

Thomas von Aquin

Vom Gewissen

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 51

Thomas von Aquin
Vom Gewissen

Thomas von Aquin

Vom Gewissen

Quaestiones disputatae de veritate 16–17

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet von
Hanns-Gregor Nissing

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zum Übersetzer

Dr. phil. Hanns-Gregor Nissing ist Programm- und Marketingleiter am IUNCTUS, Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und Lehrbeauftragter am Erzbischöflichen Priesterseminar Köln sowie Autor, Herausgeber sowie Übersetzer zahlreicher Veröffentlichungen zur Philosophie und Theologie.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a.s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38851-4

Inhalt

Einleitung	9
1. Leben und Werk des Thomas von Aquin – Ein kurzer Überblick	14
2. Die Gewissensthematik im Werk des Thomas von Aquin	20
3. Die <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> : Ihr Ort im Gesamtwerk des Thomas von Aquin und ihre Bedeutung	21
4. Die Darstellungsform der <i>quaestio</i> in Lehrbetrieb und literarischer Redaktion	24
5. Die Gesamtkomposition der <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> und ihre Grundthemen: Wahrheit – Person – Gewissen	27
6. Die <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> 16 und 17: <i>synderesis</i> und <i>conscientia</i>	32
6.1. Zwei Begriffe für ein Phänomen?	32
6.2. Quellen und Referenzen der Argumentation	35
6.3. Die Fragestellungen und ihr innerer Zusammenhang	42
7. Zum Duktus der Argumentation	46
7.1. Die <i>synderesis</i> als Prinzip der Gewissenstätigkeit (<i>Quaestio disputata de veritate</i> 16)	47
7.1.1. Die zentralen Aussagen der Antworten	48
7.1.2. Anreicherungen durch die Argumente und Erwiderungen	54
a. Anthropologische Grundbestimmungen	54
b. Die <i>synderesis</i> als natürlicher Habitus und die Tugenden	60

7.1.3. Offene Fragen und weiterführende Perspektiven	62
a. Der Inhalt der <i>synderesis</i>	62
b. Die <i>synderesis</i> und das natürliche Gesetz	64
7.2. Das Phänomen der <i>conscientia</i> (<i>Quaestio disputata de veritate</i> 17)	69
7.2.1. Die zentralen Aussagen der Antworten	69
7.2.2. Anreicherungen durch die Argumente und Erwiderungen	85
a. Das Gewissen als Tätigkeit der Erkenntnis	85
b. Der <i>casus perplexus</i>	86
c. Die Unwissenheit im Gewissensurteil: <i>ignorantia facti</i> und <i>ignorantia iuris</i>	86
7.2.3. Offene Fragen und weiterführende Perspektiven	92
a. Gewissen, Klugheit und Handlung	93
b. Das Gewissen des Christen	96
8. Rückblick	102
9. Hinweise zur Textgrundlage und zur Übersetzung	108

Text und Übersetzung

Frage 16: Von der Synderesis	111
Erster Artikel: Ob die Synderesis ein Vermögen ist oder ein Habitus	111
Zweiter Artikel: Ob die Synderesis sündigen kann	133
Dritter Artikel: Ob die Synderesis in bestimmten [Menschen] erlischt	141
Frage 17: Vom Gewissen	149
Erster Artikel: Ob das Gewissen ein Vermögen ist oder ein Habitus oder eine Tätigkeit	149
Zweiter Artikel: Ob das Gewissen irren kann	171
Dritter Artikel: Ob das Gewissen bindet	179
Vierter Artikel: Ob ein irriges Gewissen bindet	187
Fünfter Artikel: Ob ein irriges Gewissen bei indifferenten [Handlungen] mehr bindet als das Gebot eines Vorgesetzten oder weniger	201

Anhang

Abkürzungsverzeichnis	207
Literaturverzeichnis	209
Bibelstellenregister	221
Personenregister	223

Einleitung

Das Gewissen gilt in unserer Zeit als eines der vorrangigen Kennzeichen der menschlichen Person. Als solches hat es Eingang gefunden in die staatliche Verfassung der Bundesrepublik Deutschland, in der »die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses«¹ als unmittelbare Folge der Würde des Menschen und ihrer Unantastbarkeit gelten. Von der Philosophie und Theologie der Gegenwart ist es mit Nachdruck bedacht und gewürdigt worden² und kann mit Recht als »Grundbegriff des Praktischen« und »der letzte Grund moralischer Selbsterfahrung« bezeichnet werden:³ Im Gewissen erfahre ich in meinem Inneren auf unmittelbare und ursprüngliche Weise den Anspruch des moralisch Guten – als motivierend oder prüfend, antreibend oder anklagend, quälend, verteidigend oder entschuldigend, in jedem Falle jedoch als bindend.

Der Sache nach hat das Nachdenken über das Phänomen des Gewissens die Geschichte des abendländischen Denkens von ihren Ur-

¹ *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* Art. 1 (1) und 4 (1). – Vgl. E.-W. Böckenförde, »Das Grundrecht der Gewissensfreiheit«, in: ders., *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt/M. 1991, S. 203: »Das in ihr [der Gewissensfreiheit] liegende Prinzip wird mit Recht als Grundlage der modernen individuellen Freiheitsrechte, ja des modernen Freiheitsgedankens überhaupt angesehen.«

² Für die Philosophie und angrenzende Disziplinen vgl. als Überblick G. Höver / L. Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn u. a. 1993; für die Theologie vgl. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg/Br. u. a. 2003; F.-J. Bormann / V. Wetzstein (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin 2014; S. Schaefer / T. Moss (Hg.), *Das Gewissen* (= Religion und Aufklärung, 24), Tübingen 2015. – Zu weiteren Sammelbänden vgl. im Literaturverzeichnis S. 213 f.

³ B. Wald, »Gewissen: Grundbegriff des Praktischen«, in: T. S. Hofmann (Hg.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg/Br. – München 2015, S. 72.

springen an begleitet⁴ – angefangen bei Sokrates (470/69–399 v. Chr.), der sich in seinem Philosophieren nicht nur von der Aufforderung des »Erkenne dich selbst« (*Gnothi seauton*)⁵ geleitet wusste, wie es am Apollon-Tempel in Delphi eingemeißelt war. Sokrates war es auch, der von einer »mahnenden Stimme« in seinem Inneren sprach, die ihm als göttliches Zeichen galt und der er Folge zu leisten hatte.⁶ Durch das Denken des frühen Christentums, namentlich durch den Apostel Paulus (ca. 5 bis ca. 60 n. Chr.), gewann das Gewissen (*syneidesis*) nachdrücklich an Bedeutung: als Phänomen, das »mit dem Menschsein als solchem gegeben«⁷ ist, und als Instanz, die Zeugnis davon ablegt, dass das moralische Gesetz allen Menschen ins Herz geschrieben ist (vgl. Röm 2,14f.).⁸ Seine entscheidende Bestimmung und Deutung fand es indessen in der Philosophie und Theologie des Hochmittelalters:

(1) zunächst bei Petrus Abaelardus (1079–1142), dem ersten *homo modernus*,⁹ der seine Ethik ausdrücklich unter die sokratische Maxime »Erkenne dich selbst!« (*Scito te ipsum*) stellte: mit seiner Ori-

⁴ Zur Geschichte des Gewissensbegriffs vgl. die Überblicke bei H. Reiner, [Art.] »Gewissen«, in: J. Ritter u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 575–592; H. Chadwick, [Art.] »Gewissen«, in: T. Klauser u. a. (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 10, Stuttgart 1978, S. 1025–1107; J.-G. Blühdorn / M. Wolter / F. Krüger, [Art.] »Gewissen, I–III«, in: G. Müller u. a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin 1984, S. 192–225; H.-B. Gerl-Falkovitz, [Art.] »Gewissen«, in: A. Wildfeuer / P. Kolmer (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Freiburg/Br. 2001, Sp. 1020–1035. – Zu weiteren Überblicken vgl. im Literaturverzeichnis S. 213.

⁵ Vgl. Platon, *Phaidros* 229e; *Protagoras* 343a–b; *Charmides* 164c.165b.

⁶ Vgl. ders., *Apologie des Sokrates* 31d. – Zum sokratischen *daimonion* und seiner Deutung vgl. G. Martin, *Sokrates*, Reinbek b. Hamburg 1969, S. 40–46.

⁷ H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968, S. 204. – Zu Vorformen des Gewissenslehre im Alten Testament, die insbesondere um den Begriff des »Herzens« als Ausdruck für die Personmitte kreisen, vgl. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh – München 1973, S. 85f.

⁸ Vgl. im *Corpus paulinum* ferner als zentrale Stellen: Röm 9,1; 13,5; 1 Kor 8,10ff.; 10,27ff.; 2 Kor 1,12. – Von den insgesamt 30 Belegen, an denen der Begriff im Neuen Testament begegnet, finden sich die meisten (20) beim Völkerapostel, 5 in Hebr, weitere 5 in Apg und 1 Petr. In den Evangelien dagegen ist der Begriff nicht präsent.

⁹ Vgl. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (= Conférence Albert-le-Grand 1968), Montréal – Paris 1969, S. 17.

entierung an der *Intention* als entscheidendem Maßstab für die Gutheit oder Schlechtheit der menschlichen Handlung trug Abaelard maßgeblich zu einer Individualisierung des Sittlichen bei;¹⁰

(2) sodann im sog. »christlichen Sokratismus«¹¹ asketisch-mystischer Prägung, der sich im 12. Jahrhundert im Ausgang von Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153) in den Schulen von Cîteaux und St. Viktor entwickelte: Hier entstanden differenzierte Frühformen *psychologischer Selbstanalyse* und *Gewissenserforschung*, die das Ziel hatten, die Motive, Antriebe und Beweggründe für ein gottverbundenes Leben zu erkennen und zu prüfen.¹² Mit Recht hat man daher von einem »Erwachen des Gewissens in der mittelalterlichen Zivilisation« (*l'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*) gesprochen: »Der Mensch entdeckt sich selbst als *Subjekt*.«¹³

In der Gewissenslehre des Thomas von Aquin (1224/5–1274) kommen die verschiedenen Impulse und Inspirationen zur *Verinnerlichung* und *Reflexion moralischer Erfahrung* im Mittelalter zu ihrer Reife und Vollendung.¹⁴ Von maßgeblichem Einfluss auf die thomastische Konzeption sind dabei die Psychologie und Ethik des Aristoteles (384–322 v. Chr.), dessen Schriften in einem komplexen Prozess der Rezeption im christlichen Abendland des 12. und 13. Jahrhunderts wiederentdeckt wurden.¹⁵ Durch die aristotelische Schrift über die Seele (*De anima*), vor allem jedoch durch die *Nikomachische*

¹⁰ Vgl. Abaelard, *Ethica* c. 13, ed. D. Luscombe, Oxford 1971, S. 54.

¹¹ Vgl. E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, S. 235 ff.

¹² Vgl. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Anm. 9), S. 31–46.

¹³ Ebd., S. 15: »L'homme se découvre comme *sujet*.« (Hervorhebung im Original). – Zum kulturellen Zusammenhang vgl. ferner E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?* (Anm. 2), S. 122: »Die neue Architektur von Saint Denis, die realistischen Skulpturen von Chartres, die besondere Aufmerksamkeit für die mathematischen Zahlen und das plötzlich erwachte Interesse an Sprache, Grammatik und Semiotik stehen für einen epochalen Umbruchprozess, in dem der Mensch sich selbst entdeckt. In Übereinstimmung mit diesen kulturellen Vorgängen wird sich das Individuum auch auf dem Gebiet von Moral und Religion seiner Stellung mehr und mehr bewusst.«

¹⁴ Vgl. in diesem Sinne M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Anm. 9), S. 47.

¹⁵ Vgl. hierzu zusammenfassend B. G. Dod, »Aristoteles Latinus«, in: N. Kretzmann / A. Kenny / J. Pinborg (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, S. 45–79.

Ethik, tritt mit der Wahrnehmung der Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des natürlichen Geschaffenen auch das moralische Subjekt neu in den Blickpunkt des Bewusstseins.¹⁶ In der thomanischen Lehre vom Gewissen konzentrieren sich zentrale Elemente der Rezeption der aristotelischen Ethik gerade mit Blick auf *die handelnde und ihre Handlungen reflektierende Person*:

(1) die Wahrnehmung ethischer Praxis auf der Basis des natürlichen Strebens nach dem Guten (*desiderium naturale*), mit der die *Nikomachische Ethik* programmatisch beginnt,¹⁷

(2) die Rolle von Wille und Erkenntnis, von Leidenschaft und Vernunft im Zusammenhang menschlichen Handelns,

(3) die Formulierung ethischer Urteilsfindung mit den Mitteln der Logik im sog. praktischen Syllogismus,

(4) die Annahme eines alle Menschen verpflichtenden natürlichen Gesetzes (*lex naturalis*),

(5) die Lehre von Verfehlung, Sünde und Schuld,

(6) von in sich guten und schlechten Handlungen (*actus intrinsice boni vel mali*), aber auch

(7) die Rolle der Tugenden, insbesondere der Klugheit (*prudentia*) (und christlich erweitert auch jener des Glaubens [*fides*] und der Liebe [*caritas*]), und

(8) des Strebens nach Glückseligkeit (*beatitudo*) im Ganzen menschlicher Lebenspraxis, die den großen Rahmen des aristotelischen Eudaimonismus bilden.¹⁸

¹⁶ Die *Nikomachische Ethik* wird im 12. Jahrhundert zunächst lediglich mit ihren Büchern II und III als *Ethica vetus* und dann zu Beginn des 13. Jahrhunderts mit ihrem ersten Buch als *Ethica nova* übersetzt. Die erste vollständige Übertragung ins Lateinische, die zur mittelalterlichen Standardübersetzung wurde, geht auf Robert Grosseteste zurück (1246/7). Albertus Magnus ist ihr erster Kommentator (1250–52). Eine lateinische Übersetzung der *Politik* stammt aus der Feder Wilhelms von Moerbeke und liegt um 1260 vor. – Generell eröffnete die Rezeption der *Nikomachischen Ethik* die Möglichkeit, die Ethik als eine eigene (philosophische) praktische Wissenschaft zu konzipieren. Vgl. hierzu einleitend G. Wieland, »The reception and interpretation of Aristotle's Ethics«, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Anm. 15), S. 657–672.

¹⁷ Aristoteles, *Eth. Nic.* I 1 (1094a3, AL 26/3, S. 141, Z. 6f.): »Bonum [est] quod omnia appetunt.« – Vgl. ferner ebenso X 2 (1172b10–15); *Topik* III 1 (116a19f.); *Rhetorik* I 6 (1362a23). – Die Werke des Aristoteles werden auf der Grundlage des unten angeführten Abkürzungsverzeichnisses zitiert: vgl. S. 207 f.

Gerade die thomanische Gewissenslehre ist somit dazu geeignet, die *Subjektivität der Person* im Zusammenhang ethischen Nachdenkens und Urteilens deutlich hervorzuheben (freilich ohne damit einem einseitigen Subjektivismus zu verfallen). Darin wird sie zukunftsweisend.

So gehört die Gewissenslehre auch *wirkungsgeschichtlich* zu jenen Lehrstücken des Thomas von Aquin, die von bleibender Aktualität und Popularität sind. Noch immer gilt sie als zentrale Berufungsinstanz und Kristallisationspunkt, an der die zeitgenössischen moralphilosophischen und -theologischen Diskussionen Maß nehmen.¹⁹

Ihre besondere Qualität und Stärke besitzt die thomanische Konzeption zweifellos darin, einen gleichermaßen *ursprünglichen* wie *umfassenden Zugang* zum Phänomen zu eröffnen. Die menschliche Selbsterfahrung ist dabei ebenso konstitutiver Ausgangs- und Bezugspunkt der Überlegungen wie die Analyse des allgemeinen Sprachgebrauchs. Sie führen zu einer nüchternen, formal-begrifflichen Klärung des Gewissensphänomens, die von bemerkenswerter psychologischer Differenziertheit ist und in die zugleich die Beiträge der vorangehenden philosophischen und theologischen Traditionen einfließen, um hier eine summarische Ordnung zu erfahren.

Ihre ausführlichste zusammenhängende Entfaltung im Werk des Thomas findet die Lehre vom Gewissen in den *Quaestiones disputatae de veritate* 16–17, die mit diesem Band zum ersten Mal in einer vollständigen zweisprachigen Übersetzung vorgelegt werden.²⁰

¹⁸ Dementsprechend unterscheidet S. Herzberg, »Die thomanische Deutung des Gewissens«, in: F.-J. Bormann / V. Wetzstein (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik* (Anm. 1), Berlin – New York 2014, S. 189, innerhalb der thomanischen Gewissenslehre fünf Dimensionen: (1) eine vermögenstheoretische (Bestimmung der *synderesis* als Habitus und der *conscientia* als Tätigkeit); (2) eine epistemologische (die basale und unfehlbare Rolle der *synderesis* im praktischen Urteil); (3) eine logische oder syllogistische (die Struktur der Tätigkeit der *conscientia*); (4) eine meta-ethische (Was heißt: »Das Gewissen bindet«?) und (5) eine normative (das irrige Gewissen und seine moralische Qualität).

¹⁹ Für die Theologie vgl. etwa K. Hilpert, [Art.] »Gewissen. II. Theologisch-ethisch«, in: W. Kasper u. a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg/Br. u. a. ³1995, Sp. 622, der sie als die »reifste und in den Grundzügen für die katholische Theologie bis heute maßgebliche Fassung« kennzeichnet.

²⁰ Edith Steins Gesamtübersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* umfasst lediglich die Antworten und eine Auswahl der Erwidierungen auf die Einwände: *Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*.

Als Text, der sein Entstehen dem Schulbetrieb der hochmittelalterlichen Universität verdankt, ist er in seiner Gestalt von Gepflogenheiten und Standards des damaligen Zeitkontextes abhängig, die über 700 Jahre später nicht ohne Weiteres mehr zugänglich sind. Um der Textlektüre eine angemessene Verstehensgrundlage zu geben, möchte ich daher im Folgenden (1) zunächst einen kurzen Überblick über Leben und Werk des Thomas skizzieren und (2) die Gewissensthematik darin situieren, um den Text in das thomanische Gesamtwerk einzuordnen. Im Anschluss daran werde ich die beiden Quaestiones (3) in ihrer literarischen Form und (4) ihrem Ort innerhalb der *Quaestiones disputatae de veritate* vorstellen und (5) ihre Quellen, (6) ihren inneren gedanklichen Aufbau sowie (7) die inhaltlichen Schwerpunkte ihrer Argumentation erläutern.²¹

1. Leben und Werk des Thomas von Aquin – Ein kurzer Überblick

Es sind vor allem zwei Quellen, aus denen Leben und Werk des Thomas von Aquin verständlich werden:

(1) Zum einen ist es der radikale Rückgang auf die *biblischen Ursprünge* des christlichen Glaubens, wie er durch die kirchlichen Betelorden und zumal durch das Lebensideal der Dominikaner mit seiner Verbindung von Armut und Predigt repräsentiert wurde,²²

(2) zum anderen die bereits genannte Wiederentdeckung und -aneignung der *Schriften des Aristoteles*, die als ein nahezu vollständiges System von philosophischen Wissenschaften abseits der christlichen Offenbarung und ausschließlich mit den Mitteln der natürlichen

Bände 1 und 2, übersetzt von Edith Stein, mit einem Geleitwort von Martin Grabmann, Breslau 1931 f.; dazu ein lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis, Breslau 1934; Neudruck in: *Edith-Stein-Gesamtausgabe*, Bd. 23 und 24, ed. A. Speer / F. V. Tommasi, Freiburg/Br. u. a. 2008.

²¹ Die Zitation der Werke des Thomas von Aquin erfolgt nach den im Literaturverzeichnis angegebenen Editionen (vgl. S. 209 f.) und auf der Grundlage des unten angeführten Abkürzungsverzeichnisses (vgl. S. 207). – Soweit vorliegend, handelt es sich um den historisch-kritisch edierten Text der Editio Leonina (= Ed. Leon.), ansonsten ist auf die Ausgabe des Turines Verlages Marietti verwiesen, die nach der dort verwendeten Abschnitsnummerierung zitiert wird.

²² Vgl. hierzu U. Horst, *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor*, Paderborn 2017.

Vernunft entwickelt worden waren. Nicht nur intellektuell stellten sie eine Herausforderung für das hochmittelalterliche Christentum dar. Mit ihrer »entschiedene[n] Hinwendung zum Konkreten, zur erfahrbaren Realität der Welt« entsprachen sie auch unmittelbar dem Lebensgefühl jener Zeit.²³

Von diesen beiden Grundimpulsen her gewinnen die Biographie des Thomas und sein Schaffen ihre eigentümliche Richtung und Dynamik: 1224/5 auf Schloß Roccasecca in Mittelitalien geboren und von seinen Eltern zunächst als Oblate für eine »Laufbahn« im nahe gelegenen Benediktinerkloster Montecassino ausersehen, lernt er um 1240 in Neapel die Gemeinschaft der Predigerbrüder kennen, der er sich gegen den Willen seiner Familie anschließt. Nach Studien in Paris (1245–1248) und Köln (1248–1252), wo er in Albertus Magnus (1200–1280) einen kongenialen Lehrer findet, der ihn gerade in der Hochschätzung der heidnischen Philosophie bestärkt, wird er 1252 zunächst Bakkalaureus und 1256 mit 31 Jahren Magister für Theologie an der Universität Paris – ein Amt, das er zunächst für drei Jahre innehat. Diese sowie eine zweite Lehrtätigkeit an der Pariser Universität (1268–1272) markieren die beiden Fixpunkte eines ansonsten unruhigen Wanderlebens, in dem Thomas beständig im Dienst des Ordens unterwegs ist und sich kaum mehr als drei Jahre an einem Ort aufhält: Orvieto (1261–1265), Rom (1265–1268), Neapel (1272–1273) heißen die Stationen, an denen er mit dem Aufbau und der Organisation des Studienbetriebs und mit Lehren und Schreiben beschäftigt ist, ehe er 1274 mit nur 49 Jahren auf dem

²³ Vgl. J. Pieper, »Thomas von Aquin. Leben und Werk« (1986, zuerst: »Einführung zu Thomas von Aquin«, 1958), in: ders., *Werke, Bd. 2: Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, S. 193: »[D]ie sinnenfälligen Dinge, die man sehen, hören, schmecken, riechen, anfassen kann, werden als eigenständig Wirkliches genommen, als Realität eigenen Rechtes – nicht als bloßer Widerschein, Schatten, nicht als bloßes Symbol von etwas anderem, Unsichtbarem, Jenseitigem, Geistigem. Das Sichtbare und auch das Sehen, das sinnliche Gewahrwerden selbst, und die Kraft dieses Gewahrens – all das ist bejaht und anerkannt als etwas in sich selbst Gültiges; und das heißt: die leibhaftige Welt der materiellen Wirklichkeit, auch im Menschen selbst, der Leib, die Sinne und das, was sie zu fassen bekommen – all das wird, auf eine bis dahin unerhörte Weise ernst genommen.« – Aufgrund der Verbindung dieser beiden Grundimpulse greift auch die Sicht des Thomas als »christlicher Aristoteliker« zu kurz: vgl. ebd., S. 191 ff.

Weg zum Konzil von Lyon in der Zisterzienserabtei Fossanova, etwa 100 km südlich von Rom, stirbt.²⁴

Die beiden Aufenthalte in Paris sind für Thomas zugleich Zeiten intensiver akademischer Kontroversen, in denen es um die Bewährung der beiden o.g. Quellen seines Lebens und Denkens geht: (1) Im sog. »Mendikantenstreit« gilt es, die Legitimität der Bettelorden gegen Widersprüche aus dem Weltklerus zu verteidigen und ihre Stellung innerhalb der Kirche zu bestimmen, (2) in der Auseinandersetzung mit dem sog. »lateinischen Averroismus« steht die richtige Auslegung der Schriften des Aristoteles und ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben zur Debatte – wobei die Diskussionen um die Fragen der menschlichen Freiheit, der Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung, der Ewigkeit der Welt und der Individualität menschlicher Erkenntnis kreisten und in der Bestimmung des Menschen in der ihm eigenen Geistigkeit ihren Dreh- und Angelpunkt hatten.

Bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts hatte die Universität Paris in ihren Statuten verbindlich festgelegt, dass die dreifache Aufgabe des (theologischen) Magisters darin besteht, (1) zu lesen (*legere*), (2) zu disputieren (*disputare*) und (3) zu predigen (*praedicare*).²⁵ Während sich (1) die *lectio* am autoritativen Lehrtext eines Faches orientierte und diesen auslegte, bildete (2) die *disputatio* eine »Form aktiver Pädagogik«,²⁶ die sich aus der Textlektüre und den sich an diese anschließenden Fragen und Zweifeln entwickelt und verselbständigt hatte: Nach einem feststehenden Schema wurde zunächst ein Problem aufgeworfen, Argumente pro und contra wurden angeführt, und es oblag dem Magister, eine definitive Antwort zu formulieren sowie schließlich die angeführten Argumente zu bewerten. Seinen

²⁴ Zur Biographie vgl. als Standardwerk J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg u. a. 1995.

²⁵ Vgl. dazu *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle / É. Chate Lain, Paris 1889, Bd. II, Nr. 1188–1190. – Zum Ganzen vgl. J.-P. Torrell, *Magister Thomas* (Anm. 24), S. 89f.

²⁶ Ebd. – Die historisch umfangreichste Studie zu Geschichte und Entwicklung der *disputatio* stammt von B. Bazan, »Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie«, in: ders. / G. Fransen / J. W. Wippel / D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout 1985, S. 13–149.

Abschluss fand dieses intellektuelle Bemühen schließlich (3) in der Predigt als einer wissenschaftlich fundierten Form der Verkündigung.²⁷ Auch die ersten Niederschläge des akademischen Schaffens des Thomas lassen sich mit Hilfe dieser Unterscheidung ordnen: Nach den vorangehenden Bibelkommentaren zu den Propheten Jesaja und Jeremia samt dessen Klageliedern wohl in der Kölner Ausbildungszeit (ca. 1252) markieren (1) der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (*Scriptum super libros Sententiarum*, 1252–54), den jeder angehende Magister der Theologie sozusagen als »Qualifikationsarbeit« zu erbringen hatte, als erster und grundlegender Ertrag der *lectio*, und (2) die *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259) als frühe Frucht der *disputatio* den Beginn seiner literarischen Produktion.²⁸

(1) Unter der Überschrift *lectio* sind von hier aus als weitere *Kommentarwerke* zu nennen: zum einen die (häufig unterschätzten) *Kommentare zu verschiedenen Büchern der Heiligen Schrift*, die sich wie ein roter Faden durch das Werk des Thomas ziehen und eine umfassende biblische Fundierung seines Denkens belegen;²⁹ zum anderen das große Projekt der *Aristoteles-Kommentare*, das Thomas kurz vor der zweiten Pariser Lehrtätigkeit in Rom 1267/8 begonnen und bis zu seinem Tod verfolgt hatte. Es ist wohl das Produkt einer

²⁷ In seiner Pariser Antrittsvorlesung, dem sog. *Principium biblicum* »*Rigans montes*« (1256), nimmt Thomas diese dreifache Aufgabenbeschreibung auf und kommentiert sie entsprechend: vgl. *Princ. bibl. I* (n. 1214): »Alle Lehrer der Heiligen Schrift müssen deshalb herausragend sein durch ein hervorragendes Leben, so dass sie geeignet sind, wirksam zu predigen. [...] Auch müssen sie erleuchtet sein, so dass sie richtig durch die Lesung lehren. [...] Auch müssen sie fest sein, so dass sie die Irrtümer durch die Disputation widerlegen: [...] Und von diesen drei Aufgaben, nämlich des Predigens (*praedicare*), Lesens (*legere*) und Disputierens (*disputare*), heißt es im Titusbrief (1,9): ›Auf dass er kraftvoll sei zu ermahnen‹ im Hinblick auf die Predigt, ›in der gesunden Lehre‹ im Hinblick auf die Lesung, ›und den Widersprechenden zu widerstehen‹ im Hinblick auf die Disputation.«

²⁸ Auch Predigten aus der Zeit des ersten Pariser Lehraufenthalts sind bezeugt und inzwischen durch L.-J. Bataillon in Band 44,1 der *Editio Leonina* kritisch ediert.

²⁹ Vgl. hierzu sowie zur Bedeutung der Schriftkommentare H.-G. Nissing, »Zeuge des Wortes. Thomas von Aquin und sein Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums«, in: Thomas von Aquin, *Das Wort. Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums. Übersetzt von Josef Pieper* (= Einführende Schriften, 1), München 2017, S. XIII–LXXIII.

»Schreibtscharbeit«, die Thomas aus eigener Initiative und zur Vertiefung der eigenen Anschauungen als *opus sapientiae* unternommen hatte. In einer Art »literarischer Explosion«³⁰ sind so innerhalb kürzester Zeit insgesamt zwölf (zumeist unvollendete) Auslegungen entstanden. Flankiert werden diese beiden großen Kommentargruppen von Auslegungen zu Schriften des Boethius, Ps.-Dionysius Areopagita und zum *Liber de causis*, die als Zeugen neuplatonischen Einflusses auf das thomanische Denken gelten können.

(2) In der Reihe der *disputationes* sind nach den *Quaestiones de veritate* eine Reihe weiterer Quaestionensammlungen angesiedelt, darüber hinaus die originelle Gattung der sog. *Quaestiones quodlibetales*. Sie dokumentieren jene zweimal im Jahr (vor Weihnachten und vor Ostern) abgehaltenen universitären Disputationsveranstaltungen, in der die Wahl des zu behandelnden Gegenstandes der Initiative der Hörer überlassen war und in der Themen »von den höchsten metaphysischen Spekulationen bis zu den geringfügigsten Problemen des alltäglichen öffentlichen oder privaten Lebens«³¹ verhandelt wurden. Aus den genannten akademischen Auseinandersetzungen stammen ferner diverse *Streitschriften*, die um das Bettelordensideal wie die richtige Aristoteles-Interpretation kreisen.

(3) Unter dem Titel *opuscula* sind nicht nur Auftragsarbeiten und Gutachten, z. T. für höchste kirchliche Autoritäten, zusammengefasst, die die universitäre wie außeruniversitäre Tätigkeit des Thomas begleiten, sondern auch eine Reihe von Texten, die mehr oder weniger unmittelbar auf die dritte Aufgabe des theologischen Magisters, die *praedicatio*, hingeordnet sind.³²

Und auch das Hauptwerk des Thomas von Aquin, an dem er die längste Zeit seines Lebens (1266–1273) gearbeitet hat, die *Summa theologiae*, wurde nicht für den Universitätsbetrieb geschrieben, sondern – als Anfängerlehrbuch – für die *fratres communes* des Ordens

³⁰ J.-P. Torrell, *Magister Thomas* (Anm. 24), S. 246. – Zum Ganzen vgl. R.-A. Gauthier, »Préface«, in: *Sancti Thomae Aquinatis Sententia libri De anima* (= Opera omnia, 45.1), Rom – Paris 1984, S. 288*–294*; zusammenfassend H.-G. Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin* (= Studien zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 87), Leiden – New York 2006, S. 24–28.

³¹ M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz – Wien – Köln 1982, S. 98.

³² Vgl. den Überblick bei U. Horst, *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor* (Anm. 21), S. 113–126.

im Hinblick auf ihre Tätigkeit in der Seelsorge. Mit ihrer Unvollendetheit trägt die *Summa theologiae* zudem ein Kennzeichen, das den thomanischen Werken häufig anhaftet und sie vor dem Verdacht einer vollständig abschließenden Systematik bewahrt.³³ In ihrem Aufbau ist sie wie alle *theologischen Gesamtdarstellungen* des Thomas nach dem Modell des Ausgangs der Geschöpfe aus Gott und ihrer Rückkehr zu ihm (*exitus-reditus*)³⁴ gestaltet. Doch zeigt gerade sie den besonderen Einfluss der Psychologie und Ethik des Aristoteles. Denn während diese Rückkehr in den früheren Werken unter dem Leitmotiv der göttlichen Vorsehung beschrieben wird,³⁵ erscheint in der *Summa theologiae* der Mensch als Prinzip dieses Rückwegs: als Ebenbild Gottes (*imago Dei*), das mit Verstand und freiem Willen begabt und daher »Herr seiner Akte«, und folglich *Person* ist.³⁶ Zugleich tritt damit der Begriff des *actus* als Grundbegriff menschlichen Selbstverständnisses hervor, in dem sich die durch und durch dynamische Sicht des Menschen bei Thomas kristallisiert. Unter einem praktisch-ethischen Vorzeichen ist der zweite Teil der *Summa* so in enger Anlehnung an den Aufbau der *Nikomachischen Ethik* strukturiert, die Thomas seit der Kölner Studienzeit begleitet hat,³⁷ und als Glückseligkeits- und Tugendlehre konzipiert.³⁸

³³ Vgl. J. Pieper, »Thomas von Aquin« (Anm. 23), S. 296: »[D]er Fragment-Charakter gehört [vielmehr] mit zu ihrer Aussage.« Denn in ihm zeigt sich der Sinn für die prinzipielle Unabgeschlossenheit allen menschlichen Erkennens und damit ein für Thomas zentrales Moment »negativer Philosophie«.

³⁴ Anders dagegen ist das kleine *Compendium theologiae* (1265–1268) nach den drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe strukturiert.

³⁵ Vgl. v. a. Thomas, *S.c.G.* III 1 (n. 1867).

³⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II prol. – Dieser anthropologischen Schwerpunktsetzung entspricht schließlich auch die Tatsache, dass Thomas seine Aristoteles-Kommentare ausgerechnet mit der Schrift *De anima* beginnt.

³⁷ Diese Prägung belegt neben dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* auch die *Tabula libri Ethicorum* (wohl 1270), die als Vorarbeit zu diesem ein Verzeichnis der wichtigsten Themen der aristotelischen Ethik wie des ersten Kommentars Alberts des Großen (*Super Ethica*) enthält.

³⁸ Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing, »Der Mensch auf dem Heimweg zu Gott. Christlicher Eudaimonismus bei Thomas von Aquin«, in: ders. / J. Müller (Hg.), *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*, Darmstadt 2009, S. 53–82.

2. Die Gewissensthematik im Werk des Thomas von Aquin

Als definitive Gesamtschau eines *ordo disciplinae* ermöglicht die *Summa theologiae* zugleich eine topographische Einordnung der Gewissensthematik in das Ganze des thomanischen Denkens. Seine Behandlung findet das Gewissen dort im Zusammenhang (1) der natürlichen Ausstattung des Menschen,³⁹ (2) der Handlungs- bzw. Willenstheorie⁴⁰ und (3) der Lehre vom natürlichen Gesetz.⁴¹

Darüber hinaus wird es auch in anderen Werken zum Gegenstand:

(1) zunächst an zwei Stellen im zweiten Buch des frühen *Sentenzenkommentars*. So zeugen die Überlegungen innerhalb der *distinctiones* 24 (q. 2, a. 3–4) und 39 (q. 2, a. 1–3) von einer ersten ausführlicheren Behandlung des Themas, in der Thomas eigene Akzente setzt, dabei freilich an den Rahmen der kommentierten Vorlage rückgebunden bleibt.⁴²

(2) Dienen die *Schriftkommentare* demgegenüber der Vergewisserung an den biblischen Ursprüngen, so sind hier neben sporadischen Bezugnahmen in den Auslegungen zum Alten Testament⁴³ insbesondere die *Kommentare zu den Paulusbriefen* von Bedeutung, die auf die Zeit des Thomas in Italien (1259–68 und/oder 1272/3) zurückgehen⁴⁴ und in denen sich über die eigentlichen thematischen Grundlagen hinaus weiterführende theologische und ekklesiologische Überlegungen zum Gewissen anschließen.⁴⁵

(3) Der Wert verschiedener Behandlungen der Problematik innerhalb der *Quaestiones quodlibetales* liegt dagegen darin, die Über-

³⁹ Vgl. Thomas, *S.th.* I 79,12–13.

⁴⁰ Vgl. ebd., I-II 19,4–6.

⁴¹ Vgl. ebd., I-II 94.

⁴² Die Sentenzenkommentare dienten den Theologen des 13. Jahrhunderts bekanntlich als Hintergrundfolie und strukturierender Rahmen, um ihre eigenen doktrinen Schwerpunkte und Interessen zu markieren.

⁴³ Vgl. hierzu summarisch T. Schwartz, *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin* (= Dogma und Geschichte, 3), Münster 2001, S. 22 f.

⁴⁴ Möglicherweise hat Thomas die Paulus-Briefe sogar zweimal kommentiert: vgl. J.-P. Torrell, *Magister Thomas* (Anm. 24), S. 263–270.

⁴⁵ Vgl. insbesondere Thomas, *Super Ad Rom.* II 3 (n. 211–222); VII 3 (n. 556–582); IX 1 (n. 736) XIV 3 (n. 1138–1141); *Super I Ad Cor.* IV 1 (n. 192); *Super Ad Tit.* I 2 (n. 19); I 4 (n. 43 f.).

legungen mit der konkreten Alltagswirklichkeit des 13. Jahrhunderts zu verbinden. Darüber hinaus waren gerade die *Quaestiones quodlibetales* ein zuverlässiger Seismograph für kontroverse universitäre Debatten der jeweiligen Zeit. So behandelt Thomas in diesem Zusammenhang etwa die Frage, ob es erlaubt sei, mehrere Pfründe zu haben, auch wenn es der geltenden Meinung der Mehrheit der theologischen Lehrer entgegensteht, d. h. ob das Gewissensurteil von der Bindung an ein Gesetz befreit,⁴⁶ oder ob der Umstand, mehrere Pfründe ohne gleichzeitige Seelsorgeaufgaben und ohne einen Dispens davon zu haben, eine Todsünde darstellt.⁴⁷

In diesem Rahmen kommt den Darlegungen der *Quaestiones disputatae de veritate* 16–17 die Rolle einer *grundlegenden Auskunft* zur Gewissensthematik zu, die das Thema zum ersten Mal ebenso *eigenständig* wie *umfassend* behandelt. Sie kann daher als Tableau und Plattform für die anderen Beiträge zur Gewissensproblematik bei Thomas dienen.

3. Die *Quaestiones disputatae de veritate*: Ihr Ort im Gesamtwerk des Thomas von Aquin und ihre Bedeutung

Auch als Ganzes bilden die *Quaestiones disputatae de veritate* ja das erste große eigenständige Werk des Thomas von Aquin. Sie sind in dem von Thomas diktierten Original erhalten,⁴⁸ und ihre Verbreitung ist relativ früh bezeugt.⁴⁹ Mit 29 *quaestiones* und insgesamt 253 Artikeln stellen sie die umfangreichste der thomanischen Quaestionensammlungen dar.

Als literarisches Produkt der ersten Pariser Lehrtätigkeit gelten die *Quaestiones disputatae de veritate* gemeinhin als Zeugnis einer »Pha-

⁴⁶ Vgl. Thomas, *Q. de quol.* VIII 6,3 (aus dem Jahr 1257).

⁴⁷ Vgl. ebd., IX 7,2 (aus dem Jahr 1257); ferner *Q. de quol.* III 12,1–2 (aus der Fastenzeit 1270).

⁴⁸ Vgl. J.-P. Torrell, *Magister Thomas* (Anm. 24), S. 84.

⁴⁹ Vinzenz von Beauvais nahm noch vor 1264/5 größere Passagen aus den Fragen 11–13 in die zweite Ausgabe seines *Speculum maius* auf; Wilhelm de la Mare widmete in seinem *Correctorium fratris Thomae* (1277–80) neun Artikel den in seinen Augen falschen Thesen von *Q. de ver.*, und bereits vor 1293 erwähnt ein Werkkatalog die *Quaestiones de veritate* »quas disputavit Parisius«. – Zum Ganzen vgl. ebd.

se des Übergangs« im thomanischen Denken: Sie dokumentieren mitunter Änderungen zu früher geäußerten Meinungen und markieren die Wege und Richtungen, in die Thomas seine Lösungen entwickeln wird. Insofern können sie gleichwohl als repräsentativ für die thomanische Position gelten, zumal da in der thomanischen Lehre vom Gewissen keine größeren Lehränderungen oder Lehrentwicklungen, sondern lediglich Vertiefungen, Präzisierungen und gedankliche Klärungen zu vermerken sind. Indessen sind die *Quaestiones disputatae de veritate* noch nicht von jener didaktischen Klarheit und Einfachheit, wie sie etwa den Stil des Spätwerks, v. a. der *Summa theologiae*, auszeichnen.⁵⁰ Treffend hat J.-P. Torrell die *Quaestiones disputatae de veritate* als »ein denkerisches Laboratorium« bezeichnet, in dem sich »ein großer Geist in Bewegung, im Prozess ständiger Neuentdeckung«⁵¹ bezeugt: »Man sieht den Autor bei der Arbeit, das Aufblitzen seiner Gedanken wie auch sein Zögern, seine Anstrengung, sich auf die bestmögliche Weise auszudrücken. Es genügt, die Spuren der redaktionellen Überarbeitung [...] zu überfliegen [...], und man begreift, daß der Text nicht in einem Stück aus dem Denken des Autors auf das Papier gelangt ist.«⁵²

Zugleich zeigen die *Quaestiones disputatae de veritate* die besondere Freude, die Thomas offenbar gerade an dieser Form des wissenschaftlichen Unterrichts und der akademischen Auseinandersetzung hatte. Ihrer Arbeitsweise nach sind die *quaestiones disputatae* ja gewissermaßen die sachlichste oder »philosophischste« Textgattung: Während Tradition und Autoritäten (anders als in der *lectio*) lediglich in der Form von Definitionen, Prinzipien, Lehrsätzen oder Axiomen präsent sind, geht es unter der Maßgabe logischer Klarheit und Richtigkeit allein um die Kraft des besten Arguments. Es geht, mit anderen Worten, nicht darum, »zu wissen, was andere gesagt haben, sondern darum, wie es sich mit der Wahrheit der Dinge verhält« (wie

⁵⁰ Als gutes Beispiel kann hier die *Q. de ver.* 10,6 zur Selbsterkenntnis der menschlichen Seele dienen, die eine Reihe von Traditionen versammelt, ohne sie stringent zu synthetisieren.

⁵¹ J.-P. Torrell, *Magister Thomas* (Anm. 24), S. 87.

⁵² Ebd., 84: »Das Original trägt unbestreitbar viel zur Kenntnis des Menschen und des Autors bei. Desweiteren kann man hier auch etwas über die Arbeitsmethode und sein Vorgehen erfahren: Thomas arbeitete auf der Grundlage von ›Zetteln‹, und er hatte eine ganze Gruppe von Sekretären zur Verfügung.«

es in einem vielzitierten Thomas-Wort heißt).⁵³ Thomas selbst formuliert das »pädagogische Programm« der *disputatio* folgendermaßen:

Die Disputation dient [...] dazu, die Hörer zu unterweisen, dass sie zum Verständnis der Wahrheit hingeleitet werden [...]; und dazu ist es notwendig, gestützt auf Vernunftgründe die Wurzel der Wahrheit zu erforschen und zu vermitteln, auf welche Weise wahr ist, was gesagt wird. Anderenfalls, wenn der Lehrer die Frage mit bloßen Autoritätsgründen entscheidet, wird der Hörer zwar darin versichert, dass es so ist, aber er wird nichts an Wissen und Einsicht erlangen und leer weggehen.⁵⁴

Es ist daher nicht unzutreffend, wenn man die Methode der *disputatio* in der Nähe zum platonischen (bzw. sokratischen) Dialog, der Urgestalt allen Philosophierens, angesiedelt hat. Schließlich ist mit der Methode der *disputatio* eine gewisse Offenheit der Argumentation verbunden: Mehrere Ansichten können mitunter nebeneinander stehen bleiben und eröffnen damit einen vielseitigen Zugang zum Phänomen.⁵⁵ Noch in der *Summa theologiae* wird sich Thomas bei der inhaltlichen Ausfüllung des *ordo disciplinae* der Quaestionenform als dem leitenden literarischen Modell und konstitutiven Baueschema bedienen.⁵⁶

⁵³ Vgl. Thomas, *Super De caelo* I 22 (n. 228): »[S]tudium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.«

⁵⁴ Thomas, *Q. de quol.* IV 9,3 c. (*Utrum magister determinando quaestiones theologicas magis debeat uti ratione, vel auctoritate*): »[D]isputatio est [...] ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis [...]: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat et vacuus abscedet.«

⁵⁵ Vgl. J. Pieper, »Thomas von Aquin« (Anm. 23), S. 242: »In den *Quaestiones disputatae* [...] tritt der »Problematiker« Thomas vor uns hin. Hier sind die *quaestiones* wirklich Fragen, Verlegenheiten, Aporien. Die *Quaestiones disputatae* gehen oft genug so zu Ende wie die platonischen Dialoge: sie machen ausdrücklich keinen Anspruch auf eine rund umfassende Antwort, sondern sie öffnen dem weiteren Suchen den Weg ins Unendliche.« – Gegenüber der elenktisch-refutativen Ausrichtung der platonischen Dialoge wird man allerdings zu berücksichtigen haben, dass die von Cicero so benannte *dissertatio in utramque partem*, bei der Pro und Contra argumentiert wird, eher als ein Kennzeichen der verlorenen Dialoge des Aristoteles gilt.

⁵⁶ Vgl. ders., »Über den Geist des Streitgesprächs« (1958), in: ders., *Werke*,

Gerade in ihrer disputativen Form scheint dabei die Behandlung der Gewissensthematik ihrem Gegenstand in besonderer Weise zu entsprechen – handelt es sich bei der thomanischen Lehre vom Gewissen doch anders als bei anderen Lehrstücken weniger um eine »ausgefeilte Lehre, sondern eher [um] ein Mosaik«,⁵⁷ und ihre Darstellungen in den *Quaestiones disputatae de veritate* »stellen so etwas wie eine Umriss-skizze dar, die jedem Mosaik zugrunde liegt und ohne die der Künstler nicht arbeiten könnte, weil sie ihm das Motiv liefert, das er zu einem individuellen Werk ausstattet«.⁵⁸

4. Die Darstellungsform der *quaestio* in Lehrbetrieb und literarischer Redaktion

Die universitäre *disputatio* folgt dabei, wie angedeutet, einer festen Struktur. Ihre kleinste Einheit bildet die *quaestio*, die sich wiederum in Artikel gliedert.⁵⁹ Die einzelnen Schritte des Vorgehens eines Artikels sind dabei mit stereotypen Wendungen verbunden und daran leicht zu erkennen:

(1) Mit dem Fragewort »Utrum ...« wird zunächst die in Frage stehende Aussage vorgestellt.

Bd. 8,1: *Miszellen* (zu den Bänden 1 bis 5), *Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg 2005, S. 58.

⁵⁷ T. Schwartz, *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung* (Anm. 43), S. 17.

⁵⁸ Ebd., S. 21.

⁵⁹ Wann genau die *quaestio* ihre »klassische« Form gefunden hat, lässt sich nicht sagen. Von Einfluss war wohl v.a. die aristotelische *Topik* mit ihrem 8. Buch, die bereits im 12. Jahrhundert in den abendländischen Schulen bekannt geworden war, später die Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytiken*, die zu Beginn ihres zweiten Buches eine »Phänomenologie des Fragens« enthält, ferner die *Metaphysik* mit ihren methodologischen Passagen. Flankiert waren die Entwicklungen des 12. Jahrhunderts durch die intensive Rezeption der Schriften des Boethius. So macht Thomas in einem seiner Boethius-Kommentare anhand des kommentierten Textes die genaue Form der *quaestio* aus, wie sie sein eigenes Vorgehen bestimmen sollte: »[1] Erstens stellt er die Frage (*quaestio*) dar. [2] Zweitens trägt er die Lösung (*solutio*) vor. [3] Drittens schließt er einige Schlussfolgerungen aus, die der Lösung widersprechen. Im Hinblick auf ersteres tut er zweierlei: [1.1] Erstens schickt er voraus, was die Frage voraussetzt. [1.2] Zweitens, was bei der Frage in Zweifel gezogen wird.« (Exp. Boeth. *De hebdom.* 3, Ed. Leon. 50, S. 275, Z. 5–11).

(2) Eingeleitet durch die Wendung »Videtur quod (non) ...« folgen sodann (in einer in den modernen Ausgaben durchnummerierten Reihenfolge) Argumente *gegen* die in Frage stehende Aussage. In ihrem in der Regel streng syllogistischen Bau wollen diese Argumente genau jener Anforderung entsprechen, die im genannten Thomas-Zitat formuliert wurde: Sie wollen ihre Aussage (bzw. die Gegenaussage) *begründen*.

(3) Die Formulierung »Sed contra ...« bringt sodann die andere Seite mit ihren Argumenten und Begründungen *für* die in Frage stehende Aussage ins Gespräch. In den *Quaestiones disputatae* kann diese Wendung durchaus mehrfach auftauchen, je nachdem, ob es mehrere Lösungsalternativen gibt.⁶⁰

(4) Die Wendung »Respondeo dicendum« (oder: »Responsio. Dicendum«) schließlich leitet die Lehrentscheidung des Magisters ein, die den zentralen und wichtigsten Teil des Artikels ausmacht. Er wird auch als »corpus articuli« bzw. als »solutio« bezeichnet. Inhaltlich wird die Antwort in der Regel eigenständig, d. h. in weitgehender Unabhängigkeit von den zuvor gebrachten Argumentationsreihen entwickelt.

(5) Mit den Antworten »Ad primum [secundum ...] dicendum ...« reagiert der Magister endlich im Anschluss an die eigene Antwort auf die vorgebrachten Argumente.

Insofern es sich bei der Lehrentscheidung (= 4) um die eigentliche Anschauung des Autors zu einer Thematik handelt, empfiehlt es sich, die Lektüre mit ihr zu beginnen und von hier aus die zuvor vorgebrachten Argumente sowie die Antworten des Magisters darauf im Wechsel zu lesen.

In ihrer vorliegenden schriftlichen Form wird man die *Quaestiones disputatae de veritate* nicht ohne Weiteres als unmittelbaren Niederschlag des öffentlichen universitären Lehrbetriebs an der Pariser Fakultät verstehen dürfen. Dagegen spricht bereits ihr o.g. Umfang im Vergleich zu den durch das Studienprogramm gegebenen Gelegenheiten. Zu berücksichtigen ist vielmehr, dass die *disputatio* zwei Hauptformen kannte:

⁶⁰ Ein gutes Beispiel hierfür bietet *Q. de ver.* 17,1, wo zunächst argumentiert wird, dass das Gewissen ein Vermögen sei, danach, dass es kein Habitus sei, danach, dass es ein Habitus sei, schließlich, dass es eine Tätigkeit sei, was auch dann in der Lehrentscheidung vertreten und begründet wird.

»[1] Die erste, die private (*disputatio privata*), wurde im Bezirk der Schule abgehalten, nur mit den Studenten des Magisters und seines Bakkalaureus [...].

[2] Die zweite Form war öffentlich (*disputatio publica* oder *ordinaria*). Der Magister musste sie in regelmäßigen Abständen durchführen. [...] Der Unterschied zur ersten Form bestand im Publikum, da hier die Studenten der anderen Schulen und manchmal auch deren Magister anwesend sein durften.«⁶¹

Die *Quaestiones disputatae de veritate* sind mithin zu den *disputationes privatae* zu rechnen, die Thomas alltäglich im Dominikanerkonvent St. Jacques abgehalten hat. Ihre Erarbeitung »erstreckte sich auf die drei akademischen Jahre 1256–1259; dies bedeutet, dass etwa 80 Artikel pro Jahr bearbeitet wurden, was auch ungefähr der Zahl der Schultage entspricht.«⁶²

Auch wenn die in diesem Rahmen geäußerten Einwände, Lehrentscheidungen und Antworten des Magisters als Grundlage in die schriftliche Redaktion der *quaestiones* eingingen, wird man im Hinblick auf den publizierten Text doch mit einer beträchtlichen Überarbeitung durch Thomas zu rechnen haben – und dies nicht zuletzt deshalb, weil die *quaestio* ja nicht nur eine mündliche, sondern auch eine literarische Form darstellte.⁶³

Mit Blick auf die redaktionellen Eingriffe erscheint es daher sinnvoll, die Gesamtkonzeption eigens in den Blick zu nehmen, die Thomas dem Disputationsprogramm in St. Jacques und seiner literarischen Dokumentation gegeben hat – nicht zuletzt, um den Ort seiner Behandlung der Gewissensthematik genauer ins Auge zu fassen.

⁶¹ J.-P. Torrell, *Magister Thomas* (Anm. 24), S. 81.

⁶² Ebd., S. 82 mit der Beschreibung eines typischen Schultages.

⁶³ Vgl. ebd. S. 82 f.: »Es genügt, den Text von *De veritate* und von *De potentia* zu lesen, um zuzustimmen, dass der Inhalt das Niveau einer Diskussion von durchschnittlichen Studenten bei weitem übersteigt. Die Studenten von Paris waren besser ausgebildet als später diejenigen von Rom und konnten womöglich den schwierigeren Vorträgen folgen, doch selbst mit ihnen konnte die Diskussion nicht genau diese Form der komplexen, langen und dichten Untersuchung angenommen haben, sie war vielmehr gezwungenermaßen kürzer und einfacher.«