

Philosophische Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin

Christian TAPP (Bochum)

1. Einleitung / Problemstellung

Das Bild, das „man“ sich über Thomas von Aquins Position in Bezug auf die Möglichkeit von Gotteserkenntnis gemacht hat, ist schillernd und von einer Reihe von Spannungen geprägt.

So gilt Thomas mit Bezug auf den Beginn der *Summa theologiae* gelegentlich als Vertreter einer negativen oder apophatischen Theologie:¹ Wir können von Gott nicht wissen, was er ist, sagt er bekanntlich, sondern nur, was er nicht ist.² Wenn aber dies tatsächlich ein Grundbekenntnis zur negativen Theologie wäre, wie erklärt man dann die vielen folgenden *quaestiones*, in denen eine ganze natürliche Theologie entworfen wird? Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Wie kann man behaupten, Gott sei gut (was nun wirklich kein negatives Prädikat sein kann), wenn wir angeblich nur sagen können, was Gott *nicht* ist?

Weitere Beispiele für Spannungen stammen aus Thomas' allgemeiner Erkenntnistheorie. Sie stehen im Hintergrund der Frage nach der Möglichkeit von Gotteserkenntnis. So scheint Thomas eine empiristische Erkenntnistheorie zu vertreten: Nicht nur geht alle Erkenntnis von den Sinnen aus,³ sondern es kann auch nichts im Intellekt sein, was nicht zuvor in den Sinnen war: „*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*“. Wenn das aber ganz allgemein gilt, wie können wir dann

¹ So z.B. bei Pannenberg (1988), 371: „Daher handelte Thomas in der theologischen Summe nach der Darlegung der Argumente für das Dasein Gottes von seinem Wassein (*quid sit*) primär unter dem Gesichtspunkt, was er nicht ist, – *removendo ab eo ea quae ei non conveniunt* (s. theol. I,3). Das Verfahren solcher apophatischen Theologie hat aber ...“. Ähnlich noch Werbick (1995), 26: „Auch für Thomas von Aquin († 1274) gilt in der Tradition der negativen Theologie, daß wir von Gott nicht wissen können, *was* er ist, sondern was er *nicht* ist.“

² „*De Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est*“ (ST I,1,2). Diese Aussage kennzeichnet Thomas im Übrigen als Damascenus-Zitat und verwendet sie in den *argumenta*, unterschreibt sie also nur bedingt. In der Erwiderung auf das Argument betont Thomas, dass man anstelle des „*quid est*“ Gottes in Syllogismen auch das „*quid significet hoc nomen Deus*“ verwenden kann. – Die Siglen für Texte von Thomas von Aquin werden im Literaturverzeichnis aufgelöst.

³ „*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*“ (QDV 2,3,19). – Diese Aussage, die wieder in einem *argumentum* vorkommt, macht Thomas sich später in leicht modifizierter Form zu eigen: Dies gilt nur für unseren Intellekt, nicht für denjenigen Gottes.

mathematische oder metaphysische Wahrheiten erkennen? Und wie passt ein solcher Empirismus dazu, dass Thomas' Begriff des Wissens – *scientia* als Übersetzung der aristotelischen *episteme* – als ein Wissen durch Zurückführung auf unbezweifelbare Prämissen konzipiert ist? Schließlich spitzt man diesen stark deduktiven Charakter von *scientia* mit Bezug auf aktuelle Debatten dahingehend zu, dass Thomas einen Fundamentismus vertrete, also die Position, dass unser Wissen auf bestimmten basalen Sätzen beruht und dass uns die Bedingungen für die Rechtfertigung unserer wahren Meinungen vollständig zugänglich sind, mithin eine internalistische Position (so z.B. die Thomas-Interpretation von Scott MacDonald⁴). Dem gegenüber wiederum steht die Beobachtung, dass Thomas auch Züge eines Reliabilismus aufweist, also der Position, dass Erkenntnis vom Funktionieren unseres Erkenntnisapparats abhängt und, da uns dieser nur teilweise transparent ist, uns manche der Bedingungen der Rechtfertigung nicht zugänglich sind, mithin eine externalistische Position (so z.B. die Lesart von Eleonore Stump⁵).

Ich möchte im Folgenden in einem ersten Teil versuchen, einige grobe Linien von Thomas' genereller Erkenntnistheorie herauszuarbeiten. In einem zweiten, etwas kürzeren Teil werde ich dann auf die Implikationen eingehen, die diese Linien für die Frage der Gotteserkenntnis haben.

2. Grundlinien von Thomas' Erkenntnistheorie

Von einer „Erkenntnistheorie“ in unserem Sinne bei Thomas zu sprechen, ist nicht unproblematisch. Unter „Erkenntnistheorie“ versteht man heute landläufig diejenige philosophische Teildisziplin, die sich mit dem Begriff, den Bedingungen sowie den Strukturen und Gewinnungsprozessen des Wissens befasst. Das Problem: Thomas hat an solchen Fragestellungen nur untergeordnetes Interesse, und wenn es ihn interessiert, dann v.a. aus psychologischer Perspektive.⁶ Das größte Problem bei der Interpretation ist jedoch, dass Thomas keinen Begriff hat, der unserem Begriff des Wissens oder der Erkenntnis entspricht.⁷

2.1 Scientia und Notitia

Der zunächst naheliegendste Ausdruck für „Wissen“ ist Thomas' „*scientia*“. Sein Verständnis von (theoretischer) *scientia* entwickelt er vor allem in seinem Kommentar zu den *Zweiten Analytiken* des Aristoteles. „*Scientia*“ ist die Übersetzung von Aristoteles' „*episteme*“.

Scientia im Bereich der Theorie⁸ kann nun nach allem, was Thomas dazu schreibt,

⁴ MacDonald (1993).

⁵ Vgl. Stump (1997), Stump (2003).

⁶ Pickavé (2012), 311.

⁷ Pickavé (2012), 311.

⁸ Die Einschränkung auf die Seite der Theorie ist insofern nötig, als Thomas im Bereich der Praxis von „*scientia*“ durchaus in einem Sinne spricht, der unserem Verständnis von Wissen näherkommt. So gibt es im Bereich der praktischen Rationalität durchaus *scientia* von Einzelem und Kontingentem.

nicht unseren Begriff des Wissens meinen. Denn *scientia* ist sehr sicheres Wissen, das voraussetzt, die Ursachen von etwas Gewusstem einzusehen. Ich jedoch kann wissen, dass mein IC gestern 25min Verspätung hatte, ohne dass ich irgendwelche Ursachen dafür kennen würde. *Scientia* gibt es ferner nur von Allgemeinem und Notwendigem, nicht aber von Einzelem oder Kontingentem.⁹ Sie jedoch wissen, dass Sie gerade einen Aufsatz von mir lesen – und das ist ein einzelnes Ereignis, in dem ein Text eine Rolle spielt, der kontingenterweise von einem Individuum der Gattung Mensch verfasst wurde.

Während wohl alle Fälle von *scientia* Fälle von Wissen sind, sind nicht alle Fälle von Wissen schon Fälle von *scientia*. *Scientia* ist wesentlich *enger* als Wissen, man könnte es, gemäß dem Grundanliegen der Zweiten Analytiken, vielleicht mit „wissenschaftliches Wissen“ wiedergeben – wobei man hinzufügen sollte, dass es dabei um ein Idealbild einer deduktiv aus ersten, unfehlbar eingesehenen Prinzipien abgeleiteten Wissenschaft geht.

Thomas' epistemologischer Oberbegriff ist vielmehr „*cognitio*“ oder „*notitia*“. Darunter fasst er alles, was wir unter Wissen verstehen würden. *Cognitio* gibt es auch von Einzeldingen, von Kontingentem, von Materiellem usw. – und es gibt *cognitio* auch ohne Kenntnis von Ursachen. Aber dennoch ist „*cognitio*“ nicht deckungsgleich mit „Wissen“. Der deutlichste Unterschied ist, dass Thomas auch *notitiae falsae* bzw. *cognitiones falsae* kennt.¹⁰ Wir jedoch sind seit Platon daran gewöhnt, Wahrheit als eine notwendige Bedingung von Wissen anzusehen. Wissen ist wahre, gerechtfertigte Meinung – wobei im Zentrum der Erkenntnistheorie des 20. und 21. Jahrhunderts das Problem stand und steht, wie ein adäquater Begriff von „gerechtfertigt sein“ aussehen könnte. Die Bedingung der Wahrheit hingegen wird für etwas anspruchsvollere Verwendungen von „wissen“ nie in Frage gestellt: Haben wir gedacht, wir wüssten, dass p, finden dann aber heraus, dass p falsch ist, dann ändern wir unsere Selbstbeschreibung: Wir hatten nur vermeintliches Wissen, dass p, wir hatten nur geglaubt, p zu wissen, wussten es aber in Wirklichkeit nicht. „*Cognitio*“ bzw. „*notitia*“ sind also wesentlich *weiter* als unser Begriff des Wissens.

Im Ergebnis steht unser Begriff des Wissens irgendwo zwischen *scientia* und *cognitio*. Er hat mit *scientia* gemein, keine falschen Propositionen zu umfassen, und mit *cognitio*, dass er auf Singuläres und Kontingentes anwendbar ist.

2.2 Scientia als wissenschaftliches Wissen

Scientia ist ein Zurückführen auf Ursachen und damit letztlich auf Prinzipien des Wissens. Prinzipien aber sind unfehlbar gewiss und damit kommt auch dem einzelnen *scitum* – gesetzt, dass wir uns beim logischen Deduzieren nicht täuschen – ein sehr hoher Gewissheitsgrad zu. Thomas' Konzeption von *scientia* verdient vielleicht wirklich das Etikett, internalistisch und fundamentalistisch zu sein, insofern *scientia* immer auf Prinzipien zurückführt und diese Prinzipien unmittelbar erkannt werden,

⁹ „*Scientia est universalium*“ (InDA II,12,3), „*non enim scientia est de singularibus sub sensu cadentibus*“ (InPA I,44,2); vgl. Pickavé (2012), 311–312; *cognitio* gibt es hingegen auch von *singularia* (z. B. ST I,14,11).

¹⁰ „*Humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus*“ (ST I-II,2,3 c.a.).

während die restliche *scientia* nur mittelbar, durch logische Schlüsse, erkannt wird, und schließlich die Bedingungen für Erkenntnis dem Erkennenden vollständig offenliegen. Von einem „internalistischen Fundamentalismus“ zu sprechen, ist dennoch irreführend, denn unter „Fundamentalismus“ versteht man eben die *generelle* erkenntnistheoretische Position, dass die Gesamtheit aller unserer Meinungen in berechtigterweise basale und in abgeleitete Meinungen zerfällt.¹¹ Thomas spricht aber bei *scientia* eben nicht von *allen* unseren Meinungen, sondern von einem ganz bestimmten Bereich, nämlich dem heren Bereich wissenschaftlichen Wissens. Diesen Bereich „paradigmatisches Wissen“ zu nennen, hat Einiges für sich, kann aber auch wieder Missverständnisse nach sich ziehen, als müsste alles Wissen so verfasst sein wie *scientia*. Dem ist aber nicht so. *Scientia* wird nach Thomas durch demonstrative Syllogismen erzeugt (InPA I, l. 1), solche Syllogismen gibt es aber nur auf der Basis von Universalien¹² und daher gibt es auch *scientia* nur von Allgemeinem: „*ea quae quaeruntur sunt universalia, sicut et ea quae sciuntur*“ (InPA II, l. 1).¹³ Wissen hingegen gibt es offensichtlich auch von Konkretem. Sie wissen, dass Sie gerade einen Text von mir lesen.

Schließlich kommt dem *scire* bei Thomas höchste Gewissheit zu: Von Wissen reden wir nur, „wenn wir erkennen, daß sich etwas unmöglich anders verhalten kann“ (SCG III,39, mit Bezug auf *Anal. Post.* I,2).¹⁴ Das aber können wir für die größten Bereiche unseres Wissens nicht beanspruchen.

Es bleibt nur, die Schlussfolgerung zu ziehen, dass bei aller Vorbildfunktion, die *scientia* für Thomas' epistemologische Position haben mag, *scientia* nicht identisch mit dem ist, was wir „Wissen“ nennen, sondern mit einer besonderen Art von Wissen.

2.3 Kognitive Mechanismen

Alle Erkenntnis beginnt nach Thomas bei den Sinnen.¹⁵ Materielle Gegenstände affizieren unsere Sinnesorgane. Die äußeren Sinne wie Geruchs- oder Gesichtssinn sind die mit diesen Organen verbundenen Fähigkeiten oder Kräfte (*virtutes*). Mit ihrer Hilfe nehmen wir die *species sensibilis* der Dinge auf, ihre immaterielle Form, wobei es Thomas wichtig ist zu betonen, dass die *species sensibilis* nicht das ist, *was* die Sinne wahrnehmen, sondern eher das *wodurch* sie wahrnehmen („*id quo sensus sentit*“, SCG I,85,2). Die Aufnahme der Form eines zu erkennenden Dinges erfolgt durch die Tätigkeit des *intellectus agens*. Die aus den *phantasmata* abgezogene Form ist dann in der Seele des Erkennenden (*anima quodammodo omnia*), wobei

¹¹ Vgl. Alston (1997); Plantinga (2000), 82–85.

¹² „*Propositiones, ex quibus fit syllogismus, debent esse universalis*“ (InPAI, l. 16).

¹³ *Scientia* gibt es zwar auch über die Natur, aber nur insofern wir eine *scientia* der allgemeinen, in der Natur wirkenden Ursachen haben, siehe InPA I,42; vgl. Stump (1991).

¹⁴ Das ist aber nicht modal-absolut zu verstehen, wie wenn nur Notwendiges gewusst werden könnte. Es geht um *necessitas consequentiae*: Von Wissen reden wir nur, wenn wir erkennen, dass sich etwas – gegeben die und die weiteren Erkenntnisse – nicht anders verhalten kann.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden Pasnau (2002); Perler (2002), 33–42.

die Aufnahme der Form immer *modo recipiendi* erfolgt, d. h. auf die Weise, für die der Empfänger überhaupt geeignet und aufnahmebereit ist.

Thomas unterscheidet nun zwei Weisen, wie eine Form durch Materie aufgenommen werden kann:¹⁶ Die natürliche besteht darin, dass sie die Form dieser Materie wird, wie es bei natürlichen Veränderungen geschieht, z. B. wenn Hitze auf Wasser einwirkt und das Wasser dadurch heiß wird. Die zweite Weise nennt Thomas „intentional“ oder „geistig“. Sie ist die Weise, wie die Form eines wahrgenommenen Gegenstands vom Sinnesorgan aufgenommen wird: Das Auge wird nicht dadurch blau, dass es blaues Licht wahrnimmt. Würde man diese zweite Weise nicht von der ersten unterscheiden, so würde man (a) jedem sich verändernden Gegenstand Wahrnehmungen zuschreiben, bloß weil er eine neue Form aufnimmt, und (b) müsste etwa unsere Haut weich werden, wenn wir einen weichen Gegenstand fühlen, was offensichtlich falsch ist.¹⁷ Die geistige oder intentionale Aufnahme einer Form vergleicht Eleonore Stump mit der Übertragung der Struktur von Straßen in einer Stadt auf einen Stadtplan aus Papier. Wäre es eine natürliche Übertragung der Form, würde die Materie des Stadtplans dadurch zu Stadtstraßen – und wir könnten den Plan nicht mehr transportieren. Er ist für uns nur nützlich, weil die Form eben in einer anderen Weise aufgenommen wird.¹⁸

Zu den inneren Sinnen gehören die Vermögen der Erinnerung (*memoria*), der Phantasie und des *sensus communis*. Der *sensus communis* oder „Gemeinsinn“ integriert die verschiedenen Informationen der äußeren Sinne. Dieser Sinn ermöglicht uns, bspw. das Weiße vom Süßen zu unterscheiden, was kein einzelner äußerer Sinn vermag.¹⁹

Die inneren Sinne liefern das Rohmaterial für den Intellekt, die *phantasmata*. Wie die *species sensibiles* sind *phantasmata* Ähnlichkeiten (*similitudines*) zu den extramentalen Wirklichkeiten, die in körperlichen Organen existieren.²⁰

Uterius ponit affinitatem, quam habet phantasia ad sensum, quia phantasia non potest fieri sine sensu, sed est tantum in habentibus sensum, scilicet in animalibus; et est illorum tantum quorum est sensus, scilicet illorum quae sentiuntur (InDA III,6,3).

Die für geistige Wesen wie den Menschen eigentlich typische kognitive Fähigkeit kommt erst mit den *phantasmata* ins Spiel: der Intellekt. Thomas unterscheidet zwei Operationen des Intellekts.²¹ Die erste Operation gewinnt aus den *phantasmata* die *species intelligibilis*, das, was etwas ist, oder den Begriff (bzw. auf der sprachlichen Ebene denjenigen *sortal term*), unter den etwas fällt. Diese Operation ist eine Abstraktion: aus der *forma particularis* des im *phantasma* vorgestellten Gegenstandes (z. B. der Form des konkreten Menschen Sokrates, mit dieser Hautfarbe, diesem Fleisch, diesen Knochen usw.), wird die *forma universalis* abgezogen (z. B. die des Menschen), indem von der individuierenden Materie abstrahiert wird: Zwar gehört

¹⁶ ST I,78,3; InDA I,10; InDA II,24; QDA 13.

¹⁷ InDA II,24,553; ST I,78,3; vgl. Stump (2003), bes. 247–253.

¹⁸ Stump (2003), 252.

¹⁹ Stump (2003), 248; ST I,78,4 ad 2.

²⁰ Stump (2003), 257.

²¹ Dazu SENT III,23,2,2 qc.1 co.; QDV 14,1.

zum Menschen immer eine Hautfarbe, Fleisch und Knochen, aber eben nicht diese partikuläre Hautfarbe, Fleisch und Knochen des Sokrates. (Die *materia sensibilis* bleibt also erhalten, aber nicht in ihrer individuierenden Funktion, sondern als *materia communis*.)

Die zweite Operation des Intellekts ist dann das Zusammenstellen und Unterscheiden (*compositio et divisio*), d. h. es werden Urteile gefällt, in denen bestimmte Prädikate zusammengestellt bzw. zugesprochen werden (z. B. Sokrates ist dunkelhäutig) oder in denen sie unterschieden bzw. abgesprochen werden (z. B. Sokrates ist nicht bierbäuchig). Erst hier kommt die Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit ins Spiel.²² Thomas geht in diesen Zusammenhängen in seinem *De-Anima*-Kommentar schon recht analytisch vor und liest grundlegende Zusammenhänge des Urteilens an dessen sprachlicher Form, dem Urteil, ab.

2.4 Erkenntnistheoretischer Optimismus

Thomas' erkenntnistheoretische Grundhaltung wird von Kommentatoren häufig als „Optimismus“ gekennzeichnet. Und dies ist meiner Ansicht nach erst einmal sehr treffend. Für Thomas ist klar, dass wir vieles wissen können und es auch de facto wissen. Obwohl skeptische Überlegungen seit der Antike bekannt waren und auch von Philosophen in Thomas' Umgebung berücksichtigt wurden, spielt eine skeptische Fragestellung für ihn selbst keine besondere Rolle.²³ Dafür gibt es zwei Familien von Gründen. Die eine Familie von Gründen speist sich aus religiösen bzw. theologischen Überzeugungen: Wir Menschen sind Geschöpfe eines guten Gottes, der uns die Wahrheit nicht vorenthalten, sondern unseren kognitiven Apparat grundsätzlich verlässlich eingerichtet haben wird. Mehr noch: Der Mensch ist als Bild Gottes geschaffen und er ist dieses Bild auch und gerade in seinen höheren kognitiven Vermögen.²⁴ Was für ein „Bild“ Gottes gäbe er ab, wenn diese Vermögen nicht auch zielführend und erfolgreich eingesetzt werden könnten?

Eine zweite Familie von Gründen speist sich eher aus der aristotelisch-philosophischen Sicht des Aquinaten: „Der Mensch strebt von Natur aus nach Wissen“, so beginnt die Metaphysik des Aristoteles; und diesen Satz macht Thomas sich ganz besonders zu eigen: In der Natur gibt es nichts, was völlig vergeblich wäre. Doch was nützte ein Erkenntnisstreben, das nur zum Irrtum führte?

²² Dazu InPH 1,3,13: „nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum; et ideo non est verum vel falsum, nisi quando additur esse vel non esse, per quae exprimitur iudicium intellectus. [...] Signanter autem utitur exemplo ex nomine significante quod non est in rerum natura, in quo statim falsitas apparet, et quod sine compositione et divisione non possit verum vel falsum esse.“

²³ Bekannt waren im 13. Jh. vor allem die Diskussionen der antiken Skepsis in Augustinus' *Contra academicos* und *De trinitate*, daneben auch Ciceros *Academica*. Thomas' Zeitgenosse Siger von Brabant widmete sich dem skeptischen Problem und kurz nach Thomas eröffnete Heinrich von Gent seine *Summa theologiae* mit der Frage, ob Menschen etwas wissen können. Johannes Duns Scotus entwickelte später seine eigene Zurückweisung des Skeptizismus. Vgl. Pickavé (2012), 312; zu Thomas' genauem Verhältnis zu verschiedenen skeptischen Fragestellungen bes. Perler (2006), 123–153.

²⁴ Genauer sagt Thomas in ST I,93,2, die Menschen seien Bild Gottes erstens darin, dass sie sind, zweitens darin, dass sie leben, und drittens darin, dass sie wissen oder verstehen (*sapiunt vel intelligunt*).

Wir haben also Wissen und können uns dessen sowohl aus religiösen als auch aus philosophischen Gründen sicher sein. Dennoch wissen wir alle, dass wir uns häufig irren. Und hier liegt für Thomas viel eher ein Problem: Wie kann es Irrtum geben, wenn die Gründe für den Wissens-Optimismus so überzeugend sind? Das muss Thomas – ganz ähnlich wie später Descartes – eigens erklären, und er erklärt es recht ähnlich wie Descartes damit, dass unser Wille weiter ausgreift, als durch unsere Erkenntnis gesichert ist. Nur fügt Thomas dem noch eine theologische Sinnspitze hinzu: Im Wesentlichen ist die Sündigkeit des Menschen die Quelle allen epistemischen Übels. Adam, das Bild des Menschen vor dem Sündenfall, hatte zwar keine Allwissenheit und nur erworbenes, kein angeborenes Wissen, aber sein Wissen war bei Weitem nicht mit denjenigen Unsicherheiten und Fehlern behaftet wie unseres. Es ist also eine Spätfolge unseres über die Maße des für uns als gut Einsehbaren hinausgehenden Willens, dass wir uns epistemisch nicht mehr in der praelapsarischen Welt des Adam befinden. Etwas genauer sind die *phantasmata* die Quelle allen Übels. Sie sind, wie Byrne formuliert hat, „das Übel des Intellekts“. Doch sie sind zugleich die Bedingung der Möglichkeit wahrer Erkenntnis. Man müsste, um ein vollständiges Bild von der Rolle der *phantasmata* bei der Erklärung des Irrtums zu zeichnen, wesentlich komplexere Überlegungen anstellen, z.B. über die Rolle des Intellekts bei der Prüfung der sachlichen Adäquatheit, d. h. der Wahrheit, der sinnlich veranlassten Erkenntnis und darüber, wie der Intellekt es auf diesem Wege vermag, die täuschenden *phantasmata*, die v. a. aus der *imaginatio* kommen, von den adäquaten zu unterscheiden. Aber das wäre ein eigenes Thema.

Man wird Thomas jedenfalls nicht gerecht, wenn man nur die optimistische Seite der Erkenntnistheorie betrachtet. Thomas bemüht mehrfach die neuplatonische Metaphorik von Licht und Dunkelheit, um zu verdeutlichen, wie unvollkommen unsere Erkenntnis ist. Solange wir Bewohner dieses Planeten sind, werden wir diesen Beschränkungen nicht entgehen.²⁵ Unsere Erkenntnis ist gleichsam umschattet. Wir leiden unter Zweifeln und Schwierigkeiten beim Unterscheiden und Urteilen.²⁶ Unsere kognitiven Fähigkeiten reichen – so eine seiner Spitzenformulierungen – nicht einmal aus, das Wesen einer Fliege zu erkennen, wie Thomas im Vorwort zu seiner Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses sagt:

cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae (InSA prooem.).

Und das Zitat geht noch halb-spöttisch weiter, dass man von einem Philosophen lesen könne, der sich 30 Jahre lang in die Einsamkeit zurückgezogen habe, nur um die Natur der Biene zu ergründen ...

Man wird also differenziert bilanzieren müssen: Ja, Thomas war grundsätzlich erkenntnistheoretischer Optimist und das Skeptizismus-Problem spielte für ihn daher kaum eine Rolle. Aber er war kein naiver Optimist, sondern tief überzeugt von

²⁵ Byrne (1968), 56.

²⁶ „Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, quia cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sapient., cap. IX, vers. 14“ (InDV 24,3 c.a.).

den Grenzen unserer kognitiven Fähigkeiten. Wenn das Wortspiel gestattet ist: Er rang nicht mit dem Skeptiker, weil er ein *skeptischer Optimist* war.

2.5 Erklärungen des Irrtums

Die Quellen des Irrtums, für die sich Thomas wie eingangs erwähnt stärker interessiert als für den Skeptizismus, lassen sich nun lokalisieren. Sie liegen nicht, oder nur in Ausnahmefällen, in den Sinnen. „Es erscheint mir gerade rot“ – dieser Satz hätte auch für Thomas einen sehr hohen Gewißheitsgrad gehabt. Nur in Fällen, wo angeborene oder krankheitsbedingte Schädigungen der Sinnesorgane vorliegen, gibt es Ausnahmen.

Der eigentliche Ort des Irrtums ist der Intellekt, und zwar vor allem bei seiner zweiten Operation, *compositio et divisio*, oder, kurz gesagt, beim Urteilen. Beide sind Arten der Zustimmung. Mit John Jenkins kann man festhalten: „Truth and falsity enter into judgmental *compositio* and *divisio* because individual things and their forms may or may not be as they are judged to be.“²⁷

Wahrheit und Falschheit gibt es nach Thomas generell genau dort, wo *compositio* und *divisio* ist. Das ist aber nicht nur beim Urteil der Fall, sondern auch dann, wenn mehrere Prädikate zusammengefügt werden und da, wo Prädikate auf ein Ding bezogen sind. Hier gibt es also zwei weitere Fehlerquellen neben der sachlichen Inadäquatheit:

1. Es werden miteinander inkompatible Prädikate kombiniert, z.B. ein vernunftloser Mensch (wobei ein Mensch eben ein vernunftbegabtes Lebewesen ist) und
2. Es wird falsch kategorisiert, und ein Ding wird z.B. als ein F angesprochen, obwohl es sich um ein G handelt.

In beiden Operationen des Intellekts gibt es also die Möglichkeit von Irrtümern, sowohl in der urteilenden, als auch in der abstrahierend-subsumierenden.²⁸

2.6 Externalistischer Reliabilismus und indirekter doxastischer Voluntarismus

Thomas' erkenntnistheoretische Grundhaltung lässt sich, wie v. a. Eleonore Stump gezeigt hat, als Reliabilismus auffassen. Ob also etwas, was wir für wahr halten und was sich auch tatsächlich so verhält, wie wir meinen, von uns gewusst wird, hängt davon ab, ob unser kognitiver Apparat störungsfrei funktioniert. Ob unser kognitiver Apparat jedoch funktionierenderweise oder dysfunktional zu einer

²⁷ Jenkins (1997), 105.

²⁸ „Sicut imago Herculis secundum se quidem dicitur et est cuprum; in quantum autem est similitudo Herculis nominatur homo. Sic etiam, si consideremus ea quae sunt circa intellectum secundum se, semper est compositio, ubi est veritas et falsitas; quae nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri. Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio. Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas. Et per hunc etiam modum in vocibus affirmatio dicitur compositio, in quantum coniunctionem ex parte rei significat; negatio vero dicitur divisio, in quantum significat rerum separationem“ (InPH 1,3,4).

Meinung geführt hat, kann an Faktoren hängen, die uns teilweise nicht selbst zugänglich sind. Insofern ist Thomas' Erkenntnistheorie externalistisch.

Ein letzter Punkt, der noch für die Frage nach Möglichkeit und Grenzen von Gotteserkenntnis wichtig wird, betrifft die Frage nach dem willentlichen Einfluss auf die eigenen Überzeugungen, d.h. das Thema des doxastischen Voluntarismus. Während heute die meisten Erkenntnistheoretiker der Ansicht sind, dass unser willentlicher Einfluss auf unsere Meinungen höchstens indirekt ist, wir also unsere doxastischen Zustände eher erleiden als bewirken, wird Thomas nicht selten ein Voluntarismus unterstellt, demzufolge es von unserem Willen abhängen kann, ob wir etwas glauben. Und das ist auch teilweise korrekt, nämlich insofern als Thomas verschiedene Fälle kennt, in denen wir auch einen *actus rationis* willentlich bestimmen können. Und dies gilt nicht nur für die Ausübung des Aktes der Zustimmung (den wir immer verweigern können, obwohl wir tatsächlich der gefragten Ansicht sind), sondern auch für den eigentlichen dispositionalen Zustand: Zwar haben wir es nicht unter Kontrolle, wenn wir die Wahrheit von etwas auffassen, sagt Thomas, weil uns dann die Kraft eines Lichts überwältigt; und wir haben es auch nicht unter Kontrolle, innerlich den Prinzipien, die wir natürlicherweise einsehen, zuzustimmen – hier zwingt uns sozusagen die Natur. Es gibt aber Dinge, die wir auffassen und die den Intellekt nicht vollständig überzeugen (*non convincunt*), sodass Zustimmung, Ablehnung oder Urteilsenthaltung in unserer Macht stehen (ST I-II, 17,6 c.a.). Diese Fähigkeit, zumindest gewisse epistemische Dispositionen mitzubestimmen, ist Thomas v.a. deshalb wichtig, weil sie ihm ermöglicht, den religiösen Glauben als verdienstlich zu bestimmen, insofern er eine von uns selbst willentlich mitbestimmbare Disposition ist. Ein voller „doxastischer Voluntarismus“ ist das jedoch nicht, sondern höchstens ein indirekter doxastischer Voluntarismus, wie Rudolf Schüssler in einer einschlägigen Untersuchung festgestellt hat.²⁹

3. Gotteserkenntnis nach Thomas

Thomas von Aquin kennt viele Arten von Gotteserkenntnis, darunter die Gotteserkenntnis durch den Glauben, durch die natürliche Ausübung unserer natürlichen Vermögen, durch Gnade oder im Zustand der *visio beatifica*. In diesem Leben sind unsere Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis jedoch begrenzt.

3.1 Das quid est als Grenze jeglicher Gotteserkenntnis in statu viae

Von Gott können wir, so das eingangs erwähnte vielzitierte Diktum, nicht wissen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist.³⁰ Thomas scheint ein negativer Theologe zu sein. Und es scheint, dass dies mit seiner empiristischen Erkenntnistheorie zu tun hat: „*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*“ (QDV 2,3,19). Der christ-

liche Gott kann aber, schon weil er immateriell ist, nicht in den Sinnen sein. Er ist vielmehr „*maxime remotus a sensu*“ (InDT I,1,3). Also ist er für uns nicht erkennbar.

Doch diese Schlussfolgerungen greifen in meinen Augen zu kurz. Zwar ist es richtig, dass für Thomas alle Erkenntnis mit den Sinnen anhebt. Doch das bedeutet nicht, dass nur sinnlich erfahrbare Dinge Gegenstände des Wissens sein könnten. Im Gegenteil: Mathematisches Wissen etwa gilt Thomas, wie schon Aristoteles, als Paradigma sicheren Wissens. Es gibt also Möglichkeiten für uns, auch Nichtmaterielles zu erkennen. Nur beginnen diese Wege eben immer bei der sinnlichen Erkenntnis. Auch im Fall der Mathematik brauchen wir demnach grundsätzlich Vorstellungsbilder, die von materiellen Gegenständen stammen. Nur abstrahieren wir dann von der konkreten, individuierenden Materie, bis nur noch die rein dimensionale Quantität verbleibt. Im Fall rein geistiger Wesen wie Engel, mit denen Thomas ja stets rechnet, ist auch von einer Ausdehnungsgröße noch zu abstrahieren. Sie sind reine Formen, die durch sich selbst individuiert sind, d.h. wo jedes Exemplar einer Form allein schon eine eigene Art bildet. Bei Gott schließlich ist auch noch von den Kategorien der Art und der Gattung zu abstrahieren – es bleibt das reine Sein übrig, das *ipsum esse subsistens*.

Es gibt also Wege, auf denen auch ein an die Sinnlichkeit gebundener kognitiver Apparat zu gültigen Urteilen über Immaterielles gelangen kann. Wie weit aber geht nun diese Möglichkeit?

Wenn Thomas häufig sagt, wir könnten von Gott nicht wissen, was er ist, so muss man dies genauer lesen: Wir können das „*quid est*“ von Gott nicht wissen.³¹ Dies ist aber ein Fachbegriff für das Wesen, die *essentia*, einer Sache. Von Gottes Wesen behauptet Thomas, dass wir es nicht erkennen können. Das bedeutet aber nicht, dass wir überhaupt keine Gotteserkenntnis haben.

Die Unerkennbarkeit des *quid est* Gottes liegt nach Thomas v.a. in der Konstitution unseres kognitiven Apparats. Unser Intellekt ist auf *phantasmata* angewiesen, auf einen Input, der letztlich von den Sinnen herkommt.³² Daher ist Gottes Wesen, sein *quid est*, für uns nicht erkennbar. In einer *scientia* von Gott können wir daher nicht wie sonst von der *species intelligibilis* ausgehen, sondern müssen an ihre Stelle die Wirkungen Gottes zum Ausgangspunkt nehmen. Gott kommt so nicht als ein So-und-so-Beschaffenes, sondern nur als ein Dies-und-das-Bewirkendes in den Blick der menschlichen Rationalität. Entsprechend indirekt, unsicher und vorläufig sind die Konsequenzen, die man auf diesem Wege über Gott ziehen kann. Dennoch ermöglichen sie eine Gotteserkenntnis jenseits der Erkenntnis des Wesens Gottes. Eine solche können wir einerseits durch Offenbarung und religiösen Glauben gewinnen, wobei ich die Frage, ob es sich dabei um „Wissen“ oder „Erkenntnis“ im Sinne der heutigen Erkenntnistheorie handelt, hier nicht thematisieren möchte. Es gibt andererseits aber auch eine natürliche Erkenntnis Gottes.

²⁹ Schüssler (2012).

³⁰ „*De Deo non possumus scire quid est*“ (ST I,1,7).

³¹ Dies betont Thomas ausdrücklich sowohl in den betreffenden Passagen der ST, als auch in denen der SCG.

³² Aertsen (2000), 197.

3.2 Natürliche Gotteserkenntnis unterhalb der Erkenntnis des Wesens – und ihre Grenzen

Am Beginn der *ST* will Thomas die Notwendigkeit von Offenbarung rechtfertigen. Er sagt, dass wir Offenbarung erstens benötigen, weil Gott bzw. das Ziel, das Gott dem Menschen gegeben hat, die Verfassungskraft der Vernunft übersteigt. Aber daneben spricht er genau an dieser Stelle auch von dem, was die menschliche Vernunft eben doch in mühevollen und langwierigen Überlegungen über Gott herausfinden kann: „*ea, quae de Deo ratione humana investigari possunt*“ (*ST* I,1,1).

Ähnlich, wenn auch ausführlicher, geht Thomas am Beginn der *SCG* auf die Fähigkeit zur natürlichen Gotteserkenntnis ein. Hier erscheint es ihm aufgrund der dialektischen Situation der Auseinandersetzung mit Irrlehren, Häretikern und fremden Religionen noch dringender „auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind“ (*SCG* I,2). „Diese ist allerdings in Bezug auf die göttlichen Dinge mangelhaft“ (*ibid.*) Und auch hier nennt er ausdrücklich das „*quid quid est*“ als aristotelisches *principium demonstrationis* (*SCG* I,3), zu dessen Erkenntnis der menschliche Verstand in diesem Leben jedoch nicht gelangen könne, da – wir kennen die Begründung schon – all seine Erkenntnis von den Sinnen ausgehe, und zwar insofern als „Dinge, die nicht in die Sinne fallen, mit dem menschlichen Verstand nur insofern erfaßt werden, als ihre Erkenntnis aus dem Sinnenfälligen genommen wird“ (*SCG* I,3). Aus dem Sinnenfälligen jedoch können wir nicht ohne Weiteres zu Gott gelangen, da er als Ursache der gesamten Schöpfung die Kräfte seiner geschöpflichen Wirkungen weit übersteigt (*SCG* I,3). Hier ist es also letztlich das kausale Prinzip vom Überschuss der Ursache über die Wirkung, was im Falle Gottes den Rückschluss von seinen Wirkungen auf sein „*quid est*“ verhindert. (Und dies gilt sogar für engelsgleiche Erkenntnisse: Auch Engel können von Gott nicht erkennen *quid est*, weil sie seine Wirkungen sind.)

Thomas betont auch ausdrücklich, dass es Bezeichnungen für Gott gibt (wir könnten auch sagen: Aussagen über Gott), die ihn *substantialiter* treffen, d. h. nicht nur negativ oder relational. Dies geht aber nur auf dem Umweg über die Wirkungen Gottes: Unser Intellekt erkennt die Vollkommenheiten der Kreaturen und schließt durch das Prinzip des Ursacheüberschusses darauf, dass die Ursache der Kreaturen, also ihr Schöpfer, diese Vollkommenheiten in höheren Maße haben muss. Ausdrücklich sagt Thomas in *ST* I,13,2: Wenn jemand sagt „Gott ist gut“, so bedeutet das nicht, dass er bloß nicht-schlecht oder die Ursache des Guten ist, sondern es bedeutet, dass das, was wir „das Gute“ in den Geschöpfen nennen, in Gott in höherem Maße vorexistiert (*praeexistit*). Gott ist nicht gut, weil er das Gute verursacht; sondern weil er gut ist, gibt es das Gute in den Kreaturen (*ST* I,13,2, c.a.).³³ Es gibt somit auch für Thomas begründete, wahrheitsfähige und positive Aussagen über Gott.

Die Grenze der auf diesem Wege möglichen Gotteserkenntnis zieht Thomas bei der Repräsentation: Wir können zwar wirklich über Gott positive, substantielle Aus-

sagen treffen, sie aber können Gott nicht so widerspiegeln, wie er wirklich ist. (Denn genau für diese adäquate Repräsentation wäre ein Begriff seines Wesens nötig.)

Weiterhin stützt sich Thomas auf die Mangelhaftigkeit unserer natürlichen Erkenntnis von natürlichen Dingen. Schon für sie reicht unser Verstand meist nicht aus. Wir erkennen die meisten Eigenschaften nicht, und bei denen, die wir sinnlich wahrnehmen, können wir meist nicht deren Ursachen vollkommen einsehen (*SCG* I,3). An anderer, oben zitierter Stelle betont er, dass wir nicht einmal das Wesen einer Fliege vollkommen erkennen können. Dieses Argument läuft jedoch unter „ferner“, da es offensichtlich sehr schwach ist: Es könnte sozusagen „zufällig“ sein, dass wir, auch wenn unser Verstand sonst oft sehr begrenzt ist, ausgerechnet im Falle Gottes doch etwas mehr erkennen. Das wird nur durch das prinzipielle Argument mit dem kausalen Überschussprinzip ausgeschlossen. Wie dem auch sei – auch in den gotteserkenntniskritischen einleitenden Kapiteln der *SCG* spricht Thomas wie selbstverständlich davon, dass es eben doch auch für die natürliche Vernunft Erkennbares an ihm gibt. Er spricht von der „*veritate divinorum intelligibilium existente [...] ad quam rationis inquisitio pertingere potest*“ (*SCG* I,4).

Thomas kennt viele Arten von Gotteserkenntnissen, bei denen es sich nicht um eine Erkenntnis des „*quid est*“ Gottes handelt. So können wir ausweislich der Gottesbeweise wissen, dass Gott ist. Wir können wissen, dass er die erste Ursache ist, dass er das Gute selbst ist, dass er das *ipsum esse subsistens* und der *actus purus* ist, usw. Neben diesen Beispielen gilt aber nach Thomas noch viel radikaler: Gott ist nicht nur irgendwie erkennbar, sondern er ist „an sich“ das Erkennbarste überhaupt. Zu dieser Annahme ist Thomas u. a. aufgrund seiner aristotelischen Konzeption von *scientia* genötigt: Wenn unsere *scientia* der Konklusionen von unserer *scientia* der Prämissen abhängt, so müssen die ersten Prämissen, die ersten Prinzipien, eben das Bekannteste und Sicherste sein. Aristoteles entwickelte bekanntlich eine dreifache Konzeption von Metaphysik: Metaphysik als die Wissenschaft der ersten oder höchsten Ursachen, als die Wissenschaft der Prinzipien und als die Wissenschaft vom Göttlichen. Für Thomas gilt analog: Viele Aussagen über Gott sind erste Prinzipien. Für sie beansprucht er nicht nur Erkenntnis im schwächeren, allgemeinen Sinne, sondern *scientia* – und das sogar mit einem gewissen Unfehlbarkeitsanspruch.

Dennoch sind unsere Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis limitiert. Gott ist zwar „an sich“ das Erkennbarste, doch Erkenntnis ist nach Thomas eben In-*forma*-tion, die an den *modus recipientis* gebunden ist. Die *forma* Gottes aufzunehmen übersteigt jedoch unsere Fähigkeiten. Daher ist Gott *quoad nos* eben schwierig und in seinem Wesen überhaupt nicht erkennbar. Thomas illustriert dies mit dem von Aristoteles übernommenen Bild des Nachtvogels: Zwar sieht auch der Nachtvogel letztlich nur aufgrund des Sonnenlichts. Seine Augen sind jedoch so sehr an die schwachen Lichtverhältnisse bei Nacht angepasst, dass er die Sonne selbst nicht erkennen kann. Überhaupt ist Gott eine Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis: Nicht nur, weil wir ohne Gottes Schöpferakt gar nicht existierten, sondern auch, weil Gott der reine Akt alles dessen ist, was ist. Zwar sind *esse Dei* und *esse communis* nicht identisch, aber es besteht zwischen ihnen ein Fundierungsverhältnis, ähnlich wie zwischen der Sonne und dem Licht, das von den Naturgegenständen reflektiert unserer Auge erreicht.

³³ Thomas' amüsantes Gegenargument ist, dass man Gott, falls man ihn einzig aufgrund seiner Verursachung des Guten „gut“ nennen würde, mit demselben Recht auch „Körper“ nennen könnte, da er schließlich auch die erste Ursache allen körperlichen Seins ist.

Im Sentenzenkommentar gibt Thomas an, wie und in welchem Ausmaß eine Gotteserkenntnis möglich ist: Die *species*, d. h. die Ähnlichkeiten, durch die wir erkennen, sind im Erkennenden gemäß seiner Natur. Das bedeutet bei materiellen Dingen, dass sie in unserem immateriellen Intellekt in einfacherer Weise sind als in Wirklichkeit – sie entstehen, wie wir gesehen haben, durch Abstraktion. Anders aber bei geistigen Wesen wie Gott: Sie sind einfacher als unser Intellekt und daher sind ihre *species* in unserem Intellekt weniger einfach als in der Wirklichkeit, sprich: wir haben von ihnen recht komplexe *species* und daher erkennen wir sie nicht „*per abstractionem*“, sondern „*per impressionem*“ (SENT I,3,1,1). In diesem Leben bleibt es aber dabei, dass wir nur durch sinnliche *phantasmata* erkennen, die den „Rohstoff“ für den Intellekt bieten. Von Gott selbst jedoch gibt es keine solchen sinnlichen *phantasmata*, sodass wir von seinen Wirkungen auf ihn zurückschließen müssen (SENT I,3,1,1). Wir sind daher bei Gott wie bei allen nicht-sinnlichen *intelligibilia* auf argumentierendes Schlussfolgern angewiesen: „*In intelligibilia pura devenire non potest nisi arguendo*“ (SENT I,3,1,2).

Im Zusammenhang mit den drei bekannten Wegen, um zu Gott zu gelangen: per *causalitatem*, *remotionem*, *eminentiam* (SENT I,3,1,3), erwähnt Thomas zwei Vorbedingungen, die für unsere Frage nach Möglichkeit und Umfang von Gotteserkenntnis wichtig sind: *Erstens* nämlich braucht man für diese Wege ein gewisses Vorverständnis (*aliquo modo capere ipsum Deum*). Der „Blöde“, der von Gott überhaupt nichts kapiert, wird den Weg von den Kreaturen zu Gott nicht gehen können. Und *zweitens* muss man eben den richtigen Weg der Überlegung wählen: von den Kreaturen hin zu Gott, Wege, die den Seligen und den Engeln nicht möglich sind (SENT I,3,1,3).

Thomas bleibt aber zurückhaltend, was seine Einschätzung der *philosophisch erreichbaren* Gotteserkenntnis angeht.³⁴ Und dies hängt damit zusammen, dass die Gottesschau für ihn die menschliche Glückseligkeit und damit das Ziel des Menschen überhaupt darstellt. In SCG III,39 nennt er drei Gründe für seine Zurückhaltung, nämlich die Exklusivität, Ungewissheit und Begrenztheit der natürlichen Gotteserkenntnis. Die philosophische Gotteserkenntnis ist *exklusiv*, d. h. nur wenigen zugänglich, während die Glückseligkeit das Ziel der gesamten menschlichen Art ist. Die philosophische Gotteserkenntnis ist außerdem *ungewiss*, wie man schon an der Vielzahl verschiedener Gotteslehren sieht. Vollkommene Glückseligkeit kann man aber nicht durch eine ungewisse Lehre erreichen. Und schließlich ist die philosophische Gotteserkenntnis zu *beschränkt*, als dass sie schon das Ende des Wissensstrebens darstellen könnte.³⁵

³⁴ Thomas stellt sich hier bewusst gegen seinen Zeitgenossen Boethius von Dacien, der in *De summo bono* ausdrücklich lehrt, dass nur sehr wenige Männer, nämlich die Philosophen, das höchste menschliche Gut erreichen (vgl. Aertsen (2000), 197).

³⁵ Zum Vorstehenden siehe SCG III,39; dazu Aertsen (2000), 197.

3.3 Gotteserkenntnis in der Sacra Doctrina bzw. im Licht des Glaubens

Ich möchte nicht die vielen komplexen Fragen besprechen, die mit dem epistemischen Status des religiösen Glaubens zusammenhängen. Kann man, wie die Thomisten des 19. Jahrhunderts behaupteten, etwas Geglaubtes wissen, vielleicht weil der Glaube so gut bezeugt oder gnadenhaft gewirkt ist?³⁶ Könnte man sogar die These wagen, dass zu unserer kognitiven Grundausrüstung ein *sensus divinitatis* gehört, der uns, wenn er bauplangemäß funktioniert, ermöglicht, Quasi-Wahrnehmungen von Gott zu machen?³⁷ Mögliche Erkenntnis, die auf diesen Wegen gewonnen wird, ist immer abhängig vom religiösen Glauben bzw. davon, ob dieser Glaube schon selbst Wissensanteile enthält.

Ich möchte stattdessen noch kurz auf den epistemischen Status der *sacra doctrina* eingehen.³⁸ Denn nach Thomas stellt die *sacra doctrina*, also die rational entwickelte Glaubenslehre, eine *scientia* dar. Wie wir gesehen hatten, ist *scientia* bei Thomas eine besonders herausragende, besonders sichere und besonders begründete Form von Wissen.

Dies ist aber aus vielerlei Gründen eine problematische Behauptung. Nach Aristoteles fließt die Gewissheit der Konklusion einer *scientia* aus der Gewissheit ihrer Prinzipien. Haben wir denn diese Gewissheit bzgl. der Prinzipien der *sacra doctrina*? Nach der Konzeption, die Thomas zu Beginn der *Summa theologiae* entwickelt, ist die *sacra doctrina* eine subalterne Wissenschaft. So wie Prinzipien der Perspektivik in der Kunst aus der ihr übergeordneten *scientia* der Geometrie übernommen werden, so die Prinzipien der *sacra doctrina* aus einer ihr übergeordneten *scientia*, nämlich dem Wissen Gottes und der Seligen (ST I,1,2). Können wir damit aus der *sacra doctrina* eine philosophische Gotteserkenntnis ziehen? In meinen Augen könnte dies höchstens eine hypothetische Gotteserkenntnis sein: Wüsste man die Prinzipien der *sacra doctrina*, wären auch ihre Folgerungen Wissen. Doch die Prinzipien der *sacra doctrina* sind uns letztlich nur durch Offenbarung zugänglich.

Wie steht es mit der Annahme der Existenz Gottes? Ist sie nicht ein Prinzip der *sacra doctrina*, das wir in Thomas' Konzeption auch rein mit der Vernunft einsehen können? Zunächst ist sie strenggenommen kein Prinzip der *sacra doctrina*. Sie wird aber von deren Prinzipien präsupponiert. Nun müssen die Prinzipien einer *scientia* aber unmittelbar und ohne große Argumentation einsehbar sein. Wie kann es dann

³⁶ Festhalten muss man jedenfalls, dass *scire* für Thomas keine Art des *credere* ist („*sciens enim a credente distinguitur*“, QDV 14,1; „*impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum*“, ST II-II,1,5). Überhaupt ist *credere* im religiösen Sinne von allen epistemischen Einstellungen zu unterscheiden („*distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum*“, ST II-II,2,1), auch wenn *credere* mit *scire* und *intelligere* den Aspekt der festes Zustimmung / des festen Anhängens (*firma assensio, firma adhesio*) gemein hat („*sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente*“, ST II-II,2,1) sowie die Freiheit des Erwägens, wobei bei *scire* nur das Erwägen frei ist, die Zustimmung hingegen abgenötigt, während beim *credere* auch die Zustimmung eine Sache des freien Willens ist: „*Actus autem fidei est credere [...] qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis*“ (ST II-II,4,1).

³⁷ Zu dieser Modellvorstellung siehe Plantinga (2000); vgl. auch die Zusammenfassung der für die Frage der Gotteserkenntnis zentralen Punkte in Tapp (2015).

³⁸ Vgl. hierzu Niederbacher/Leibold (2006).

sein, dass Thomas in der *Summa theologiae*, also der systematischen Entwicklung der *sacra doctrina* überhaupt für die Existenz Gottes argumentiert?

John Jenkins weist hier auf den pädagogischen Grundzug einer Einführung in die Glaubenslehre hin: Für den Erwerb jedweder Wissenschaft sei nach aristotelisch-thomistischem Verständnis „*intellectual apprenticeship*“, ein intellektuelles Lehr- und Ausbildungsverhältnis, entscheidend.³⁹ Oft sind die Prinzipien einer Wissenschaft zwar „in sich selbst“ am Erkennbarsten, für uns jedoch unbekannt, und wir müssen uns daher auf einen langen und mühsamen Weg machen, sie uns anzueignen. Wieviel „*notitia*“ wir haben, ist eine graduelle Frage: Manche haben „*plenior notitia*“ (ST II-II,2,6), andere weniger. Oft haben wir gerade kein perfektes Verständnis der Prinzipien einer Wissenschaft, und können doch große Fortschritte in deren Aneignung machen. Es gibt nicht nur perfekte Aneignung von Wissenschaft, sondern auch imperfekte, die dann nach und nach verbessert wird. Die Aneignung der Glaubenslehre in diesem Leben muss unvollkommen bleiben, auch wenn sie eine Art „anfänglicher Gegenwart“ dessen ist, was wir im Himmel sehen werden.⁴⁰ Anders als bei den menschlichen *scientiae* müssen wir uns bei der *sacra scientia* jedoch auf die Führung und Anleitung des Lehrers in Bezug auf die Prinzipien verlassen, denn deren Prinzipien sind in sich betrachtet kaum erkennbar für uns.⁴¹

Dies ist zugleich die Erklärung für einen wichtigen Unterschied der *sacra scientia* zu den anderen *scientiae*. Hat ein Student erfolgreich die Einführung in die Geometrie durchlaufen, hat er die intellektuelle Tugend der *scientia* der Geometrie erworben. Nicht so in der Glaubenslehre. Hier mag man große Fortschritte machen – man wird sie letztlich nur unvollkommen besitzen. Der Vollbesitz der *sacra scientia* ist dem anderen Leben vorbehalten:

Ein Mensch kann die *scientia* der Glaubenslehre erst besitzen, wenn er getrennt von seinem irdischen Körper und frei von der kognitiven Struktur ist, nach der er gezwungen ist, intelligible Formen von den *phantasmata* zu abstrahieren. Im Himmel empfängt eine Person intelligible Formen direkt von Gott und [erst] in diesem Stadium, mit dieser kognitiven Struktur, wird sie die *scientia* der Glaubenslehre vollkommen besitzen.⁴²

Daher bleibt es am Schluss bei einem negativen Ergebnis: Wir können die Glaubenslehren nicht wissen (*scire*). Denn um sie zu wissen, müssten wir sie gewissermaßen „sehen“ (*videre*; ST II-II,1,5). Man kann aber nicht dasselbe in diesem Sinne „sehen“ und „glauben“, denn: Dass wir etwas „sehen“, sagen wir dann, wenn etwas von selbst unseren Intellekt bewegt, wir uns also quasi gar nicht der Zustimmung enthalten können. Etwas zu glauben beinhaltet nach Thomas aber einen Willensentschluss (*per electionem voluntarie*, ST II-II,1,4). Daher ist der Glaube nach Thomas ja, wie schon erwähnt, verdienstvoll.⁴³

³⁹ Jenkins (1997), 218.

⁴⁰ Jenkins (1997), 219.

⁴¹ Jenkins (1997), 219.

⁴² Jenkins (1997), 221.

⁴³ *Credere* ist verdienstvoll, insofern nicht nur die Abwägung wie beim *scire*, sondern auch die Zustimmung letztlich eine Sache des freien Willens ist („*actus nostri sunt meritorii inquantum procedunt ex libero arbitrii moto a Deo per gratiam*“, ST II-II,2,9; „*assensus autem scientiae non subijcitur libero arbitrio: quia*

5. Fazit

Thomas' erkenntnistheoretische Grundposition ist ein reliabilistischer Externalismus, gepaart mit einem moderaten indirekten doxastischen Voluntarismus. Von „Thomas' Erkenntnistheorie“ zu sprechen ist allerdings problematisch, da er keinen Begriff hat, der unserem Begriff des „Wissens“ genau entspräche. Dennoch entwickelt Thomas, v.a. in seinem *De-Anima*-Kommentar, ein detailreiches, aristotelisch geprägtes Bild unserer kognitiven Funktionen. Typisch dafür ist das Ineinandergreifen von sinnlichen und intellektiven Anteilen. Thomas hat theologische wie philosophische Gründe dafür, grundsätzlich ein skeptischer Optimist zu sein und setzt sich daher kaum mit dem Skeptizismusproblem auseinander. Er hält die Reichweite unserer Erkenntnis jedoch für sehr begrenzt, und dies gilt ganz besonders für die Gotteserkenntnis. Wir können das *quid est* Gottes, sein Wesen, nicht erkennen und daher auf natürlichem Wege auch keine sichere *scientia* über Gott erwerben. Dennoch kennt Thomas viele Weisen natürlicher Gotteserkenntnis, v.a. durch Rückschlüsse von Gottes kreatürlichen Wirkungen her. Die auf diesem Wege erreichbare gottschauende Glückseligkeit ist jedoch extrem begrenzt, weil unser Erkenntnisvermögen einerseits zu unvollkommen ist und es sich andererseits zu Gott verhält wie das Auge des Nachtvogels zur Sonne.⁴⁴

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

Schriften von Thomas von Aquin werden zitiert nach den *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, Issu Leonis XIII, edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882 ff.

InDA	<i>Sentencia libri De anima</i>
InDt	<i>Super Boetium De Trinitate</i>
InPA	<i>Expositio libri Posteriorum</i>
InPH	<i>Expositio libri Peryermenias</i>
InSA	<i>Expositio in Symbolum Apostolorum</i>
QDA	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
QDV	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
SCG	<i>Summa contra gentiles</i>
SENT	<i>In quatuor libros Sententiarum</i>
ST	<i>Summa theologiae</i>

2. Weitere Literatur

Aertsen, J. A. (2000), „Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen“, in: Th. Kobusch (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, 186–201.

Alston, W. P. (*1997), „Zwei Arten von Fundamentalismus“, in: P. Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Weinheim, 217–238.

sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius“, ST II-II,2,9). Vgl. auch Fußnote 36.

⁴⁴ Für hilfreiche Kommentare danke ich Bruno Niederbacher.

- Byrne, E. F. (1968), *Probability and Opinion*, The Hague.
- Davies, B. (1997), „Aquinas, God, and Being“, in: *The Monist* 80/4, 500–520.
- /Stump, E. (Hgg.) (2012), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford.
- Hughes, G. J.: „Aquinas and the Limits of Agnosticism“, in: G. J. Hughes (Hg.), *The Philosophical Assessment of Theology. Essays in honour of Frederick C. Copleston*, Tunbridge Wells, 35–63.
- Jäger, C. (2016, geplant), „Religiöser Glaube und epistemische Rationalität. Einführende Bemerkungen zum Kolloquium Vernunft und Glaube“, in: *Geschichte – Gesellschaft – Geltung, Proceedings des XXIII. Kongresses der DGPhil*, Münster 2014, Paderborn.
- Jenkins, J. I. (1997), *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge.
- Kretzmann, N. (Hg.) (1993), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge.
- Niederbacher, B./Leibold, G. (2006), *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster.
- MacDonald, S. (1993), „Theory of knowledge“, in: Kretzmann (1993), 160–195.
- Niederbacher, B. (2004), *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin: erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen*, Stuttgart.
- Pannenberg, W. (1988), *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen.
- Pasnau, R. (2002), *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75–89*, Cambridge.
- Perler, D. (2002), *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a.M.
- (2006), *Zweifel und Gewissheit: Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a.M.
- Pickavé, M. (2012), „Human Knowledge“, in: Davies/Stump (2012), 311–326.
- Plantinga, A. (2000), *Warranted Christian Belief*, New York.
- Putnam, H. (1997), „Thoughts Addressed to an Analytical Thomist“, in: *The Monist* 80/4, 487–499.
- Schüssler, R. (2012): „Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin: Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79/1, 75–107.
- Stump, E. (1997), „Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will“, in: *The Monist* 80/4, 576–597.
- Stump, E. (2003), *Aquinas*, London.
- Tapp, C. (2015), „Reference to an Infinite Being“, in: D. Schönecker (Hg.), *Plantinga's Warranted Christian Belief. Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga*, Berlin, 41–64.
- Werbeck, J. (1995), „Kap. A. Prolegomena“, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf, 1–48.

christian.tapp@rub.de