

## Aristotelesrezeption im Ansatz der Ersten Philosophie bei Bonaventura und Thomas von Aquin

VON ROLF DARGE

Aus der Begegnung mit dem aristotelischen Denken in Gestalt des ganzen *Corpus aristotelicum* und seiner arabischen Interpretationen erwächst den Autoren des lateinischen Westens seit Mitte des 12. Jahrhunderts eine gewaltige Herausforderung.<sup>1</sup> Zu leisten ist eine Integration der augustinisch geprägten christlichen Weltsicht und des aristotelischen profanwissenschaftlichen Weltbilds zu einer Gesamtsicht der Wirklichkeit, welche einerseits dem Ziel der christlichen Offenbarung und andererseits dem Anliegen universaler Rationalität Rechnung trägt. Aus der Rezeption des aristotelischen Philosophie-Ideals ergibt sich dabei eine spezielle Aufgabe: Im ersten Buch der *Metaphysik* bestimmt Aristoteles die Erste Philosophie als „Weisheit“ und „göttliche Wissenschaft“<sup>2</sup>, weil sie die erste Ursache – das Göttliche – zum Gegenstand hat; dementsprechend erscheint sie in der Einteilung der theoretischen Wissenschaften im 6. Buch der *Metaphysik* unter dem Namen „Theologie“.<sup>3</sup> In ihrer Ausübung erreicht gemäß dem 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* der Mensch das höchste ihm überhaupt mögliche Glück.<sup>4</sup> Gegenüber dieser Auffassung sind die Möglichkeit und das Erfordernis christlicher Offenbarung und einer darauf gegründeten Theologie zu rechtfertigen. Andererseits ist auch im Interesse der Sicherung wissenschaftlicher Rationalität die nicht ohne weiteres eindeutige aristotelische Lehre zu erklären.

Thomas und Bonaventura, die in Paris am gleichen Tag des Jahres 1257 zu Theologieprofessoren ernannt werden, gehören zur zweiten Autorengeneration, welche die intellektuelle Herausforderung des Zeitalters annimmt. Sie repräsentieren dabei unterschiedliche – nach Meinung vieler Interpreten sogar diametral entgegengesetzte – Positionen. E. Gilsons Gegenüberstellung beider Denker<sup>5</sup> löste eine Kontroverse über Ähnlichkeit und Differenz ihrer Einstellung zum Aristotelismus und zur Philosophie überhaupt aus,

<sup>1</sup> Cf. A. de Libera, *Die mittelalterliche Philosophie*, Paderborn 2005, bes. 21–25, 77–106; R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, 2. ergänzte Auflage Stuttgart 1998, bes. 137–164; P. Schultheß/R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, Zürich [u. a.] 1996, bes. 38–76; F. Van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München [u. a.] 1977, bes. 39–116.

<sup>2</sup> *Aristoteles*, *Metaphysik* I, cap. 2, 982a 19–21, 983a 6–11, in: *Aristoteles' Metaphysik*, griechisch-deutsche Ausgabe, herausgegeben von H. Seidl, 3. verbesserte Auflage Hamburg 1989, 9 und 15.

<sup>3</sup> *Ibid.* VI, cap. 1, 1026a, 19, Band 1, 253.

<sup>4</sup> *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* X, cap. 7, 1177a 12–1178a 8, auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes herausgegeben von G. Bien, 4. durchgesehene Auflage Hamburg 1985, 248–251.

<sup>5</sup> E. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, 2. Auflage Köln 1960, bes. 501–526.

die noch nicht abgeschlossen ist.<sup>6</sup> Sie zieht ihre Spannung aus der in der historischen Annäherung mitgeführten systematischen Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Offenbarungstheologie; Bonaventura und Thomas werden als Exponenten verschiedener möglicher Grundlösungen dieser Frage angesehen.

Gilson vertrat die These, daß Bonaventura und Thomas gegensätzliche Typen christlichen Denkens und des produktiven Umgangs mit der aristotelischen Philosophie repräsentieren: Bei Bonaventura erscheine der augustinisch geprägte Typ; ein solches Denken hat Gilson zufolge die christliche mystische Ekstase zum Ziel und vermag der Philosophie außerhalb der auf augustinischen Grundsätzen errichteten theologischen Synthese keinen Wert zuzuerkennen. In diesem Rahmen erfolge hier die Aristotelesrezeption. Mit den Mitteln des aristotelischen Denkens, aber mit einer im Grunde gegen den Aristotelismus gerichteten Intention, führe Bonaventura „die mystische Synthese des mittelalterlichen Augustinismus“ zur Vollendung.<sup>7</sup> Der andere Denktyp öffne sich dem Anliegen einer eigenständigen Philosophie und lege der theologischen Erörterung im engeren Sinne eine aristotelisch geprägte Wirklichkeitsdeutung zugrunde. Diesen Typ repräsentiere Thomas; er bringe „das Werk des christlichen Aristotelismus“ zur Vollendung. Die beiden Synthesen versteht Gilson als „aus verschiedenen Urhaltungen heraus aufgebaut“.<sup>8</sup>

Im Gegenzug gegen Gilson relativierte Fernand Van Steenberghe den Unterschied vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Auseinandersetzung der Pariser Theologen mit dem „heterodoxen Aristotelismus“ an der Artistenfakultät, die in der Verurteilung von 13 Thesen durch den Pariser Bischof Stephan Tempier am 10. Dezember 1270 ihren ersten Höhepunkt fand. Nach Ansicht Van Steenberghe entwickelt Bonaventura im Rahmen eines augustinisch inspirierten Entwurfs theologischer Weisheit ein Philosophieverständnis, das im wesentlichen mit demjenigen des Thomas übereinkommt: Für beide Denker ist „Die wahre Philosophie [...] nichts anderes als die Erkenntnis des Seienden und seiner Gründe, sofern die Vernunft aus eigenen Kräften und nach ihren eigenen Methoden dies erkennen kann. Als solche geht sie der Theologie voraus und ist ihr gegenüber ebenso autonom wie die Vernunft dem Glauben und die Natur der Gnade gegenüber.“<sup>9</sup> Bonaventuras scharfe antiaristotelische Polemik in den späten *Collationes in Hexaëmeron* richte sich nicht gegen Aristoteles selbst, sondern gegen zeit-

<sup>6</sup> Cf. die neueren Berichte und Diskussionen in: G. Cresta, Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden. Ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras (Phil.-Diss. Freiburg i. B. 2003), Frankfurt am Main 2004, bes. 4–18; J. Aertsens/A. Speer, „Die Philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre“, in: RThAM 64 (1997), 32–66, bes. 32–36; A. Speer, *Metaphysica reducens*. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras, in: RThAM 57 (1990), 142–182, bes. 142–149.

<sup>7</sup> Gilson, 521 (siehe Anmerkung 5).

<sup>8</sup> Ibid. 525.

<sup>9</sup> Van Steenberghe, 202 (siehe Anmerkung 1); cf. auch 244.

genössische Artisten, welche die Philosophie unter Berufung auf Aristoteles neu als eine vom Glauben getrennte Lebensform entwerfen. In diesem Antiaristotelismus und „Antiphilosophismus“ aber unterscheidet er sich wiederum nicht wesentlich von Thomas, denn dies sind „im wesentlichen allgemeine Einstellungen [...], die allen christlichen Denkern seiner Zeit gemeinsam sind“.<sup>10</sup>

An dieser Deutung, die in der neueren Forschung weithin Akzeptanz gefunden hat, möchte ich im folgenden eine Korrektur anbringen – die nicht als Rückwendung zu Gilsons Gegenüberstellung der beiden „Urhaltungen“ gemeint ist; vielmehr geht es darum, eine wesentliche Differenz beider Denker im Hinblick auf die Einschätzung des Status der Philosophie hervorzuheben und aus der je anderen Aristotelesrezeption im Denkansatz zu erklären. Dabei zeigt sich der innere Grund, aus dem Bonaventura und Thomas der Bewegung an der Artistenfakultät auf eine je andere Weise begegnen. Zunächst wird kurz dieser Unterschied bezeichnet. Danach werden der je andere Philosophieansatz und die daraus resultierende Differenz im Verständnis des Status der Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie aufgewiesen, aus der jener Unterschied zu verstehen ist. Dazu wird zuerst die Position Bonaventuras, anschließend diejenige des Thomas analysiert.

## Zwei Antworten auf den radikalen Aristotelismus

Die beiden Theologen reagieren auf die Herausforderung durch den Aristotelismus an der Artistenfakultät<sup>11</sup> auf je andere Weise und erzielen dabei eine unterschiedliche Wirkung: Thomas antwortet mit einem umfassenden philosophischen Forschungsprogramm, das den Ertrag des Aristotelischen Denkens in den für das christliche Wirklichkeitsverständnis relevanten Gegenstandsfeldern zu ermitteln sucht. Es schlägt sich in einer Vielzahl philosophischer Traktate und Aristoteles-Kommentare nieder. Die Schriften sind durch Fragen angeregt, die im Zuge der Aristotelesrezeption an der Artistenfakultät entstehen und zielen auf Leser in diesem Kreis.<sup>12</sup> Wie auf

<sup>10</sup> Ibid. 229f.

<sup>11</sup> Siehe dazu *Tb. Ricklin*, Von den ‚beatiores Philosophi‘ zum ‚optimus status hominis‘. Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker, in: *J. Aertsen/A. Speer*, Geistesleben im 13. Jahrhundert, Berlin 2000, 217–230; *D. Piché*, La condamnation Parisienne de 1277, Paris 1999, bes. 243–261; *A. de Libera*, Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle, in: *O. Weijers/L. Holtz* (Hgg.), L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles), Actes du colloque international, Paris 18–20 mai 1995, Turnhout 1997, 429–444; siehe auch die Beiträge von *A. de Libera*, Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire de 1270–1277; und *L. Bianchi*, 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy, in: *J. Aertsen/A. Speer* (Hgg.), Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S. I. E. P. M. [= Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale] 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin [u. a.] 1998, 71–89 und 90–110.

<sup>12</sup> Siehe dazu *J.-P. Torrell*, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, bes. 198–211, 239–260; *J. Weisheipl*, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz [u. a.] 1980, bes. 223–270.

der einen Seite Thomas die Positionen der Artisten genau zur Kenntnis nimmt, so verfolgen diese ihrerseits die Entwicklung seines Denkens in dieser Zeit mit Aufmerksamkeit; denn Thomas gilt ihnen nicht nur als Fürsprecher an der übergeordneten Fakultät, sondern auch als Meister ihres Fachs.<sup>13</sup> Dieses Ansehen des Thomas ist bezeugt: Nach der Abberufung des Thomas aus Paris 1272 richten sich der Rektor und die Magistri der Artistenfakultät in einem offiziellen Brief an das Generalkapitel des Ordens mit der Bitte, Thomas möge um ihretwillen nach Paris zurückkehren. Zwei Jahre später sendet die Pariser Artistenfakultät auf die Nachricht vom Tod des Thomas an das Generalkapitel eine Beileidsbekundung mit der Bitte, man möge seine letzten Schriften nach Paris übersenden und seinen Leichnam in Paris beisetzen.<sup>14</sup>

Bonaventuras Antwort geht in eine andere Richtung: Der aristotelische Skandal veranlaßt ihn nicht zu selbständigen philosophischen Forschungen. Wie Joseph Ratzinger gezeigt hat, betrachtet er die neuaristotelischen Tendenzen eschatologisch als eine der Gefahren der angebrochenen Endzeit, die sich an der Pariser Universität, die als Quell der rechten Lehre vom Widersacher Gottes besonders angefeindet wird, bemerkbar machen.<sup>15</sup> Die Gefahr einer sich verselbständigenden Philosophie erfordert in seiner Sicht eine entschiedene theologische Antwort mit praktischen Konsequenzen. Die Verurteilung von 1270 und die große Verurteilung vom 7. März 1277, mit der die Krise gewaltsam beendet wird<sup>16</sup>, entsprechen der Zielrichtung seiner Stellungnahme.

Aber warum reagiert Bonaventura nicht wie Thomas, der das Anliegen christlicher Orthodoxie nicht weniger leidenschaftlich verfolgt, auch mit philosophischen Mitteln? Auf diese Frage sind mehrere einander nicht ausschließende Antworten möglich. So kann etwa auf die unterschiedliche philosophische Kompetenz der beiden Theologen verwiesen werden.<sup>17</sup> Auch hatte Bonaventura als Ordensgeneral anderen Anforderungen zu genügen als Thomas. Schließlich mögen auch Spiritualitätsunterschiede zwischen dem Franziskaner- und dem Dominikanerlehrer in Betracht zu ziehen sein.<sup>18</sup> Diese Erklärungen bleiben jedoch insgesamt unbefriedigend, da sie

<sup>13</sup> Siehe dazu R. Darge, Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal, in: FZPhTh 51 (2004), 5–25, bes. 16–20.

<sup>14</sup> Cf. *Weisheipl*, 269f. (s. Anm. 12), 302f.

<sup>15</sup> *Benedictus Papa, XVI.* [J. Ratzinger], Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura, München 1959, 148–160.

<sup>16</sup> Cf. die in Anmerkung 11 genannten Studien.

<sup>17</sup> Wie J.-G. Bougerol gezeigt hat, wurden in den Jahren, in denen Bonaventura selbst an der Pariser Artistenfakultät studierte (1235–1243), von Aristoteles nur das „Organon“ und die ersten Bücher der „Nikomachischen Ethik“ gelesen. Bonaventura mag Teile der übrigen Aristotelischen Schriften für sich studiert haben; zu einer wirklich gründlichen Kenntnis der naturwissenschaftlichen und metaphysischen Lehren des Aristoteles gelangte er jedoch wohl nicht. Bei Aristoteleszitate verwendet er regelmäßig ein Florilegium; cf. J.-G. Bougerol, Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote, in: AHDL 40 (1973), 135–222, 1989.

<sup>18</sup> Gilsons These von der franziskanischen Grundoption Bonaventuras (*ders.*, 103f., 517–526

nur äußere Faktoren benennen, aus denen nicht der innere, gedankliche Zusammenhang einsichtig wird, welcher die Art der jeweiligen Antwort bestimmt. Diesem inneren Grund soll hier nachgegangen werden. Gezeigt werden soll, daß Bonaventura und Thomas nicht auf gleiche Weise reagieren können, weil sie aufgrund ihres je anderen Denkansatzes das Verhältnis von Philosophie und Theologie auf grundlegend verschiedene Weise verstehen. Der Unterschied im Denkansatz aber hängt unmittelbar zusammen mit Aristotelesrezeption beider Denker in der Grundlegung der Philosophie überhaupt – also im Ansatz der ersten Philosophie oder Metaphysik.

### Bonaventura

Zu Beginn der *Collationes in Hexaëmeron* entwickelt Bonaventura Grundlinien seines Metaphysikkonzepts; denn die Metaphysik hat seiner Auffassung nach fundamentale Bedeutung für das Ziel dieser Betrachtungen. Diese sollen zeigen, daß „in Christus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes verborgen sind, daß er die Mitte aller Wissenschaften ist.“<sup>19</sup> Für diesen Aufweis hat die Metaphysik fundamentale Bedeutung, da sie diese Mitte unter dem allgemeinen und grundlegenden Aspekt, nämlich als die Mitte der Seiendheit thematisiert, die „aus ewiger Zeugung der Anfang ist“.<sup>20</sup> Christus wird als Mitte der Seiendheit verstanden, da er als die mittlere Person der Trinität Träger der *divina exemplaritas mundi* ist; in ihm als dem vom Vater ewig gezeugten wesensgleichen Wort sind die notwendigen Urbilder aller kontingenten, geschaffenen Dinge enthalten. In dieser Mitte der Seiendheit, die alles übrige Seiende exemplarisch begründet, findet die Metaphysik ihren eigentlichen Gegenstand. Zu seiner Erhellung setzt sie bei den geschaffenen Seienden an und führt diese auf dem Weg einer Analyse (*resolutio*, Rückführung) auf ihren letzten seinsmäßigen Grund, das göttliche Sein, zurück. Dieser Grund zeigt sich dabei unter verschiedenen Aspekten: als erste Wirkursache, als universales *medium* oder Exemplarursache und als letzte Zielursache des kontingenten Seienden. Ihre eigentümliche Aufgabe aber erfüllt die metaphysische Betrachtung, insofern sie das göttliche Sein unter dem Aspekt seiner universalen Exemplarität erschließt: „Der Metaphysiker [...] erhebt sich aus der Betrachtung der Prinzipien der geschaffenen und einzelnen Substanz zur allgemeinen und ungeschaffenen und zu jenem Sein, insofern es den Sinngehalt des Ursprungsgrunds, der Mitte und des letzten Ziels hat, dennoch nicht unter

[siehe Anmerkung 5]) ist vielfach aufgenommen worden; cf. etwa W. Detloff, Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken Bonaventuras, in: MThZ 13 (1962), 107–115; J.-G. Bougerol, Introduction à Saint Bonaventure, Paris 1988, 12–30.

<sup>19</sup> Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron* I, 11 (ed. Quaracchi 1891), V, 331a: „Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum.“

<sup>20</sup> *Collationes in Hexaëmeron* I, 12 (V, 331a): „Primum ergo medium est essentiae aeternali generatione primarium.“

dem Sinngehalt des Vaters, des Sohns und des Heiligen Geists. [...] Insofern er aber jenes Sein unter dem Aspekt der alles umfassenden Exemplarursache betrachtet, [...] ist er ein wahrer Metaphysiker.“<sup>21</sup>

Aber wie kann der göttliche Seinsgrund mit Gewißheit aufgewiesen werden? Seine Antwort entwickelt Bonaventura im *Itinerarium* durch eine am Aristotelischen *Organon* orientierte

Analyse des menschlichen Verstehens. Dieses beruht auf einem Diskurs, der über Begriffe, Sätze und Schlußfolgerungen läuft und dabei vom Einfachen zum Komplexen – von Begriffen zu Sätzen und von dort zu Satzverbindungen – fortschreitet. Die Analyse wird deshalb zuerst als Begriffsanalyse und dann als Satzanalyse geführt.

Ein Begriff wird auf dem Weg der Einsicht in die entsprechende Definition erfaßt. Eine Definition aber erfolgt durch Rückführung auf einen Begriff, der allgemeiner ist als der Ausgangsterminus. Das Verständnis dieses übergeordneten Terminus erfordert wiederum eine Definition und somit einen noch allgemeineren Begriff und so fort, bis hin zu gewissen allgemeinen Begriffen (*generalissima*), die ein Definieren überhaupt ermöglichen. Diese sind ‚Seiendes‘ und andere Begriffe, welche die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden ausdrücken: „Eines“, „Wahres“ und „Gutes“. Die vollständige begriffliche Erfassung erfordert also die Rückführung des jeweiligen Begriffsinhalts auf diese allgemeinen Sinngehalte, die von jedem Seienden ausgesagt werden können.<sup>22</sup>

Damit ist die begriffliche Analyse aber noch nicht abgeschlossen; vollständig ist sie erst, wenn sie das Ersterkannte in den Blick bringt, das jedem begrifflichen Verstehen von endlichem Seienden als Grund seiner Möglichkeit vorausliegt und darin immer miterfaßt ist – und dies ist das göttliche Sein selbst: Das im allgemeinen Begriff des Seienden Erfaßte kann nämlich in Disjunktionen gedacht werden: als vermindertes und als vollständiges, als unvollkommenes und als vollkommenes, als in Möglichkeit Seiendes und als in Wirklichkeit Seiendes, als Seiendes in bestimmter Hinsicht und als einfachhin Seiendes, als vorübergehendes und als bleibendes, als durch anderes seiendes und als durch sich selbst seiendes, als mit Nicht-Sein vermischtes und als reines Seiendes (*ens purum*), als abhängiges und als absolutes, als

<sup>21</sup> Collationes in Hexaëmeron I, 13 (V, 331b): „Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti. [...] Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis [...] verus est metaphysicus.“

<sup>22</sup> *Itinerarium mentis in Deum* III, 3 (ed. Quaracchi 1891), V, 304a: „Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. – Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum.“

späteres und als früheres, als wandelbares und als unwandelbares, als einfaches und als zusammengesetztes Seiendes. Privationen und Mängel sind aber, wie Bonaventura mit Averroes feststellt, nur durch positive Bestimmungen erkennbar. Die Erkenntnis des Unvollkommenen, Begrenzten und Bedingten setzt also die Erkenntnis des Vollkommenen, Unbegrenzten und Unbedingten voraus. Deshalb „gelangt unser Verstand, wenn er vollständig auflöst, zur Erkenntnis von geschaffenen Seienden nur mithilfe des Begriffs des reinsten, wirklichsten, vollkommensten und absoluten Seienden, welches das schlechthin und ewig Seiende ist, in dem die Sinngehalte (*rationes*) aller anderen Seienden in Reinheit liegen“<sup>23</sup> – das heißt in urbildlicher, exemplarischer Form. Das vom Verstand zuerst Erfasste, das in jedem Begriff einer endlichen Realität mitgedacht wird, ist reiner Akt; es ist das göttliche exemplarische Sein.<sup>24</sup>

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Erkenntnisanalyse mit Bezug auf die beiden anderen Formen der Verstandestätigkeit: Den Sinn eines Satzes erfährt der menschliche Verstand erst dann wirklich, wenn er mit Gewißheit (*certitudinaliter*) weiß, daß dieser Satz wahr ist. Dazu ist aber erforderlich, daß der Verstand weiß, daß es sich mit der Wahrheit dieses Satzes nicht anders verhalten kann, daß diese Wahrheit also unveränderlich ist. Da nun der menschliche Geist veränderlich ist, kann er eine unveränderliche Wahrheit als solche nur „durch irgendein Licht sehen, das gänzlich unveränderlich strahlt.“ Dieses Licht kann kein geschaffenes, sondern muß göttlicher Natur sein. Es fällt – in theologischer Sicht – mit der zweiten göttlichen Person, dem Wort, philosophisch gesehen also mit der *Exemplarität* im göttlichen Sein zusammen.<sup>25</sup> Den Sinn einer Schlußfolgerung schließlich erfährt unser Verstand erst dann wirklich, wenn er die Notwendigkeit begreift, mit der die *conclusio* aus den Prämissen folgt. Diese Notwendigkeit läßt sich nun weder aus dem eigenen Sein der Dinge erklären; denn auch seinsmäßig Kontingentes und sogar Nichtexistierendes kann Gegenstand einer solchen *conclusio* sein noch läßt sie sich aus der Existenz der Gegenstände als Denkinhalt in der Seele erklären; denn dabei kann es sich um eine bloße Fiktion handeln. Die Notwendigkeit beruht in letzter Instanz auf der *Exemplarität* in der ewigen Kunst, nach der die Dinge aufgrund ihrer Repräsentation in der ewigen Kunst aufeinander hingeordnet sind.<sup>26</sup> Die Analysen führen zu

<sup>23</sup> Ibid.: „Non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate.“

<sup>24</sup> Ibid.: „Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.“

<sup>25</sup> Ibid. 304a-b: „Scit igitur [intellectus noster veritatem propositionis] in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum [Joan I, 1 et 9].“

<sup>26</sup> Ibid.: „Venit igitur [necessitas illationis] ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis.“

dem Ergebnis, daß der menschliche Verstand etwas nur deshalb mit Gewißheit zu erkennen vermag, weil er vorgängig zu jeder Erkenntnis besonderer Strukturen der erfahrbaren Wirklichkeit immer schon mit dem göttlichen Sein – genauer: mit der ewigen Wahrheit oder der Exemplarität in der göttlichen Kunst – verbunden ist. Der erste universale Seinsgrund ist also für den menschlichen Verstand auch das Ersterkannte: „Jener [der Autor des *Liber de Causis*, R. D.] sagt: ‚das Erste aller geschaffenen Dinge ist das Sein‘ [*Lib. de Causis* Propos. 4]; ich aber sage: das Erste aller verstehbaren Dinge ist das erste Sein.“<sup>27</sup> Im Aufstieg zum ersten seinsmäßigen Prinzip führt die metaphysische Analyse zugleich auf das erste Erkenntnisprinzip zurück.

Damit ist der Rahmen einer Metaphysik bestimmt, die im Sinne Bonaventuras als „wahre Metaphysik“ gelten kann. Sie konstituiert sich von ihrem Ansatz her als eine eigenständige, von der Theologie unabhängige Wissenschaft. Freilich ist dazu die Annahme einer innerlich notwendigen Verbindung des menschlichen Verstandes mit der ewigen Wahrheit erforderlich; aber diese Annahme gefährdet im Sinne Bonaventuras nicht die wissenschaftliche Unabhängigkeit dieser Disziplin gegenüber der Theologie, da sie ohne Rückgriff auf die Offenbarung mit rein philosophischen Mitteln als denknotwendig zu erweisen ist; die gedanklichen Mittel dazu finden sich allerdings nicht bei Aristoteles, der nach Ansicht Bonaventuras durch seine Kritik der Ideenlehre den Ansatz jeder wahren Metaphysik zerstörte<sup>28</sup>, als vielmehr in der neuplatonischen Tradition: Als einen erleuchteten Philosophen, der ohne das Licht des Glaubens die unmittelbare Verbindung unserer höchsten Erkenntniskraft mit dem Ort der Ideen, der ewigen Wahrheit, erschloß, betrachtet Bonaventura den „sehr ehrwürdigen (nobilissimus!) Plotin aus der Schule Platons“<sup>29</sup> Vor diesem Hintergrund erhellt ein grundlegender Zug in Bonaventuras Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Theologie:

Plotin entwickelte auf der Grundlage der Annahme, daß die Seele mit ihrer Spitze in die Ideensphäre des Nous hineinreicht, eine philosophische Lehre vom Aufstieg zum absoluten Grund aller Dinge; ihrzufolge führt der in der – und als – Philosophie zu vollziehende Aufstieg zur Schau der Ideen und darüber hinaus schließlich zur Vereinigung mit dem ersten Prinzip, dem überseienden unsagbaren Einen, das sich in der Vielheit der Ideen des Nous auslegt.<sup>30</sup> Bonaventura tritt nun mit Nachdruck ebenfalls für eine un-

<sup>27</sup> Collationes in Hexaëmeron X, 18 (V, 379a): „Unde dixit ille: Prima rerum creatarum omnium est esse; sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum.“ Siehe dazu auch *Aertsen/Speer*, Philosophie Bonaventuras, 55–63 (siehe Anmerkung 6).

<sup>28</sup> Collationes in Hexaëmeron VI, 2 (V, 360b): „Aliqui negaverunt, in ipsa [prima causa] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis.“

<sup>29</sup> Collationes in Hexaëmeron VII, 3 (V, 365b): „Alii philosophi illuminati posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei, quia omnia bona posuerunt in optimo Deo [...], sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis.“

<sup>30</sup> Plotin. Ausgewählte Schriften, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von *Cb. Tornau*, Stuttgart 2001, Einleitung, bes. 13–42; *J. Halfwassen*, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992, 10–17, 150–182.



mittelbare Verbindung unseres Verstandes mit der Sphäre der Ideen ein; der Verstand „berührt“ oder „trifft“ (*atingit*) in seinem oberen Teil, der auf Gott als Erkenntnisgegenstand ausgerichtet ist, die Ideen; er ist gleichsam an ihnen festgewachsen: „[...] er haftet (*inhaerescit*) an den ewigen Regeln und durch sie beurteilt und bestimmt er, was immer er mit Gewißheit bestimmt.“<sup>31</sup> Ist aber der Philosoph damit nicht hinreichend für einen Aufstieg zur Ideenschau und damit zur Einsicht in die göttliche Wesenheit ausgestattet?

Entschieden bestreitet Bonaventura jedoch die Möglichkeit eines solchen Aufstiegs; er schließt überhaupt jede Schau der göttlichen Wesenheit in diesem Leben aus. Wenn die ewige Wahrheit auch beständig in unserem Geist gegenwärtig ist, so vermag dieser die Ideen im jetzigen Zustand doch nicht ganz deutlich zu sehen, wie sie in sich selbst sind. Deshalb reichen diese zur Erkenntnis der geschaffenen Dinge auch nicht hin, sondern wirken nur als regulatives und bewegendes Prinzip, das den Gewißheitscharakter der Erkenntnis ermöglicht<sup>32</sup>; jedes inhaltlich-distinkte Erkennen der geschöpflichen Dinge erfordert darüber hinaus jedoch Begriffe und Grundsätze, die durch Abstraktion im Ausgang von Erfahrung gewonnen sind.

Aber warum ist – entgegen der Kernthese Plotins – ein philosophischer Weg zur Schau des ersten Seinsgrundes unmöglich? Diese Frage beantwortet Bonaventura nicht mehr mit philosophischen Gründen; tatsächlich bietet der neuplatonische Ansatz der von ihm als „wahre Metaphysik“ verstandenen Ersten Philosophie auch keine hinreichende Grundlage, um die Möglichkeit einer philosophischen Ideenschau einfachhin auszuschließen. Deshalb greift Bonaventura auf theologische Erkenntnismittel zurück; seine Erklärung legt den Inhalt der Offenbarung zugrunde: Das Abbild Gottes, das der Mensch im höheren Teil seines Verstandes in sich trägt, „ermangelt im Zustand der gefallenen Natur der Gottförmigkeit und ist [in diesem Zustand, R. D.] mißgestaltet; deshalb berührt es die ewigen Ideen nur teilweise und im Rätsel. Im Zustand der Herrlichkeit jedoch ist das Abbild ohne jede Entstellung und hat die vollkommene Gottförmigkeit; daher berührt es die ewigen Ideen vollkommen und klar.“<sup>33</sup> Dahin aber führt nur die göttliche Gnade und nicht die Philosophie.

Daraus ergibt sich eine Folgerung mit unmittelbaren Konsequenzen für die Einschätzung des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarungstheologie: Wenn die „wahre“ Metaphysik von ihrem Ansatz her nicht im-

<sup>31</sup> *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4 (V, 24a): „Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit.“

<sup>32</sup> *Ibid.* (V, 23b): „ad certitudinalem cognitionem requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae.“

<sup>33</sup> *Ibid.* (V, 24a): „In statu naturae lapsae caret [imago] deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue.“

stande ist, den Anspruch der philosophischen Vernunft auf Einsicht in das göttliche Wesen zu begrenzen und dem überkommenen Selbstverständnis der Philosophie als Weg zur Vergöttlichung des Menschen entgegenzutreten<sup>34</sup>, dann ist – weil Metaphysik Erste Philosophie ist – von der rein philosophischen Vernunft prinzipiell keine Selbstbegrenzung in dem Feld zu erwarten, das ihr mit der durch den Glauben erleuchteten Vernunft gemeinsam ist. Wenn also eine Begrenzung dieses Anspruchs erfolgen soll, und sie muß erfolgen, wenn christliche Offenbarung und Offenbarungstheologie nicht als überflüssig gelten sollen, kann sie nur von seiten der Theologie vorgenommen werden. Die Theologie hat die Pflicht zu einer solchen Begrenzung und sie hat dazu auch das Recht, da die philosophische Vernunft mit den ihr eigenen Mitteln eine solche Begrenzung nicht zu leisten vermag.

Es ist dieses Grundverständnis, das Bonaventuras Reaktion auf die philosophische Herausforderung der Zeit bestimmt; seine Reaktion kann deshalb nur eine theologische sein. Daß die Philosophie dabei eine Bestimmung „von außen“ erfährt, ist in dieser Perspektive nicht von Belang, da das in dieser zu wahrende Interesse nicht das der philosophischen Vernunft ist, sondern das Interesse der *Imago Dei*, die dazu berufen ist, mittels der Gnade an ihr übernatürliches Ziel zu gelangen. Angesichts dieser Berufung ist in der Sicht Bonaventuras das Eigeninteresse der Vernunft von nachgeordneter Bedeutung und dessen nachdrückliche Einforderung Ausdruck einer bedauernswerten geistlichen Deformation.

Die außerordentliche Schärfe des Tons, den Bonaventura in den späten *Collationes* gegenüber den Philosophen anschlägt, ist damit jedoch noch nicht erklärt. Sie läßt sich nur unter der Annahme einer besonderen Provokation verstehen. Diese kann, wenn die vorstehende Analyse zutrifft, weder von der Philosophie als solcher ausgehen, noch von der wirklichen oder vermeintlichen Behauptung zeitgenössischer Aristoteliker an der Artistenfakultät, das höchste Gut für den Menschen sei in der Lebensform der Philosophie zu erreichen; denn diese Auffassung vertritt auch Plotin, den Bonaventura zu den hervorragenden, erleuchteten Philosophen zählt: „so erleuchtet und doch ohne den Glauben“<sup>35</sup>. Sie geht vielmehr von einem zentralen Zug der zeitgenössischen philosophischen Bewegung an der Artistenfakultät aus, wodurch diese gerade mit dem neuplatonischen Denken bricht: der Absage an die Ideenlehre. Damit tritt sie im Verständnis Bonaventuras – die Erörterung kehrt hier an den Anfang zurück – in Widerspruch nicht nur zum Fundament jeder wahren Metaphysik, sondern zur „Mitte“ aller Wis-

<sup>34</sup> M. Enders, Artikel: *homoïōsis theō*, in: Wörterbuch der antiken Philosophie, herausgegeben von Ch. Horn und Ch. Rapp, München 2002, 192–193; W. Beierwaltes, Proklos, Frankfurt am Main 1979, 294–305, 385–390; D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben, Berlin 1970.

<sup>35</sup> *Collationes in Hexaëmeron VII*, 4 (V, 366a): „*Illi autem praecipui philosophi [...] sic etiam illuminati, tamen sine fide [...].*“

senschaften und der Schöpfung überhaupt; denn vom theologischen Standpunkt aus zeigt sich der Bereich der Ideen als die ewige Wahrheit und Weisheit, die im göttlichen Wort, das Mensch geworden ist, personalen Charakter besitzt. Da das zeitgenössische aristotelische Denken mit den ewigen Urbildern Christus, die ewige Weisheit und universale Mitte negiert, tritt Bonaventura ihm energisch entgegen: „Viele Philosophen haben sich, als sie sich von der Finsternis des Irrtums scheiden wollten, mit großen Irrtümern vermischt [...] Sie blähten sich auf über ihrer Wissenschaft und wurden zu Luzifern (*luciferiani*).“<sup>36</sup> – „Warum folgten einige der Finsternis? Darum, weil alle wohl die erste Ursache als den Ursprung und das Ziel von allem erkannten, sich jedoch in der Mitte getrennt haben. Denn einige haben gelehrt, daß in ihr die Urbilder aller Dinge sind. Ihr Anführer scheint Aristoteles gewesen zu sein, der [...] die Ideen Platons verflucht. [...] Aber seine Überlegungen taugen nichts.“<sup>37</sup> Die daraus folgenden Lehren „sind die schlimmsten Irrtümer. Und sie sind bis jetzt noch nicht verschlossen mit dem Schlüssel zum Schlund des Abgrunds. Das ist die Finsternis Ägyptens.“<sup>38</sup> – „wir haben Christus in uns und wollen seine Weisheit nicht hören. Das ist der größte Greuel, daß uns die schönste Königstochter zur Braut angeboten wird, wir uns jedoch lieber mit der häßlichsten Magd verbinden und mit ihr herumhuren – daß wir lieber nach Ägypten zum elendsten Fraß zurückkehren, als uns mit himmlischer Speise sättigen zu lassen.“<sup>39</sup>

### Thomas von Aquin

Im Unterschied zu Bonaventura beantwortet Thomas, obwohl dem Selbstverständnis nach ebenso Theologe wie dieser, die Herausforderung durch den neuen Aristotelismus mit einem weitgespannten philosophischen Forschungsprogramm. Diese Antwort mag Folge einer bestimmten theologischen Option sein<sup>40</sup>; sie gründet aber auch – und dies interessiert hier in

<sup>36</sup> Collationes in Hexaëmeron IV, 1 (V, 349a): „Multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt [...] superbientes de sua scientia luciferiani facti.“

<sup>37</sup> Ibid. VI, 2 (V, 360a): „Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis alii locis execratur ideas Platonis. [...] Et nihil valent rationes suae.“

<sup>38</sup> Ibid. VI, 5 (V, 361b): „et isti sunt pessimi errores. Nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis. Hae sunt tenebrae Aegypti.“

<sup>39</sup> Ibid. II, 7 (V, 337b): „Nos habemus Christum intra nos et nolumus audire sapientiam eius. Abominatio maxima est, quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam, et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari; et vulvum reverti in Aegyptum ad cibum vilissimum, et nolumus refici cibo caelesti.“

<sup>40</sup> *Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles III, cap. 69 (ed. *Leonina*, vol. 14, Rom 1926), 200a: „Detrahere [...] perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum multum detrahitur perfectioni creaturae.“ Zur Vollkommenheit des Geschaffenen gehört dessen Eigenwirksamkeit; dies gilt auch für die menschliche Vernunft; cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 4 ad 7 (ed. *R. Busa*, vol.

erster Linie – im philosophischen Denkansatz. Wie Bonaventura schenkt Thomas der Frage nach dem Ansatz der Ersten Philosophie besondere Beachtung. Ihre Bedeutung ergibt sich für ihn zunächst aus dem Anliegen, der Offenbarungstheologie einen Ort unter den universitären Fächern zu sichern, ohne die Erste Philosophie als letztbegründende philosophische Disziplin aufzuheben.<sup>41</sup> Die zu lösende Spannung besteht darin, daß eine zweifache Wissenschaft mit Bezug auf denselben Gegenstand nach der vorausgesetzten aristotelischen Wissenschaftslehre auszuschließen ist. Dieser zufolge beruhen die Einheit und Eigenständigkeit einer Wissenschaft auf ihrem eigentümlichen Gegenstandsbereich, dem „Subjekt“, auf das sich ihre Aussagen letztlich beziehen. Aufzuweisen sind in der jeweiligen Wissenschaft die Ursachen und notwendigen Eigenschaften dieses Subjekts.<sup>42</sup> Die Spannung ist daher durch eine Unterscheidung der Subjekte von Erster Philosophie und Offenbarungstheologie zu lösen.

Die Lösung des Thomas legt Avicennas innovative Interpretation des aristotelischen Metaphysikansatzes zugrunde, die aus der – von Aristoteles selbst nicht konsequent geleisteten – Anwendung der Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* auf die Erste Philosophie resultiert.<sup>43</sup> Sie führt zu einem Bruch mit der neuplatonisch inspirierten griechischen und arabischen Kommentartradition, welche die Metaphysik als Theologie auslegt. Avicenna zufolge können aus wissenschaftstheoretischen Gründen weder die letzten Ursachen, die Aristoteles im ersten Buch als Gegenstand dieser Disziplin bezeichnet<sup>44</sup>, noch das Göttliche, von dem her Aristoteles die Erste Philosophie im sechsten Buch „Theologie“ nennt<sup>45</sup>, Subjekt der Ersten Philosophie sein: (1.) Die Existenz des Subjekts wird in der jeweiligen Wissenschaft vorausgesetzt. Gottes Existenz ist aber für uns weder unmittelbar einsichtig noch einfachhin unerkennbar noch wird die Frage nach Gott in einer anderen Wissenschaft als der Metaphysik selbst gestellt. Deshalb kann

3, Stuttgart 1980), 374: „requiritur proprium lumen intellectuale in homine“. Wenn jedoch die menschliche Vernunft Eigenwert und eine eigene Wirksamkeit hat, durch die sie ihrer Natur den ihr angemessenen Ausdruck zu geben vermag, dann hat sie auch ein Recht darauf, in dem ihr aus eigenen Mitteln zugänglichen Erkenntnisbereich selbständig zu verfahren und die Grenze dieses Bereichs selbst zu bestimmen. In dieser theologisch begründeten Sicht kann die Antwort auf den Neu-Aristotelismus nicht nur eine theologische, sondern muß sie auch eine philosophische sein.

<sup>41</sup> Siehe dazu J. Aertsen, Die Umformung der Metaphysik. Das mittelalterliche Projekt der Transzendentalien, in: J. Brachtendorf (Hg.), Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag, Paderborn [u. a.] 2002, 89–106, bes. 96–98; ders., Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert, in: J. Aertsen/A. Speer, Geistesleben im 13. Jahrhundert, 12–28, bes. 19–27.

<sup>42</sup> Aristoteles, Anal. Post. I., cap. 10, 76b 11–16; cap. 28, 87a 38–39; cf. Metaph. III, cap. 2, 997a 18–22.

<sup>43</sup> Siehe dazu A. Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, 2. überarbeitete Auflage Leuven 1998 (1. Auflage 1965), bes. 126–155; L. Honnefelder, Der zweite Anfang der Metaphysik, in: J. Beckmann [u. a.] (Hgg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, 165–186.

<sup>44</sup> Aristoteles, Metaphysik I, cap. 2, 982b2–10, Band 1, 13 (siehe Anmerkung 2).

<sup>45</sup> Ibid. VI, cap. 1, 1026<sup>a</sup>, 19, Band 1, 253 (siehe Anmerkung 2).

Gott nicht Subjekt der Metaphysik sein.<sup>46</sup> (2.) Auch die *Ursachen* der Dinge können nicht dieses Subjekt sein; denn sie sind gerade dasjenige, was in der Wissenschaft mit Bezug auf das Subjekt gesucht wird. Mit dem Aristotelischen Wissenschaftsbegriff ist nur der Ansatz vereinbar, den Aristoteles am Anfang des vierten Buchs der *Metaphysik* entwickelt; danach hat die Erste Philosophie nicht ein ausgezeichnetes Seiendes als Subjekt, sondern das Seiende in seiner Allgemeinheit. Sie ist universale Wissenschaft vom Seienden als Seienden, die dasjenige erforscht, was aus dem Seienden als Seienden ohne weitere Bedingungen folgt.<sup>47</sup>

Thomas übernimmt und entfaltet diese Konzeption; denn sie sichert der Ersten Philosophie seiner Auffassung nach Identität und Eigenständigkeit als wissenschaftliche Disziplin und läßt innerhalb des wissenschaftstheoretischen Rahmens Raum für die Grundlegung einer zweiten „göttlichen Wissenschaft“ (*scientia divina*). Das Göttliche läßt sich nämlich, wie er in seinem Kommentar zu Boëthius' Schrift *De Trinitate* ausführt, auf zweifache Weise betrachten, da es sowohl Ursache alles Seienden als auch für sich genommen eine vollständige, in sich existierende Realität ist. Als Ursache alles Seienden wird es in der Ersten Philosophie betrachtet – die eben vom Seienden in seiner Allgemeinheit als Subjekt handelt und dessen Ursachen erforscht. Das Göttliche aber, wie es in sich selbst ist, bildet den eigentümlichen Gegenstand der Offenbarungstheologie; diese kann sich mit ihm als Subjekt befassen, da sie in der Offenbarung eine zusätzliche übernatürliche Erkenntnisquelle besitzt, in der Gott von sich selbst Kunde gibt.<sup>48</sup>

Ist aber das Seiende als Seiendes überhaupt ein möglicher Gegenstand unserer Erkenntnis? Thomas sucht dies zu Beginn seiner Schrift *Über die Wahrheit* durch eine Analyse (*resolutio*, Rückführung) unserer Verstandeserkenntnis aufzuweisen, die auf den inneren Grund unseres gesamten Verstehens, den ersten angemessenen Gegenstand des Verstandes, zurückführt.

<sup>46</sup> *Avicenna latinus*, Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, I, 2 (ed. S. Van Riet, Louvain/Leiden 1977), 4–5: „Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti. [...] Impossibile est ut sit quaesitum in alia [...] Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari. [...] An sit [Deus] non potest quaeri nisi in hac scientia.“ Siehe dazu Zimmermann, 144–152 (siehe Anmerkung 43); H. A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York/Oxford 1987, 284–295.

<sup>47</sup> *Avicenna latinus*, Liber de Philosophia, I, 2, 12–13: „Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum est ens, est commune omnibus his et ipsum debet poni subiectum huius magisterii. [...] Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, inquantum est ens; et ea quae inquit sunt consequentia entis, inquantum est ens, sine condicione.“

<sup>48</sup> *Thomas von Aquin*, Super Boëthium De Trinitate, q. 5, a. 4 (ed. Leonina, vol. 50, Rom 1992), 154a: „Huiusmodi ergo res divine, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt: uno modo prout sunt principia communia omnium entium, alio modo prout sunt in se res quedam.“ – Ibid. 154b: „Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur.“

Die Analyse ähnelt derjenigen Bonaventuras. Sie unterscheidet sich von dieser aber wesentlich insofern, als ihr Endpunkt nicht das Göttliche ist, sondern der allgemeine Sinngehalt des Seienden: „Wie es bei beweisbaren Sätzen ein Zurückführen (*reductio*) auf gewisse durch sich dem Verstand bekannte Prinzipien geben muß, so auch bei jeder Erforschung dessen, was etwas ist; sonst verlief man sich in beiden Bereichen ins Unbegrenzte, und so verlören Wissenschaft und Erkenntnis der Dinge sich völlig. Dasjenige aber, was der Verstand zuerst als das ihm Bekannteste begreift und in das er alles Begriffene auflöst (*resolvit*), ist Seiendes, wie Avicenna sagt.“<sup>49</sup>

Nach Auffassung des Thomas fällt also das erste Erkenntnisprinzip nicht, wie Bonaventura annimmt, mit dem ersten Seinsprinzip zusammen. In seinem Kommentar zu *De trinitate* des Boëthius stellt Thomas ausdrücklich die Frage „Ist Gott das Erste, das der [menschliche, R. D.] Geist erkennt?“ und verneint sie.<sup>50</sup> Das Erste in der Ordnung der geistigen Erkenntnis ist nicht das Göttliche, sondern das zunächst Allgemeine, der Sinngehalt des Seienden. Es ist deshalb zugleich das *proprium obiectum intellectus*, der eigentümliche – erste und angemessene – Gegenstand des menschlichen Verstandes, da es den Horizont verstehenden Erkennens überhaupt eröffnet; denn etwas ist gerade dadurch und insoweit für uns verstehbar, als es in Wirklichkeit ist, also Seiendes ist.<sup>51</sup> Somit besteht ein Zusammenhang zwischen dem Aufweis des Ersterkannten und der Bestimmung des Subjekts der Ersten Philosophie. Die Analyse, die das Ersterkannte freilegt, begründet zugleich das Subjekt der Ersten Philosophie, weil das Subjekt der Ersten Philosophie dem ersten angemessenen Objekt des menschlichen Verstandes entspricht.

Diese Auffassung findet sich so freilich nicht bei Aristoteles; sie geht im Kern auf Avicenna zurück. Avicenna entwickelt im ersten Traktat seiner *Metaphysik* (Kap. 5) eine Lehre von den Erstbegriffen; danach sind „Ding‘ (*res*), Seiendes‘ (*ens*) und ‚Notwendiges‘ (*neesse*) solcherart, daß sie unmittelbar in die Seele eingeprägt werden (*imprimuntur*), durch eine erste Einprägung, die nicht aus solchem erlangt wird, daß bekannter ist als sie“.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *Thomas von Aquin*, De veritate, q. 1, a. 1c (ed. *Leonina*, vol. 22, 1, Rom 1975), 4: „Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit.“ Siehe dazu *J. Aertsen*, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York 1996, 73–84.

<sup>50</sup> *Thomas von Aquin*, Super Boëthium De Trinitate, q. 1, a. 3 (ed. *Leonina*, vol. 50, Rom 1992), 87a: „Dicendum, quod quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hoc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc apparet esse falsum.“

<sup>51</sup> *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 5, a. 2 (ed. *Leonina*, vol. 4, Rom 1888), 58: „Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibilis est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.“ – Cf. *Summa contra gentiles* II, cap. 98.

<sup>52</sup> *Avicenna latinus*, Liber de philosophia prima 1, cap. 5 (ed. *Van Riet*), 32: „Dicemus igitur,

„Am meisten ist dasjenige dafür geeignet, durch sich erfaßt zu werden, was allen Dingen gemeinsam ist, wie ‚Ding‘, ‚Seiendes‘ und ‚Eines‘.“<sup>53</sup> Die Annahme von Erstbegriffen gründet Avicenna auf die von Aristoteles konsequent vertretene Auffassung von der Endlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis: Wissenschaft ist ein Wissen aufgrund einer Beweisführung, die durch Schlußfolgerung erfolgt. Daher bezieht sich Wissen eigentlich auf den Schlußsatz eines Beweises. Von den ersten Grundsätzen kann es deshalb keine Wissenschaft geben, da die Suche nach Begründungen sonst in einen unendlichen Regreß mündete. Die ersten Grundsätze der Beweisführung müssen also unmittelbar durch sich selbst (*per se*) bekannt sein. Über diese aristotelische Konzeption geht Avicenna hinaus, indem er die Endlichkeit der Begründungsreihe auch in der Begriffsordnung fordert. Ähnlich wie es bei der Beweisführung erste, durch sich selbst bekannte Grundsätze gibt, gibt es in der definitorischen Ordnung Grundbegriffe, die nicht weiter zurückgeführt werden können, also durch sich bekannt sind.<sup>54</sup> Diese Überlegung übernimmt Thomas an der zitierten Stelle in der Untersuchung in *De veritate*.

Im Metaphysikkommentar fügt Thomas ihr noch einen Gedanken hinzu: Es gibt nicht nur eine Ähnlichkeit, sondern auch einen Begründungszusammenhang zwischen der Beweisordnung und der Begriffsordnung, insofern das Erste in dieser Ordnung die Grundlage für das Erste in jener Ordnung ist. Der Nichtwiderspruchssatz, den Aristoteles – mit einer gegen Platon gerichteten Pointe – als ‚voraussetzungslos‘ (*anhypotheton*) bezeichnet<sup>55</sup>, ist das Erste in der Ordnung des Beweises, aber dennoch nicht einfachhin der Anfang des Denkens; er gründet in dem, was der Verstand in der begrifflichen Ordnung zuerst erfaßt: ‚Seiendes‘, ohne welches nichts durch den Verstand erkannt werden kann.<sup>56</sup>

---

quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se.“

<sup>53</sup> Ibid.: „Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera.“ Siehe dazu neuerdings J. Aertsen, ‚Res‘ as Transcendental. Its Introduction and Significance, in: G. F. Vescovini, *Le problème des transcendants* au XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris 2002, 139–156, bes. 141–146.

<sup>54</sup> Ibid.: „Sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea. [...] Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginantur per se.“ Zum Ursprung und Sinn der Ausdrücke ‚credulitas‘ (arabisch ‚*tasdiq*‘: ‚Zustimmung‘) und ‚imaginatio‘ (arabisch ‚*tasawwur*‘: ‚Begriff‘) in diesem Zusammenhang siehe H. A. Wolfson, *The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents*, in: *Ders., Studies in the History of Philosophy and Religion I*, Cambridge/Mass. 1973, 478–492.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Metaphysik IV*, cap. 3, 1005b 14; cf. *Platon*, *Politeia*, 510 b.

<sup>56</sup> *Thomas von Aquin*, In IV *Metaph.*, lect. 6 (ed. M. Spiazzi, Turin 1950), 605: „cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est [...] alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquid primum: in prima quidem operatione est aliquid primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et [...] hoc est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et didicentis.“

Aber wie faßt unser Verstand den Sinngehalt des Seienden? Handelt es sich um einen apriorischen Begriff? Diese Auffassung entspricht Avicennas Deutung der Ersten Begriffe als ersten Einprägungen der Seele. Thomas übernimmt diese Deutung jedoch nicht; er verbindet die Konzeption des Ersterkannten mit der aristotelischen Auffassung, wonach jeglicher Verstandesinhalt durch Abstraktion auf der Grundlage von sinnlicher Erfahrung gewonnen ist; gegen die Lehre von Gott als Ersterkanntem macht Thomas geltend, daß „das von uns zuerst Erkannte jene [Inhalte, R. D.] sind, welche in der Gattung dessen, was der Verstand von sinnlichen Vorstellungsbildern abstrahiert, die ersten sind – wie ‚Seiendes‘ und ‚Eines‘“. <sup>57</sup>

Wenn aber der Begriff des Seienden auf sinnlicher Erfahrung beruht, dann auch die auf seiner Grundlage unmittelbar einsichtigen ersten Grundsätze der Beweisführung und somit alles dem Menschen erreichbare Wissen. <sup>58</sup> Daraus ergibt sich eine für den Status der Philosophie bedeutsame Konsequenz: Aufgrund der Abhängigkeit der Vernunftprinzipien von sinnlicher Erfahrung reicht deren Begründungskraft nicht weiter als der Bereich möglicher Erfahrung. Das Göttliche liegt aber seinem Wesen nach außerhalb dieses Bereichs. Daher entzieht sich das göttliche Wesen der philosophischen Einsicht. Durch seine erfahrbaren Wirkungen kann zwar seine Existenz aufgewiesen werden – so betrachtet die Erste Philosophie Gott, insofern er die Ursache des Seienden als Seienden ist – aber sein Wesen kann nicht gewußt werden: „Durch keine theoretische Wissenschaft kann von irgendeiner getrennten [unstofflichen, R. D.] Substanz gewußt werden, was sie ist.“ <sup>59</sup> Damit erweist sich das klassische Ideal der Angleichung des Menschen an die göttliche Seinsweise im Medium der Philosophie als philosophisch nicht verantwortbar.

Von Interesse ist hier, wie Thomas diesem Ideal begegnet. Seine Zurückweisung erfolgt nicht mit theologischen Argumenten, sondern durch eine Besinnung auf die Reichweite der Vernunft, die als philosophische Reflexion auf den eigentümlichen Gegenstand des Verstandes geführt wird. Das bedeutet, daß der Philosophie nun die Kompetenz zuerkannt wird, ihren Forschungsbereich und die Grenzen ihrer Erkenntnis selbst – unabhängig von der Theologie – zu bestimmen. Darin liegt freilich ein Spannungspoten-

<sup>57</sup> *Thomas von Aquin*, *Super Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 3 ad 3, 88a: „Illa, que sunt prima in genere eorum que intellectus abstrahit a phantasmatis sint primo cognita a nobis, ut ens et unum“; cf. auch *ibid.* c. „intellectus [...] agens non facit intelligibilia formas separatas, que sunt ex se ipsis intelligibiles, set formas quas abstrahit a phantasmatis; et ideo huiusmodi sunt que primo intellectus noster intelligit. Et inter hec illa sunt priora, que primo intellectui abstraenti occurrunt; hec autem sunt que plura comprehendunt [...] et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui.“

<sup>58</sup> Cf. *ibid.* q. 6, a. 3 und 4; a. 3c, 170b: „Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale [...] et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem accipere possumus ex his que a sensu comprehenduntur.“

<sup>59</sup> *Ibid.* a. 4 c, 170b: „Per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est.“



tial: Wenn Wissen und Glaubenswahrheit einander nicht widersprechen können, dann gerät durch diese Anerkennung die Theologie in Abhängigkeit von der den Bereich des Wißbaren selbst bestimmenden Philosophie. Eine solche Konsequenz ist für Bonaventura und den Kreis der konservativen Theologen der Pariser Universität gänzlich inakzeptabel.

Aus Sicht des Thomas zählt jedoch etwas anderes, das jene Anerkennung nicht zu einer Gefahr, sondern zu einer Chance für die Theologie macht: Durch die Selbstbegrenzung der Philosophie wird im aristotelisch geprägten Wissenschaftsrahmen ein Ort frei, an dem die Offenbarungstheologie als Wissenschaft etabliert werden kann. Dieser Ort kann nicht mit Mitteln der erst zu legitimierenden Disziplin geschaffen werden. Er ist nur so zu gewinnen, daß die als letztbegründende Disziplin bereits etablierte Erste Philosophie sich selbst von ihrem Anspruch trennt, zur Erkenntnis der göttlichen Wesenheit zu führen.

Zugleich ergibt sich im Zuge der philosophischen Vernunftkritik ein Weg zur Einsicht in die Notwendigkeit von Offenbarung und einer mit dieser befaßten Theologie. Eine zentrale Stellung hat dabei der Gedanke, den Aristoteles im Eröffnungssatz seiner *Metaphysik* formuliert: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen“<sup>60</sup>. Thomas erklärt dieses Streben in seinem Kommentar unter anderem so: Jedes Ding strebt naturhaft nach seiner Vollendung, also nach der Verwirklichung seiner natürlichen Möglichkeiten. Nun besitzt der Mensch in dem ihm eigentümlichen Vermögen, dem Intellekt, die innere Möglichkeit, sich alles erkennend anzueignen. Diese natürliche Möglichkeit wird durch Wissen verwirklicht. Wissen gehört also zur Vollendung der menschlichen Natur; deshalb verlangt der Mensch von Natur nach Wissen.<sup>61</sup> Demnach ist jedes Wissen gut. Mit dieser Folgerung verläßt Thomas die große augustinisch geprägte Denktradition, die das Streben nach Wissen um seiner selbst willen dem Laster der Neugierde (*curiositas*) zurechnet. Noch in dieser Tradition bedenkt sein Kollege Bonaventura ein derartiges Streben mit scharfem Spott: „Der Philosoph sagt, zu wissen, daß sich die Diagonale zur Seite inkommensurabel verhält, sei eine große Freude. Diese Freude sei sein; möge er sie nur aufessen.“<sup>62</sup> Wissen hat in seiner Sicht nur Wert, insoweit es der Erhebung des Geistes zu Gott dient. Thomas dagegen betrachtet im Anschluß an Aristoteles das menschliche

<sup>60</sup> Aristoteles, *Metaphysik* I, cap. 1, 980a, 21.

<sup>61</sup> Thomas von Aquin, In *Metaph.* I, lect. 1, n. 2 (ed. M. Spiazzi, Rom 1964), 6: „Unaqueque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducat nisi per scientiam [...]: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam.“ Siehe dazu auch J. Aertsen, Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen, in: *Th. Kobusch* (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, 186–201.

<sup>62</sup> Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron* XVII, 7, V (ed. Quaracci 1891), 410b: „Philosophus dicit, quod magna delectatio est scire, quod diameter est asymeter costae; haec delectatio sit sua; modo comedat illam.“

Wissensverlangen als natürlich und erkennt deshalb auch der Philosophie Eigenwert zu. Bei einer Erörterung der *curiositas* stellt er ausdrücklich fest: „das Studium der Philosophie ist an sich legitim und lobenswert“<sup>63</sup>.

Wissen ist eine begründete Erkenntnis, die sich auf die Ursachen von etwas richtet. Was deshalb im natürlichen Wissensverlangen am meisten verlangt wird, ist das Wissen um die erste Ursache: „Die Untersuchung steht nicht still, bis man zur ersten Ursache vorgedrungen ist [...] Der Mensch verlangt also von Natur aus als letztes Ziel, die erste Ursache zu erkennen.“<sup>64</sup> Diese Ursache ist aber Gott. Daher „besteht das letzte Ziel des Menschen darin, Gott zu erkennen“<sup>65</sup>. In der philosophischen Analyse erweist sich das natürliche Wissensverlangen des Menschen im Kern als ein Verlangen nach Gotteserkenntnis, nach Erkenntnis letztlich dessen, *was* Gott ist; denn erst in der Antwort auf die Was-Frage kommt die Suche nach Wissen ans Ziel.<sup>66</sup>

Nun führt aber die Philosophie gemäß dem Ergebnis der Selbstkritik der philosophischen Vernunft nicht zum Wissen über die göttliche Wesenheit. Eine Einsicht, in der das natürliche Wissensverlangen endgültig zur Ruhe kommt, ist daher durch Philosophie – auf und von seiten der Philosophie – nicht zu erwarten. Andererseits kann dieses Verlangen – und damit das natürliche Streben des Menschen nach Glück – aber auch nicht prinzipiell unerfüllbar sein. Eine solche Konsequenz wäre gegen die Vernunft gerichtet (*contra rationem*); denn ein natürliches Verlangen kann, wie Thomas wiederum unter Berufung auf Aristoteles annimmt, nicht vergeblich sein, da die Natur nichts vergeblich tut. Der Mensch muß demnach prinzipiell auch zur Einsicht in die göttliche Wesenheit gelangen können.<sup>67</sup> Auf die Frage, wie der Mensch zu dieser Einsicht gelangt, bietet nicht mehr die Philosophie, wohl aber der Glaube eine Antwort: In der Heiligen Schrift ist dem Menschen die Gottesschau (*visio Dei*), also die Einsicht in das Wesen der ersten Ursache, für das zukünftige Leben in Aussicht gestellt<sup>68</sup>; zu diesem Ziel gelangt der Mensch nicht aus eigener natürlicher Kraft, sondern nur mit Hilfe der Gnade. So fällt also das philosophisch erschlossene Endziel des natürli-

<sup>63</sup> Thomas von Aquin, S.th. II-II, q. 167, a. 1 ad 3 (ed. Leonina, vol. 10, Rom 1899), 346a: „Studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile.“

<sup>64</sup> Thomas von Aquin, Summa contra gentiles III, cap. 25 (ed. Leonina, vol. 14, Rom 1926), 67a: „Nec sinit inquisitio quousque perveniat ad primam causam [...] Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem.“

<sup>65</sup> Ibid.: „Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.“

<sup>66</sup> Aristoteles, Analytica posteriora II, cap. 7, 92a 34–92b8; *ibid.* cap. 1, 89b 22 sqq.

<sup>67</sup> Thomas von Aquin, Super evangelium S. Matthaei lectura, lect. 5, n. 434 (ed. P. R. Cai, ed. V revisa, Marietti, Romae 1951), 69f.: „Aliqui enim posuerunt, quod numquam Deus per essentiam videatur [...]; sed hoc [...] repugnat [...] rationi, quia beatitudo hominis est ultimum bonum hominis, in quo quietatur desiderium eius. Naturale autem desiderium est, quod homo videns effectus inquirat de causa [...]. Istud ergo desiderium non quietabitur, donec perveniat ad primam causam, quae Deus est, scilicet ad ipsam divinam essentiam. Videbitur ergo per essentiam.“

<sup>68</sup> 1 Kor. 13, 12: „Jetzt sehen wir noch (wie) durch einen Spiegel auf ein Rätselbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht“, in: Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert von U. Wilckens, Hamburg 1970, 601.

chen Wissensverlangens mit dem zusammen, was die christliche Offenbarung als letztes Ziel für den Menschen in Aussicht stellt.

Die Philosophie schafft nicht nur den wissenschaftstheoretischen Rahmen und in diesem durch kritische Selbstbeschränkung einen *Freiraum* für die Begründung der Offenbarungstheologie als Wissenschaft, sondern bahnt darüber hinaus durch ihre Reflexion auf das natürliche Wissensverlangen des Menschen einen positiven Weg zur Einsicht in die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit von Offenbarung und einer mit ihrer Auslegung befaßten Theologie. Am Anfang der *Summa theologiae* nimmt Thomas diesen Weg von theologischer Seite aus auf unter der Leitfrage: „Ist außer den philosophischen Disziplinen noch eine andere Lehre notwendig?“<sup>69</sup> Seine Antwort setzt an der Grenze der menschlichen Vernunft an, welche bedingt, daß der Mensch sein letztes Ziel nicht in der Philosophie zu erreichen vermag: „der Mensch ist von Gott auf ein bestimmtes Ziel hingeeordnet, welches das Begreifen (*comprehensio*) der Vernunft übersteigt“. Darum mußte ihm, damit er sein Wollen und Handeln auf dieses Endziel ausrichten kann, einiges, das die menschliche Vernunft übersteigt, durch göttliche Offenbarung bekanntgemacht werden.<sup>70</sup>

### Schluß

Die Überlegungen führen zu der Folgerung, daß Bonaventura und Thomas das Verhältnis von Philosophie und Theologie – entgegen der These Van Steenbergens – durchaus unterschiedlich verstehen. Der Erkenntnisdrang der philosophischen Vernunft führt im Sinne Bonaventuras notwendig in einen Konflikt mit der Theologie, da die Philosophie zu einer Selbstbeschränkung, wie sie für den Offenbarungsglauben erforderlich ist, nicht imstande ist. Als Grund dieser Sicht zeigte sich Bonaventuras Philosophieansatz, der seine eigentümliche Prägung dadurch erhält, daß Bonaventura das aristotelische Schema der Rückführung abgeleiteter Verstandeserkenntnis auf früher Erkanntes durch ein neuplatonisches Analyseschema vervollständigt. Dieses weist als das Ersterkannte, das den Horizont menschlichen Verstehens überhaupt eröffnet, die göttliche Wesenheit aus. Da die aristotelische Analyse nicht bis zu diesem Erkenntnisgrund vordringt, die neuplatonische aber durch ihn den philosophischen Aufstieg zur Gottesschau intendiert, sieht Bonaventura im letzten keine Möglichkeit einer Selbstbegrenzung der Philosophie. Daher hat in seiner Sicht die Theologie das Recht und die Pflicht zur Begrenzung der Philosophie. Die beiden Wissenschaften

<sup>69</sup> *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 1, a. 1, (ed. *Leonina*, vol. 4, Rom 1888), 6: „Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi?“

<sup>70</sup> *Ibid.*: „Homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit [...] Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.“

können deshalb nicht in einem komplementären, sondern nur in einem hierarchischen Verhältnis zueinander gesehen werden, in dem die philosophischen Disziplinen ihre Richtschnur von der Theologie empfangen: In diesem Sinne ist der Titel einer Schrift Bonaventuras bezeichnend, welche die Herausgeber der kritischen Ausgabe um das Jahr 1270, das Jahr der ersten Pariser Verurteilung, datieren: *Über die Zurückführung der Künste auf die Theologie (De reductione artium ad theologiam)*.<sup>71</sup> Entsprechend sieht Bonaventura sich durch die Bewegung an der Artistenfakultät aufgefordert, die untergeordnete Disziplin vom übergeordneten theologischen Standpunkt aus zu korrigieren. Ein solches theologisches Selbstverständnis kommt in den Lehrverurteilungen von 1270 und 1277 zur praktischen Konsequenz.

Thomas versteht das Verhältnis von Philosophie und Theologie prinzipiell anders, nämlich im Sinne einer wechselseitigen Ergänzung oder Komplementarität beider Wissenschaften, die von philosophischer wie auch von theologischer Seite aus anzuerkennen ist. Aus theologischer Sicht ist sie anzuerkennen, da das geoffenbarte übernatürliche Endziel des Menschen dem natürlichen Verlangen des Menschen nach Wissen entspricht. Von seiten der Philosophie ist sie anzuerkennen, da sie – die Philosophie selbst – es ist, die (1.) das natürliche Wissensverlangen und seine Zielrichtung auf die Gotteserkenntnis aufweist, die (2.) auf dem Weg der Vernunftkritik die Erfüllung jenes Verlangens durch Philosophie prinzipiell ausschließt und die (3.) seine Erfüllbarkeit im Sinne eines Vernunftpostulats fordert.

Diese Konzeption aber entwickelt Thomas auf der Grundlage von Lehren des Aristoteles und seines Interpreten Avicenna. Sie bieten ihm die entscheidenden Mittel, um das wechselseitige Verhältnis, in dem das Eigenrecht und die Selbständigkeit der Philosophie bestätigt und gewahrt bleiben, einsichtig zu machen. Darum beantwortet er die Herausforderung durch die Artisten mit einem umfassenden Programm der Aristotelesauslegung. Die bezeugte Reaktion zeigt, daß die Botschaft des Thomas an der Artistenfakultät angekommen ist.

<sup>71</sup> *Bonaventura Sanctus*, Les six lumières de la connaissance humaine. De reductione artium ad theologiam. Texte latin de Quaracchi et traduction française. Introduction et notes par P. Michaud-Quantin, Paris 1971, 8.