späteren Jahrhunderte, interpretiert Ambrosius noch ohne eine Andeutung dieser Art. Dagegen haben die ps.-ambrosianischen Schriften (Appendix Ambrosiana) sofort die voll ausgebildete Lehre. Diese Beobachtungen dürfen wohl als Beweis dafür gelten, daß die Lehre vom kontemplativen Dasein erst durch Augustinus Eingang in die lateinische Theologie und Philosophie gefunden hat.

3. Augustinus' persönlicher Werdegang legt es nun nahe, daß ihn besonders die religiöse Komponente der aristotelischen Lehre ansprach. Er kann sich dabei schon auf die vorausgehenden Denker stützen. Die griechische Tradition hat bereits die Voraussetzungen für eine solche Auffassung geschaffen. Als Repräsentanten der Lehre vom βίος θεωρητικός zur Zeit Augustinus dürfen Philon und Plotin gelten, auf die auch Ritter in seiner Augustinus-Studie hinweist (123 f, 134 u. a.). Plotins Lehre von der theoretischen Erkenntnis zeigt bereits alle Züge, die den Begriff *contemplativus* über die Jahrhunderte hin charakterisieren und später von *speculativus* unterscheiden. (Enn. 3,8; vgl. 5,5). Aus Aristoteles ist der Gegensatz *θεωρία-πράξις* erhalten, so daß von der Definition her scheinbar eine Identität mit dem aristotelischen Begriff besteht. Trotzdem hat sich aber die Bedeutung im Innern der Definition verschoben. Das Handeln, das nur als ein bloßer Schatten des theoretischen Daseins angesehen wird (*σκιὰ θεωρίας* 3, 8, 4, 32), ist entwertet. Darüber hinaus ist aus dem theoretischen Forscherleben die ruhende Schau des Weisen geworden, die in der Fülle steht (*πληρωθείσα*) und keines Suchens mehr bedarf (*οὐδὲν ζητεῖ*); sie vollzieht sich ganz im Innern (*εἴσω κείται* 3, 8, 6, 12 ff). Der Schauende ist allem entzogen, er besitzt alles in seinem Innern in der Identität mit dem Einen (ebda 38 ff). Die Theorie löst sich aufsteigend aus der Natur über die Seele hin in die reine Geistesidentität (3, 8, 8, 1 ff); es gibt keinen Betrachtenden und kein Betrachtetes mehr, sondern nur noch den lebenden Vollzug des Geistes, in den alles hineingenommen und aufgehoben ist (*θεωρία ζωσα, οὐ θεωρημα* 3, 8, 8, 11). Boll spricht hier von einer Mystik des Denkens, die „ein fremder Tropfen im griechischen Blut“ sei (5)⁹. Ein weiteres Moment dieser hellenistischen Vorstufe des Begriffes *contemplativus* kommt stärker als bei Plotin¹⁰ wohl noch bei Philon zum Ausdruck, dessen Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ*, *De vita contemplativa* in dieser Zeit übersetzt wurde. Ihr lateinischer Titel zeigt bereits, was man unter dem kontemplativen Leben verstand: *Liber de statu Essaeorum, idest monachorum, qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt* (Philon 6 p. XVIII). Aristoteles verstand unter theoretischem Leben noch ein Dasein, das ganz dem forschenden Suchen nach Wahrheit gewidmet war; statt von der Wahrheitssuche ist nun von der mystischen Versenkung des Mönchs die Rede, und die Lehre vom Leben des Weisen wird zu einer praktischen Anweisung; es wird davon gesprochen, wie die welt-

⁹ Er beruft sich dabei auf Rhode, Kleine Schriften 2, 338. Vgl. auch Ritter, Augustinus 135.

¹⁰ Vgl. Ritter, Augustinus 135.

enthobene, unbewegte Schau erreicht und eingeübt werden kann¹¹. Die Erkenntnismetaphysik schwindet, die ethischen Regeln machen in steigendem Maße den eigentlichen Inhalt der Lehre aus.

4. Diese abgewandelte Lehre übernimmt Augustinus unter dem Begriff der *vita contemplativa*. Er selbst gebraucht den Begriff *contemplativus* noch ziemlich selten, die Lehre ist aber schon vollausgebildet da. Bei der außerordentlichen Wirksamkeit der augustiniſchen Lehren ist sie dadurch für die folgenden Jahrhunderte festgelegt¹².

Die vorgefundene Bedeutung wird von Augustinus der christlichen Lehre eingeformt. Ritter zeigt auf, daß diese Arbeit sich in aller augustiniſchen Rezeption griechischen Lehrgutes nachweisen läßt¹³. Dabei bleibt aber der Charakter des vorgefundenes Begriffes erhalten. Inhalt der *vita contemplativa* ist die Versenkung in Gott. Maria wird im Gegensatz zu ihrer Schwester Martha zum biblischen Beispiel dieses Lebens¹⁴. Das praktische Leben Marthas wird nur als Ablenkung gesehen und mehr als bei Aristoteles herabgewertet. Die plotinische Wendung zur Innerlichkeit liegt Augustinus nahe. Die Welt und die Dinge, die Aristoteles auf ihr Sein hin bedenkt, sind nur noch wesentlich, wenn und sofern sie den Betrachter auf Gott lenken. Die mystische Einigkeit mit dem Grunde und das Haben von Wahrheit bestätigt die Überwindung des leeren Suchens der Skepsis durch Augustinus¹⁵. Die fortschreitende methodische Erkenntnis theoretischer Wissenschaft, wie sie bei Aristoteles vorausgesetzt war, verschwindet dabei. Wenn auch Augustinus in höherem Maße als seine nichtchristlichen Lehrer dem Charakter dieser Welt gerecht wird, indem er das vollkommene Leben als Einigkeit mit Gott erst in der himmlischen Seligkeit sieht¹⁶, so bleibt doch der neuplatonisch-mystische Ansatz. Die wissenschaftstheoretische Urbedeutung der *θεωρία* ist völlig unwesentlich geworden. Die religiöse Lebenslehre ist der einzige Gehalt, der, mit dem Begriff der *vita contemplativa* verknüpft, den ersten Traditionsweg der ursprünglich aristotelischen Lehre erfüllt.

5. Wie sehr diese Auslegung die Tradition beherrscht, zeigt vielleicht am besten Julian Pomerius am Ende des 5. Jahrhunderts, also unmittelbar bevor Boethius die 2. Rezeption der aristotelischen Lehre einleitet. *Contemplatio* ist schon so sehr reine Schau Gottes, daß Julian das kontemplative Leben mit dem ewigen schlechthin identifiziert (1,1 PL 59,418 ff). In diesem Leben kann man seinen Schatten jedoch schon vorwegnehmen, indem man alles Gegenwärtige, Greifbare verachtet¹⁷ und keinen Augenblick sich von der Betrachtung der zukünftigen Verheißungen fort den irdischen Dingen (*terrena*) zuwendet (1,8 p. 425 C). In den weiteren Kapiteln und Büchern folgen dann fast ausschließ-

¹¹ Ebda 124.

¹² Ebda 138 ff.

¹³ Ebda 139, 142 u. a.

¹⁴ Aug. Serm. 104, 3, 4; 170, 14, 17; 179, 3, 3; 255; De Trin. 1, 10, 20; vgl. c. Faust. 22, 52 die Deutung von Rachel und Lia.

¹⁵ Vgl. Ritter 73 ff.

¹⁶ Vgl. De Trin. 1, 8, 17.

¹⁷ *Contemptores praesentium etiam hic contemplativae vitae beatitudo delectet* (1,5 p. 423 A).

lich Lebenslehren über tugendhaftes Dasein und Einübung der Schau, die mehr als zwei Drittel des Werkes ausmachen.

6. Die Blütezeit dieser Lehren ist das 12. Jahrhundert. Zwar ist die eigentliche Lehre der *vita contemplativa* selten klar definiert zu finden, aber alles Erleben der mystisch geprägten Theologen, das sich im Wort *contemplatio* ausspricht, ist in der augustinischen Lehre und seiner Bibeldeutung begründet. Diese Wandlung von der Definition und Lehre zur Erlebnisaussprache des Mystikers ist bereits bei Augustinus begründet. Im 12. Jahrhundert zeigen sich Fülle und Gefahr der augustinischen Umformung aristotelischer Lehre in vollem Umfang.

Schon aus der starken Erlebnisbindung folgt, daß unter *contemplatio* nicht von allen Lehrern dasselbe verstanden werden kann. Trotz aller individuellen Eigenarten ergibt sich aber doch eine im Wesentlichen übereinstimmende Auffassung. Das berechtigt wohl dazu, von den Unterschieden abzusehen, um aufzuweisen, welche Gestalt die aristotelische Lehre, im ganzen gesehen, bekommen hat.

Man weiß auch zu dieser Zeit, daß der eigentliche Zustand der Menschen das aktive Leben ist, in dem der Mensch „*ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum*“ (Alan. *theol. reg.* 99 p. 673 C). Nur bisweilen tritt der Mensch aus diesem seinem Stand heraus (*excedit*) und erhebt sich im Aufstiege der Betrachtung des Überweltlichen (*contemplatio coelestium ebda*). Auch Bernhard weiß noch darum, daß derjenige, der aus der überweltlichen Schau wieder auf die Erde herabkommt (*corrui!*), vom tätigen Dasein in vertrauter Weise aufgenommen wird, „*quoniam sunt invicem contubernales hae duae (sc. vita contemplativa et activa) et cohabitant pariter; est quippe soror Mariae Martha*“ (Bernh. *In cant. serm.* 51, PL 183, 1026 A). Aber schon an diesen Stellen wird klar, daß kontemplatives Erkennen allein zum überweltlichen Sein gehört, daß es ein Herausgehen (*excedere*) voraussetzt und die Rückkehr in das weltliche Dasein als ein Sturz gewertet wird.

In der Schule Bernhards steigert sich die Entwertung des tätigen Lebens immer mehr. Diejenigen, die nicht an der gotterfüllten Schau teilhaben, sind innerlich blind und stumm, diese Menschen verbringen die Zeit nichtsnutzig (*inutiles!*) mit Tändeleien (*confabulationes* *Bernh. *vit. myst.* 27, 92 PL 184, 689 D). Der Stand der Tätigen ist schließlich nur so zu retten, indem man ihn als den Stand der Prediger neben dem der Ordensleute und Einsiedler deutet, die ganz der Schau leben. Die andern, die Nichtkleriker, sind die Weltlichen (*saeculares*), die das Irdische suchen und lieben (*Bernh. *lib. bene viv.* 53, 125 PL 184, 1276 B).

Die Schau wird in steigendem Maße mit dem religiösen, übernatürlichen Erlebnis des Mystikers identifiziert. Alles Suchen und Forschen wird aus dem Begriff *contemplatio* verbannt, dies Wort nennt nur noch die „wahre und reine Schau und zweifelsfreie Erfassung des Wahren“ (Bernh. *cons.* 2,2 PL 182, 745 B). Richard von St. Viktor unterscheidet das Denken (*cogitare*) als ziel- und erfolgloses Hin- und Herschweifen, die Meditation als steilen Auf-

stieg, der bis zur Berührung des Zieles führt, und die eigentliche Schau (*contemplatio*), die mit Leichtigkeit alle Höhen der Erkenntnis erfliegt und mit einem Blick in heiliger Bewunderung das All umspannt (Ben. mai. 1,3 p. 66 D). Sinnlichkeit und Erfahrung, weltliche Wissenschaft und Erkenntnis, von denen Aristoteles zur Bestimmung der *ἐπιστήμη θεωρητικὴ* ausgeht, sind nun zum Gegenbegriff geworden.

Von diesem Ansatz aus wird folgerichtig für jede Weise der Erkenntnis ein eigenes Organ angenommen. Richard von St. Viktor scheidet ganz klar: *ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio* (Ben. mai. 1,3 p. 67 A). Noch schärfer ausgeprägt findet sich diese Lehre bei Alanus, der ausdrücklich von den einzelnen Seelenkräften spricht: *intellectualitas, intellectus, ratio, sensualitas* (theol. reg. 99, 673 D). Durch seine höchste Kraft verliert der Mensch geradezu seine Menschlichkeit und wird Gott (*homo fit Deus* ebda). Diese Aufteilung menschlichen Geistes in verschiedene Kräfte, deren oberste die Schau vollbringt, finden wir in verschiedenen Traditionszweigen, ohne daß hier eine aristotelische Quelle sichtbar wäre. Eine Einwirkung der aristotelischen Lehre vom *νοῦς θεωρητικός* und *νοῦς πρακτικός* läßt sich nicht feststellen.

Den Theologen ist dabei bewußt, daß sie mit diesen Lehren das Wesen des Menschen transzendieren. Unter *contemplatio* versteht man nicht mehr eine Art menschlicher Erkenntnis, sondern einen göttlichen Gnadenakt. Bernhard nennt seinen Sermo „De osculo Sponsi seu gratia contemplationis“ (Serm. 87 PL 183, 703) und Richard v. St. Viktor sein Buch „De gratia contemplationis“ (Ben. mai.). Wer aus eigener Kraft zum kontemplativen Leben aufsteigen will, stürzt um so tiefer zurück. Die andern werden durch die Kraft Gottes emporgerafft (*rapiuntur*). Sie wissen, daß sie alles als Geschenk haben (Bernh. 87,2 PL 183, 704 B). Ein wenig weiter (87,3 p. 704 C) vergleicht Bernhard das Ereignis der Kontemplation mit der Fleischwerdung des Wortes. Damit sind diese Lehren der philosophischen Diskussion entzogen. Zur Deutung des religiösen Erlebnisses und der mystischen Wirklichkeit hat man die eigentlich menschliche Erkenntnis als unzureichend gesehen und die Einheit menschlicher Vernunft bis zu einem gewissen Grade aufgelöst. Die Welt wird kaum noch gesehen, es sei denn als Offenbarung Gottes (PL 177, 546 B). Um die *contemplatio* zu erfahren, muß man die Welt vergessen (Bernh. cons. 5, 14, 32 PL 182, 806 D), man muß sie verachten (*despicere* – von den Höhen auf sie herabsehen! *Bernh. lib bene viv. 53, 126 PL 184, 1277 A).

Dabei ist die *contemplatio* nicht auf den Augenblick einer Entrückung beschränkt. Ganz im aristotelischen Sinne gibt es noch die *vita contemplativa*. Es gibt sogar einen Stand der Betrachtenden; Mönche und Einsiedler sind seine beiden Gruppen (*duo genera contemplativorum* *Bernh. lib. bene viv. 53, 127 PL 184, 1277 C). Das Erlebnis der *contemplatio* spricht nicht nur die Vernunft an, es ist ebenso durch die Glut der Liebe bestimmt (Bernh. In cant. serm. 49, 4 PL 183, 1018 B). Der ganze Mensch ist angesprochen und herausgenommen aus der Welt; er ist in der Welt höchstens als ein Verbannter, sein Vaterland ist anderswo (Bernh. cons. 5, 1 ff PL 182, 788 C).

Solange diese Worte als Metaphern ein übernatürliches Erleben umschreiben, haben sie ihren tiefen Sinn. Doch zeigt sich etwa in der Rede von den Gattungen der kontemplativen Menschen, in der Mißachtung der Weltlichen und der naheliegenden Auflösung der Einheit menschlicher Vernunft, daß hier zugleich eine allgemeine Beurteilung der Welt und der Menschen, daß hier Aussagen über menschliches Erkennen mit eingeschlossen sind. Da gilt es sehr genau zu unterscheiden, wie Thomas es wenig später dann auch tut.

II.

Der Grund für die zweite Rezeption der aristotelischen Lehre unter einem neuen Begriff liegt in der Geschichte der ersten Übernahme. Bei einer eingehenden Beschäftigung mit den aristotelischen Originalschriften mußte es offenbar werden, daß die bekannten Begriffe *contemplari*, *contemplativus* nicht mehr dem aristotelischen *θεωρεῖν* und *θεωρητικός* entsprachen. Aus diesem Grunde wählt Boethius als erster die neue Übersetzung *speculari*, *speculativus* (Grabmann, Methode 1, 156). Zwar findet sich in der vor 400 p. Chr. (Philon I prologus LI) angefertigten lateinischen Übersetzung der philonischen Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ* in einer verderbten Stelle *περὶ τῶν θεωρίων ἀσπασαμένων* mit „*speculantes*“ übersetzt (Bd. 6, p. XVIII); aber hier handelt es sich nicht um den Unterscheidungsbegriff wie im Titel, der stets mit *contemplativus* wiedergegeben wird. Boethius darf daher als Begriffsschöpfer gelten. Das liegt auch deshalb nahe, weil er nach seinen eigenen Aussagen stets bewußt nach entsprechenden Termini gesucht und sie teilweise sogar neugebildet hat¹⁸. Daß Boethius diese Übersetzung sehr bewußt gewählt hat, läßt sich zeigen. An der gleichen Stelle, an der er über seine philologische Arbeit spricht (In Porph. 1, 1, 3), setzt er alle drei Begriffe nebeneinander: *Est igitur theorices, idest contemplativae vel speculativae triplex diversitas* (p. 8,6). Das griechisch deklinierte Fremdwort gibt den Begriff, den er übersetzen muß; die erste Erklärung gibt die geläufige Übersetzung, die er hinzufügen muß, um allen verständlich zu sein; zum Schluß folgt die eigene neue Übersetzung, die er an allen andern Stellen gebraucht. Das gilt für die eigentliche Übersetzung (*Ἑρμ.* 17 a 5, p. 5, 27), für Erklärungen (*De mus.* PL 63, 1179 B) und die selbständige Darstellung aristotelischen Lehrgutes.

1. Boethius fand *speculari* mit einer Bedeutung vor, die es zur Wiedergabe von *θεωρεῖν* geeignet erscheinen ließ. Diese Bedeutung hatte sich aber in langer Geschichte aus den verschiedensten Komponenten gebildet und war noch wesentlich differenzierter als die Bedeutung von *θεωρεῖν* und *contemplari*. Die verschiedenen Ursprünge bleiben bis zu Thomas von Aquin teilweise sehr bewußt. Zwar berühren sich die einzelnen Entwicklungszüge; meistens läßt sich der Sprachgebrauch aber klar auf einen der Ursprünge zurückführen.

a) Die klassische Bedeutung von *speculari* ist „auspähen“, „von einem Spähposten aus beobachten“ (*specula*). Die *speculatores* sind eine Waffengattung

¹⁸ In Porph. 1, 1, 3 p. 8, 11 *Νοητόν, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum reperit, intellectibilia egomet mea verbi compositione vocavi.*

der römischen Armee. Mit dieser Bedeutung kann sich die Bedeutung „Wache halten“ verbinden, die das Moment der Fürsorge und Vorsicht einschließt. Die Grundbedeutung des sinnlichen Ausschauhaltens ist aber immer klar zu erkennen.

Das gilt auch wohl noch für Cicero, der einmal den Begriff „*physicus*“ mit „*idest speculator venatorque naturae*“ wiedergibt (nat. deor. 1, 83). Man könnte hier schon eine *theoria*-Übersetzung vermuten, da Aristoteles die Naturwissenschaft zu den theoretischen Wissenschaften zählt. Die Verbindung *speculator venatorque* zeigt aber den Begriff *speculator* noch ganz in seinem Ursprungsbereich, wenn der Zusammenhang auch zwingt, ihn als geistiges Suchen zu verstehen.

Philosophisch wird *speculatio* vor Boethius nach Auskunft der Herren, die am *Thesaurus Linguae Latinae* arbeiten, nur einmal im *Chalcidius-Kommentar* zum *Timäus* (comm. 272) gebraucht. *Chalcidius* setzt jedoch noch hinzu *speculatio mentis*, um die geistige Bedeutung ausdrücklich von der gebräuchlichen abzuheben.

b) Ein zweiter Ursprung der späteren Bedeutung von *speculari* gibt auch diesem Wort einen religiösen Sinn. In der Bibel kommt der Begriff *specula*, *speculator*, *speculari* über zwanzigmal vor¹⁹. In der *Vetus Latina* kommen noch einige Stellen hinzu, die die *Vulgata* mit *contemplari* wiedergibt²⁰. Im Griechischen entsprechen die Ableitungen von *σκοπέω*, im Hebräischen von „*Zopheh*“. Beide Worte entsprechen genau, sofern das überhaupt in verschiedenen Sprachen möglich ist, dem Bereich des klassischen *speculari* in den Momenten des Ausspähens vom Posten (*specula*) und des Wachehaltens. Es scheint zunächst, als ob die biblische Bedeutung nichts Neues biete.

An diese Stellen schließen sich aber die Interpretationen der Kirchenväter an. Wenn *speculator* ursprünglich denjenigen bezeichnet, der für den andern Ausschau hält, kann diese Bedeutung in den prophetischen Büchern insbesondere auf die Propheten angewandt werden (Jer 6,17; Ez 3,17; 33,6; Ose 9,8). Der *speculator* ist derjenige, der auf Gott hinschaut und aus seinem Munde die Wahrheit vernimmt, um sie zu künden (Hier. In Ez 33,6 PL 25, 317 D). *Speculator terrae Judaeae vel rex potest intelligi vel propheta; speculator autem Ecclesiae vel episcopus vel presbyter, quia a populo electus est, et Scripturarum lectione cognoscens et praevidens, quae futura sint, annuntiet populo* (ebda 318 D)²¹.

Diese geistig-religiöse Übergangsbedeutung findet sich auch in der lateinischen Fassung (*Vulgata*) der Petrusstelle: *Non enim doctas fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem et praesentiam; sed*

¹⁹ 1 Reg. 14, 16; 2 Reg. 13, 34; 18, 24; 4 Reg. 9, 17; 2 Par. 20, 24; Tob. 11, 6; Eccl. 37, 18; Isai. 21, 5 ff; 52, 8; 56, 10; Jer. 6, 17; Ez. 3, 17; 33, 6; Ose. 5, 1; 9, 8; Mich. 7, 4; 1 Mach. 5, 38; 12, 26.

²⁰ Prov. 15, 3; Is 21, 5.

²¹ „Bischof“ *episcopus* ist in gleicher Weise von dem entsprechenden griechischen Wort *ἐπισκοπέω* abgeleitet.

²² Trin. 1, 8 PL 10, 31 A: *His itaque pie opinionis atque doctrinae studiis animus imbutus, in secessu quodam ac specula pulcherrimae huius sententiae requiescebat.*

speculatores facti illius magnitudinis (2 Petr 1,16). Mit Betonung ist hier gesagt: wir sind Augenzeugen gewesen, wir haben es mit den Sinnen wahrgenommen, und doch liegt in dem „Zeugen der Größe Gottes“, die die Kraft Gottes dem Erkenntnis-suchenden künden (notam facere), schon die ganze Tiefe des geistigen und religiösen Sinnes.

Die gleiche Bedeutungsstufe wird in der Deutung der Warte (specula) erreicht (z. B. Is 21,8). So spricht Lactanz in Anlehnung an Eccl. 2, 12–14 von der hohen Warte (sublimis specula Div. inst. 2, 2, 18 p. 1, 102) und an anderer Stelle sagt er in engstem Anschluß an das gleiche Schriftwort: Eius (sc. hominis) prope divina mens . . . in summo capite conlocata tamquam in arce sublimi speculatur omnia et contuetur (De opif. dei 8,3 p. 2, 28). Hilarius kann diesen Wachtposten schon ganz auffassen als den Ort, wo man die Ruhe zu heiligem Studium findet²².

Hierzu kommt nun noch von Hieronymus ausgehend ein besonderer Ursprungsbereich des Begriffes, der mit in diesen Traditionsstrom mündet. Hieronymus versucht im Rahmen seiner philologischen Tätigkeit die lateinische Deutung hebräischer Namen. Alle Namen, die den Stamm von „Zopheh“ enthalten, werden nun auf specula, speculari hin gedeutet (PL 23, 818–903). Bedeutungsvoll wird dabei, daß Hieronymus auch den Namen Sion als specula wiedergibt (ebda 863, 866, 900). Von daher entwickelt sich seine Interpretation: Ascendamus in Sion, hoc est in ecclesiam, ubi est speculatio et intuitus dei (In Jer. 31,3 PL 24, 907 A), die bei seiner Wirksamkeit natürlich nicht ohne Nachfolge bleibt²³.

c) Es bleibt hier aber noch eine besondere Tradition zu nennen, die in der theologischen Erkenntnislehre eine große Bedeutung bekommen hat. 2 Kor 3,18 lautet in der lateinischen Fassung: Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur. In dieser Form scheint es, als ob das speculari aufs engste mit der Petrusstelle speculatores illius magnitudinis verwandt sei. Die Betonung der hüllenlosen Schau läßt sogar an unmittelbare Gotteserkenntnis denken. Dadurch wird die Stelle ganz mit in den Bereich des bekannten speculari hereingezogen und von Ambrosius z. B. sogar auf die ewige Gottesschau bezogen. Tunc revelata facie gloriam Dei speculari licebit (De b. mort. 11,49 p. 746, 5).

Das Wort speculari übersetzt hier aber das griechische κατοπτρίζομαι, im Spiegel sehen. Es ist eine Lehnübersetzung und von speculum (κάτοπτρον, Spiegel) abgeleitet, hat also mit dem andern speculari (< specula) vom Ursprung her nichts zu tun²⁴. Es ist an dieser Stelle gemeint, daß die Christen, nachdem ihnen durch Christus die Hülle vor dem Antlitz hinweggezogen wurde, in der Offenbarung als einem Spiegel geheimnisvoll (per speculum in aenigmate), dann aber von Angesicht zu Angesicht (facie ad faciem) Gott erkennen. Die Stelle gehört, wie im Griechischen klar ersichtlich, in dieser Weise mit 1 Kor

²² Z. B. Ps. Rufin In Ps. 68, 36 PL 21, 929 C: „Quoniam Deus salvam faciet Sion“ idest Ecclesiam Deum speculantem modo per fidem deinde contemplantem per speciem.

²⁴ Beide Ableitungen sind wohl stammverwandt (V^hspec^h); hier kommt es jedoch auf den verschiedenen Bedeutungsgehalt an.

13,12 zusammen; dort ist aber *facie ad faciem* im Gegensatz zu der Erkenntnis im Spiegel auf die ewige Seligkeit bezogen, während das *revelata facie* der ersten Stelle als Voraussetzung schon zur Spiegelerkenntnis gehört. Für denjenigen aber, der allein vom lateinischen Text ausgeht, ist das nicht mehr durchsichtig, da in der Verbalform *speculari* die Spiegelbedeutung nicht mehr hervortritt. Hiermit ist der Angelpunkt gegeben, durch den die paulinische Tradition mit ihrer Spiegelbedeutung auf die Begriffsfüllung des ursprünglichen *speculari* einwirken kann²⁵.

Diese Spiegelbedeutung wird allerdings klar als Aequivokation erkannt. Thomas bezeugt das (th II II 180,3 ad 2), indem er auf Augustinus hinweist, der feststellt: *speculantes dicit per speculum videntes, non a specula prospicientes, quod in Graeca lingua non est ambiguum* (De Trin. 15,8). Daß aber trotz dieser überlieferten Augustinusstelle beide Traditionszweige in Beziehung stehen, läßt sich bis ins 13. Jahrhundert hinein zeigen. Alexander von Hales muß in der Diskussion über die spekulative Vernunft der Engel den Begriff *speculativus* zerlegen, um in der einen Bedeutung den *intellectus speculativus* für die Engel anzuerkennen, in der andern paulinischen dagegen abzulehnen. Wie eng der Zusammenhang bleibt, zeigt auch Thomas selbst, wenn er definieren kann: *speculatio magis nominat illum actum, quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit* (3 sent. 35, 1, 2, 3), ohne daß der Zusammenhang (De vita contemplativa) hier irgendwie auf die paulinische Tradition hinweist.

Die Verbindung der heterogenen Bedeutungen ist auch verständlich, da gerade das Moment des suchenden, nachspürenden Erkennens, das dem *speculari* aus seiner klassischen Bedeutung her eigen ist, in dem Gedanken der Erkenntnis Gottes aus den Dingen, der Ursache in der Wirkung aufgenommen ist. In der religiösen Beziehung als Gott-schauen stimmen die Kirchenväterbedeutung, die sich aus der klassischen entwickelte, und die paulinische bereits von Anfang an überein. So ist auch dieser Traditionszweig, wenn nicht für die Definition des Begriffes, so wohl sicher für die Bedeutung des Wortes, das aller Definition vorausgeht, einflußreich geworden.

2. Dieses in sich vielgestaltige Wort *speculari* wählt Boethius nun als Übersetzung für $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ und fügt damit eine letzte Bedeutung, nämlich die der aristotelischen Lehre vom theoretischen Erkennen, hinzu. Dadurch wird aber der allgemeine Gebrauch von *speculari* nicht aufgehoben. Auch Boethius braucht *speculari* nicht nur im Sinne der Lehrbedeutung, sondern — wie Aristoteles $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ auch in der Bedeutung des vorgegebenen Sprachgebrauchs. Die biblische Prägung läßt sich nicht eindeutig nachweisen, wenn auch der Bezug zum Göttlichen (*divina speculatio* cons. 4,1 p. 78, 22; vgl. 5,2 p. 109,27) mitgesehen wird. In der Grundbedeutung meint *speculari* das suchende, forschende, wissenschaftliche Betrachten der Dinge; die klassische Bedeutung ist unter einem gewissen Einfluß der andern vergeistigt. So kann Boethius referieren: *speculatus est Porphyrius* (In Porph. 1, 1, 5 p. 14, 8) oder seine eigenen

²⁵ Vgl. Anm. 23. Ps. Rufin zeigt in seiner Formulierung klar den Einfluß beider Ursprungsbedeutungen.

Gedanken zusammenfassen: *quoniam de omnibus in commune speculati sumus . . . ad textum nunc revertamur* (In Ep̄m 1, 1, 7 p. 88, 11). Etwas farbloser kann er in derselben Bedeutung auch *considerare* anwenden; die Ergebnisse spekulativer Erkenntnis sind dagegen etwas Ehrwürdiges, das nicht dem Gespött preisgegeben werden darf (*Quomodo subst.* 168, 8 f). Bewußt bleibt dabei stets, daß zu *speculari* das Suchen gehört (*De arith.* PL 63, 1081 C). Dieser Bedeutungsgehalt wirkt so sehr fort, daß das „Spekulieren“ später eben als menschliches Suchen und Forschen den Gegensatz bilden kann zu den Zeugnissen der Schrift (*Rusticus Diaconus concs* 1,4 p. 10, 5). Noch Luther ruft zurück vom rein menschlichen „gaffen“ und „speculiren“ zum wahren und einfachen Wort der Schrift (Weim. Ausg. 20, 361, 33). Diese Verbindung von suchendem Forschen und ehrwürdigem Betrachten macht das Wort geeignet zur Übersetzung des Aristoteles im Unterschied zu dem vorgegebenen *contemplari*.

Dieser Gehalt geht auch da nicht verloren, wo Boethius in rhetorischer Fülle die Philosophie als reine Betrachtung preist, sicher nicht ohne gewisse neuplatonische Einflüsse: *Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae quae nullius indigens vivax mens et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia inluminatio et quodammodo ad se ipsam retractatio atque advocatio, ut videatur studium sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitiae . . . Hinc nascitur speculationum cogitationumque veritas et sancta puraque actuum castimonia. Quae res in ipsius philosophiae divisionem sectionemque convertitur* (In Porph. 1, 1, 3 p. 7, 12). Wieweit hier die aristotelische Lehre in rhetorischer Form gepriesen wird oder ein allgemeines Weltverhältnis des Denkers und seiner Zeit zur Sprache kommt, das nachträglich mit der aristotelischen Wissenschaftseinteilung verbunden wird, ist wohl nicht zu entscheiden. Die aristotelische Lehre vom theoretischen Leben, das Weltverhältnis der Menschen der ausgehenden Antike und die Neuentdeckung der aristotelischen Lehre bedingen sich wohl gegenseitig, so daß der Gegensatz von reinem Geist und äußerer Tätigkeit, von spekulativer und praktischer Haltung alles Denken durchzieht, ohne daß stets bewußt Aristoteles gemeint sein müßte (vgl. *De mus.* PL 63, 1168 C; 1196 A).

Von hier aus ist aber die Verknüpfung mit der speziellen Lehrbedeutung kein eigener Schritt mehr. Sie ist daher aber so wichtig, da sich ja niemals der philologisch erschlossene Wortsinn durch die Jahrhunderte erhält, sondern die präzise formulierte Lehrbedeutung, die nach mittelalterlicher Methode als autoritative These immer neu kommentiert und durchdacht wird. Diese Lehrensätze sind vielleicht ursprünglich gar nicht als solche gedacht und nur im Zusammenhang der Lehre zu sehen. Trotzdem werden sie in der Tradition isoliert. In der Rezeption des Aristoteles zeigt sich immer das gleiche.

Solche Lehrensätze über die Bedeutung des Spekulativen, die die gesamte folgende Tradition begründen, finden sich bei Boethius nur zwei, eigentlich

sogar nur einer. Der erste steht In Porph. und gibt die Definition der philosophia activa und speculativa von ihrem je eigenen Ziel her: Non esse inquit similem logicae finem speculativae atque activae partis extremo. Utraque enim illarum ad suum proprium terminum spectat, ut speculativa quidem rerum cognitionem, activa vero mores atque instituta perficiat neque altera refertur ad alteram (2, 1, 3 p. 141, 21). Diese Definition erlangt bei Thomas die zentrale Bedeutung, aber in dieser Formulierung des Boethius hat sie keinerlei Wirkung.

Der zweite Lehrsatz ist die Einteilung der Wissenschaften in spekulative und praktische. Er wird in doppelter Fassung gegeben, in ausführlicher Entfaltung im Porphyry-Kommentar (1, 1, 3 p. 7 ff) und in knapper Form in dem Opusculum De Trinitate: Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis: in motu inabstracta ἀνωτε ἐξάρητος, considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt. quae corpora in motu sunt, ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniunctae. — mathematica: sine motu, inabstracta, haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu. quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt. — theologia: sine motu, abstracta atque separabilis. nam dei substantia et materia et motu caret (2 p. 152,4). Dieser Einteilung liegt Aristoteles Met. VI (1026 a 18 ff) und XI (1064 b 1) zu Grunde. Da diese knappe Formulierung sich besonders als Lehrsatz eignet und sie zudem in dem meistkommentierten Opusculum des Boethius steht²⁶, wird sie geschichtlich besonders wirksam und deckt alle andern Bemerkungen und Lehren über spekulative Erkenntnis zu. Man vergißt weitgehend, was spekulative und praktische Erkenntnis eigentlich meinen und nimmt diese Worte fortan als bloße Einteilungsbegriffe. Der Sinn des „Theoretischen“ scheint verloren, sofern er nicht in der mystisch überformten contemplatio enthalten ist. Wahrscheinlich war es gerade diese weit ausgestaltete Lehre von der contemplatio, die einen solchen Verfall der Lehre über die theoretische Erkenntnis begünstigte.

3. Nach Boethius wird die Lehre von den spekulativen Wissenschaften im abendländischen Raum tradiert, ohne in geschichtsmächtiger Weise fortgebildet zu werden. Thomas kommentiert noch Boethius, ohne daß ein Einfluß anderer abendländischer Lehren sichtbar wäre. Es gibt aber Weiterbildungen²⁷, die, auch ohne traditionsstiftend zu sein, bedeutsam sind, weil sie die Gefährlichkeit einer solch einseitigen Lehre von der theoretischen Wissenschaft sichtbar machen. Daß die Kirchenväterbedeutung von speculari, ebenso die paulinische Ableitung vom Spiegel erhalten bleiben, ist in der traditionsgebundenen Lehrtätigkeit des Mittelalters selbstverständlich²⁸. Die verschiedenen Ableitungen werden untereinander verbunden (Bruno In 2 Kor 3,18 PL 153, 234 A). Aber die eigentliche Aristoteles-tradition ist von diesen theologischen

²⁶ Vgl. Grabmann, Einleitungslehre.

²⁷ Ausführlich orientiert darüber Joseph Mariétan, Problème de la Classification des Sciences d'Aristote à St. Thomas St. Marice/Paris 1901.

²⁸ Bernh. In Cant. 1, 2 PL 184, 13 C; serm. 20, 2 p. 103 B; cons. 2, 6 PL 182, 747 D.

Lehren ziemlich isoliert. Selbst wenn die Ausdrucksweise (*speculativa consideratio*) den Einfluß sichtbar macht, zeigt der Zusammenhang reine Kirchenvätertradition (Bernh. cons. 5,2 PL 182, 790 A) oder eine säuberliche Trennung der biblischen und aristotelischen Lehre (Alex. v. Hales, Sth. 2, Nr. 122).

Die aristotelisch-boethianische Lehre ist so in das Bewußtsein mit eingegangen, daß sie immer wieder unter dem Fremdwort *theoricus* oder der Übersetzung *speculativus* auftaucht, sei die Einteilungslehre unmittelbar thematisch oder nicht (Hugo v. St. Viktor Didasc. 1,9 PL 176, 747 A/B; vgl. 2,1 p. 751 C). An andern Stellen scheint die Lehre auch nur überliefert zu werden; im Grunde wird sie dort aber schon umgestaltet. Die Wissenschaftslehre der Frühcholastik knüpft fast ausschließlich an Boethius *De Trinitate* an²⁹. Neben dem hier gebotenen aristotelischen Einteilungsschema ist aber noch das sog. platonische Schema überliefert, das die Wissenschaften in Physik, Logik und Ethik aufteilt. Die beiden Schemata sucht man nun auf verschiedene Art zu kombinieren³⁰. Jede neue Einteilung bringt aber zugleich eine neue Begriffsfüllung, da die feste Definition des Begriffes *speculativus* vergessen ist. Wenn etwa Gilbertus Porretanus (PL 64, 1265 C) Physik, Logik und Ethik als spekulative Wissenschaften anspricht und dann die boethianischen drei Wissenschaften als Unterteilung der Physik auffaßt, kann *speculativus* nicht mehr aristotelisch aufgefaßt werden. Ist die Ethik als Lehre vom rechten Handeln spekulativ, kann dieser Begriff nichts weiter bedeuten als „wissenschaftlich“, während die praktischen „Wissenschaften“ dann nur noch technische Anleitungen und Regelsysteme sind. Damit ist das Problem der Erkenntnis um ihrer selbst willen verloren.

Eine ähnlich fundamentale, wenn auch nicht in ihren Folgerungen durchdachte Verschiebung bringt Joh. v. Salisbury. Er ist den Theoretikern gegenüber sehr skeptisch, da sie alle Gegenteiliges behaupten (Polyc. 2,29 p. 476 A/B). Die spekulative Wissenschaft ist daher nur dann berechtigt, wenn sie „fruchtbringend“ ist (Polyc. 2,19 p. 442 C). Spekulative Mathematik ist wertvoll, weil man mit ihr Zukunft und Sternengang berechnen kann. Daß die Mathematik spekulative Wissenschaft ist, weiß man aus der Einteilungslehre; daß dieser Begriff aber Zwecklosigkeit und Eigenwert besagen sollte, ist nicht mehr bewußt. Wiederum ist das aristotelische Anliegen verloren.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Einwirkung sozialer Lebens- und Denkformen auf die Lehre. Clarenbaldus kann bereits das boethianische Bild der *Philosophia* mit den Buchstaben Θ (*εωρητική*) und Π (*πρακτική*) auf ihrem Gewand auf die *practici* und *theologici* hin deuten. Dieses mittelalterliche Ständebewußtsein hatten wir schon bei der *contemplatio*-Lehre beobachtet. Die Mathematik wird in den Boethius-Kommentaren schon früh ontologisch umgedeutet, die Naturwissenschaft gilt als untergeordnete Disziplin, so daß die theoretische Erkenntnis mit der Theologie identifiziert werden kann. Die Theologen waren damals ja auch, im großen gesehen, die einzigen, die sich

²⁹ Vgl. Grabmann, Einleitungslehre; Jansen, Der Kommentar; Mariétan, Problème.

³⁰ Grabmann, Methode II, 30 ff.; Jansen 33 ff.

spekulativer Erkenntnis hingaben. Das aristotelische Problem ist aber so wiederum beiseite gebracht.

Eine letzte Weiterbildung der Lehre scheint mit gewissen Lehren der contemplatio-Tradition eine Einheit zu bilden. Gilbertus Porretanus, Thiery von Chartres⁵¹ und Clarenbaldus leiten mit immer weiter führenden Konsequenzen aus der Einteilung die Lehre von den verschiedenen spekulativen Erkenntnisweisen und -vermögen ab. Ausgangspunkt sind Sätze des Boethius (*De Trin* 2 p. 152, 15; cons. 5,4 p. 117, 25). Die mathematische Erkenntnis scheidet als Problem aus, Natur- und Gotteserkenntnis werden als Gegensätze gesehen (Thiery 9). Während die Naturwissenschaft von der sinnlich gegebenen Erfahrung an den Dingen (*nativa, concreta*) ausgeht, wird der Theologie ein eigener Erkenntnisursprung zugeschrieben. Sie vermag es: *ex propriis rationibus theologorum illa (sc. divina) concipere* (Gilbert 1268 C). Der Erkenntnisakt des Theologen vollzieht sich in einfacher Schau (*simplici intellectu* Gilbert 1300 A), und zwar nicht in gnadenhafter Entrückung, sondern in begrifflich wissenschaftlicher Methode.

Bei Thiery und Clarenbaldus wird daraus die Folgerung gezogen: sie setzen zwei getrennte Erkenntniskräfte an. Neben den Verstand (*ratio*) mit seinen dienenden Fähigkeiten (*sensus, imaginatio*) tritt eine getrennte Einsichtskraft (*intelligentia* Thiery 7; Clarenbaldus 36). Da die ersteren Erkenntniskräfte auf materielle Dinge ausgerichtet sind, wird ihnen ein materielles Substrat zugeschrieben (*Aer, humor, spiritus tenuissimus*, Clarenbaldus 36); die Einsichtskraft allein ist nicht materiell gebunden und hat keinerlei sinnliche Voraussetzungen. Sie vermag es, in direkter Erfassung Gott in seinem Wesen zu erkennen. *Sic enim divina forma speculanda est, ut est a materiae contagione semota* (Clarenbaldus 56). So wird bewußt eine unmittelbare, natürliche intellektuelle Anschauung der Wesenheiten, der Dinge und Gottes selbst gelehrt, die den Menschen übersteigt. Thiery ist sich dessen bewußt und scheut nicht vor der Konsequenz: *Qui vero res in puritate sua intelligere possunt, intra homines ceteros quasi dii reputandi sunt* (Thiery 7).

So führt die Tradition, die auf Boethius aufbaut, in allen Konsequenzen aus dem Ursprungsproblem heraus. Daher hat diese Tradition für die weitere Entwicklung fast keine Bedeutung. Sie versinkt, sobald man Aristoteles neu entdeckt. Dennoch ist sie für die Begriffsgeschichte daher wichtig, weil sie den boethianischen Übersetzungsbegriff „*speculativus*“ im allgemeinen Bewußtsein gehalten hat. Die Übersetzer des 12. und 13. Jahrhunderts empfinden diesen, wenn auch noch so entleerten, Begriff für die Übersetzung des Aristoteles doch noch geeigneter als den viel volleren Begriff *contemplativus*. Nach anfänglichen Schwankungen setzt sich *speculativus* mit allen Ableitungen überall durch.

⁵¹ Sofern ihm der Kommentar „*Hunc librum*“ mit Recht zugeschrieben wird; vgl. Jansen, *Der Kommentar*.

III.

Fast unabhängig von allen früheren abendländischen Lehren beginnen die Theologen und Philosophen um die Wende des 12./13. Jahrhunderts, die aristotelischen Thesen über die theoretische Erkenntnis neu zu durchdenken.

Die Lehren über das kontemplative Leben, die ja schon im Ursprung nicht rein aristotelisch waren und nie so empfunden wurden, werden von diesem Wandel nicht wesentlich berührt. Ihre Bedeutung für den geistigen Charakter der Zeit läßt nach, da die neue Zeit stärker rational geprägt ist. Die Sprache kühlt sich ab; man wird sich bewußt, daß *contemplativus* und *speculativus* dasselbe griechische Wort übersetzen, so daß Thomas beide Worte mit einem „sive“ verbunden nebeneinandersetzen (th II II 179, 1 ob 2) oder sie austauschen kann (3 sent. 35, 1, 3, 2). Ein eigentlicher Wandel des Lehrgehaltes tritt dennoch nur geringfügig ein. *Contemplatio* bezeichnet weiterhin die Schau Gottes, das Leben um dieser Schau willen und das Glück, das aus ihr fließt, wenn die *contemplari*-Ableitungen nicht als Übersetzungsbegriffe in die eigentliche aristotelische Lehre übernommen werden.

Das Wesen der theoretischen Erkenntnis und Wissenschaft im engeren Sinne wird dagegen von Grund auf neu durchdacht. Anlaß und Ausgangspunkt dazu waren die Übersetzungen der arabischen Philosophie und der Hauptwerke des Aristoteles. Da die arabischen Philosophen, schöpfend aus langer Tradition, die aristotelischen Lehren bereits weit entfaltet hatten, übernahmen die abendländischen Denker zunächst ihre Lehren und kommentierten den Aristoteles in der Weise der Araber, da in diesem Bereich zunächst keine theologischen Bedenken auftraten. Erst später setzt dann, ausgehend von einzelnen theologischen Fragen, die Kritik ein, die Thomas dann zu einer neuen Erarbeitung und Grundlegung des Problems führt. Daß Aristoteles auch in diesen Überlegungen durch seine Thesen führend bleibt, liegt in der Eigenart thomasischen Philosophierens begründet.

1. Die vielfältigen Aristoteles-Übersetzungen sind aus diesen Gründen mehr terminologisch als inhaltlich bedeutsam. Sie geben zwar alle wichtigen, bisher unbekanntenen Stellen, in denen Aristoteles seine Lehre niedergelegt hat (*Metaphysik A, a*; *Eth. Nic. VI, X*; *De an. III*); doch diese werden eben arabisch ausgelegt.

Die terminologische Entwicklung in den Übersetzungen, die sich über etwa 100 Jahre verteilen, gibt ein folgerichtiges Bild³². Am Anfang steht für den offenen Begriff *θεωρεῖν, θεωρία* *considerare* und *consideratio*. Bei dem definierten Begriff *θεωρητικός*, der stets durch seinen Gegensatz *πρακτικός* bestimmt ist, verwendet man dagegen das aus der Einteilungslehre bekannte *speculativus* (*Met. vetustissima, arabica*; *De an. Moerbeke-Fassung, B. 1–2*). Von hier aus breitet sich *speculari* und *speculatio* zunächst auf die um den definierten Begriff selbst gruppierten Formen von *θεωρεῖν, θεωρία* aus (*De an. Moerbeke-Fassung B. 3*). Erst am Ende ergreift es durch Analogiezwang das

³² Den Einzelbefund der Übersetzungen, soweit sie im Druck erschienen sind, habe ich in meiner Dissertation niedergelegt (S. 34 ff.).

ganze Feld der Wörter, die von θεωρεῖν abgeleitet sind, so daß die Ableitungen von speculari nun sowohl den offenen als den geschlossenen Lehrbegriff bezeichnen (De an. Bearbeitung; Metaph. vetustissima B. 4).

Contemplari kommt als Übersetzung nur in der Ethica vetus und nova vor. Das ist insofern charakteristisch, da hier das theoretische Leben (vita contemplativa) behandelt und keine Erkenntnis- und Wissenschaftslehre geboten wird. Aber auch in der Ethik setzt sich dann der Zwang der Übersetzungseinheit durch, so daß die später neu übersetzten Bücher stets die speculari-Ableitungen haben.

Das Fremdwort theoreticus, sowohl bei Boethius als auch bei den Übersetzungen arabischer Werke üblich, dringt hauptsächlich in die Metaphysik ein. Es ist anzunehmen, daß der Grund in Zwischenübersetzungen liegt, da Moerbeke in seinen andern Übersetzungen speculativus gebraucht. Es mag sein, daß das Fremdwort für den geschlossenen Begriff eingesetzt wurde, nachdem speculari-Ableitungen auch im allgemeinen Sinn gebraucht wurden. Eine Analogie wäre die spätere Einführung von methodus statt scientia in der De anima-Übersetzung (Aristoteles Latinus p. 136)³³, während sonst die Fremdwörter stets die frühere Stufe der Übersetzung charakterisieren³⁴. Ein besonderes Prinzip der Anwendung des Fremdwortes ist jedoch nicht festzustellen; bevorzugt wird es im Rahmen der Wissenschaftseinteilung gebraucht.

Dieser Befund gibt die Begründung dafür, daß sich die eigentliche Diskussion des Phänomens theoretischer Erkenntnis unter dem Begriff der cognitio speculativa abspielt. Da Aristoteles fortschreitend zur einzigen Grundlage der Lehre wird, setzt sich die Terminologie der aristotelischen Schriften in der lateinischen Fassung durch, zumal die Übersetzung der arabischen Werke eine fast gleichlaufende terminologische Entwicklung zeigt. Auch Thomas geht außerhalb seines Boethius-Kommentars nicht unmittelbar auf diesen Schöpfer des Begriffes zurück. Boethius selbst ist so unwichtig geworden, daß die Übersetzer nicht einmal auf seine Übersetzungsweise zurückgehen; sonst hätten sie das Verbum θεωρεῖν wie er von Anfang an mit speculari übersetzen müssen. Nur der adjektivische Schulterminus „speculativus“ scheint philosophisch gelebt zu haben, so daß erst von ihm aus sich das Wort wieder durchsetzt. So ergibt sich das begriffsgeschichtlich interessante Phänomen, daß das neu ansetzende Denken sich nicht den vorhandenen, definitionsgleichen Begriff contemplativus assimilierte, sondern aus einem Schulbegriff neu eine entfaltete Wortgruppe entwickelt, die nun reiner Repräsentant der aristotelischen Wortgruppe θεωρεῖν θεωρία ist. Dadurch wird es möglich, fast unbelastet von vorgegebenen Wortbedeutungen mit den Worten speculari, speculativus aristotelische Lehre zum Ausdruck zu bringen.

2. Inhaltlich bedeutsam für das neue Verständnis der theoretischen, oder nun besser: spekulativen, Erkenntnis sind zunächst nur die Lehren der Araber. Diese haben eine lange Tradition, teils griechische, teils arabische. Innerhalb des Arabischen steht wohl Al-Kindi am Anfang (9. Jahrh.). Er hat in seiner

³³ Vgl. Arist. Lat. p. 179.

³⁴ Vgl. Pelster, Beiträge II, 62 f.

Einteilungslehre (de quinque ess. 28,7) noch die Einteilung der Philosophie in Wissenschaft und Tätigkeit (scientia et operatio), die dann der Übersetzer mit theoreticus und practicus erläutert. Hier ist also der Wissenschaftscharakter beider Arten der Erkenntnis nicht deutlich.

Den Höhepunkt der Lehre bilden Avicenna und Averroes, die ihre Lehren hauptsächlich in Auseinandersetzung mit griechischen und arabischen Aristoteles-Kommentaren entwickeln. Averroes zitiert etwa in den Hauptstellen seines De anima-Kommentares Avempace, Alfarabi, Themistius, Alexander (3,5; 20; 36). Da diese Lehren im engsten Anschluß an die Kommentierungstätigkeit entwickelt sind, finden alle aristotelischen Thesen und Bestimmungen hier ihren Niederschlag. Um aber den eigentlichen Gehalt der arabischen Lehren zu finden, muß gefragt werden, welche aristotelischen Thesen die Grundlage der eigenen Gedankengänge bilden und welche nur beiläufig kommentiert werden. Dieser Auslesevorgang ist bei allen Denkern dieser Jahrhunderte, einschließlich des Aquinaten, von entscheidender Bedeutung.

a) Avicenna entwickelt die Wissenschaftseinteilung weiter und begründet in diesem Zusammenhang den spekulativen Charakter einer Erkenntnis in genau festgelegten Definitionen.

b) Averroes entfaltet in erster Linie die Lehre von der spekulativen Vernunft, indem er diese nicht der praktischen, sondern der möglichen und tätigen (intellectus possibilis et agens) gegenüberstellt.

a) Es genügt an dieser Stelle wohl, die Bedeutung der Lehren Avicennas an einem Beispiel darzustellen, da in dem Abschnitt über Albertus Magnus die Interpretation dieser Lehren ausführlicher aufgenommen werden muß. Entscheidend für alle weiteren Überlegungen ist die Frage, die bisher – letztlich auch bei Aristoteles – ungelöst geblieben ist: Worin ist es begründet, daß eine Erkenntnis spekulativ ist?

Am Anfang seiner Metaphysik (1,1 fol 1v) sagt Avicenna: Et diximus quod speculativae sunt illae in quibus quaerit perfici virtus animae speculativa per acquisitionem intelligentiae in effectu scilicet per adeptionem scientiae imaginativae et creditivae de rebus, quae non sunt nostra opera nec nostrae dispositiones. In his ergo finis est certitudo scientiae et opinionis. Der letzte Satz besagt, daß Avicenna die Definition durch das Ziel (finis) kennt und anwendet. Aristoteles bietet sie an zwei Stellen: Met. II (993 b 20) und De anima III (433 a 14). Das wird bestätigt durch Albertus Magnus (De an. 3, 4, 4), der diese finale Definition der spekulativen Erkenntnis aus Avicenna übernimmt. Diese finale Definition ist aber für Avicenna nicht grundlegend, sondern Folge: In his ergo finis est certitudo. Grundlegend für die Spekulativität ist allein, daß eine Erkenntnis solche Dinge betrifft, die der Erkennende nicht schafft (opera) oder bestimmt (dispositiones). Es gibt also bestimmte Gruppen von Dingen (inoperabilia), deren Erkenntnis spekulativ, eine andere, deren Erkenntnis praktisch ist. Diese materiale Begründung der Spekulativität liegt nahe, wenn man auf die Wissenschaftseinteilung blickt; in ihr werden eben bestimmte Gegenstandsgruppen (naturalia, mathematica, divina) den spekulativen Wissenschaften, andere (moralia, artificia) den prak-

tischen zugewiesen. Auch bei Aristoteles scheint die finale Begründung des Theoretischen mit der materialen mindestens verbunden zu sein, wenn auch die finale einen stärkeren Akzent zu tragen scheint.

Mit dieser materialen Begründung der Spekulativität steht Avicenna nicht allein. Sie ist auch der innerste Gehalt einer weiteren Formel, die später häufig aufgenommen wird. Gundissalinus unterscheidet nach der Lehre Al-Gazels auch zwei Bereiche, auf die sich die Erkenntnis richten kann: Es gibt Dinge, die aus unserm Willen und unserer Tätigkeit hervorgehen, und solche, die ihnen entzogen sind. *Omnium quae sunt, alia sunt ex nostro opere et nostra voluntate . . . alia sunt non ex nostro opere nec ex nostra voluntate* (10,1). Darin gründet dann nach diesen Denkern auch die Unterscheidung der Philosophie in spekulative und praktische (11,11).

Andere Definitionen sind dagegen ursprünglich aus ganz andern Bereichen der Philosophie übernommen. Als spekulativ gilt etwa die Erkenntnis, die durch das Ding bewirkt ist (*causata a re*), praktisch ist eine Erkenntnis, die Grund des Dinges ist (*causa rei*). Hierbei überträgt Avicenna eine Formel, die in seiner allgemeinen Metaphysik eine bedeutende Rolle spielt (*Met.* 5,3 fol 23v). Ursprünglich bezeichnet diese Unterscheidung den Gegensatz von göttlicher und menschlicher Erkenntnis. So gebraucht sie übrigens auch Averroes (*In Met.* 12,51 fin.). Einen ähnlichen Sinn hat eine weitere formelhafte Unterscheidung: Spekulativ ist die Vernunft, sofern sie die Erkenntnis abstrahierend von den Dingen gewinnt (*a rebus*), praktisch ist sie, wenn sie die Form komponierend den Dingen gibt (*ad rem*). Die Begründung für den spekulativen Charakter einer Erkenntnis liegt bei diesen Formeln also in den verschiedenen Akten der Vernunft (Abstraktion bzw. Komposition). Albertus Magnus spricht hier von einer *differentia actuum* (*creat.* II, 3, 4 ad 6). Im Anschluß daran darf man neben der materialen vielleicht von der *aktualen* Begründung der Spekulativität sprechen.

Sowohl die Definitionsformeln für die materiale Begründung (*alia ex nostro opere et ex nostra voluntate — alia non . . .*) als auch die Formeln für die aktuelle Unterscheidung (*causa rei — causata a re; a rebus — ad rem*) haben keinen unmittelbaren Beleg im Werk des Aristoteles. Aus ihm ist als feste Definition allein die finale Unterscheidung zu gewinnen. Da aber diese Formel noch offen läßt, wodurch es zu dem verschiedenen Ziel des Erkenntnisaktes kommt, mußten sich die einzelnen Begründungen entwickeln.

Die materiale Begründung des spekulativen Charakters einer Erkenntnis gründet in der aristotelischen Wissenschaftseinteilung, die den theoretischen und praktischen Wissenschaften verschiedene Objekte zuschreibt. Noch Duns Scotus ist sich dieser aristotelischen Grundlage für die materiale Unterscheidung bewußt: *VI. Met. distinguit Philosophus practicas a speculativis penes objecta et non penes fines, sicut patet ibi* (*Comm. Ox. Prol. IV/V Nr. 101*).

Die Formeln der aktualen Unterscheidung, spekulative Erkenntnis als Abstraktion, praktische Erkenntnis als Komposition, haben ihre Grundlage in der aristotelischen *finis*-Definition. Wenn das Ziel der Erkenntnis die Wahrheit ist, muß die „Form“ ihren Zielpunkt im Geiste haben, also von den Din-

gen gewonnen werden; wenn das Ziel ein Werk ist, muß die Form vom Geiste zum Werk übergehen. Erst Thomas weist später nach, daß dieser Schluß nicht stimmt und auch die Formen der praktischen Vernunft, wenigstens deren Elemente, abstrahierend gewonnen werden, bei voller Gültigkeit der aristotelischen *finis*-Definition.

b) In den Lehren des Averroes über die spekulative Vernunft hat sich das Problem ganz verschoben. Die Fragen des Averroes gehen auf die Einheit und Wesenheit der Vernunft und ihre Beziehung zum Einzelmenschen. Nach dem Vorgang griechischer Kommentatoren setzt die Diskussion an den Stellen über mögliche und tätige Vernunft an (In De an. 3,5; 3,20; 3,36). In diese Diskussion wird auch der Begriff der spekulativen Vernunft mit hereingezogen und in ihr definiert: *Intellectus speculativus nihil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquid compositum ex intellectu materiali et intellectu, qui est in actu* (In De an. 3,5 princ.). Aus diesem Ansatz heraus wird die ganze Diskussion von dem eigentlichen Bereich des Begriffes und seinem Gegensatz *practicus* gelöst. Alle Stellen, die sich darauf beziehen, werden zwar mit großer Exaktheit interpretiert; sie treten aber ganz hinter dem eigentlichen Problemfeld zurück. Diese Zusammenziehung zweier Problemkreise – der tätigen und möglichen, bzw. der spekulativen und praktischen Vernunft – hat keine direkte aristotelische Aussage zur Grundlage, wirkt sich aber zunächst stark in der abendländischen Philosophie aus. Bei Albertus Magnus etwa steht diese Diskussion der spekulativen Vernunft mindestens gleichbedeutend neben der ursprünglichen aristotelischen Frage. Im Rahmen dieser Untersuchung aber können die Thesen des Averroes übergangen werden, da sie für die Lehre von der theoretischen Erkenntnis ohne große Bedeutung blieben.

IV.

Als Repräsentant der Lehre von der spekulativen Erkenntnis im Abendland, die durch die Aristotelesübersetzungen und die Araber neu begründet worden war, darf wohl Albertus Magnus gelten. Sein Werk ist ein Spiegel all dieser Lehren, die damals dem abendländischen Denken erschlossen wurden. Ursprünglich aristotelische Lehren werden auf die arabischen bezogen, teilweise neben sie gestellt, teilweise gegen sie abgewogen. So bietet das Werk des Albertus Magnus eine Fülle von Aussagen zu diesem Problem, die verschiedenste Deutungsmöglichkeiten zu rechtfertigen scheinen. Es wäre sicher falsch, sich für eine Deutung zu entscheiden. Gerade die Vielfältigkeit der Lehrstücke kennzeichnet die Situation, die dann Thomas zu einer erneuten Auseinandersetzung und selbständigen Grundlegung der Lehre zwingt.

1. Selbstverständlich findet sich bei dem Theologen Albertus Magnus die theologische Tradition der *contemplatio*, sogar verbunden mit der paulinischen Tradition (*speculari* = *in speculo videre*). In der Auslegung des Maria-Martha-Gleichnisses entfaltet Albertus diese Lehre in ganzer Breite (In Ev.

Luc. X, 39 Bd. 23, 79 b; 89 b). Die Gedanken der Theologen des 12. Jahrhunderts sind fast unverändert beibehalten.

Zur Charakteristik der eigentlich philosophischen Diskussion über spekulative Vernunft und Erkenntnis ist ein Satz Hanebergs in seinem Werk über Ibn Sina und Albertus Magnus kennzeichnend: Der intellectus speculativus bezeichnet a) die mögliche Vernunft, insofern sie die begriffliche species aufgenommen hat und b) das Vermögen der theoretischen Vernunft im Gegensatz zur praktischen Vernunft“ (188). So exakt läßt sich bei Albertus Magnus die averroistische Diskussion von der eigentlich aristotelischen, die vornehmlich von Avicenna überliefert ist, trennen.

Die Lehre vom Wesen der Vernunft hat naturgemäß ein großes Gewicht: Fragestellung und – weitgehend – auch die Antworten sind hier von Averroes und seinen Vorgängern bestimmt. Man vergleiche nur die Antwort des Albertus in seiner theologischen Summe mit der oben zitierten des Averroes: „Formalis (intellectus) et speculativus in anima nihil aliud est nisi species intelligibilium in intellectu possibili, quas adeptus est per lumen intellectus agentis et intellectus adepti“ (th. II, 15, 2, 77 m. 2. Bd 33, 203). Die spekulative Vernunft wird nur im Verhältnis zum möglichen und tätigen definiert; das Verhältnis zur praktischen ist hier völlig bedeutungslos. Das gleiche gilt für alle Stellen, an denen die averroistische Fragestellung thematisch ist (De an. III, 3, 11 Bd. 5; In sent. I, III, G, 20 Bd. 25, 118 b). Besonders ausführlich geht Albertus auf diese Thesen in der Summe De creaturis ein (II, 54, 1 Bd. 35, 449 ff; II, 57, 1–2 Bd. 35, 487 ff); auch hier scheidet der Gegensatz der praktischen Vernunft völlig aus. Für die Entwicklung des Begriffs der theoretischen Erkenntnis geben diese Stellen keine neuen Gesichtspunkte. Bei Thomas fällt diese Deutung des intellectus speculativus fort; er kennt den Begriff nur noch im Gegensatz zum intellectus practicus.

2. Differenzierter als die averroistische Problematik ist bei Albertus die Lehre vom spekulativen und praktischen Erkennen. Das wird schon dadurch deutlich, daß Albertus meistens eine ganze Reihe von durchaus nicht gleichartigen Unterscheidungsmerkmalen zwischen beiden Erkenntnisarten aufzählt (De an. III, 4, 4 Bd. 5; De appreh. V, 27 Bd. 5, 602; Eth. VI, 1, 5 Bd. 7; De creat. II, 1, 4 Bd. 35, 44 f; II, 63, 4 ad 6 Bd. 35, 545). Er sagt selbst, er habe diese Unterscheidungsmerkmale „gesammelt“ (colliguntur De creat. II, 63, 4 ad 6) aus den Aussagen des Aristoteles und Avicenna. In der Aufzählung der Ethikparaphrase fügt Albertus sogar noch hinzu, es gebe noch viele andere Unterscheidungen, über die nicht gesprochen zu werden brauche. Es ist verständlich, daß bei einer solchen Sammlung der Bestimmungen verschiedenartige Definitionen zusammenkommen. Dennoch ist es nicht nötig, jede einzelne zu besprechen. Wie bereits in der Avicenna-Interpretation lassen sich die einzelnen Definitionen auf wenige Grundformen zurückführen.

Albertus sagt selbst: Differentia actuum et obiectorum differre facit practicum a speculativo (creat. II, 63, 4 ad 6 Bd. 35, 545 a). Die differentia obiectorum hatten wir als materiale, die differentia actuum als aktuelle Unterscheid-

dung bezeichnet. In dieser Weise läßt sich die Vielzahl der Bestimmungen gliedern.

a) Die materiale Begründung findet sich notwendig in der beibehaltenen Wissenschaftseinteilung. Am Anfang des *Metaphysikkommentars* trifft Albertus die klare Feststellung: *Istae igitur sunt tres scientiae speculativae et non sunt plures* (I, 1, 1 Bd. 6, 2). Auch an andern Stellen taucht das Einteilungsschema, teilweise zusammen mit dem platonischen, wieder auf (*Lib. de Praed.* I, 2, 2 Bd. 1). Die Wirklichkeit scheint zweigeteilt in Dinge, die im Menschen ihren Grund haben (*causata a nobis*) oder aus unserm Wirken entstehen (*ex opere nostro*), und die, die dem Menschen vorgegeben sind; auf diesem Unterschied beruht die Unterscheidung der Wissenschaften (*Met.* VI, 1, 2 Bd. 6, 384). Albertus ist sich zwar bewußt, daß die praktische Vernunft nicht absolut schöpferisch ist und das Ding als Ganzes hervorbringt; aber die Form, durch die sie das Ding bestimmt, ist doch das Wesentliche, so daß es gerechtfertigt ist, zu sagen, das Ding sei „*ex opere nostro*“ (vgl. *In sent.* I, 36, B, 7 Bd. 26, 217 a).

Häufiger noch als bei der Wissenschaftseinteilung tritt die materiale Unterscheidung in anderer Form auf. Der *Intellectus practicus* erfaßt nach Albertus die *particularia*, der *intellectus speculativus* dagegen die *universalia*. Das wird zu einem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal: *Intellectus practicus per hoc, quod est practicus, cognoscit particularia, in quibus est opus, ut tempus et locum et partes materiae . . . Intellectus autem speculativus est universalium, et non cognoscit materiam vel materialia, in quibus species universalis tantum per materiam diversificatur* (*De creat.* II, 63, 4 ad 6 Bd. 35, 545 b). An sich ist es der Vernunft eigentümlich, beim Allgemeinen zu verharren und so die Dinge spekulativ zu erkennen. Sie kann sich aber auch auf die *particularia* erstrecken und muß es tun, wenn sie praktische Vernunft sein will, da das Tun sich immer in den *particularia* vollzieht (*ebda ad 2*). Diese materiale Bestimmung ist also sekundär: Die Vernunft ist praktisch, da sie sich auf ein Werk bezieht. Da das Werk in den *particularia* vor sich geht, muß die praktische Vernunft sich auf diese richten. Aber bisweilen löst sich diese Begründung von diesem vorausgehenden Gedankengang, so daß man definieren kann: Die Erkenntnis der *universalia* ist spekulativ, die Erkenntnis der *particularia* praktisch: *Forma, quae est in intellectu activo, est considerans particularia. Sed forma, quae est in intellectu speculativo . . . accipit intentiones communes* (*De creat.* II, 1, 4 Bd. 35, 44 f). *Nec fit in speculativis extensio ad particularia* (II, 63, 4 Bd. 35, 544 b). So wird eine gedankliche Entwicklung von der einfachen Bestimmung „bezogen auf ein Werk“ zu materialen Unterscheidungen deutlich, wohl deshalb, weil eine materiale Unterscheidung der Erkenntnisformen die eindeutigste und klarste wäre.

Aber schon im Werke des Albertus macht sich die Grenze einer materialen Unterscheidung bemerkbar. Die Theologie etwa läßt sich nicht in diese Unterscheidung einfügen. Sie müßte spekulativ sein, bestimmt aber die Affekte und das Handeln. Daher sieht Albertus sich gezwungen, neben die spekulative und praktische Wissenschaft eine dritte Form der *scientia affectiva* zu stellen

(In sent. I, I, A, 4 Bd. 25, 18 b). Thomas löst diese Frage allerdings später wieder ohne den neuen Begriff; doch ist das Problem selbst bei Duns Scotus noch nicht zur Ruhe gekommen.

Die eigentliche Kritik dieser materialen Unterscheidung setzt aber an Aristoteles These an, daß die spekulative Vernunft „per extensionem fit practicus“ (De an. III)³⁵. Das eine Erkannte wird auf das Tun hingerrichtet, es wird – so wird der Satz immer ausgelegt – nicht etwas anderes erkannt, wenn die Vernunft praktisch wird. *Id, quod speculatur in ratione veri, extendat in rationem boni convenientis vel mali inconvenientis* (th. II, 4, 14, 3, 1 Bd. 32, 172 a). Notwendig wird diese Identität des Erkannten mit verschiedener Ausrichtung (*extensio*) bei der Lehre über die Erkenntnis der Engel (th. II, 4, 14, 3, 1 Bd. 32, 172 a) und besonders über die Erkenntnis Gottes: *una simplici forma secundum diversum relationem de omnibus habet et contemplativam scientiam et practicam* (th. 1, 15, 60, 4, 2 ad 2 Bd. 31, 617). So entzündeten sich an den christlich-theologischen Überlegungen neue Fragen, die zur Kritik der überkommenen Lehren und einem neuen Verständnis führen müssen. Doch werden diese Fragen erst von Thomas beantwortet.

b) Neben der materialen Unterscheidung bringt Albertus die aktuale. Ursprünglich aus der Ziel-Unterscheidung abgeleitet (vgl. De crat. II, 63, 4 ad 6 Bd. 35, 545), steht sie nun selbständig, und zwar in vielfältiger Form, da Sinn der spekulativen Vernunft ist es, abstrahierend sich von den Dingen bestimmen zu lassen, Sinn der praktischen Vernunft, die Dinge nach der geistigen Form, über deren letzte Herkunft nichts mehr gesagt wird, zu bestimmen. Diese verschiedenen Tätigkeiten der Vernunft werden mit verschiedenen Formeln angesprochen: *Scientia practica est causa et non causata a rebus* (th. I, 16, 63, 1 Bd. 31, 641 a). Die spekulative Vernunft abstrahiert ihre Formen von den Dingen außerhalb; die praktische Vernunft gibt sie (*componere*) dem Tun oder dem Werkstück (De an. III, 4, 4 Bd. 5; De appreh. V, 27 Bd. 5, 602; In Sent. I, 36, B, 7 Bd. 26, 217 a). Die Formen der spekulativen Vernunft sind daher *a re*, die der praktischen *ad rem* (z. B. De appreh. V, 27): Für die spekulative Vernunft ist der Körper Mittel, um die Form zu erlangen (*acquirere*), für die praktische ein Mittel, um die Form aus sich herauszugeben (*educere* z. B. De an. III, 4, 4 Bd. 5). So ist der *intellectus practicus causa rei*, der *intellectus speculativus causata a re* (De appreh. ebda); der erstere ist *principium operis*, der letztere ist abhängig von den Dingen als seinem *principium* (Eth. VI, 1, 5 Bd. 7). Diese Reihe der Formeln und Definitionen ließe sich noch weiter fortsetzen (vgl. besonders De creat. II, 1, 4 Bd. 35, 44 f; ebda II, 63, 4 ad 6 p. 545); doch ergeben sich keine neuen Gesichtspunkte. Festgehalten werden muß nur der kritische Punkt, an dem Thomas seine Frage ansetzt: *Intellectus practicus nihil accipit a re* (th. 1, 15, 60, 4, 2 Bd. 31, 616). Woher kommt die menschliche Vernunft zu diesen Formen? Ist sie als prak-

³⁵ Dieses häufig, unter anderm bei Thomas s. th. I, 79, 11 contra benutzte Zitat wird von allen Herausgebern auf De anima III, 433 a 14, bezogen, obwohl es dort wörtlich nicht vorkommt. Bei der formelhaften Benutzung ist aber eine wörtliche Quelle sicher anzunehmen. Die Quelle für diese wesentliche Bestimmung ist mir jedoch nicht bekannt.

tische Vernunft notwendig reine Spontaneität? Albertus stellt diese Fragen noch nicht.

Aber auch für ihn wird schon die Problematik der aktualen Unterscheidung der spekulativen und praktischen Erkenntnis deutlich. Wieder ist die göttliche Erkenntnis der Ansatzpunkt der Kritik: Gott besitzt nämlich sicher eine spekulative Erkenntnis der Dinge, ohne daß sie durch Abstraktion gewonnen wäre (th. 1, 15, 60, 4, 2 Bd. 31, 617).

c) Die finale Definition des Aristoteles wird an den meisten Stellen aufgenommen, als besonders wichtig hingestellt, ausgewertet zum Beweis der substantialen Einheit der spekulativen und praktischen Vernunft (De bono III, 5, 2, 22, 373; De an. III, 4, 4 Bd. 5; Eth. VI, 1, 5 Bd. 7). Es scheint, als wollten materiale und aktuale Unterscheidung nur die Finalität als Grundunterscheidung auslegen, obwohl sie dazu wieder zu selbständig entwickelt werden. Jedenfalls sollen sie sicher nicht bewußt die finale Unterscheidung aufheben oder an deren Stelle treten. Es fragt sich eben nur, ob diese Auslegungen der Finalität haltbar sind. Thomas weist später die Unhaltbarkeit nach.

Aber auch schon Albertus scheint an manchen Stellen theologischer Diskussionen nahe daran zu sein, zu einer andern Begründung der Finalität zu kommen. Ansatz dieser Kritik der materialen und aktualen Begründung ist die Gotteserkenntnis; die gebrauchten Beispiele weisen aber schon über den engeren theologischen Bereich hinaus. „Et est simile, sicut si ponamus artificem, qui est forma operis sui, et convertit se super formam operis sui secundum principia veri et cognitionis et contemplatur rem secundum quod ipsa est secundum se et secundum differentias eius et secundum consequentia ad ipsam et secundum ea quae insunt ei ut passiones. Talis enim artifex una et eadem forma habet et scientiam theoreticam et scientiam practicam (th. 1, 15, 60, 4, 2 Bd. 31, 617). Hier ist der Grund des spekulativen und praktischen Charakters der Erkenntnis einzig und allein die Zuwendungsweise des Handwerkers; es ist ausschlaggebend, wie er die Form ansieht. Einmal kommt sogar schon der Begriff „finis intentionis“ in einer ähnlichen Unterscheidung vor (Eth. VI, 1, 6 Bd. 7, 402), aber erst Thomas kommt zu der klaren intentionalen Begründung der Finalität, durch die er die materiale und aktuale aufhebt. Albertus begnügt sich an dieser Stelle, die Identität der Form in beiden Erkenntnisarten als Analogie zur göttlichen Erkenntnis festzustellen.

Noch einige Stellen verdienen Beachtung, da in ihnen ebenfalls von der finalen Definition her weiterführende Gedanken sichtbar werden:

Albertus sagt ausdrücklich, daß auch die principia operum im Hinblick auf ihren Wahrheitsgehalt erfaßt werden können (ad finem veri et non ad opus) und daß sie dann zur spekulativen Erkenntnis gehören, wenn das auch bei diesen Erkenntnisgegenständen nicht das eigentliche Ziel sei (De creat. II, 63, 1 ad 8 Bd. 35, 541 a). Wenn das aber überhaupt möglich ist, kann die materiale Unterscheidung nur noch statistische Bedeutung haben („es ist meist und natürlicherweise so“) und auch die aktuale wird fraglich. Diese principia operum können doch nicht gleichzeitig durch die Dinge begründet (causata a rebus) und nicht durch sie begründet sein (practicus nihil accipit a re!). Doch

auch dieser Ansatz wird nicht durchgeführt, um aus ihm die andern Formeln zu widerlegen.

Das gleiche gilt für die beiden letzten Stellen aus *De appreh.* Albertus stellt hier die These auf: *etiam scientia speculativa ad opus extensa fit practica* (V, 27 Bd. 5, 602). Die spekulative Wissenschaft ist aber bereits inhaltlich bestimmt und nach der Definition von den Dingen her empfangen. Wenn sie „per extensionem“ praktisch werden kann, sind beide andern Definitionen aufgehoben: Material dieselbe Erkenntnis wäre spekulativ und praktisch, und eine solche praktische Erkenntnis wäre ursprünglich entgegen der Definition doch von den Dingen empfangen. Ähnliche Folgerungen lassen sich aus dem Satz ziehen, es sei Aufgabe der spekulativen Wissenschaft, die *universalia* aufzufassen (*apprehendere*), Sache der praktischen Vernunft aber, die aufgefassenen *universalia* auf das Werk zu richten (*apprehensa universalia ad opus applicare ebd. VII, 2 Bd. 5, 617*).

So liegen alle Ansätze für eine Kritik der arabischen Lehren bereits im Werke des Albertus offen. Albertus selbst bleibt hier stehen. Er hat die ganze Fülle der Lehren zusammengetragen; er sieht auch, besonders in seiner Theologie, daß manche Bestimmungen unzureichend und fragwürdig sind. Die eigentliche Neubegründung der Lehre von der spekulativen Erkenntnis bleibt aber seinem Schüler Thomas vorbehalten, der in der Überwindung des Avicenna zu einer für die Jahrhunderte bedeutsamen Lösung führt.

Zweiter Teil: Thomas von Aquin

I.

Die vielfältige Entwicklungsgeschichte der Begriffe *speculari*, *speculatio*, *speculativus* fordert vor aller Interpretation eine Klärung des Sprachgebrauchs. Thomas von Aquin steht in der theologischen und philosophischen Tradition seiner Zeit. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich alle heterogenen Deutungen dieser Worte in seinem Werk nachweisen lassen.

1. Thomas kennt zunächst das *Verbum* und *Substantiv speculari*, *speculatio*, das von *speculum* abgeleitet ist (*Paulus-Tradition*). Die Besonderheit dieser Ableitung steht stets im Lichte hellster Bewußtheit und wird ausdrücklich mehrfach betont. Das gilt sowohl für die eigentliche Auslegung der grundlegenden Schriftstelle (*In Kor 3,18*), als auch für den Gebrauch im Rahmen anderer Lehren (*th. II II 180, 3 ad 2; 3 sent. 35, 1, 2, 3*). Bei dieser Ableitung beruft sich Thomas auf die *Augustinusstelle*, die sie für die ganze Tradition festgelegt hat (*Trin. 15,8*). Thomas gebraucht für diese Art der Erkenntnis einen eigenen Begriff: *cognitio specularis*. Über die Beziehung der *cognitio specularis* zur spekulativen Erkenntnis (*cognitio speculativa*) wird noch zu sprechen sein.

2. *Verbum* und *Substantiv (speculari, speculatio)* werden in allgemeiner Bedeutung als wissenschaftliches, geistiges Untersuchen überhaupt gebraucht,

eine Anwendungsform, die bei Boethius dem Übersetzungsbegriff zu Grunde lag, bei Thomas sich aber aus der Übersetzung des aristotelischen θεωρεῖν erklärt. Bei ihm erhält speculari vor considerare meist den Vorzug, wenn die Lehre vom Spekulativen thematisch ist. Es kann in diesem allgemeinen Sinne dann ohne weiteres gesagt werden: practicus speculatur (De an. 3, 15 Nr. 820) oder speculatio speculativa (In Pol. 7, 2 p. 437 a). Verbum und Substantiv können aus diesem Grunde nicht ohne Prüfung zur Interpretation der Lehre von der spekulativen Erkenntnis herangezogen werden. Der eigentliche Begriffsträger ist – wie bei Aristoteles – die adjektivische Bildung speculativus (vgl. Thiry 39).

3. Von größter Bedeutung für die Interpretation ist das Verhältnis der Begriffe contemplativus und speculativus. Beide Begriffe sind definitionsgleich, sie werden mit sive verbunden (z. B. th. II II 179, 1 ob 2). Die Gleichheit beider Begriffe ist so ausgeprägt, daß Aristoteleszitate, auch da, wo die zu Grunde liegende Übersetzung nachweislich speculativus hat, mit contemplativus gegeben werden können (z. B. 3 sent. 34, 1, 4 nach Arist. Eth. 10, 7); auch wenn in den direkten Zitaten speculativus steht, kann die Auslegung mit contemplativus fortfahren (z. B. 3 sent. 35, 1, 3, 2). Besonders häufig ist der Gebrauch von contemplativus in diesen aristotelischen Gedankengängen in den frühen Schriften, er hält sich aber bis zuletzt durch (z. B. th. II II 179).

Wenn man aber die Häufigkeit der Anwendung beider Termini in den verschiedenen Bereichen betrachtet, zeigt sich doch eine Unterscheidung³⁶. Contemplativus wird durchweg in Beziehung auf das Leben (vita) und den komplexen Vollzug in der Einheit mit affektiven und voluntativen Momenten (beatitudo, felicitas) gebraucht; speculativus steht in den mehr erkenntnismetaphysischen Zusammenhängen, die erst im neuen Aristotelismus stärker diskutiert werden, in Verbindung mit intellectus, scientia, habitus, cognitio, principium. Dieser rein intellektuelle Charakter des Begriffes speculativus geht soweit, daß Thomas eine Erkenntnis, die ohne Auswirkungen im Gemütsleben bleibt, mit speculativa tantum bezeichnen kann (th. I, 64, 1). Das bedeutet aber nicht, daß Thomas behauptet, die spekulative Erkenntnis sei realiter vom Gemütsleben getrennt. Der Begriff speculativus spricht nur den Erkenntnisakt in seiner Eigenart innerhalb des Daseinsvollzuges an, während contemplari diesen Vollzug in seiner komplexen Einheit meint. Der stark ausgeprägte intellektuelle Charakter von speculari gründet darin, daß der weitere Gebrauch des aristotelischen θεωρεῖν bereits zuvor durch contemplari repräsentiert wurde.

Diese Unterscheidung im Wortgebrauch ist vorherrschend, aber nicht allgemein zwingend. Besonders im Zusammenhang über das kontemplative Leben (vita) breitet sich der Begriff contemplativus in die erkenntnismetaphysischen Formulierungen aus (z. B. intellectus contemplativus th. II II 179, 2). Es kommen dagegen auch verschiedentlich Fügungen wie vita speculativa, felicitas speculativa vor.

³⁶ Die Herkunft dieser Unterscheidung aus der Begriffsgeschichte der θεωρεῖν-Übersetzung leuchtet sofort ein.

Eine weitere Unterscheidung der beiden definitionsgleichen Begriffe kommt aus demselben geschichtlichen Ursprung. *Contemplatio* bezieht sich häufig auf unmittelbare, intuitive Erkenntnis Gottes, *speculatio* ist dagegen mit dem Gedanken des suchenden Durchforschens verbunden. Dieser Charakter war ihm von Anfang an eigen; klassisch sind *speculatio* und *exploratio* fast identisch. Von Thomas wird dieser besondere Akzent der *speculatio* aber aus der paulinischen Tradition gedeutet. *Nomen contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum, quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit* (3 sent. 35, 1, 2, 3). Von der Definition her sind zwar beide Weisen der Erkenntnis – intuitive und diskursive – der spekulativen Erkenntnis eingeordnet; sie stellen aber verschiedene Möglichkeiten dar. Daher ist es für den Wert des Begriffes von Bedeutung, diesen Akzent mitzuhören.

II.

Trotz dieser vielgestaltigen Begriffskomponenten läßt sich die eigentliche Lehre von der spekulativen Erkenntnis aber ziemlich eindeutig herauslösen. Es sind nur sehr wenige Voraussetzungen und „Lehrsätze“, auf die Thomas seine Lehre aufbaut.

1. Die Wissenschaftseinteilung des Boethius ist Thomas selbstverständlich bekannt. Er kommentiert sie sogar. Bekannt ist ihm auch die Grundlage dieser Wissenschaftseinteilung im Buch VI der aristotelischen *Metaphysik*. Dennoch wird diese Frage außerhalb des Boethiuskommentares nahezu übergangen. Boethius und seine Kommentatoren haben für die Entwicklung der thomasischen Lehre keine Bedeutung. Die Wissenschaftseinteilung überhaupt, auch die aristotelischen Aussagen dazu sind außerhalb der Kommentare nahezu bedeutungslos. Die Einordnung der Theologie (th. I 1, 4) zeigt schon die Relativierung der alten Definitionen. Der Grund dafür liegt in dem neuen Verständnis des Begriffes spekulativer Erkenntnis.

2. Wesentlich wichtiger für die Diskussion sind die Lehren der Araber, besonders Avicennas. Während Albertus diese Lehren durchweg zustimmend übernahm und nur in der Lehre von der göttlichen Erkenntnis einige Korrekturen versuchte, setzt sich Thomas kritisch von diesen Lehren ab. Bisweilen werden die Thesen und Formeln ausdrücklich zitiert, um dann modifiziert oder abgelehnt zu werden. Fast immer aber zeigt sich, daß Thomas in der Art der Fragestellung von diesem vorgegebenen Stand der Diskussion ausgeht. Sogar dieselben Beispiele tauchen etwa bei Albertus und Thomas auf. Die thomasische Lehre kann daher dargestellt werden unter den Gesichtspunkten der vorgegebenen Fragen.

3. Die Hauptquelle für die thomasische Lehre ist Aristoteles. Wie Thomas aus der arabischen Tradition die Fragestellung übernimmt, so nimmt er aus Aristoteles die Grundlagen der Antwort. Er zitiert in diesem Zusammenhang *De anima*, *Metaphysik* und *Ethik*. Dabei wird aber nicht die Fülle der Aussagen berücksichtigt. Auch Thomas baut auf wenige „Lehrsätze“ des Aristoteles

teles, in deren Interpretation er sich sogar von andern Sätzen des Aristoteles distanziert. Ausschlaggebend sind nur zwei Stellen für Thomas: Met. II, 2 (993 b 20) und De anima III (433 a 14)³⁷. An diesen beiden Stellen werden spekulative und praktische Erkenntnis durch ihre verschiedenen Ziele unterschieden; die Sätze bestätigen sich gegenseitig. Dicendum quod, sicut dicitur in 3 De an. intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in 2 Metaph. (ver. 3,3). Die Bestimmung vom Ziel her gibt beiden Erkenntnisarten den Namen: a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus idest operativus (th I, 79, 11). Ergänzend tritt noch eine Bemerkung aus demselben Zusammenhang hinzu (De an. III): Intellectus speculativus per extensionem fit practicus (th. I 79, 11)³⁸. Diese These wird für die Deutung der finalen Definition wichtig. Eine Reihe anderer Stellen werden von Thomas besonders für die Bewertung der spekulativen Erkenntnis zitiert. Für das grundlegende Verständnis dieser Erkenntnisweise bleiben sie jedoch fast unbeachtet.

Mit dieser Begründung der spekulativen Erkenntnis von ihrem Ziel her ist aber die Frage durchaus noch nicht beantwortet. In irgendeiner Form läßt sich diese finale Definition zu allen Antworten in Beziehung setzen, die bisher auf die Frage nach dem Grund der Spekulativität einer Erkenntnis gegeben wurden. Die eigentliche Entscheidungsfrage lautet: Worin gründet die Finalität einer Erkenntnis? Woher kommt es, daß diese Erkenntnis nur auf Wahrheit als ihr Ziel gerichtet ist, jene aber auf ein Werk? Diese Frage war zurückgetreten, aber in der arabischen Tradition durchaus mitbeantwortet worden. Um Thomas Antworten zu deuten, muß kurz der Stand dieser Diskussion zusammengefaßt werden.

III.

Im Zusammenhang mit der Wissenschaftseinteilung werden spekulative und praktische Wissenschaften nach den verschiedenen Gegenständen unterschieden (materiale Unterscheidung). Bei Avicenna kommt zwar auch die Unterscheidung durch das Ziel (finale Unterscheidung) an ausgezeichneter Stelle zur Sprache. Diese finale Unterscheidung wird aber von der materialen abgeleitet.

Albertus Magnus übernimmt die materiale Unterscheidung, kritisiert sie aber aus theologischen Erwägungen. Diese zwingen ihn auch dazu, sich von Avicenna abzusetzen (th. 1, 15, 60, 4, 2 ad 2 Bd. 31, 617).

Die aktuelle Unterscheidung, von Avicenna herkommend, steht unwidersprochen da. Abstraktion und Komposition werden als wesentliche Merkmale der spekulativen bzw. praktischen Erkenntnis zugeordnet. Diese Lehre wird in den Formeln *causa rei* – *causata a re* oder *ad rem* – *a re* überliefert. Albertus Magnus meldet wieder aus theologischen Erwägungen Bedenken an, aber bei ihm findet sich noch die These, daß der praktisch Erkennende nichts von den Dingen nimmt.

³⁷ 993 b 20: θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον. 433 a 14: ὀπρακτικός; διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.

Die aristotelische Unterscheidung durch das Ziel ist allgemein bekannt; bei Avicenna hat sie nur abgeleitete Bedeutung, bei Albertus Magnus wird sie an einigen Stellen besonders hervorgehoben, bleibt aber gleichwertig unter den anderen Unterscheidungen stehen.

Ungeklärt bleibt in all diesen Gedankengängen die Art des Bezuges einer praktischen Erkenntnis zum Werk. Ist jede Erkenntnis, die in irgendeiner Weise praktische Bedeutung gewinnt, dadurch schon praktisch? Deutlich wird dies Problem bei der Einordnung der Theologie. Es gibt in dieser Wissenschaft Erkenntnisse, die nicht nur den Intellekt, sondern auch den Affekt angehen. Die Bestimmung des Affektes zielt aber auf Handlungen, die der Mensch setzt. Die Theologie ist einerseits als Lehre von Gott spekulative Erkenntnis; andererseits zielt sie darauf hin, den Menschen zu einem bestimmten Handeln zu führen. Es bleibt die Frage, ob solch ein Bezug zum Handeln schon einen praktischen Charakter der Erkenntnis begründet.

IV.

An dieser Stelle nimmt Thomas das Gespräch auf. Die thomatische Lehre läßt sich am besten in Zusammenhang mit seinen grundsätzlichen Darlegungen th. I, 14, 16 darlegen. Thomas scheint dort zunächst ebenfalls rein tradierend das Problem und die Antworten aufzunehmen und weiterzugeben. Er beginnt: *Aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter*. Dann werden die drei Formen aufgezählt: 1. *Ex parte rerum scitarum*, 2. *quantum ad modum sciendi* und 3. *quantum ad finem*. In den ersten beiden Thesen spiegelt sich die Formulierung Alberts: *differentia objectorum et actuum differe facit practicum a speculativo* (*creat. II, 63, 3 ad 6 Bd. 35, 545 a*). Es scheint auch hier die materiale und aktuale Unterscheidung gleichwertig neben die finale gestellt zu sein. Doch dieser Schein trügt.

1. Die Formulierung lautet vollständig: *ex parte rerum scitarum quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis*. Es ist dabei festzuhalten, daß diese Definition nur für die spekulative Erkenntnis, nicht für die praktische gilt. Es gibt Dinge, die nicht unmittelbar unserer Tätigkeit unterliegen oder auf sie bezogen sind. Eine Erkenntnis dieser Dinge ist notwendig spekulativ (*speculativa tantum*). Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die Gegenstände der Grund für den spekulativen Charakter der Erkenntnis sind. Thomas sagt sogar ausdrücklich das Gegenteil: *Speculativus habet pro fine veritatem quam considerat . . . cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatum, . . . speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt* (*In Boeth. Trin. 5,1*). Schon in diesem frühen Werk gilt als definierendes Moment also das Ziel. Da der Gegenstand dem Ziel angemessen sein muß, ergeben sich auch Unterschiede in den Gegenständen der beiden Wissenschaftsarten. Diese mögen dann mehr ins Auge fallen; Grund für die Unterscheidung sind sie nicht. Hier ist also schon das Grund-Folge-Verhältnis der Avicenna-Stelle umgekehrt.

An dieser frühen Stelle glaubt Thomas noch, durch die „Ziel-angemessenen“

Gegenstände die Wissenschaften unterscheiden zu können. Er wird dazu geführt, da er ja den Boethius kommentiert. Diese Frage kommt aber sehr bald in Bewegung. Die aristotelischen Aussagen, daß die spekulative Vernunft per extensionem ad opus praktisch wird, überträgt Thomas auf den Erkenntnisakt. Praktische Erkenntnis kann dadurch entstehen, daß eine zunächst spekulative auf ein Werk gerichtet wird. Die praktische Erkenntnis folgt dann also der spekulativen. Patet, quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus (ver. II, 8). Wenn das aber gilt, muß die spekulative Erkenntnis sich auf Wirkbares (operabilia) richten können. Sie ist also nicht begrenzt auf die ihr „angemessenen Dinge“, sondern kann prinzipiell alles erfassen.

Es bleibt der Bereich der Dinge, die notwendig spekulativ erkannt werden, da sie schlechterdings nicht als Regel für ein Werk betrachtet werden können (3 sent. 23, 2, 3, 2). Nur bei ihnen kann man vom Gegenstand auf die Erkenntnisweise mit Sicherheit schließen. Aber dieser Bereich wird aufs äußerste eingeschränkt. Sogar die Betrachtungen über Gott (consideratio divinorum) können in gewisser Weise zur praktischen Erkenntnis gehören, sofern sie als richtungweisend für das Tun aufgefaßt werden (ebda). Die Vernunft entscheidet letztlich darüber, mit welchem Ziel sie die Dinge betrachtet, selbst die ewigen: Ratio aeternis dupliciter inhaerere potest: vel considerando ipsa in se, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum: et prima consideratio non exit limites speculativae rationis; secunda autem ad genus practicae rationis pertinet (2 sent. 24, 2, 2). Daß unter diesen Umständen kaum noch eine Wissenschaft möglich ist, die vom Gegenstande her rein spekulativ sein muß, leuchtet ein. Eine Wissenschaft, die notwendig praktisch ist, gibt es überhaupt nicht. Es kann nur eine auf spekulative Weise betriebene Wissenschaft geben, in der man das am Gegenstande betrachten kann, was auch auf das Handeln beziehbar wäre, und das, was schlechterdings nicht auf das Handeln beziehbar ist. Die Wissenschaftseinteilung in ihrer absoluten Gültigkeit wird damit aufgehoben. In der Aussage über die Medizin (ver. II, 8) kommt diese Konsequenz schon zum Bewußtsein.

Dadurch wird aber die Verbindung von Erkenntnisziel und angemessenem Gegenstand nicht verneint. Wenn auch möglicherweise alles spekulativ erkannt werden kann, führt die Struktur mancher Gegenstände dazu, daß sie in erster Linie praktischer Erkenntnis angemessen sind. Es gibt so zwar eine spekulative Ethik, doch das ist nicht der Sinn der moralischen Gesetze, daß man sie nur spekulativ erkennt, sondern daß man nach ihnen handelt. Aliquando illud verum, quod utroque modo potest considerari, non habet magnam utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus: quia cum sit contingens, non habet fixam veritatem: sicut est consideratio de operibus virtutum; et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est practici intellectus (3 sent. 23, 2, 3, 2). Genau das Umgekehrte läßt sich von der Theologie und dem Glauben sagen: Cum fidei obiectum proprium sit veritas prima, quae, in quantum est finis operis, regulat

in opere, fides principaliter erit in intellectu speculativo et secundario in practico (ebda; vgl. ad 2; th. I, 1, 4). Mit dieser Entscheidung scheint Thomas auch der Lösung des Aristoteles nahezu kommen, da die finale Definition grundlegend ist, die Einteilung der Wissenschaften in spekulative und praktische aber doch eine sinnvolle Aussage bleibt (vgl. Arist. De an. 432 b 26 ff).

Zuletzt ist in diesem Zusammenhang noch nach der materialen Unterscheidung Alberts zu fragen, nach dessen Aussage die spekulative Form die universalialia, die praktische die particularia erfaßt (z. B. De creat. II, 1, 4 Bd. 35, 44). Auch diese Unterscheidung scheint Thomas zunächst aufzunehmen: *Cognitio speculativa et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali. Ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari* (cg. 3,75). Doch schon hier ist ein Unterschied, ob man sagt „considerans particularia“ (Albertus) oder „perficiuntur in particulari“. Ist die praktische Erkenntnis dadurch bestimmt, daß in ihr die particularia betrachtet werden oder daß ihre – allgemeinen – Erkenntnisse in der Einzelheit des Werkes oder des Tuns zur Vollendung kommen? Thomas stellt ausdrücklich fest, daß auch die praktische Wissenschaft ihren Ursprung hat in der universalen Betrachtung (In Eth. 6,2 Nr. 1132), mehr noch: daß sie niemals auf die letzte Einzelheit gerichtet sein kann, sondern im Grunde stets bei den universalialia bleibt: *Ille qui facit domum, si facit eam, non facit ea, quae insunt domui factae, nisi per accidens, cum illa sint infinita, et sic non possunt cadere sub arte* (In Metaph. 6,2 Nr. 1174). Auch dieser Versuch einer materialen Unterscheidung kann also nicht gültig bleiben.

Das wesentliche Ergebnis dieser Kritik aller materialen Unterscheidungen ist die Universalität spekulativer Erkenntnis. Sie ist auf die Wahrheit als ihr Ziel gerichtet; es gibt aber kein Sein, das von der Wahrheit ausgeschlossen sein könnte. Alles kann spekulativ erkannt werden und ist es als Seiendes wert, auf seine Wahrheit hin befragt zu werden, wenn es auch manches gibt, das besonders auf unser Tun und Schaffen gerichtet ist.

Ein zweites ist danebenzustellen: Auch die praktische Wissenschaft ist in echtem Sinne Wissenschaft und Erkenntnis von Wahrheit (vgl. th. I, 79, 11 ad 2). Sie ist nicht bloße Erfahrung und Praxis, die bei der Erfassung der Einzelheiten stehen bleibt, sondern Einsicht in die allgemeinen Gesetze und deren Prinzipien.

2. Ähnliche Beobachtungen sind auch im Hinblick auf die zweite Unterscheidung zu machen. Thomas unterscheidet, scheinbar wie seine Vorgänger, spekulative und praktische Erkenntnis „quantum ad modum sciendi“ (th I, 14, 16) Das ist aber etwas völlig anderes als die aktuelle Unterscheidung (*differentia actuum*), die den Unterschied als Abstraktion und Komposition fassen wollte.

Der Abbau der alten Formeln ist noch im einzelnen nachzuweisen. Wieder bildete u. a. die göttliche Erkenntnis Anlaß zur Kritik. Überkommen ist etwa als Definition: *cognitio practica est causa rei, cognitio speculativa est causata a rebus*. Aus Aristoteles übernahm Thomas: *scientia speculativa est nobilior quam practica* (Met. 1, 1 Nr. 31; De an. 1, 1 Nr. 3). Beide Sätze bezog er

auf sein Problem, die Erkenntnis, wie Gott sie hat, die sowohl die höchste Weise des Erkennens (*nobilissima*) als auch Grund der Existenz der Dinge ist (*practica*). Zudem soll die spekulative Erkenntnis durch Abstraktion bestimmt sein; also könnte Gott keine spekulative Erkenntnis haben. Diese Fragen führen dann zur grundsätzlichen Klärung (vgl. *th. I, 14, 16 ob 1, 2 contra*).

Noch deutlicher faßbar ist der stufenweise Abbau der aktualen Unterscheidung an der Formel *a rebus – ad res*. Die Formel selbst kommt nur noch in den Objectionen vor, soweit ich sehe. Sie ist also als geläufige Bestimmung vorgegeben. – In *ver. 8, 9 ad 1* wird die Gültigkeit dieser Formel eingeschränkt: *Dicendum quod differentia illa speculativae et practicae scientiae non est per se, sed per accidens in quantum scilicet sunt humanae*. Dieselbe Antwort gibt Thomas noch in *th. I, 14, 16 ad 2*. Hier ist sie aber nur in Bezug auf die spekulative Wissenschaft gebraucht; insofern genügt ja auch diese Einschränkung. Ausgesprochen falsch ist sie nur im Hinblick auf die menschlichen praktischen Wissenschaften, da ja auch diese *a rebus* sein können und in gewissem Sinne immer sind. Daher lehnt Thomas die Formel schlechthin ab (*De ver. 3, 3 ad 5*). *Dicendum quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc, quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas*. Das ist aber gerade der Artikel, der die finale Definition programmatisch an den Anfang stellt.

Wenn so die aktuelle Unterscheidung von der finalen her aufgehoben wird, ist also neu zu fragen, was nun die Unterscheidung „*quantum ad modum sciendi*“ noch zu bedeuten hat. Dazu ist die ausführliche Fassung zu interpretieren: *Quantum ad modum sciendi: ut puta si aedificator considerat domum definiendo et dividendo et considerando universalialia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt*. Der Gegenstand, dem die Betrachtung gilt, ist zweifellos ein operabile. Dennoch ist die Erkenntnisweise spekulativ³⁸. Der Grund dafür kann also anscheinend nur in dem Ziel liegen, das sich der Baumeister gesetzt hat. So einfach diese Antwort scheint, es wird ihr doch widersprochen: Thiry (17) weist darauf hin, daß auch hier noch eine materiale Begründung des Erkenntniszieles angenommen werden kann, also die Betrachtungsweise durch den Gegenstand bedingt ist. Denn im Definieren und Unterscheiden werden an dem Gegenstand (*operabile*) Momente gesehen und erkannt, die nicht zu dem Wirken und Herstellen benutzt werden können (*praedicata inoperabilia*). Die Erkenntnis dieser Momente ist also vom Erkenntnisobjekt her notwendig spekulativ. Es scheint also, als verstehe Thomas die Unterscheidung nach den *modi sciendi* als einen Sonderfall der materialen Unterscheidung; letztlich scheint sich dieser Unterschied auf eine objektive Begründung zurückführen zu lassen. An dieser Stelle muß die Frage noch offen bleiben. Zwar legt die sprachliche Formulierung nahe, den Unterscheidungsgrund

³⁸ Vgl. *ver. 3, 3; ad 4; In Eth. 1, 11 Nr. 136; In De an. 3, 14 Nr. 814*.

der Erkenntnisarten im Akt des Erkennenden zu suchen, doch ist Thirys Ansicht von hier aus wohl nicht sicher zu widerlegen.

Etwas anderes ist aber dabei deutlich geworden. Ein Ding schlechthin als „operabile“ zu bezeichnen ist irreführend. An jedem Gegenstand gibt es Bestimmungen, die nicht auf ein Wirken unmittelbar zu beziehen sind (vgl. ver. 3, 3). Diese können nur spekulativ erkannt werden. Praktische Erkenntnis ist also nicht nur in dem alten Sinne Ausschnittserkenntnis, daß ihr gewisse Dinge prinzipiell entzogen sind, sondern vielmehr noch in dem Sinne, daß sie an jedem beliebigen Gegenstand nur bestimmte Momente erfassen kann, selbst dann, wenn der Gegenstand, wie etwa das Haus, vom Menschen hergestellt wird. — Zwar bleibt auch die spekulative Erkenntnis des Menschen begrenzt, da der Mensch in statu viatoris niemals die ganze Wahrheit erfassen kann. Erst recht gibt es eine methodische Selbstbegrenzung in den Wissenschaften. Aber hier ist doch stets die ganze Wahrheit gemeint und gesucht; die methodische Begrenzung hat geradezu den Zweck, in Arbeitsteilung weiter vorzudringen zur ganzen Wahrheit. Für die praktische Erkenntnis als solche sind aber prinzipiell wesentliche Bestimmungen verschlossen.

Gerade dadurch verweist die praktische Erkenntnis aber auf die spekulative. Der praktisch Erkennende ist ja ein suchender Mensch; solange er sich selbst treu bleibt, kann er nicht grundsätzlich Halt machen in der Erkenntnis. Noch mehr: Die praktisch erfassbaren Bestimmungen sind grundlos, wenn sie isoliert werden sollten. Der Baumeister etwa ist notwendig auf die Erkenntnis von Gesetzen und Gesetzmäßigkeit überhaupt verwiesen, die nicht mehr unmitteibar auf das Tun beziehbar sind. Er muß letztlich auch bis zu einem gewissen Grade seinen Gegenstand auf spekulative Weise betrachten um dieser Momente willen. Eine praktische Wissenschaft hat notwendig einen spekulativen Kern.

Damit soll nicht die These abgelehnt werden, daß die praktische Wissenschaft eigene Prinzipien habe. Das sagt Thomas ausdrücklich (z. B. eg 3, 97). Es bedeutet nur, daß kein Gegenstand in allen seinen Bestimmungen ein operabile sein kann und daher notwendig auch spekulative Erkenntnis fordert, wenn die Erkenntnis seiner praktizierbaren Bestimmungen nicht grundlos bleiben soll.

In der gesamten Diskussion und Auslegung der modi sciendi wird jedenfalls deutlich, daß eine aktuelle Unterscheidung durch Abstraktion und Komposition abgelehnt wird. Die finale Unterscheidung ist auch für das Verständnis der „modi sciendi“ grundlegend. Offen geblieben ist durch den Gedanken Thirys nur, ob die Finalität einer Erkenntnis im Objekt begründet ist oder durch den Akt des Erkennenden bis zu einem gewissen Grade beliebig festgelegt wird. Diese Frage läßt sich erst in der Interpretation der dritten Unterscheidung beantworten.

3. Thomas unterscheidet drittens und letztens die spekulative von der praktischen Erkenntnis „quantum ad finem“. Es scheint nur die letzte von drei Unterscheidungsmöglichkeiten zu sein. Aber bereits die Deutung der ersten beiden Unterscheidungen führte notwendig auf diese dritte zurück. An allen

Stellen, an denen Thomas zu diesen Problemen spricht, wird sie zitiert. Auch hier ist die Definition hervorgehoben, da sie allein durch die Autorität des Aristoteles „sicut dicitur“ bekräftigt wird.

Es geht aber nicht darum, die Zieldefinition als These festzuhalten und besonders hervorzuheben; sie war allen Vorgängern, mindestens den Arabern und Albertus, auch bekannt. Es geht um das Verständnis und die Begründung der Finalität. Da diese von Aristoteles nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, konnte es zu so vielen Begründungsversuchen kommen, die Thomas nicht als stichhaltig anerkennen konnte.

Thomas erläutert seine Auffassung am Beispiel: *Unde si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili.* Hier ist also von einer spekulativen Erkenntnis der praktizierbaren Momente eines Gegenstandes (*operabilia*) gesprochen. Eine gegenständliche Begründung der Erkenntnisart ist also völlig unmöglich. Das bedeutet aber nicht, daß die finale Unterscheidung nur eintritt, wenn keinerlei gegenständliche mehr da ist. Dafür sprechen auch alle andern Stellen, an denen die Unterscheidung *quantum ad finem* als die entscheidende und grundlegende genannt wird. Dieses extreme Beispiel, in dem der Gegenstand ein *operabile* ist, kann daher nur den Sinn haben, die Art der Finalität eindeutig zu klären.

Dazu sind zwei Fragen zu stellen:

a) In welcher Weise wird die Erkenntnis auf ein Werk bezogen, wenn die Erkenntnis dadurch praktisch werden soll?

b) Was ist der Grund dieses Bezuges?

a) Das Beispiel macht eines eindeutig klar: es genügt für den praktischen Charakter einer Erkenntnis nicht, daß sie auf ein Werk oder Tun bezogen werden kann. Erst dadurch, daß im Erkennen bereits die Hinordnung auf ein Werk maßgebend wird, bekommt die Erkenntnis praktischen Charakter. Die aktuelle Hinordnung (*ordinatio*) setzt jedoch nicht voraus, daß das Werk später wirklich ausgeführt wird. Die Hinordnung ist an den Erkenntnisakt, nicht an das nachfolgende Tun gebunden.

Diese Hinordnung muß eine unmittelbare sein; beim Erkennen selbst muß das Werk als Ziel maßgebend sein. Es spielt keine Rolle, ob eine Erkenntnis in irgendeiner Weise „praktisch bedeutsam“ ist. Das kann auch jede spekulative Erkenntnis sein³⁹. *Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum; qui simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis (ver. 14, 4).* Diese proxima regula umschließt natürlich auch das allgemeine Prinzip und Gesetz, insofern es auf das Handeln hingeordnet erfragt wird. Es kann also

³⁹ Man denke hier etwa an die Philosophenherrscher und ihre Erkenntnis des ἀγαθόν!

nicht auf irgendwelche Folgen einer Erkenntnis ankommen, sondern nur auf die Meinung beim Erkenntnisakt selbst.

Mit dieser Klärung löst Thomas auch eine Schwierigkeit Alberts. Dieser hatte die Theologie als *scientia affectiva* von spekulativer und praktischer Erkenntnis abgesondert, da die Lehre von Gott das Gefühl (*affectus*) ansprechen soll und deshalb Einfluß auf das Handeln bekommt. Andererseits kann die Theologie auch nicht einfach als praktische Wissenschaft gelten. Thomas kann dagegen ganz eindeutig entscheiden, daß die Theologie als Lehre von Gott spekulativ ist⁴⁰. Der Bezug auf das Gefühl nimmt ihr diesen Charakter nicht. *Relatio ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum (intellectum) extra genus speculativi intellectus; nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, numquam in actu intellectus speculativi esset delectationem, quod est contra Philosophum (ver. 14, 4)*. Wenn auch Thomas von einer Erkenntnis speculativa tantum im Gegensatz zur *cognitio affectiva* spricht (th. I 64, 1), so hebt das diese Entscheidung doch nicht auf; auch das tantum der letzten Formulierung weist darauf hin, daß der spekulative Charakter einer Erkenntnis nicht notwendig durch eine Beziehung zum Gefühl beeinflusst wird. Die Erkenntnis wird dadurch eben nicht *regula proxima operis*, sondern bleibt *causa remota*.

b) Worin kann nun noch der Grund der Beziehung auf ein Werk liegen, wenn er weder im Erkenntnisgegenstand noch in einem zwischengeschalteten andern Akt, etwa einer *affectio*, gesehen werden kann? In dem von Thomas gewählten Beispiel bleibt nur das „ordinans“ als Begründung für den Erkenntnischarakter übrig. Subjekt zu diesem ordinare ist der jeweils Erkennende. Dieser verfügt in jedem Akt darüber, ob er sich dem Gegenstand im Hinblick auf ein Werk zuwendet oder ob das Erkennen selbst sein Ziel ist. Thomas faßt dieses „Hinordnen“ auch unter den Begriff „intentio“. *Speculativam quidem sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc, quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem, quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem (ver. II, 3)*. Genauer faßt Thomas denselben Sachverhalt, indem er von der *intentio mentis* spricht (In Eth. 10, 13 Nr. 2127).

Es bleibt also festzuhalten: Spekulative und praktische Erkenntnis sind durch ihr Ziel unterschieden (*finale Unterscheidung*). Über das Ziel des jeweiligen Erkenntnisaktes entscheidet die Intention des Erkennenden, über die er frei verfügt (*intentionale Begründung*). Von daher sind auch alle andern Unterscheidungs- und Begründungsversuche zu verstehen und zu werten. Eine aktuelle Unterscheidung ist abzulehnen; eine materiale Unterscheidung kann sich als Folge der verschiedenen Intentionen ergeben. Man kann außerdem von einer besonderen Zuordnung gewisser Erkenntnisgegenstände zu einer der Erkenntnisarten sprechen. Material braucht aber keine Unterscheidung zu bestehen, abgesehen von den Bestimmungen, die nicht im Hinblick auf ein

⁴⁰ Daß die *sacra doctrina* auch einen praktischen Teil hat, sofern sie Regeln und Gesetze für das rechte menschliche Verhalten gibt, bleibt unberührt.

Tun, d. h. nicht praktisch erkennbar sind. Alles praktisch Erkennbare kann prinzipiell auch spekulativ erkannt werden.

Diese Entscheidung ist von größter Bedeutung für das Bildungsproblem. Ausbildung mit dem Ziel praktischer Nutzbarkeit erschließt weite Erkenntnisbereiche; diese brauchen aber für die Bildung des Menschen nicht gleichgültig zu bleiben, da das „Bildungswissen“ sich nur auf andere Bereiche der Wirklichkeit erstreckt. Andererseits ist das, was man aus reinem Wahrheitsinteresse studiert, auch nicht gleichgültig für ein praktisches Berufsleben. Über die Verweisung der praktischen Erkenntnis auf spekulative wurde schon gesprochen. Da der Grund für die Unterscheidung der Erkenntnischaraktere in der Intention des Menschen liegt und dieser über die Intention in jedem Falle verfügt, ergibt sich hier ein pädagogisches Problem, dem an dieser Stelle nicht weiter nachgefragt werden kann.

V.

An dieser Stelle ist es nun aber noch notwendig, sich den Argumenten Thirys zu stellen. Er hat wohl die ausführlichste Interpretation dieser Fragen gegeben, in der er die Begründung der unterschiedenen Erkenntnisarten zu klären sucht. Dabei kommt er zu dem umgekehrten Ergebnis wie der obige Interpretationsversuch: Der Grund liegt in den verschiedenen Objekten der Erkenntnis.

Zum Verständnis dieser These Thirys ist noch eine terminologische Klärung notwendig: die Erkenntnis, die ein operabile als solches zum Gegenstand hat, aber durch die Intention als spekulativ bestimmt ist, nennt Thomas an einigen Stellen auch praktische Erkenntnis, allerdings stets mit dem Zusatz *speculative habita* (2 sent. 3, 3, 2 ad 1) oder *practica virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est* (ver. 3, 3). Auch in dem interpretierten Artikel (th. I, 14, 16) beginnt Thomas: „*Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, secundum aliquid practica.*“ Terminologisch ist hier eindeutig klar, daß nur die intentional und gegenständlich als spekulativ bestimmte Erkenntnis als *speculativa tantum* angesprochen wird, während die Betrachtung eines operabile, selbst wenn es in seinen allgemeinen, nicht praktizierbaren Bestimmungen angesprochen wird (!), nur *speculativa „secundum aliquid“* ist.

Thiry unterscheidet nun zwei Formen der Anwendung des Begriffs „*speculativus*“, deren eine er mit „*formaliter dictum*“ bezeichnet. Diese formale Anwendung des Begriffs entspricht nach Thirys Deutung genau unserer Interpretation: Es werden die wirklich praktischen Erkenntnisse, die auf ein Werk hingeordnet sind (*ordinatae*), unterschieden von denen, die nicht auf ein Werk hingeordnet sind (*non ordinatae*), ganz gleich ob diese an sich hingeordnet werden könnten (*ordinabiles*) oder nicht (*non ordinabiles*) (Thiry 38–41).

Das ist aber nur die formale Anwendung des Begriffs. Die eigentliche Begründung für die Spekulativität einer Erkenntnis liegt aber nach Thirys Auffassung doch nicht in der aktuellen Hinordnung (*ordinatio*), sondern darin, ob

der Erkenntnisgegenstand hingeordnet werden kann (*ordinabilitas*) (Thiry 13–37). Diese These gewinnt er in seinen Interpretationen, stellt die Schwierigkeiten dieser Deutung sachlich fest (p. 26, 34 u. a.) und versucht diese nachträglich mit der formalen Verwendung des Begriffes zu lösen (41).

Thiry kommt zu dieser Lösung, indem er die Interpretation an den Stellen (ver. 3, 3) zunächst ansetzt, wo die nur intentional als spekulativ bestimmte Erkenntnis mit einem operabile als Objekt als praktische Erkenntnis bezeichnet ist. Das hinzugefügte *quodammodo speculativa* scheint ihm da nur eine Einschränkung des praktischen Charakters zu sein, der aber die Zuteilung zur praktischen Wissenschaft nicht widerspricht.

Darauf bauen sich die Thesen Thiry's: *Bene retinendum est ad cognitionem practicam non requiri ut actualiter ordinetur a cognoscente ad opus, sufficit quod est ordinabilis . . . ; sufficit quod cognoscens si voluerit . . . scit secundum istam cognitionem aliquid efficere. Haec cognitio utique non est actu practica, sed habitu vel virtute tantum* (14). Das Objekt bestimmt den Charakter der Wissenschaft (*obiectum enim, ex quo cognitio dicitur practica . . .*) (17). *Id quod apprehenditur ex natura sua ordinatum ad opus aut ex natura sua non est* (33).

Trotz der weitgreifenden Interpretationsgrundlage scheinen mir diese Thesen doch nicht haltbar zu sein.

1. Die Zuordnung der nur intentional als spekulativ bestimmten Wissenschaft zur praktischen, auf die Thiry seine Thesen baut, ist die historisch vorgegebene Deutung. Der Zusatz, den Thomas macht: *speculative habita, practica virtute tantum*, ist der neue Gedanke der thomasischen Begründung. Auch nach dieser Begründung bleibt ja eine spekulative Erkenntnis eines operabile stets in der Möglichkeit, durch Änderung der Intention zu einer praktischen zu werden (*habitu practica*). Sie ist aber im Sinne der Neubegründung des Begriffes echte spekulative Erkenntnis. Das wird durch die Entwicklung der Terminologie bei Thomas selbst bestätigt: Die Erkenntnis der Seele Christi von der Schöpfung betrifft vom Gegenstand aus gesehen ein Wirkbares, sofern es wirksam ist; intentional aber bleibt sie spekulativ. Thomas bezeichnet sie 3 sent. 14, 1, 4 ad 2 als *scientia practica non practice habita*. Später aber heißt es th. III, 13, 1 ad 3: *Anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat), sed non habet huius rei scientiam practicam*. Dieses Beispiel ist wohl eindeutig für die Entwicklung des Denkens bei Thomas, da es sich um die Formlierung desselben Lehrgehaltes handelt. Die Stellen, die scheinbar der rein intentionalen Grundlegung widersprechen und den Ansatz für die materiale bieten, werden so für eine historische Betrachtung zu einem neuen Beweis der intentionalen Grundlegung.

2. Die materiale Begründung der Finalität widerspricht zu oft den ausdrücklichen Worten des Thomas, als daß man mit einem zweiten „formalen“ Gebrauch des gleichen Begriffes eine Lösung finden könnte. Schon ver. 2, 8 ad 3 ist die Erkenntnis Gottes von den Dingen, die er schaffen könnte, aber nicht schaffen will, als spekulativ bezeichnet, obwohl der Gegenstand der Erkenntnis ein operabile ist. Im corpus desselben Artikels ist die Bestimmung

ausdrücklich auf die Intention des Erkennenden zurückgeführt. Außerdem kann nach der materialen Begründung die spekulative Vernunft nie praktisch werden, wie es aristotelisch-thomistische Lehre ist (*per extensionem fit practicus th. I, 79, 11*); denn ihr Inhalt wäre schlechthin auf ein Werk nicht zu beziehen. Diese Beispiele lassen sich noch vermehren⁴¹. Am deutlichsten scheint mir eine Stelle aus der Summe: *Intellectus practicus est motivus . . . quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis* (th. I 79, 11 ad 1). Außerdem ist Thiry, um seine These durchzuführen, an einigen Stellen zu gewaltsamen Interpretationen gezwungen, wenn er etwa th. I, 14, 16 einen Wesensunterschied zwischen den spekulativen Erkenntnissen im Sinne der 2. und 3. Unterscheidung feststellt (Thiry 18 f; 29 f), obwohl beide gleicherweise von Thomas mit Rücksicht auf die Tradition als „*speculativum secundum quid*“ bezeichnet werden. Im Sinne Thirys dürfte das nur für die dritte Unterscheidung gelten. Es scheint also nicht möglich, die materiale Begründung in irgendeiner Form neben der intentionalen beizubehalten.

Dennoch darf der tiefe Sinn einer materialen Unterscheidung nicht verloren gehen. Es gibt die wesenhafte Zuordnung gewisser Gegenstände zu den bestimmten Erkenntnisarten; manche Dinge „wollen“ praktisch erkannt werden (ethische Gesetze), manche müssen spekulativ erfaßt werden. Die wichtigsten Stellen dazu sind schon interpretiert worden (IV, 1). Wir müssen also wohl mit Thomas sagen: Die Art der Gegenstände fordert, daß es spekulative und praktische Erkenntnis des Menschen geben muß; sie bringt eine gewisse Zuordnung zu einer bestimmten Erkenntnisart mehr oder minder mit sich. Ob aber eine Erkenntnis spekulativ oder praktisch ist, entscheidet allein die Intention des Erkennenden.

VI.

Es bleibt aber nun noch eine Frage zu klären: Bei dieser intentionalen Begründung scheint nicht die Erkenntnis und die Wissenschaft selbst als spekulativ oder praktisch bestimmt zu sein. Die Wissenschaft scheint ein beliebiger Inhalt, der durch einen Willensakt des Menschen einmal spekulativ, einmal praktisch aufgefaßt oder behandelt würde. Bei einer material begründeten Unterscheidung dagegen wäre die innere Hinordnung der Wissenschaft auf das gemäße Ziel (*ordinatio intrinseca*) von selbst gegeben.

Dennoch bleibt die These Labourdettes sicher maßgebend: *Cette distinction . . . se prend de l'ordination même du connaître de sa fin: non pas la fin du connaissant (. . . finis operantis), mais la fin de la connaissance elle-même (finis operis) (565)*. Der Begriff spekulativer Erkenntnis ist also erst geklärt, sofern auch die Intentionalität (*intentio cognoscentis*) als innere Hinordnung und Charakter der Erkenntnis selbst (*ordinatio cognitionis intrinseca*) aufgefaßt werden könnte.

Wenn man die Formulierungen, in denen Thomas die intentionale Begründung für den spekulativen Charakter einer Erkenntnis gibt, ansieht, so scheint

⁴¹ Z. B. 1 sent. 39, 2, 1 ad 1; In *Metaph.* 2, 2 Nr. 290.

es zunächst, als meine er wirklich eine äußere willensmäßige Hinordnung des Erkannten auf ein Ziel (*finis operantis*). Die Forderung nach seiner inneren Hinordnung (*finis operis, ordinatio intrinseca*) scheint nicht erfüllt. Thomas spricht ausdrücklich von dem Akt des *ordinare* oder *proponere*, dessen Subjekt der Erkennende ist. Die *intentio* wird von Thomas als ein *actus voluntatis* bezeichnet (th. I II 12, 1). Der Begriff der Intentionalität ist allerdings so vielschichtig, daß diese These nicht absolut gesetzt werden kann⁴². Soll nun im Hinblick auf die spekulative Erkenntnis die *intentio*, das *ordinare* als ein zweiter, der Erkenntnis äußerlicher Akt verstanden werden? Die Frage ist wohl zu verneinen.

Intentio meint in diesem Zusammenhang keinen erkenntnisunabhängigen Willensakt; die Hinordnung liegt vielmehr im Akt der Vernunft selbst. *Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem* (th. I 79, 11). Der Akt der Vernunft ist aber das Erkennen selbst. Also muß schon dieses Erkennen die Hinordnung mit einschließen. Mit Vorsicht darf vielleicht ein Bild aus dem sinnlichen Bereich gebraucht werden: Der Biologe und ein ausgehungertes Mensch sehen eine Frucht; sie sehen beide etwas anderes in ihr; aber sie sehen nicht nur etwas anderes, sondern sie sehen anders. Der Akt der Erfassung selbst ist schon mitbestimmt durch ihr vorgängiges Verhalten zum Begegnenden; dieses ist nicht ein selbständiger vorausliegender Akt, sondern eine Bestimmung allen Begegnens, in die der einzelne Schakt stets einbezogen ist. Weil beide anders sehen, sehen sie auch etwas anderes. Es ist also nicht so, daß eine indifferente Erfassung (*apprehensio*) vorausginge, die nur das Seiende als solches erfaßt, und dann erst im Urteil das Objekt dem Willen vorgestellt wird, damit er es auf Wahrheitserfassung oder Praxis als letztes Ziel hinordne und es somit in den Bereich der spekulativ-praktischen Unterscheidung stelle (vgl. Thiry 56 f); der Erfassungsakt selbst ist vielmehr bereits von seinem Ursprung her in die Unterscheidung eingestellt. Nur so kann Thomas von dem „*modus apprehensionis intellectus practici*“ sprechen (th. I 79, 11 ad 1)⁴³. Ausdrücklich spricht Thomas von der *intentio mentis* (In Eth. X, 13 Nr. 2127). Man kann daher diese Intention wohl nicht als eigenen Willensakt, sondern nur als Verhalten deuten, das als Bestimmungsgrund im Erkenntnisakt konstitutiv ist und so dem Erkenntnisakt seinen Charakter (*modus*) gibt. Die Wissenschaften sind demnach als aktuell vollzogene ebenfalls innerlich als spekulativ oder praktisch bestimmt; unabhängig vom Vollzug kann jedoch der Wissenschaft (etwa der Mathematik) das Attribut spekulativ oder praktisch nur in dem Sinne gegeben werden, daß sie in besonderem Maße auf eine der beiden Erkenntnisarten hingeeordnet ist. Die Forderung *Labourdettes* nach einer inneren Unterscheidung ist also erfüllt, ohne daß die materiale Begründung angenommen zu werden braucht. Außerdem scheint das Lernen, wie es täglich vollzogen wird, auf diese Weise auch richtig erfaßt; denn wir erleben doch stän-

⁴² Vgl. Hayen, A., *L'intentionnel dans la Philosophie de S. Thomas*, Mus. Lessianum Sect. philos. 25, Brüssel 1942.

⁴³ Vgl. auch th. II II 83, 1.

dig, daß eine spekulativ vorgetragene Wahrheit vom Lernenden als praktische Wissenschaft aufgefaßt und gedacht wird, ebenso wie wir sehen, daß etwa angewandte Mathematik spekulativ betrieben wird.

Zum Schluß mögen von dieser Antwort aus noch zwei Streitfragen beantwortet werden:

a) Es ist für die Bestimmung als praktische Erkenntnis völlig gleichgültig, ob die auf Werkverwirklichung hingebundene (ordinata) Erkenntnis wirklich in ein Werk eingeht (applicata ad opus). (Anders Thiel 157 f.) Alle Definitionen sprechen nur von einer Hinordnung als Grund für die praktische Erkenntnis. Wenn die göttliche Erkenntnis von den Dingen, die er nicht schafft, spekulativ genannt wird (ver. 3, 3 ad 1), hat das seinen Grund darin, daß er sie nie als zu schaffende, mit der Intention, sie zu schaffen, erkennt, nicht aber darin, daß er sie nicht schafft. Da „ars“ als scientia practica aufgefaßt werden darf, kann man als ausdrücklichen Beleg eine Stelle aus der Summe wider die Heiden anführen: *Artifex suae artis cognitione etiam ea, quae nondum sunt artificata, cognoscit* (1, 66).

b) Ferner löst sich von hier aus eine Kontroverse zwischen Labourdette und Thiry. Nach Labourdette ist zwar eine Erkenntnis sofort mit einer inneren Hinordnung auf ein Werk praktisch (567); er schließt sich aber Maritain an, der von einer mehr oder minder intensiven Hinordnung auf das Werk spricht und so Stärkegrade in dem praktischen Charakter der Erkenntnis annimmt (Degrès du Savoir 879, zitiert: 568). Thiry dagegen stellt fest: *Ordo ad opus non admittit gradus intensitatis, admittit vero gradus applicabilitatis ad opus* (37). Bei der materialen Begründung des praktischen Charakters ist diese These notwendig; die Stufen können dann nur in größerer oder geringerer Allgemeinheit liegen und damit in verschiedener „Entfernung“ von der einzelnen Verwirklichung im Werk. Die Intentio als personales Verhalten läßt aber ohne weiteres Intensitätsgrade zu. Rein vom Phänomen her läßt sich beobachten, daß die Aufgeschlossenheit für reine Erkenntnis und die Abgeschlossenheit in nutzbaren Momenten der Wirklichkeit in allen Graden auftritt. Auf Grund der Ergebnisse dieser Interpretation darf man sich daher für die These Labourdettes entscheiden.

A N H A N G

Die spekulare Erkenntnis

I. Der biblische Ursprung der Lehre von der spekularen Erkenntnis

Die Lehre von der Erkenntnis Gottes im Spiegel der Schöpfung unter dem Begriff der *speculatio* hat ihren Ursprung in zwei Stellen aus den Korintherbriefen des heiligen Paulus, von denen die eine den Gehalt, die andere das Wort gibt.

I. Kor. 13,12 heißt es: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Der Gehalt des Bildes vom Spiegel ergibt sich aus der Gegenüberstellung: Jetzt noch im Spiegel – dann aber im reinen Anschauen. Erkenntnis im Spiegel will also die vermittelte, unvollkommene Erkenntnis zum Ausdruck bringen. Die Spiegelerkenntnis ist zugleich wahre Erkenntnis und Noch-nicht-erkannt-haben. Hier gehören erscheinen (*videre*) und verhüllt bleiben (*aenigma*) zusammen. Zum Sehen des eigentlichen Zieles (*Deum*) kommt es erst in einem Durchgang durch ein Anderes (*per speculum*), in dem das Ziel auf verhüllte Weise gegenwärtig ist (*in aenigmate*).

Die zweite Stelle lautet II. Kor 3,18: *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes . . .* Sie scheint dem Wortlaut nach das Gegenteil zu besagen (*revelata facie!*). *Speculari* ist aber hier Übersetzung von *κατοπτρίζομαι*, im Spiegel sehen. So gibt diese Stelle das Wort (*speculatio*) für die Erkenntnis im Spiegel, die in der Weise der ersten Korintherstelle ausgelegt wird. Im Anschluß an Augustinus (*Trin.* 15,8) knüpft Thomas an diese Stelle seine Bestimmung von *speculatio*, die durchweg zitiert wird, ohne die heterogene Bedeutung im Verhältnis zur Lehre von der spekulativen Erkenntnis zu erwähnen: *speculatio, ut Glossa Augustini dicit ibidem, dicitur a speculo, non a specula. videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet* (*th.* II II 180, 3 ad 2). In dieser Verflechtung der beiden Stellen ist die Lehre von der Erkenntnis Gottes im Spiegel geschichtsmächtig geworden. Es schließt sich dann als dritte noch eine Stelle aus dem Römerbrief an (*Röm* 1,20): *Per creatures in Dei cognitionem pervenimus secundum illud Apostoli: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta concipiuntur* (*th.* I 88, 3). Sie ist eigentlich schon die Auslegung der Spiegelerkenntnis, die auch fernerhin wirksam wird. Als Spiegel ist die Schöpfung (*facta*) gesehen; dieser Auslegung läuft eine andere parallel, die die Glaubenssätze als den Spiegel für die Erkenntnis auffaßt. Doch ist wenigstens bei Thomas und für die philosophische Interpretation nur die Auslegung im Anschluß an *Röm.* 1,20 von Bedeutung⁴⁴.

Diese Art der Erkenntnis eines Andern (Gottes) in einem Andern (der Schöpfung), das nicht eine adäquate Repräsentation, sondern nur ein verhüll-

⁴⁴ Über die verschiedenen Deutungsversuche vgl. Behm, *Das Bildwort*, 315 ff. Auch Behm entscheidet sich auf Grund philologischer Vergleiche für die thomasische Interpretation im Anschluß an *Röm.* 1, 20.

tes Gegenwärtigsein des ersteren ist, erhält den Namen *cognitio specularis*. Dieser Unterscheidungsbegriff scheint jung zu sein, da Alexander v. Hales auch in der Ableitung von *speculum* von einer *cognitio speculativa* spricht (s. th. II Nr. 122).

II. Die metaphysische Auslegung des Spiegelbildes und ihre Bedeutung für die Erkenntnislehre

1. Um den eigentlichen Gehalt der spekularen Erkenntnis in den Blick zu bekommen, muß zunächst das Bild vom Spiegel überhaupt näher erläutert werden. Im Anschluß an die Lichtmetaphysik seit Platon durchzieht es die ganze Geschichte der Philosophie und des Geistes überhaupt⁴⁵. Andeutungsweise mögen hier einige Möglichkeiten der Anwendung genannt sein, die aber für diesen Zusammenhang sonst ausscheiden.

Gott selbst wird Spiegel genannt (vgl. Leisegang 166 ff), insofern die Engel und Seligen in ihm die Schöpfung erkennen. Thomas lehnt aber dieses Bild ab, da Gott Urbild (*exemplar*), nicht Abbild (*species resultans a re*) sei (ver. 12, 6). Bei der Ablehnung kann er sich auf die Tradition berufen (*nusquam invenitur dictum a Sanctis* ver. 12, 6).

Seit Augustin wird die vielfache mögliche Spiegelung eines Gegenstandes als Bild der von vielen erkannten einfachen Wahrheit gebraucht (z. B. Qu. Spir. Creat. 10 ad 8).

In der Sakramentenlehre wird die ungebrochene Anwesenheit des Leibes Christi in den gebrochenen Teilen der Hostie erläutert an den immer vollständigen Bildern in einem zerbrochenen Spiegel (z. B. 4 sent. 10, 1, 3, 3).

Eine solche Reihe von Beispielen würde sich noch um etliche vermehren lassen (vgl. th. II II 51, 3 ad 1), jedoch ist in diesem Zusammenhang hier wohl keine Vollständigkeit erfordert.

2. Von Bedeutung für die Anwendung des Bildes vom Spiegel in der Erkenntnislehre ist seine metaphysische Auslegung. Am eingehendsten gibt Thomas diese Auslegung ver. 12, 6. Spiegel ist zunächst einmal ein materielles Substrat, das die Erscheinung (*species*) eines sichtbaren Dinges in sich wiederholt und von sich aus auf seine Weise erscheinen läßt. Nun kann aber dieses Erscheinungsbild auf doppelte Weise in einem andern gegenwärtig sein: *uno modo sicut praexistens ante rem, cuius est species; alio modo sicut a re ipsa resultans* (ver. 12, 6). Für die erste Weise der Existenz des Erscheinungsbildes lehnt Thomas die Bezeichnung als Spiegel ab; sie muß vielmehr als Urbild (*exemplar*) bezeichnet werden. *Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant* (ver. 12, 6). Der Spiegel ist also ein Mittel, das vom Dinge selbst unterschieden ist. In diesem Mittel ist das Bild (*species*) des Dinges gegenwärtig und kommt zur Erscheinung (*apparet*). In diesem Bilde zeigt sich das Ding selbst als es selbst, doch nur soweit es vom Spiegel nach seiner Weise wiedergegeben werden kann. Das Spiegelbild ist also nur eine ähnliche Darstellung (*similitudo*). Diese Ähnlichkeit hat aber ihr einziges Maß in dem Ding, in dem sie ihren Ursprung hat (*resultat*). Auf diese

Weise ist das Spiegelbild eine Wiedervergegenwärtigung (*repraesentatio*) dessen, was in seiner unmittelbaren Gegenwart nicht erfaßt werden kann. Unter diesen Bestimmungen kann dann das Bild des Spiegels in übertragenem Sinne (*per quamdam transumptionem*) allgemein gebraucht werden: *ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id, in quo alia repraesentantur* (ver. 12, 6).

Es ist nun im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, eine ontologische Interpretation der Begriffe einer Wiedervergegenwärtigung in der Ähnlichkeit (*repraesentatio, similitudo, imago*) zu versuchen⁴⁶. Alle Ähnlichkeit setzt Gleichheit und Andersheit voraus, bei einer vergegenwärtigenden Ähnlichkeit muß es sich um Gleichheit und Andersheit in dem Wesensmoment handeln, das wieder vergegenwärtigt wird. Im materiellen Spiegel ist es das Sichtbare, die Farbe; im Spiegel für die Erkenntnis muß es das Erkennbare (*intelligibile*) sein. Das Erkennbare an einem Ding ist aber sein Sein. Eine Interpretation dieser Begriffe wäre somit an die Deutung der Gegenwart des Seins im Seienden auf verschiedene Weise verwiesen, eine Frage, die nur im Zusammenhang einer allgemeinen Ontologie angegangen werden kann⁴⁷.

3. Von dieser allgemeinen Grundlegung aus kann nun der Erkenntnis im Spiegel nachgefragt werden. Hier zeigt sich eine doppelte Möglichkeit, die in der Erkenntnislehre von Bedeutung ist.

a) Die Erkenntnis im Spiegel ist eine Erkenntnis durch ein Mittel (*medium*). Von einem Mittel in der Erkenntnis spricht Thomas auf eine dreifache Weise: Das Mittel, durch das etwas erkannt wird (*quo*, z. B. das Erscheinungsbild im Sehekt); das Mittel, unter dessen Einfluß etwas erkannt wird (*sub quo*, z. B. das Licht) und das Mittel, in dem etwas erkannt wird (*in quo*, z. B. Spiegel), *et hoc est id, per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem* (4 sent. 49, 2, 1 ad 15). Nur die Erkenntnis in einem Mittel dieser letzteren Art bezeichnet Thomas als Erkenntnis im Spiegel. Auf eine solche Weise gelangt die Vernunft aus der Erkenntnis der Wirkungen (*effectus*) zur Erkenntnis der Ursache (*causa*), da jede Wirkung als eine Ähnlichkeit von der Ursache hervorgebracht wird und sie so vergegenwärtigt.

Die Erkenntnis der Ursache im Spiegel der Wirkungen unterscheidet Thomas aber noch: *Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter: Uno modo secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa, quod sit et quod talis sit: sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum. Alio modo ita quod in ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causae resultat in effectu* (cg. 3, 49). Die terminologischen Anklänge an die Metaphysik des Spiegels (ver. 12,6) zeigen, daß gerade die zweite der hier unterschiedenen Arten der Erkenntnis in einem Medium

⁴⁵ Vgl. Leisegang, Die Erkenntnis. L. gibt einen umfassenden Durchblick durch alle Perioden der Geistesgeschichte, ohne jedoch die oft sehr unterschiedenen, z. T. von Thomas scharf abgelehnten Anwendungen des Bildes von einander abzusetzen.

⁴⁶ Vgl. Dander, Gottes Bild, p. 4 ff.

⁴⁷ Den Versuch einer solchen Begründung im Ganzen der Ontologie macht Siewerth, Identitätssystem, Kapitel 19 f, p. 130 ff.

vom Spiegelbild her verstanden wird. Aber auch die erste Art faßt Thomas unter diesen Begriff der Spiegelerkenntnis⁴⁸. Erkenntnis im Spiegel ist also entweder ein- oder zweiaktig, je nachdem wie das Bild aufgefaßt wird: *Uno modo in quantum est res quaedam; et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem et in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est imago: et sic idem est motus in imaginem et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re* (ver. 8, 3 ad 18)⁴⁹. Um eindeutig zu sein, muß man also stets von einer einaktig oder zweiaktig spekularen Erkenntnis sprechen.

Auch hier ist nun wieder zu fragen, wie etwas die Erkenntnis überhaupt auf etwas anderes hinführen kann, mehr noch: sein Wesen darin hat, auf etwas anderes hinzuführen, so daß es selbst als es selbst erst in einem Akt der Reflexion erkannt wird (vgl. ver. 2, 6). Warum kommt der Erkenntnisakt nicht in dem Ding selbst zur Ruhe, auf das er sich zunächst richtet (*imago*), sondern tritt dieses selbst im Erkenntnisakt zurück, um ein anderes zu zeigen (*imaginatum*)? Diese Frage läßt sich nur beantworten aus der Antwort auf die andere, die unerledigt liegen bleiben mußte, aus der ontologischen Möglichkeit der Wiedervergegenwärtigung.

III. Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Schöpfung als diskursive spekulare Erkenntnis

Damit kann nun die Untersuchung an das eigentliche Thema der spekularen Erkenntnis herantreten: die Erkenntnis Gottes in der Schöpfung. Diese Frage legt sich nach den beiden letzten Punkten auseinander in die Doppelfrage nach der Weise der Vergegenwärtigung Gottes in der Schöpfung und nach der Möglichkeit der Erkenntnis durch diese Gegenwärtigkeit.

1. Die erste Frage muß hier wieder unbeantwortet liegen bleiben. Denn damit, daß man darauf hinweist, daß die Wirkung der Ursache ähnlich sei und der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ist die Frage mehr gestellt als beantwortet (cg. 1, 29)⁵⁰. Wieweit eine Ontologie in einer Lehre von der Analogie *entis* und *participatio entis* überhaupt diese Frage beantworten kann, möge dahingestellt bleiben. Sicher ist für Thomas die Abbildlichkeit der Welt zu ihrem Schöpfer in jedem Fall aus den eindeutigen Worten der Offenbarung. Unter dieser Voraussetzung wird dann auch die Stufenfolge des Seins

⁴⁸ Es gibt Stellen, die eine Zuordnung zu einer von beiden Arten nicht zulassen. Andere, wohl die meisten, sind der zweiten Art zugeordnet (th. I 58, 3 ad 1; I 14, 5; ver. 8, 15). Trotzdem wird sich zeigen, daß der engere Begriff der spekularen Erkenntnis im Anschluß an die Korintherstelle von Thomas für den Menschen in seinem jetzigen Zustand in der ersten Weise ausgelegt wird (th. I 94, 1 ad 3).

⁴⁹ Nicht zu verwechseln ist dieses einaktig spekulare Erkennen mit dem Erkennen der Wirkungen in der Ursache, von dem auch eine Analogie zum Sehen im Spiegel ausgesagt wird (ver. 8, 15 ad 6). Die Ursache ist aber nicht Spiegel, sondern Urbild (*exemplar*).

⁵⁰ Vgl. Dander, Gottes Bild 16 ff. D. geht die Frage aber rein theologisch an.

vom Toten zum Geistigen als eine steigende Reihe der Ähnlichkeit gesehen (cg. 3, 97). Die höchste innerweltliche Ähnlichkeit ist der menschliche Geist, da er ja nach dem Bilde Gottes geschaffen ist⁵¹.

2. Wird nun Gott in der Schöpfung in einer einaktig oder zweiaktig spekularen Erkenntnis erfaßt? Diese Frage bedeutet mit anderen Worten: ist die Erkenntnis Gottes in der Schöpfung diskursive (zweiaktige, aliquid ex aliquo) oder schauende Erkenntnis (einaktige, in alio)?

Zunächst widerspricht es der menschlichen Erkenntnis als sinnengebundener Vernunft nicht, innerweltlich eine einaktige spekulative Gotteserkenntnis zu haben. Thomas spricht das ausdrücklich aus, indem er an die Darlegung der einaktigen spekularen Erkenntnisform anschließt: *hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura* (ver. 8, 3 ad 18). Das bedeutet also, daß die Welt als Welt (*inquantum est res distincta*) für die Erkenntnis verschwindet und sich nur zeigt, insofern sie eine Spiegelung, eine Repräsentation Gottes ist, daß sie gar nicht sich, sondern Gott zeigt (*imago!*).

Doch, so lehrt Thomas weiter, diese Erkenntnis war nur dem Menschen im Urstand gegeben, der nicht durch Erkenntnis der Sinnendinge von der Erkenntnis Gottes abgelenkt wurde. *Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium, sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat* (th. I 94, 1 ad 3).

In dem Einschub: *sicut est nobis necessarium* zeigt Thomas eindeutig, daß unsere Erkenntnis Gottes in der Schöpfung eine diskursive (vgl. ver. 2, 3 ad 3), demonstrative (th. I 2, 1) ist.

Wir erkennen die Welt zunächst als die Fülle des Seienden; alles Seiende als Gegenwart des Seins, als Abglanz Gottes zu sehen, bedarf einer besonderen Begnadung oder langer Schulung, die es doch nie ganz erreicht. So ist für den Menschen die Welt das Mittel, durch das er in diskursivem Aufstieg versucht, Gott zu erkennen. Wie es möglich ist, versucht Rossi (*Similitudo*) darzustellen; es läßt sich über seinen Versuch hinaus manches sagen, aber in seinem Prinzip, der zweiaktig spekularen Erkenntnis, hat er recht⁵².

Diese unsere zweiaktig spekulare Erkenntnis ist auch vom Ursprung her im Korintherbrief mit der spekularen Erkenntnis gemeint, wenn der Zusatz in

⁵¹ Vgl. Dander, *Gottes Bild* 203 ff.

⁵² Siewerth übersieht im Zuge seiner Identitätslehre den Unterschied dieser zweiaktig-diskursiv spekularen Erkenntnis zur einaktig-schauenden. „In dieser spiegelnden Bekundung schaut die Vernunft einfachhin den Grund an (*videre Deum in speculo*) und ist in dieser „Berührung“ Gottes „spekulativ“, „intellektuell anschauende“, „transzendente“ oder „ekstatische“ Vernunft (196). Im übrigen ist hier auch das Wort „spekulativ“ unthomistisch, mit der nicht berechtigten Berufung auf die Definition von *speculatio* th. II II 180, 3 ad 2, von *speculum* abgeleitet gedacht, in der thomasischen Terminologie müßte es spekulär heißen.

In diesem Zusammenhang ist Weltes Versuch der Auslegung der thomasischen Gottesbeweise, die die zweiaktig spekulare Erkenntnis in der einaktigen aufgehoben zu denken versucht, ohne daß die Diskursivität ganz verloren geht, von besonderer Bedeutung (136 ff.).

aenigmaten einen Sinn hat⁵³. Ein Rätsel zeigt seine Lösung nicht für den einfachen Hinblick, sondern nur für den, der sich suchend darum bemüht. Unsere Erkenntnis steigt so suchend von dem einzelnen Erkannten zu dessen Grund, dem Schöpfer auf; in der geoffenbarten Vergegenwärtigung des Schöpfers in der Schöpfung liegt dabei der Grund der Möglichkeit eines solchen Aufstieges.

Menschliche Erkenntnis ist in ihrem Wesen Diskursus, aber nicht als ein Herumtreiben in der Vielfalt der Welt, sondern als ein Aufstieg von der sinnlich begegnenden Welt zu Gott, auf den diese selbst, insofern sie von ihm geschaffen ist, verweist.

IV. Die Zusammengehörigkeit der Begriffe der spekularen und spekulativen Erkenntnis

Trotz der absichtlich betonten Scheidung von spekulativer und spekulärer Erkenntnis muß doch ihre innige Zusammengehörigkeit und unlösbare Einheit wenigstens der Sache nach gesehen werden. Zunächst einmal ist die Einheit des Wortes *speculatio*, *speculari* trotz der neu eingeführten adjektivischen Unterscheidung nicht zu übersehen. Es ist nicht von ungefähr, daß Thomas das Wort *speculatio* einfachhin mit der spekularen Erkenntnis identifiziert (th. II II 180, 3 ad 2)⁵⁴. Spekulative Erkenntnis des Menschen ist auf die Wahrheit gerichtet, und damit letztlich auf Gott, das *summum speculabile*. Sie ist die diskursive Bewegung des Geistes auf Gott hin, um darin zur Erfüllung zu kommen. Die spekuläre Erkenntnis ist nichts anderes, nur legt sie den Ton auf die noch unerfüllte Bewegung. Alle spekuläre Erkenntnis ist spekulativ; alle spekulative Erkenntnis des Menschen in dieser Welt steht im Bezug zur spekularen Erkenntnis, wenn sie ihr eigentliches Ziel, Gott selbst, nicht aus dem Blick verliert.

Dabei ist die Lehre von der spekularen Erkenntnis zugleich Grund der Möglichkeit spekulativer Erkenntnis in dieser Welt, sofern diese ihre Sinnfülle erst aus der Gott-abbildlichkeit der Welt gewinnt. So wird es schwer sein, beide Lehren von der Erkenntnis absolut zu trennen, wenn andererseits auch beide Begriffe nicht zu verwechseln sind. Sie sind heterogene Momente der Lehre über die eine spekulativ-spekuläre Erkenntnis des Menschen in dieser Welt.

⁵³ Thomas versucht allerdings an einer Stelle auch den aenigmatischen Charakter darin zu sehen, daß die Dinge Gott nicht vollkommen repräsentieren (th. I 94, 1 ad 3). Aber auch hier stellt er die zweite Auslegung daneben, daß der Geist bei der Erkenntnis Gottes in den Dingen zunächst mit diesen Dingen als solchen beschäftigt ist, bevor er sie als Repräsentation sieht.

⁵⁴ Leisegang führt eine Stelle von Seuse (*Deutsche Mystiker I*, Hrg. W. Oehl, Aus der Lebensbeschreibung, c. 50, 120) an, wo auch dieser das Wort „spekulieren“ einfachhin auf die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Natur zurückführt. (Leisegang 177).

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

- Alanus*: Alani de Insulis . . . opera omnia, PL 210, Paris 1855.
- Albertus Magnus*: S. Doct. Eccl. Alberti Magni opera omnia, Hrg. Albertus-Magnus-Inst. Köln, Münster 1951 ff (soweit erschienen).
- Opera omnia, ed. Aug. Borgnet, Paris 1890–99 (für die übrigen Werke).
- Alexander von Hales*, Summa theologica, ed. B. Klumper, Quaracchi I–III 1924 ff, IV, IVa 1948.
- Al-Kindi*: Die philosophischen Abhandlungen des Al-Kindi, Hrg. A. Nagy, Beiträge II, 5, Münster 1897.
- Ambrosius*: Sancti Ambrosi . . . opera omnia, PL 14–17, Paris 1879–1887.
- Sancti Ambrosi opera, rec. Carolus Schenkl, CSEL 32, Wien 1897.
- Aristoteles*: Opera omnia, ed. Bekker-Bonitz, Königl.-Preuß. Akad., Berlin I–II 1831, V 1870.
- Aristoteles (lat.)*: Aristoteles Latinus, Codices descripsit Georg Lacombe, Corp. Philos. Medii Aevi, Rom 1939.
- Aristoteles, Opera, lat. mit Komm. von Averroes . . . Venedig: Bernardinus Stagninus 1489 (G. W. 2339).
- Aristoteles Stagiritae omnia quae extant opera (et) Averrois Cordubensis in ea opera omnes . . . commentarii alique ipsius in logica philosophia et medicina libri ed. Jo. Baptista Bagonius Veronensis, Venetiis apud Juntas 1550–52.
- Aristoteles Stagiritae . . . opera omnia, pars quinta, Venetiis: Ad signum seminantis 1572.
- Metaphysik*: Metaphysica vetustissima, in: Steele, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi XI, Oxford 1932 p. 255–312.
- Arab.-lat. Übersetzung; in: Aristoteles, opera, Ven. 1550 = Aristoteles, opera, Ven. 1489.
- Moerbeke-Übersetzung, in: Aristoteles, opera, Ven. 1489.
- Nikomachische Ethik*: Ethica vetus et nova, in: Marchesi, Concetto, L'Etica Nicomachea nella tradizione Latina Medievale, Messina 1904, p. I–XL.
- Arab.-lat. Übersetzung, in: Aristoteles, opera, Ven. 1489, eingestreut in Averroes-Paraphrase.
- Grosseteste-Übersetzung, in: Thomas, In decem libros Ethicorum, Turin 1934.
- De anima*: Arab.-lat. Übersetzung, in: Aristoteles, opera, Ven. 1550, Bd 6.
- Moerbeke-Übersetzung, in: Thomas, In Aristotelis Librum de Anima Commentarium, Turin 1948.
- Bearbeitung; in: Aristoteles, opera, Ven. 1550 Bd. 6 = Aristoteles, opera, Ven. 1572, pars quinta.
- Augustinus*: Sancti Aurelii Augustini . . . opera omnia, ed. Monachi ord. S. Benedicti, PL 32–47, Paris 1841 ff.
- S. Aurelii Augustini Contra Faustum (u. a.) rec. J. Zycha, CSEL 25, Wien 1891.
- Aurifodina* universalis scientiarum divinarum et humanarum ex fontibus aureis sanctorum patrum, ed. V. P. Robertus, Paris 1865.
- Averroes*, Commentarii in Aristotelis Metaphysicam, in: Aristoteles, opera, Ven. 1489 Teil 3.
- Commentarii in Aristotelis De Anima libros, in: Aristoteles, opera, Ven. 1489 Teil 2.
- Commentarium Averrois super libros Ethicorum Aristotelis, in: dss. Teil 5.
- Avicenna*: Metaphysica Avicennae sive eius prima Philosophia, ed. Bernhardinus de Vitalibus, Ven. 1495 (G. W. 3130).
- Behm*, Johannes, Das Bildwort vom Spiegel I Kor. 13, 12, in: Reinhold-Seeberg-Festschrift, Hrg. Wilh. Koepf, Leipzig 1929, 315 u. 342.
- Bernhard v. Clairvaux*: S. Bernhardi . . . opera omnia, ed. Joannes Mabillon, PL 182–184, Paris II–III 1854, I 1879. PL 184 enthält Werke aus der Schule Bernhards, zitiert: *Bernh.
- Boethius*, opera omnia, PL 63–64, Paris I 1882, II 1891.
- A. M. S. Boethii Philosophiae consolationis libri quinque rec. W. Weinberger, CSEL 67, Wien 1934.
- Opuscula sacra, in: A. M. S. Boethii Philosophiae consolationis libri quinque, rec. R. Peiper, Leipzig: Teubner 1871.

- A. M. S. Boethii commentarii in librum Aristotelis *περὶ ἐρμηνείας* rec. Meiser, Leipzig: Teubner I 1877, II 1880.
- A. M. S. Boethii in Isagoge Porphyri Commenta, ed. S. Brandt, CSEL 48, Wien 1906.
- Boll*, Franz, Vita contemplativa, Festrede zum zehnjährigen Bestehen der Heidelb. Akad. Wiss., Sitz. Ber. phil.-hist. Kl. XI, 8, Heidelberg 1920.
- Bruno*: S. Brunonis . . . opera omnia, PL 152–153, Paris I 1879, II 1880.
- Chalcidius*, Commentarius in Timaeum Platonis, in: *Fragm. Philos. Graec.*, ed. Mullachius, Paris 1881, Bd. 2.
- Cicero*, M. Tullius, De natura deorum, ed. Plasberg, Leipzig: Teubner 1933.
- Clarenbaldus*: Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, W. Jansen, Brsl. Stud. histor. Theol. 8, Brsl. 1926.
- Dander*, Franz, Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, in: *Zs. f. kath. Theol.* 53 (1929), 1–40, 203–246.
- Forcellini*, Lexicon Totius Latinitatis, Patavii 1940.
- Gilbertus* Porretanus, Commentaria in Boethii opera theologica, PL 64, Paris 1891, 1255 ff.
- Goichon*, Amelie-Marie, Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenna), Paris 1938.
- Grabmann*, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg I 1909, II 1911.
Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas v. Aquin, Thomist. Stud. IV, Frbg./Schw. 1948.
- Gundissalinus*, Dominicus, De divisione Philosophiae. Hrg. L. Baur, Btr. IV 2–3, Münster 1903.
- Haneberg*, B., Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus, Abhandlung Bayer. Akad. Wiss., philos.-hist. Kl., München 1868.
- Hayen*, A., L'intentionnel dans la Philosophie de S. Thomas, Mus. Lessianum, Sect. philos. 25, Brüssel 1942.
- Hieronymus*: S. Eusebii Hieronymi . . . opera omnia, PL 22–30, Paris 1865–1889, Bd. 23: 1883, 24: 1865, 25: 1884.
- Hilarius*: Sancti Hilarii . . . opera omnia, ed. Monachi ord. S. Benedicti, PL 9–10, Paris I 1844, II 1845.
S. Hilarii . . . Tractatus super Psalmos rec. Zingerle, CSEL 22, Wien 1891.
- v. Holsum*, Gregor, OSB, De scientia speculativa et practica, in: *Jb. Philos. u. spekul. Theol.* 15 (1901), 13–17.
- Hugo v. St. Victor*: Hugonis de S. Victore . . . opera omnia, PL 175–177, Paris I 1879, II–III 1880.
- Jansen*, Wilhelm, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Brsl. Stud. hist. Theol. 8, Breslau 1926.
- Johannes von Salisbury*: Joannis Saresberiensis . . . opera omnia PL 199, Paris 1900.
- Labourdette*, M. M., OP, Note sur les diversifications du savoir. Connaissance spéculative et connaissance pratique, in: *Rev. Thomiste* 44 (1938), 564–568.
- Leisegang*, Hans, Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur, in: *Zs. Philos. Forschung* IV, 2 (1950), 161–183.
- Keirstiens*, Ludwig, Cognito speculativa. Untersuchungen zur Geschichte und Bedeutung des Begriffes vor und bei Thomas v. Aquin, Diss. Münster 1951 (Maschinenschrift).
- Laktanz*: L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia, rec. S. Brandt et G. Laubmann, CSEL 19; 27, Wien I 1890, II 1893.
- Mariétan*, Joseph, Problème de la Classification des Sciences d'Aristote à St. Thomas, St. Maurice/Paris 1901.
- Pelster*, F., Beiträge zur Arist.-Benutzung Alberts des Großen, in: *Philos. Jb.* 46/47 (1933–34), 450 ff; 55 ff.
- Philon*: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. Leopoldus Cohn, Berlin 1896–1915.
- Pieper*, Josef, Was heißt akademisch?, in: *Hochland* 43, 5 (1951), 421–443.
- Plotin*: Plotini Opera, Tom I, ed. Henry-Schwyzler, Paris 1951.
Plotins Schriften übers. Rich. Harder, Leipzig 1930 ff.
- Pomerius*: Juliani Pomerii De vita contemplativa libri tres, PL 59, Paris 1862, 415–520.
- Richard v. St. Victor*: Richardi a Sancto Victore opera omnia, PL 196, Paris 1880.

- Ritter*, Joachim, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Philos. Abhandlung IV, Frankfurt 1937.
- Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles, Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, H. 1, Köln-Opladen: Westd. Verlag o. J.
- Rossi*, Amedeus, *Similitudo Dei in Creaturis*, in: *Div. Thom.* 5 (1928), 417–447.
- Ps. Rufin*: In 75 Davidi Psalmos commentarius Rufini . . . PL 21, Paris 1878, 641 ff.
- Rusticus Diaconus*, *Collectio Casinensis*, in: *Acta conciliorum*, ed. Schwartz, Bd. I, 4, Berlin 1922/23.
- Sabatier*, Pierre, *Bibliorum Sacrorum Latiae Versiones Antiquae seu vetus Italica*, Paris 1751.
- Sacra Scriptura*: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments (Vulgata), Hrg. Augustin Arndt, 10. Aufl., Regensburg 1900.
- Septuaginta, ed. Alfred Rohlfs, Stuttgart 1935.
- Biblia Hebraica, ed. Rud. Kittel, 3. Aufl. Stuttgart 1937.
- Concordantia S. Scripturae utriusque Testamenti iuxta exemplar vulgatae editionis, ed. Ordo S. Ben., Augsburg 1751.
- Scotus*, Joh. Duns: B. Joannis Duns Scoti . . . *Commentaria Oxoniensia*, ed. P. M. F. García, Quaracchi 1912.
- Siewerth*, Gustav, *Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt 1939.
- Thesaurus Linguae Latinae*, ed. Auctoritate et consilio Academicarum quinque Germanicarum, Leipzig 1900 ff.
- Tbiel*, Matthias, *Theoretisches und praktisches Erkennen*, in: *Div. Thom.* 27 (1949), 154–179.
- Thiery v. Chartres*, (?), *Der Kommentar „Hunc librum“*, in: *Clarenbaldus, Der Kommentar*, Breslau 1926.
- Thiry*, Leo OSB, *Speculativum – Practicum secundum S. Thomam quomodo se habeant in actu humano*, Stud. Anselm. 9, Rom 1939.
- Thomas v. Aquin*: Die Ausgaben seiner Werke brauchen hier wohl nicht im einzelnen aufgeführt zu werden.
- van Well*, J., *Über das Verhältnis des intellectus speculativus und des intellectus practicus zueinander bei Thomas von Aquino*, Diss. Bonn 1933.
- Welte*, Bernhard, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in: *Symposion* 2 (1949), 1–190.