

DOROTHEA WENDEBOURG

# **Die Scholastik und ihr wirkungsreichster Vertreter Thomas von Aquin**

## **Vorbemerkung**

Thomas von Aquin ist nur die Spitze des Eisberges, den die Scholastik darstellt – jene ungeheuer reiche, große, sich über mehrere Jahrhunderte hinziehende Geistesbewegung des Mittelalters, die alle Wissenschaften der Zeit erfasst und tiefe kulturprägende Wirkungen gehabt hat. Thomas ist beileibe nicht ihr einziger Vertreter. Er war zu seiner Zeit auch nicht der prominenteste Scholastiker, da haben andere vor ihm und neben ihm gestanden. Erst langfristig ist er ganz in den Vordergrund getreten und der wirkungsreichste Vertreter der Scholastik geworden. Verstehen kann man ihn und seine Bedeutung nur, wenn man sieht, was diese reiche Bewegung ist, deren führender Exponent er werden sollte, weshalb ich zunächst einmal auf sie eingehen möchte, bevor ich zu Thomas selber komme.

## **1. Die Scholastik als Schulwissenschaft**

„Scholastik“ ist ein großes Wort. Da klingt bei uns vieles an: lateinische Sprache, stupende Gelehrsamkeit, allumfassende wissenschaftliche Synthese, aber auch negative doktrinaire Versteifung oder intellektualistische Spitzfindigkeit. Das alles angesiedelt weit weg im ebenso fremdartigen wie faszinierenden Mittelalter. Das Morgenstern'sche Gedicht, das in der Einladung zitiert wurde, zeugt ja von diesem verbreiteten Eindruck.

Doch eigentlich ist das Wort Scholastik ganz banal. In ihm steckt, wie Sie leicht sehen werden, das lateinische Wort schola, „Schule“. Die Scholastik ist zunächst einmal nichts anderes als ein Schulsystem, ganz in dem Sinne, wie wir von einem Schulsystem sprechen, von der Institution oder den Institutionen des Unterrichts. Zugleich ist aber dieses System auf die Wissenschaft selbst ausgerichtet, die an jenen schulischen Institutionen betrieben wird. So ist „Scholastik“ auch die Wissenschaft,

die aus diesem Unterrichtssystem herauswächst, die seinen Methoden folgt und immer auf den Unterricht bezogen bleibt. In diesem Sinn ist Scholastik programmatisch eine schulische Wissenschaft.

Und das gilt nicht nur für die Theologie, sondern es gilt auch für die anderen Wissenschaften der Zeit, insbesondere die Jurisprudenz, die zur selben Epoche eine Blüte sondergleichen erlebte. Nicht umsonst besteht eine große Nähe zwischen Theologie und Jurisprudenz, methodisch wie inhaltlich, was teils als ein großes Plus der Scholastik gebucht, ihr teils aber auch negativ angekreidet wurde: Die Scholastik habe die Theologie, die Kirche und das geistliche Leben sozusagen verrechtlicht.

Das Schulsystem im institutionellen Sinn, mit dem die Scholastik verbunden ist, ist die europäische Universität. Beides ist nicht nur sekundär und äußerlich miteinander verbunden, sondern das Eine entsteht mit dem Anderen und aus dem Anderen. Dabei ist es nicht so, dass es vor der Scholastik, vor der Universität keine Schulen gegeben hätte. Die Schule der Antike ist der um einen Lehrer versammelte Schülerkreis, was sich dann im Osten auch in der byzantinischen und russischen Zeit gehalten hat. Dazu kommt, vornehmlich im Westen, in christlicher Zeit die Klosterschule. Darüber hinaus errichten im frühen Mittelalter viele Bischöfe an ihren Sitzen eigene Schulen, sogenannte Cathedral- oder Domschulen. Insbesondere die Domschulen der Karolingerzeit, etwa die in Aachen, wurden weithin berühmt. Wie die Klosterschulen unter einem nicht nur christlichen, sondern auch institutionell kirchlichen Vorzeichen standen, galt das auch für die Kathedralschulen. Selbstverständlich war der Bischof der Herr der Institution, der die Lehrinhalte, das Lehrpersonal und die Studentenschaft überwachte.

Aus den bischöflichen Schulen gingen im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert nach und nach die europäischen Universitäten hervor. Um 1200 begann das in Paris, wo aus der Domschule von Notre Dame die Universität Paris als die Mutteruniversität Europas überhaupt entstand. Bald folgten italienische Universitäten wie etwa Bologna oder Neapel, dann in England Oxford und Cambridge. Im Reich dauerte alles ein bisschen länger, hier entstand als erste Universität die von Prag. Mit der Entstehung der Universitäten hörten die Klöster nicht auf, Schulen zu betreiben. Doch fielen die Klosterschulen unübersehbar an Bedeutung zurück. An den Universitäten konzentrierte sich binnen kurzem alles, was der lateinische Kulturkreis an geistiger Energie aufgebracht hat, und führte zu einem denkerischen Reichtum ohne Gleichen. Durch die Lehranstalt Universität konnte es dem lateinischen Westen gelingen, sich sehr schnell an die Spitze des europäischen Geisteslebens zu setzen. So über rundete man binnen kurzem Byzanz, das bis dahin an geistiger Regsamkeit weit vorn gelegen hatte. Vielfach wird die geistige Beweglichkeit,

die den Westen Europas und später darüber hinaus Amerikas bis in die Gegenwart hinein kennzeichnet, nicht zuletzt auf Universität und Scholastik zurückgeführt. Zusammen mit der Reformation und der Aufklärung habe dies spezifische mittelalterliche Phänomene den kulturellen, aber auch den politischen und wirtschaftlichen Siegeslauf des Westens ermöglicht. Allerdings geht auch die Kritik, die in letzter Zeit am Westen, an der westlichen Kultur geübt wird, oft mit einer Kritik an der ganzen europäischen Ahnengalerie einschließlich der Scholastik einher.

Die Europäische Universität sollte nach einer langen glorreichen Geschichte schließlich zu einer Institution werden, die von der Kirche unabhängig war, ja die einen guten Teil ihres Selbstbewusstseins gerade daraus bezog, solche Unabhängigkeit zu besitzen und gegen Autoritäten des Staates wie der Kirche in Stellung zu bringen. Das darf aber nicht darüber hinweg täuschen, dass es sich ursprünglich anders verhielt. Die Universität des Mittelalters, bisweilen bis in die Neuzeit hinein, trug wie die alte bischöfliche Schule ein kirchliches Vorzeichen. Das wurde begründet durch kirchliches, zumeist päpstliches Privileg. Ihre Statuten bedurften kirchlicher Genehmigung, der Kanzler war im Allgemeinen der Bischof. Das universitäre Leben war durchtränkt von Gottesdiensten unterschiedlicher Art, und der größte Teil der Dozenten waren Kleriker, darunter vor allem Ordensleute aus den Bettelorden der Dominikaner, der Franziskaner oder der Augustinereremiten. Die Bettelorden gehören neben den Universitäten zu dem institutionellen Rahmen, der die Scholastik gedeihen ließ.

Bettelorden sind im Unterschied zu den klassischen Orden, wie wir sie etwa in den Benediktinern sehen, solche, die sich bewusst in den Städten angesiedelten. Während ein Benediktinerkloster in der Wüste, im Wald oder sonst wo liegt, weil es ein eigenes geistliches Ganzes fernab von Gesellschaft und Gemeinde darstellen will, gehen die Bettelorden bewusst in die Städte. Sie gründen dort „Konvente“, nicht mehr Klöster, und sind ganz auf das Leben innerhalb der städtischen Gesellschaft ausgerichtet. Sie treiben keine Landwirtschaft mehr, sondern leben durchs Betteln. Sie predigen – daran ist ein Benediktiner klassischerweise nicht interessiert –, sie betreiben Seelsorge, und je länger je mehr tragen sie die theologische Lehre an den neu entstehenden Universitäten. Alle hochscholastischen Theologen sind Angehörige eines Bettelordens, Thomas von Aquin etwa ist Dominikaner. Sie sehen das noch bis in die Reformation hinein: Auch Martin Luther war als Augustinereremit Angehöriger eines Bettelordens – und Professor an einer Universität.

So eindeutig also mittelalterliche Universität und Scholastik ein kirchliches Vorzeichen trugen, so gelang es ihnen doch vom 13. Jahrhundert an, ein immer höheres Maß an Unabhängigkeit zu erreichen. Die

Universitäten gewannen nach und nach eine relative Autonomie, die ihnen auch von Staat und Kirche bescheinigt wurde. Sie stellten einen eigenen Rechtsraum mit eigener Gerichtsbarkeit dar: Ein Universitätsangehöriger wurde folglich nicht vor einem ordentlichen Gericht der Stadt abgeurteilt, sondern innerhalb der Universität selbst. Die politische und landsmannschaftliche Herkunft eines Universitätsangehörigen, ob Professor oder Student, spielte keine Rolle. Man war, wenn man eingeschrieben war, sozusagen Bürger der Universität und nur und ganz an ihre Statuten gebunden. So kamen die Studenten der Scholastik denn auch aus aller Herren Länder. Die damaligen Universitäten waren ungleich internationaler als es irgendwelche Universitäten der heutigen Zeit sind. Ermöglicht wurde das natürlich nicht zuletzt dadurch, dass es eine gemeinsame Wissenschaftssprache gab, deren sich alle bedienten, das Lateinische. Sämtliche scholastischen Wissenschaftler lehrten und schrieben in lateinischer Sprache. Das sollte im Übrigen für die Europäische Universität bis in die Neuzeit gelten, auch noch für die reformatorischen. So wurde in Deutschland das Deutsche zur Universitäts-sprache erst im frühen 18. Jahrhundert.

Je höher nun das wissenschaftliche Niveau, desto stärker drängten die Ergebnisse und die methodischen Erkenntnisse, die die Gelehrten der Universitäten, die Scholastiker, hervorbrachten, vielfach über die Vorgaben der kirchlichen Lehre hinaus. Ja, sie gerieten nicht selten in offenen Widerspruch dazu. So kam es zu Konflikten zwischen Scholastikern und Kirche, Bischöfen oder Päpsten, auch zu offiziellen Verurteilungen. Thomas von Aquin selbst wurde zweimal offiziell von seinem Bischof wegen Irrlehre verurteilt. Manche dieser Gegensätze waren nicht zu heilen, in anderen Fällen setzten sich die verurteilten Erkenntnisse dann doch durch und wurden schließlich von der Kirche akzeptiert bis hin zur Aufnahme in das offizielle kirchliche Lehrprogramm. Das hat auch Thomas, der einst Verurteilte, erreicht.

## **2. Der Umbruch um 1100**

Wie kam es aber nun innerhalb dieses großen Ganzen zur Ausbildung der universitären Schulwissenschaft, der Scholastik selbst? Wie es immer so ist: Große Dinge werden aus Nöten geboren, und das gilt auch für die Scholastik. Am Anfang dieser Geistesbewegung stehen die Nöte allgemeiner Unübersichtlichkeit und Verunsicherung. Das heißt, die Scholastik ist eigentlich nichts Anderes ein großes Programm zur Wiedergewinnung der Übersichtlichkeit, zur Wiedergewinnung der Gewissheit. Was aber heißt das: „Unübersichtlichkeit“, „Verunsicherung“? Wir

stehen zunächst einmal im späten 11. Jahrhundert. Das ist eine Zeit großer Umwälzungen in Europa. Es ist die Zeit der Gregorianischen Reform, des Investiturstreits, jener grundlegenden Auseinandersetzung der westlichen Christenheit, in der unterschiedliche Vorstellungen von der Kirche und vom Verhältnis von Kirche und Staat aufeinanderprallen. Kaiser gegen Papst: Gregor VII gegen Heinrich IV. – Sie erinnern sich gewiss an Canossa –, Päpste gegen Gegenpäpste, Kaiser gegen Gegenkaiser, es herrscht eine Propagandaschlacht sondergleichen, in der beide Seiten aufeinander losgehen.

Dieselbe Zeit – so der zweite Faktor – ist die Epoche des Aufstieges der Städte in Mitteleuropa. Hier kannte man im Unterschied zum Mittelmeerraum traditionellerweise kaum städtische Zentren. Jetzt aber wird die Siedlungsform Stadt immer wichtiger, und zwar aus wirtschaftlichen Gründen: Die Wirtschaft der Zeit erfordert wirtschaftliche Knotenpunkte städtischer Art. Damit kommt Wohlstand und – der dritte Faktor, der für uns jetzt von Bedeutung ist – damit kommt immer mehr Bildung und immer höherer intellektueller Anspruch in breitere Kreise der Bevölkerung. Und so wollen weitere Kreise auch an den Auseinandersetzungen und Diskussionen der Zeit teilhaben, etwa an den Diskussionen, die der Investiturstreit zwischen Kirche und Staat ausgelöst hat. Der immer größer werdender Hunger nach Wissen und Bildung, der sich im 11./12. Jahrhundert vornehmlich in städtischen Kreisen feststellen lässt, verbindet sich mit Mobilität, nicht nur im geistigen, sondern durchaus auch im geographischen Sinn. Man wandert dahin, wo man etwas lernen kann. In früheren Zeiten ist man zum nächstgelegenen Kloster gegangen, wenn man überhaupt etwas lernen wollte. Heute wandert man dahin, wo sich am besten und am meisten lernen lässt. Man sucht sich Lehrer, Schulen, schließlich Universitäten von gutem Ruf, insbesondere in Frankreich, daneben auch in Italien. Und auch die Lehrer wandern entsprechend. Wandernde Magister sind gang und gäbe. Sie bleiben da sitzen, wo sie gute Rahmenbedingungen finden, unterrichten und ziehen dann weiter. So sehen wir auch bei Thomas von Aquin, wie oft er seine Lehrposition gewechselt hat. Auf diese Weise kamen natürlich auch neue Fragen, neue Informationen, neue Kenntnisse unter die Leute.

Indessen, diese Entwicklung wurde nicht nur als Bereicherung erfahren, sie machte auch Beschwer. Denn wenn alles durcheinander läuft, wenn die Meinungen aufeinander prallen, wenn sich Informationen häufen, Kenntnisse kumuliert werden, dann geschieht das, was auch wir gut kennen: Erkenntnisse, die man bis dahin gehabt hat, werden unsicher, Standpunkte geraten ins Wanken. Ja mehr noch, es wird zweifelhaft, auf welchem Weg man überhaupt zu sicheren Erkenntnissen, zu einem festen Standpunkt kommen soll. Bislang war klar gewesen, wie man das tat:

Man folgte den Autoritäten, die es gab. Aber nun im 11/12. Jahrhundert steht Autorität gegen Autorität: Papst gegen Kaiser, Papst gegen Papst, Kaiser gegen Kaiser, Bischof gegen Bischof, Lehrer gegen Lehrer, Errungenschaft der bisherigen Lebenswelt gegen die Errungenschaft der Gegend, in die man gezogen ist. Und so stellt sich in immer weiteren Kreisen die Frage, welches denn nun die Autorität ist, der es zu folgen gilt, wo Sicherheit, Gewissheit, Normen für Überzeugung und Handeln gefunden werden können. Ein Beispiel, das damals weite Kreise sehr bewegte und an dem man diesen Verlust von Eindeutigkeit gut sehen kann, ist die Frage nach der Priesterehe. In jener Zeit wird der Zölibat zunehmend zur Norm gemacht. Dabei zieht man nun den Priester in die allgemeine Propagandaschlacht hinein. Die einen sagen: Priester dürfen nicht verheiratet sein, wenn sie verheiratet sind, ist das Unzucht. Die anderen halten dagegen: Doch, wir wissen aus der Vergangenheit, sie dürfen verheiratet sein. Meinung steht gegen Meinung. Und so wird die Frage dringlich: Wo holt man sich die verbindliche Antwort? Die Frage ist umso dringlicher, als Leute kommen, die sagen: Wenn ihr die Sakramente von einem verheirateten Priester empfangt, dann sind sie nicht gültig, dann habt ihr kein Abendmahl, dann bekommt ihr keine Absolution, dann ist euer Heil in Gefahr. D.h., die Suche nach der Autorität, die die normative Antwort geben kann, war nicht nur eine intellektuelle Frage, sondern eine, die ganz unmittelbar auch mit dem Heilsinteresse der Menschen zusammenhing.

Zunächst versucht man es nochmals mit dem herkömmlichen Mittel: mit dem Rekurs auf die älteren Autoritäten und die Traditionen, dort hatte man immer die Antworten gefunden, dort mussten sie auch jetzt zu finden sein. Insbesondere die Kirchenväter wurden vermehrt studiert. Wir haben in jener Zeit eine regelrechte Renaissance von Kirchenvätern. Man schreibt sie ab, man schickt sie weiter, man diskutiert sie. Aber bald stellt sich heraus, dass gerade die intensivere Beschäftigung mit den klassischen Autoritäten das Problem noch verschärft. Denn man stellt fest, dass die Autoritäten selbst sich gar nicht einig sind. Die eine normative Tradition gibt es gar nicht. Es gibt eine Fülle unterschiedlicher, zum Teil gegensätzlicher Aussagen und Stimmen bei den Vätern, bei den Konzilien, bei den Kirchenlehrern, und so kann in den Auseinandersetzungen der Zeit jede Seite ihre Gewährleute anführen. Hat der eine seinen Kirchenvater, hat der andere auch seinen Kirchenvater. Ebenso geschieht es mit den Sätzen des Rechts. Der eine hat sein römisches Recht, der andere hat sein kanonisches Recht. Das heißt, gerade die Suche nach normativen Anhaltspunkten führt zu immer größerer Unsicherheit. Hinzu kommt noch ein weiterer verunsichernder Befund. Die klassischen Texte der Tradition, der Kirchenväter, der Konzilien usw. geben oft gar keine

Antwort auf die Fragen der Gegenwart. Sie sind ja geschrieben für die Situation im 4., 5., 6. Jahrhundert. Wie sollen sie für die neuen Fragen, für die Probleme der Jetztzeit eine Lösung bieten?

### **3. Die Frühscholastik**

Diese schockierende Erfahrung, dass die gewohnten Autoritäten keine Eindeutigkeit und Gewissheit mehr für die Gegenwart erlauben, diese Erfahrung steht an der Wiege der Scholastik. Deswegen sagte ich vorhin, große Dinge entstehen aus Nöten. Die Not der Uneindeutigkeit, des Verlustes von Basis und Norm steht an der Wiege der Scholastik, und zwar in jener Epoche, die wir die Frühscholastik nennen. Das ist das späte 11. und 12. Jahrhundert.

Programmatisch bringt das zum Ausdruck der große Pariser Theologe Peter Abaelard (1079–1142), manchem von Ihnen vielleicht bekannt durch die berühmte, traurige Liebesgeschichte mit Heloise, über die er dann auch einen großen Roman geschrieben hat. Abaelard interessiert hier aus einem bestimmten Grund: Er hat ein Werk geschrieben, das den banalen Titel trägt ‚Ja und Nein‘ – *Sic et Non*. Dahinter steckt nichts Anderes als jenes verunsichernde Gegeneinander unterschiedlicher Aussagen zu derselben Frage: Die eine Autorität sagt auf meine Frage ‚Ja‘, die andere sagt ‚Nein‘. Wie soll ich mit diesem Befund fertig werden?, fragt sich Abaelard, nachdem er ein ganzes Buch mit Listen von Ja's und Neins jeweils zu denselben Fragen zusammengestellt hat.

Die Lösung, zu der er kommt und mit der er die ganze Scholastik beeinflusst, ja eigentlich gebiert, ist eine neue Methode. Eine Methode, die nicht nur darin besteht, die autoritativen Sätze der Vergangenheit zu zitieren – so hatte man das bisher getan –, sondern eine Methode, die zweierlei erlaubt, was bislang nicht möglich gewesen war: erstens mit der Vielfalt normativer Sätze aus der Vergangenheit umzugehen, und zweitens, den zeitlichen Abstand zu diesen Sätzen der Vergangenheit zu überbrücken, um sie fruchtbar zu machen für Fragen der Gegenwart. Mit anderen Worten: Abaelard sagt, was wir brauchen ist ein argumentativer Umgang mit den Autoritäten. Deren *Sic et Non*, das Für und Wider ihrer Aussagen muss in den Weg der Urteilsfindung aufgenommen werden. Das aber heißt, das selbstständige Denken, die Arbeit der Vernunft, die *ratio*, muss ein Element der theologischen, der juristischen und überhaupt der wissenschaftlichen Arbeit werden. Dies und nichts Anderes ist das Eigentümliche der Scholastik. Scholastik ist die Arbeit an den Autoritäten mit den Mitteln der Vernunft. Autorität und Vernunft, *auctoritas* und *ratio*, oder – da die gemeinte Autorität letztlich die göttliche Autorität ist –

Offenbarung und Vernunft, *revelatio* und *ratio*. Scholastik ist die Arbeit an der Autorität mit den Mitteln der Vernunft. Zugleich gilt auch das Umgekehrte: Scholastik ist eine Arbeit der Vernunft, die immer an Autoritäten gebunden ist. Das ist für uns das eigentlich Erstaunliche. Dass Wissenschaft mit Vernunft zu tun hat, das wissen wir alle. Für uns ist aber Wissenschaft dann eher eine Tätigkeit der Vernunft, bei der sie Neues aus sich heraus setzt, verändert und kreativ ist, Altes umstürzt und Autoritäten beiseiteschiebt. Das ist nicht das Verständnis der Scholastik. Sondern die *ratio*, so unverzichtbar wichtig sie ist, bleibt immer gebunden an Vorgegebenes, an Autorität. Und ihre Arbeit besteht nun darin, mit den Problemen der Autorität fertig zu werden, ohne sie abzuschaffen: also Ausgleich unter Gegensätzen in den Aussagen der Autoritäten zu schaffen und die Brücke von der aus der Vergangenheit zu uns sprechenden Autorität zur Gegenwart zu schlagen.

Ich möchte das an dem in der Einladung zum heutigen Abend genannten Beispiel der Engel auf der Nadelspitze zeigen. Das steht zwar nicht bei Abaelard, aber in der späteren Scholastik wird Ähnliches behandelt. Also fragen wir: Können Engel auf einer Nadelspitze sitzen, und wenn ja wie viele?

Die eine Autorität sagt: Ja natürlich, und zwar alle! Engel sind Geister und können sich deshalb auch auf diesem kleinsten Punkt versammeln. Die zweite Autorität sagt: Nein! Denn die Vorstellung, dass Engel sich auf eine Nadel setzen, metaphysische Wesen auf einen physischen Gegenstand, ist absurd.

Was tut der Scholastiker? Er versucht beide Lehrmeinungen, die ja von Autoritäten stammen, zu retten und gleichwohl seine eigene Lösung zu vorzubringen. Zunächst begründet er, dass beide Autoritäten recht haben – wenn man das Problem unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Dann kommt seine eigene Antwort – „Ich antworte, dass man dazu sagen muss“ (*respondeo dicendum*) –, und sie besteht aus einem langen *Corpus* von Argumenten. Das wirkt manchmal sehr gewollt, so als habe der Scholastiker die Frage längst entschieden und baue die überkommenen Autoritäten nur nachträglich in seine Lösung ein. Das Selbstverständnis der Scholastiker ist jedoch, dass die ererbten Lehren ernst genommen werden und dass die Untersuchung ihnen gerecht werden muss. Der Fall der Nadelspitze als Sitzplatz für Engel kann also folgendermaßen gelöst werden: Jawohl, die Engel könnten darauf sitzen – was sie aber gar nicht tun werden, zumindest nicht physisch, sondern allenfalls in einem übernatürlichen Sinn. Am Ende, nach dieser ausgleichenden Lösung, werden alle die gegensätzlichen Aussagen der Autoritäten noch einmal mit einem Argument bedacht. Sie werden sozusagen legitimiert, eingegrenzt und aufeinander bezogen und so als in ihrer Weise und

Perspektive richtig erwiesen. Im Grunde ist es die Methode eines Streitgesprächs. Alle Argumente des Für und Wider werden gewogen, werden argumentativ eingeordnet und sollen dann zu einer eigenen, durchaus vernünftigen Lösung führen.

#### **4. Die Neuentdeckung des Aristoteles**

Soweit die Nöte um 1100 und die fröhscholastische Lösung. Doch zu der Notwendigkeit, im Chaos der Autoritäten bei schwindender Gewissheit irgendwie festen Boden unter den Füßen zu bekommen und dazu eine neue Methode zu entwickeln, kommt noch eine weitere Herausforderung, ebenfalls in der Zeit um 1100. Es ist die explosionsartige Vermehrung des Wissensstoffes. Man durchforstet nämlich nicht nur das vorliegende Material in Kloster- und Kathedralbibliotheken nach Hilfen zum Beispiel in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst. Im selben Atemzug entdeckt man auch, wie viele andere wissenschaftliche Schätze in den Bibliotheken herumliegen: medizinisches, naturwissenschaftliches, naturphilosophisches, musikphilosophisches Gut, die ganze Breite dessen, was man seit der Antike eigentlich immer gestapelt hatte, zum Teil, ohne es noch zu wissen.

Und kurz darauf kommt ein weiterer Schub neuer Kenntnisse, die all das, was man zu Hause bereits finden konnte, noch übersteigt: Die Kontakte mit Griechen, Juden und Arabern fördern unermessliche Wissensschätze zu Tage. Zustandegekommen waren diese Kontakte in Süditalien mit seiner italienisch-griechisch-arabischen Mischbevölkerung und in Spanien, wo Mauren und Juden eine hohe Kultur entwickelt hatten, zudem auch durch die Kreuzzüge. So erfuhr man, dass es noch ganz andere Reichtümer intellektueller Art gab, als sich ein mittelalterlicher mitteleuropäischer Mensch damals hatte träumen lassen. Es waren Schätze der Literatur, der Medizin und vor allem der Philosophie, die man jetzt ganz neu aus dem Osten und Süden kennen lernte, zum Teil aus der Feder gelehrter Zeitgenossen, zum Teil antikes, doch in Mitteleuropa unbekanntes Gut. Unter den neu entdeckten Philosophen aber ragt insbesondere einer hervor: Aristoteles. Nicht umsonst werden die Scholastiker nach kurzer Zeit Aristoteles gar nicht mehr beim Namen, sondern immer nur „den Philosophen“ nennen, weil er eine so überragende Bedeutung für sie gewinnt. Das heißt nicht, Aristoteles sei zuvor unbekannt gewesen. Doch man hatte bis dahin nur einzelne seiner Werke gekannt – vor allem methodisch-logische Werke, nicht die großen philosophischen Synthesen, insbesondere nicht die große Synthese der sogenannten „Metaphysik“. Metaphysik, das ist eine philosophisch-theologische Gesamtschau alles

Seienden. Aristoteles selber sagt: „Hier will ich alles Seiende als Seiendes betrachten.“ Und da „das Seiende“ auf Griechisch „ta onta“ heißt, nennt sich dieser Zugang zum Seienden als Seiendem „Ontologie“. Im 12. Jahrhundert gelangte Aristoteles nun in toto nach Europa, darunter eben seine Metaphysik. Und dieses Buch erlangte für die Scholastik eine ungeheure Wirkung. Hier lag eine Synthese vor, die alles, was ist, in einer Schlüssigkeit zusammen zu sehen erlaubte, wie das die bisher bekannten Systeme nicht vermocht hatten. Eine Synthese zudem, die auch den neuen Erkenntnissen gerecht zu werden schien und die damit ganz auf der Höhe der Zeit, also ganz modern war. Kurz, Aristoteles' Metaphysik war das moderne Buch für das 12./13. Jahrhundert in Mitteleuropa. Die Wirkung war umwerfend. Gleichwohl gab es ein Problem: Aristoteles bot natürlich keine christliche Synthese. Das war um so deutlicher, als zusammen mit seiner Metaphysik gelehrte arabische Kommentare insbesondere aus Spanien kamen, also auch nichtchristliche Werke, die aber ebenfalls wegen ihres intellektuellen Niveaus großen Eindruck machten. Mit Aristoteles holte man sich also ein philosophisches System ins Haus, das gegenüber der christlichen Theologie, der christlichen Tradition selbständig war. Daraus ergab sich das Problem, wie sich das selbständige aristotelische Gut mit dem Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung vertrug. Wie verhielt sich diese philosophische Erkenntnis zur christlichen Autorität? Es gab Leute, die sich ohne jede Sorge für das große Ganze des christlichen Denkens ihrer Begeisterung für Aristoteles hingaben. Daraus entwickelte sich eine eigene Fakultät, die Philosophische Fakultät oder auch die Fakultät der Schönen Künste, der *artes liberales*, ein Begriff, den sich noch heute in der englischen Rede von den ‚*liberal arts*‘ spiegelt. Diese Fakultät war vorgelagert den drei Fakultäten der konkreten Einzelwissenschaften, die sich an den Universitäten herausbildeten, denen der Theologie, der Medizin und der Jurisprudenz. Man studierte zunächst einmal Philosophie, und das tat man mehr oder weniger *à la* Aristoteles. Das Seiende als Seiendes wurde mit der Brille des antiken Philosophen betrachtet. Jura und Medizin bauten dann einfach darauf auf. Für diese beiden Wissenschaften machte man Aristoteles ohne große Hemmungen fruchtbar. Aber wie sollte man es mit der Theologie halten?

Wie sich denken lässt, haben viele Kirchenmänner den Einfluss des Aristoteles mit wachsendem Misstrauen gesehen. Hier wuchs ja offensichtlich eine Wissenschaft heran, die drohte, die Gesamtsicht der Welt dem Christentum zu entreißen. Deshalb hagelte es zunächst im 12. Jahrhundert Verbote und Verurteilungen gegen einen aristotelischen Lehrsatz nach dem anderen: Aristoteles lehrt die Ewigkeit der Welt – das widerspricht der christlichen Schöpfungslehre, also ist seine Lehre abzu-

lehnen; Aristoteles lehrt die Ungeschaffenheit der Seele – das widerspricht der christlichen Anthropologie, also ist seine Lehre abzulehnen, und so weiter und sofort. Auf Aristoteles sollte möglichst weit verzichtet werden. Für die geistig Lebendigen war das aber keine Lösung. An Aristoteles vorbeizugehen, das hätte für sie bedeutet, wie man heute sagt, sich aus dem modernen Diskurs auszuklinken, überholt zu denken, vor den Herausforderungen des Geistes schlicht zu fliehen. Nein, Heidentum hin oder her, Aristoteles war eine Geistesmacht, eine Autorität, der sich kein denkender Mensch der Zeit entziehen konnte. Wenn man alles, was ist, alles Seiende wirklich überzeugend zusammensehen, einordnen und erklären wollte, dann musste man das in den Fußstapfen dieses großen Griechen tun.

## 5. Thomas von Aquin

Wie sollte man mit diesem Dilemma fertig werden? Die Autorität des Aristoteles war nicht beiseitezuschieben – auf der anderen Seite brachte sie schwere Probleme im Verhältnis zur Autorität der christlichen Lehre. Es gab nur eine Lösung: dasselbe Verfahren anzuwenden, das man bereits für den Umgang mit den widersprüchlichen Größen der eigenen Tradition ausgebildet hatte, den argumentativen Umgang mit der Autorität. Kurz: Auch der große Philosoph musste eingefügt werden in das Schema des *sic et non*, in das Schema der argumentativen Auseinandersetzung.

Damit sind wir nun bei Thomas von Aquin. Denn es war die große Leistung dieses süditalienischen Theologen, dass er die Integration des Aristoteles in das christliche Ganze vollbrachte – und umgekehrt natürlich die Beeinflussung der christlichen Weltsicht durch die Kategorien dieses Philosophen. Es war insbesondere sein Hauptwerk, die „Summe der Theologie“, *Summa theologiae*, in der er seine Synthese, seine christlich-aristotelische Synthese vorlegte. Auch Thomas bringt nun ein System, das es erlaubt, alles Seiende zusammen zu sehen. Ein System, das versucht, dies im Zusammenspiel von Vernunft und Autorität oder Vernunft und Offenbarung zu schaffen. Ein System, das sich rational auf die hochgeschätzte Autorität des Aristoteles bezieht, das sich aber gleichwohl im Rahmen der übergeordneten Autorität des christlichen Glaubens hält.

Thomas war nicht der Erste, der das alles unternahm. Er hatte Vorgänger und Gefährten. Insbesondere zu nennen ist hier sein großer Lehrer Albert der Große, Albertus Magnus, der größte deutsche Scholastiker, in Köln. Wie gesagt, war Thomas zu seiner Zeit und für die

weitere Scholastik durchaus nicht die einzige und unumstrittene Größe. Aber langfristig gesehen ist seine Synthese die wirkungsvollste gewesen, so dass er im späten 19. Jahrhundert zum Kirchenlehrer der römisch-katholischen Kirche erklärt wurde. In der Tat ist sein Werk das eindrucksvollste unter allen den vielen scholastischen Opera. Man hat es in seiner Ausgewogenheit als Gesamtform wie auch in der Eleganz vieler Einzelzüge mit einer gotischen Kathedrale verglichen. Nicht umsonst ist ja die Zeit der Hochscholastik auch die Zeit, in der diese Blüte des christlichen Kirchenbaus, die Gotik, entstand.

Es seien kurz die Lebensdaten genannt: Geboren ist er 1225, gestorben 1274; sehr alt ist er also nicht geworden, aber für die damalige Zeit war das doch eine ziemlich gute Spanne. Er stammt aus Süditalien, aus einer kleinen Adelsfamilie. Er wird Dominikaner – gegen den Willen seiner Familie, die alles Mögliche unternimmt, um den unwürdigen Schritt – ein Adliger als Bettelmönch! – zu verhindern, bis dahin, dass man ihm eine Prostituierte ins Bett legt. Wir sehen, es war ein harter Weg. Aber Thomas bleibt natürlich standhaft. Er studiert in Paris und in Köln. Bald wird er selbst Professor in Paris, dann in Neapel, also mehr oder weniger zu Hause, schließlich wieder in Paris. Er verfasst eine riesige Zahl von Werken, philosophische Werke, darunter eine ganze Reihe von Aristoteles-Kommentaren, aber auch theologische Werke, dogmatische wie Werke der Bibelauslegung.

Auch Thomas führt ein Leben in den Spannungen seiner Zeit – nun nicht des 12., sondern des 13. Jahrhunderts. Das zeigt sich schon an der Gegend seiner Herkunft. Aquino liegt in Süditalien an der Grenze zwischen dem Kirchenstaat und dem südlichen Teil des Staufferreiches. Es ist die Zeit des großen Staufers Friedrich II., der den letzten Akt des Kampfes mit dem Papst um die Vorherrschaft in der Christenheit führt. Das heißt, auch Thomas von Aquin erlebt die Spannungen, aus denen die gesamte Scholastik hervorgegangen ist, hautnah biographisch. Er nimmt darüber hinaus, gerade als Süditaliener, die Schätze, die aus dem Süden und Osten kommen, schon als junger Mann wahr. Und so macht er sich, nun wirkungsvoller als alle anderen, an den Versuch, aus diesen spannungsvollen Elementen eine Synthese zu bauen, die er eben in der schon genannten *Summa theologiae* vorlegt.

Zu diesem Werk, auf das ich an ausgewählten Punkten eingehe, und zu seiner Theologie kurz eine grundsätzliche Vorbemerkung: So sehr es sich hier um ein wissenschaftliches Opus handelt, sind es doch zwei zutiefst existentielle Anliegen, die Thomas' gesamtes theologisches Werk und insbesondere die *Summa* prägen: zum Einen das *desiderium videndi deum* – die Sehnsucht, Gott zu schauen, zum Anderen die intellektuelle Integrität des denkenden Menschen. Was heißt das? Alles was Thomas eigentlich

will – und er bringt es immer wieder zum Ausdruck –, ist eigentlich, Gott zu sehen, Gott in unmittelbarer mystischer Schau zu erfahren. Zugleich weiß er natürlich: Wir leben in dieser Welt, wir haben andere Weisen der Erkenntnis, und unsere Erkenntnis ist begrenzt. Wir sind deshalb auf Autoritäten angewiesen, in erster Linie auf die Kirche. Und wir müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass wir als Menschen einen bestimmten Zugang zur Wirklichkeit haben: Sinneserfahrung und Verstandestätigkeit aber sind in der Wissenschaft das Feld der Philosophie, weshalb die Philosophie ein unumgängliches Mittel menschlicher Selbstorientierung ist. Das bedeutet für die christliche Theologie, sie kann nicht so tun, als gäbe der Mensch bei der Taufe seine ratio, seine Vernunft ab. Die Vernunft muss auch dem Christen zugestanden werden, ebenso wie die Tatsache, dass auch der Christ ein sinnengeleitetes Wesen ist. Anders gesagt, auch die Theologie, auch die Kirche muss die Philosophie ernst nehmen, sei es als methodische Reflexion über die natürlichen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen, sei es in ihren konkreten Aussagen. Sonst ergäbe sich für die Christen eine klare Schizophrenie: im Alltäglichen, auch wissenschaftlichen Leben, gilt allgemeine menschliche Erkenntnis, gelten allgemeine Denkstrukturen, bei Fragen des Glaubens hingegen wird so getan, als gäbe es das alles nicht.

Solch eine Schizophrenie, stellt Thomas mehrfach fest, wäre intellektuell unredlich, sie wäre keine saubere Theologie, und sie würde auf Dauer die Menschen auch nicht überzeugen. Sie merken, die Tradition, die sich seit dem 11. Jahrhundert durchzieht, die ratio ernst zu nehmen, ist auch für Thomas unverzichtbar. Warum aber ist es so wichtig, das Denken ernst zu nehmen? Zunächst einmal natürlich einfach deshalb, weil wir nun einmal alle denken und gar nicht anders können. Darüber hinaus aber ist die ratio auch deshalb ernst zu nehmen, weil das Denken eine so wunderbare, schöne Sache ist. Das ist typisch für einen Menschen der Scholastik: Denken, Wahrheit, Erkenntnisse erscheinen ihm einfach schön. Schließlich kommt es uns zu, die ratio ernst zu nehmen, weil das Denken eine uns vom Schöpfer Gott selbst in den Kopf gelegte Fähigkeit ist, eine ganz besondere Gottesgabe. Das alles heißt nicht, Thomas hätte kein Bewusstsein von den Grenzen menschlichen Denkens, menschlicher Vernunft gehabt. Zwar hat man ihm das im Laufe der Theologiegeschichte, auch schon zu seiner Zeit, oft vorgeworfen, aber das ist ungerecht. Thomas weiß sehr wohl, dass es eine Gotteserkenntnis gibt, die das natürliche Denken übersteigt. Und er weiß auch, dass das menschliche Denken nicht ungefährdet ist, dass es durch die Sünde, Hochmut, Eitelkeit, Machtstreben des Menschen immer wieder versehrt und missbraucht wird. Gleichwohl ist für Thomas unverzichtbar, was für das Leben des Christen wie des Nicht-Christen gilt: Das Denken muss

mit der Erfahrung und den Regeln der Vernunft arbeiten. Diese Voraussetzung prägt seine ganze theologische Arbeit; die Weise, wie er sie umgesetzt hat, macht ihren ungeheuren intellektuellen Rang aus.

## 6. Die *Summa Theologiae*

Nun zur *Summa* selbst. Sie beginnt mit einer charakteristischen, interessanten Frage, die Schule gemacht hat: Brauchen wir eigentlich nebeneinander eine philosophische Wissenschaft und noch eine andere Lehre, sprich eine Theologie – brauchen wir das überhaupt beides? Und das ist, das müssen Sie sich klarmachen, anders als für uns heute für einen Theologen des Mittelalters eine ungeheure Frage. Ist Theologie nicht eigentlich überflüssig?

Brauchen wir also neben der Philosophie noch eine andere Lehre? Die Antwort ergeht wiederum nach dem Sic-et-non-Schema: Die einen sagen ‚Ja‘ die anderen ‚Nein‘, und schließlich – *respondeo dicendum* – sage ich, nachdem ich über all das nachgedacht habe, folgendes: „Ja, wir brauchen noch eine andere Lehre.“ Warum? Darum, weil es eine göttliche Offenbarung gibt, die uns über Gott Dinge sagt, die die Vernunft des Menschen von sich aus nie und nimmer erreichen könnte. Im Übrigen ist uns eine andere Lehre, die Theologie, auch deshalb vonnöten, weil auch die Wahrheit über Gott, die wir selbst mit unserem Denken erreichen können, faktisch bei uns meist verdunkelt und mit Irrtum vermischt ist und der Korrektur bedarf.

M.a.W., es gibt zwei Arten von Gotteserkenntnis. Die eine steht dem vernünftigen Menschen von Natur aus zu. Sie ist natürliche Gotteserkenntnis und somit Teil der Philosophie oder philosophische Theologie. Für sie braucht man weder Offenbarung noch Glauben. Zu ihr können daher auch Heiden und nichtchristliche Philosophen kommen – wenn ihnen dabei auch faktisch immer viele Irrtümer unterlaufen. In Aristoteles und seinen arabischen Kommentatoren sieht Thomas solche philosophische Theologie repräsentiert, und durch solche Einordnung kann Thomas jetzt erstmals eine wirkliche argumentative Legitimierung dafür bieten, dass man einen solchen heidnischen Philosophen im Christentum heranzieht. Jawohl, es gibt einen Bereich menschlicher Erkenntnis, auch Gotteserkenntnis, da ist so etwas wie die theologische Beschäftigung mit Aristoteles angebracht, denn sie ist nicht spezifisch christlich.

Zum anderen gibt es aber auch – und deswegen brauchen wir eine andere Lehre – offenbarte Gotteserkenntnis, eine Gotteserkenntnis also, die nicht der natürlichen Vernunft offensteht. Hier wird uns nicht nur kundgetan, was wir eigentlich selbst erkennen könnten, sondern hier

wird uns unverfügbar Neues zu kennen geboten. Das aber heißt, die Dinge, die hier von der Offenbarung und in ihrem Gefolge von der Theologie geboten werden, können wir nur im Glauben erfassen. Hier ist nicht die Vernunft, die ratio gefordert, sondern der Glaube, die fides. Und so baut Thomas seine ganze *Summa theologiae* in dieser Zweistufigkeit auf: Was können wir als natürliche Menschen über das gesamte Sein und über seinen Gipfel, Gott selbst, aussagen? – und daneben, was muss uns die Offenbarung zusätzlich sagen, weil wir es uns mit Vernunftkenntnis nicht selber sagen können?

Die natürliche Gotteserkenntnis läuft auf etwas hinaus, wofür Thomas ebenfalls berühmt geworden ist, die so genannten Gottesbeweise. Er hat fünf davon, die alle der Struktur folgen: Wenn wir uns die Welt angucken, wie sie ist, dann ist glasklar, dass sie auf einen Gott zurückgehen muss. Das ganze Ding würde sonst nämlich nicht funktionieren – ohne einen Schöpfer, ohne einen ersten Bewegter, ohne ein höchstes Gut könnte die Welt schlicht nicht laufen. D.h., Thomas argumentiert ganz vernunftbezogen: „Sieh dir die Welt vorbehaltlos an, dann kannst du beweisen, oder dann kann ich dir beweisen, dass es Gott geben muss.“ In dem Zusammenhang bringt er sehr stark aristotelisches Gut ein.

Wie steht es demgegenüber mit den Gegenständen der übernatürlichen Gotteserkenntnis, der Offenbarung, der Theologie? Deren Gegenstand ist nach Thomas nicht, was das Funktionieren der Welt, sondern alles, was Gottes eigenes inneres Leben und was unser Heil betrifft. D.h., es geht hier um solche Wahrheiten wie: dass wir erlöst sind durch Jesus Christus, das es die Sakramente gibt und was sie leisten, das es die Kirche gibt und wie sie ist, und als Krönung, dass Gott in sich selber dreifaltig, Vater, Sohn und Heiliger Geist ist. Diese Wahrheiten können wir nicht aus Welterfahrung und Vernunft entnehmen, dazu verhilft uns folglich auch nicht die Philosophie. So können wir etwa nicht die Welt betrachten und sagen, dahinter müsse ein Dreieiniger stehen; die Betrachtung der Welt und ihres Funktionierens führt uns nur auf einen Gott.

Die Offenbarung hingegen zeigt uns, das dieser Gott dreieinig ist, sie zeigt uns, was er als dreieiniger für uns als sündige Menschen getan hat, sie zeigt uns die ganze Geschichte Jesu Christi. Christus selbst ist für Thomas der zentrale Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung. Durch ihn ist uns eröffnet, wie wir zu dem Gott zurückkommen können, von dem wir, wie uns die vernünftige Betrachtung der Welt und unser selbst zeigt, herkommen, den wir aber, weil wir Sünder sind, verloren haben. Christus selber ist derjenige, der uns zurückbringt zu der Größe hinter allem Seienden, der wir uns verdanken, den wir brauchen, um dahin zurückzukehren. Dafür brauchen wir die übernatürliche Offenbarung, dafür brauchen wir die spezielle Information Gottes selbst.

Von dieser Doppelschichtigkeit der Erkenntnis her ist nun die ganze *Summa theologiae* aufgebaut. Sie besteht aus drei Teilen. Der erste Teil gilt dem Gott, von dem wir herkommen, der zweite gilt der Rückkehr zu Gott, und der dritte gilt den Mitteln, die dafür notwendig sind, dass wir wieder dahin zurückkommen. Diese ganze Struktur lässt sich mit den Worten zusammenfassen: „de deum in deum per deum“, von Gott her wieder zu Gott zurück durch Gott. Demgemäß handelt der erste Teil von Gott. Der zweite Teil behandelt die Gottseligkeit, nämlich, wie das aussieht, wenn ich wieder zu Gott zurückgekommen bin, wie ich dann bin, er stellt meine Tugenden, meine seligen Erfahrungen der göttlichen Gnadengaben zum neuen Leben dar. Schließlich geht es in Teil drei um Jesus Christus, um die Sakramente und um die Erlösung am Jüngsten Tag. Dieses ganze riesige Werk ist nun in der scholastischen Weise, wie ich es Ihnen schon anhand Abaelards dargelegt habe, durchkomponiert. Zu Hunderten von Fragen, die er da stellt, geht Thomas jeweils die Autoritäten durch. Was sagt A dazu, was sagt dagegen B, wie antworte ich auf diese Beiden? Es sind die verschiedensten Fragen: Ist die Schöpfung aus Wasser und Erde gemacht? Gibt es Engel? Gibt es den Teufel? Ist der Teufel schon in der Ewigkeit da gewesen? Gibt es die Tugend des Gutseins? Ist die Wahrsagerei Sünde? War es notwendig, dass Christus gekreuzigt wurde? War es angemessen, dass er zusammen mit den Schwächern gekreuzigt wurde? Wie funktionieren die Sakramente? Können die Engel sie spenden? Die argumentative Durcharbeitung der verschiedenen Antworten der Tradition erfolgt in hohem Maße mit Hilfe von aristotelischen Kategorien.

## 7. Das Beispiel Transsubstantiationslehre

Was das bedeutet, möchte ich Ihnen an einem Beispiel zeigen, das sehr bekannt ist, an der sogenannten Transsubstantiationslehre. Die Transsubstantiationslehre ist die offizielle römisch-katholische Lehre vom Heiligen Abendmahl. Sie ist unter dem Einfluss der scholastischen Theologie ausgebildet worden, wurde im Jahre 1215 dogmatisiert und ist bis heute ein theologisch umstrittener Punkt, auch in der Ökumene. Was wird hier gesagt? In der „Wandlung“, in der Konsekration beim Abendmahl, wechseln das Brot, das ich vor mir habe, und der Wein ihre *Substanz*; „Substanz“ ist ein aristotelisches Wort für das, was wir Wesen nennen. D.h., in der Wandlung hört das Brot auf, Brot zu sein, danach habe ich Christi Fleisch auf dem Altar und kein Brot mehr. Das Wesen des Brotes ist ersetzt durch ein neues Wesen. So die offizielle Lehre.

Nun sind die Scholastiker nicht blind gewesen vor dem sinnlichen Befund: Ich sehe doch weiterhin Brot, ich schmecke und rieche Brot,

nicht Fleisch. Da kommt Aristoteles ins Spiel. Aristoteles unterscheidet nämlich bei allen Dingen zwischen *Substanz* und *Akzidenz*. Die Substanz eines Dinges ist das, was ein Ding zu dem macht, was es ist. Akzidenz ist etwas an einem Ding, was auch anders sein könnte. Sehen Sie sich hier diesen Tisch an, einen Tisch aus Platte und Fuß. Wenn die Platte fehlt oder der Fuß fehlt, ist es kein Tisch. Dann ist das Wesen des Tisches, das, was den Tisch zum Tisch macht, nicht mehr da. Die Frage dagegen, ob dieser Tisch aus Holz oder Plastik ist, ob er einen Fuß, drei oder vier Füße hat, ändert nichts an seiner Substanz, seinem Wesen als Tisch. Ich kann ihn rot anmalen, dann ändert er die Farbe, hört aber nicht auf, Tisch zu sein. Kurz, was ich an einem Gegenstand verändern kann, ohne dass er aufhört zu sein, was er ist – das sind seine Akzidentien. Was ich an ihm nicht verändern kann, ohne das ich ihn selbst zerstöre, das ist seine Substanz. Genauso, sagt Thomas, muss ich über alle Dinge in der Theologie denken – mit Ausnahme Gottes, der keine Akzidentien hat –, und das gilt nun auch für das Abendmahl. Was passiert bei der Wandlung? Das Brot verliert seine Substanz. Alles was das Brot zum Brot macht, ist weg. Es behält aber seine Akzidentien. Was sind die Akzidentien eines Brotes? Sein Geruch, sein Geschmack, seine Farbe, die ganze äußere Gestalt. Im Abendmahl haben wir nach römisch-katholischer Auffassung den einzigartigen Fall vor uns, dass sich nicht wie sonst immer die Akzidentien ändern bei gleichbleibender Substanz – wie etwa beim Beispiel des Tisches –, sondern umgekehrt: Was sich hier ändert, ist die Substanz, was gleich bleibt, sind die Akzidentien. Was haben wir also vor uns? Wir haben den Leib Christi dem Wesen nach, doch ohne leibartige Akzidentien – was wir sehen, schmecken, riechen, ist ja nicht Fleisch und Blut –, sondern mit brotartigen Akzidenzien, dem Aussehen, dem Geschmack und dem Geruch von Brot und Wein.

Da sehen Sie, was es bedeutet, aristotelisch-ontologische Kategorien auf die Theologie zu übertragen. Da sehen Sie natürlich auch die Schwierigkeiten, manche Leute würden sagen, die Fragwürdigkeiten, die mit einer solchen Übertragung eines antik-philosophischen Systems in die Theologie einhergehen. Auf der anderen Seite war es Thomas und den Scholastikern auf diese Weise möglich, einen großen Streit der Zeit zu beenden: Im Abendmahl heißt es „das ist mein Leib“ – aber ich esse kein Fleisch. Die Scholastiker sagen, bei Aristoteles haben wir die Instrumente für die Lösung des Problems.

Ich könnte Ihnen viele solche Beispiele vorführen. Ich habe nur dies Beispiel gebracht, erstens weil es sehr prominent ist – es ist ja Dogma, wenn auch innerkatholisch nicht unumstritten –, und zum anderen, weil man daran besonders gut sieht, was die Übertragung dieser philosophischen

Kategorien auf die Theologie im Einzelnen bedeutet. Das macht Thomas in der *Summa theologiae* tausendfach – eine ungeheure intellektuelle Leistung.

1273, im Jahr vor seinem Tod, hörte Thomas ganz plötzlich mit der Arbeit an der *Summa theologiae* auf. Der Text bricht mitten in einem Abschnitt der Sakramentenlehre ab. Vielleicht war ein gesundheitlicher Einbruch dazwischen gekommen, möglicherweise ein Schlaganfall. Thomas selbst begründet den Abbruch anders. Er habe, so sagte er, plötzlich während eines Gottesdienstes ein geistliches Erlebnis, eine mystische Schau gehabt. Danach vermochte er einfach nicht mehr zu schreiben. Als ihn sein Schüler fragte, warum er sich nicht noch einmal hinsetze und weiterschreibe, antwortete er: „Reginald“, so hieß der Schüler, „ich kann nicht mehr.“ Und als Reginald drängte und Genaueres wissen wollte, sagte der Meister schließlich: „Ich kann nicht weiter schreiben, weil ich bemerkt habe, das alles, was ich geschrieben habe, doch nur Stroh und Heu ist im Vergleich zu dem, was ich da in meinem mystischen Erlebnis gesehen habe.“

Die wirklich großen Theologen der Christenheit quer durch die Konfessionen haben immer um die Grenzen gewusst, die theologischem Wissen und Erkennen gezogen sind, gerade auch auf dem Niveau, das sie selbst erreichen konnten. Und ich denke, das macht sie wirklich zu großen Theologen.

### Weiterführende Literatur

J. A. Weisheipl, Thomas von Aquin. Graz 1980

N. Slenczka, Thomas von Aquin. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Klassiker der Theologie*. Bd.2, München 2005, 126–144

*Vortrag vom 8. November 2005. Der vorliegende Text ist ein Mitschnitt, der für den Abdruck im vorliegenden Band durchgesehen wurde.*

*Dorothea Wendebourg ist Professorin für Kirchengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin.*