

Propter rationem dictorum

Die Nutzung von Autoritäten bei Thomas von Aquin

Peter KUNZMANN (Jena)

Vorbemerkung

Es gehört sich, zumindest für den Lehrer, auf Gründe gestützt die Wurzeln der Wahrheit freizulegen; denn wenn er mit nackten Autoritäten (*nudis auctoritatibus*) eine Frage beantwortet, wird sein Zuhörer weder objektiv in der Wissenschaft noch subjektiv in der Auffassungsgabe Fortschritte machen, sondern mit leeren Händen (*vacuus*) von dannen ziehen.¹

Diese Mahnung des Thomas ist zwar auf die besondere Situation der Schule gemünzt, doch entspricht es, so meine These, ganz und gar dem dialektischen Verhältnis von Rationalität und Autorität, dessen Konsequenzen ich bei Thomas im Weiteren nachzeichnen will.

Solcherart ist bei Thomas im Grundsätzlichen die berechnete Überschneidung von Exegese und reinem Denken, von Vorgegebenem und Konstruktion. Es ist in jedem einzelnen Falle zu beurteilen, ob das dialektische Werkzeug zuweilen die Texte vergewaltigt hat. Die Einarbeitung einer Spekulation in das Gewebe eines Textes, d. h. der Einbezug der Vernunftleistung in die Auslegung einer Autorität ist stets ein schwieriges Problem.²

Doch vielleicht ist dies eben kein Problem, wenn man unterstellt, dass für Thomas eine Autorität erst dadurch Autorität wird, dass sie sich sinnvoll und sachhaltig auslegen lässt. Es geht deshalb um die Souveränität, mit der Thomas Autoritäten einsetzt und um die Mittel der Virtuosität, mit der er dies tut. Es lassen sich Dutzende von Artikeln aus disputativ³ angelegten Werken des Thomas heranziehen, um diesen Effekt nachzuzeichnen.

¹ Quodl. n4 qu9 ar3 corp: „Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuus abscedet.“

² Chenu (1960), 173.

³ Mit disputativ sind hier jene Werke gemeint, in denen Zitate aus den Schriften von Autoritäten als Argumente oder zu deren Stützung in eine sachlich strukturierte Auseinandersetzung eingehen, also neben den *Quaestiones disputatae* auch die „Theologische Summe“, aber auch der „Kommentar“ zu Boëthius' *De Trinitate*; hier herrscht eine andere Überlagerung der argumentierend-sachlichen Aufgabe über die

Einzelne Artikel des Thomas kann man allerdings zu allerlei Zwecken zusammenstellen: zu parodistischen, wie gerade eben angedeutet. Oder zu polemischen: Um zu zeigen, wie treu Thomas seinen Helden bleibt; oder auch zum Beweis des Gegenteils, wie stark interpretierend, verbiegend, verfälschend Thomas mit ihnen umspringt. Die endlose Debatte um sein Verhältnis zu Aristoteles ist auch ein Streit um die Nutzung dieser ‚Autorität‘. Sie lassen sich auch zu dokumentarischen oder archivarischen Zwecken sammeln: Geenen⁴ hat versucht, diese Nutzung in Kataloge und Kategorien zu bringen und fand Zitate zum bloßen Schmuck, lehrinhaltliche Quellen und Beweise, bestätigende, erklärende und rechtfertigende Zitate. Wir könnten sicher alternative Listen vorlegen, aber es nützt nichts, denn siehe oben: „Es ist in jedem einzelnen Falle zu beurteilen, ob das dialektische Werkzeug zuweilen die Texte vergewaltigt hat.“ Und das zu tun wird unsere Lebensspanne beträchtlich überschreiten.

Ich habe deshalb vor, in drei Schritten voranzugehen:

Eine Thomasische Grundlegung zu versuchen, d. h. anhand eines kurzen Textes einige theoretische Rahmenbedingungen der Reichweite von Autoritäten zu beleuchten.

Den Gebrauch von Autoritäten an derjenigen Autorität zu messen, die maßgeblich den scholastischen Usus geprägt hat, nämlich Peter Abaelard. Ich will anhand des Abaelardschen „Handbuchs“, wie mit Autoritäten zu verfahren sei, nämlich dem Prolog zu *Sic et Non*, einige Arten und Unarten der Thomasischen Handhabe aufzeigen.

In einem dritten Schritt dem Thomas als unbestreitbarer Autorität, als Kapazität, meine bescheidene Reverenz erweisen, indem ich einige mustergültige Proben vorzeige, von denen ich annehme, dass sie die Virtuosität des Thomas aufscheinen lassen.

Abschließend möchte ich noch einige Konsequenzen ziehen für die Dialektik von Autorität und deren Gebrauch durch die Vernunft.

1. Das Thomasische Programm für den Umgang mit Autoritäten

Ein *locus classicus*, in dem Thomas auf die Bedeutung von Autoritäten und den Rahmen ihrer Deutung zu sprechen kommt, ist der Prolog zu jener ‚Auftragsarbeit‘⁵, die unter dem Titel *Contra Errores Graecorum*⁶ gehandelt wird. Im Auftrag des Papstes soll Thomas die theologischen Differenzen zur Ostkirche sondie-

hermeneutische Aufgabe der verstehenden Aneignung einer Autorität, wie sie sich der Kommentar zum Ziel setzt. Autoritäten waren natürlich auch in der disputierenden Form akademischer Lehre von zentraler Bedeutung. Über den Einsatz von Autoritäten dort und deren literarischen Niederschlag vgl. Davis' (2003) Einleitung zur englischen Übersetzung von *De Malo* Seite 15 f. Zu den entsprechenden „specific scholastic procedures“ und den Rang von Autoritäten in ihnen vgl. Bose (2002), 87 f.

⁴ Vgl. Chenu (1960), 147; vgl. detailliert dazu: Geenen (1975).

⁵ Zum historischen Rahmen vgl. Jordan (1987), 445 ff.

⁶ Zu diesem Text vgl. Elders (1997), 351 f.

ren, und zwar anhand einer Sammlung griechischer Vätertexte. Er umschreibt seine Aufgabe:

Damit man aus den Autoritäten, die den Inhalt des vorliegenden Buches ausmachen, die reinste Frucht des wahren Glaubens ernten könnte, nämlich durch Beseitigung aller Zweideutigkeiten, schlug ich zunächst vor, alle scheinbaren Unklarheiten innerhalb der Autoritäten darzulegen, um dann zu zeigen, wie aus ihnen die Wahrheit des katholischen Glaubens sich lehren und verteidigen ließe.⁷

Die Einleitung dazu stellt einige Überlegungen von hermeneutischem Gewicht an, die das Problem daraufhin fokussieren, die Dikta der Alten gegen die Zweifel der Zeitgenossen in Schutz nehmen zu wollen: „Quod autem aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire.“ Die *moderni* müssen sich also nicht vor der Tradition bewähren, sondern diese vor ihnen. Das fällt ihnen schwer, aus zwei Arten von Gründen: Der eine – der zweite – sei hier nur erwähnt, denn er beschäftigt sich mit der Trübung der Überlieferung, die durch Übersetzung statthat: ganz einfach, „weil vieles, was griechisch gut klingt, lateinisch nicht gut klingen muss.“ (Thomas erwähnt die „Inkompatibilität“ von *hypostasis* und *substantia*)

Daher gehört es zur Aufgabe eines guten Übersetzers, die Aussage zu bewahren, während er aber die Aussageweise der Sprache anpasst, in die er übersetzt. Es scheint nämlich als vulgäre Auslegung, was allzu wörtlich auf Latein gesagt wird, und unanständig, wenn immer nur Wort für Wort genommen ist.⁸

Wenn das Übersetzen nach Hans Wollschlägers schöner Metapher nur in der „Wechselstube der Wörter stattfindet“, kann ein Rückstand an Unklarheit nicht ausbleiben: „ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur.“

Die andere Gruppe von hermeneutischen Überlegungen lohnt näherer Betrachtung, denn sie enthält einige bemerkenswerte Überzeugungen:

⁷ „Consideravi autem, quod eius fructus posset apud plurimos impediri propter quaedam in auctoritatibus sanctorum patrum contenta, quae dubia esse videntur [...] ut remota omni ambiguitate, ex auctoritatibus in praedicto libello contentis verae fidei fructus purissimus capiatur, proposui primo ea quae dubia in auctoritatibus praedictis esse videntur exponere, et postmodum ostendere quomodo ex eis veritas catholicae fidei et doceatur et defendatur.“ (Contra Graec., Prologus)

⁸ „Secundo, quia multa quae bene sonant in lingua graeca, in latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis latini confitentur et graeci. Dicitur enim apud graecos recte et catholice, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres hypostases; apud latinos autem non recte sonat, si quis dicat quod sunt tres substantiae, licet hypostasis idem sit apud graecos quod substantia apud latinos secundum proprietatem vocabuli. Nam apud latinos substantia usitatus pro essentia accipi solet, quam tam nos quam graeci unam in divinis confitemur. Propter quod, sicut graeci dicunt tres hypostases, nos dicimus tres personas, ut etiam augustinus docet in vii de trinitate. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis. Unde ad officium boni translatoris pertinet ut ea quae sunt catholicae fidei transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert. Apparet enim quod si ea quae litteraliter in latino dicuntur, vulgariter exponantur, indecens erit expositio, si semper verbum ex verbo sumatur. Multo igitur magis quando ea quae in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur.“ (Ebd.)

Dass nämlich in den Aussagen der Heiligen vergangener Zeiten sich manches findet, was den Zeitgenossen (*moderni*) zweifelhaft erscheint, das entsteht nach meinem Dafürhalten aus zwei Gründen: Erstens gaben erst die Irrtümer in Glaubensdingen den Kirchenvätern Anlass, sie zur Beseitigung dieser Irrtümer mit größerer Umsicht weiterzugeben. So sprachen die Kirchenväter vor der Arianischen Irrlehre noch nicht so nachdrücklich von der Einheit des göttlichen Wesens wie ihre Nachfolger. [...] Daher geht es nicht an, die früheren Gelehrten zu verdammern oder abzulehnen, wenn sich in ihren Aussagen Dinge finden, die nicht mit der heute üblichen Vorsicht geäußert sind. Man darf dergleichen nicht verallgemeinern, sondern muss es mit Respekt auslegen.⁹

Thomas scheint eine kräftige Behauptung so gelassen vorzutragen, dass moderne Ausleger des Textes sie nicht eigens erwähnen, die Implikation nämlich, quasi selbstverständlich seien die Zeitgenossen vorsichtiger und „*maiori circumspicione traderent ad eliminandos errores exortos*.“ Es ist, wörtlich, nicht verwunderlich (et ideo non est mirum), dass der moderne, der zeitgenössische Glaubenslehrer umsichtiger und ausgefeilter seine Lehre vorträgt, weil ja im Laufe der Entwicklung derselben allerhand Irrtum abgeschieden wurde: „*et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei*.“ Thomas muss sogar gegen das Überlegenheitsgefühl der *moderni* einschreiten, die ihre Vorläufer unberechtigt ablehnen und verwerfen.

Mit großer Selbstverständlichkeit sieht sich Thomas den Autoritäten gegenüber in der besseren, der aufgeklärten Position. Dem zugrunde liegt die „moderne“ Auffassung von der Geschichte der Theologie und des kirchlichen Glaubens als eines Fortschritts. Das II. Vatikanische Konzil hat es in *Dei Verbum* auf die Formel gebracht: *proficit*.

Diese Selbstverständlichkeit ist keineswegs selbstverständlich; im Jahrhundert vor Thomas hat Abaelard noch geklagt:

Dies nämlich ist erstaunlich, dass obwohl in der Abfolge der Lebensalter und im Fortgang der Zeiten die menschliche Einsicht in allen übrigen Angelegenheiten wächst (*intelligentia crescat*), im Glauben (*in fide*), es keinen Fortschritt gibt (*nullus est profectus*), wo doch bei ihm die höchste Gefahr des Irrtums droht.¹⁰

Die Vorstellung einer „Reifung“ des Glaubens durch seine Vertiefung, das Verständnis von Theologiegeschichte als Fortschritt, ergibt sich selbst aus einer langen, wechselvollen Entwicklung, die ich hier geschichtlich nicht nachzeichnen und systematisch nicht auswerten kann. Es bleibt der Hinweis auf eine Umkehr der Beweis-

⁹ „*Quod autem aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, maiori circumspicione traderent ad eliminandos errores exortos; sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae sicut doctores sequentes. [...] Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim evitandam. Unde, si qua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter.*“ (Ebd.)

¹⁰ So Abaelard in seinem Dialog, auch „*Collationes*“ genannt. In der Zählung der Ausgabe von Thomas (1970), 117–120; in der lat.-dt. Ausgabe von Krautz (1996), 16 f.

last von großer, jetzt religionstypologischer Tragweite, denn in einer Religion wie dem vorreformatorischen Christentum verdankt sich der Rang einer Autorität auch der zeitlichen Nähe zum Ursprung. So hielt man den Dionysios nicht seiner Kenntnis oder der tief sinnigen Deutung des Neuplatonismus wegen in hohen Ehren, sondern weil er als vermeintlicher Gefährte des Paulus besondere Authentizität beanspruchen konnte. Dieser Vorzug der Nähe zur Quelle tritt an unserer Thomasstelle ganz gegen den Vorzug der Reifung durch die vertiefte Reflexion zurück.

Das Denken der Alten erscheint als so dürftig, dass Thomas eigens Respekt gegenüber den Alten einfordern muss: „sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter“. In dieser *expositio reverentialis* sieht Torrell¹¹ etwas augenzwinkernd die „Methode der Textauslegung, die ohne den Buchstaben der auctoritas zu verletzen, gelegentlich ihren ursprünglichen Sinn völlig aushöhlt“. Thomas appelliert auch andernorts an sie: „Huiusmodi locutiones non sunt extendendae, tanquam propriae, sed pie sunt exponendae, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur.“¹² Typisch daran, wie auch andere Verwendungen¹³ zeigen, ist die Verbindung der *expositio* als wohlwollender Deutung mit dem Verbot der Ausweitung („non sunt extendendae“). Es liest sich fast so, als ginge es um gnädiges Verdecken der Schwächen, als solle damit verhindert werden, die Unzulänglichkeiten der Vorgänger weiter bloßzustellen: Sie sollen jedenfalls nicht weiter breitgetreten werden; ansonsten soll der Ausleger sein Bestes geben, zu retten, was zu retten ist.

Alles zusammen stellt Thomas den Ausleger in eine selbstbewusste Position gegenüber seinen Quellen, dem das letzte Urteil über diese obliegt. In der Tat praktiziert aus dieser Position, wie jetzt zu zeigen sein wird, Thomas dieses selbst auf kreative Art.

2. Die Gegenprobe: Hermeneutische Prinzipien nach Abaelard

Man kann sich davon anhand einer Gegenprobe ein Bild machen. Diese Gegenprobe besteht darin, ein Abaelardsches Programm mit Thomasischen Inhalten zu füllen. *Sic et Non* ist eine polemische Schrift: In ihr konfrontiert Abaelard Väter- und Schriftzitate zu 158 Fragen und zwar, wie der Titel sagt: *Sic et Non*, für „Ja und Nein“, aber eben noch ohne den Versuch, die sich widersprechenden Aussagen zu harmonisieren, auszugleichen oder einer eigenen Antwort in einer eigenen Entscheidung aufzuheben. Er sammelt nur jeweils Pro und Contra. Das Corpus des Buches ist also für unsere Zwecke unergiebig. Bedeutend ist die Schrift allemal, weil sie ein erstes Muster für die kontroverse Auseinandersetzung mit Autoritäten abgibt, das für die Entwicklung dieser Thematik im Mittelalter eine bedeutende Rolle spielt.¹⁴ Noch bedeutender ist das Vorwort mit wichtigen hermeneutischen Postula-

¹¹ Torrell (1995), 42, Anmerkung 25; vgl. ausführlicher: Torrell (1988).

¹² STh III qu4 ar3 ad1.

¹³ Siehe auch den analogen Gebrauch z.B. in ISent ds18 qu1 ar5 corp; STh I qu31 ar4 corp; qu39 ar5 ad1.

¹⁴ Zur Bedeutung von *Sic et Non* in der Entwicklung vgl. Lowe (2003), 38. Zu diesem Werk selber vgl. Marenbon (1997), 61–64.

ten, die Abaelard selbst nicht anwendet. Er wirft quasi dem Leser die Brocken hin mit der Aufforderung: „Mach was draus – lös Du die Widersprüche auf und beurteile Du, was Du aus alledem machen willst!“

Abaelard setzt die Lage voraus, dass bei „einer so großen Fülle von Worten einige Aussagen [...] nicht nur voneinander verschieden sind, sondern sogar im Widerspruch zueinander stehen.“ Das wurde berühmt in der Formel „ab invicem diversa verum etiam invicem adversa“. In diesem Falle müssen alle Möglichkeiten ausgelotet werden, diese Differenzen zu erklären und sozusagen „wegzuhermeneutisieren“.

Gleich zu Anfang formuliert Abaelard ein erstes „Highlight“: „Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam intelligendo deesse quam eis scribendo defuisse credamus.“¹⁵ Leitendes Prinzip dabei muss es sein, dass wir ständig auf unsere Schwäche bezogen bleiben, und unterstellen, eher fehle uns die Gnade zum Verstehen, als unseren Autoren diejenige zum Schreiben.

Hier liegt ein rhetorisches „Schmankerl“ verborgen, denn im Verlauf des Vorwortes wird von dieser hier inszenierten Demutsgeste gar nichts übrig bleiben; in der Dramaturgie seines Prologs wird Abaelard diesen Vorzug der Gnade ohne Zögern für die Freiheit des Interpreten opfern. Aber noch witziger: Wer je eine Zeile gelesen hat, in der Abaelard rühmend über sich selbst spricht – und er spricht ausschließlich rühmend, wenn er über sich spricht! – muss die blanke Ironie bemerken. Ein Abaelard denkt nicht im Traum daran, gerade ihm könne es an der Kraft zum „intellegeren“ gebrechen; was sich Abaelard zeitlebens zugute hält, ist jene Kraft zur mühe-losen und untrüglichen Auffassung, die bei ihm ebenfalls mit Konstanz im Begriff des „ingenium“ ihren Terminus technicus findet. Nichts läge Abaelard ferner, als irgendeine Form des Unverständnisses auf seine eigene Begriffsstutzigkeit zurückzuführen.

3. Reverentia und das Principle of Charity

Dies trennt ihn fundamental von Thomas und auch das ist ein wichtiger Aspekt der Frage nach dessen Haltung den „Autoritäten“ gegenüber. Die Persönlichkeit des Lesers ist nicht nur in abstracto ein ausschlaggebender Faktor bei der Rezeption von Thesen, die andere Leute hinterlassen haben, um es so schlicht zu sagen. Bei Thomas fällt dieses Moment beinahe nicht auf (im Kontrast zu seiner schrillen Zurschaustellung bei Abaelard etwa) und das ist es ja gerade: In seiner Unverstelltheit und Unparteilichkeit eignet sich Thomas seine Quellen an, ohne sich über sie zu erheben oder sich auf ihre Kosten zu profilieren. In seiner konzisen Einführung zu Thomas hat Rolf Schönberger zu Recht ausdrücklich auf diesen Zug der Person Thomas hingewiesen: seine Bescheidenheit als „großartigen Verzicht auf Selbstdarstellung“ oder theologisch als „Demut“, eine Tugend, von der Schönberger¹⁶ schreibt, was ansonsten „im universitären Milieu jedoch nicht sonderlich verbreitet

¹⁵ Migne, PL 178, 1339A; ich setze dahinter die Seitenzahlen der kritischen Edition von Boyer/McKeon (1977) als BM; hier: BM, 89.

¹⁶ Schönberger (1998), 32.

ist.“ Man beachte dabei die präsentische Formulierung. Dazu kommt noch die allgemeine Gepflogenheit zu Thomas' Zeiten, „to formulate his own convictions as a legitimate explanation of the authorities at hand“, worin Valkenberg „one of the major differences between medieval and modern scholarly habits“¹⁷ veranschlagt.

Damit wird zusätzlich die Eigenart plausibel, mit der Thomas zwar nie ein eigenständiges Urteil scheidet, andererseits diese Eigenständigkeit niemals heraushebt. Seine Person verschwindet hinter dem Werk so stark, dass man eben eigens auf diese demütige Persönlichkeit hinweisen muss. Genauso wenig kann man sich Thomas in der servilen Position vorstellen, die Abaelard hier karikiert; auch ihm kommen keine Zweifel an der eigenen Auffassungskraft. Schönberger sieht in der skizzierten Haltung der *reverentia* den Vorläufer zu dem, was das 20. Jahrhundert aus Davidsons Mund als *principle of charity* entgegengenommen hat: In der Begegnung mit gedanklichen Äußerungen anderer Menschen, vornehmlich aus anderen Kulturen oder anderen Epochen, zu unterstellen, diese Äußerungen seien zunächst sinnvoll und ernst gemeint und ernst zu nehmen, auch wenn sie in unserem eigenen Kontext nicht danach aussehen. Jedenfalls ließe sich das genannte Prinzip für Thomas geltend machen, denn wenn er Autoritäten zitiert und verarbeitet, unterstellt er durchgängig den Ernst der gemachten Äußerung, die er auch selbst stets ernst nimmt. Dass er dagegen polemisieren kann, hebt das Prinzip nicht auf, sondern schließt es ein.

4. Auslegung als Bedeutungsanalyse

Gehen wir die Liste der hermeneutischen Regeln einmal durch und prüfen, wie weit sie bei Thomas realisiert sind. Nehmen wir – bei Abaelard natürlich nur hypothetisch – an¹⁸, „absente nobis Spiritu ipso, per quem ea et scripta sunt et dicta [...] nobis desit intelligentia“, uns fehle der Geist, der das uns Vorliegende inspiriert hat und wir verstünden nicht: Vielleicht ist es der „inusitatus locutionis modus“, der ungewöhnliche Sprachgebrauch oder die verschiedene Wortbedeutung, die unser Verständnis hindern? Denn schließlich¹⁹ seien die Adressaten einer Rede verschieden und verlangten flexiblen Wortgebrauch (*verba commutari oportet*); schließlich stelle es sich ja heraus, dass die „*significatio propria*“, die eigentliche Wortbedeutung, wenig gebräuchlich sei. Ich überspringe einige Punkte und erwähne noch einen Satz²⁰: „Eine leichte Auflösung von Widerstreit (*controversarium solutio*)

¹⁷ Valkenberg (2000), 18.

¹⁸ „Quid itaque mirum, si, absente nobis Spiritu ipso, per quem ea et scripta sunt et dicta [BM: dictata] atque ipso quoque scriptoribus intimata, ipsorum nobis desit intelligentia, ad quam nos maxime pervenire impedit inusitatus locutionis modus ac plerumque earumdem vocum significatio diversa, cum modo in hac, modo in illa significatione vox eadem sit posita?“ (1339A; BM, 89)

¹⁹ „Saepe etiam, pro diversitate eorum quibus loquimur, verba commutari oportet; cum frequenter eveniat ut verborum propria significatio nonnullis sit incognita aut minus usitata.“ (1339D; BM, 89)

²⁰ „Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus.“ (1344D; BM, 96)

erreicht man, „wenn man zeigen kann“²¹, dass dieselben Wörter von verschiedenen Autoren in verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden.“

Diesen Auftrag an den Interpreten, durch Zuordnung von Wortbedeutungen die Widersprüche zwischen Autoritäten zu glätten oder auch den Graben zwischen Autorität und Rezipient zu verkleinern, diesen Auftrag hat Thomas tausende Male eingelöst. Die gängige sprachliche Figur bei ihm lautet: „Multipliciter dicitur“, etwas wird auf vielfache Weise ausgesagt, was aber selten so vage bleibt, sondern viel häufiger in die Form präzisiert wird: „dupliciter dicitur“, „tripliciter dicitur“, „quadrupliciter dicitur“, wofür als lichtvollstes Beispiel die vierfache Rede von „Ursache“ steht. Und nach einer Stelle²² in der *Summa Contra Gentiles* (SCG II, 56, 7) kann sogar „simpliciter tripliciter dicitur“, denn „einfach eines“ kann etwas nicht nur hinsichtlich seiner Unteilbarkeit sein, sondern auch als Kontinuum oder dem Begriff nach. Dreifach gesagt, d. h. dreierlei Bedeutung oder dreierlei Aussageweisen kennen auch „genießen“, „Neid“, „Klugheit“, „Handeln“ oder auch der „Himmel“ – sie alle können dreierlei bedeuten, was Thomas üblicherweise innerhalb eines *Corpus articuli* zu einer Antwort auf die gestellte Frage formt oder eine solche damit vorbereitet. Das „pati“ lässt Thomas beispielsweise mal dreifach²³, mal zweifach²⁴ ausgesagt sein. In beiden Fällen (aus der *STh* und aus *Sent*) reiht er aber nicht nur Bedeutungen aneinander oder spielt sie gegeneinander aus, sondern baut Reihenfolgen, zum Beispiel: communiter, im allgemeinen, proprie, im eigentlichen Sinne bzw. im modus propriissimus – auf die allereigentlichste Weise. Im Falle des Erleidens: Wenn ein Tier gesund wird, „erleidet“ es etwas, aber nur in der erweiterten Bedeutung, der *ratio communis*. Im eigentlichen Sinne, *ratione propria*, können wir nur vom Leiden sprechen, wenn es sich um eine Veränderung gegen seine Natur handelt – eine „alteratio [...] ab eo quod est sibi secundum naturam“. Der Schritt, den Thomas vornimmt, geht ersichtlich über die Konstatierung von Bedeutungsmanigfaltigkeiten hinaus – er bringt diese Variationen damit in Reihenfolgen. Und das ist nur die eine Variante, eben mit der „ratio propria“ die engere und eigentlichere Bedeutung gegen die „ratio communis“ die weitere, aber weichere abzusetzen.

Eine andere Figur entsteht durch die Auszeichnung eines „prius“ und eines „posterius“, eines „früher“ und eines „später“. Das erlaubt eine zusätzliche Dimension, denn hier können die Dinge sogar über Kreuz stehen. In der reifsten Fassung des

²¹ So die Übersetzung bei Flasch (1980), der den Text auszugsweise übersetzt hat für die *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*.

²² SCG II, 56,7: „Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile; vel sicut continuum; sicut quod est ratione unum.“

²³ So in *STh* I-II q22 ar1 corp: „Respondeo dicendum quod pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati. [...] Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione [...] Hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi.“

²⁴ *ISent* d19 q1 a3 corp: „Respondeo dicendum, quod pati dicitur dupliciter: uno modo communiter, alio modo proprie. communiter dicitur pati quidquid recipit aliquid quocumque modo. [...] Ideo proprie dicitur pati secundum quod passio sequitur alterationem qua aliquid transmutatur ab eo quod est sibi secundum naturam: Et si corpus animalis infirmetur, non autem si sanetur.“

Problems der analogen Sprache über Gott und Geschöpf²⁵ kann Thomas sagen: Wir können hier von einem früher (und eigentlich) und später (und uneigentlich) sprechen; denn der Sache nach kann „richtig“ und „eigentlich“ gut nur Gott genannt werden – die Geschöpfe nur „abgeleitet“ und „uneigentlich“. Umgekehrt: wir lernen unsere Sprache an den Geschöpfen, und – jetzt in Wittgensteins Worten – die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt, deshalb endet der Gehalt von Wörtern wie „gut“, „gerecht“, „schön“, „seiend“ etc. eigentlich an den Grenzen der geschöpflichen Welt, so dass sie nur recht uneigentlich zur Gottesrede taugen. So haben wir die scheinbar paradoxe Situation: Uneigentlich ist die Gottrede, weil die Wörter eigentlich fürs Geschöpfliche gemacht sind. Und uneigentlich sind die Geschöpfe gut, seiend, schön etc., weil sie das alles nur durch Teilhabe am eigentlich Guten usw. sind. Dadurch, dass Thomas die Wortverwendungen in die Reihenfolge von „früher und später“ bringt und dann fragt, in welcher Hinsicht dies geschieht, nämlich „ordine nominum“ oder „ordine rerum“, der Ordnung der Dinge oder der der Sprache nach, kommt eine doppelte Differenzierung in die Reihenfolge der Wortbedeutungen.

Ich will dem nicht weiter nachgehen, sondern nur die Vielfalt der Dimensionen nachzeichnen, in denen Thomas die Abaelardsche Forderung nach Differenzierung von Bedeutungsmannigfaltigkeiten einlöst. Eine weitere Handhabe ist das *ad unum dicere*, das „auf-eines-hinsagen“, die lateinische Variante der Aristotelischen *proshen*-Rede. Bis zum Überdruß wird das Beispiel von „gesund“ traktiert, das eigentlich nur von einem Lebewesen ausgesagt werden kann; Nahrung, Blutbild (oder als mittelalterlicher Vorgänger: der Urin) können nur im Hinblick auf diese erste und eigentliche Bedeutung „gesund“ genannt werden; sie werden „ad unum“, „auf-eines-hin“ bezeichnet (oder *de uno*, von-einem-her) das gegenüber diesen „denominaciones extrinsece“, diesen nur äußerlichen Benennungen einen absoluten Bedeutungsprimat hat und beibehält.

Ich gehe dem nicht weiter nach: Diese ganzen Operationen, die ich erwähnt habe, zeigen, wie weit die Kunst der Begriffsunterscheidung, die streng genommen bei Thomas sehr oft eine Kunst der Unterscheidung von Begriffsverwendungen ist, sehr tief in der Logik und der Semantik wurzelt und sich z. B. weit erstreckt in die Analogielehre. Und wie angedeutet gewinnt Thomas daraus universale Hilfsmittel, aber Hilfsmittel wozu?

Geht es noch um ein Hilfsmittel, um die Autoritäten zu harmonisieren, oder stehen bei Thomas die Zuordnungen als Vor- und Nach-Ordnungen schon im Voraus fest? Sind die Unterscheidungen (*distinctiones*) schon längst losgelöst von der Aufgabe, die konkurrierenden Wortverwendungen in eine handhabbare Ordnung zu bringen? Darauf ist eine Antwort erst zum Ende zu geben.

²⁵ SCG I,34; STh 13, bes.a.5.

5. *Intentio als Prüfstein?*

„Quam sit etiam temerarium de sensu et intelligentia alterius alterum judicare, quis non videat? cum soli Deo corda et cogitationes pateant“²⁶ schreibt Abaelard: Wer mag schon sensus und intelligentia eines anderen beurteilen, denn Gott allein stehen die Herzen und die Gedanken offen.

Darin liegt die Gretchenfrage einer jeden Textthermeneutik: „Magst Du Herz und Hirn eines anderen beurteilen?“

Provokativ gesagt: Thomas wollte nicht. Jedenfalls weniger, als seine modernen Interpreten uns wiederum glauben machen wollen. Das Zauberwort heißt *intentio*; schenkt man modernen Thomas-Interpreten wie Yves Congar Glauben, müsste „intendit, intentio, intentum“²⁷ jedes zweite Wort bei Thomas sein – und gerade *intentio* als Ausdruck für die eigentliche Absicht des Autors kann ich in den disputativen Werken nicht finden. In *De Veritate* reduziert sich die Zahl der Stellen, die für diesen Zweck brauchbar wären, auf vielleicht ein Dutzend und für *De Malo* darf man dasselbe behaupten. Thomas hält sich äußerst zurück, seine Autoren besser kennen zu wollen als sie sich selber kennen. Und wenn das transhistorische Urteil erlaubt ist, so spricht das für und nicht gegen ihn, denn auch das ist eine Spielart des „principle of charity“: Wer einen Autor gegen sich selbst in Schutz nehmen zu müssen glaubt, der entmündigt ihn. Hätte Thomas immer wieder die „*intentio* Anselmi“ (Augustini, Dionysi) bemüht, hätte er damit impliziert, die Herren könnten nicht für sich selbst sprechen. Zum Glück tut er das nicht. Wie seine modernen Ausleger nun glauben, ihn wiederum stark machen zu müssen, indem sie auf diese vorgebliche Sensibilität des Thomas verweisen, entbirgt die eigenartige Dialektik, die auch hinter dem „principle of charity“ stecken kann. G. M. Ross hat in seinem bemerkenswerten Aufsatz über Engel²⁸ auf sie verwiesen. Die Engel hat er sich deshalb gewählt, weil moderne Interpreten versuchen, die überlieferte Rede über eben Engel z. B. in ontologischen Jargon zu übersetzen und sie damit zu retten. Dahinter steht die – arrogante – Mutmaßung, „eigentlich“ vernünftige Menschen könnten deren buchstäbliche Existenz nicht angenommen haben.²⁹ Etwas Ähnliches kann am Werke sein, wenn moderne Thomas-Interpretationen ganz dem Bild Rechnung tragen, dass wir nach dem 19. Jahrhundert von einem guten Exegeten haben: eben, dass er sich primär die *intentio* des Autors zum Maßstab nimmt. Aber:

Ein mittelalterlicher Kommentator hat ein prinzipiell anderes Verhältnis zu dem von ihm kommentierten Text als ein moderner Autor. [...] Es geht ihm nicht primär um eine ‚historische‘ Erläuterung eines Textes, darum also, was der Autor gemeint hat, dem dieser mithin zustimmen könnte, wenn man ihn noch fragen könnte.³⁰

²⁶ 1340C; BM, 90f.

²⁷ Congar (1973), 612–613; 613: „intendit, intentio, intentum.“

²⁸ Vgl. Ross (1985), 503.

²⁹ Dahinter wiederum eine Denkhaltung, die Ross (1985), 503 – analog zum Ethnozentrismus – „*seculocentricity*“ tauft: „the arrogant assumption that all modern concepts are superior to older ones.“

³⁰ Schönberger (1998), 26.

Das gilt für Thomas noch weit schärfer, wenn Autoritäten in sachlichen Zusammenhängen zur Sprache kommen. Dabei ist Thomas nicht nur ein praktizierender, sondern ein bekennender ‚Nicht-Hermeneut‘, der durchaus empfehlen kann, sich nicht nur nicht um die „eigentliche Absicht“ des Autors zu kümmern, sondern nicht einmal um dessen Identität: „Non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda.“ – Was immer an Gutem gesagt wird, das merke Dir und achte nicht darauf, von wem Du es hörst!³¹ So steht es als Regel in seinem ‚Brieflein‘ über das richtige Studieren („Epistula de modo studentī“). Kürzer bringt er den Vorrang des Sachgehalts gegenüber der Quelle nicht mehr zum Ausdruck.

Bis zum Beweis des Gegenteils sollte man es nicht als hermeneutische Stärke bei Thomas gelten lassen, dass es seine Kunst gewesen sei, nachzutragen, was die Herren eigentlich hätten sagen wollen, aber es so nicht hätten ausdrücken können oder wollen.

Die nächste *Cautela*³² des Petrus Abaelardus besteht nun in der Warnung vor Pseudepigraphie und korrupten Texten. Dazu gehört bei Thomas die Entdeckung der Pseudepigraphie des *Liber de Causis*, der eben nicht aus der Feder des Aristoteles stammt. In philologischer Treue spricht Thomas denn auch immer von „auctor libri de causis“. Die Korrektur korrupter Texte versucht Thomas z. B. in der schon erwähnten Schrift zu den griechischen Vätern. Aufs Ganze gesehen wird man ihn hierin mit Jordan³³ nicht unter die großen Philologen reihen können, ohne ihn – gegen Jordan – deshalb verteidigen zu müssen.

6. Referate als uneigentliche Zitate

Schwieriger ist die Thomasische Nutzung der Autoritäten nach dem nächsten Abaelardschen Maßstab zu beurteilen, denn hier schlägt die Nutzung gelegentlich schon in Ausbeutung um. Abaelard fordert³⁴, wohl vor dem Hintergrund misslicher Gegenproben am eigenen Leibe, man müsse darauf achten, ob das entsprechende Zitat nicht etwa von demjenigen, der es bringt, später zurückgenommen worden sei oder von Anfang an nicht seine eigene Ansicht wiedergebe. Dafür vermerkt Abaelard nicht ohne Ironie: „cognita postmodo veritate, correcta, sicut in plerisque beatus egerit Augustinus“, dass sehr häufig Augustinus Korrekturen an sich selbst anbringt, nachdem er einmal die Wahrheit erkannt hatte – ein besseres Beispiel impliziter und expliziter Bereitschaft zur Selbstkorrektur findet sich wohl auch nicht, um es positiv auszudrücken.

Die andere Seite der Abaelardschen Einschränkung, die Frage nämlich, ob eine

³¹ Man mag darin einen Widerhall des biblischen Ratschlags sehen: „Prüft alles und behaltet das Gute.“ (1 Thess 5,21)

³² „Illud quoque diligenter attendi convenit, ne, dum aliqua nobis ex dictis sanctorum objiciuntur, tanquam sint opposita vel a veritate aliena, falsa tituli inscriptione vel scripturae ipsius corruptione fallamur. Pleraque enim apocrypha ex sanctorum nominibus, ut auctoritatem haberent, intitulata sunt; et nonnulla, in ipsis etiam divinorum Testamentorum scriptis, scriptorum vitio corrupta sunt.“ (1340D-1341A; BM, 91)

³³ Jordan (1987), 454.

³⁴ 1341C; BM, 92.

Autorität nur zitiert, um sich dagegen abzuheben, ist für Thomas relevanter und hinterlässt ein zwiespältiges Urteil. Für eine sinnvolle Beachtung dieser gewichtigen hermeneutischen Regeln sprechen die vielen Stellen, an denen Thomas seinen Gewährsmann in Schutz nimmt, in dem er die strittige Passage als Referat ausweist, z. B.:

- utitur opinionibus platonis, non asserendo, sed recitando (STh I q77 a5 ad3)
- licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur (STh I q89 a7 ad2)
- damascenus loquitur recitando opinionem quorundam, et non veritatem asserendo (IISent d6 q1 a1 ad2)

oder in aller Dichte:

- hoc simpliciter falsum est; sed hoc dicit non asserendo, sed opinionem recitando, wie es im Gutachten an Johannes Vercelli (Resp. ad lect. Vercell. de art. 108, hier q68) heißt: der inkriminierte Peter von Tarantaise sagt dies natürlich vollkommen zu Unrecht – aber er behauptet es ja auch nicht, sondern referiert es nur.

Andererseits genehmigt sich Thomas gelegentlich die Widerlegung eines Gedankenspiels zu Lasten seiner Quelle: So verwirft er das Argument des Dionysios, der Rang einer Teilhabe wachse mit seiner Breite – um es kurz zu sagen: auf den Inhalt kommt es hier nicht an, sondern darauf, dass Thomas in der *objectio* und der Entgegnung³⁵ ganz einfach verschweigt, dass Dionysios selber dieses Argument mit den Worten einleitet: „Es könnte aber jemand einwenden“. Hier hat vielleicht der Zwang in der Konstruktion der *disputatio* obsiegt.

7. Die Komplementarität von Teilwahrheiten

Wenn schließlich Abaelard zu dem Schluss kommt, dass Gott bald dieses, bald jenes offenbart³⁶, und wenn er das eine enthüllt, das andere verhüllt, dann formuliert er theologisch, was in unserem Jargon einfach „Teilwahrheit“ heißt: So richtig falsch liegt keiner von den Kirchenvätern, aber die ganze Wahrheit bringt auch keiner. Die Sprengkraft dieser These ist zu Thomas' Zeiten schon verpufft und die Komplementarität der Wahrheit in den Aussagen der „doctores“ und der „philosophi“ ist schon zum Quell geistiger Arbeit geworden, die nicht mehr erkämpft werden muss.

Ich möchte das Augenmerk nur noch auf einige Eigenheiten richten, in denen Thomas diese Komplementarität ausleuchtet oder auf einige der Kniffe, mit der er sie zum Leuchten bringt. Komplementarität heißt hier: Was der eine nicht ausspricht, findet sich beim anderen. Aber es ist immer nur Thomas selbst, der die

³⁵ de Ver. q22 a11 sc4: „Praeterea secundum dionysium in v cap. de divinis nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior“. Thomas' Entgegnung auf diesen „Einwand“ befreit Dionysios zwar von der unterstellten Behauptung (de Ver. q22 a11 ad4in contra: „sciendum tamen est, quod in hac ratione non ducitur auctoritas dionysii secundum eius intentionem.“), stellt aber die Sache immer noch nicht ganz richtig, denn es wird wieder nicht gesagt, dass Dionysios hierin nur eine Gegenposition konstruiert hatte.

³⁶ „Illuminat, sed modo hoc, modo illud revelat, et cum unum aperit, alterum occultat“ (1345C; BM, 97).

Zuordnung zwischen den konkurrierenden, sich widersprechenden, sich ergänzenden, sich kommentierenden Aussagen herstellen muss.

Ich beschränke mich auf die Darstellung einiger Beispiele, die in je einer Hinsicht diesen ordnenden Zugriff belegen.

Eine Figur, die ich erwähnen will, entsteht dadurch, dass Thomas einfach kompiliert. Aber durch diese Kompilation entsteht kein Florilegium, sondern dieser Zugriff eint Disparates unter einheitlichem Gesichtspunkt. Es entsteht so etwas wie Klumpen, ein Cluster, etwas, das man mit Verlaub ein „Autoritätengerinsel“ nennen könnte.

Manche dieser Cluster sind ohne eigene, weiter ordnende Struktur, wofür ich als Beispiel de Ver. q14 a2 corp. anführen möchte:

- quod vero AUGUSTINUS dicit, „fides est virtus qua creduntur quae non videntur“;
- et quod dicit iterum DAMASCENUS: „fides est non inquisitus consensus“;
- et quod dicit HUGO de s. VICTORE: „fides est certitudo quaedam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam“;
- idem est ei quod APOSTOLUS dicit „argumentum non apparentium.“³⁷

Sind die Aussagen und Definitionen der drei zitierten Autoritäten nicht unter sich vollkommen inkompatibel? Jedenfalls sind es bestenfalls Teilaspekte. Der Beitrag Augustinus' bezieht sich deutlich auf die *fides qua*, die subjektive Disposition des Glaubenden gegenüber dem Inhalt des Glaubens, dem Geglaubten, der *fides quae creditur*. Er spricht von einer *virtus* und damit von etwas kategorial Verschiedenem als Damascenus, der mit der Zustimmung einen Vollzug oder Akt zugrunde legt, der als „ungeprüft“ näher qualifiziert wird. Bei Hugo schließlich haben wir es mit einer deutlichen Platonparaphrase zu tun, die, wie jener es in *Politeia* (511e) tat, den Glauben (*fides, pistis*) über die Meinung (*opinio, eikasia*), aber noch unter das Wissen (*scientia, gnosis*) stellt. Das alles soll hinwiederum dem Apostelwort entsprechen? Ja, denn dieses liefert denjenigen Aspekt, der als ordnender Gesichtspunkt die vier Zitate zusammenhält: Glauben als Erfassung eines nicht-empirischen Sachverhalts, was bei Thomas andernorts durch die Irrealität des zu Hoffenden, Zukünftigen ausgedeutet wird. Nur hierin kommen die Definitionen überein, die ansonsten von ganz verschiedenen Dingen sprechen. Und darin eben liegt der Zugriff des Thomas selbst, der sie unter dieser Rücksicht zusammenstellt und damit gleichzeitig diesen Zug als charakteristisch herausstellt.

Noch deutlicher wird die schöpferische Kraft der ordnenden Hand, wo „Cluster“ als „geordnete Cluster“ auftreten. Allein Gruppierung und Reihung der Zitate erweist sich als möglich nur im Rückgriff auf die semantische Arbeit; die Zuordnung von Zitaten erfolgt schon im Hinblick auf ihren Beitrag zur Bestimmung des in Rede stehen Begriffs und ist selbst wiederum bestimmt durch die logische Zuordnung der Argumente.

³⁷ „Was aber Augustinus sagt: ‚der Glaube ist jene Tugend, durch die geglaubt wird was nicht gesehen wird‘; und was wiederum Damascenus sagt: ‚der Glaube ist eine ungeprüfte Zustimmung‘; und was Hugo von S. Viktor sagt: ‚der Glaube ist eine gewisse Sicherheit des Geistes über nicht Gegenwärtiges, die über der Vermutung und unter dem Wissen steht‘, dann entspricht das dem, was der Apostel sagt: ein ‚Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht:‘“

Als ein wuchtiges Beispiel diene die Respons³⁸ in De Ver. qI a 1. Dort heißt es:

Ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri:

a) uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic AUGUSTINUS definit in lib. solil.: verum est id quod est;

et AVICENNA in sua metaphysic.: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei;

et QUIDAM [Philipp der Kanzler?] sic: verum est indivisio esse, et quod est.

Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur;

– et sic dicit ISAAC quod veritas est adaequatio rei et intellectus;

– et ANSELMUS in lib. de veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. (Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur),

– et PHILOSOPHUS dicit in iv metaphysic., quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est.

tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem;

– et sic dicit HILARIUS, quod verum est declarativum et manifestativum esse;

– et AUGUSTINUS in lib. de vera relig.: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.

Ich versuche durch Hervorhebung im Schriftbild wiederzugeben, dass hier eine zusätzliche Dimension eingezogen wurde: Thomas stellt nicht einfach all die möglichen Definitionen zusammen, die er für Wahrheit kennengelernt hatte oder hat finden können. Er gruppiert sie von vornherein in drei Staffeln, von denen die mittlere als diejenige ausgezeichnet ist, welche die *ratio propria* von Wahrheit erschließt, während die erste Kolumne von der Wahrheit der Dinge handelt, also dem, was Wahrheit im Vollsinn vorausgeht, und die dritte die Wahrheit erklärt, die gleichsam als der Raum des Wahren gedacht und definiert wird.

Der Grund für diese Ordnung wird hier übrigens noch gar nicht mitgeteilt, denn die Begründung für die Auszeichnung einer *ratio propria* von „verum“ erfolgt erst im 2. und in Variation im 3. Artikel der *Quaestio* nach dem oben erwähnten Prius-posterior-Schema, indem die Wahrheit im Verstand vor derjenigen in den Dingen ausgezeichnet wird. Umso mehr muss ins Auge fallen, dass nur die von Thomas festgelegte Ordnung die Dissonanzen unter seinen Gewährsmännern ausgleicht und die Inkompatibilität unter den gegebenen Definitionen bändigt. Es entsteht gerade keine „Geschichte des Wahrheitsbegriffs“ und auch kein Katalog „authentischer“ Darstellung von „Wahrheitsbegriffen“. Deutlichstes „Opfer“ dieses Zugriffs

³⁸ „Demgemäß findet man, dass Wahrheit oder Wahres auf dreifache Art definiert werden. *Erstens* gemäß dem, was den Sinngehalt von Wahrheit vorausgeht und worin Wahres grundgelegt ist. So definiert Augustinus ‚Wahres ist das, was ist‘ und Avicenna ‚Die Wahrheit jedweden Dinges ist die Eigenart seines Seins, welches ihm dauerhaft eignet‘ und ein Gewisser: ‚das Wahre ist das Unterteiltsein von Sein und dem, was ist‘.

Zweitens wird definiert gemäß dem, worin der Sinngehalt von ‚Wahres‘ seine vollendete Form erreicht. Und so sagt Issak: ‚Wahrheit ist die Angleichung eines Dinges und des Verstandes‘, und Anselm: ‚Wahrheit ist Rechtheit, die im Geist erfasst werden kann‘ und der Philosoph: ‚Wir definieren das Wahre, indem wir sagen: wenn man sagt was ist, ist und was nicht ist, ist nicht‘.

Drittens wird das Wahre definiert gemäß der ihm folgenden Wirkung, und so sagt Hilarius: ‚Wahres zeigt Sein an und macht es augenscheinlich‘ und Augustinus: ‚Wahrheit ist, wodurch sich zeigt, was ist‘ und ‚demgemäß wir über die niederen Dinge urteilen.“

ist hier übrigens Anselm: Dessen Definition der Wahrheit als *rectitudo sola mente perceptibilis* deutet Thomas so, als sei sie eine Rechtheit im Geiste. In Anselms *De Veritate* selbst kommt der Hinweis auf die *mens* (im 11. Kapitel)³⁹ nur durch die Abhebung der geistig erfassbaren von der sinnlich erfassbaren Rechtheit zustande. Die Rechtheit selbst aber wird nicht als Kongruenz zwischen Geist und Gegenstand definiert, sondern als Passung eines Dinges zu seiner „Pflicht“ („quod naturaliter accepit facere“) d.h. wenn es das tut, was es soll: „cum facit quod debet“ (oder debeat) bzw. „cum faciunt quod debeant“⁴⁰. Wenn Thomas sich also darauf beruft, Wahrheit drücke Anselm zufolge eine Kongruenz oder Adäquation aus („rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur“), dann umgeht er damit den entscheidenden Punkt: Wahrheit ist für Anselm zuerst und eigentlich die ontische Wahrheit der Dinge, eben gerade vor und unabhängig von unserem Urteil⁴¹. Daran stört sich Thomas nicht weiter, denn er extrahiert aus Anselm zwei für ihn selbst wichtige Bestimmungsstücke: Wahrheit ist 1. eine geistige Größe, die 2. eine Adäquation bezeichnet. Zu mehr ist Anselm hier nicht zu gebrauchen.⁴²

Das Entscheidende liegt im Hinweis auf die kalkulierte Dominanz, mit der Thomas seine Autoritäten in Stellung bringt: Sie stehen allein durch ihre Reihung schon im Dienst einer, seiner Aussageabsicht und der weitere Verlauf der *Quaestio* spiegelt sich in der Zuordnung der zitierten Definitionen und wird von ihr vorbereitet: Thomas lässt seine Autoritäten für sich arbeiten.

8. Die Kunst der zweckvollen Frage

Eine weitere Möglichkeit, Autoritäten vor den eigenen Karren zu spannen, nutzt Thomas allein durch die Kunst der geschickten Frage. Als kleine Probe sei auf STh I q44 verwiesen; zur Rede steht Gott als erste Ursache der Dinge. Tatsächlich gliedert sich die *Quaestio* gemäß der vierfachen Bedeutung von Ursache in vier Artikel: nämlich *causa efficiens* (a1), *causa materialis* (a2), *causa exemplaris* (a3) und *causa finalis* (a4). Und alle Artikel fragen, ob Gott Ursache der Dinge sei – außer natürlich,

³⁹ Ich lege die lat./dt. Ausgabe von Schmitt (1966) zugrunde.

⁴⁰ Diese Pflichten sind z.B. bei einer Aussage, „quia significat ad quod significandum facta est“ (Kap. 2, S. 42); beim Denken „putet quod debet“ (Kap. 3, S. 46); beim Willen „quamdiu voluit quod debuit“ (Kap. 4, S. 46) und allgemein sind die Dinge recht, wenn sie sind, was sie sein sollen: „Quidquid vero est quod debet esse, recte est“ (Kap. 7, S. 58) – z.B. gilt darum fürs Feuer: „Ignis facit rectitudinem et veritatem, cum calefacit“ (Kap. 5, S. 50).

⁴¹ Wie schon das 2. Kapitel bei Anselm klarmacht, dass selbst die Wahrheit von Aussagen von der Pflicht zur Adäquation befreit. Eine Aussage ist auch dadurch „wahr“, das sie tut, was sie muss, nämlich anzuzeigen, was der Sprecher anzeigen möchte, sei es nun „wahr“ oder nicht.

⁴² Auch wenn Anselm im letzten, dem 13. Kapitel, den Versuch unternimmt, die mannigfaltige Wahrheit der Dinge als analog je nach dem Gegenstand sich wandelnde („variari secundum res ipsas“, 94) auf eine einzige zurückzuführen oder als eine einzige auszugeben, scheint mir z.B. Schmitts Versuch (1966), 25f., ihn mit Thomas zu harmonisieren, am Tenor vorbeizugehen: Anselm kennt eben gerade keine Unterscheidung in eine eigentliche und eine abgeleitete Redeweise von Wahrheit und seiner Adäquation eignet nichts ausgesprochen „Intellektuelles“: die Dinge erfüllen ihre Pflicht – das *ist* ihre Wahrheit, nicht Folge einer anderen Wahrheit. – Ich will ohnehin nur darauf hingewiesen haben, dass im Duktus der Thomasischen Darstellung dem Anselmschen Ansatz einer Wahrheit als Rechtheit der ontische Nerv gezogen wird.

und darin präformiert die Frage die Antwort, der zweite Artikel, der nicht fragt, ob Gott die Stoffursache der Welt sei, sondern nur, ob die „Materie von Gott erschaffen sei“. Thomas hat sich eine lange, vielleicht nur lästige, vielleicht für ihn absurde Abhandlung erspart, indem er die Fragereihe einfach unterbricht und eine andere Frage stellt, deren Beantwortung ihm mutmaßlich mehr Gewinn verspricht.

Es wäre eine eigene Untersuchung wert, die hermeneutische und die heuristische Funktion der Frage bei Thomas eigens anzugehen; das Ergebnis würde die Vieltätigkeit im Umgang mit den Autoritäten wiederholen. Denn auch wenn es sich um eine sehr technische Dimension im Werk des hl. Thomas handelt, beweist auch die Kunst, die richtige Frage zu stellen, seine Souveränität im Zugriff auf seine Quellen, die er jeweils hinordnet auf seine Aussageabsicht. So beantwortet z. B. die erwähnte q1 nach der „Wahrheit“ im 1. Artikel die nächstliegende Frage, „was ist Wahrheit“ (und Thomas bleibt, um die Antwort zu hören). Die q21 widmet sich dem Guten und gemäß der in q1 gegebenen Lehre von den Transzendentalien sollten wir parallel die Frage nach dem „Guten“ erwarten, etwa in der analogen Form, was denn das Gute überhaupt sei. Doch hier hat Thomas schon die Frage zugeschnitten. Die erste Frage heißt hier nämlich, ob „das Gute dem Seienden etwas hinzufüge“ und das schränkt den Zugriff auf die Frage, was denn das Gute sei, schon auf einen Aspekt ein, der seinerseits mehr Voraussetzungen einträgt, als er aufarbeitet. Mit dieser Frage allein lenkt Thomas die Diskussion um den Status von „gut“ auf sorgfältig geplante Bahnen.

Und selbst wo die Frage offen scheint, ist nicht immer drin, was draufsteht. Ganz neutral fragt De Ver q14 a2 nach dem „Glauben“ im religiösen Sinn: „secundo quaeritur quid sit fides.“ Und es folgt die Definition⁴³ aus dem Hebräerbrief: „Glaube ist die feste Zuversicht auf das, was wir erhoffen, die Überzeugung von dem, was wir nicht sehen“ (*substantia rerum sperantium, argumentum non apparentium*), gefolgt von einer langen Reihe von Gründen, 15 an der Zahl, weshalb der Apostel dies scheinbar „schlecht sagt“ (*male dicat*). Das *Corpus* setzt die Definition dagegen wieder in ihr Recht, mit der Begründung, dies sei die vollständigste Definition des Glaubens, nicht wegen ihrer formalen Qualitäten als Definition, sondern weil sie alles berührt, was davon verlangt sei.⁴⁴ Das wiederum weist Thomas nach durch das dreifache Signum (*huius autem signum est ex tribus*) der Vollständigkeit: die Definition behandelt erstens die Prinzipien, tut dies zweitens⁴⁵ so, dass sie eindeutig von allen anderen unterschieden ist (z. B. durch das Nichterscheinen gegenüber dem Wissen, durch den Überzeugungscharakter gegenüber dem Meinen oder dem Zweifel) und schließlich drittens dadurch, dass alle anderen Definitionen sich als

⁴³ „Et dicit apostolus, hebr. xi, 1, quod substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. et videtur quod male dicat.“ (De Ver q14 a2)

⁴⁴ Ebd.: „Haec fidei notificatio sit completissima eius definitio: non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quae exiguntur ad fidei definitionem.“

⁴⁵ Ebd.: „Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis. Per hoc enim quod dicitur non apparentium, distinguitur fides a scientia et intellectu. Per hoc autem quod dicitur argumentum, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivi.“

Paraphrasen kenntlich machen lassen, wofür Thomas u.a. eben den Cluster einführt, dessen Heterogenität schon weiter oben Thema war. Dazwischen flicht Thomas Proben der ebenfalls schon besprochenen Entfaltung von Bedeutungsmanigfaltigkeiten und Begriffsdifferenzierungen ein: Das sperrige „substantia“ verwandelt sich bei ihm dabei in die „Grundlage“ wie das Fundament eines Hauses oder der Kiel des Schiffes, also etwas, was das Wort außerhalb der philosophischen Terminologie stellt. Dafür hat es den großen Vorzug, dass „substantia“ damit die Bewandnis des Anfanges („inchoatio“) gewinnt, denn so bezeichnet „substantia“ die Grundlage im Sinne des basalen Anfangs, worauf die Thomasische Darlegung des Glaubens abzielt, die nicht näher analysiert sein soll: Im Kontext will ich hier nur darauf hinweisen, dass Thomas die gestellte Frage beantwortet, indem er eine ganz andere formuliert. Die Frage hieß: Was heißt Glauben? Die Frage, die Thomas beantwortet: „Was sind die Kennzeichen für die Vollständigkeit der gegebenen biblischen Definition?“ Dass er bei der Beantwortung dieser Frage durchaus „Substantielles“ zum Thema äußert, ist davon unbenommen. Er hat sich durch die unausgesprochene Reformulierung des Problems nur einen vereinfachten Zugriff zu seinem Stoff verschafft. Unter der Perspektive der sachlichen Frage oder auch der Perspektive dessen, was der Hebräerbrief selbst sagen wollte, besteht die Auskunft des Thomas in der Umdeutung eines Bibelspruchs unter Verwendung von gewaltsam, nach sachfremden Interessen harmonisierten Sprüchen großer Männer. So wird man diesen Passus bewerten müssen, legt man den Maßstab und die Kriterien des 19. Jahrhunderts zugrunde, die diejenigen des 20. Jahrhunderts blieben und vielleicht des 21. Jahrhunderts bleiben werden.

9. Die Dialektik von Autorität und Vernunft

Lassen wir die technisch bedingten Vereinnahmungen von Autoritäten beiseite, also jene, bei denen Thomas die vorgegebene disputative Form mit Autoritäten einfach ausstopft, und sie insofern nutzt. Dort, wo er sie ernsthaft auslegt, wie die kurzen Proben zeigen sollten, dort tanzen sie sozusagen nach seiner Pfeife. Ist dies eine „Vergewaltigung“, wie Chenu schrieb? In unseren Augen vielleicht, aber wir begründen Autorität anders, nach Maßstäben des Alters und der Wirkungsgeschichte, nach Zahl der über sie verfassten Arbeiten und nach ihrem orthodoxen Rang in unserem Bild von der Philosophiegeschichte. Für Thomas dagegen lässt sich geltend machen, dass sie für ihn zu Autoritäten werden, weil sie Antworten auf seine sachlichen Fragen geben. Sie sind Autoritäten, weil sie Kapazitäten sind.

Von Karl Popper stammt das Bild vom Kübel- und vom Scheinwerfermodell des Wissens. Auf Autoritäten angewandt, kann dies heißen: Es gibt das Sammeln von Autoritäten, das zu einer Aufhäufung von Wissen führt, in diesem Falle von historischem Wissen; und dem entspricht das moderne Wissen über Autoritäten. Es gibt aber auch das Scheinwerfermodell, nach dem erfasst wird, was in den Lichtkegel einer bestimmten Frage tritt. Und das scheint mir gut auf Thomas zu passen: Mit der Frage leuchtet er das Terrain aus und hält fest, was sich im Lichtkreis eben dieser Frage zeigt. Das schließt nicht aus, sondern eher ein, dass die dergestalt An-

gestrahlten im wahrsten Sinne des Wortes einseitig oder perspektivisch erscheinen. In dieser Dialektik von Autorität und Wahrheit hebt sich erst durch den Scheinwerfer des sachlichen Anspruchs jemand oder etwas als Autorität heraus:

Der Magister hat das Recht, seinen Autor weitgehend im Sinne dessen zu interpretieren, was er selbst für richtig ansieht. Die Maßgeblichkeit eines Textes beruht nicht wie im historischen Zeitalter auf einem sog. ‚Einfluss‘, sondern auf der Wahrheitsunterstellung.⁴⁶

Mit Thomas selbst bietet sich dafür die handliche Formel an: „Non [...] propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum“⁴⁷, der meinem Versuch den Namen gab: *Propter veritatem*, um den Wahrheitsgehalt des Gesagten willen, nicht um der Autorität der Quelle wegen, zitiert Thomas dieselben. Wie Pinckaers schreibt: „They have a very precise function: their purpose is [...] strictly research and the manifestation of the truth of things.“⁴⁸

Wenn, um das Beispiel nochmals aufzugreifen, Thomas von Anselm nur einen Teil der Wahrheitsdefinition festhält, dann, weil er die ihm zugewandte Seite beschreibt und nur diese der Notiz wert hält. Die „Überschneidung von Exegese und Analyse“, wie Chenu sie nennt, ist als Interessenkonflikt erst dann fassbar, wenn der Autorität ein Eigenrecht zugebilligt wird, das durch die sachlich orientierte Verwendung verletzt werden kann. Thomas hat als Kommentator großes Augenmerk auf diesen Eigenwert gelegt, als Systematiker sieht man ihn allerdings eher mit dem Scheinwerfer hantieren; dann trägt er auch die Verantwortung, die er nicht auf irgendeinen seiner Zeugen abwälzt: *Respondeo enim*.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen und Abkürzungen

STh	= <i>Summa theologiae</i>
De Ver	= <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
Quodl.	= <i>Quodlibeta</i>
De Trin.	= <i>In Boëthium, De Trinitate</i>
Sent	= <i>In Libros sententiarum</i>
SCG	= <i>Summa Contra Gentiles</i>
Contra Graec	= <i>Contra Errores Graecorum</i>

2. Textausgaben

- Abaelard, P. (1970), *Collationes*. Hg. von R. Thomas, Bad Cannstatt.
 – (1977), *Sic et Non*. A Critical Edition by B. B. Boyer and R. McKeon (= BM), Chicago.
 – (2 1996), *Collationes. Lat. – dt. Ausgabe*, hg. von H.-W. Krautz, Frankfurt a. M.
 Canterbury, A. v. (1966), *De Veritate*. Hg. von F. S. Schmitt, Stuttgart.

⁴⁶ Schönberger (1998), 26.

⁴⁷ In Boeth. de Trin. ps1 qu2 ar3 ad 8.

⁴⁸ Pinckaers (2002), 19.

3. Weitere Literatur

- Bose, M. (2002), „Two Phases of Scholastic Self-Consciousness. Reflections on Aquinas and Peacock“, in: Goris, H. M. J. (Hg.), *Aquinas as Authority*, Utrecht, 87–107.
- Chenu, M. D. (1960), *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz u. a.
- Congar, Y. (1973), „Valeur et Portée Œcuméniques de quelques Principes Herméneutiques de Sait Thomas d'Aquin“, in: *RevScpth* 57, 611–626.
- Davis, B. (2003), „Introduction“, in: Davies, B. (Hg.), *Thomas Aquinas On Evil*, translated by Richard Regan, New York, 3–54.
- Elders, L. J. (1997), „Thomas Aquinas and the Fathers of the Church“, in: Backus, I. (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, Leiden, 337–366.
- Flasch, K. (1980), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 2*, Stuttgart.
- Geenen, C. G. (1975), „Le fonti patristiche come autorità nella teologia di San Tomaso“, in: *Sacra Doctrina* 20, 7–17.
- Jordan, M. D. (1987), „Theological Exegesis and Aquinas's Treatise 'against the Greeks'“, in: *Church History* 56, 445–456.
- Lowe, E. (2003), *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas*, London.
- Marenbon, J. (1997), *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge.
- Pinckaers, S. Th. (2002), „The Sources of the Ethics of Aquinas“, in: Pope, J. (Hg.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown, 17–29.
- Ross, G. M. (1985), „Angels“, in: *Philosophy* 60, 495–511
- Schönberger, R. (1998), *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg.
- Torell, J. P. (1995), *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, aus dem Französischen übersetzt von Katharina Weibel, Freiburg u. a.
- (1988), „Autorités théologiques et liberté du théologien. L'exemple de saint Th. d'Aquin“, in: *Les Echos de Saint-Maurice* ns 18, 7–24.
- Valkenberg, P. (2000), *Words of the Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven.

ABSTRACT

Seine disputativen Werken zeigen Thomas von Aquin als einen Meister in der Nutzung von „Autoritäten“. Diese Operationen folgen dem programmatischen Prinzip, nach dem entscheidend der Wahrheitsgehalt des Gesagten und nicht der Rang der zitierten Quellen ist. Obwohl Thomas seine Autoritäten in hohem Maße respektiert, ihre Wortwahl und ihre Intentionen, bestimmt er doch jederzeit, welche Rolle sie in seinem Argument spielen. Er inszeniert seine Zitate mit einer ganzen Reihe von Mitteln, durch das Kompilieren von Teilwahrheiten, Differenzieren von Bedeutungen oder auch das Arrangieren allein durch geschicktes Fragen. Autoritäten auszuloten ist ihm kein Selbstzweck, sondern ein Weg, der Wahrheit selbst nachzugehen. Ein Autor wird andererseits nur dadurch zur Autorität, dass seinen Aussagen Bedeutsames abzugewinnen ist.

Thomas Aquinas makes perfect use of the "authorities" he quotes in his disputations: These operations follow the outspoken principle that the main focus is always on the truth of what is said rather than the importance of the source quoted. Although Thomas highly respects his "authorities", their wording and their intentions, he is always in control of the role they are playing in his arguments. He orchestrates his quotations with quite an array of means such as compiling partial truths, analysing different meanings in different quotations and re-arranging them or just asking the right question. Scrutinizing authorities is not an end in itself, it is always a means of extorting the truth. On the other hand, only if meaning can be found in what is said that makes an author an authority.