

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 48 (2001)

Heft: 1-2

Artikel: Theologie und Werkstruktur bei Thomas von Aquin : Wilhelm Metz' Studie zur Summa theologiae

Autor: Perger, Mischa von

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760908>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MISCHA VON PERGER

Theologie und Werkstruktur bei Thomas von Aquin

Wilhelm Metz' Studie zur *Summa theologiae*

Wie ist der Aufbau der *Summa theologiae* (*STh*) von Thomas von Aquin zu verstehen? Dieser Frage geht Wilhelm Metz in seiner Habilitationsschrift nach.¹ Dabei fragt er dezidiert nach der Gestalt, in der sich das Werk dem Leser präsentiert. Zwar hat Thomas selbst – im Vorwort zum Werk als ganzem, in den Vorworten zu den Teilen I–II, II–II und III und in gliedernden Zwischenbemerkungen – die Struktur der *STh* und die dafür von ihm ins Auge gefaßten Kriterien benannt, aber das stellt für Metz nicht schon die ganze Antwort dar. Als Leser orientieren wir uns ja nicht nur an dem, was Thomas sagt, sondern wir vollziehen die Struktur des Werks nach und beurteilen eine Verlaufsform, nicht nur eine Lehre. Der Vergleich mit ähnlich ambitionierten, jedoch grundsätzlich anders ausgerichteten Werken der Philosophiegeschichte kann hier zur Präzision der Wahrnehmung und Analyse verhelfen; Metz grenzt Thomas' theologische Summe vor allem gegen Hegels philosophisches System ab.

Die von Thomas formulierte Intention und die vom Forscher vorgenommene Rekonstruktion sind nicht dasselbe, aber sie treten doch auch nicht in Widerspruch zueinander. Vielmehr legt Metz einen Leitbegriff aus, unter den Thomas selbst die *STh* gestellt hat: Im Vorwort gibt Thomas an, er wolle der Ordnung des Fachs Theologie (dem «ordo disciplinae») folgen. Diese Ordnung ist nicht etwa die des Lehrplans; laut Thomas sind nicht zuletzt die universitären Veranstaltungs- und Buchformen – die Kommentierung der autoritativen Schriften und die Disputationen – schuld daran, daß die dem Fach eigentümliche Ordnung des Stoffs nicht zur Erscheinung kommt. In welchem anderen Sinne aber wäre der Aufbau der *STh* einer fachspezifischen Ordnung unterworfen, und wie ließe sich anhand der Verlaufsform der *STh* diese Ordnung bestimmen?²

¹ METZ, Wilhelm: Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1998. XI + 276 S. (Paradeigmata 18).

² Metz läßt den Ausdruck «ordo disciplinae» unübersetzt und undiskutiert. Dadurch wird das Erklärungspotential der Untersuchung merklich beschränkt. In der ersten Quästio der *STh* bestimmt Thomas die Eigenart der Theologie im Kanon der Wissenschaften. Um die Strukturmerkmale der *STh* zu begründen, greift Metz zum einen

In einer «Vorbemerkung» (IX–XI) bezieht Metz seine Untersuchung auf die Forschungslage: zum einen auf drei gängige Deutungen der «Ordnung des Fachs» als der Strukturbestimmung der *STh* (verbunden mit den Namen M.-D. Chenu, O. H. Pesch und R. Heinzmann), zum zweiten auf die Diskussion über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie bei Thomas (mit Bezug vor allem auf W. Kluxen), und drittens auf Heribert Boeders Art und Weise, «das Gedachte der abendländischen Tradition zu erschließen» (X).³ Es folgt eine knappe Vorausschau auf die fünf Kapitel des Buches. «Verschiedene Momente», die für die Architektonik der *STh* von Belang sind, sollen zur Sprache kommen, und zwar in einer «gleichsam» genetischen Betrachtung (ebd.). Gemeint ist wohl die «Genese» der Werkgestalt für einen Forscher, der nach der Lektüre auf das Werk zurückschaut, die Bauprinzipien, die sich ihm eröffnen haben, zusammenstellt und gewichtet und sie durch Einzelanalysen veranschaulicht. Diese Genese ist, wie das Inhaltsverzeichnis z.T. deutlicher als die Vorbemerkung lehrt, in folgende Schritte eingeteilt: Das Werk in seiner Dreiteilung wird als «theologisches» bestimmt, insofern es die göttliche Offenbarung zum formalen Gegenstand habe, d.h. insofern wir von Gott und von dem, was durch einen Bezug auf ihn bestimmt ist, durch göttliche Offenbarung wissen können (cap. 1: «Der thomasische Begriff der Theologie und der Bau der *Summa Theologiae*»);⁴ das Werk wird als aus dem Wissen Gottes abgeleitetes

auf diese Bestimmung der Theologie zurück, zum anderen verweist er aber auf die freie Wahl, die an jeder auszuformenden Stelle des Werks wie auch bei dessen ganzer Anlage der Autor Thomas trifft, bedacht auf möglichst große Einsichtigkeit der Darlegungen (181). Aber zwischen der Wissenschaft und dem Streben des Autors nach Klarheit steht doch offenbar noch ein dritter Maßstab: die Didaktik. Die Wissenschaft ist ein Fach mit tradierten Veranstaltungsformen, der Autor ist ein Lehrer («doctor»), die Leser werden als Anfänger in der Ausbildung imaginiert («novitii»); daß der Bau der *STh* durch ihren «Sitz im Leben», durch historisch-situative Vorgaben, durch Erfahrungen des Autors und durch dessen kritisches Verhältnis zu universitären Zuständen mitbegründet sein dürfte, diese Erklärungsmöglichkeit berücksichtigt Metz nur am Rande (vgl. 135f., Anm. 297; 171, Anm. 379). Er spricht dann vom Bauprinzip der *STh* als von deren «besonderem *ordo disciplinae*» (7, vgl. 4); indem er diese besondere Ordnung als die einzige Gestaltung hinstellt, die der theologischen Ordnung im Mittelalter überhaupt durch einen darauf bedachten Autor zuteilwurde, wird ihm Thomas' Summe der Theologie zu der Summe schlechthin (7). Wenn aber, nüchterner gesagt, Thomas die Ordnung seines Werks an der Ordnung des Fachs ausgerichtet hat, so könnte es für eine solche Ausrichtung noch so viele andere Wege geben wie für die Bestimmung dessen, was denn die Ordnung des Fachs eigentlich ist.

³ Während die beiden ersten Anknüpfungspunkte in ihrer Problematik schon in dieser Vorbemerkung deutlich werden, bleibt der dritte vage, und er wird sich auch im Verlauf des Buches nicht sehr viel klarer darstellen (vgl. 64, Anm. 164; 104f., Anm. 246; 189).

⁴ Metz erörtert nicht eigens die Schwierigkeit, vor die sich gestellt sieht, wer die beiden Darlegungen, die Thomas zum Formalobjekt der Theologie gibt, miteinander vereinbaren will (*STh* I, q. 1, art. 3 und 7); vgl. hierzu die scharfsinnige, aber auch sehr aufwendige Lösung des Kardinals Cajetan in seinem Kommentar, in: THOMAS VON AQUIN: *Opera omnia* (Editio Leonina), Bd. 4, Roma 1888, 12–14; 19–21.

und ineins damit als eminent philosophisches bestimmt (cap. 2: «Die Architektur der *STh* im Licht der thomasischen Subalternationstheorie»); der Einteilung der Summenteile in Artikel, Quästionen und Traktate wird ihre Funktion zugewiesen und die damit deutlich gewordene Struktur der «Summe» gegen die des «Systems» (im hegelschen Sinne) abgegrenzt (cap. 3: «Charakteristika und Darstellungsformen der *STh*»); eine weitere Abgrenzung erfolgt gegen andere Hauptwerke von Thomas und gegen die «Summen» früherer Autoren, woran sich die Forschungsdiskussion zum Thema «ordo disciplinae» anschließt (cap. 4: «Die *STh* im Kontext»); zuletzt führt Metz exemplarisch eine Strukturanalyse des ersten Teils der *STh* vor (cap. 5: «Die Architektur der Prima Pars»); der Aufbau des zweiten und des dritten Teils wird nur in gröberen Zügen dargelegt (vgl. 21–33; 85–88).

Diese Schrittfolge ist, so wie Metz es für die Themenfolge der *STh* herausstellt (143f.), nicht notwendig, aber zweckentsprechend gewählt. Denkbar wäre es z.B. auch, die Darstellung mit der Werkfolge bei Thomas (also einem Thema von cap. 4) zu beginnen oder mit der Detailanalyse des ersten Teils der *STh* einzusetzen und dann den Radius der Betrachtung auf das ganze Werk zu erweitern. Aber Metz nutzt die Vorteile, die einer bestimmten Darlegung an eben der Stelle, an die er sie setzt, zukommen, durch Vor- und Rückverweise so geschickt aus, daß der Duktus des Gedankengangs stets erkennbar ist und zugleich eine lebendige Fluktuation entsteht. Zu wünschen wäre freilich, daß am Ende des Buches in Form eines Rückblicks eine kurzgefaßte Antwort auf die oben genannte Frage stünde. Statt dessen nimmt Metz schon früher, am Ende des dritten Kapitels, eine Bündelung seiner Thesen vor, die der Leser als eine Art vorgezogenes Résumé nehmen kann (135–144). Ich folge in meiner Besprechung den einzelnen Kapiteln.

I. Die *STh*, so lautet Metz' Anfangsthese in Anknüpfung an M.-D. Chenu, hat eine Architektur, der Lehrstoff ist in ihr nicht äußerlich-beliebig eingeteilt, sondern in Orientierung am *ordo disciplinae* (1f.). Als Wissenschaft leitet sich die Theologie laut Thomas von dem Wissen Gottes und der Seligen her, vermittelt über die Offenbarung, die für uns in der Heiligen Schrift greifbar ist. So läßt sich die *STh* in ihren drei Teilen verstehen als die Erkenntnis von Gott und allen anderen Dingen, insofern diese durch ihn geschaffen und auf ihn zielgerichtet sind (*STh* I), als die Erkenntnis unseres Lebens und Tätigseins, wie es im Licht der Offenbarung auf Gott zielt (*STh* II), und als wissenschaftliche Untersuchung dessen, worauf die Offenbarung als Schrift ihrerseits beruht: des Wirkens Christi in der Zeit (*STh* III) (5–7). «Offenbarung» kann aber ein Text nur sein, indem die Menschen aus ihm eine Lehre ziehen. Theologie ist demnach die Lehre über Gott und über das Bezogensein der Schöpfung auf Gott, so wie man diese Lehre aus der Heiligen Schrift ziehen kann. Die offenbarten Wahrheiten, die für die Theologie als Wissenschaft von Belang sind, unterteilt Thomas in zwei Arten: diejenigen, die sich nicht durch die menschliche Vernunft ausfindig machen lassen, und diejenigen, die mit Einschränkungen doch durch die Vernunft aufzuspüren sind –, denn einige wenige Forscher konnten, unter großem Zeitaufwand und mit manchen Irrtümern behaftet, auch ohne die Offenbarung Wahres über Gott herausfinden (*STh* I,

q. 1, art. 1). In der *Summa contra gentiles* (künftig: *ScG*) hatte Thomas ähnlich eingeteilt, den Unterschied aber schärfer auf die wissenschaftliche Methodik bezogen und daraus eine grobe Gliederung für dieses Werk gewonnen (*ScG* I, cap. 9): Er unterschied die Thesen danach, ob sich für sie Beweise finden lassen (Bücher I–III), oder ob sie nur durch autoritative Belege, durch Plausibilitätsgründe und durch die Widerlegung von Gegenthesen gestützt werden könnten (Buch IV). Metz greift nun, ohne dies weiter zu begründen, für die *STh* auf die Unterscheidung der *ScG* zurück und erweitert sie zu einer Liste von vier Arten von Offenbarungswahrheiten, auf die sich Thomas in der *STh* beziehe (15). Es folgt in einem ersten Durchgang ein Überblick über die *STh*, wobei Metz deren thematisch bestimmte Abschnitte jeweils einer der vier Arten von Wahrheiten zuordnet (16–33). Dieser Überblick ist im ganzen stimmig und für den Leser zur Orientierung nützlich – und wer die vierstellige Wahrheitstafel nicht dienlich findet, kann die entsprechenden Hinweise leicht nach seinem eigenen Sinne ummodelln.⁵

II. Die methodische Art und Weise, wie sich Thomas in der *STh* auf die Offenbarung bezieht und, über diese vermittelt, sein Werk dem Wissen Gottes

⁵ Metz spricht erstens von Wahrheiten, die durch menschliche Vernunft vollkommen erkennbar seien, und unterscheidet sie in solche, die der Vernunft auch ohne Offenbarung erreichbar waren, und solche, die ihr erst durch die Offenbarung zugänglich wurden. Aber inwiefern sollte das für die *STh* oder die *ScG* von Bedeutung sein? Der einzige «Beleg», den Metz für diese Unterscheidung anbietet, soll im Aufbau der ersten drei Bücher der *ScG* bestehen (11f.). Doch dieser angebliche Beleg ist keiner. Thomas diskutiert in diesen Büchern durchweg Thesen, die der christliche Glaube aufgrund der Schrift lehrt und auf die sich außerdem die natürliche Vernunft durch Untersuchungen und Beweise richtet; die dadurch erzielte Erkenntnis Gottes bleibt ausdrücklich unvollkommen (vgl. z.B. *ScG* I, cap. 2; IV, cap. 1). Dabei verwendet Thomas in allen drei Büchern strenge Beweisverfahren; das gilt auch z.B. für die Prädestinationslehre, die laut Metz durch die natürliche Vernunft allein nicht hätte aufgestellt werden können (*ScG* III, cap. 164). – Zweitens unterscheidet Metz zwischen über- und außerrationalen Wahrheiten (12–14). Aber wie ließe sich dieser Unterschied beschreiben? Einzelne Vorkommnisse, etwa die Geschichte der Patriarchen, bilden als solche für Thomas gar keinen Gegenstand der Wissenschaft. Für andere bloß außerrationale Wahrheiten nennt Metz als Beispiel das Sechs-Tage-Werk Gottes. Es wird in der *ScG* nur summarisch als biblische Entsprechung zu denjenigen philosophischen Beweisen angeführt, die es mit der Unterschiedenheit des Geschaffenen zu tun haben (*ScG* II, cap. 39 und 43, jeweils am Ende). In der *STh* ist Thomas genauer: Das Werk der ersten drei Tage (oder, nach Augustinus, nur das des zweiten und des dritten Tages) gehört demnach, was die Schöpfung des Körperlichen angeht, zum «opus distinctionis», denn an diesen Tagen erhalten Himmel und Erde ihre substantiellen Formen (*STh* I, q. 70, art. 1). Am vierten bis sechsten Tag werden die so unterschiedenen Teile der Welt durch die einzelnen darin angesiedelten Wesen «ausgeschmückt». Woraus wäre nun zu entnehmen – und warum wäre das für die Struktur der *STh* wichtig –, daß das Sechs-Tage-Werk im ganzen eine Wahrheit ausmache, die von der natürlichen Vernunft selbst nicht aufgespürt werden konnte? Ein zweites Beispiel ist die Ursünde. Diese wird, wie Trinität und Inkarnation, in der *ScG* in Buch IV, also unter den nicht beweisbaren Wahrheiten, behandelt. Inwiefern würde sie methodisch anders behandelt als die überrationale Trinität?

und der Seligen unterordnet, bestimmt Metz durch drei Faktoren: Thomas nehme die «drei Hauptschritte des Neuen Testaments» auf, er verwandle die Theologie Augustins, und er nutze die Wissenschaftsform und viele Theoreme der aristotelischen Philosophie. Die Dreiteiligkeit seiner Summe wird von Thomas selbst durch einen Themenzusammenhang begründet (*STb* I, q. 2, Vorw.). Der erste Teil handle von Gott – in der Ausführung werden zwei Aspekte deutlich werden, insofern Gott zum einen an sich, zum anderen als Anfang und Ende der geschaffenen Dinge, speziell des vernunftbegabten Geschöpfes, in den Blick kommt. Der zweite Teil handle entsprechend von der Bewegung des vernunftbegabten Geschöpfes⁶ auf Gott hin. Der dritte Teil schließlich betreffe den besonderen «Weg», wie den Menschen diese Bewegung auf Gott hin ermöglicht sei, nämlich durch «den Menschen» Christus. Das Vorwort zum zweiten Teil der *STb* entspricht der früheren Ankündigung: Da der Mensch zum Bild Gottes («ad imaginem Dei») geschaffen ist, hat er dieses Bildsein durch die Bewegung auf sein «Original», d.h. auf Gott hin zu verwirklichen. Auch im Vorwort zum dritten Teil wird die erste Ankündigung nicht geändert, sondern nur genauer bestimmt, wenn es nun heißt, das Thema sei Christus als der Erlöser («salvator»), der die menschliche Bewegung zu Gott hin ermöglicht und vollendet. Im ersten Teil wird gezeigt, wie Gott als Schöpfer eine Beziehung zum Menschen als seinem Geschöpf aufbaut, im zweiten, wie der Mensch sich im Sinne der Gottesbildschaft tätig auf Gott bezieht, im dritten, wie Christus – als Gott und Mensch – diese zweiseitige Beziehung vervollkommnet. Bedarf die Architektonik der *STb* weiterer Klärung?

Metz zeigt überzeugend, daß sie dessen in der Tat bedarf. Folgende Fragen sind zu bedenken: Wie stellt sich in der thematisch bestimmten Dreiteilung der besondere Wissenschaftscharakter der Theologie dar? Und inwiefern ließe diese Struktur erkennen, daß die Theologie im Wissen Gottes und der Seligen gründet? Diese Fragen beziehen die triadische Struktur der *STb* auf Ansprüche, die Thomas selbst stellt, und sind deshalb von grundsätzlicher Bedeutung für das Verständnis des Werks. Aber ist eine triadische Gliederung als solche schon eine Idee, wie Metz meint (vgl. 187)? Müßte dazu der Dreiteiligkeit nicht eine bestimmte Funktion oder Signifikanz zukommen? Und wäre dies schon der Fall, wenn es, wie Metz meint, andere «Triaden» gibt, die sich auf die Dreiteilung der *STb* beziehen lassen? Wie müßte ein solcher Bezug, eine solche Entsprechung aussehen? Ohne solche Fragen zu behandeln, zieht Metz aus der christlich-theologischen und der philosophischen Tradition, in die sich Thomas stellt, drei verschiedene «Triaden» und erklärt sie zu Maßstäben für die Dreiteilung der *STb*.

1. Im Neuen Testament (künftig: NT) macht Metz drei «Hauptschritte» aus (37–46), nämlich in der Betonung der Menschheit Christi, wie sie in den synoptischen Evangelien zu finden ist (für Thomas im dritten Teil der *STb*

⁶ Unter dem «vernunftbegabten Geschöpf» («rationalis creatura») versteht Thomas die Menschen; die Engel wären demgegenüber als das «intellektuelle Geschöpf» («intellectualis creatura») zu bezeichnen, oder allenfalls könnte der letztere Begriff beide, Engel und Menschen, umfassen, nicht aber der erstere (vgl. *STb* I, q. 58, art. 3).

von besonderer Wichtigkeit), in der Gnaden- und Liebeslehre von Paulus (von Thomas im zweiten Teil der *STb* aufgenommen) und in der Trinitätstheologie des Johannes-Evangeliums (im ersten Teil der *STb* verarbeitet). Unklar bleibt, in welchem Sinne dies «Schritte» sein sollen. Der Anordnung der Schriften im NT entspricht diese Schrittfolge ebensowenig wie der meist angenommenen (und jedenfalls nur *grosso modo* zu verstehenden) chronologischen Ordnung Paulus - Synoptiker - Johannesevangelium, von der Frage nach dem Auswahlkriterium ganz abgesehen. Geht es um eine ideal rekonstruierte gedankliche Fortentwicklung des frühen Christentums? Warum hätte diese gerade drei Hauptschritte? Wieso wären nicht wenigstens noch die Apostelgeschichte und die Apokalypse dazuzunehmen?⁷ Oder gesetzt, man wollte alle Einzeltexte des NT danach beurteilen, was sie zur Erkenntnis Gottes im Sinne einer Theologie des 13. Jahrhunderts beitragen – müßte da nicht das Johannesevangelium mit seinen großen Reden Jesu (das Evangelium des «Adlers», des Jüngers, der an Jesu Seite aus dem Quell der Weisheit geschöpft hat) als der eine Gipfel der göttlichen Offenbarung erscheinen? Thomas hat laut Metz die triadische Struktur des NT rückläufig durch die Charakteristika der drei Schritte übernommen (3-2-1), ohne daß ihm eine solche Drei-Schritt-Theorie vorgeschwebt hätte. Demnach ist das Ergebnis «3-2-1» ein vom Autor nicht intendiertes, sondern unversehens aufgetretenes Merkmal der *STb*. Ist es als solches vernünftig oder sonst von Interesse? Ist es besser oder schlechter als, sagen wir, «2-3-1» oder «1-2-3»? Macht es sich irgendwie im Text der *STb* bemerkbar?⁸ Metz selbst notiert, daß in den einzelnen Teilen der *STb* jeweils alle drei neutestamentlichen Hauptschritte, also etwa Paulus neben Johannes usw., von der größten Bedeutung seien (42). Sein Versuch, dennoch eine spezielle Zuordnung der drei Summenteile zu den drei «Schritten» des NT aufzustellen, fällt demgegenüber allzu kurz und widersprüchlich aus. Das Johannesevangelium sei besonders durch die Lehre vom menschengewordenen Wort Gottes charakterisiert, «das seiner Gottheit nach dem Vatergott vollkommen gleich, eben Gott selbst ist» (43); dem entspreche die Trinitätslehre im ersten Teil der *STb*. Aber damit ist ja erst einem Teil der für Johannes als charakteristisch heraus-

⁷ Auf diese Fragen findet man auch bei Metz' Gewährsmann keine Auskünfte; vgl. BOEDER, Heribert: Einführung in die Vernünftigkeit des *Neuen Testaments*, in: DERS., Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie, hrsg. von MEIER, Gerald. Würzburg 1994, 305–321.

⁸ In den «Sed-*contra*»-Argumenten und in den *corpora articulorum* desjenigen Abschnitts der *STb*, in dem die Taten und Leiden Christi thematisch sind (STh III, qq. 27–59), ist der mit Abstand am meisten zitierte Autor des NT der «praktische» Paulus, er wiegt mit ca. 115 Zitaten die drei Synoptiker zusammengenommen auf; das Johannes-Evangelium wird immerhin genauso oft zitiert wie das des meistzitierten Synoptikers Lukas (ca. 57 Zitate; ich berücksichtige nicht die Stellen, wo der Bibeltext nur zum Verweis auf eine Glosse oder einen Kommentar zitiert wird). Nun wären nach Metz freilich wohl der erste Schritt als im zweiten und die ersten beiden als im dritten mitaufgehoben zu denken. Aber wie kann bei dieser Verteilung der Zitat-Häufigkeit davon die Rede sein, der ganze (!) dritte Teil der *STb* spiegle besonders den ersten Schritt, also den der Synoptiker, in seiner Eigenart?

gestellten Lehre entsprochen. Die Inkarnationslehre findet sich im dritten Teil der *STh*. Warum sollte diese Entsprechung von geringerer Bedeutung sein? Die synoptischen Evangelien zeichneten sich «z. B.» (andere Beispiele werden nicht diskutiert)⁹ dadurch aus, daß sie «die Menschheit Christi bis in das Extrem ihrer Gottverlassenheit hinein» darstellten (ebd.), und diese Darstellung nehme Thomas im dritten Teil auf. Aber ist dieses Extrem der Gottverlassenheit von Jesus am Kreuz, die ja in der Tat so nicht bei Johannes zu finden ist, für den dritten Teil von solcher Bedeutung, daß er deshalb den Synoptikern, und nicht allgemein den Quellen für die Inkarnationslehre, für das Leben und Sterben Christi, für die Sakramenten- und die Weltgerichtslehre zuzuordnen wäre?

2. Von Augustinus unterscheidet sich Thomas laut Metz vor allem in bezug auf die Tugend- und die Trinitätslehre (52–64). Metz diskutiert durchaus erhellend die Gründe für die unterschiedlichen Optionen und legt dar, wie Thomas respektvoll-distanziert mit den augustininischen Vorgaben verfährt. In seiner Schrift *De trinitate* geht Augustinus ab dem neunten Buch – nach langen andersartigen Vorbereitungen – von triadischen Strukturen in den erkenntnisfähigen Geschöpfen aus, um in einer davon, dem menschlichen Geist, die göttliche Trinität intellektuell erkennbar gespiegelt zu finden; Thomas in der *STh* dagegen entwickelt erst den Gedanken der göttlichen Trinität, dann führt er zu deren Bild im Geschaffenen über. Dieser Unterschied zwischen Abstiegs- und Aufstiegsbewegung auf demselben Weg bedeutet freilich nur einen Aspektwechsel – Metz würde kaum bestreiten, daß Thomas die göttliche Trinität anhand der menschlichen Selbsterkenntnis in bezug auf die geistigen Akte von Erkennen und Wollen darlegt, auch wenn in der *STh* die menschliche Natur erst nach der göttlichen zum Thema wird. Wenn Metz hingegen den Unterschied schärfer in die Bestimmung des «Gottesbildes» selbst verlegt, so ist er dabei weder durch Thomas noch durch Augustinus gedeckt: «Nicht weil unsere *mens* triadisch verfaßt, sondern weil der trinitarische Gott ihr Objekt ist ..., kann von einer *imago trinitatis* überhaupt nur gesprochen werden» (56) – damit ist kein Unterschied von Thomas gegenüber Augustinus benannt, sondern, wie Thomas selbst sehr wohl bewußt ist (vgl. *STh* I, q. 93, art. 8), eine Gemeinsamkeit zwischen beiden (vgl. Augustinus, *De trin.* XIV, 8, 11; 12, 15).

Die augustinsche Begriffstrias Andenken (Sich-Erinnern) - Einsicht - Liebe sieht Metz, in vorsichtigem Konjunktiv, durch die Dreiteilung der *STh* verwandelt aufgenommen: «*intelligentia* (Prima Pars) - *dilectio* (Secunda Pars) - *memoria* (Tertia Pars)» (63). Dabei wäre etwa die dritte dieser Zuordnungen darin begründet, daß Thomas im dritten Teil besonders die Überlieferung des Lebens, der Worte und der Taten Christi einsichtig zu machen sucht: eine Art von Eingedenken, das sich seinerseits auf schriftlich fixierte Erinnerung (die Evangelien) richtet. Die Frage ist, ob mit dieser Bedeutung von «*memoria*» überhaupt noch ein Bezug auf Augustinus gegeben ist, der die «*memoria*» (an-

⁹ Außer dem «Eli, Eli, lema sabachtani» (Mt 27,46) nennt Metz noch ein weiteres, ausschließlich bei den Synoptikern überliefertes Jesuswort, das Thomas im dritten Teil auch zitiert: Mt 26,42; Mk 14,36; Lk 22,42 (39, Anm. 88).

ders als die «recordatio») erkenntnistheoretisch als Fundament jeden Erkennens konzipiert.

3. Aristoteles ist in der *STh* omnipräsent, und Metz zeigt anschaulich-exemplarisch, wie Thomas durch die «Neukombination» aristotelischer Gedanken und mit der durchgehenden Anwendung der syllogistischen Argumentationsform das philosophische Erbe in die christliche Theologie verwandelt: Die Theologie ist für Thomas die höchste Form der Philosophie (65–89). Besondere aristotelische, von Thomas in Hinsicht auf Gott und auf die Beziehung zwischen Gott und den Menschen verwandelt aufgenommene Themen sind die Freundschaft (69–72) und das Zusammenwirken von Erst- und Zweitursachen (80–89). Wie im Falle des NT und von Augustinus, so möchte Metz dann aber auch von Aristoteles her die Dreiteiligkeit der *STh* erhellen (89–102). Thomas selbst erklärt in der einleitenden Quästio der *STh*, die Theologie sei als Wissenschaft theoretisch und praktisch zugleich. Diese Erklärung nimmt Metz ernst und zeigt, wie jeder der drei Teile des Werks beide Aspekte in sich vereinigt. Nun steht aber außer Frage, daß in einem bestimmten Sinne im ersten Teil der theoretische Charakter im Vordergrund steht – die Leitfrage ist: Was können wir von Gott wissen? –, im zweiten Teil dagegen der praktische Charakter im Sinne der Frage: Wie können wir leben und handeln, um uns Gott zu nähern? Von Aristoteles her werden in einer andernorts auch von Thomas selbst aufgenommenen Tradition drei Typen von Wissenschaften unterschieden: theoretische, praktische und poetische. Ließe sich also die ganze Theologie nach Thomas als zugleich theoretisch, praktisch und poetisch bestimmen, und zeichnet vielleicht ein überwiegend poetischer Charakter den dritten Teil der *STh* aus? Diesem Gedanken steht ein Hindernis entgegen: Thomas selbst beschränkt sich bei der Charakterisierung der Theologie als Wissenschaft auf die ersten beiden Aspekte, und schlägt man seine Kommentierung der einschlägigen Stelle aus Aristoteles' *Metaphysik* nach, so ist auch einsichtig, warum: Die praktischen Wissenschaften, so liest man da, sind die «ethischen» oder «moralischen», sie betreffen das rechte oder unrechte Tun, und diese Kennzeichnung insbesondere auf den zweiten Teil der *STh* anzuwenden, besteht in der Tat keine Schwierigkeit. Die poetischen Wissenschaften dagegen seien die «mechanischen Künste» («artes mechanicae»), sie ergründen und lehren die äußere Einwirkung auf einen Stoff – was sich von der Theologie nicht behaupten läßt.¹⁰ Zudem ist die Einteilung der Wissenschaften in theoretische und praktische auch durch ihr jeweiliges Ziel bestimmt. Wer etwa die Struktur von Handlungen untersucht, um sie zu erkennen, und nicht, um gut zu handeln, der betreibt in dieser Hinsicht theoretische Wissenschaft, nur dem Gegenstand nach eine praktische (vgl. *STh* I, q. 14, art. 16). Die Theologie ist nach Thomas zwar auch dazu da, daß wir gut handeln, jedoch sollen wir gut handeln, um – im ewigen Leben – Gott zu erkennen (*STh* I, q. 1, art. 4).

¹⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, hrsg. von SPIAZZI, Raimondo M., Torino, Roma 1964, 296 (Buch VI, lectio 1, nn. 1152–1154); DERS.: *Sententia libri Politicorum*, in: *Opera omnia* (Editio Leonina), Bd. 48, Roma 1971, A 69f., ll. 74–92 (Prologus, n. 6, «Secundo»).

Sie ist also in diesem zielbestimmten Sinne eine theoretische Wissenschaft und, weil sie auch menschliche Handlungen zum Gegenstand hat, sekundärerweise eine praktische Wissenschaft. Daß wir uns auf das Ziel, Gott zu schauen, durch die Bearbeitung von Stoffen hinbewegen, mag nun freilich auch gelten, aber es ist nicht erkennbar, daß hierfür andere Kriterien bedeutsam seien, als es für Handlungen allgemein der Fall ist. Für das Gut- oder Schlechtsein unserer Handlungsweise, auf das Ziel der Gottesschau hin beurteilt, ist es gleichgültig, ob die Handlung nun dem Typus der Stoffbearbeitung zugehört oder nicht. Somit bräuchte die Theologie nicht eigens auch den Charakter einer poetischen Wissenschaft zu zeigen.

Metz scheint diese Schwierigkeit nicht zu sehen, sondern sich einfach zu fragen, ob nicht der dritte Teil der *STh* in irgendeinem Sinne «poietisch» sei. Seine Antwort lautet: ja, insofern Christus – der zentrale Gegenstand des dritten Teils – poietisch tätig ist. Der Erlöser wirke in uns, also in anderen Wesen als er selbst ist (dabei ist die Kirche doch der «mystische Körper» Christi?), die göttliche Gnade: Er «mache» uns der Gnade teilhaftig und «schaffe» uns neu (92f.; 95). Dieses Wirken Christi stehe im dritten Teil der *STh* im Zentrum des Interesses, sei aber schon in den ersten beiden Teilen¹¹, vor allem in der Lehre von der Hinordnung der vernünftigen Geschöpfe auf Gott sowie in der Lehre von der Gottes- und Nächstenliebe, der «caritas», mitgedacht und mitbehandelt. Insofern also könnte man nach Metz der ganzen *STh*, insbesondere aber ihrem dritten Teil, poetischen Charakter zuerkennen und zusammenfassend sagen, Thomas habe die Dreiteilung der Wissenschaften in die theoretischen, die praktischen und die poetischen verwandelnd aufgenommen und zu einem Strukturprinzip der *STh* erhoben.

Das Problem dieser These liegt darin, daß ihrzufolge der dritte Teil der *STh*, verglichen mit den anderen beiden, durch ein ganz neuartiges Kriterium «poietisch» wäre. Dieser Teil hätte den besonderen Urheber eines besonderen «Machens» zum Gegenstand. Könnte man analog die beiden ersten Teile bestimmen? Der erste Teil, so ließe sich sagen, betrifft die Erkenntnis Gottes – Gott, der selbst Erkennen und Urheber alles Erkennens ist, der sich erkennt und von den Menschen erkannt werden kann. Was auch immer Gott schafft, wird aus der Erkenntnis Gottes und auf sie hin geschaffen. Der zweite Teil hat das Tun der Menschen um der Gotteserkenntnis willen zum Gegenstand – was auch immer sie tun, sie tun es in ihrem Bestimmtsein von Gott her und auf Gott hin (oder gegen dieses Bestimmtsein). Aber entsprechend läßt sich eben doch nicht sagen, der dritte Teil habe die Bearbeitung von stofflich Gegebenem durch den menschengewordenen Gott zum Gegenstand. Daß Christus

¹¹ Auf wenigstens eine begriffliche Unklarheit dieser Darlegungen sei hier hingewiesen: Metz bezeichnet die Macht, durch die Gott nach außen, als Schöpfer, tätig wird, als «gleichsam «poietisch» (98), dann aber auch den nicht nach außen gerichteten, sondern in Gottes Wesen selbst bleibenden Hervorgang der zweiten und dritten Person Gottes als «eine gleichsam innergöttliche ... «Poiesis» (99, Anm. 240). Aber dieser Hervorgang hat ja gerade das Merkmal nicht, das die «Poiesis» gegenüber sonstigem Tätigsein auszeichnet: die Veränderung eines dem Wirkenden äußerlichen Stoffes.

die Gnade in den Menschen bewirkt, ist zudem ja nicht in höherem Sinne ein Machen, als daß Gott Sein, Leben und Erkennen in den Geschöpfen bewirkt; der dritte Teil der *STh* wäre so nicht poetisch in einem dem ersten Teil gegenüber abstechenden Sinne.¹² Hier muß der Begriff des Poietischen radikal eingeschränkt und konkretisiert werden: Es geht um die Verwandlung, die Christus durch die Inkarnation und sein Leben und Sterben, durch die Sakramente und durch die Eröffnung des Ewigen Lebens an der menschlichen Natur wirkt. Wenn Christus nicht als der Bearbeiter eines Stoffes, sondern als der, der den Menschen Gnade erwirkt, zum Gegenstand der Untersuchung wird, so wäre der entsprechende Teil der *STh* nicht als überhaupt poetisch, sondern allenfalls etwa als charismato-poietisch zu bezeichnen. Metz' Gedanke erschließt hier durchaus etwas, ist aber zu gewaltsam durchgeführt. Es müßte zum Ausdruck kommen, daß aus der Wissenschaftstrias der poetische Typus nicht nur «verwandelt», sondern allenfalls in einem sehr speziell eingeschränkten Sinne in die *STh* Eingang gefunden hat und daß überhaupt die Attribute «theoretisch, praktisch und poetisch» so gesehen an die verschiedenen Gegenstände gebunden sind und erst zusammen mit ihnen ihre Aussagekraft erhalten.

III. Im dritten Kapitel stellt Metz die kleineren Gliederungseinheiten der *STh* vor (109–121) und beleuchtet die Eigenart des so strukturierten Werks gegenüber dem «System» hegelscher Prägung (121–145). Die einzelnen «Teile» der *STh* sind in «Traktate» (auf mehreren Ebenen: Groß- und Kleintraktate), diese in «Quästionen» und diese wiederum in «Artikel» untergliedert. Ein Artikel der *STh* hat vier Teile. Im ersten Teil wird eine These präsentiert und durch eine Reihe von Argumenten gestützt (Videtur-Teil). Im zweiten Teil wird gegen diese These gesprochen, meist durch ein einziges Argument (Sed-contra). Im dritten Teil erfolgt eine längere argumentative Ausführung, durch die Thomas den Streit zwischen These und Einwand entscheidet, und zwar in der Regel im Sinne der Gegenthese (*responsio* oder *corpus articuli*). Zuletzt entkräftet oder beschränkt Thomas im einzelnen die im Videtur-Teil angeführten Argumente für die zu Anfang aufgestellte These (Antworten auf die Eingangsargumente). Die Aufeinanderfolge der einzelnen Artikel wird nicht in ihnen selbst bestimmt, sondern jeweils zu Beginn einer Untersuchung (*quaestio*), die meistens aus mehreren Artikeln besteht.

Die tradierte Rede vom dritten Teil des Artikels als von seinem «Körper» weist diesem Teil die zentrale Stellung zu. In ihm wird der Streit entschieden. Metz widerspricht dem zwar nicht, bestimmt aber seinerseits das Sed-contra als «Mitte» des Artikels. In welchem Sinne und mit welchen Argumenten?

- Das Sed-contra sei «kein Teil der in den Artikeln ausgeführten Argumentationen ..., sondern eine selber nicht argumentierende Mitte ..., die den Übergang vom Irrtum bzw. der nur partiellen Richtigkeit zur Wahrheit dar-

¹² Für die Formgebung und Ausschmückung der geschaffenen Welt durch Gott benutzt Thomas ausdrücklich den Vergleich mit dem Handwerker: Vgl. *STh* I, q. 74, art. 3.

stellt» (190, vgl. 110). Der letzte Teil dieser Beschreibung ist richtig, sofern man «Übergang» nicht graduell, sondern im Sinne des Positionswechsels versteht: Es ist in der Regel die mit dem Sed-contra gekennzeichnete Position, die Thomas im *corpus articuli* als die wahre und überlegene erweist. Nicht richtig ist aber der erste Teil: Die Worte «Aber dagegen» leiten eindeutig ein Argument gegen die eingangs aufgestellte These und für eine entsprechende Gegenthese ein – wie sollte man diese Worte sonst verstehen? Ob es sich um ein Zitat aus der Bibel oder einer anderen autoritativen Schrift handelt oder (selten) um eine frei formulierte These – die Worte «sed contra» machen daraus ein Argument, so wie oft auch das Wort «weil» («quia») oder ein ähnliches genügt, um ein Zitat zu einem Argument für eine Videtur-These zu machen. Zudem zeigt häufig das Wörtchen «also» («ergo») an, daß auch die Behauptung selbst, die durch die Worte «sed contra» den Status eines Arguments erhält, Ergebnis einer Argumentation ist. Das Sed-contra ist somit, gegen Metz, sehr wohl ein «Teil der in den Artikeln ausgeführten Argumentationen»: Es ist generell durch seinen Status in der umfassenden Artikelstruktur, sowie oft genug auch in seiner eigenen Binnenstruktur, selbst ein Argument. Das Sed-contra spricht die Wahrheit nicht rein aus (so Metz, 110), sondern Thomas stellt darin präzise die Gegenthese vor, die er dann im *corpus articuli* meistens als wahr zu erweisen gedenkt; im Sed-contra verzichtet Thomas nicht auf wissenschaftliche Begründung (ebd.), sondern er verfährt hier durch Heranziehung von autoritativen Zitaten und ggf. durch Ableitung der Gegenthese aus diesen Zitaten ebenso «wissenschaftlich» wie in anderen Teilen des Artikels.

- Das Sed-contra repräsentiere strukturell die Offenbarung Gottes «und damit [die] «Bestimmung» bzw. «Aufgabe» der Theologie» (190). Diese Aussage ist mehrdeutig, aber, soweit ich sehe, in beiden möglichen Bedeutungen unrichtig. a) Man könnte Metz hier so verstehen, daß er die Bibel als göttliche Offenbarung ansieht. Im Sed-contra wird meistens die Bibel zitiert; das geschieht zwar oft auch im Videtur-Teil, im Sed-contra jedoch geschieht es im Sinne der Wahrheit, die Thomas im *corpus articuli* herauszuarbeiten gedenkt. Insofern wäre zu sagen, daß das Sed-contra in der Artikelstruktur für die Offenbarung stehe. – Es ist aber stets Thomas, der die Zitate verwendet, und er tut dies stets argumentierend. Kein Bibelzitat sagt von sich aus, daß es für oder gegen die eingangs in einem Artikel formulierte These stehe. Vielmehr müssen die Zitate in einer bestimmten Weise verstanden und dann argumentativ eingesetzt werden, um hier oder dort in einem Artikel zur Sprache zu kommen. Das Sed-contra kann deshalb nicht die biblische Offenbarung repräsentieren, sondern es repräsentiert diejenige Wissenschaft, die sich an der biblischen Offenbarung orientiert und anhand ihrer bestimmte Fragen klären will. b) Man könnte auch vermuten, Metz sehe hier die Theologie als unlösbaren Bestandteil der göttlichen Offenbarung an: Diese besteht ja nicht nur in der Bibel als Schrift und in ihrem geschichtlichen und übergeschichtlichen Gehalt, sondern auch darin, daß die Menschen durch Gott und die Bibel belehrt werden. Aber diese wissenschaftliche Offenbarung tritt doch erst im *corpus articuli* zutage, in dem der Leser erfährt, warum es die These des Sed-contra und nicht die des Videtur-Teils ist, für die Thomas den Wahrheitsanspruch

erhebt und die in diesem Sinne ggf. berechtigterweise auf die biblische Offenbarung gestützt war. Zugehörigkeit zur Theologie und damit zur Offenbarung ist dem Sed-contra keineswegs abzusprechen, sie zeichnet aber nicht seine besondere strukturelle Funktion im Artikel aus.

- Das Sed-contra, so Metz, «unterbricht, weil es ein andersgearteter Teil des Artikels ist, den Gedankenfluß nicht, den es selber ein-teilt» (111). Auch wenn die «Andersgeartetheit», so wie sie Metz dem Sed-contra zuschreibt, nicht bestätigt werden kann, trifft doch zu, daß das Sed-contra beim Lesen den Gedankenfluß nicht einfach unterbricht. Es ist aber nicht ersichtlich, wieso dieser Teil den Artikel mehr «ein-teilen» sollte als andere Teile. Das Gegenargument gebietet dem Gedanken des Videtur-Teils Einhalt, es erschüttert seine Plausibilität, es macht deutlich, warum der Leser hier nicht nachgeben darf, sondern Klärung und Entscheidung verlangen sollte. Es ist in seiner Knappheit und Gewichtigkeit so gewählt, daß der Leser versteht: Hier könnte er sich wehren – oder sich wenigstens sammeln und abwarten, wie Thomas im *corpus articuli* die Frage klären wird; die Argumente für die Videtur-These werden nicht durchdringen. Das Sed-contra ist weniger für die Einteilung als für die Inszenierung des Artikels von charakteristischer Bedeutung: Eine ausgewählte Schar von beunruhigenden Videtur-Argumenten trifft auf einen glänzenden, aber zahlenmäßig geringeren Widerpart – wird dieser die Entscheidung bestehen?¹³ Thomas läßt den Widerpart meist in Gestalt einer Gegenthese auftreten, die im Wortlaut und ggf. in ihrer Herleitung keine Einschränkung durch das *corpus articuli* erfahren muß. Deshalb braucht abschließend nur noch zu den Videtur-Argumenten, nicht mehr zum Sed-contra Stellung genommen werden – und nicht, wie Metz meint (110), weil das Sed-contra argumentationsfrei wäre.

Die nächstgrößere Gliederungseinheit ist die «Quästio». Zu Beginn einer Quästio gibt Thomas einen Überblick über die darin enthaltenen Artikel, wobei die Begründung für deren Themenstellung, Folge und Anzahl denkbar knapp ausfällt; ähnliches gilt für die Einleitungen zu ganzen Traktaten. Hier wäre der Leser besonders gespannt darauf, ob Metz dazu Auskunft geben kann: Gibt es Kriterien für die Zusammenstellung dieser mittleren Einheiten zwischen «Artikel» und «Teil»? Auch eine negative Antwort wäre schon aufschlußreich, aber Metz behandelt diese Frage gar nicht im allgemeinen; nur betreffs des Zusammenhangs zwischen zwei Traktaten des ersten Teils (*STh* I, qq. 2–43) stellt er entsprechende Beobachtungen an (126–134). Aufs allgemeine gesehen legt Metz lediglich Wert auf die Art und Weise, wie die *STh* über die Grenzen von Artikeln, Quästionen, Traktaten und Teilen hinweg durch thematische Vernetzung, durch Überschneidungen, Prolepsen und Wiederaufnahmen charakterisiert ist (118–121).

Auf Kriterien für die Gliederung des jeweiligen wissenschaftlichen Werks zielend, nimmt Metz vier Hauptunterschiede zwischen Hegel und Thomas wahr: 1. Bei Hegel sei das «absolute Wissen» mit dem Sich-Wissen des Abso-

¹³ Diese Straffung der Artikelstruktur durch Auswahl der Argumente beschreibt Metz als das Wirken eines Ideals der Perfektion (111f.).

luten gleich, während bei Thomas die Theologie das Wissen Gottes und der Seligen nicht erreichen könne, sondern in bloßer Ähnlichkeit dazu bleiben müsse. 2. Die von Hegel gedachte «absolute Idee» könnten wir begreifen, den von Thomas gedachten Gott nicht – hier wäre zu differenzieren: Dem Menschen ist nach Thomas sehr wohl verheißen, in der ewigen Seligkeit Gott zu begreifen (in einem weiten Sinne von «comprehendere»); würde Hegel das Begreifen der Idee durch irgendein Subjekt in dem Sinne verstehen, wie Thomas von der vollkommenen Erkenntnis Gottes spricht (die uns schlechthin unmöglich sei)? 3. In Hegels System werde jeder Gegenstand an seiner Stelle jeweils hervorgebracht und könne deshalb erschöpfend behandelt werden, bei Thomas sei kein Gegenstand der Theologie in diesem Leben völlig intelligibel zu machen. 4. Bei Hegel sei die Position eines Gegenstands im System bereits seine vollständige Bestimmung, bei Thomas sei die Anordnung der Gegenstände in der Summe eine frei gewählte Form der Hinordnung dieser Gegenstände auf das Wissen Gottes und der Seligen (121f.). – Es wäre eine unbillige Forderung an Metz, er möge hier die Kriterien der Erkenntnis des Absoluten für beide Denker, Thomas und Hegel, so beschreiben, daß nachvollziehbar würde, welche Charakteristika des hegelschen Systems Thomas dem Wissen Gottes und der Seligen zuzuschreiben bereit wäre und welche nicht. Durch die Beschränkung darauf, dem System die Summe, nicht zuerst das Wissen Gottes gegenüberzustellen, können aber die Unterschiede in den Werkstrukturen nur benannt, nicht durchsichtig gemacht werden.

In der paradigmatischen Untersuchung zweier Traktate des ersten Teils der *STh* setzt sich Metz über ausdrücklich von Thomas markierte Gliederungen hinweg, ohne daß ein Grund dafür einzusehen wäre. Es handelt sich um den zweiten und den dritten Traktat dieses Teils (qq. 2–26 und 27–43). Schon die Benennung der Traktate als «Der eine Gott» (*De deo uno*) und «Der dreieine Gott» (*De deo trino*) verschleiert die Planmäßigkeit und Offenheit der Anlage: Nach Thomas selbst wäre von den Traktaten «Das Wesen Gottes» (*De essentia divina*) und «Die Unterscheidung der Personen» (*De distinctione personarum*) zu sprechen (*STh* I, q. 2, Vorw.). Metz ordnet die *Quästio* I, 2 («Ist Gott?») nicht einfach, wie Thomas, innerhalb des zweiten Traktats zwei anderen Teilen bei, sondern zeichnet die beiden anderen Teile als «Hauptteile» aus (126). Zu den berühmten «fünf Wegen» der *Quästio* I, 2, durch die sich nach Thomas die Existenz Gottes beweisen läßt, meint Metz, sie gehörten «noch nicht zur eigentlichen Gotteslehre» (ebd., Anm. 280); diese Bemerkung aber folgt auf ein Zitat aus der *ScG*, in dem Thomas ausdrücklich konstatiert, diese Wege seien «unter» («inter») den Untersuchungen über Gott an den Anfang zu stellen, und anschließend folgt ein Zitat aus der *STh*, in dem es heißt, daß wir durch die fünf Wege Beweise für einen wahren Satz über Gott erhalten – worin sollte denn eine Gotteslehre sonst bestehen? Ebensowenig ist nachvollziehbar, warum Metz die *Quästionen* I, 12f. als «nicht direkt» zum ersten Traktat gehörig einstuft (129). Zwar ist richtig, daß in diesen *Quästionen* Gott nicht an sich, sondern in seinem Für-uns-Sein, in seiner Erkennbarkeit thematisch ist, doch war ja der Traktat gar nie auf Gottes An-sich-Sein eingeschränkt worden; schon in der *Quästio* I, 2 hatten sich beide Gesichtspunkte

gemischt, da wir zwar über Gott an sich die wahre Aussage machen, er sei, wir diese Aussage aber nur aufgrund seiner Beziehung zu uns, aufgrund seines Schöpfertums, beweisen können, und beide Gesichtspunkte werden auch weiterhin gegenwärtig sein, wenn Gott etwa Wissen von sich selbst und von den Geschöpfen zugesprochen wird. Freilich bleibt dabei doch Metz' Beobachtung richtig und wertvoll, daß die Quästionen I, 12f. eine besondere Funktion erfüllen, doch besteht diese weniger in der Trennung zweier Hauptteile als vielmehr in der Verbindung derselben Teile, die als getrennte ja schon angekündigt worden waren (I, q. 2, Vorw.): Thomas beschließt das Thema «Gottes Wesen», indem er das Wesen so untersucht, wie es in unserem Erkennen ist, und er eröffnet das Thema «Gottes Tätigkeiten», indem er als erste Tätigkeit Gottes sein Wissen untersucht. Mit der Artikelstruktur, die Metz hier in Analogie zur Traktatstruktur sehen will (128f.), hat diese Art der Themenverknüpfung nichts zu tun; unabhängig von dieser vermeintlichen Analogie ist jedoch die thematische Verbindung zwischen q. 2, art. 1f., qq. 12f. und q. 32: Innerhalb der beiden Traktate kommt an insgesamt drei Stellen die Erkenntnis Gottes durch die Menschen zur Sprache, und zu dem Aspektwechsel zwischen diesen beiden Behandlungen des Themas sowie ihrer zentralen Stellung für das ganze Unternehmen der Theologie, der Wissenschaft von Gott, hat Metz Einleuchtendes zu sagen (130–134).

Thematische Vernetzung durch eine variierende und die Aspekte vervielfachende Vorgehensweise – so ließe sich die hier exemplarisch erarbeitete Charakteristik der Traktat- und Quästionenstruktur der *STb* benennen. Metz faßt zusammen: Die Architektonik der *STb* sei «ein offener Rahmen, in den Einzeltraktate mit einer gewissen Freiheit eingefügt werden können, die allerdings der bestimmten Makrostruktur dieses Gesamtbaus angepaßt sein müssen», und die Traktate und Quästionen besäßen an ihrer jeweiligen Stelle einen «unverwechselbaren» Charakter, mit dem sie zu ihrem Kontext «bestens» paßten, ohne daraus deduzierbar zu sein (141). An die Stelle der Notwendigkeit, wie sie in einem System waltet, trete somit in der *STb* als Bauprinzip die Anemessenheit («convenientia»). Metz bestimmt diesen Begriff in seinem werkarchitektonischen Sinn mit Hilfe des christologischen Gebrauchs, den Thomas im dritten Teil der *STb* davon macht (143f.): Daß Gott Mensch wurde, sei nicht derart notwendig gewesen, daß Gott die Menschen nicht auch anders hätte retten können, doch sei es insofern notwendig gewesen, als es kein besseres Mittel gab. Die Menschwerdung Gottes war aufs Ganze gesehen, für Gott und für die Menschen, «angemessen».¹⁴

IV. Im vierten Kapitel tritt Metz, nach einigen Vorwegnahmen, in extenso in die überaus spannende Auseinandersetzung mit konkurrierenden Thesen ein.

¹⁴ An späterer Stelle freilich geht Metz zu weit, wenn er die mit der «Angemessenheit» des Werks verbundene Freiheit des Urhebers nicht nur für Gott einerseits und für den Autor Thomas andererseits geltend macht, sondern darüberhinaus die Freiheit des Erlösungswerks in der Freiheit der *STb* «dargestellt» findet (181). Woran wäre denn erkennbar, daß die eine Freiheit die andere darstellte? Nach dieser Logik müßte dann ja der Autor Thomas den Gott der Schöpfung «darstellen».

Er will zeigen, daß Thomas' *STh* ein Bauprinzip hat, das sowohl im Vergleich zu anderen «Summen» der Scholastik, als auch zu anderen Hauptwerken von Thomas selbst ganz eigenständig und den anderen überlegen ist (147–204). Was die Eigenheit angeht, so scheint mir der Nachweis ansatzweise gelungen: Metz stellt historisch wichtige Vertreter der Gattung «Summe» in ihrer Architektur vor und erklärt, in welchen Hinsichten Thomas dezidiert einem anderen Plan folgt; er macht auch deutlich, wie sich Thomas von der vorgegebenen Struktur seines ersten Hauptwerks, dem Kommentar zu den *Sentenzen* von Petrus Lombardus, gelöst und anderen Werken immer wieder neue Ordnungsprinzipien zugrundegelegt hat. Was die Behauptung angeht, mit Thomas' *STh* sei der Höhepunkt der Gattung und sogar der ganzen Scholastik erreicht, so krankt sie schon daran, daß Metz nicht deutlich macht, woher er die Kriterien für seine Wertschätzung nimmt. Wenn der Nutzen für die Anfänger (aber nicht nur für diese) im Fach Theologie, und somit die «Ordnung der Wissenschaft» das Kriterium sein soll, so kann auf diesem Grund einerseits etwa die *ScG* nicht gegenüber der *STh* abgewertet werden, denn die *ScG* hat eine andere Zwecksetzung. Andererseits müßte Thomas' *STh* jeweils im einzelnen mit den anderen Summen verglichen werden, um zu zeigen, inwiefern sie der Ordnung der Wissenschaft – und wie wäre diese genau zu bestimmen? – mehr entspreche als die anderen. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nahm sich Wilhelm von Auxerre in seiner *Summa aurea* vor, über das, was Gott betrifft («res divinae»), zu handeln – warum macht er das schlechter als Thomas?

Die konkurrierenden Charakterisierungen des Baus von Thomas' *STh*, gegen die Metz seine eigene stellt, sind die folgenden: a) Die *STh* folge der neuplatonischen Denkfigur, wonach das erste Prinzip alles Seienden aus sich selbst heraus- und in sich selbst zurückgeht, eine Bewegung, die zugleich ein Bleiben des Prinzips bei sich selbst ausmacht (*exitus - reditus - manere*). Demnach würde die Schöpfungslehre des ersten Teils der *STh* dem Hervorgang, der zweite Teil dem Rückgang entsprechen. Metz wirft M.-D. Chenu, der diese These vertrat, zu Recht vor, nach diesem Schema bliebe für den dritten Teil der *STh* nur noch die fragwürdige Stellung einer bloßen Appendix zum zweiten Teil. Doch sollte bei dieser Diskussion nicht übersehen werden, daß Thomas selbst in dem Werk, in dem er sich vorgegebenermaßen am *Exitus-redditus*-Schema orientierte – nämlich im *Sentenzen*-Kommentar –, dieses Schema christologisch potenziert hat: Daß Gott Menschennatur annahm, bedeutete einen Rückgang der Schöpfung in Gott, und dies geschah, damit ein erneuter Hervorgang möglich wurde, nämlich die Mitteilung der göttlichen Gnade an die Menschen (*In Sent.* III, Vorw.). Gerade dieser Vorgabe zufolge könnte man also den dritten Teil der *STh*, so wie auch Metz es tut, als den höchsten kennzeichnen, indem hier die Potenzierung und Vollendung des göttlichen Hervorgangs- und Rückkehrprozesses Gestalt annähme. Gegen Chenu spräche dann aber immer noch, daß ein Schema, das für verschiedene Werke gilt, eo ipso nicht zureichend die Struktur eines besonderen Werkes – insofern es nicht bloß der Einzelfall eines bestimmten Typs sein soll – erklären kann. b) Die *STh* folge in ihrem Aufbau der Heilsgeschichte und sei in diesem Sinne prinzipiell von früheren Summen schon vorweggenommen worden. Auch die-

se These von R. Heinzmann widerlegt Metz mit Gründen, die einerseits den Status der Theologie als Wissenschaft betreffen, andererseits die thematische Abfolge in der *STb*. Diese Gründe sind im großen und ganzen überzeugend: Die Heilsgeschichte beginnt mit der Schöpfung, Thomas aber bestimmt als Gegenstand der Theologie primär Gott, und erst sekundär die Geschöpfe in ihrer Abhängigkeit von Gott als ihrem Urheber und ihrem Ziel. Zwar ist die Themenfolge Schöpfung - Sündenfall - Geschichte Christi - Ekklesiologie - Eschatologie bei Thomas gewahrt, und zwar mündet die *STb* in einen dritten Teil, der ausdrücklich Christus als dem Erlöser (*salvator*) gewidmet ist, aber diese Themenfolge bestimmt doch nicht konkret die Einteilung der *STb* in ihre drei Teile und deren einzelne Traktate, sondern allenfalls die Binnenstruktur eben des dritten, soteriologischen Teils.¹⁵ Diesen dritten Teil charakterisiert Metz selbst als denjenigen, in dem die Offenbarung – also die Art und Weise, wie der Theologie ihre Gegenstände gegeben sind – selbst thematisch werde (199), denn die Offenbarung sei «im Kern» das Wirken des Gottessohnes. Demgegenüber bleibt jedoch festzuhalten, daß mit der Sakramentenlehre und der (unausgeführten) Lehre vom ewigen Leben im dritten Teil der *STb* nicht anders als in den ersten beiden Teilen bestimmte Bereiche der durch Christus gewirkten Offenbarung lehrhaft zusammengestellt werden. Die Menschwerdung Christi und seine Taten und Leiden sind sicher der «Kern» der Offenbarung, aber mit dieser Feststellung ist die Einordnung dieser Thematik an den Beginn des dritten Teils der *STb* noch nicht hinreichend erklärt.

✓. Das Meisterstück des Buches ist sein letztes Kapitel. An seinem Beginn steht eine Grafik, die durch Punkte, Pfeile, Bögen, Kreislinien und Ziffern den Aufbau des ersten Teils der *STb* veranschaulichen soll, in einer *prima facie* völlig unverständlichen Differenzierung und Zeichengebung. Am Ende des Kapitels hat Metz, wenigstens im Fall des Rezensenten, gewonnen: Die Skizze scheint tatsächlich tauglich, um eine Wegführung durch diesen langen Text zu leisten, so daß am Ende nicht nur eine leidlich sinnvolle Abfolge von Quästionen, sondern eine Architektonik aus Haupt- und Nebenteilen, tragenden und getragenen Teilen, Vorwärtstrebungen und Retardierungen sichtbar wird. Der Leser darf die sonst im Buch gelegentlich überzogenen Rückgriffe auf die Metaphorik von Architektur und Kathedralbau vergessen; hier wird keine «Kathedrale» rekonstruiert, sondern ein literarisches Werk mit allen Finessen der Schriftlichkeit und Intertextualität. Als die beiden Zentren dieses Werkteils hebt Metz die Ausführungen zu Gottes Dreieinigkeit und diejenigen zu der Anlage des Menschen, von dieser Dreieinigkeit Gottes das Bild zu sein, heraus; er zeigt, wie Thomas diese beiden zentralen Themen im Kontext der gesamten Gottes- und Schöpfungslehre entwickelt, sie aufeinander bezieht

¹⁵ Metz selbst wehrt sich gegen die These, der dritte Teil der *STb* sei als soteriologisch zu bestimmen. Seine beiden Argumente (vgl. 198) sind aber allenfalls so zu verstehen, daß hier einer Einschränkung der soteriologischen Intention auf Passion und Tod Christi widersprochen werden soll.

und mit ihnen einerseits einen Werkteil zur Vollendung führt, andererseits die weiteren Teile vorbereitet.¹⁶

Metz' *sprachlicher und schriftlicher Ausdruck* ist nicht ganz frei von Manierismen: Der Leser stolpert über Bindestriche nach Vorsilben (z.B. «ein-teilen») oder über die Großschreibung von Adjektiv-Attributen (z.B. «Große Verbindungslinie»), und ihm kann mitunter unwohl werden angesichts der Tendenz des Autors, aus einem Allerweltsausdruck ein *singulare* zu machen, ohne dessen Bedeutung auszuweisen (z.B. «der thomasische Gedanke», «die Bestimmung der *STh*»).¹⁷ Im übrigen aber ist das Buch durchweg klar und prägnant geschrieben, mit einer ansteckenden Lust an Pointierungen. Ein besonderes Lob verdient die Wegführung: Programm und Zusammenfassung, Vorausschau und Rückblick sind fortwährend als Gliederungselemente eingesetzt und lassen den Leser nie den Faden verlieren.

Fazit: Die Ergebnisse der Untersuchung sind in den ersten vier Kapiteln teils einleuchtend, teils fragwürdig, die Methode ist zu oft «dogmatisch» und zu selten «kritisch», Metz macht sich selbst keine Einwände, fragt sich nicht, wie seine Thesen womöglich zu falsifizieren wären oder welche Reichweite die von ihm gelegentlich angeführten «Belege» und Argumente haben; doch auf der anderen Seite stellt Metz eine Reihe von bohrenden Fragen, die geeignet sind, das Verständnis für das Hauptwerk von Thomas zum fesselnden Problem werden zu lassen – und im Lichte von prägnanten Thesen läßt sich, auch wenn diese z.T. fehlgehen mögen, der Charakter dieses Werkes doch leichter

¹⁶ Kleinere Irrtümer fallen in diesem Kapitel kaum ins Gewicht. Zu erwähnen wäre als Beispiel die Anm. 537. Hier behauptet Metz (236), in zwei Untersuchungen über die Erkenntniskraft der menschlichen Seele betrachte Thomas diese Seele jeweils nach einer anderen ihr möglichen Erkenntnisstufe. Dabei übersieht Metz, daß die Aussagen an beiden Stellen übereinstimmen. Zu Unrecht sagt er, laut *STh* I, q. 88, art. 1 könne die Seele nicht die «getrennten Substanzen» (Engel) erkennen; vielmehr heißt es dort nur, sie könne im irdischen Leben die Engel nicht an sich und vollkommen erkennen, wohl aber könne sie durch Selbsterkenntnis auch die Engel zu einem gewissen Grade erkennen, und eben dies geschieht, so Thomas' Anspruch, in der Angelologie der Quaestionen I, 50–64: Thomas' Antworten basieren hier regelmäßig auf allgemeinen Überlegungen zur vernunftbegabten Natur, zu moralischem Verdienst, zur Gnade usw., oder es sind überhaupt nur Plausibilitätsargumente, keine zwingenden Schlüsse. Und anders, als Metz sagt, gesteht Thomas in I, q. 88, art. 3 dem Menschen nicht bloß die «minimale Erkenntnis» zu, daß Gott die erste Ursache der Schöpfung ist; es heißt dort lediglich, daß für den Menschen im irdischen Leben Gottes Wesen nicht erkennbar und demnach Gott nicht der erste Erkenntnisgegenstand ist (so wie es schon zu Beginn der q. 3 hieß, daß wir nicht erkennen können, was Gott ist), daß wir aber sehr wohl im Ausgang von den Geschöpfen eine Gotteserkenntnis erlangen können – und eben dies war der Weg, den Thomas in seiner Gottes- und Trinitätslehre gegangen ist.

¹⁷ Betrübblich ist, daß ein renommierter Verlag wie der Meinersche eine solche Menge von Druckfehlern durchgehen läßt. Um nur den am meisten störenden zu nennen: Das vergleichende «so wie» ist stets zusammengeschrieben, so daß man es mit dem hinzufügenden «sowie» verwechselt. – Im Sachregister wären das Lemma «*potestas iudiciaria*: 92, 118, 162» und zu «Praxis/praktisch» die Seite 219 zu ergänzen.

erkennen als in pointenloser Beschreibung. Schließlich weist das fünfte und letzte Kapitel, das trotz mancher Rückverweise auch separat lesbar wäre, einen wohldurchdachten Weg durch den ganzen ersten Teil der *STb*. Dem Leser sei empfohlen, vor der Lektüre des metzchen Buches eine Handvoll von Quästionen aus der *STb* zu lesen. Er wird dann genügend motiviert sein, mißtrauisch zu werden, wenn Metz bestimmte fragwürdige Lehren von Thomas en passant erwähnt.¹⁸ Vor allem aber werden ihm die Fragen, die Metz stellt, um dem Bauprinzip dieses riesigen Werkes auf die Spur zu kommen, unmittelbar einleuchten.

¹⁸ Z.B. gibt es im Buch verstreut Bemerkungen zur Ursünde, die Thomas' Lehre zuwiderlaufen. Die Ursünde hatte laut Thomas keine Beeinträchtigung des Menschen in seiner natürlichen Ausstattung, an seinem Körper und an seinen seelischen Vermögen, zur Folge. Wohl aber wurde durch die Ursünde die Ordnung des Menschenwesens, die Hinordnung des Körpers auf die Seele und der Seelenkräfte auf die Vernunft, beseitigt und die natürliche Neigung zur Tugend gestört; und in diesen beiden Hinsichten spricht Thomas durchaus, anders als Metz behauptet, von einer Verderbnis der Natur des Menschen (vgl. Metz, 22, Anm. 49, mit *STb* I–II, q. 85, art. 1). Bei der Frage, ob Christus eher wegen der Ursünde oder wegen der persönlichen Sünden jedes einzelnen Menschen Mensch geworden ist, entscheidet Thomas salomonisch, je nachdem, ob die Sünden in ihrer Intensität oder in ihrer Extension betrachtet werden (*STh* III, q. 1, art. 4): Insofern die persönliche Sünde schwerer wiegt, ist Christus eher um ihretwillen Mensch geworden (das erste *Videtur*-Argument, das in diesem Sinne erfolgt, läßt Thomas so auch gelten), insofern aber die Ursünde alle Menschen in Mitleidenschaft gezogen hat, eher um dieser willen. Metz hingegen behauptet, Gottes Menschwerdung sei laut Thomas mehr auf die Ursünde als auf die persönliche Sünde hingebordnet (62).