

ZUR INTELLEKTUELLEN AUSEINANDERSETZUNG DES THOMAS VON AQUIN MIT DEM ISLAM IN DER *SUMMA CONTRA GENTILES* UND IN SEINEM TRAKTAT *DE RATIONIBUS FIDEI*

Markus Enders, Freiburg i. Br.

Abstract

In this contribution the methodological principles of Thomas Aquinas's philosophical apologetics of the Christian faith are presented, both according to his small treatise *De rationibus fidei* and to his *Summa contra Gentiles*, the latter treatise being presupposed by the former. First, the apologetic intention of both writings against Islamic objections is proven. In a second step, the methodological principles of Thomas Aquinas's apologetics of the Christian faith are explained. Finally, Thomas Aquinas's apologetic arguments against the Islamic objections are reconstructed and systematically evaluated.

1. ZUM THEMA UND ZUR AUFGABENSTELLUNG DES BEITRAGS

In diesem Beitrag soll zuerst der apologetische Charakter der *Summa contra Gentiles*¹ und des von ihr inhaltlich abhängigen Traktats *De rationibus fidei*² aufgewiesen werden. Danach sollen die methodologischen Grundzüge der Apologetik des christlichen Glaubens mit philosophischen Erkenntnismitteln bei Thomas von Aquin anhand beider Schriften vorgestellt werden. In einem dritten und letzten Schritt soll die konkrete inhaltliche Durchführung dieser Apologetik in *De rationibus fidei* rekonstruiert werden.

2. DIE AUFFORDERUNG ZUR RATIONALEN RECHTFERTIGUNG DES CHRISTLICHEN GLAUBENS NACH 1 PETR 3,15 AM ANFANG VON *DE RATIONIBUS FIDEI*

»Seid immer bereit dazu, jedem Genüge zu tun, der von euch Rechenschaft fordert über das, was an Hoffnung und Glaube in euch ist« (Drf I, 60,11–13). – Diesen programmatischen Imperativ zur rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens nach 1 Petr 3,15, der als eine Magna Charta der christlichen Glaubensapologetik gelten kann, macht sich Thomas von Aquin zu Beginn seiner relativ wenig bekannten Schrift *De rationibus fidei*, d. h. übersetzt »Über die Gründe des Glaubens«, ausdrücklich zu eigen. Thomas hat diese Schrift wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts als ein Antwortschreiben auf eine Anfrage eines

1 Im Folgenden in den Belegen abgekürzt mit ScG mit Angabe des Buches und des Kapitels.

2 Im Folgenden in den Belegen abgekürzt mit Drf mit Nennung des Kapitels, des Abschnitts und der Zeilenzählung des lateinischen Originaltextes.

gewissen Cantor Antiochenus verfasst; über die Identität dieses Cantor Antiochenus gibt es in der Forschung zwar verschiedene Hypothesen, aber keine gesicherten Erkenntnisse.³ Am wahrscheinlichsten dürfte jene Hypothese sein, nach der es sich dabei um einen in Antiochia lebenden Kantor und Ordensbruder des Thomas handelt, der daher um dessen große Gelehrsamkeit wusste und ihn deshalb um eine rationale Argumentationshilfe für die Widerlegung islamischer Einwände gegen die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten bat, mit denen er selbst in Antiochia offensichtlich konfrontiert war. Denn Antiochia wurde 1268 »von den Mamluken unter Sultan Baibars von Ägypten erobert und stand damit – wie schon 637 – wieder unter muslimischer Herrschaft, nachdem es zwischenzeitlich 1098 von den Kreuzfahrern zurückgewonnen worden war.«⁴

3. ZUM APOLOGETISCHEN CHARAKTER DER ERSTEN DREI BÜCHER DER *SUMMA CONTRA GENTILES* UND DES TRAKTATS *DE RATIONIBUS FIDEI*

Die vergleichsweise kleine Schrift *De rationibus fidei* des Thomas setzt seine zweite große Summe, die *Summa contra Gentiles*, d. h. übersetzt »Summe gegen die Heiden«, ganz offensichtlich voraus, weil sie aus dieser Summe einige Passagen fast wörtlich zitiert und an anderen Stellen auf sie der Sache nach – wenn auch ohne ausdrückliche Nennung – verweist.⁵ Doch es besteht darüber hinaus auch eine innere Verwandtschaft zwischen beiden Schriften: Denn zum einen fasst das Opusculum an verschiedenen Stellen der *Summa contra Gentiles* entwickelte Überlegungen in einfacher, knapper und präziser Form zusammen, wie Thomas es selbst ausdrücklich sagt (vgl. Drf I, 1,6–8). Zum anderen spricht manches für die von zahlreichen Thomas-Kennern wie Getino, Grabmann, Eschmann, Weisheipl und Chenu (um nur die bedeutendsten unter ihnen zu nennen) formulierte These, dass es sich bei der *Summa contra Gentiles* primär um ein Lehrbuch für die vom Dominikanerorden eingerichteten Kollegien zur Ausbildung künftiger Ordensmissionare zur Bekehrung der Muslime in Spanien und Nordafrika handelt, das Thomas auf Veranlassung des bedeutenden Kanonisten und älteren Mitbruders Raimund von Peñafort (1175/80–1275), des dritten Ordensmeisters der Predigerbrüder, verfasst hat.⁶ Dabei stützen sich die Vertreter dieser These einer primär apologetischen Ziel- und Zweckbestimmung der *Summa contra Gentiles* vor allem auf einen Bericht des katalanischen Dominikaners Petrus Marsilio, der 1313 in seiner Chronik Jakobs I. von Aragon das missionarische Wirken Raimunds von Peñafort unter den Muslimen rühmt und dabei Folgendes bemerkt:

3 Vgl. L. Hagemann / R. Gleis, Einleitung 14 f.; vgl. L. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze 463; zur bedeutenden Wirkungsgeschichte dieser Schrift vgl. M. Basse, *De rationibus fidei* 215.

4 L. Hagemann / R. Gleis, Einleitung 15; zu den verschiedenen Forschungshypothesen zur Identität des Cantor Antiochenus vgl. L. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze 463.

5 Vgl. die Angaben bei L. Hagemann / R. Gleis, Einleitung 18 f.; vgl. M. Basse, *De rationibus fidei* 212.

6 Zu dieser Forschungsthese der genannten Autoren vgl. H. Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs 34 f.; zu den Missionsaktivitäten der Dominikaner zu Beginn des 13. Jahrhunderts vgl. B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts.

»Von dem brennenden Wunsch nach der Bekehrung der Heiden beseelt, hat er [sc. Raimund von Peñafort] den erhabenen Doktor der Heiligen Schrift, Magister der Theologie, Bruder Thomas von Aquin aus demselben Orden, der nach Albert unter allen Klerikern dieser Welt als der größte Philosoph angesehen wird, darum gebeten, ein Werk gegen die Irrtümer der Heiden zu schreiben, das sowohl Dunkelheit und Finsternis entfernen wie auch denen, die zu glauben nicht gewillt sind, die Lehre des wahren Lichtes erschließen würde. Jener Magister tat, was die demütige Bitte eines solchen Vaters erforderte, und schuf ein Werk, *Summa contra gentiles* genannt, das, wie man meint, auf diesem Gebiet nicht seinesgleichen hat.«⁷

Diese hier genannte zweifache Zweckbestimmung einer Widerlegung der Irrtümer der Heiden und einer Darlegung der wahren christlichen Lehre (über die Wirklichkeit im Ganzen) entspricht exakt der ausdrücklichen zweifachen Absicht des Verfassers der *Summa contra Gentiles* in diesem Werk: »[...] wir haben uns als Ziel vorgenommen, die Wahrheit, die der katholische Glaube bekennt, nach unserem Vermögen darzulegen und dabei entgegengesetzte Irrtümer auszuschließen« (ScG I, 2).

Dass es sich bei dem zweiten Zweck der Schrift um die Widerlegung der Irrtümer vor allem der Heiden und erst sekundär der Juden und der christlichen Häretiker handelt, geht aus dem anschließenden Passus deutlich hervor. Denn darin erläutert Thomas zwei Gründe für die Schwierigkeit, gegen die Irrtümer Einzelner vorzugehen:

Erstens seien die frevlerischen Aussagen der einzelnen Irrenden nicht so weit bekannt, dass sie mit von ihnen selbst in Anspruch genommenen Beweisgründen in den Selbstwiderspruch geführt werden könnten, wie dies für die *antiqui doctores* – gemeint sind die Kirchenlehrer des frühen Christentums, allen voran Augustinus – in ihrem Disput mit den *gentiles* möglich war, weil sie entweder früher selbst Heiden (*gentiles*) waren – auch hier liegt es nahe, vor allem an Augustinus zu denken – oder zumindest unter Heiden gelebt hatten und daher deren Lehren gut kannten (vgl. ScG I, 2). Unter den *gentiles* aber versteht Thomas ganz allgemein die Heiden,⁸ d. h. die Nichtchristen (außer den Juden), und zwar sowohl die *pagani*, d. h. die Heiden mit Ausnahme der Muslime und der Juden, als auch die Muslime bzw. Mohammedaner (*Mahumetistae*).

Als zweiten Grund für die Schwierigkeit der Bekämpfung von Irrtümern führt Thomas den Umstand an, dass einige von ihnen, gegen deren Irrtümer er sich in der *Summa contra Gentiles* wendet, wie die Mohammedaner und die *pagani*, nicht die Autorität der Heiligen Schrift der Christen anerkennen, durch die sie überzeugt werden könnten, wie etwa die Juden durch das Alte Testament und die Häretiker durch das Neue Testament. Deshalb sei es bei diesen Adressaten notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle zuzustimmen gezwungen sind (vgl. ScG I, 2).

In diesem Text werden die *Mahumetistae* und die *pagani* als jene Untergruppe der Irrenden aufgeführt, denen die Ablehnung der Autorität der Heiligen Schrift ge-

7 Vgl. Codex Barcinonensis, MS. 1018, fol. 179r; zitiert nach: *Summa contra Gentiles*, ed. Marietti, vol. I 73.

8 Vgl. R. Schönberger, Thomas von Aquins »Summa contra gentiles« 10.

meinsam ist; unter den *pagani* versteht Thomas daher alle Nichtchristen außer den Muslimen und den Juden. Die zweite Untergruppe der Irrenden, deren Behauptungen er in dieser Summe widerlegen will, bilden nach Thomas die Juden und die christlichen Häretiker, denen eine zumindest partielle Anerkennung der Autorität der Bibel gemeinsam ist. Aus diesen Angaben und unter Berücksichtigung des inhaltlichen Aufbaus der *Summa contra Gentiles* können wir ihren von Thomas intendierten Adressatenkreis genauer bestimmen:

Thomas argumentiert in der *Summa contra Gentiles* in den ersten drei Büchern *qua ratione*, d. h. er nimmt ausschließlich rationale Beweisgründe der natürlichen Vernunft in Anspruch, mit denen er die sogenannten Heiden, d. h. die Nichtchristen (mit Ausnahme der Juden), überzeugen und ihre Irrtümer widerlegen will. Dies gilt sowohl für die philosophische Gotteslehre des Thomas im ersten Buch der Summe, in dem er rein philosophisch das Dasein und die vollkommenen Wesenseigenschaften Gottes begründet, als auch für seine natürliche Schöpfungslehre im zweiten Buch der Summe, in dem er nach eigenem Bekunden den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott bzw. die Vollkommenheit der Macht Gottes darlegt, die alle Dinge hervorbringt und im Sein erhält. Dies gilt aber auch für das dritte Buch der Summe, in dem er natürliche Vernunftgründe für die natürliche Hinordnung der Geschöpfe auf Gott als auf ihr Ziel bzw. die vollkommene Autorität und Würde Gottes als des Lenkers und Ziels aller Dinge, insbesondere für seine Leitung der vernunftbegabten Geschöpfe, entfaltet (vgl. ScG I, 9). Weil also Thomas in den ersten drei Büchern seiner *Summa contra Gentiles* durchgängig *qua ratione* argumentiert, versteht sich die *Summa contra Gentiles* tatsächlich primär als eine Summe gegen die Heiden; und weil sie gegen die Heiden erfolgreich nur *qua ratione*, d. h. mit Beweisgründen der natürlichen Vernunft, argumentieren kann, versteht sie sich als eine philosophische Summe, wie sie daher auch schon von Alois Dempf im Gefolge der Editionen der *Summa contra Gentiles* des 19. Jahrhunderts als *summa philosophica* bezeichnet worden ist.⁹ Erst im vierten und letzten Buch dieser Summe wird von Thomas schwerpunktmäßig *qua revelatione*, d. h. unter Rückgriff auf die Erkenntnisquellen der christlichen Offenbarung, gegen jüdische¹⁰ und vor allem innerchristliche Irrtümer argumentiert, weil hier christliche Glaubensmysterien im engeren Sinne behandelt werden, nämlich die Trinitätslehre, die Christologie und die Soteriologie einschließlich der Sakramentenlehre sowie die christliche Eschatologie, die nicht mehr alleine *qua ratione*, sondern hinreichend erst *qua revelatione* erkannt werden können.

Diese These, dass die Heiden der von der *Summa contra Gentiles* gemäß ihrem Selbstverständnis primär zu überzeugende Personenkreis sind, wird von beiden überlieferten Titeln der *Summa* gestützt: Denn in den ältesten Handschriften sowie

⁹ Vgl. A. Dempf, Vorwort 15.

¹⁰ Eine eigene doktrinale Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben – vergleichbar mit seiner Auseinandersetzung mit dem Islam in *De rationibus fidei* – hat Thomas von Aquin nicht verfasst. Er setzt sich aber mit der Frage nach dem richtigen Umgang eines christlichen Staatsoberhauptes mit seinen Untertanen unter besonderer Berücksichtigung der Juden auseinander, und zwar in seiner Schrift *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, bei der es sich um einen Antwortbrief wahrscheinlich aus dem Jahr 1271 an eine namentlich nicht erwähnte Herzogin von Brabant (*ducissa Brabantiae*) handelt; zum Charakter dieser Schrift vgl. H. O. Seitschek, Thomas von Aquin und die nichtchristlichen Religionen 11–18, insb. 12.

in den alten Katalogen lautet der Titel dieser Schrift *Summa contra Gentiles*, wie Martin Grabmann gezeigt hat.¹¹ Auch der zweite von einigen Handschriften bezeugte Titel dieser Schrift unterstützt unsere These, denn dieser lautet »Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium«, d. h. übersetzt »Buch über die Wahrheit des Katholischen Glaubens gegen die Irrtümer der Ungläubigen«.¹² Mit den Ungläubigen (*infideles*) aber werden nach thomanischem Sprachgebrauch ebenfalls die Nichtchristen mit Ausnahme der Juden bezeichnet. Daher bestätigt auch dieser Titel der Summe, den einige Thomas-Forscher wie etwa van Steenberghen sogar für ursprünglich halten,¹³ unsere These, dass die *Summa contra Gentiles* vor allem die Heiden überzeugen will und daher primär für die Ausbildung der zukünftigen dominikanischen Ordensmissionare in den im 13. Jahrhundert muslimisch dominierten Missionsgebieten Spaniens und Nordafrikas bestimmt gewesen sein dürfte, auch wenn ihre Bedeutung als eine Summe des christlichen Weisheitswissens – das aber heißt nach dem ersten Kapitel der *Summa* (vgl. ScG I, 1): des christlichen Wissens der göttlichen Wahrheit als des Ersten Prinzips von allem¹⁴ – weit über diesen unmittelbaren Anlass ihrer Entstehung hinausreicht.

Es gibt aber noch weitere Gründe für diese These von der dezidiert apologetischen und ursprünglich auch missionarischen Zweckbestimmung der Summe. Erstens ist der Umstand zu nennen, dass der katalanische Dominikanermissionar Ramon Martí (Raimundus Martini, gestorben um 1284) »ganze Kapitel aus den ersten beiden Büchern der *Summa contra Gentiles* in seinen gegen die Juden und Araber gerichteten *Pugio fidei* wörtlich übernommen hat«.¹⁵ Zweitens könnte man die von Thomas im sechsten Kapitel des ersten Buchs der *Summa contra Gentiles* angeführten durchaus traditionellen Argumente für das hohe Maß an Glaubwürdigkeit derjenigen christlichen Glaubenswahrheiten nennen, die die Reichweite der menschlichen Vernunftkenntnis übersteigen: die übernatürliche Wirkmacht von Wundern wie prophetische Weissagungen, Wunderheilungen und Totenerweckungen, die partielle Durchbrechung von Naturgesetzmäßigkeiten, die anfängliche Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben und als ausdrücklich größtes Wunder das Verlangen nach dem Unsichtbaren unter Verschmähung des Sichtbaren einschließlich der Überwindung der Todesfurcht, das die Christen erfüllte (vgl. ScG I, 6).

Diese Glaubwürdigkeitsgründe für die christlichen Glaubenswahrheiten kontrastiert Thomas implizit bereits bei ihrer Nennung und anschließend auch explizit mit der nach seiner Auffassung geringen Glaubwürdigkeit der islamischen Religion. Dabei stellt er der christlichen Ausrichtung auf das Himmlische kontrastiv-komparativ die entgegengesetzte Ausrichtung der Muslime auf das Irdische durch ihren Religionsstifter Mohammed gegenüber, der viele Völker durch das Versprechen fleischlicher, sinnlicher Genüsse im Himmel verlockt und verführt habe. Ferner habe es göttliche Weissagungen vorausgehender Propheten für den Islam nicht gegeben. Vielmehr sei der Wahrheitserweis, auf den sich Mohammed berufen habe, die

11 Vgl. M. Grabmann, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin* 290f.

12 Vgl. M. Grabmann, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin* 290.

13 Vgl. F. van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* 300.

14 Zu diesem Selbstverständnis der *Summa contra Gentiles* vgl. H. Hopping, *Weisheit als Wissen des Ursprungs* 94–106.

15 M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* 291.

Macht der Waffen, auf die sich auch Räuber und Tyrannen berufen. Beweise für die Wahrheit seiner religiösen Lehren sei er schuldig geblieben. Das wenige Wahre, das er lehrte, habe er mit vielen Fabeln und falschen Lehren vermischt. Die Schriftzeugnisse des Alten und des Neuen Testaments habe er durch fabelndes Erzählen entstellt und verfälscht, wie demjenigen deutlich werde, der sein Gesetz – gemeint ist der Koran – liest. Schließlich habe er seinen Anhängern die Lektüre der Bibel untersagt, damit durch deren Lektüre seine koranische Lehre nicht der Unwahrheit überführt werde (vgl. ScG I, 6).¹⁶

An diesem von Thomas durchgeführten Vergleich zwischen dem Christentum und dem Islam hinsichtlich der Glaubwürdigkeit ihrer religiösen Lehren können wir ablesen, dass eine rationale Widerlegung der Irrtümer auch der islamischen Religion zumindest implizit zur durchaus apologetischen Zielsetzung und Zweckbestimmung seiner *Summa contra Gentiles* gehört. Nun hat Thomas in der *Summa* selbst eine solche Widerlegung zwar in Bezug auf einige Thesen der islamischen Philosophie wie etwa, um nur die bekanntesten zu nennen, die Ewigkeit der Welt oder die Einzigkeit des *intellectus possibilis*, also des aufnehmenden und leidenden Intellekts, in allen Menschen (die vor allem auf Averroes zurückgeht), nicht jedoch explizit in Bezug auf die islamische Religion durchgeführt, wenn man von dem zitierten Passus einmal absieht, der hinsichtlich seiner rationalen Beweiskraft zudem nicht restlos zu überzeugen vermag. Auch aus diesem Umstand hat der bedeutende Kenner der *Summa contra Gentiles* René-Antoine Gauthier sogar den Schluss gezogen, dass die Maurenmission nicht der unmittelbare Anlass für ihre Abfassung gewesen sein könne.¹⁷ Dieser Schluss scheint mir allerdings zumindest voreilig zu sein. Denn es könnte unter Berücksichtigung der genannten Indizien durchaus der Fall gewesen sein, dass die Maurenmission bzw. die zitierte Bitte seines schon damals berühmten Ordensbruders Raimund von Peñafort für Thomas der unmittelbare Anlass dafür wurde, eine umfassende Darstellung des katholischen Gottes- und Weltverständnisses unter besonderer Berücksichtigung der Irrtümer vor allem der *gentiles* und damit auch der Muslime vorzunehmen. Nun hat Thomas eine explizit rationale Auseinandersetzung mit den Einwänden des Islams gegen fundamentale christliche Glaubensüberzeugungen in seiner *Summa contra Gentiles* de facto aber genau genommen nicht geleistet, auch nicht in dem oben zitierten Passus aus dem sechsten Kapitel ihres ersten Buches. Dieses Defizit bzw. Desiderat hat er aber in seinem späteren Traktat *De rationibus fidei* ausgeglichen bzw. nachgeholt, der die *Summa contra Gentiles* voraussetzt, wie wörtliche Zitate belegen, und dessen innere Verwandtschaft mit ihr daher ein weiterer Beleg für unsere These von dem explizit apologetischen und zumindest indirekten, impliziten missionstheoretischen Charakter der philosophischen Summe des Thomas sein dürfte. Diese innere Verwandtschaft beider Schriften hatte schon Martin Grabmann an mehreren Textpassagen des *Opusculum aufge-*

¹⁶ Zu diesen Unglaubwürdigkeitsgründen in Bezug auf die islamische Religion vgl. H. Hoving, Weisheit als Wissen des Ursprungs 109f., der zu Recht das äußerst begrenzte Wissen des Thomas vom Islam und seinen Quellen hervorhebt; vgl. H. O. Seitschek, Thomas von Aquin und die nichtchristlichen Religionen 9f.; zu der Behauptung, der Islam locke mit dem Versprechen sinnlicher Genüsse im Himmel, vgl. mit zahlreichen Belegstellen R. Schönberger, Thomas von Aquins »Summa contra gentiles« 25, Anm. 10.

¹⁷ Vgl. R. A. Gauthier, Introduction historique, in: Saint Thomas d'Aquin, *Contra gentiles* I, 65–68.

zeigt.¹⁸ Für die *Summa contra Gentiles* können wir daher resümieren, dass gewichtige Indizien dafür sprechen, dass sie nicht nur einen allgemein apologetischen Charakter besitzt, der ohnehin unstrittig ist, sondern auch, dass ihre apologetische Stoßrichtung zumindest auch und sogar primär gegen den Islam gerichtet ist.

Auch der Traktat *De rationibus fidei* hat eine ausdrücklich apologetische Absicht und Zweckbestimmung, da er dem Cantor Antiochenus »moralische und philosophische Gründe« (DrfI, 6,1) zur Verteidigung des christlichen Glaubens gegen jene Einwände an die Hand geben will, welche von muslimischer Seite gegen ihn am häufigsten und hartnäckigsten vorgebracht werden. Aus der Islam-Kontroverse dieser Schrift und damit aus dem Thema dieses Beitrags fällt jedoch das neunte Kapitel von *De rationibus fidei* heraus. Denn hier behandelt Thomas nicht einen islamischen Einwand gegen das Christentum, sondern eine innerchristliche Kontroverse um die Existenz des Purgatoriums, d. h. eines postmortalen Reinigungsortes für die Seelen der verstorbenen Menschen, sowie um die Existenz der Hölle. Deren Existenz ist von heterodoxen origenistischen Strömungen im östlichen Christentum (Griechen, Armenier) verneint worden und wird von Thomas in diesem Kapitel nicht mit rationalen Beweisgründen, sondern mit Autoritätsargumenten, und zwar mit Stellen aus der Heiligen Schrift, nachgewiesen, da diese von den christlichen Adressaten seiner Überlegungen ebenfalls als normativ anerkannt werden. Weil hier Thomas keine Auseinandersetzung mit dem Islam führt und adressatenbedingt nicht philosophisch, d. h. nicht mit reinen Vernunftgründen, argumentiert, soll auf dieses Kapitel hier nicht näher eingegangen werden. Dass dieses Kapitel innerhalb der thomanischen Replik auf die genannten Einwände des Islams gegen das Christentum wie ein thematischer Einschub und Fremdkörper erscheint, dürfte einen einfachen äußeren Grund haben: Der Cantor Antiochenus, dem Thomas mit dieser Schrift antwortet, dürfte ihn darum gebeten haben, auch zu dieser innerchristlichen Streitfrage, mit der er offensichtlich in Antiochia konfrontiert gewesen war, Stellung zu beziehen.¹⁹

Bevor wir die Antwort des Thomas auf die Einwände von islamischer Seite im Einzelnen rekonstruieren, sollen zuerst die methodologischen Grundsätze seiner Glaubensapologetik gegen den Islam vorgestellt werden.

¹⁸ Vgl. M. Grabmann, *Die Schrift: De rationibus fidei* 194 f., 198, 202, 212, 214.

¹⁹ Aus dem formalen Einschubcharakter dieses Kapitels zu schließen, dass es Thomas in dieser Schrift »nicht wirklich um eine Auseinandersetzung mit dem Islam ging, sondern um eine schulmäßige Apologetik, die muslimische und häretische Positionen konfundiert und unter von außen herangetragene Kriterien subsumiert« (L. Hagemann / R. Gleis, Einleitung 63, Anm. 10), ist schon deshalb irreführend und falsch, weil eine solche Konfusion und eine Anlegung sachlich unangemessener, äußerlicher Kriterien an die zu beurteilenden Einwände und Positionen überhaupt nicht vorliegt. Thomas unterscheidet vielmehr sorgfältig zwischen beiden Adressatengruppen sowie den thematischen Gegenständen und den von ihm angewandten methodischen Grundsätzen dieser beiden Diskurse, die er alleine deshalb in eine einzige Schrift zusammengefasst haben dürfte, weil sie Antworten auf entsprechende Anfragen des Cantor Antiochenus darstellen.

4. DIE METHODOLOGISCHEN GRUNDSÄTZE DER THOMANISCHEN GLAUBENSAPOLOGETIK GEGEN DEN ISLAM

4.1 Der Aufweis der Rationabilität der christlichen Glaubensmysterien und die Unmöglichkeit eines sicheren rationalen Beweises ihrer Wahrheit mit zwingenden Vernunftgründen

Es ist zweifellos eines der großen Verdienste von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleib, in ihrer Einführung der 1987 erschienenen kommentierten lateinisch-deutschen Textausgabe von *De rationibus fidei* auf die methodologischen Grundsätze des Thomas in seiner Auseinandersetzung mit Nichtchristen wie etwa den Muslimen ausdrücklich hingewiesen zu haben. An erster Stelle nennen beide Herausgeber das Prinzip der Verantwortung des eigenen (christlichen) Glaubens gemäß der programmatischen Schriftstelle 1 Petr 3,15, die Thomas am Anfang seiner Schrift wie ein Leitmotiv zitiert (vgl. Drf I, 1,11–13).²⁰ Man sollte hier allerdings statt von Verantwortung präziser von der geforderten Bereitschaft zur rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens gegen seine Infragestellung und den Versuch seiner rationalen Widerlegung sprechen, die Thomas in und mit dieser Schrift ausdrücklich beabsichtigt. Genau genommen handelt es sich dabei jedoch gar nicht um ein konkretes methodologisches Prinzip der Glaubensapologetik, sondern um die Aufforderung zur Praxis einer solchen Glaubensapologetik gegenüber Nichtchristen wie den Muslimen.

Als einen weiteren von Thomas in seiner intellektuellen Auseinandersetzung mit Nichtchristen praktizierten apologetischen Grundsatz nennen die beiden Herausgeber den Aufweis der »Rationabilität des Glaubens«.²¹ Diese Formulierung ist allerdings höchst erläuterungsbedürftig, zumal die Herausgeber sie von dem Aufweis der »Rationalität des im Glauben Vorgegebenen«²² strikt unterscheiden wollen. Worin aber sollen sich die Rationalität und die Rationabilität des Geglaubten im Verständnis des Thomas voneinander unterscheiden?

Diese feine terminologische Unterscheidung beider Interpreten bezieht sich auf Thomas' methodologische Ausführungen im zweiten Kapitel dieser Schrift, in dem er wörtlich darlegen will, »wie man gegen Ungläubige argumentieren soll« (Drf II, 7,2).

Genau besehen sind es zwei apologetische Grundsätze, die Thomas für Disputationen über christliche Glaubensartikel gegen Ungläubige, d. h. gegen solche, die den christlichen Glauben nicht, auch nicht partiell (wie die Juden) teilen, zu befolgen empfiehlt:

Erstens soll man nicht versuchen, den Glauben mit notwendigen Beweisgründen als objektiv wahr zu beweisen (vgl. Drf II, 7,3–5). Damit richtet sich Thomas frontal gegen die in der christlichen Tradition von Anselm von Canterbury begründete extreme Richtung christlicher Glaubensapologetik, die den Anspruch erhoben hat, die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten *sola ratione*, d. h. alleine mit den

20 Vgl. L. Hagemann / R. Gleib, Einleitung 3; vgl. L. Hagemann, *Missionstheoretische Ansätze* 467.

21 L. Hagemann / R. Gleib, Einleitung 32; vgl. L. Hagemann, *Missionstheoretische Ansätze* 468f.

22 L. Hagemann / R. Gleib, Einleitung 32; L. Hagemann, *Missionstheoretische Ansätze* 468.

Erkenntnismitteln der natürlichen Vernunft, und daher mit notwendigen Beweisgründen (*rationes necessariae*) als objektiv wahr beweisen zu können.

Thomas begründet seinen Einspruch gegen diese radikale Form christlicher Glaubensapologetik, deren bedeutendste mittelalterliche Vertreter nach Anselm und seiner Schule Raimundus Lullus und später auch Nikolaus von Kues gewesen sind, wie folgt: Ein rationaler Glaubensbeweis würde die Erhabenheit des christlichen Glaubens zerstören, »dessen Wahrheit nicht nur den menschlichen Geist, sondern sogar den der Engel überschreitet« (Drf II, 5–7). Denn die Glaubensartikel seien nach christlichem Verständnis von Gott selbst geoffenbart (vgl. Drf II, 2,7f.). Weil also, so können wir die von Thomas gegebene Begründung zusammenfassen, Gott selbst das Subjekt der christlich geglaubten Offenbarung ist, bezeichnen die Inhalte dieser göttlichen Offenbarung und damit die christlichen Glaubensartikel, die diese Offenbarungsinhalte zum Gegenstand haben, wie etwa die Christologie und die Trinitätslehre, Sachverhalte, die den Geltungsbereich der natürlichen Vernunftkenntnis des Menschen überschreiten. Dabei setzt Thomas bereits als wahr voraus, dass der Geist Gottes, der die von ihm den Menschen geoffenbarten Glaubenswahrheiten denkt, die Reichweite der rationalen Beweiskraft des menschlichen und des engelhaften Erkenntnisvermögens übersteigt, sodass auch die Inhalte seiner Offenbarung und damit die Artikel des christlichen Glaubens den Charakter von Geheimnissen für die natürliche Vernunft aller vernunftbegabten Geschöpfe und damit den Charakter von Glaubensmysterien besitzen.²³ Thomas' eigenes Gottesverständnis ist daher selbst nicht rationalistisch, sondern trägt der Erhabenheit und unübertrefflichen Größe Gottes angemessen Rechnung. Aus diesem Grund erteilt Thomas jeder rationalistischen Glaubensbegründung eine deutliche Absage.

4.2 Gott als Garant der Wahrheit der christlichen Glaubenswahrheiten

Thomas erteilt zweitens aber auch einem bloßen Fideismus eine deutliche Absage, und zwar aus dem gleichen Grund, mit dem er gegen eine rationalistische Glaubensbegründung argumentiert. Denn auch hier verbürgt nach Thomas das göttliche Subjekt der Offenbarung die Wahrheit des apologetischen Grundsatzes. Weil nämlich Gott selbst sowohl die höchste Wahrheit als auch das Subjekt der christlich geglaubten Offenbarung sei, könne das von ihm Geoffenbarte nicht falsch sein und daher der christliche Glaube auch nicht mit zwingenden Beweisgründen widerlegt werden (vgl. Drf II, 7,8–II). Wie schon seine Begründung für den ersten Grundsatz seiner Glaubensapologetik, so ist auch seine Begründung für ihren zweiten Grundsatz nicht selbstevident und voraussetzungslos. Denn auch hier setzt Thomas zwei Annahmen als wahr bereits voraus: Erstens, dass Gott als das vollkommene Sein und damit auch als die höchste Wahrheit real existiert, und zweitens, dass er auch das Subjekt der christlich geglaubten Offenbarung ist. Ohne die Wahrheit beider An-

²³ Dass der christlich geglaubte Gott die Reichweite unserer demonstrativen Vernunftkenntnis übertrifft, könnte man auch als ein Implikat des ontologischen Gottesbegriffs eines schlechthin unübertrefflichen Seins ausweisen, das mit dem christlichen Verständnis Gottes als eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Wesens identifiziert werden kann und muss.

nahmen wäre sein Argument schon rein formal gesehen nicht gültig. Seine erste Annahme, nämlich die reale Existenz Gottes als des vollkommenen Seins, rechnet Thomas grundsätzlich zu den *praeambula fidei*, d. h. zu den rationalen Voraussetzungen des christlichen Glaubens, deren Gültigkeit von der menschlichen Vernunft demonstrativ bewiesen werden kann. Seine zweite Annahme, dass nämlich dieser vollkommene Gott auch das Subjekt der christlichen geglaubten Offenbarung ist, setzen beide Grundsätze seiner Glaubensapologetik unbewiesen voraus. Sie können diese Annahme nach Thomas' eigenem Verständnis auch gar nicht *sola ratione* beweisen, weil es sich dabei um ein *mysterium stricte dictum*, also um ein Glaubensgeheimnis im strengen Sinne dieses Wortes, handelt, was schon aus dem ersten Grundsatz seiner Glaubensapologetik hervorgeht.

Fassen wir diese beiden wichtigen Prinzipien der von Thomas empfohlenen christlichen Glaubensapologetik gegen Nichtchristen zusammen: Diese Apologetik soll den christlichen Glauben nicht rationalistisch als notwendigerweise wahr beweisen, weil dies wegen der göttlichen Autorschaft der christlich geglaubten Offenbarung ohnehin unmöglich sei. Sie soll aber rationale Einwände und Widerlegungsversuche des christlichen Glaubens ihrerseits mit rationalen Gründen widerlegen. Die christliche Glaubensapologetik soll sich nach Thomas also zwischen der Skylla des Rationalismus und der Charybdis des Fideismus bewegen und mit Vernunftgründen nicht mehr und nicht weniger als die Möglichkeit und größere Wahrscheinlichkeit der Wahrheit des christlichen Glaubens aufweisen und sichern. Genau das meinen die beiden Herausgeber der kommentierten Textausgabe dieser Schrift, wenn sie von dem Aufweis der Rationalität, d. h. der Möglichkeit und größeren Wahrscheinlichkeit, nicht aber der Rationalität, d. h. der Notwendigkeit, der Wahrheit des christlichen Glaubens als dem Ziel der christlichen Glaubensapologetik sprechen.²⁴ Beide Grundsätze hat Thomas in dem methodologischen Kapitel seiner *Summa contra Gentiles* »über die Ordnung und die Art des Vorgehens in diesem Werk« (vgl. ScG I, 9) bereits implizit dargelegt. Denn hier führt er aus, dass in Bezug auf jene Wahrheiten des christlichen Glaubens, welche das sichere Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft übersteigen, zwar die rationalen Einwände der Gegner widerlegt, aber keine beweisenden Vernunftgründe (*rationes demonstrativae*), sondern nur Wahrscheinlichkeitsgründe (*rationes probabiles*) und *auctoritates*, vor allem autoritative Schriftstellen, angeführt werden können (vgl. ScG I, 9). Genau dies praktiziert Thomas in seiner Antwort auf die rationalen Einwände und Widerlegungsversuche des islamischen Glaubens gegen christliche Glaubensmysterien: Er widerlegt diese Einwände mit rationalen Gründen, um dadurch die Möglichkeit der Wahrheit dieser christlichen Glaubensüberzeugungen zu sichern. Darüber hinaus entwickelt er aber auch rationale Wahrscheinlichkeitsgründe (*rationes probabiles*) für die Wahrheit dieser Glaubensmysterien, die ihre größere Wahrscheinlichkeit als die ihrer Bestreitung und Verneinung aufzeigen sollen. In der *Summa contra Gentiles* äußert er sich hinsichtlich der Überzeugungskraft dieser Wahrscheinlichkeitsgründe für die Gegner des Christentums allerdings skeptisch:

²⁴ Vgl. L. Hagemann / R. Gleis, Einleitung 32; eine entsprechende Zusammenfassung der Intention der rationalen Glaubensapologetik des Thomas formuliert L. Hagemann, *Missionstheoretische Ansätze* 468; vgl. M. Basse, *De rationibus fidei* 213.

»Die einzige Weise aber, einen Gegner gegen eine [christliche] Wahrheit dieser Art [die die menschliche Vernunft überschreitet] von ihr zu überzeugen, gründet sich auf die von Gott durch Wunder bekräftigte Autorität der Schrift. Denn was über die menschliche Vernunft hinausgeht, glauben wir nur, weil Gott es offenbart. Jedoch muss man, um eine Wahrheit dieser Art aufzuzeigen, einige Wahrscheinlichkeitsgründe anführen, und zwar zur Übung und zum Trost der Gläubigen, nicht aber zum Überzeugen der Gegner: Denn die Unzulänglichkeit der [Wahrscheinlichkeits-]Gründe selbst würde sie in ihrem Irrtum noch mehr bestärken, wenn sie nämlich glauben würden, dass wir wegen so schwacher Gründe der Wahrheit des Glaubens zustimmen würden« (ScG I, 9).

In diesem Text verleiht Thomas seiner Überzeugung Ausdruck, dass sich Ungläubige wie etwa die Muslime von christlichen Glaubensmysterien nicht mit wahrscheinlichen Vernunftgründen überzeugen lassen werden, sondern nur von der durch Wunder beglaubigten Autorität der Heiligen Schrift, d. h. vom Geist Gottes selbst, der sich in ihr offenbart. Dies aber bedeutet, dass seine im vierten Buch der *Summa contra Gentiles* für die christlichen Glaubensmysterien gegebenen Wahrscheinlichkeitsgründe keinen primär missionarischen Zweck haben, sondern eher für die Christen zu ihrer Übung und zum Trost bestimmt sind. Daraus wiederum ableiten zu wollen, dass die *Summa contra Gentiles* als ganze keinen missionstheoretischen Hintergrund hat, wäre jedoch falsch. Denn in den ersten drei Büchern der Summe entfaltet Thomas zwingende Beweisgründe für die dort behandelten Wahrheiten des christlichen Glaubens und gegen die entsprechenden Irrtümer der Heiden einschließlich der Muslime. Man könnte hier z. B. an die Lehre von der Schöpfungskausalität Gottes und ihrer Einsetzung geschöpflicher Zweitursachen denken (vgl. ScG II, 46ff.; III, 77ff.), die der Monokausalität Gottes im Islam widerspricht, oder auch an das christliche Verständnis der menschlichen Willensfreiheit, das aufgrund der im Islam angenommenen Monokausalität Gottes mit dem islamischen gerade nicht identisch ist (vgl. ScG II, 48; III, 90). Man könnte ebenso an die von Thomas herausgestellte höchste Vernünftigkeit der göttlichen Vorsehung denken (vgl. ScG III, 64ff., 97), die von den Hauptströmungen im Islam nicht vertreten wird, oder auch an die rationalen Argumente des Thomas für die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. ScG III, 123) im Unterschied zum islamischem Eheverständnis und zur islamischen Ehepraxis, ferner an den Charakter der Ehe als ausschließende Verbindung zwischen einem einzigen Mann und einer einzigen Frau (vgl. ScG III, 124) im Unterschied zur im Islam erlaubten Tetragamie und nicht zuletzt an seine sicher auch gegen den Islam gerichteten Argumente dafür, dass der Genuss irgendwelcher Speisen und Getränke niemals an sich schon Sünde ist (vgl. ScG III, 127) im Gegensatz zum Verbot des Genusses von Alkohol und Schweinefleisch im Islam. Gerade die zuletzt genannten, sehr spezifischen Beweisgegenstände aus dem dritten Buch der *Summa contra Gentiles* scheinen mir ein Beleg für die gleichwohl indirekte und implizite antiislamische Stoßrichtung seiner rationalen Apologetik in den ersten drei Büchern seiner *Summa contra Gentiles* zu sein.

4.3 Das natürliche Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft als gemeinsame Ausgangsbasis für den Disput mit den sogenannten Ungläubigen

Die besagten Herausgeber Hagemann und Gleibitz benennen aber zu Recht noch ein weiteres von Thomas in dem *Opusculum* empfohlenes Prinzip christlicher Glaubensapologetik. Sie nennen dieses in der mittelalterlichen Geschichte der christlichen Kontroversliteratur gegen das Judentum und den Islam bereits von Anselm in seiner Schrift *Cur deus homo* formulierte und praktizierte Prinzip die Suche »nach einer gemeinsamen Ausgangsbasis«²⁵. Gemeint ist damit jener in der Praxis des christlichen Religionsdialogs seit Anselm nahezu durchgängig beachtete und bewährte methodische Grundsatz, dass man in der intellektuellen Auseinandersetzung mit anderen nur die von beiden Disputationspartnern gleichermaßen anerkannten Autoritäten in Anspruch nehmen dürfe, um den jeweiligen Disputationspartner von der eigenen religiösen Glaubensposition überzeugen zu können. Im christlichen Disput mit dem Islam bedeutet dies die Notwendigkeit eines Rückgriffs alleine auf die natürlichen Erkenntnisvermögen des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, während Autoritätsgründe ausgeschlossen bleiben, weil diese von Nichtchristen wie den Muslimen nicht anerkannt werden würden. Thomas bringt diesen Grundsatz in diesen Traktat kurz und knapp zum Ausdruck, wenn er sagt: »[Z]wecklos schiene es nämlich, Autoritäten gegen die anzuführen, die Autoritäten nicht anerkennen« (Drf I, 6,2f.).

Genauso sieht und praktiziert es Thomas in seiner *Summa contra Gentiles*, wie aus dem oben bereits zitierten Passus aus dem zweiten Kapitel des ersten Buchs deutlich wird: Hier betont er, dass orthodoxe Christen gegen die Juden mit dem Alten Testament und gegen christliche Häretiker mit dem Neuen Testament argumentieren können, während sie im Disput mit denjenigen, die die Autorität der Bibel als offenbartes Wort Gottes nicht anerkennen wie die *Mahumistae et pagani*, »auf die natürliche Vernunft zurückgreifen müssen, der alle zuzustimmen gezwungen sind« (ScG I, 2).²⁶ Deshalb hat sich Thomas in seiner Antwort auf die genannten islamischen Einwände auf *rationes verisimiles* bzw. auf *rationes probabiles*, d. h. auf wahrscheinliche Vernunftgründe, beschränkt, wie es analog in der *Summa contra Gentiles* heißt (vgl. ScG I, 9).

4.4 Zusammenfassung der Grundzüge der philosophischen Glaubensapologetik des Thomas von Aquin gegenüber dem Islam

Es dürfte erstens deutlich geworden sein, dass das apologetische *Opusculum De rationibus fidei* des Thomas von Aquin, das sich gegen grundsätzliche Einwände des Islams gegen die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten richtet, eine innere Nähe zu seiner ebenfalls zumindest überwiegend apologetischen *Summa contra Gentiles* besitzt und deshalb möglichst in Verbindung mit dieser gelesen und gedeutet werden sollte; und dass sich die beiden äußerlich so unterschiedlichen Schriften –

²⁵ Vgl. L. Hagemann / R. Gleibitz, Einleitung 35–37; L. Hagemann, *Missionstheoretische Ansätze* 469f.

²⁶ Vgl. L. Hagemann / R. Gleibitz, Einleitung 36.

hier ein kleiner missionstheoretischer Gelegenheitstraktat und dort eine gewaltige Summe der gesamten christlichen Weisheit als des christlichen Wissens vom Wesen, Wirken und der Selbstoffenbarung des Ersten Prinzips aller Wirklichkeit – gleichwohl wechselseitig auslegen können, weil sie ein gemeinsames apologetisches Anliegen besitzen und der kleine Traktat auf dem Hintergrund und unter Bezug auf die Summe überhaupt erst entstanden ist.

Zweitens wurde die apologetische Position gegenüber dem Islam, die Thomas in beiden Schriften einnimmt, zumindest in Umrissen skizziert: Nach Thomas ist eine rationale Widerlegung islamischer Einwände gegen die christlichen Glaubensmysterien und damit der Aufweis ihrer objektiven Möglichkeit und darüber hinaus sogar ihrer größeren Wahrscheinlichkeit im Vergleich etwa zu den von ihnen abweichenden islamischen Glaubensüberzeugungen möglich und von ihm in seiner Schrift *De rationibus fidei* auch tatsächlich geleistet worden. Er räumt allerdings auch ein, dass sich die Muslime von seinen Wahrscheinlichkeitsargumenten für die Wahrheit der christlichen Glaubensmysterien höchstwahrscheinlich nicht überzeugen lassen werden, sodass diese Gründe von ihm nicht nur in missionarischer Absicht, sondern auch für die Christen zur Stärkung ihres eigenen Glaubens entwickelt werden. Für nicht möglich hält Thomas allerdings einen überzeugenden rationalen Beweis der Wahrheit der christlichen Glaubensmysterien. Damit grenzt er sich gegen den rationalistischen Beweisanspruch Anselms von Canterbury und seiner Schule und, wie sich retrospektiv hinzufügen lässt, auch des Raimundus Lullus und des Cusanus ab, die versucht haben, die Wahrheit des christlichen Inkarnationsdogmas, der christlichen Soteriologie und der christlichen Trinitätslehre – denken wir etwa nur an Anselms *Monologion* und *Cur deus homo*, an Lulls *Liber de gentili*, an Cusanus *De docta ignorantia* und an dessen Trinitätslehre²⁷ – mit rational notwendigen Vernunftgründen als objektiv wahr zu beweisen. Einem solchen rationalistischen Beweisanspruch erteilt Thomas eine klare Absage, die er in dem Traktat *De rationibus fidei* mit der Erhabenheit dieser strikten Glaubenswahrheiten begründet, die das Beweisvermögen jedes geschaffenen Intellekts genau deshalb übersteigt, weil hier streng genommen Gottes eigene Seinsweise der Erkenntnisgegenstand ist. Gottes Sein aber kann nur von Gott selbst erkannt werden, wie Thomas immer wieder betont. Es ist zweifellos sein Verdienst, der christlichen Glaubensapologetik mit philosophischen Erkenntnismitteln diese Grenze gezogen zu haben. Denn Gott ist und bleibt immer unendlich größer als wir ihn uns denken können.

5. THOMAS' WIDERLEGUNG DER ISLAMISCHEN EINWÄNDE GEGEN CHRISTLICHE GLAUBENSWAHRHEITEN IN *DE RATIONIBUS FIDEI*

5.1 Die Widerlegung des islamischen Einwands gegen die Gottessohnschaft Jesu Christi

Der erste islamische Einwand bestreitet die Möglichkeit und damit zugleich auch die Wirklichkeit einer Gottessohnschaft Jesu Christi unter Hinweis auf Sure 6,101, dass

²⁷ Zum philosophischen Charakter der Trinitätsspekulation des Cusanus vgl. F. Resch, *Triunitas*.

Gott keine Frau habe, mit der er einen Sohn zeugen könne: Diesen Einwand widerlegt Thomas im dritten Kapitel seines *Opusculums* mit dem Argument, dass die Zeugung in Gott gemäß der ihm eigentümlichen rein geistigen Natur als eine rein geistige bzw. vernunftgemäße Zeugung verstanden werden müsse. Da also Gott keine körperliche Natur besitzt, bedürfe er auch keiner Frau zur Zeugung eines Nachkommen (vgl. *Drf* III, 8,12–17). Denn die Art der Zeugung richte sich nach der Eigentümlichkeit der Natur des Zeugenden. Bei der geschlechtlichen Fortpflanzung von Tieren geschehe die Zeugung durch eine Gemeinschaft von Männchen und Weibchen und auf nichtgeschlechtliche Weise bei den Pflanzen (vgl. *Drf* III, 8,6.12). Dabei setzt Thomas seine umfassenden Ausführungen über die verschiedenen Stufen der Zeugung und die geistige Eigenart der innergöttlichen Zeugung des Sohnes aus dem Vater aus dem elften Kapitel seiner *Summa contra Gentiles* ganz offensichtlich voraus. Denn dort führt er gemäß dem Grundsatz, dass der Hervorgang aus einer Natur ihr umso innerlicher ist, je höher sie im Seinsrang steht, aus, dass bei den seinsmäßig minderwertigsten unbeseelten Körpern Produkte nur durch Einwirkung des einen Körpers auf einen anderen entstehen; dass ferner bei den Pflanzen als den im Seinsrang niedrigsten der beseelten Körper der Hervorgang bereits aus dem Inneren erfolge, indem der innerste Saft der Pflanze zum Samen und dieser zu einer neuen Pflanze werde. Bei einem beseelten Körper mit Sinnesvermögen finde der von außen durch einen Sinneseindruck beginnende Hervorgang seinen Abschluss im Inneren dieses Körpers, und zwar in seinem Gedächtnis. Der höchste Lebensgrad bzw. die vollkommene Form der Hervorbringung aber finde sich in der Selbsterkenntnis des Verstandeslebens, das seinerseits verschiedene Grade besitze. Denn die menschliche Selbsterkenntnis komme ohne eine sinnlich und damit von außen vermittelte Vorstellung nicht aus, während die Selbsterkenntnis der Engel vollständig innerlich bleibe. Sie sei aber nicht identisch mit ihrer Substanz, weil bei den Engeln Erkennen und Sein nicht eins, sondern verschieden seien. Die höchste Lebensvollkommenheit und damit auch Zeugung komme allein Gott zu, weil nur bei ihm Erkennen und Sein identisch seien. Deshalb müsse der im Erkennen hervorgebrachte (Selbst-)Begriff Gottes dieselbe göttliche Wesenheit besitzen und damit dessen Verstand selbst sein. Im Unterschied hierzu sei die verstandene Sache bei der Selbsterkenntnis des menschlichen Intellekts nicht dieser selbst, da das Sein des menschlichen Intellekts nicht sein Erkennen sei (vgl. *ScG* IV, 11). Dann zeigt Thomas in einem nächsten Schritt, dass und warum die (inner-)göttliche Zeugung weder den Zeugungsweisen der unbeseelten noch der beseelten Körper noch der Sinnenwesen entsprechen könne, sondern als ein intellektueller Hervorgang der Selbstreflexion verstanden werden müsse, bei dem das Erkannte als solches im Erkennenden sei, und zwar als dessen Begriff bzw. Wort, das aufgrund der reinen Aktualität des göttlichen Intellekts in ihm immer schon anwesend sei. Daher sei dieses göttliche Wort bzw. diese Selbsterkenntnis Gottes gleichewig mit Gott und damit sein göttliches Sein selbst bzw. seine Wesenheit und folglich wahrer Gott (vgl. *ScG* IV, 11).

Diese *Verbum*-Terminologie erläutert Thomas in seinem *Opusculum* anhand der Analogie des menschlichen Verstandes noch etwas klarer als in dem Referenztext der *Summa contra Gentiles*. Denn hier führt er aus, dass der menschliche Verstand, wenn er aktual tätig ist, d. h. wenn er denkt, Gedanken seines Geistes als sein inneres Wort hervorbringt, das mit dem äußeren Lautwort sprachlich bezeichnet wird (vgl.

Drf III, 9,2–8). Während jedoch – und darin besteht die Verschiedenheit bzw. Unähnlichkeit in der Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Verstand – beim menschlichen Verstand dieser Gedanke des Geistes ihm zwar ähnlich, nicht jedoch dessen Wesen, sondern etwas Akzidentelles sei, weil unser Erkennen nicht mit dem Sein unseres Verstandes identisch sei – denn sonst würde unser Verstand nur dann existieren, wenn er aktual tätig wäre, verhält es sich beim göttlichen Intellekt anders: Denn bei diesem besitze der Gedanke bzw. die Tätigkeit seines Verstandes dieselbe Natur wie er selbst, aus dem er hervorgeht, und könne deshalb im eigentlichen Sinne dieses Wortes als dessen Sohn bezeichnet werden (vgl. Drf III, 10,1–17). Denn nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch werde dasjenige »als Sohn bezeichnet, was aus einem anderen in Ähnlichkeit mit ihm hervorgeht, wobei das Hervorgehende in derselben Natur subsistiert« (Drf III, 12,1–3). Deshalb werde in menschlicher Ausdrucksweise das Wort des göttlichen Verstandes als Sohn Gottes bezeichnet, während der göttliche Grund dieses Wortes dessen Vater und das Hervorgehen des Wortes aus diesem Grund dessen Zeugung genannt werde, und zwar dessen immaterielle, nicht dessen körperliche Zeugung (vgl. Drf III, 12,3–8). Zwischen der Zeugung des göttlichen Wortes und der menschlichen Zeugung – sei es der materiellen, sei es einer rein geistigen – führt Thomas darüber hinaus auch noch die folgenden Unterschiede an: die Zeitlosigkeit der göttlichen Zeugung im Unterschied zur Zeit- und damit Entwicklungsabhängigkeit der menschlichen Zeugung (vgl. Drf III, 13,1–17), die aus der Vollkommenheit und damit auch der reinen Aktualität hervorgehende Gleichewigkeit des göttlichen Wortes mit Gott selbst im Unterschied zur Zeitlichkeit des menschlichen Wortes (vgl. Drf III, 14,1–7), ferner die Einzigkeit des göttlichen Wortes infolge seiner zeitfreien Allwissenheit im Unterschied zur Vielheit infolge der unvollkommenen Erkenntniskraft der menschlichen Worte (vgl. Drf III, 15,1–7) und schließlich die vollkommene Einfachheit und Gottgleichheit des göttlichen Wortes, mit dem der göttliche Grund sich selbst und alles andere erkennt, während die Worte bzw. Begriffe des menschlichen Verstandes unvollkommen bzw. nicht identisch sind mit seiner ganzen Kraft (vgl. Drf III, 16,1–13).

5.2 Die Widerlegung der islamischen Bestreitung der trinitarischen Seinsweise Gottes

Im vierten Kapitel seines *Opusculums* widerlegt Thomas die muslimische Auffassung der trinitarischen Seinsweise Gottes als eines Tritheismus, der dem wahren Monotheismus widerspreche. Für seine rationale Widerlegung geht Thomas von dem Grundsatz aus, dass jedem Erkennen eine strebende Tätigkeit, d. h. ein Wille, folgt, dass sich also auf jeden Erkenntnisinhalt eine strebende bzw. willentliche Tätigkeit, sei diese nun affirmativer oder negativer Art, beziehe (vgl. Drf IV, 17,4 f.). Von allen strebenden Tätigkeiten aber sei die Liebe das Prinzip, weil diese die notwendige Bedingung für alle anderen strebenden Tätigkeiten sei, die sich irgendwie auf Freude und Trauer beziehen. Denn nur an dem habe der Mensch Freude, was er liebe, und er sei nur darüber traurig, wenn er das nicht erreicht, was er liebe (vgl. Drf IV, 17,5–11). Da nun Gottes Erkenntnis vollkommen ist, müsse es in ihm daher auch eine vollkommene Liebe geben, die als eine strebende Tätigkeit einen Hervor-

gang von etwas aus etwas darstellen müsse, so wie das Wort bzw. der Gedanke aus der Tätigkeit des Verstandes hervorgehe (vgl. Drf IV, 17,11–15). Damit hat Thomas einen zweiten innergöttlichen Hervorgang, den der Liebe, aufgewiesen.

In einem zweiten Argumentationsschritt begründet Thomas die sachliche Angemessenheit der sprachlichen Bezeichnung dieses zweiten innergöttlichen Hervorgangs mit dem Terminus des Geistes wie folgt: Zunächst stellt er einen Unterschied zwischen der verstandesmäßigen und der strebenden bzw. willentlichen Tätigkeit fest. Denn die verstandesmäßige Tätigkeit vollende sich wie jede Erkenntnistätigkeit dadurch, dass das Erkennbare im Erkennenden in gewisser Weise existiere, und zwar als sinnlich Wahrnehmbares in dem Sinneswahrnehmungsvermögen und als Einsehbares im Verstand (vgl. Drf IV, 18,2–6). Im Unterschied hierzu vollende sich die strebende Tätigkeit in einer bestimmten Hinordnung bzw. Bewegung dessen, der nach dem strebt, was Gegenstand seines Strebens ist (vgl. Drf IV, 18,6–8). Dasjenige aber, was einen verborgenen Grund seiner Bewegung besitzt, nenne man Geist (vgl. Drf IV, 18,8f.). So werde etwa der Wind Geist genannt, weil der Grund seines Wehens nicht sichtbar ist. Daher sei die Bezeichnung der in Gott aus Gott hervorgehenden göttlichen Liebe als Geist angemessen, sofern Göttliches überhaupt mit menschlichen Worten bezeichnet werden könne (vgl. Drf IV, 18,9–15).

In einem weiteren Schritt leitet Thomas die Bezeichnung der Heiligkeit dieses göttlichen Geistes wie folgt ab: Während in den Menschen die Liebe entweder aus ihrer körperlichen oder aus ihrer Geistnatur – wenn sie das erkannte Gute lieben – hervorgehen könne, kann es in Gott nur eine rein geistige Liebe geben, welche die Christen den Heiligen Geist nennen, um mit dem Attribut *heilig* dessen Reinheit zum Ausdruck zu bringen (vgl. Drf IV, 19,1–10).²⁸

Da nun mit dieser heiligen und vernunftgemäßen Liebe nur das geliebt werden könne, was der göttliche Verstand erfasst, dieses aber das Wort bzw. der Sohn Gottes sei, müsse der Heilige Geist in Gott aus dem Sohn hervorgehen (vgl. Drf IV, 20,1–6). Ferner sei entsprechend dem göttlichen Verstehen der Heilige Geist mit dem Sein Gottes identisch und er sei die stets aktuelle Liebe Gottes, mit der dieser alle Dinge in seiner Liebe zu seiner eigenen Güte liebe (vgl. Drf IV, 21,1–7). Denn es sei notwendig, dass Gott zuerst und ursprünglich seine Güte und sich selbst liebe (vgl. ScG IV, 19). Aufgrund ihrer gemeinsamen Natur kommen dieselben Vollkommenheitsprädikate dem göttlichen Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist zu, einschließlich der Personalität, d. h. des Selbststands einer erkenntnisfähigen Natur (vgl. Drf IV, 22,1–10). Diese drei göttlichen Personen aber seien substantiell identisch, weil Gottes Wort und seine Liebe sein Sein sind; sie seien nur in ihren Beziehungen voneinander verschieden (vgl. Drf IV, 23,1–24,2). Folglich bekennen die Christen diese drei göttlichen Personen nicht als drei Götter, sondern wegen der Gemeinsamkeit ihres göttlichen Wesens als den einen wahren und vollkommenen Gott (vgl. Drf IV, 24,2–16) – damit ist der Trithemismus-Vorwurf des Islams gegen den christlichen Trinitätsglauben widerlegt.

²⁸ In der *Summa contra gentiles* leitet Thomas die Heiligkeit des göttlichen Geistes davon ab, dass dieser Gott geweiht sei (vgl. ScG IV, 19).

5.3 Die Widerlegung der islamischen Einwände gegen den christlichen Inkarnations- und Erlösungsglauben

5.3.1 *Konvenienzgründe für den christlichen Inkarnationsgedanken*

In den Kapiteln 5 bis 7 dieses Opusculums widerlegt Thomas die islamische Negation des christlichen Inkarnations- und Erlösungsglaubens. Dabei setzt er im fünften Kapitel ein mit der Entfaltung von Konvenienzgründen für den christlichen Inkarnationsglauben.

Sein erstes Argument lautet wie folgt: Weil jedes geistig tätige Wesen durch einen Begriff seines Verstandes wirke, habe Gott alles durch sein Wort, d. h. durch seinen Sohn, nicht nur geschaffen, sondern auch wiederhergestellt (vgl. Drf V, 26,1–27,3). Wiederherstellungs- bzw. erlösungsbedürftig aber sei nur die Defizienz eines vernunftbegabten Geschöpfes, d. h. dessen Sünde als seine Abweichung von der Rechtheit des Willens. Es sei daher Gott angemessen, durch sein Wort diesen Mangel der Sünde bzw. diese Perversion des Willens zu beseitigen (vgl. Drf V, 28,1–19). Diese Erlösung könne Gott aber nicht den Engeln wegen der Unveränderlichkeit ihrer Natur, sondern nur den Menschen wegen der Veränderlichkeit ihres Willens zuteil werden lassen, solange sie einen veränderlichen Körper besitzen (vgl. Drf V, 29,1–15). Die Weise der Erlösung bzw. Wiederherstellung des Menschengeschlechts aber musste dessen freier (Willens-)Natur als auch dem zu tilgenden Übel angemessen sein und deshalb in der Zurückführung des verkehrten Willens zu dessen Rechtheit bzw. zur richtigen Ausrichtung seiner Liebe liegen; diese aber bestehe darin, Gott als das höchste Gut über alles und alles andere um seinetwillen zu lieben und die rechte Ordnung der liebenswerten Güter zu bewahren und somit auch die geistigen Güter den leiblichen Gütern vorzuziehen (vgl. Drf V, 30,1–14). Weil aber ein liebesfähiges Geschöpf am meisten dadurch zur Liebe bewegt werde, dass es erkenne, dass es selbst geliebt werde (vgl. Drf V, 31,7f.), sei die Menschwerdung des Wortes Gottes zur Wiederherstellung der durch die Sünde pervertierten Menschennatur die wirksamste Form der Erlösung gewesen (vgl. Drf V, 31,1–8). Als ein zweites konvenientes Motiv für die Menschwerdung Gottes nennt Thomas die Verähnlichung Gottes mit den Menschen zur Erleichterung ihrer Gottesliebe (vgl. Drf V, 32,1–12). Als einen dritten und sachlich letzten Konvenienzgrund für die Inkarnation des Gottessohnes führt er hier an, dass Gott den Menschen dadurch die Hoffnung auf ihre Teilnahme an der vollkommenen Glückseligkeit der unmittelbaren Gottesschau geschenkt habe (vgl. Drf V, 33,1–12). Auf den islamischen Einwand, dass die Inkarnation Gottes dessen Allmacht widerspreche, geht Thomas nicht im Zusammenhang dieses Kapitels, sondern erst später ein.

5.3.2 *Thomas indirekte Widerlegung des islamischen Einwands gegen die Inkarnation Gottes durch deren christologische Erläuterung*

Im sechsten Kapitel seiner Schrift erläutert Thomas ausführlich die begrifflichen Bestimmungen des christlichen Inkarnationsgedankens, um diesen dadurch indirekt gegen den islamischen Einwand seiner sachlichen Widersprüchlichkeit zu verteidigen. Dabei geht er von dem Grundsatz aus, dass eine geistige Natur sich nicht in eine

körperliche Natur verwandeln, sondern sich nur mit ihr aufgrund ihrer Wirkkraft vereinigen könne, wie etwa die Seele mit dem Leib (vgl. Drf VI, 35,8–10). Deshalb könne sich Gottes unwandelbare Natur nicht in eine körperliche Natur verwandeln, sich aber sowohl mit einer geistigen als auch mit einer körperlichen Natur vereinigen (vgl. Drf VI, 35,4–18). In der Verbindung Gottes mit einem Geschöpf werde die göttliche Natur nicht zur menschlichen Natur herabgezogen, sondern die menschliche Natur von der göttlichen erhöht und angenommen, nicht aber in diese verwandelt (vgl. Drf VI, 36,1–19). Zudem müsse die göttliche Natur auch in ihrer Vereinigung mit der menschlichen Natur vollständig erhalten bleiben, um ihre Vollkommenheit zu bewahren; daher könne es keine Vereinigung beider Naturen zu einer neuen gemeinsamen Natur geben, sondern auch nach ihrer Vereinigung müssten beide Naturen in ihrer Eigentümlichkeit bestehen bleiben (vgl. Drf VI, 37,5–15). Da die seinsmäßig wertvollere (geistige) Natur die seinsmäßig geringere (körperliche) Natur in sich aufnehme, d. h. sich mit ihr durch ihre geistige Kraft vereinige, lasse Gott in seiner Vereinigung mit einer geschaffenen Natur seine Kraft in ihr walten; daher existiere Gott in allgemeiner Weise in allen Entitäten, in besonderer Weise aber wohne er im Geist der Heiligen (vgl. Drf VI, 38,1–18). Mit der menschlichen Natur in Christus aber habe sich Gott in einzigartiger Weise verbunden, sodass die menschliche Natur gewissermaßen eine eigene Natur des Gottessohnes war (vgl. Drf VI, 39,1–13). Damit bringt Thomas hier die sog. Idiomenkommunikation zwischen den beiden Naturen im Gottmenschen Jesus Christus zum Ausdruck (vgl. Drf VI, 39,13–20). Dabei besitze die göttliche Natur die menschliche Natur, sei also deren Grundlage bzw. Hypostase (vgl. Drf VI, 41,1–42,16). Und weil die göttliche Natur eine geistige Natur sei, könne diese Grundlage oder Hypostase auch als eine Person bezeichnet werden (vgl. Drf VI, 43,3–6). Weil also der Sohn bzw. das Wort Gottes die menschliche Natur besitze, sei er bzw. es deren Hypostase oder Person; er sei aber auch Hypostase oder Person der göttlichen Natur, weil er von Ewigkeit her diese besitze. Daher sei der Sohn bzw. das Wort Gottes Hypostase oder Person beider Naturen, in denen er bzw. es subsistiere (vgl. Drf VI, 43,7–16). Gegen diese Folgerung könnte man einwenden, dass neben dem Gotteswort auch die menschliche Natur in Christus eine Hypostase sei, weil sie eine partikuläre (nicht allgemeine) Substanz darstelle, sodass es in Christus zwei Hypostasen gebe (vgl. Drf VI, 44,1–6). Diesen Einwand widerlegt Thomas mit dem Hinweis, dass nur jene partikuläre Substanz Hypostase genannt werde, die nicht von etwas Grundlegenderem besessen wird. Die menschliche Natur in Christus werde aber von etwas Grundlegenderem, nämlich der göttlichen Natur, besessen; folglich könne sie nicht eine Hypostase sein (vgl. Drf VI, 44,6–16). Daraus schließt Thomas zu Recht, dass Christus aufgrund der Einheit seiner Person bzw. Hypostase nur eine Person sei, die allerdings zwei Naturen besitze (vgl. Drf VI, 45,1–3). Man könne zwar von der Hypostase bzw. Person Christi aussagen, sie sei göttliche Natur, nicht jedoch, dass sie (in abstrakter Weise) die menschliche Natur sei, weil in der Person Christi die grundlegende göttliche Natur die menschliche Natur besitze (vgl. Drf VI, 45,3–10). Vielmehr könne man von dem Wort Gottes angemessen nur aussagen, dass es die menschliche Natur angenommen habe und besitze und deshalb als ein Mensch bezeichnet werde (vgl. Drf VI, 45,10–12). Während die menschliche Natur nur in konkreter Weise vom Wort Gottes ausgesagt werden könne (»Gottes Sohn ist Mensch«), könne die göttliche Natur vom Wort Gottes sowohl in abstrakter

Weise (»das Wort Gottes ist die göttliche Natur«) als auch in konkreter Weise (»das Wort Gottes ist Gott«) ausgesagt werden (vgl. Drf VI, 46,1–5). Gott sei etwas, das eine göttliche Natur besitze; der Mensch sei etwas, das eine menschliche Natur besitze. Vom inkarnierten Wort Gottes werden daher beide Naturen besessen, und zwar so, dass die göttliche die menschliche Natur in Christus besitze; das, was eine Natur besitze, bezeichne man aber als eine Hypostase. Folglich bezeichne das von Christus ausgesagte Gottesprädikat die Hypostase des Gotteswortes in ihm und das von Christus ausgesagte Menschsein nichts anderes als diese Hypostase gemäß dem, was Christus als einem Menschen an Eigenschaften zugeschrieben werde. Wenn also Christus »Gott« und »Mensch« genannt werde, würden damit nicht zwei Personen angenommen, sondern es werde nur eine Person in Christus ausgesagt. Diese eine, einzige Person Jesu Christi ist aber die Grundlage (Hypostase) zweier Naturen (vgl. Drf VI, 46,5–14). Und da schließlich das, was einer Natur zukommt, auch der Hypostase dieser Natur zugeschrieben werden könne, die Hypostase der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi aber in dem Namen seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur enthalten sei, weil es ein und dieselbe Hypostase sei, die beide Naturen besitze, können von der Hypostase bzw. Person Jesu Christi sowohl göttliche als auch menschliche Eigenschaften ausgesagt werden. Für die Prädikation menschlicher Eigenschaften von der Person Jesu Christi wegen seiner menschlichen Natur gibt Thomas die folgenden biblisch begründeten Beispiele: dass Gott als das Wort Gottes von einer Jungfrau empfangen und geboren worden sei, dass er gelitten habe, am Kreuz gestorben und begraben worden sei. Für die Prädikation göttlicher Eigenschaften vom Menschen Jesus Christus als Wort Gottes gibt Thomas die folgenden ebenfalls biblisch belegten Beispiele: Jener Mensch Jesus Christus sei (aufgrund seiner göttlichen Natur) eins mit dem göttlichen Vater, er sei präexistent und habe die Welt erschaffen (vgl. Drf VI, 47,1–15). Schließlich schärft Thomas zum Abschluss dieses sechsten Kapitels seines Opusculums das Erfordernis einer genauen Unterscheidung der Hinsichten ein, in denen man Aussagen über Jesus Christus trifft. Denn sowohl die menschliche als auch die göttliche Natur besitzen unterschiedliche Eigenschaften, die jedoch von derselben Hypostase Jesu Christi ununterschieden ausgesagt werden können (vgl. Drf VI, 48,1–6). Gegen den massiven islamischen Einwand, dass die Christologie einschließlich der christlichen Inkarnationslehre sachlich zu Unrecht und religiös in blasphemischer Weise Gott vermenschliche und den Menschen vergöttliche, hat Thomas in diesem Kapitel gezeigt, dass die Christen von Jesus Christus sowohl göttliche als auch menschliche Eigenschaften widerspruchsfrei behaupten können, etwa dass er aufgrund seiner menschlichen Natur von einer Jungfrau als Mensch geboren werde und dennoch aufgrund seiner göttlichen Natur ewig sei (vgl. Drf VI, 48,7–15).²⁹

5.3.3 Die Widerspruchsfreiheit des christlichen Erlösungsglaubens

Im siebten Kapitel von *De rationibus fidei* führt Thomas den Nachweis, dass die christliche Glaubensaussage, das Wort Gottes habe gelitten und sei gestorben, keinen sachlichen Widerspruch beinhalte. Denn die Leidensaussagen in Bezug auf die

²⁹ Vgl. L. Hagemann / R. Gleis, Text und Übersetzung 101, Anm. 87.

Person Christi können sich nicht auf seine göttliche, sondern nur auf seine menschliche Natur beziehen (vgl. Drf VII, 49,5–10). Anschließend nimmt Thomas folgenden wiederholt vorgebrachten islamischen Einwand gegen den christlichen Erlösungsglauben auf: Aufgrund seiner Allmacht hätte Gott in einer einfacheren, weniger aufwendigen und grausamen Weise das adamitische Menschengeschlecht retten können als durch den Tod seines eingeborenen Sohnes (vgl. Drf VII, 50,1–3). In seiner Antwort auf diesen Einwand macht Thomas zunächst geltend, dass Gott stets auf die ihm angemessenste Weise handle und sich verhalte (vgl. Drf VII, 50,3–5). Wenn man diese größtmögliche Angemessenheit des göttlichen Heils- und Erlösungshandelns nicht annehme, müsste man die Vernünftigkeit seines gesamten Handelns und Verhaltens in Zweifel ziehen (vgl. Drf VII, 50,5 f.). In Wahrheit seien jedoch sowohl die Ordnung der Natur als auch die Handlungen der Menschen der göttlichen Vorsehung unterworfen (vgl. Drf VII, 50,6–12). Denn diese Überzeugung sei eine Voraussetzung jeder vernünftigen Gottesverehrung (vgl. Drf VII, 50,12 f.). Seine Erörterung aber setze dieses vernunftgemäße Gottesverständnis voraus, weil sie sich auf die – gemäß ihrem Selbstverständnis – vernünftigen Verehrer Gottes beziehe, und zwar auf die monotheistischen Weltreligionen des Christentums, des Islams und des Judentums (vgl. Drf VII, 50,13–16). Damit bringt Thomas seine dezidierte Überzeugung zum Ausdruck, dass den drei monotheistischen Weltreligionen ein vernunftgemäßes Grundverständnis Gottes als eines vollkommenen Wesens, dessen Handlungen und Wirkweisen daher höchst vernünftig und zweckmäßig sind, gemeinsam ist. In Anwendung dieses fundamentalen Gottesbegriffs auf das christliche Erlösungsverständnis müsse daher ein Christ von der vollkommenen Angemessenheit und Weisheit des Leidens und Todes Christi als des nach christlichem Glauben von Gott gewählten Weges zur Erlösung des Menschengeschlechts ausgehen (vgl. Drf VII, 51,1–8).

Das erste rationale Konvenienzargument für den christlichen Erlösungsglauben, das Thomas entwickelt, sieht wie folgt aus: Weil Christus durch seine Menschwerdung den menschlichen Sündenfall wiedergutmachen wollte, habe er in seiner menschlichen Natur das erleiden und tun müssen, wodurch ein Heilmittel gegen den Sündenfall gewonnen werden konnte. Die Sünde des Menschen aber bestehe vor allem darin, dass er die geistigen Güter übergehe, weil er den körperlichen Gütern anhänge. Deshalb habe der Gottessohn in seiner von ihm angenommenen menschlichen Natur den Menschen konvenienter Weise zeigen müssen, dass sie vergängliche Güter oder Übel für nichts erachten sollten, um nicht, von einem ungeordneten Begehren gehindert, den geistigen Gütern weniger ergeben zu sein (vgl. Drf VII, 52,1–11). Deshalb habe Jesus ein materiell ärmliches Leben geführt, um dadurch zu lehren, den Reichtum zu verachten; er habe abgeschieden und ohne Anerkennung gelebt, um die Menschen von einem falschen Verlangen nach weltlichen Ehren abzubringen; er habe körperliche Mühen und Züchtigungen wie etwa seine Geißelung ausgehalten, damit die Menschen nicht, auf Vergnügungen und Genüsse bedacht, durch die Widerwärtigkeiten dieses Lebens vom Pfad der Tugend abweichen; schließlich habe er am Ende den schmachvollsten Tod am Kreuz auf sich genommen, damit niemand fürchte, einen schmachvollen Tod für die Wahrheit zu sterben (vgl. Drf VII, 53,1–16).

Der zweite rationale Angemessenheitsgrund, den Thomas entwickelt, besteht in

Folgendem: Für das Heil der Menschen sei nicht nur das Vermeiden der Sünden notwendig, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit. Deshalb sei es für die Erlösung des Menschengeschlechts erforderlich gewesen, dass das inkarnierte Wort Gottes die Menschen in der sicheren Erkenntnis der Wahrheit bestärke. Eine nur von Menschen gelehrt Wahrheit unterliege aber der Möglichkeit der Täuschung; alleine eine von Gott selbst gelehrt Wahrheit sei über jeden Zweifel erhaben und verdiene einen festen Glauben. Daher habe der Mensch gewordene Gottessohn den Menschen durch eine große Anzahl von Wundern zeigen müssen, dass seine Lehre von Gott und nicht von Menschen stammte; denn wer durch Gott handelte, musste folglich auch durch Gott sprechen (vgl. Drf VII, 54,1–17, insb. 16f.).³⁰ Damit seine Beglaubigungswunder aber nicht nur ihren Augen- und Ohrenzeugen, sondern auch den späteren Generationen glaubwürdig erscheinen, habe die göttliche Weisheit gegen deren mögliche Wunderskepsis ein Heilmittel gefunden, und zwar die Schwäche und Erniedrigung Christi. Denn wenn Christus in der Welt reich und mächtig gelebt hätte, hätte man leicht glauben können, dass seine Lehre und seine Wunder durch bloße Gunstbezeugungen für wahr gehalten worden wären. Damit der Glaube an seine Wunder und seine Lehre nicht ein Zeichen menschlicher, sondern göttlicher Macht werden konnte, habe Christus daher für sich alles Niedrige und Schwache in der Welt erwählt, nämlich eine arme Mutter, ein armseliges Leben, ungebildete Jünger und Apostel sowie die Verachtung von Seiten der Mächtigen dieser Welt bis in seinen Tod hinein (vgl. Drf VII, 55,1–13). Daher sei auch bei allem, was er getan oder erlitten hat, menschliche Schwäche mit göttlicher Macht verbunden gewesen, z. B. sei er in einem Stall geboren und in eine Krippe gelegt worden, zugleich aber sei er von den Engeln gerühmt und von den Magiern aus dem Morgenland angebetet worden (vgl. Drf VII, 56,1–16). Denselben Konvenienzgrund wendet Thomas dann auch auf die Heilsmission der Jünger Christi an, die er zu Dienern des menschlichen Heils gemacht hatte. Für dieses Heilsapostolat habe er bewusst nicht Gebildete und Vornehme, sondern arme Fischer ausgewählt, die ein weltlich armseliges Leben führen, Verfolgungen und Erniedrigungen erdulden und notfalls sogar einen gewaltsamen Tod für die Wahrheit auf sich nehmen sollten,

»damit ihre Verkündigung nicht als um irgendeines irdischen Vorteils willen fingiert erscheine und damit das Heil der Welt nicht menschlicher, sondern alleine göttlicher Weisheit und Kraft zugeschrieben werde; daher fehlte die göttliche Kraft, die Wunderbares vollbringt, auch nicht bei denen, die doch in den Augen der Welt verworfen zu sein schienen« (Drf VII, 57,1–14, insb. 9–14).

Dieser Erweis des göttlichen Ursprungs menschlicher Erlösung aber sei für diese Erlösung erforderlich gewesen, damit die Menschen lernten, nicht hochmütig sich selbst, sondern alleine demütig Gott zu vertrauen, von dem sie alle guten Gaben erhalten. Die Jünger Christi konnten daher auf keine andere Weise besser und angemessener als durch das Leiden und den Tod Jesu Christi unterwiesen werden (vgl. Drf VII, 58,1–10).

Ein dritter Konvenienzgrund für die christlich geglaubte Erlösung des sündigen Menschengeschlechts durch das Leiden und Sterben des Gottessohnes besteht nach

³⁰ Vgl. L. Hagemann / R. Gleis, Text und Übersetzung 107, Anm. 100.

Thomas in der Einsicht, dass zur Wiederherstellung der gerechten Ordnung die Sünde bestraft werden müsse (vgl. Drf VII, 59,1–12). Diese Wiederherstellung der gerechten Ordnung durch eine Bestrafung des Sünders könne aber nur dann erreicht werden, wenn der Sünder die gegen ihn verhängte Strafe auch für sich selbst annehme, d. h. aufgrund reuiger Einsicht bejahe. Folglich habe Gott eine Strafe finden müssen, die das ganze sündige Menschengeschlecht für sich selbst annahm, um die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit wiederherzustellen (vgl. Drf VII, 60,1–10). Nun habe aber kein Mensch aus eigenem Vermögen für die Sünde der ganzen Welt Gott Genugtuung leisten und die gerechte Ordnung wiederherstellen können, weil ein gegen Gott bzw. sein Gesetz begangenes Unrecht aufgrund der unendlichen Erhabenheit Gottes ein unendlich großes Unrecht darstelle; denn ein Unrecht sei umso größer, je größer der ist, gegen den es begangen werde (vgl. Drf VII, 61,1–11).³¹ Kein Mensch aber könne (ohne zugleich Gott zu sein), wie Thomas hier implizit voraussetzt, aufgrund seiner endlichen Wesensnatur und seines daraus folgenden endlichen Vermögens ein unendliches Unrecht tilgen. Zudem besitze kein Mensch in seiner eigenen Natur eine unendliche Würde, sodass deshalb auch kein Mensch Gott gegenüber eine unendliche Genugtuung leisten könne (vgl. Drf VII, 62,1–9, insb. 7–9).

»Daher musste es einen Menschen von unbegrenzter Würde geben, der sich der Strafe für alle unterzog und so in angemessener Weise für die Sünden der ganzen Welt Genugtuung leistete. Deshalb nahm also das eingeborene Wort Gottes, der wahre Gott und Gottessohn, die menschliche Natur an und wollte in ihr den Tod erleiden, um durch diese Genugtuung das ganze Menschengeschlecht von der Sünde zu reinigen« (Drf VII, 62,11–14).

Eine bloße Tilgung der menschlichen Sündenschuld ohne Genugtuung durch einen Akt scheinbar göttlicher Barmherzigkeit widerspräche, wie Thomas mit Anselm annimmt, der Ordnung der Gerechtigkeit und wäre deshalb Gott nicht angemessen gewesen (vgl. Drf VII, 63,1–4). Ebenso wenig wäre es Gott angemessen gewesen, wenn er den Menschen gar nicht erst in Sünden fallengelassen hätte, weil ein solcher hypothetischer Determinismus Gottes der Ordnung der menschlichen Natur widerspräche, durch die der Mensch einen freien Willen besitze, mit dem er Gutes oder Schlechtes wählen könne. Die göttliche Vorsehung zerstöre aber nicht die Ordnung der Dinge, sondern sie bewahre sie (vgl. Drf VII, 63,4–7). Vielmehr erweise sich die vollkommene Weisheit Gottes darin, dass er in seinem Heilshandeln sowohl die Ordnung der Gerechtigkeit als auch die der Natur bewahrte und dennoch in seiner gerechten Barmherzigkeit durch die Fleischwerdung und den Tod seines Sohnes dem Menschen ein Heilmittel zu seiner Erlösung verschafft habe (vgl. Drf VII, 63,7–11).

Damit hat Thomas den christlichen Glauben an die Erlösung des sündigen Menschengeschlechts durch die Menschwerdung sowie das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes gegen den islamischen Einwand verteidigt, dass diese Form der Erlösung des Menschengeschlechts der Vollkommenheit und damit auch der höchsten Weisheit Gottes unangemessen sei.

³¹ Es ist ganz offensichtlich, dass Thomas in diesem Kontext die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury aus dessen Schrift *Cur Deus homo* als gültig voraussetzt bzw. in Anspruch nimmt; vgl. M. Basse, *De rationibus fidei* 214.

5.4 Die Widerlegung des islamischen Vorwurfs gegen die christliche Eucharistiepraxis

Im achten Kapitel seines *Opusculum* setzt sich Thomas mit dem islamischen Vorwurf gegen das christliche Eucharistieverständnis kritisch auseinander, die Christen verzehrten ihren Gott im Altarsakrament, sodass der Leib Christi, selbst wenn er so groß wie ein Berg wäre, schon konsumiert sein müsste (vgl. *Drf I*, 3,10–13). Diese Verspottung des christlichen Altarsakraments durch die Ungläubigen sei sachlich grundlos, weil beim Altarsakrament nicht der Leib Christi in Teile zerrissen und diese Teile von den Kommunizierenden aufgezehrt werden würden, sodass der Leib Christi irgendwann einmal gänzlich aufgebraucht sein würde, sondern die Substanz des Brotes werde durch ihre Konsekrierung in die des Leibes Christi verwandelt, der keine quantitative, sondern eine rein qualitative und damit unteilbare Größe darstellt (vgl. *Drf VIII*, 65,1–9). Gegen den Einwand, eine solche Wesensverwandlung des Brotes sei unmöglich, weist Thomas auf die allmächtige Kraft Gottes hin, welche die Substanz einer Sache als ganze, nicht bloß durch Veränderung der Form wie in der Natur, und daher auch das Brot in den Leib und den Wein in das Blut Christi verwandeln könne (vgl. *Drf VIII*, 66,1–11). Gegen den möglichen Einwand, dass eine solche Wesensverwandlung dem sinnlichen Anschein widerspreche, weil die Hostie und der Messwein auch nach ihrer angeblichen Wesensverwandlung ihre sinnlich wahrnehmbare Gestalt nicht verändert haben, weist Thomas darauf hin, dass alle göttlichen Dinge den irdischen Menschen ohnehin nur in der Verhüllung sichtbarer Dinge erscheinen können (vgl. *Drf VIII*, 67,1–5). Leib und Blut Christi würden aber uns Menschen nicht unter ihrer eigentlichen Gestalt von Fleisch und Blut, sondern unter den Gestalten von Brot und Wein gegeben, damit sie uns als ein geistiges und göttliches Mahl eher verständlich werden (vgl. *Drf VIII*, 67,5–7). Die sinnlichen Gestalten von Brot und Wein im Sakrament des Altares seien trotz ihrer Wesensverwandlung gleichwohl keine Sinnestäuschung, weil Gott in seiner Allmacht sichtbare Akzidentien im Sein bewahren und zugleich deren Substanzen in andere Substanzen verwandeln könne; denn er könne durch seine Allmacht die Wirkungen von sekundären Ursachen ohne die sekundären Ursachen selbst hervorrufen und im Sein bewahren (vgl. *Drf VIII*, 68,4–9). Und weil die Muslime an die Allmacht Gottes glaubten (vgl. *Drf VIII*, 68,9–12), müssten sie dieses Argument, so können wir ergänzen, gelten lassen, mit dem Thomas die widerspruchsfreie Denkbarkeit und zudem die reale Möglichkeit des christlichen Eucharistieverständnisses gegen die islamische Behauptung seiner logischen und damit auch realen Unmöglichkeit verteidigt hat.

5.5 Die Widerlegung der Annahme einer Widerspruchsrelation zwischen der Allwissenheit Gottes und der Willensfreiheit des Menschen

Den Einwand, dass die christliche Annahme der menschlichen Willensfreiheit der göttlichen Allwissenheit und der von Gott gesetzten Ordnung seiner Schöpfung widerspreche, d. h. der Monokausalität eines allmächtigen und allwissenden Gottes,

widerlegt Thomas im zehnten und letzten Kapitel seiner Schrift.³² Dabei geht Thomas von der Wahrheit der beiden folgenden Thesen aus:

- (1) Die menschlichen Handlungen und Entscheidungen unterliegen dem göttlichen Vorherwissen und der göttlichen Ordnung.
- (2) Aus dem göttlichen Vorherwissen und der göttlichen Ordnung wird den menschlichen Handlungen keine Notwendigkeit auferlegt, sodass die Freiheit des menschlichen Willens gewahrt bleibt (vgl. Drf X, 89,9–15).

Die sachliche Vereinbarkeit dieser beiden Thesen beweist Thomas, indem er zunächst im Anschluss an Boethius auf den Unterschied zwischen der Weise des menschlichen und des göttlichen Wissens rekurriert: Während der Modus des menschlichen Seins und Wissens zeitlich ist, ist der des göttlichen Seins und Wissens zeitlos bzw. ewig (vgl. Drf X, 90,1–7). Unter Anspielung auf die Definition der Ewigkeit bei Boethius stellt Thomas fest, dass es keine Sukzession, sondern nur eine zeitfreie Simultaneität in der Ewigkeit gebe (vgl. Drf X, 91,1–8). Dann vergleicht Thomas die zeitliche Gegenwart mit einem geometrischen Punkt, der sich innerhalb einer Linie befindet; den Punkt, der sich außerhalb der Linie bzw. genauer im Mittelpunkt einer Kreislinie befindet, setzt er in Analogie zur Ewigkeit, welcher der ganze Ablauf der Zeit auf einmal bzw. (in zeitfreier Weise) gleichzeitig gegenwärtig ist, obwohl jeder einzelne Zeitpunkt dem anderen folgt (vgl. Drf X, 93,1–8). Weil also die Erkenntnisweise Gottes die einer zeitfreien Ewigkeit sei, sehe Gott alle zeitlichen Ereignisse als ihm unmittelbar gegenwärtige vor sich, ohne ihnen dadurch eine Notwendigkeit ihres Geschehens aufzuerlegen (vgl. Drf X, 94,1–9). Während der Mensch aufgrund seiner zeitlichen Seinsweise nicht den ganzen Ablauf der Zeit zugleich sehen könne, sehe Gott vom erhabenen Punkt der Ewigkeit aus alle zeitlichen Ereignisse in einem einzigen Akt seines zeitfrei gegenwärtigen Wissens zugleich vor sich, ohne durch sein Wissen von dem ganzen Ablauf der Zeit den von ihm gewussten zeitlichen Ereignissen eine Notwendigkeit ihres Eintretens aufzuerlegen (vgl. Drf X, 95,1–14). Denn sein Wissen, so können wir die Argumentation des Thomas sachlich ergänzen, kann deshalb keine kausale Determination auf seine Inhalte ausüben, weil es sich aufgrund seiner zeitfreien Gegenwärtigkeit nicht in einem zeitlichen Prius zu seinen Inhalten befindet. Auch die Ordnung der göttlichen Vorsehung, mit der Gott die Welt ordne, lege dem zeitlichen Geschehen keine determinierende Notwendigkeit auf (vgl. Drf X, 96,1–5). Die göttliche Weisheit aber ordne die Entitäten so, dass das Geordnete nach Maßgabe der eigentümlichen Ursachen sich entwickle (vgl. Drf X, 97,9–11). Zur natürlichen Seinsweise des Menschen aber gehöre es, frei handeln zu können und nicht von irgendeinem Zwang genötigt zu sein, weil sich seine rationalen Kräfte sowohl so als auch anders verhalten könnten (vgl. Drf X, 97,11–13). Gott ordne also die menschlichen Handlungen so, dass sie nicht dem Zwang unterworfen seien, sondern aus der Freiheit des Willens hervorgingen (vgl. Drf X, 97,13–15).

Damit hat Thomas die widerspruchsfreie Vereinbarkeit zwischen der Annahme des Bestehens der menschlichen Willensfreiheit und der Annahme einer alles Irdische ordnenden Vorhersehung Gottes aufgewiesen und damit die islamische Behauptung einer Widerspruchsrelation zwischen beiden Annahmen bzw. Thesen widerlegt.

32 Hierzu vgl. auch M. Basse, *De rationibus fidei* 215.

BIBLIOGRAPHIE

1. Primärliteratur

- Thomas von Aquin: *De rationibus fidei*. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleis (CIS.C.L 2), Altenberge (CIS-Verlag) 1987.
- : *Summa contra gentiles*, in: *Thomae Aquinatis Summa Contra Gentiles Libri Quattuor*. Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instruxerunt Karl Albert et Paulus Engelhardt cooperavit Leo Dümpelmann Tomus primus librum continens primum, *Capitulum II: Quae sit in hoc opere auctoris intentio* (Texte zur Forschung 15), Darmstadt (WBG) 1974.
- : *Summa contra gentiles*, in: *Thomae Aquinatis Summae Contra Gentiles Libri Quattuor. Pars prima tomi tertii capitula continens I–LXXXIII libri tertii*. Edidit et transtulit Karl Allgaier. Textum latinum praeparavit et adnotationibus instruxit Leo Gerken (Texte zur Forschung 17), Darmstadt (WBG) 1990.
- Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, in: *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor. Tomus quartus librum continens quartum*. Edidit, transtulit, adnotationibus instruxit Markus H. Wörner, Darmstadt (WBG) 2001.
- Codex Barcinonensis, *Bibliotheca Centralis*, in: *Summa contra Gentiles*, ed. Marietti, vol. I., Rom/Turin 1961.

2. Sekundärliteratur

- Altaner, Berthold: *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters* (BSHT III), Habelschwerdt (Franke) 1924.
- Basse, Michael: *De rationibus fidei*, in: Leppin, Volker (Hg.): *Thomas Handbuch*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2016, 212–215.
- Dempf, Alois: *Vorwort*, in: *Thomas von Aquin: Die Summe wider die Heiden in vier Büchern. Nach der lateinischen Urschrift deutsch von Hans Nachod und Paul Stern. Vorwort von Alois Dempf. Erläuterungen von August Brunner*, Bd. 1, Leipzig (Hegner) 1935, 15–58.
- Gauthier, René-Antoine: *Introduction historique*, in: *Saint Thomas d'Aquin. Contra Gentiles I*, Paris (Éd. Universitaires) 1961, 7–123.
- Grabmann, Martin: *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung von Martin Grabmann. Photomechanischer Nachdruck der 1949 erschienenen 3., stark erweiterten Auflage mit Literaturergänzungen von Richard Heinzmann* (BGPhMA XXII, Heft 1/2), Münster (Aschendorff) 1967.
- : *Die Schrift: De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin*, in: *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 17 (1942) 187–216.
- Hagemann, Ludwig: *Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei*, in: Zimmermann, Albert (Hg.): *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen* (MM 19), Berlin/New York (de Gruyter) 1988, 459–483.
- Hagemann, Ludwig / Gleis, Reinhold: *Einleitung*, in: *Thomas von Aquin: De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleis* (CIS.C.L 2), Altenberge (CIS-Verlag) 1987, 9–55.
- Hoping, Helmut: *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der »Summa contra gentiles« des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br./Basel/Wien (Herder) 1997.

- Der Koran, vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi, mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde, Freiburg i. Br./Basel/Wien (Herder) 2009.
- Resch, Felix: Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues (BCG XX), Münster (Aschendorff) 2014.
- Schönberger, Rolf: Thomas von Aquins »Summa contra gentiles«, Darmstadt (WBG) 2001.
- Seitschek, Hans Otto: Thomas von Aquin und die nichtchristlichen Religionen, in: FZPhTh 53 (2006) 11–18.
- van Steenberghen, Fernand: Die Philosophie im 13. Jahrhundert, hg. v. Max A. Roesle, aus dem Französischen übertragen von Raynald Wagner, München/Paderborn/Wien (Schoeningh) 1977.