

DER PROLOG ZUM SENTENZENKOMMENTAR DES AUGUSTINUS TRIUMPHUS*

Bei den Kennern des Mittelalters ist Augustinus Triumphus hauptsächlich als Vertreter des politischen Augustinismus bekannt. Man verweist dafür auf sein Werk *Summa de potestate ecclesiastica*, in dem er die Oberhoheit der päpstlichen über die kaiserliche Macht verteidigt.¹ Sein schriftstellerischer Nachlaß umfaßt aber noch zahlreiche andere Werke. Nach seiner Grabinschrift sind es 36. Sie behandeln recht unterschiedliche Thematiken: publizistisch-moralische wie der *Tractatus contra divinatores et somniatores*, eine Zusammenstellung von Zitaten in den *Flores beati Augustini seu Milleloquium ex scriptis S. Augustini*, eine Auswahl von Sentenzen des heiligen Augustinus unter Stichworten zusammengestellt, bis hin zum Sentenzenkommentar.² Das zuletzt erwähnte Werk ist übrigens am wenigsten bekannt. Es ist bislang nur in drei Beiträgen analysiert worden. Sie enthalten zugleich die Editionen von einzelnen Quästionen.³

* Dieser Beitrag war zuerst am 9. Dezember 2009. als Lectio Aegidiana in der Forschungsstelle mittelalterliche Augustinerschule Biographie- und Zeitgeschichte präsentiert. Ich möchte mich hier nochmals bei Prof. Willigis Eckermann für die Einladung, hilfreichen Bemerkungen und historische sowie sprachliche Korrekturen meines Textes bedanken.

¹ Siehe dazu M. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963. Für die Biographie des Augustinus' vgl. B. MINISTERI, *De Augustini de Ancona O.E.S.A. (†1328) vita et operibus*, in: *Analecta Augustiniana* 22 (1951/52) 7-56, 148-262. Für generelle Informationen und bibliographische Hinweise vgl. A. DE MEIJER, *Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin 1945-1975*, in: *Augustiniana* 26 (1976) 39-340, 163-164 (für die Kontinuation siehe: <http://www.augustiniana.net/fr/index.htm>) und W. ECKERMANN, s.v. Augustinus Triumphus, in: TRE, Bd. 4, Berlin – New York 1979, 742-744.

² Augustinus Triumphus (OESA † 2. IV. 1328) wurde 1270/73 in Ancona geboren. Er hielt als Augustiner nach 1300 seine Sentenzenvorlesung in Paris. Der Sentenzenkommentar ist nur in einem Manuskript erhalten: Troyes, Bibliothèque Municipale, 296. Das Manuskript ist von J.-P. Bouchot und J.-F. Genest beschrieben: *La Bibliothèque de l'Abbaye de Clairvaux du XII^e au XVIII^e siècles. t. II: Les manuscrits conservés. Première partie. Manuscrits bibliques, patristiques et théologiques*, Paris – Turnhout 1997, 640-641. In dem Kolophon dieses Manuskripts, das nur das 1. Buch des Kommentars enthält, liest man, daß die Kopierung am 1. Juni 1303 beendet war.

³ M. SCHMAUS, *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift Martin Grabmann* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband 3.2), Münster 1935, 896-953. E. RANDI, *Talpe ed extraterrestri: Un inedito di Agostino Trionfo di Ancona sulla pluralità dei mondi*, in: *Rivista di storia della filosofia* 44/2 (1989) 311-326. M. OLSZEWSKI, *Augustine of Ancona on the subject of theology*, in: *Acta Mediaevalia* 20 (2005) 371-398.

I. Die vier Ursachen der Theologie

Im Rahmen dieses Beitrags möchte ich seine Sicht der Theologie darstellen, die er im Prolog zu seinem Sentenzenkommentar vortrug.

Bevor ich das Thema angehe, werde ich zum besseren Verständnis meiner Ausführungen einige Informationen zum historischen und theologischen Kontext, in dem Augustinus Triumphus wissenschaftlich tätig war, vorausschicken.

Sein Sentenzenkommentar entstand Anfang des 14. Jahrhunderts in Paris. Zu dieser Zeit war die Seinestadt der Schauplatz einer bereits einige Jahrzehnte dauernden Diskussion, die mehrere Etappen über eine Reihe von Fragen zur Natur der Theologie durchlaufen hatte.⁴ Am wichtigsten und am regsten diskutiert waren die Fragen nach dem Objekt und dem Ziel der Theologie. Die Theologen stritten darüber, ob die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, welcher wissenschaftliche Status ihr zustehe, wie notwendig sie sei, welche Würde sie innehave und in welcher Beziehung sie zum Glauben stehe, der als eine Auswirkung der Gnade zu verstehen ist. Ferner wurde auch die Frage der Subalternation, d. h. der Unterordnung der Theologie unter die natürlichen Wissenschaften oder umgekehrt ihre Vorrangstellung den letzteren gegenüber besprochen. All diese Themen tauchen auch im *Prolog* des Augustinus Triumphus zu seinem Sentenzenkommentar auf.

In der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts versuchten alle wichtigen scholastischen Theologen alle oder manche von diesen Fragen zu beantworten. Die interessantesten und auch von den Zeitgenossen am meisten gelesenen Lösungen stammen von Bonaventura, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und, *last but not least*, Aegidius Romanus. Die späteren Autoren schufen ihre Sichtweisen von der Natur der Theologie im Dialog mit den Entwürfen dieser Theologen.

⁴ Manche, darunter berühmte Mediävisten schrieben über diese Diskussion, man muß aber wenigstens die folgenden Werke erwähnen: M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1943; M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift *In Boethium De Trinitate**. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt (Thomistische Studien 4), Freiburg in der Schweiz 1948; U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 49), Tübingen 1974; Ch. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII^e siècle. À la recherche d'un statut* (Études de philosophie médiévale 78) Paris 1999 und A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la *sacra doctrina*. Avec l'édition du Prologue de son commentaire des *Sentences**, Paris 2006.

Dies trifft auch auf Augustinus Triumphus zu. Die Bindung an die Vorgänger, sei es durch Polemik, sei es durch schöpferische Anregung und Uminterpretierung, ist in der Scholastik um die Wende zum 14. Jahrhundert so stark, daß der Versuch, die Position eines Autors zu verstehen, die Kenntnis der von ihm gelesenen Werke voraussetzt. Man kann davon ausgehen, daß er sie als positiven Ausgangspunkt oder als Gegenstand der Kritik benutzte.

Mit allen erwähnten Autoren setzte sich Augustinus Triumphus auf verschiedene Weise und in unterschiedlichem Umfang auseinander. Dies gilt insbesondere für Aegidius Romanus. Denn seine Lehre war 1287 vom Augustinerorden zur offiziellen Ordensdoktrin erklärt worden.⁵ Diese Entscheidung war auch für die Pariser Vorlesungen des Augustinus Triumphus verbindlich. Er nahm deshalb dessen Sentenzenkommentar zur Grundlage für seine Ausführungen.

Unter Berücksichtigung der soeben dargestellten spezifischen Situation des theologischen Schaffens um die Wende zum 14. Jahrhundert halte ich es für notwendig, den historischen und polemischen Kontext der Vorlesung zum Sentenzenprolog von Augustinus Triumphus aufzuzeigen.

Mein Beitrag orientiert sich an der inneren Struktur des Sentenzenkommentars unseres Autors. Sie ist durch die Aristotelische Vierteilung der Ursachen in final-, formal-, material- und Wirkursache bestimmt. Zugleich möchte ich darstellen, wie Augustinus Triumphus den Zweck, den Gegenstand, die Form und den Autor der Theologie auffaßte. Es ist an dieser Stelle bemerkenswert, daß das auf Vierteilung gestützte Schema eng mit der Tradition der Theologie des 13. Jahrhunderts zusammenhängt. Auch Bonaventura und Aegidius Romanus verwendeten es.

I.1. Contemplatio – das Ziel der Theologie

In der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts dominierte unter den Theologen – insbesondere meine ich hier den heiligen Bonaventura⁶, da seine Einführung zum Sentenzenkommentar ein Ausdruck der damals herrschenden *opinio communis* war – die Überzeugung, daß die Theologie

⁵ A. ZUMKELLER, Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre. Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung, in: *Analecta Augustiniana* 27 (1964) 169–171.

⁶ Bonaventura, *Liber primus Sententiarum*, prooem., 3, corp., studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1882: *Opera omnia* I, 13b. Vgl. auch Alexander de Hales, *Summa theologica*, I pars, qu. 1. mem. 1, cap. 1. corp., studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1924: I, 2b.

eine Wissenschaft ist, die in sich zwei Funktionen, die theoretische und praktische, vereinigt. Sie stellt fest, was man über Gott aussagen kann, und macht deutlich, wie sich die Welt und der Mensch zu ihm verhalten sollen. Dies bedeutet, daß die Theologie dem Menschen ein gewisses theoretisches Wissen vermittelt und zugleich darüber belehrt, wie man handeln soll, um sich moralisch zu vervollkommen und die Seligkeit zu erlangen. Dieser Aspekt macht aus ihr eine höchst praktische Wissenschaft. Außerdem behaupteten die Theologen einstimmig, daß die theoretische Funktion der praktischen untergeordnet ist.

Die Theologen jener Zeit waren sich allerdings über die Frage nicht einig, ob die Theologie von vornherein als praktische Wissenschaft bezeichnet werden kann. Sie waren sich bewußt, daß der Mensch außerstande ist, mit eigenen Kräften und mit den von der philosophischen Ethik empfohlenen natürlichen Mitteln die Seligkeit zu erlangen. Sie betonten, daß es dazu der über die natürliche Ordnung hinausgehenden Gnade bedarf. Angesichts der Tatsache, daß Aristoteles den Begriff der praktischen Wissenschaft zu seiner Klassifikation der philosophischen Wissenschaften verwendete, hatte dieser nämlich starke philosophische Konnotationen. Daher neigten die Diskussionsteilnehmer vielmehr dazu, die Theologie als affektive Wissenschaft zu bezeichnen, d.h. als eine, die in der Ordnung der praktischen Handlungen des Menschen die Gabe der Gnade in der Form der Liebe (*cari-tas*) zu berücksichtigen habe, welche die Seligkeit ermöglicht.

Diese Entscheidung stieß auf die Kritik des Thomas von Aquin.⁷ Nach ihm ist der Gegenstand der Theologie Gott, auf den der Mensch keinen Zugriff hat, auf den er nicht einwirken kann, während die Definition des Gegenstandes der praktischen Wissenschaft voraussetze, der Mensch vermöge auf einen solchen Gegenstand einzuwirken; folglich sei die Theologie grundsätzlich keine praktische Wissenschaft, weil der Mensch nicht auf Gott einwirken kann. Dieser Gedankengang führte Thomas zu der These, daß die Theologie eine in viel größerem Grade theoretische als praktische Wissenschaft sei. Er sah natürlich im Hinblick auf die Gebote auch die praktische Seite der Theologie. Er stellte sie aber zurück. Die Theologie bleibt praktisch, weil sie auch diejenigen Dinge umfaßt, die sich auf Gott beziehen, beispielsweise die Gebote, die selbstverständlich praktisch sind.

Die Lösung des Thomas setzt voraus, daß sich die Aristotelische Einteilung der Wissenschaften in theoretische und praktische nicht eindeutig auf die Theologie anwenden läßt. Eine ähnliche Posi-

⁷ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 1, art. 4, Taurini – Roma 1974, 4b.

tion vertrat auch Gottfried von Fontaines.⁸ Stärker als Thomas betonte er das Gleichgewicht zwischen der praktischen und theoretischen Funktion in der Theologie, indem er behauptete, daß ihr Gegenstand sowohl die unreduzierbar praktischen als auch die unreduzierbar theoretischen Inhalte umfaßt. Er tat dies auf Kosten der Einheit der Theologie, indem sie in der Tat in zwei parallele Wissenschaften mit zwei parallelen Gegenständen zerfiel. Ihre Einheit und ihren stärker theoretischen als praktischen Charakter erlangt sie erst in der Perspektive ihres endgültigen Ziels, d.h. in der als *visio Dei* verstandenen Vollendung.

Unter den Autoren, die unmittelbar nach Thomas wirkten, erarbeiteten Aegidius Romanus und Heinrich von Gent die bedeutendsten Positionen. Der erstere⁹ betonte, daß die Theologie eine übernatürliche Wissenschaft sei; daher könne man an Hand der Aristotelischen Kategorien – ‚praktisch‘ vs. ‚theoretisch‘ – ihr Wesen nicht erfassen und wiedergeben, weil jene allein für die Beschreibung von Naturwissenschaften maßgeblich seien. Daher behauptet Aegidius, sich auf die Autorität des hl. Augustinus berufend, daß die Theologie eine affektive Wissenschaft sei, weil ihr Ziel in der *caritas* bestehe. Allerdings widersetze sich die Affektivität der Praxis so wie sich das Übernatürliche dem Natürlichen widersetzt.

Heinrich von Gent¹⁰ spitzt den Theorieanspruch der Theologie noch stärker zu. Er behauptet nämlich, sie sei nur eine theoretische Wissenschaft, weil sie Gott ursprünglich und primär, die Handlungen dagegen nur sekundär behandle.

In einem Artikel, der der Antwort auf die Frage nach dem theoretischen bzw. praktischen Charakter der Theologie gewidmet ist, und der den *Prolog* eröffnet, spricht Augustinus Triumphus über die Zweckursache (*causa finalis*) der Theologie.

Er führt zunächst die Positionen von Thomas, Gottfried, Heinrich und Aegidius an, um an ihnen Mängel aufzuweisen. Gottfried irre, wenn

⁸ Godefridus de Fontibus, *Quodlibet XIII et XIV de Godefrido de Fontaines*, XIII, 1, ed. J. HOFFMANS (Philosophes Belges, 5/3-4), Louvain 1935, 169–184. Siehe dazu P. TIHON, *Foi et théologie selon Godefrido de Fontaines* (Museum Lessianum, section théologique, 61), Paris – Bruges 1966, 208–228.

⁹ Aegidius Romanus, *Super primo Sententiarum opus*, prol., qu. 4, art. unicus, Venetiis 1521, fol. 7N-8C. Für ausführlichen Deutung der These des Aegidius siehe P. PRASSEL, *Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus O.E.S.A (1243/7-1316)* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie), Frankfurt am Main – Bern 1983, 69–79 und M. SCHRAMA, *Theologia affectiva*. Traces of monastic theology in the theological prolegomena of Giles of Rome, in: *Bijdragen* 57 (1996) 381–404.

¹⁰ Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. 8, qu. 3, Parisiis 1521 (Nachdruck St. Bonaventure 1953), fol. 65R–66Z.

er behauptet, daß irgendeine Wissenschaft im gleichen Grade theoretisch wie praktisch sein könne. Die Position Heinrichs setze wiederum voraus, daß das Ziel der Theologie – das Wissen von Gott – auch von einem durch und durch unmoralischen Menschen in vollkommenem Grade erworben werden könne.

Aegidius nimmt an, daß das Hauptziel der Theologie die Liebe – *caritas* – ist. Diesem Ziel sind in der Theologie sowohl sittliche Unterweisungen als auch theoretische Betrachtungen unterordnet. Wenn jedoch der Mensch die *caritas* durch eigene Handlungen nicht erlangen kann, dann kann man die Theologie nicht als praktische Wissenschaft bestimmen. Schließlich setze Aegidius voraus, daß die Liebe (*caritas*) eine Fertigkeit sei, welche die Einteilung in einen theoretischen und einen praktischen Bereich transzendiere, und darum die Theologie als eine affektive Wissenschaft bestimmt sein müsse.¹¹

Unmittelbar nach der Vorstellung der Position des Aegidius wendet Augustinus Triumphus gegen sie ein. Sein Einwand hat einen formalen Charakter. Augustinus weist darauf hin, daß Aegidius fälschlicherweise voraussetzt, der übernatürliche Ursprung der Liebe – sie begründet nach seiner Ansicht den affektiven Charakter der Theologie – bewirke, daß die Theologie die Einteilung der Wissenschaften in theoretische und praktische Disziplinen sprengt. In Wirklichkeit aber fallen alle Fertigkeiten unter ein und dieselbe Einteilung. Seine Stellungnahme deute also letzten Endes die ausschließliche Praxisbezogenheit der Theologie an, da die Liebe, ähnlich wie der Glaube, eine praktische Fertigkeit ist.¹²

Augustinus Triumphus schlägt dagegen vor, die Theologie als kontemplative Wissenschaft einzustufen. Mit seiner Position will er erreichen, daß die Theologie einerseits das beibehält, was für sie

¹¹ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 1, qu. 1, (Troyes, Bibliothèque Municipale 296), fol. 4ra-vb.

¹² Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 1, qu. 1, fol. 4vb-5ra: „Sed nec istud dictum nostrum intellectum quietare, quia non magis est abstracta ista scientia, quam sit lumen fidei, cui innititur tamquam principio, et quam sit ipsa caritas, a qua, ut dicunt, denominatur tamquam a fine. Sed fides et caritas non trahuntur extra praedicamentum virtutum naturalium ex hoc, quod sunt habitus nobis supernaturaliter infusi. Sunt enim fides et caritas in genere qualitatis, sicut aliae virtutes naturales. Ergo similiter ista doctrina, quantumcumque habeat pro principio ipsam fidem et pro fine habeat caritatem, non trahetur extra genus scientiae practicae vel speculativae, sed collocabitur sub negotio practico vel speculativo, sub quibus collocantur omnes scientiae humanitus acquisitae; sicut fides et caritas, quantumcumque sint virtutes supernaturales, in eodem praedicamento reponuntur, in quo sunt virtutes naturaliter acquisitae.“

wesentlich ist und was ihre Natur angemessen zum Ausdruck bringt, nämlich die von Bonaventura, Thomas und Gottfried betonte Rolle der Theologie als eine zugleich theoretische und praktische Wissenschaft, sowie die für Aegidius wichtige Verknüpfung der Theologie mit dem, was übernatürlich ist und sie von den Wissenschaften unterscheidet, die mit Hilfe der natürlichen Vernunft erworben werden. Diese Thesen waren in den zuvor referierten Meinungen stets mit Schwierigkeiten verbunden: die Doppelfunktion der Theologie stellte in Frage ihre Einheit und ihr affektiver Charakter bestimmte sie zwangsläufig zu einer praktischen Wissenschaft. Diesen Schwierigkeiten soll bei Augustinus die Theologie als kontemplative Wissenschaft, die jedoch die beiden Aspekte ihrer Natur bewahrt, entgegen.

In seiner Begründung beginnt er mit der Definition der Kontemplation. Diese sei ein Akt, der die intellektuelle Spekulation und die Entfaltung des Gefühls in eins setze, da der Mensch, der in der Kontemplation ihren Gegenstand erkennt, diesen auch zu lieben anfängt. Diese These, gestützt auf die Autorität der Kirchenväter, ist typisch für die mittelalterliche Theologie.¹³

Weiter formuliert Augustinus Triumphus drei Argumente, die sie stützen sollen. Erstens, sei Gott das Ziel der Theologie. Dieses Ziel könne man nur dann erreichen, wenn man Wissen und Lieben in eins setze, was gerade durch die Kontemplation gesichert werde. Zweitens, müsse der Mensch, um den Zustand der Kontemplation zu erreichen, die spekulativen Inhalte durch die Liebe ergänzen. Das dritte Argument geht von dem Unterschied zwischen natürlichen Wissenschaften und der übernatürlichen Theologie aus. Die theoretischen natürlichen

¹³ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 1, qu. 1, fol. 5ra: „Viso ergo nullum istorum modorum perfecte intellectum quietare, volumus illum modum ponere, quem magis credimus esse verum et consonum dictis sanctorum, dicendo hanc scientiam nec esse principaliter speculativam et practicam, ut dicebat primus modus; nec principaliter speculativam et ex consequenti practicam, ut dicebat modus secundus; nec simpliciter affectivam, ut dicebat modus tertius; sed esse simpliciter contemplativam. Primo tamen est intelligendum, quid nomine contemplationis intelligimus, nam nomine contemplationis intelligimus non solum intellectus speculationem, qua aliquid cognoscitur pure speculative, sed etiam intelligimus affectus inflammationem, qua inflammatione illud, quod cognoscitur, vehementer diligitur. Quod autem per contemplationem non pura notitia vel speculatio intellectus intelligatur, patet per verbum Gregorii super illo verbo *Ezechielis* I „quattuor facies uni et quattuor pennae uni“, ubi ait, „quod per faciem nisi notitia et quod <per> pennam nisi volatus exprimitur. Et subdit quod facies itaque ad notitiam pertinet, penna vero ad contemplationem“. Si ergo contemplatio distinguitur a notitia vel a speculatione, oportet, quod nomine contemplationis importetur speculatio non quaecumque, sed talis, quae sit illuminativa et inflammativa.“ *Ezech* 1, 6 und Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, III, 1: CCL 142, 33, 3–7.

Wissenschaften beschränken sich auf einen rein erkenntnismäßigen Akt der Spekulation, der ausschließlich vom Intellekt vorgenommen werde. Die praktische natürliche Wissenschaft müsse dagegen über den Intellekt hinausgehen und das Handeln umfassen, das bereits in den Bereich des Willens gehöre. Schließlich könne also keine natürliche Wissenschaft zugleich theoretisch und praktisch sein, weil Theorie und Praxis zu verschiedenen Bereichen gehören, die jeweils durch den Intellekt und den Willen bestimmt sind. Anders verhalte es sich mit der Theologie. Ihr einziger Akt ist die Kontemplation. Sie umfaßt sowohl den Intellekt als auch den Willen, die eine Gabe der göttlichen Macht darstellen.¹⁴

¹⁴ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prolog., pars 1, qu. 1, fol. 5r-5rb: „Prima ratio sic ostenditur. Nam finis istius scientiae est ipse Deus, sed Deus non potest speculari nec cognosci ut finis nisi per dilectionem et amorem. Quamvis enim aliqua cognitione pure speculativa ipse possit cognosci sine caritate, ut in quantum est principium et causa entium et actus purus vel motor primus, cognitione tamen, qua aliquis praefigit sibi eum tamquam finem, sine dilectione esse non potest. Nec etiam potest diligere sine cognitione, quia secundum beatum Augustinum non diligitur nisi cognitum. Et quia sub ista ratione Deus est finis in ista scientia, in quantum quilibet per hanc doctrinam proponit sibi ipsum Deum tamquam suum finem, cum hoc non possit esse per cognitionem pure speculativam, sed per speculationem inflammativam et dilectivam, oportet quod finis istius scientiae dicatur contemplatio Dei, cuius contemplatio dicit speculationem non qualemcumque, sed inflammativam et accensivam. Et per consequens ista scientia contemplativa debet nominari. Haec autem ratio tangitur per beatum Augustinum I *De Trinitate*, 8 capitulo, ubi vult quod „finis omnium actionum nostrarum est contemplatio Dei“. Augustinus, *In Iohannis Euangelium tractatus* 96, 4: CCL 36, 571, 9-10: „non enim diligitur quod penitus ignoratur“ und *De Trinitate* I, 8, 17: CCL 50, 50, 80-81: „haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis.“

Secundo hoc patet ex parte modi perveniendi ad hunc finem. Nam modus contemplandi ipsum Deum in hac vita et illa, quae dicitur de Deo in ista scientia, non potest esse pure speculativus. Quia – cum illa sint improporcionabilia nostro intellectui, nisi intellectus captivaretur in obsequium Christi, nullo modo assentiret eis, sed <pura> {ms: pure} speculatio non habet intellectum captivare – oportet igitur esse speculationem talem, quae sit inflammativa et illuminativa; et hoc nomine contemplationis intelligimus, ut dictum est.

Tertio hoc idem ostenditur ex parte istius scientiae, ut differt ab aliis scientiis humanis. Nam habitus scientiae humanae per se est speculativus solum et actus procedens ex tali habitu directe et per se solum debet dici speculatio. Si autem intellectus non sistit in tali actu, sed intendat actionem vel operationem transeuntem in exteriorem materiam, hoc est, prout intellectus convertitur ad voluntatem et prout extensione fit practicus. Nam sicut secundum doctrinam Philosophi intellectus directe intelligit universale, per extensionem autem et unionem ad sensum intelligit particulare, ut patet ex III *De anima* {III, 4, 429b seqq.}, ita directe intellectus fertur in speculationem. Si autem progrediatur in actionem, hoc est, prout unit se voluntati. Unde huius operatio ab utraque potentia progreditur formaliter, quia quod speculationis est ibi, formaliter est ab intellectu, quod vero est ibi actionis, formaliter est a voluntate. Et quia impossibile est duos actus formaliter distinctos et sub rationibus formalibus

Die Hauptidee der von Augustinus Triumphus vorgelegten Lösung ist klar: die Theologie muß auf eine logisch korrekte Weise die theoretische und die praktische Funktion mit einander verbinden. Zugleich muß ihr übernatürlicher Charakter als ihr Spezifisches berücksichtigt werden. Diese zwei Gesichtspunkte bilden in der Stellungnahme des Augustinus Triumphus einen unveräußerlichen Bestandteil. Nach Augustinus Triumphus kann man die erstere in Übereinstimmung mit Bonaventura und Thomas und die letztere in Anlehnung an Aegidius Romanus verteidigen und überzeugend begründen, wenn man die Theologie als *contemplatio* auffaßt. Die Begründung des Augustinus Triumphus lautet, daß die Kontemplation ein Geisteszustand ist, der seine Quelle in Gottes Gnade hat, und der das Volitive mit dem Intellektuellen verbindet. Auf diese Weise läßt die Kontemplation die Theologie gleichrangig die theoretische und die praktische Funktion erfüllen, ohne daß ihre innere Einheit beeinträchtigt wird.

1.2. *Deus magister* – Wirkursache der Theologie

Keiner der scholastischen Theologen stellte grundsätzlich die These in Frage, daß Gott der einzig wirkliche Lehrer der Theologie ist. Die Menschen oder Engel, die als Lehrer bezeichnet werden, üben diese Tätigkeit nur behelfsmäßig aus. Sie sind lediglich Werkzeuge der göttlichen Offenbarung. Die geltende Lösung wird auch von Augustinus Triumphus akzeptiert.

Offen bleibt jedoch die Frage, auf welche Art und Weise Gott den Menschen die Theologie vermittelt.

Eine charakteristische, der gängigen Meinung zuwiderlaufende Konzeption der Theologievermittlung an den Theologen, wurde von Heinrich von Gent vorgelegt.¹⁵ Er behauptete nämlich, daß ausgebil-

respicientes obiectum esse unum actum. Ideo impossibile est eos habere rationem unius finis. Finis ergo scientiae humanae – vel dicetur speculatio vel operatio – nec potest esse unius finis utriusque scientiae humanae, videlicet practicae et speculativae, cum formaliter speculatio sit ab intellectu et dilectio vel actio formaliter sit a voluntate. Et duo actus formaliter distincti non possunt esse aequae principaliter intenti tamquam unus finis. Sed in hac divina scientia non est sic, quia habitus scientiae istius est a Deo inspiratus et infusus ipsi intellectui creato. Ideo cum sit formaliter in intellectu speculativo et illuminativo eius, formaliter procedit in intellectum verum. Quia, ut dictum est, talis habitus est a Deo infusus, qui est ignis consumens, ideo effective habet inflammare voluntatem. Et quia unus actus est, qui formaliter illuminat et effective inflamat, ideo non est inconveniens quod contemplatio Dei, quae utrumque istorum complectitur, non sub ratione distincta formali, sed unum formaliter et aliud effective habeat rationem unius finis.“

¹⁵ Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. 13: *De modo addiscendi theologiam*, qu. 2–7, fol. 91T–95N.

dete Theologen die Glaubenslehre auf eine vollkommeneren Weise erkennen als gewöhnliche, einfache, ungebildete Gläubige. Heinrich behauptet dies, weil er der Ansicht ist, daß die Theologen von Gott ein besonderes Licht erhalten haben, das andere nicht empfangen. Die entscheidende Begründung für die Existenz jenes besonderen theologischen Lichtes liegt in der Ausdifferenzierung des Wissens über Gott. Die einen, und zwar die gebildeten Theologen, erkennen die Glaubensinhalte klarer als die weniger theologisch gebildeten Gläubigen. Dies wäre nicht möglich, wenn den Theologen nur das allgemeine Glaubenslicht zugänglich wäre. Das in allen Gläubigen gegenwärtige Licht bekommt man im Augenblick der Taufe. Das Wissen über solche Begriffe wie Gott, Dreifaltigkeit oder über die mit diesen Begriffen zusammenhängenden Inhalte, formuliert in den Glaubensartikeln, sei dagegen ein Effekt des höheren theologischen Lichts. Dieses theologische Licht ist etwas Mittleres zwischen dem Licht des Glaubens und der *visio beatifica*, die den Seligen eigen ist. Das Gottschauen im Himmel ist die klarste und offenbarste Form des Wissens über Gott.

Die Position Heinrichs von Gent zog schwer annehmbare Konsequenzen nach sich, weil sie einen eigentümlichen Elitarismus voraussetzte: Die Theologen als Empfänger eines besonderen Lichts, das eine Form der göttlichen Gnade war, schienen dadurch der Seligkeit näher zu sein als gewöhnliche Gläubige. Andererseits ist aber bekannt – und von der alltäglichen Erfahrung bestätigt –, daß die Theologie an der Universität genau so wie andere Wissenschaften unterrichtet wird, und daß die Fortschritte in dieser Wissenschaft nicht immer mit der moralischen Vervollkommenung der Studenten oder gar der Professoren einhergehen. So verletzte Heinrichs Position die für das Christentum fundamentale Überzeugung von der Gleichheit der Gläubigen vor Gott und von der Undurchdringlichkeit der Wirkung von Gottes Gnade. Deshalb stieß sie auch auf harte Polemik. Einer der Kritiker war Augustinus Triumphus, der diese Frage für die wichtigste zur Bestimmung der Wirkursache (*causa efficiens*) der Theologie hielt.

Die Überlegungen des Augustinus Triumphus haben in dieser Frage einen rein kritischen Charakter. Die ihnen gewidmeten Ausführungen machen deutlich, daß das Wissen über Gott, bei einem einfachen Gläubigen anders ist als bei einem gebildeten Theologen. Sie unterscheiden sich aber nicht im Glaubenslicht. Für beide ist es dasselbe Licht, das ihnen denselben Grad an Gewißheit verleiht. Auch stützten sich der einfache Gläubige und der Theologe auf die gleichen Prämissen, aus denen sie ihre Schlußfolgerungen ziehen. Sie erkennen Gott deshalb mit derselben Gewißheit. Mit einer analogen Situation haben wir es in den natürlichen Wissenschaften zu tun: Wir

können nicht kraft des Lichtes der natürlichen Vernunft die Schlußfolgerungen aus philosophischen Gedankengängen mit größerer Gewißheit als deren Prämissen erkennen. Die bloße Verwendung einer logisch korrekten, syllogistischen Form der Schlußfolgerung mache die Gewißheit der Schlüsse nicht höher als die der Prämissen.¹⁶

Außerdem ist das Licht des Glaubens, mit dem Gott die Menschen beschenkt, aus der Sicht des göttlichen Spenders absolut hell und klar und für alle gleich. Die Unterschiede im theologischen Wissen ergeben sich also nicht aus dem unterschiedlichen Licht, sondern aus der Annahme durch den Empfänger. Der eine nimmt es voller, der

¹⁶ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 2, qu. 1, fol. 7va-vb: „Prima ratio sic patet: Nam tota certitudo conclusionum est ex certitudine principiorum, quia tunc scire opinamur unumquodque, cum cognoscimus causas et principia eius, ut dicitur I *Physicorum* {I, 1, 184a 10–12}. Si ergo aliqua concludimus ex articulis fidei vel si unum articulum contradicimus ex alio, tota certitudo praedictarum conclusionum erit ex certitudine principiorum et quia principia fidei non cognoscimus nisi in lumine fidei et inquantum sunt a Deo revelata, non cognoscimus ipsas cognitiones, quae eliciuntur ex praedictis principiis in praedicto lumine, immo cum maior sit certitudo principiorum quam conclusionum, non poterit aliqua conclusio certitudinem aliquam habere, quae non reducatur in certitudinem principiorum cognitorum lumine fidei. Nam si probamus Filium distingui a Patre, et Spiritum Sanctum ab utroque per rem relatam, non absolutam, hoc est, quia praesupponimus Deum esse unum in essentia et trinum in personis. Tota igitur certitudo istius conclusionis dependebit ex illo principio, quod quidem non probamus, sed supponimus per lumen fidei. Nec est ibi aliqualis cognitio vel certitudo speculationis praeter cognitionem fidei et si est ibi aliqua speculatio, hoc est inquantum arguendo procedimus ex tali principio ad talem conclusionem. Numquam tamen sumus certi de ista conclusione, quod in divinis sit distinctio per relata, nisi quatenus credimus sub lumine fidei Deum esse unum in substantia et trinum in personis. Secus autem est in principiis naturaliter cognitis. Quia conclusiones scientificas cognoscimus per principia, quae sunt nobis nota naturaliter et in lumine naturali, ideo in talibus est vera certitudo speculationis et cognitio propter quid. Sed si praedicta principia, quae sunt nobis naturaliter cognita, ut ‚de quolibet esse vel non esse‘ et ‚omne totum est maius sua parte‘ excederent nostrum intellectum, et non haberemus certitudinem de eis, nisi quia a Deo dictum est ita esse, tunc nullam aliam certitudinem haberemus de conclusionibus, quae concluderentur ex praedictis principiis, nisi quia talia essent a Deo revelata. Non igitur cognoscimus Deum in hac vita nisi cognitione fidei, nec in alio lumine nisi in lumine fidei.

Secunda ratio sic ostenditur. Nam in naturali cognitione non ponimus nisi unum lumen intellectus agentis, in quo cognoscuntur principia et conclusiones naturales. Nam si conclusiones cognoscuntur clariori modo, ut sunt elicited ex principiis, quam prout in principiis continentur, antequam ex eis deducantur, hoc est, prout magis explicantur deductae ex principiis per syllogismum demonstrativum quam in principiis existentes, in eodem tamen lumine intellectus agentis cognoscuntur principia etiam huiusmodi conclusiones. Multo ergo fortius non erit aliud lumen supernaturale, in quo cognoscuntur articuli fidei, et conclusiones, quae deducuntur ex eis. Maxime cum nulla certitudo competat praedictis conclusionibus, nisi illa, quae competit praedictis articulis, quae magis est adhaesionis quam speculationis. Adhaesimus namque ipsis articulis solum, quia sunt a Deo revelati.“

andere nur teilweise auf. Außerdem kann sich die menschliche Natur, die sich auf ihrer irdischen Wanderschaft (*in via*) befindet, nicht dermaßen über den Glauben erheben, daß sie sich die Inhalte der Offenbarung als Wissen aneignet. Dies wäre ein Sprung von einem Licht zum anderen, der auch die Änderung der Gewißheit unseres Wissens über Gott zur Folge hätte. Er vollzieht sich erst bei den Seligen, die Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, ihn also mit größerer Gewißheit als die Menschen im Diesseits erkennen. Sie verfügen dann über ein neues Licht, über das Licht der Herrlichkeit der Erlösung.¹⁷

Am Ende seiner Polemik gegen Heinrich verweist Augustinus Triumphus, dem Beispiel seiner Zeitgenossen folgend, auf eine zusätzliche Schwierigkeit. Er macht geltend, daß die Vertreter dieser Meinung sich über die Heilige Schrift erheben und für sich ein Wissen reklamieren, das sie nicht besitzen. Wenn, so schließt Augustinus Triumphus, die Existenz des theologischen Lichts Wahrheit wäre, sollten die Theologen, die sich in dessen Besitz glauben seinetwegen klarer und überzeugender als andere sein. Da es aber nicht der Fall ist, spricht es gegen die Prämissen dieser Position.¹⁸

¹⁷ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 2, qu. 1, fol. 7vb-8ra: „Tertia ratio sic declaratur: Nam licet lumen fidei ex parte Dei infundentis sit limpidum et clarum, ut tamen recipitur in nobis adhuc in statu viae, ex naturalibus obscure et aenigmaticè ipsum recipimus. Dicemus ergo, quod modus intelligendi omnium viatorum est obscurus et aenigmaticus non tamen praedictus modus est <aequalis> {ms: punctalis}, quia unus viator clarius intelligit quam alius etiam articulos fidei et illa, quae sunt annexa articulis, inquantum per aliquas similitudines et manuductiones creaturarum clariore modo intelligit illa, quae sunt nobis a Deo revelata, et illa, quae per fidem cognoscimus [quam unus alius]. Numquam tamen ista claritas tanta est, quod faciat nos recedere a cognitione aenigmatica fidei; et quod faciat nos scire de ipsis articulis fidei quid rei secundum intellectum essentialem aggenerantem certam cognitionem per causam intrinsecam et dicentem propter quid, quia isto modo cognoscunt Deum et illa, quae dicuntur de ipso, ipsi beati et ipsi comprehensores, qui ex aperta visione, quam habent de Deo, demonstrative sciunt, quod nos credimus.“

¹⁸ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 2, qu. 1, fol. 7vb-8ra: „Procedit ergo ista positio ex falsa imaginatione, cum per hoc, quod unus viator intelligit clarius quam alius ipsa credibilia, ponat ea simpliciter esse scita, quod patet falsum esse. Nec per hoc est commendare Sacram Scripturam, sed magis est ipsam vilificare. Nam sicut si viator dicat se esse comprehensorem se ipsum vilificat, quia dicit se habere, quod non habet. Sic si aliquis Sacrae Scripturae doctor dicat se cognoscere Deum per divinam Scripturam alio lumine quam per lumen fidei, praedictam Scripturam vilificat, quia dicit sibi convenire, quod non convenit. Oportet namque praedictum lumen ponentes habere doctrinam clarioribus clariorem et tradere ipsam ordinationibus ordinationem, cum tamen ipsi magis obscure et magis inordinate scientiam tradant quam illi, qui solum per lumen fidei dicunt se Deum in hac praesenti vita cognoscere.“

1.3. *Scientia* – eine Form der Theologie

Während des ganzen 13. Jahrhunderts diskutierten die scholastischen Theologen über die Wissenschaftlichkeit ihrer Disziplin. In der anfänglichen Periode meinten Autoren wie Alexander von Hales oder Bonaventura¹⁹, daß die Theologie zwar als Wissenschaft bezeichnet werden könne, aber eher als Weisheit bezeichnet werden solle. Es läßt sich jedoch während der ganzen ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die wachsende Tendenz beobachten, die Theologie doch als Wissenschaft zu erklären. Als Höhepunkt dieses Prozesses gilt zumeist die Konzeption des Thomas von Aquin²⁰, der die Wissenschaftlichkeit der Theologie aus der sogenannten Subalternationstheorie herleitete. Gemäß dieser Theorie, die aus der Wissenstheorie des Aristoteles geschlußfolgert wurde, legitimiere eine Wissenschaft entweder ihre Grundprinzipien selbst oder sie entnehme sie einer Wissenschaft höheren Ranges. Im letzteren Falle komme das Verhältnis der Subalternation vor: Eine Wissenschaft subalterniere eine andere, wenn sie jene mit Prinzipien versorge; eine subalternierte Wissenschaft sei daher eine solche, die ihre Prinzipien aus einer ranghöheren Wissenschaft bezieht. Ein solches Verhältnis komme beispielsweise dann vor, wenn sich die Metaphysik die Naturphilosophie subalterniert. Die Theologie brauche gewiß nicht ihre Prinzipien zu beweisen, da sie in der Offenbarung gegeben seien, die den Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens darstelle. Dennoch gebe es solche Arten von Wissen, etwa das Wissen der Seligen oder das Selbstwissen Gottes, in denen die Prinzipien der irdischen Theologie selbstverständlich seien. Also könne man die Theologie als eine vom Selbstwissen Gottes subalternierte Wissenschaft bezeichnen sowie als Wissenschaft in dem Sinne, der von Aristoteles diesem Terminus zugeschrieben wurde.

Eine ähnliche Argumentation zugunsten der Wissenschaftlichkeit der Theologie besagt, daß es für ihre Wissenschaftlichkeit genüge, wenn die Theologie ihre Schlußfolgerungen an Hand von korrekt verfaßten Syllogismen beweise.²¹

Beide Argumentationstypen hält Augustinus Triumphus für unzureichend. Nach seiner Meinung sei mit ihnen eher bewiesen, daß die Theologie keine Wissenschaft im exakten Sinne sei; denn das

¹⁹ Bonaventura, *Liber primus Sententiarum*, prooem., 3, corp.: I, 13b; Alexander de Hales, *Summa theologica*, I pars, qu. 1, mem. 1, cap. 1: I, 2b.

²⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 1, art. 2: 3b.

²¹ Ganz ähnlich bei Peter von Auvergne, *Quodlibet XIII*, qu. 1; vgl. J. LECLERCQ, La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 11 (1939) 351-374, 354-357.

menschliche Wissen müsse, um einen wissenschaftlichen Charakter zu haben, sich auf die sinnliche Erfahrung stützen. Dies gelte sowohl für die subalternierte als auch für die subalternierende Wissenschaft. Wenn also die Prinzipien oder Prämissen einer Wissenschaft vom Standpunkt des Menschen aus nicht offenkundig bewiesen seien, werden ihre Schlußfolgerungen oder die ihr subalternierten Inhalte ebenfalls nicht offenkundig sein und somit keine Wissenschaft im exakten Sinne darstellen.²²

Augustinus Triumphus macht deshalb den Vorschlag, man solle die Theologie als Weisheit verstehen. Damit würde man der Argumentation des heiligen Augustinus folgen, der behauptete, daß die Weisheit den göttlichen, die Wissenschaft dagegen den menschlichen Dingen gelte.²³ Man würde auch dem Aristoteles zustimmen, nach dessen Meinung die Weisheit ihre eigenen Prinzipien legitimiere. Aber auch dieser Vorschlag ist für Augustinus Triumphus nicht akzeptabel. Denn im exakten Aristotelischen Sinn muß die Weisheit durch denselben Gewißheitsgrad wie die Wissenschaft gekennzeichnet sein, was die Theologie – versteht man sie nach dem heiligen Augustinus als Wissen von göttlichen Dingen oder nach Aristoteles als Disziplin, die ihre eigenen Prinzipien unter Beweis stellt – nicht erfüllt.²⁴

²² Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 3, qu. 1, fol. 10va: „Dicemus enim quantum ad primam rationem verum esse, quod quaedam est scientia praesupponens principia per se nota in eadem scientia. Quaedam autem praesupponit principia in scientia superiori. Quaelibet tamen istarum habet certitudinem speculationis. Nam scientia subalternans liquide speculatur sua principia, sicut ‚totum esse maius sua parte‘ et cetera talia, quae ad sensum sunt manifesta. Similiter scientia subalternata praesupponit talia principia, quae sunt per se nota in scientia inventa ab homine. Et quia ab homine non invenitur scientia nisi via memoriae, sensus et experientiae, ideo semper praesupponuntur principia in utraque scientia esse nota sensui. Propter quod utraque cognitio potest proprie scientia appellari. Sed principia istius doctrinae nec sunt nota in hac doctrina, nec in aliqua doctrina ab homine inventa, ideo non erit proprie scientia quantum ad cognitionem viatorum, sed quantum ad cognitionem comprehensorum.

Similiter alia ratio non concludit, quia non potest esse maior certitudo in conclusionibus quam in principiis. Et quia principia istius scientiae non sunt per se nota in cognitione viatorum, ut dictum est, ideo nec conclusiones, quae ex talibus principiis concluduntur cognitionem scientificam, quae proprie scientia appelletur, habere non poterunt.”

²³ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XIV, 1, 3: CCL 50, 423,54 – 424,56: „ista definitio diuidenda est ut rerum diuinarum scientia sapientia proprie nuncupatur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.“

²⁴ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 3, qu. 1, fol. 10vb: „Sed istud dictum non videtur sufficere, quia sicut ista doctrina non proprie dicitur scientia, quia est de divinis magis quam de humanis et quia non habet certitudinem illam speculationis, quae ad scientiam humanam requiritur, ita potest dici, quod non proprie dicatur sapientia eo modo, quo metaphysica sapientia appellatur, quia non habet certitudinem illam de rebus divinis, quae ad sapientiam humanam requiritur.

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie sei noch mit der folgenden Argumentation zu retten: Auch wenn die Kenntnis von Inhalten, die der Gegenstand des Glaubens allein seien, keine Wissenschaft im exakten Sinne darstelle, so beweise doch die natürliche Vernunft manche Glaubensinhalte in der natürlichen Theologie. Also könne man den Teil der Theologie, der sich mit der natürlichen Theologie deckt, als völlig wissenschaftlich anerkennen. Augustinus Triumphus bemerkt jedoch, daß diese zwei Arten von Theologie, d. h. die geoffenbarte und die natürliche keine Einheit darstellen, weil die erstere alles als von Gott geoffenbart überlege, was die letztere nicht tue.

Die kritischen Überlegungen führen Augustinus Triumphus zu eigenen Schlussfolgerungen.

Fragt man nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie hinsichtlich des Gegenstandes und der Wissensquelle, so ist die Theologie für Augustinus Triumphus sowohl Wissenschaft als auch Weisheit. Hier schließt er sich dem heiligen Augustinus an, nach dessen Ausführungen sich die Theologie mit menschlichen wie göttlichen Angelegenheiten beschäftigt. Außerdem sei ihr Lehrer Christus, der den Menschen sowohl Weisheit wie Wissenschaft vermittele.

Untersucht man die Vorgehensweise der Theologie, so kann man weder von Wissenschaft noch von Weisheit sprechen. Die Art der Überlegung geht in dieser Weise vor. Zuerst erscheint das natürliche Licht. Ihm schließt sich das Licht des Glaubens an, welches das erstere nicht beseitigt, sondern vervollkommenet, wie die Gnade die Natur. So werden die natürliche Weisheit und die natürliche Wissenschaft mittels des Lichtes des Glaubens etwas Höheres. Zu dessen Beschreibung bedient sich Augustinus Triumphus eines Wortes des Johannes von Damaskus. Er bezeichnet das Vorgehen als eine Über-Wissenschaft und Über-Weisheit. Er gesteht aber ein, daß die so verstandene Theologie keine Wissenschaft und Weisheit im exakten Sinne sind. Ihre Erhabenheit, die von ihr vermittelte Vornehmheit und Gewißheit seien unverkennbar, aber sie sind von einer anderen Art als die von der Metaphysik des Aristoteles oder überhaupt von der gesamten Philosophie geforderte Wissenschaftlichkeit.²⁵

Immo cum scire omnia per certitudinem speculationis sit propria conditio sapientiae, ut patet ex I *Metaphysicae* {I, 2, 982a 8–17}. Ex quo ista doctrina non habet de divinis nisi certitudinem adhaesionis, videtur, quod nec scientia, nec sapientia proprie possit appellari; sicut scita numquam sunt proprie credita. Et si debet nominari aliquo istorum, magis deberet nominari scientia quam sapientia eo, quod de rebus humanis, de quibus est scientia, potest haberi certitudo speculationis, sed de rebus divinis saltem eo modo, quo tractantur in hac doctrina, non nisi certitudo adhaesionis habetur.“

²⁵ Augustinus de Ancona, *In I librum Sententiarum*, prol., pars 3, qu. 1, fol. 11ra–11rb: „Viso ergo, quomodo diversimode diversi loquuntur de hac materia, volumus

1.4. *Deus revelator* – der Gegenstand der Theologie

Die Überlegungen zum Gegenstand der Theologie hatten zu dem Zeitpunkt, als sie von Augustinus Triumphus aufgenommen wurden, bereits eine reiche Geschichte. Es wird sowohl auf Gott wie auf die sich durch Christus vollziehende Erlösung des Menschen verwiesen. In der *Summa theologica* Alexanders von Hales²⁶ lesen wir, daß der Gegenstand der Theologie einen komplexen, sich in der Formel „göttliche Substanz von Christus im Heilswerk erkennbar“ widerspiegelnden Charakter habe. Eine solche Definition des Gegenstands der Theologie soll eine Synthese unterschiedlichster Bezeichnungen (meist patristischer Provenienz) dessen, was der Interessenbereich des Theologen umfaßt, und zwar sowohl Gott als die sich durch Christus vollziehende Erlösung des Menschen. Bei Autoren aus der Zeit nach Alexander macht sich freilich die Tendenz bemerkbar, den Gegenstand der Theologie zu vereinheitlichen. Sie zeichnet sich stark bei Thomas von Aquin²⁷ ab, der eindeutig behauptet, der Gegenstand der Theologie

illum modum ponere, qui magis nobis rationabilis videtur. Sciendum est ergo <quod> hanc doctrinam possumus tripliciter considerare. Primo – quantum ad ipsas res consideratas; secundo – quantum ad modum considerandi; tertio – quantum ad docentem sive inspirantem ipsam. Res autem, quae in hac doctrina considerantur, sunt in duplici genere, quia quaedam sunt divinae et quaedam sunt humanae. Cognitio ergo istius doctrinae quantum ad res consideratas in ipsa proprie potest dici sapientia et proprie potest dici scientia, quia cognitio rerum divinarum proprie vocatur sapientia, humanarum vero proprie vocatur scientia secundum Augustinum XIV *De Trinitate*, capitulo 1.

Quantum vero ad modum considerandi haec doctrina non proprie dicitur sapientia, nec proprie dicitur scientia eo modo, quo cognitio humana scientia et sapientia appellatur, sed nobiliori et excellentiori modo dicitur sapientia et certiori modo dicitur scientia. Nam cognitio humana – sive sit de divinis, sive de humanis – semper innititur lumini rationis. Si ergo huic lumini addatur lumen divinum, cui innitatur cognitio tam de rebus divinis quam de humanis, talis cognitio erit altior et certior cognitione naturali. Nam cum lumen fidei non tollat lumen naturale, sed perficiat ipsum, sicut gratia non tollit naturam, sed perficit, oportet, quod ratio naturalis et lumen naturale subserviat lumini fidei, ideo II {ms: prima} *ad Corinthios*, X {5}, scribitur: ‚in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi‘. Cognitio ergo rerum divinarum, quae innititur lumini fidei, non dicitur sapientia, sicut metaphysica, quae est cognitio divinarum acquisita per lumen rationis, sed dicitur esse super hanc sapientiam; et cognitio rerum humanarum, quae innititur eidem lumini fidei, non dicitur scientia sicut cognitio inventa per lumen naturale, sed dicitur super hanc scientiam, ut sicut secundum Damascenum {*De fide orthodoxa* I, 8, 1: ed. E. M. BUYTAERT, 29, 20–21} Deus non dicitur proprie sciens, sed supersciens; nec sapiens, sed supersapiens, sic cognitio istius doctrinae, quae omnia considerat tam res divinas quam humanas, non proprie dicitur scientia, sed superscientia, nec sapientia, sed supersapientia, loquendo de sapientia et scientia, ut dicunt cognitionem per naturalem rationem inventam.“

²⁶ Alexander de Hales, *Summa theologica*, I pars, qu. 1. mem. 1, cap. 3: I, 6a.

²⁷ Thomas de Aquino, *Summa theologicae*, Pars I, qu. 1, art. 7, corp.: 6b.

sei Gott; alles andere gehöre in ihren Bereich nur insofern, als es sich auf Ihn beziehe. Die These des Thomas, stark aber sehr sparsam formuliert, provozierte spätere Autoren zu weiteren Diskussionen. Wieder haben in ihnen Heinrich von Gent und Aegidius Romanus die Hauptrollen gespielt.

In seinem Sentenzenkommentar hält Aegidius²⁸ die These des Aquinaten aufrecht, Gott sei der Gegenstand der Theologie, er behauptet aber zugleich, er könne in ihr nicht *absolute*, d.h. wie er als solcher oder an und für sich existiert, betrachtet werden, sondern müsse unter dem besonderen Begriff des Erlösers gesehen werden. Die Theologie sei nach Aegidius eine besondere Wissenschaft, sie müsse daher Gott über einen besonderen Begriff betrachten, um sich von der Metaphysik zu unterscheiden, die als allgemeine Wissenschaft Gott auf eine allgemeine Art und Weise betrachtet. Ein solcher Begriff, durch dessen Vermittlung wir in der Theologie den Zugang zu Gott haben, sei der Erlöser. Gott sei also der Gegenstand der Theologie als derjenige, der dem Menschen Erlösung bringe.

Der Position des Aegidius widersprachen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines. Das Gegenargument Heinrichs²⁹ lautet, daß Gott *absolute*, d.h. an und für sich der Gegenstand der Theologie sei. Er begründete seine Meinung damit, daß das Ziel der Theologie die Erkenntnis Gottes sei und daß jede Wissenschaft nach der Erkenntnis ihres Gegenstandes strebe. Gott werde in der Theologie zuerst unvollkommen erkannt, je mehr von seinen Attributen jedoch erkannt werden, desto vollkommener werde das Wissen über Ihn. Außerdem machte Heinrich darauf aufmerksam, daß der Erlöser, von Aegidius als Begriff vorgeschlagen, unter dem wir Gott in der Theologie erkennen, in der Tat eines der Attribute sei; wenn wir also die These von Aegidius anerkennen, vermengen wir den Gegenstand der Theologie mit den ihm zugeschriebenen Prädikaten. In eine ähnliche Richtung ging auch die Kritik, die Gottfried von Fontaines³⁰ an Aegidius übte; er nämlich stellte fest, daß Aegidius' Behauptung sich faktisch auf die These zurückführen lasse, die Erlösung und nicht Gott sei der Gegenstand der Theologie.

²⁸ Aegidius Romanus, *Super primo Sententiarum opus*, prol., qu. 1, art. 3, corp., fol. 3C-P. Siehe auch P. PRASSEL, Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus O.E.S.A (1243/7-1316), 30-40.

²⁹ Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinariam*, art. 19, qu. 1, fol. 114A-117X.

³⁰ Godefridus de Fontibus, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines, Quodlibetum I*, 5, ed. M. DE WULF, A. PELZER (Philosophes Belges 2), Louvain 1904, 9-17. Vgl. dazu P. THON, Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines, 203-206.

Heinrichs Polemik rief wiederum die Antwort von Aegidius³¹ hervor, der darauf verwies, daß die Position des ersteren die Unendlichkeit des menschlichen Wissens voraussetze: Wenn Gott unendlich sei, könne er als solcher nur durch ein unendliches Wissen erkannt werden. Das menschliche Wissen sei dagegen, wie alles Erschaffene, endlich. Daher vermöge die Theologie nicht, Gott *absolute* zu erkennen. Die Darlegung von Aegidius bewog Heinrich³² zur Antwort, in der er zu beweisen versuchte, es sei dem Menschen möglich, Gottes Unendlichkeit zu erkennen. Der Streit, ob wir Gott *absolute*, oder über einen besonderen Begriff erkennen, initiiert durch die Interpretation der These des Thomas von Aquin durch Aegidius und Heinrich, wurde bis zum Ende des Mittelalters geführt, wobei die meisten Augustinischen Theologen die These ihres Meisters konsequent verteidigten.

Selbstverständlich hat sich auch Augustinus Triumphus zu dieser Frage geäußert. Wie man von vornherein vermuten konnte, blieb seine Position im engen Zusammenhang mit dem Streit zwischen Aegidius und Heinrich. So beginnt Augustinus Triumphus seine Überlegungen mit der Analyse der Position, derzufolge Gott als solcher der Gegenstand der Theologie sei. Die komplexe, mehrsträngige und aus mehreren Etappen bestehende Argumentation des Augustinus Triumphus kann man wie folgt zusammenfassen: 1. Gott sei als solcher der Gegenstand seines Selbstwissens, weil er sein Wesen, so wie es an und für sich ist, zusammen mit dessen Unendlichkeit, kenne. 2. Ein solches Wissen sei dem Menschen unzugänglich, denn es setze die Möglichkeit der Erkenntnis von Gottes Unendlichkeit voraus. 3. Die Argumente Heinrichs von Gent, (in dessen Schriften aus der zweiten Phase der Polemik gegen Aegidius formuliert), denen zufolge die endliche Erkenntnis des unendlichen Gottes möglich sei, seien irrtümlich. Wie man nämlich diese Frage auch immer formuliert, lasse sie sich schließlich auf die folgende Disjunktion zurückführen: Entweder erkenne der Mensch die Unendlichkeit Gottes oder er erkenne sie nicht. Der erstere Fall sei faktisch unmöglich, mit dem letzteren sei selbst Heinrich nicht einverstanden. 4. Die von Augustinus Triumphus vorgelegten Kritiken zeigen auch, daß sich die Wissenschaften nicht nur hinsichtlich des sie erkennenden Subjekts und des von ihnen

³¹ Aegidius Romanus, *Quodlibet II*, 3, Lovanii 1646, 127a-133b.

³² Henrici de Gandavo *Quodlibet XII*, 1, ed. J. DECORTE: *Opera omnia* 16, 4-13. Die Analyse der ganzen Diskussion zwischen Aegidius und Heinrich ist in den folgenden Texten ausgeführt: P. NASH, Giles of Rome and the Subject of Theology, in: *Medieval Studies* 18 (1956) 61-92 und C. LUNA, Una nuova questione di Egidio Romano „De subiecto theologiae“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37 (1990) 397-439, 38 (1991) 129-173.

behandelten Gegenstandes, sondern auch hinsichtlich der Art und Weise, wie sie sich mit diesem Gegenstand beschäftigen, unterscheiden müssen. Diese Behauptung ist besonders wichtig im Falle, wo man die dem Menschen zugängliche Theologie von dem Selbstwissen Gottes zu unterscheiden hat, denn Gott kenne sich selbst als solchen, *absolute*, also auf eine unendliche Art und Weise; der Mensch erkenne dagegen Gott auf eine endliche, d.h. durch einen bestimmten Begriff beschränkte Weise.³³

Bisher werden die grundsätzlichen Erkenntnisse des Aegidius Triumphus durch die Hauptthesen von Augustinus Triumphus bestätigt. Der Unterschied macht sich bemerkbar, wenn es zu der Frage kommt, durch welchen Begriff die menschliche Erkenntnis Gottes in der Theologie vermittelt werde. Augustinus Triumphus behauptet, der Gegenstand der Theologie sei der sich dem Menschen selbst offenbarende Gott (*ut inspirator et revelator*). Im Verlauf der weiteren Begründung der Wahl von Offenbarung als des Begriffs, durch den Gott in der Theologie gegenwärtig sei, weist Augustinus nach, daß der Gegenstand einer Wissenschaft in ihr *prima facie* erkannt werden und im proportionalen Verhältnis zu den Vermögen des ihn erkennenden Subjekts stehen müsse. Es sei Gott als Offenbarer, der beide Bedingungen erfülle, denn die Offenbarung sei die erste Quelle des Wissens über Gott und im proportionalen Verhältnis zu den Fähigkeiten des menschlichen Intellekts bleibe. Darüber hinaus müsse die Theologie genetisch mit dem Glauben verbunden sein – und die Glaubensartikel seien dem Menschen ja geoffenbart worden. Außerdem müsse jede Behauptung einer Wissenschaft in ihr durch denselben Begriff bekannt sein, durch dessen Vermittlung ihr Hauptgegenstand betrachtet werde, und so geschehe es eben in der Theologie, deren alle Inhalte ja geoffenbart worden seien.³⁴

³³ Augustinus de Ancona, *Lectura super primo Sententiarum. Prologus, Pars 4*, qu. 1: *Utrum Deus inquantum Deus sit in hac scientia subiectum*, fol. 13ra–15va, vgl. fol. 13ra–14vb; auch in: M. OLSZEWSKI, Augustine of Ancona on the subject of theology, in: *Acta Mediaevalia* 20 (2005) 384–398, vgl. 388–393.

³⁴ Augustinus de Ancona, *Lectura super primo Sententiarum. Prologus, Pars 4*, qu. 1, fol. 14vb–15ra: 393–395: „Declarato igitur Deum inquantum Deus non esse subiectum in ista scientia volumus ostendere, quod Deus inquantum inspirator et revelator istius doctrinae in ipsa debet poni subiectum. Hoc autem possumus quantum ad praesens quattuor rationibus probare.

Prima ratio sic declaratur. Nam subiectum debet poni in scientia secundum modum illum, secundum quem est primo cognitum in illa scientia et secundum quem offert se intellectui cognoscentis, quia sic se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam. Obiectum autem potentiae est illud, in quod primo potentia fertur. Sed Deus est cognitus in hac doctrina primo secundum quod inspirator et revelator eius. Nam licet secundum Damascenum primo libro „cognitio existendi Deum sit ab ipso

Die Überlegungen Augustinus' enden mit einer Bemerkung, die seine Einstellung zur Konzeption von Aegidius erklärt. Augustinus behauptet ausweichend, er wage nicht die Theorie von Aegidius zu analysieren, da ihm die dazu notwendigen intellektuellen Fähigkeiten abgehen, verweist aber zugleich darauf, Aegidius' These schließe es nicht aus, daß Gott unter andern Begriffen der Gegenstand der Theologie sein könne.³⁵ In Wirklichkeit unterscheiden sich aber die Konzeptionen beider augustinischer Theologen grundsätzlich. Aegidius zeigt die Spezifik vom Verständnis Gottes in der Theologie, indem er deren gegenständlichen Umfang beschränkt; der Gegenstand der Theologie seien ihm zufolge Inhalte die unmittelbar mit der Erlösung zusammenhängen. Auf diese Art und Weise versucht Aegidius die Idee der engen Verknüpfung von Gott und Erlösung in der Theologie, die charakteristisch für die Theologen vom Anfang des Jahrhunderts war, wieder zu beleben. Augustinus Triumphus hingegen, vermutlich von

omnibus naturaliter inserta' {I, 1, 2: ed. E. M. BUYTAERT, 12, 22–23}, in hac tamen cognitione supernaturali Deus non cognoscitur a nobis, nisi ut est praedictae cognitionis inspirator et revelator, ergo sub ista conditione Deus in hac doctrina debet poni subiectum.

Secunda ratio sic patet. Nam sicut obiectum debet esse proportionatum potentiae, sic subiectum debet esse proportionatum scientiae eo, quod actus activorum semper debent recipi in subiecto proportionato et disposito. Sed Deus inquantum Deus est improporcionabilis nostro intellectui ad cognoscendum, quia hoc modo solum proportionabilis est suo intellectui, qui sicut est infinitus, ita ipse secundum quod Deus et sub ratione infinita potest se sibi ipsi repraesentare. Ergo in nostra scientia ipse Deus erit subiectum ut inspirator et revelator cognitionis sui ipsius, quia secundum hoc conformabit se et coaptabit se intellectui cuicumque creaturae secundum proportionem et capacitatem recipientium.

Tertia ratio sic manifestatur. Nam cum tota ista scientia contineatur in principiis et in articulis fidei, oportet, quod sicut Deus est subiectum articulorum fidei et principiorum istius scientiae, sic sit subiectum in tota ista scientia, sed Deus est subiectum articulorum et principiorum istius doctrinae, ut est inspirator et revelator ipsorum, quia aliter praedicta principia non sunt magis cognita, nisi ut sunt a Deo inspirata. Ergo sub ista conditione Deus erit subiectum in tota doctrina ista.

Quarta ratio sic ostenditur. Nam sub illa ratione subiectum debet poni in scientia, secundum quam considerantur omnia, quae dicuntur et ponuntur in scientia. Sed omnia, quae considerantur in hac doctrina sive sint simpliciter credibilia, sive sint per humanam rationem investigabilia, considerantur sub una ratione formali obiecti, ut inquantum sunt divinitus revelata et divinitus inspirata. Ergo sub hac conditione formali Deus in hac doctrina debet poni subiectum.“

³⁵ Augustinus de Ancona, *Lectura super primo Sententiarum. Prologus, Pars 4*, qu. 1, fol. 15ra–b: 396: „Illam autem positionem, quae ponit Deum ut redemptorem et glorificatorem in hac scientia esse subiectum non reprobamus, tum quia illa positio non negat, quod sub alia conditione Deus non possit esse hic subiectum, sed solum negat, quod Deus inquantum Deus non deberet poni in praedicta scientia subiectum, in quo cum eis convenimus; tum quia illa est opinio doctorum ordinis nostri; tum quia ad ipsam reprobandam noster intellectus non attingit.“

den Kritiken Heinrichs und Gottfrieds beeinflusst, verlegt die Beschränkung der Erkenntnis Gottes in den Bereich der Methode, durch die das theologische Wissen erlangt wird. So gelingt es ihm, die deutliche Fundierung der spekulativen Theologie in der Offenbarung.

II. Zusammenfassung

Augustinus Triumphus entwickelt – wie das auf Grund einer allgemeinen Charakteristik der theologischen Literatur jener Zeit zu erwarten war – seine Sicht der Theologie im Dialog mit den vorausgegangenen und den zeitgenössischen Theologen. Seine wichtigsten intellektuellen Partner sind Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Aegidius von Rom, was auch schon die Anzahl der Bezugnahmen in seinem *Prolog* bestätigt. Durch deren Vermittlung spielen hauptsächlich noch die Vertreter der franziskanischen *opinio communis* eine Rolle. Das Verhältnis des Augustinus Triumphus zu Aegidius unterscheidet sich zu dem von Thomas von Aquin und Heinrich von Gent. Mit den letzteren diskutiert er direkt, indem er seine Position in der Auseinandersetzung mit ihnen erarbeitet. Mit Aegidius streitet er schweigend und implizit: Er kritisiert ihn nicht unmittelbar, sondern stellt alternative Lösungen dar, die von den Lösungen des Meisters abweichen und von den Zeitgenossen durchaus als Kritik verstanden wurden.

Die polemische Verwicklung verursacht, daß im Text von Augustinus Triumphus die kritischen Partien über die positiven überwiegen und vermittelt den Eindruck, daß er vor allem ein geschickter Polemiker war. Es bleibt doch die Frage, ob es Augustinus Triumphus gelungen ist, außer der Widerlegung der Konzeption Heinrichs von Gent und der anspielungsreichen Polemik gegen Aegidius auch etwas Originelles zu schaffen. Die Frage ist um so mehr begründet, als es in der intellektuellen Auseinandersetzung um die Wende zum 14. Jahrhundert, als Augustinus Triumphus als Theologe tätig war, sehr viele konkurrierende Entwürfe der Theologie gab, die das Feld der präsentierbaren Lösungen einengten.

Eine Antwort auf diese Frage wird mittels seiner Hauptthesen gegeben. Augustinus Triumphus nennt die Kontemplation als Ziel der Theologie. Er läßt keinen Zweifel daran, daß zwischen dem Glauben des Theologen und dem des einfachen Gläubigen kein Unterschied besteht. Die Theologie ist für ihn eine Wissenschaft im eingeschränkten Sinne. Ihr Gegenstand ist Gott als Offenbarer. Die erste und die letzte These stellen originelle Ideen des Augustinus Triumphus dar;

alle Thesen zusammen vermitteln das Bild der Theologie als einer Disziplin, die die gesamte Existenz des Menschen umfaßt und deren verschiedene Aspekte vereinigt, weil sie auf die vor allem durch die Vermittlung der Bibel zugängliche Offenbarung gestützt ist. Es scheint mir also, daß es Augustinus Triumphus gelungen ist, eine verglichen mit den Entwürfen anderer mittelalterlicher Theologen recht originelle Sicht der Theologie zu erarbeiten, die auch für den heutigen Rezipienten von intellektueller Attraktivität sein kann.

Mikołaj OLSZEWSKI

Polish Academy of Sciences

Department of the History of Medieval Philosophy

Warsaw (Poland)