

## Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?

Thomas von Aquins Gebrauch der Philosophie in der Auslegung des Johannesprologs und eine holistische Interpretation seiner Schrifthermeneutik

VON LUDGER JANSEN

Moderne Theologen schauen oft mit Befremden auf die mittelalterliche Biblexegese. Von „Entstellung und Mißhandlung“<sup>1</sup> der Texte ist dann die Rede, von „willkürlichem Allegorismus“<sup>2</sup>, gar davon, es habe nur „exegetische Ungeheuer“<sup>3</sup> gegeben. Im folgenden soll für das 13. Jahrhundert nachgewiesen werden, daß bei aller Fremdheit die mittelalterliche Exegese durchaus ein rationales Projekt mit kohärenten und begründeten Methoden ist. Dies soll anhand der Auslegung des Prologs des Johannesevangeliums durch Thomas von Aquin geschehen<sup>4</sup>; zugegebenermaßen die Auslegung eines herausragenden Textes durch einen herausragenden Theologen, die aber dennoch paradigmatisch ist für einen großen Teil der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts betriebenen Exegese<sup>5</sup>.

Ich werde zunächst einige Charakteristika der Auslegung des Thomas beschreiben, die modernen Theologen vielleicht fremd erscheinen. Dabei soll vor allem das methodische Vorgehen beachtet werden und nicht so sehr inhaltliche Details<sup>6</sup>; besonderes Augenmerk soll der Verwendung der aristotelischen Philosophie gelten. Sodann soll gezeigt werden, daß diese befremdlich anmutenden Punkte ihre Begründung in einem kohärenten hermeneutischen Konzept finden. Dafür werde ich

---

1 J. *Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 81974, 14 unter Berufung auf A. *Jülicher*, Die Gleichnisreden Jesu, zwei Teile in einem Band, Tübingen 1910; ND Darmstadt 1969.

2 H. *Küng*, Die Kirche, Freiburg i. Brsg. 1967, 18.

3 F. *Overbeck*, Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie, Basel 1875, 14-15; zit. nach *Jülicher*, Gleichnisreden, I 248.

4 In Ermangelung einer kritischen Edition zitiere ich nach der Marietti-Ausgabe: Super Evangelium S. Ioannis Lectura, hrsg. von R. *Cai*, Turin/Rom 1952.

5 Für einen guten Überblick über die mittelalterliche Exegese vgl. B. *Smalley*, The Study of The Bible in the Middle Ages, Oxford 31983.

6 Zu diesen vgl. M. *Christiani*, Il Prologo di Giovanni da Agostino a Tommaso d'Aquino, in: Annali di storia dell'esegesi 11 (1994) 57-72, und die Thomas gewidmeten Abschnitte in W. *von Loewenich*, Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heft 8, München 1960, 17-25. Zur Datierung und Entstehung des des Kommentars vgl. vor allem J.-P. *Torrell*, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg 1995.

zunächst Thomas' hermeneutische Grundannahmen darstellen, um dann aus diesen das hermeneutische Modell zu entwickeln, das der Exegese des Thomas zugrunde liegt; es wird sich zeigen, daß Thomas eine „holistische“ Hermeneutik vertritt. Abschließend sollen einige Probleme diskutiert werden, die ein solches hermeneutisches Modell mit sich bringt. Denn es wäre wohl eine unwürdige Art Thomas zu lesen, wenn man nur herausfinden wollte, was dieser gedacht habe, ohne sich dafür zu interessieren, wie sich die Sache nun in Wahrheit verhält.<sup>7</sup>

### *1. Einige Beobachtungen zu Thomas' Auslegungspraxis*

(1) Was einem modernen Exegeten sofort auffallen muß, ist die für Thomas selbstverständliche Verwendung der Vulgata (in der Version der Handschriftentradition der Pariser Universität) als auszulegendem Text. Auf den griechischen Urtext verweist Thomas durchaus, aber nur im Kontext von Informationen aus zweiter Hand; er entnimmt seine Kenntnis wohl entsprechenden Bemerkungen der Kirchenväter. Beispielsweise beruft er sich auf Augustinus, wenn er die Frage behandelt, ob das griechische Wort „logos“ angemessener mit „verbum“ oder mit „ratio“ übersetzt wird<sup>8</sup>. Origenes' Interpretation, die sich wesentlich auf den im Griechischen stehenden Artikel stützt, widerlegt Thomas mit Hilfe des Chrysostomos<sup>9</sup>; die Bedeutung griechischer Präpositionen klärt er anhand einer fälschlich dem Origenes zugeschriebenen Homilie des Johannes Eriugena<sup>10</sup>. Textkritische Fragen schließlich diskutiert Thomas nicht, obwohl ihm die Existenz divergierender (lateinischer) Versionen bewußt ist<sup>11</sup>.

(2) Thomas' Einzelmethoden erscheinen dem heutigen Leser fremd, obwohl sie, ganz modern, nach der Intention des menschlichen Autors fragen. So stellt der Prolog des Kommentars (in der Tradition des „accessus ad auctores“) die Umstände der Entstehung des Textes und Intention und Qualifikation des Autors dar. Die „distinctio textus“ gliedert den Text entsprechend der vermuteten Autorenintention. Die „expositio“ fragt nach den Gründen, den „rationes“, mit denen der Evangelist im Text seine Aussagen belegt. In den sich an die Auslegung anschließenden

---

7 Vgl. In Cael. I 22, n. 288: „[...] studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.“

8 Vgl. In Io. I 1, n. 32.

9 Vgl. In Io. I 1, nn. 58-59.

10 Vgl. In Io. I 2, n. 86.

11 Vgl. In Io. I 4, n. 120, wo Thomas zwei verschiedene (lateinische) Lesarten von Jes 7,9 anführt: „Unde Is. VII, 9, secundum aliam litteram: Nisi credideritis, non intelligetis, ubi nostra habet: Si non credideritis, non permanebitis.“ (In der ersten Version wird der Vers häufig von Augustinus zitiert.) Man denke auch an die im Pariser Dominikanerkloster St. Jaques erstellten Bibelkorrekturen.

„quaestiones“ macht Thomas oft auch den Text selber zum Thema und sucht beispielsweise nach den Motiven des Evangelisten für die Wahl eines bestimmten Wortes oder einer bestimmten Formulierung<sup>12</sup>.

(3) Die Auseinandersetzung mit Häretikern und die Widerlegung von häretischen Auslegungen nimmt einen großen Teil des Textes ein. Da es ausdrücklich die Intention des Evangelisten sein soll, die herausgearbeitet wird, überrascht es dabei um so mehr, daß Thomas diesen in der Auseinandersetzungen mit Irrlehrern sieht, die zu dessen Lebzeiten noch gar nicht aufgetreten waren<sup>13</sup>.

(4) Außerdem geht Thomas offensichtlich von einer Übereinstimmung der verschiedenen alt- und neutestamentlichen Schriften aus, obwohl er sie verschiedenen menschlichen Verfassern zuschreibt<sup>14</sup>. Auf diese Weise kann Thomas einerseits aus dem Alten Testament gezogene Aussagen zur Klärung der Bedeutung der johanneischen Verse heranziehen. So entnimmt Thomas Spr 16, 4, daß Gott die Welt um ihrer selbst willen geschaffen habe, und bringt dies als Argument gegen die valentianische Auslegung von Joh 1, 3 vor, nach der das Wort für den Schöpfer die Ursache der Schöpfung gewesen sei, die Schöpfung mithin eine äußere Ursache gehabt habe<sup>15</sup>. Andererseits darf aber auch die Auslegung des Johannesprologs nicht dem Alten Testament widersprechen. Die Aussage von Joh 1, 18a, niemand habe Gott gesehen, wirft für Thomas daher die Frage auf, ob dies nicht im Widerspruch zu den vielen Gottesvisionen des Alten Testaments steht. Thomas löst diese Schwierigkeit durch die Unterscheidung verschiedener Arten der Gottesschau: Bei Johannes geht es um das begreifende Schauen des Wesens Gottes, bei den Visionen jedoch um die Manifestation Gottes in körperlichen Dingen<sup>16</sup>. Thomas' Exegese hat also, in der Sprache der gegenwärtigen Exegese, eine starke bibeltheologische Dimension: Thomas geht davon aus, daß nicht nur die einzelnen biblischen Autoren (oder Autorengruppen) jeweils kohärente theologische Entwürfe entwickelt haben, sondern daß die biblische Offenbarung als Ganzes eine kohärente „Theologie“, eben die „biblische Theologie“ enthält<sup>17</sup>.

---

12 Vgl. z.B. In Io. I 1, nn. 30-33 (zu Joh 1, 1a) und In Io. I 7, nn. 169-170 (zu der Wahl von „carnis“ in Joh 1, 14a).

13 Vgl. z.B. In Io. I 1, n. 64.

14 Der von den Kirchenvätern für diese Übereinstimmung verwendete Begriff *analogia fidei* kommt bei Thomas aber nicht vor; nur Summa theol. I q. 1 a. 10 ad 2 erinnert an ihn.

15 Vgl. In Io. I 2, n. 73.

16 Vgl. In Io. I 11, n. 214: „Quod autem de aliquibus dicitur, quod Deum viderunt oculo seu viventes in corpore, intelligitur non per essentiam, sed per subiectum creaturam [...]“

17 Für einen Überblick zur Diskussion dieses Begriffes in der neueren Theologie (insbesondere zum Problem des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament) vgl. H. Graf von Reventlow, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (Erträge der Forschung 203), Darmstadt 1983.

(5) Während Thomas häretische Interpretationen energisch zurückweist, zieht er die rechtgläubigen Auslegungen der Kirchenväter zustimmend heran. Bei Thomas finden sich insbesondere in großem Maße Zitate griechischer Väter, für deren Zugänglichkeit er selbst als Wissenschaftsorganisator große Beiträge geleistet hat durch die Herausgabe der *Catena aurea*, einer Zusammenstellung von Väteraussagen zu allen Versen der vier Evangelien<sup>18</sup>. Für den modernen Leser ist es besonders verwirrend, daß die Auslegungen der Väter in der Regel schlicht nebeneinander gestellt werden<sup>19</sup>, auch wenn diese den Text völlig unterschiedlich interpretieren<sup>20</sup> und sogar dann, wenn nicht einmal in der Grammatik des Textes Einigkeit besteht. So legt Thomas sich in der Auslegung von Joh 1, 4a nicht fest, was Subjekt und was Prädikat des Satzes ist. Pseudo-Origenes alias Eriugena liest den Vers mit „quod factum est in ipso“ als Subjekt und „erat vita“ als Prädikat, während Augustinus in „quod factum est“ das Subjekt und in „in ipso vita erat“ das Prädikat sieht<sup>21</sup>.

(6) Überraschend ist für einen modernen Leser auch, daß Thomas in die laufende Auslegung regelmäßig quaestiones zu systematischen Fragen der Theologie einflicht, die dann umgehend, wenn auch meist konzis, behandelt werden. So fragt Thomas beispielsweise, ob die Gnadengabe Gottes im Alten Bund nicht ausreichend gewesen wäre<sup>22</sup>, oder wie der Vater gleichewig mit dem Sohn sein kann, da dieser doch von jenem gezeugt wurde<sup>23</sup>.

(7) Schließlich muß es einen modernen Offenbarungstheologen (besonders solcher Barthscher Provenienz) überraschen, daß Thomas' Schriftkommentare seinen mehr systematischen Werken hinsichtlich des Einflusses der aristotelischen Philosophie nur wenig nachstehen. Dies hat nicht nur Auswirkungen auf die Form, die Methode und die Begrifflichkeit des Kommentars<sup>24</sup>, sondern auch inhaltliche Prämissen werden von Aristoteles entliehen. Schon die expliziten Aristoteles-Zitate zeigen, daß Thomas den

---

18 Zur *Catena* vgl. C. G. Conticello, San Tommaso ed i Padri. La *Catena aurea* super Ioannem, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 65 (1990) 31-92.

19 Vgl. z.B. die Auslegung von Joh 1, 3b-5 mit fünf verschiedenen Interpretationen. C. Spicq, Art. Saint Thomas d'Aquin exégète, in: Dictionnaire Théologie Catholique, vol. 15/1, Paris 1946, 694-738, 730 ist daher zu widersprechen: „[...] qui s'en inspire toujours pour décider entre plusieurs interprétations possibles [...]“

20 In der Auslegung von Joh 1 gibt es nur zwei Ausnahmefälle, in denen Thomas eine von zwei möglichen rechtgläubigen Auslegungen als melior bezeichnet: In Io. I 6, n. 143 meint er, „proprium“ in Joh 1, 11a bezeichne eher Judäa als die Schöpfung, während er In Io. I 6, n. 146 bei der Auslegung von „sui“ in Joh 1, 11b sagt, es sei besser zu sagen, daß „die Seinen“ die Juden seien, als zu sagen, es sei die gesamte Menschheit.

21 Vgl. In Io. I 2, nn. 90-91.

22 Vgl. In Io. I 10, n. 204.

23 Vgl. z.B. In Io. I 1, n. 41.

24 So schon J. A. Weisbeipl, An Introduction to the Commentary on the Gospel of Saint John, in: J. A. Weisbeipl/F. R. Larber (Hrsg.), St. Thomas Aquinas. Commentary on the Gospel of St. John. Part I (Albany NY 1980) 11.

philosophus an wichtigen Stellen bemüht; so beginnt die Bestimmung der Bedeutung von „verbum“ in Joh 1, 1 mit dem Verweis auf Aristoteles' Wort-Definition<sup>25</sup> und dessen Lehre von der Definition<sup>26</sup>. Und schon kurz darauf taucht ein Lehrstück der aristotelischen Philosophie auf, ohne daß eine Quellenangabe erfolgt<sup>27</sup>: Thomas will zeigen, daß das Wort kein Teil des Intellekts sondern als sein Produkt von ihm verschieden ist. Dazu weist er nach, daß nichts von dem, was nach der aristotelischen Philosophie im Intellekt zu finden ist, das Wort sein kann: Weder die „potentia intellectus“ noch die „species rei intellectae“ noch die „operatio“, also weder das Erkenntnisvermögen selbst noch die zweite Entelechie des Erkannten bzw. die des Erkennenden<sup>28</sup>.

Auch zur Klärung der Wortbedeutung von „principium“ referiert Thomas ausführlich Aristoteles, ohne daß explizit auf ihn verwiesen wird<sup>29</sup>. Nur Origenes wird dort namentlich erwähnt, dessen Verknüpfung von principium mit dem Begriff des ordo von Thomas mit den Ausführungen des Aristoteles zu einer organischen Einheit verbunden wird. Die Reihenfolge der Beispiele zeigt, daß Thomas sich hier an dem entsprechenden Kapitel aus dem Definitionenbuch der Metaphysik orientiert<sup>30</sup>; unter dem Stichwort „ordo in productione rei“ wird dann noch die Ursachenlehre<sup>31</sup> referiert, da auch die Ursachen zu den Prinzipien zählen<sup>32</sup>.

Der Einfluß der aristotelischen Physik<sup>33</sup> wird deutlich, wenn Thomas in einem systematischen Exkurs die christologische Aussage der Gleichewigkeit von Vater und Sohn verteidigt: Wie können Vater und Sohn gleichewig sein, wenn der Vater doch den Sohn hervorbringt, ein Hervorbringen aber, wie alle Prozesse, aus aufeinanderfolgenden Stadien besteht<sup>34</sup> und daher Zeit benötigt? Auch Beispiele aus der Elementenlehre finden sich im Kommentar zum Prolog<sup>35</sup>. Bei der Auslegung von

---

25 Vgl. In Io. I 1, n. 25 und *Aristoteles*, De Interpretatione 1.

26 Vgl. In Io. I 1, n. 25 und *Aristoteles*, Metaphysik IV 7, 1012a25.

27 Vgl. In Io. I 1, n. 25.

28 Vgl. *Aristoteles*, De anima III 2, 425b26-426a26.

29 Vgl. In Io. I 1, n. 34.

30 Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik V 1.

31 Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik V 2.

32 Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik V 1, 1013a7.

33 Vgl. bes. *Aristoteles*, Physik VI 6.

34 Vgl. In Io. I 1, n. 41: „actio successionem habet“. Die Abwesenheit qualitativ verschiedener aufeinanderfolgender Stadien ist nach Thomas ein Hauptmerkmal des Ewigen. Vgl. dazu *L. Jansen*, Sind nichtsequentielle mentale Aktivitäten möglich? Zu Kretzmanns und Stumps Verteidigung der Ewigkeitsdefinition des Boethius, in: *G. Leibold/W. Löffler* (Hrsg.) Vorträge des 5. Kongresses der ÖGP. Teil 2: Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie, Wien 1998, 232-245.

35 Vgl. z.B. In Io. I 1, n. 41 und In Io. I 7, n. 166.

„non ex sanguinibus“ (Joh 1, 13) zitiert Thomas dann Aristoteles noch einmal mit der ausdrücklichen Quellenangabe „secundum Philosophum“: Aristoteles' Theorie, daß der Same des Mannes aus Blut entsteht, führt Thomas zu der Interpretation, daß das Wort nicht aus dem Samen des Mannes geboren wurde<sup>36</sup>.

Ein eindrucksvolles Beispiel ist auch die Auslegung von Joh 1, 14a: „Et Verbum caro factum est.“ Thomas diskutiert verschiedene häretische Auslegungen dieses Verses<sup>37</sup>, die sich von den christologischen Häresien herleiten. Die ganze Diskussion wird in den Begriffen der aristotelischen Psychologie geführt: Was für Fleisch hat das Wort angenommen, unbeseeltes oder beseeltes? War es nur von einer sensitiven Seele beseelt, oder auch, so Thomas' Position<sup>38</sup>, von einer intellektiven Seele<sup>39</sup>? Aber nicht nur zur Beschreibung der Häresien, sondern auch zu deren Widerlegung leistet Aristoteles seinen Dienst: Es muß beseeltes Fleisch gewesen sein, da von Jesus berichtet wird, daß er traurig war, denn Traurigkeit setzt den Besitz einer sensitiven Seele voraus<sup>40</sup>. Außerdem wird unbeseeltes Fleisch nur in einem uneigentlichen Sinne Fleisch genannt<sup>41</sup>. Da von Jesus auch berichtet wird, er habe gestaunt (Mt 8, 10), muß es sich sogar um eine intellektive Seele gehandelt haben, da diese erst das Staunen ermöglicht, weil das Erstaunen der Wunsch ist, die verborgene Ursache einer sichtbaren Wirkung zu erkennen<sup>42</sup>. Ohnehin kann ein Mensch nur eine intellektive Seele haben, da keineswegs jede Seele auf jeden Körper paßt<sup>43</sup>.

So zeigt eine genauere Untersuchung von Thomas' Gedankengang einen vielfältigen Einfluß der aristotelischen Philosophie, der sich keineswegs auf die Passagen beschränkt, in denen Aristoteles explizit als Quelle genannt wird. Im Hintergrund von Thomas' Auslegung des Johannes-Prologs steht die ganze Bandbreite der theoretischen Disziplinen: Angefangen bei der Logik über Physik und Biologie hin zur Psychologie und Metaphysik<sup>44</sup>.

Mittelalterliche Bibelauslegung zeigt sich bei Thomas also als eine Verflechtung von

---

36 Vgl. In Io. I 6, n. 160: „Semen autem, secundum Philosophum [...] est ultimi superfluitas cibi sanguinei.“

37 Vgl. In Io. I 7, nn. 166-172.

38 Vgl. In Io. I 7, n. 172.

39 Vgl. *Aristoteles*, De anima II 2, 413a22-413b4.

40 Vgl. In Io. I 7, n. 167.

41 Vgl. In Io. I 7, n. 167 mit *Aristoteles*, De anima II 1, 412b20-22.

42 Vgl. In Io. I 7, n. 168 mit Aristoteles' Feststellung in Metaphysik I 2, 983a11-20, daß die Philosophie zwar mit dem Staunen beginne (so schon Platon, Theaitet 155d), dann aber zum Wissen der Ursachen gelange.

43 Vgl. In Io. I 7, n. 168 mit *Aristoteles*, De anima I 3, 407b20-24.

44 Zur Auslegung anderer Evangelientexte zieht Thomas auch die praktische Philosophie heran; vgl. *I. T. Eschmann*, The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' Lectura super Matthaeum, in: *Mediaeval Studies* 18 (1957) 232-240, und die Rezension dieses Artikels von *H.-V. Shoener*, in: *Bulletin Thomiste* 10 (1957-59) Nr. 269, 155-156.

Exegese und Philosophie und von biblischer und systematischer Theologie. Mag dies dem modernen Leser auch fremd sein, Zeitgenossen des Thomas zeigen sich begeistert: Der Thomas-Biograph Wilhelm von Tocco etwa lobt Thomas' „modus docendi compendiosus, apertus et facilis“ in höchsten Tönen und reklamiert für ihn sogar göttliche Inspiration<sup>45</sup>. Um nun zu verstehen, warum Thomas' Exegese die hier beobachteten Eigenarten hat, müssen zunächst seine hermeneutischen Grundannahmen untersucht werden.

## 2. Thomas' hermeneutische Grundannahmen

Thomas' biblische Hermeneutik beruht auf der fundamentalen Voraussetzung, daß die Bibel ein inspiriertes Buch ist; ihr eigentlicher Autor ist Gott: „auctor sacrae Scripturae est Deus“<sup>46</sup>. Die Theologie, die die Heilige Schrift und die regula fidei zur Voraussetzung hat, führt auf deren Grundlage Beweise unter Berufung auf die göttliche Autorität<sup>47</sup>. Menschliche Autoritäten können irren, Gott hingegen nicht. Deswegen ist ein Argument, das sich auf die irrtumslose göttliche Autorität beruft, sehr schlagkräftig, während ein Argument, das sich auf eine menschliche Autorität beruft, nur ein sehr schwaches Argument ist<sup>48</sup>.

An der Wahrheit der Heiligen Schrift muß für Thomas unumstößlich festgehalten werden<sup>49</sup>: Alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, ist wahr; etwas anderes zu denken ist häretisch<sup>50</sup>. Daher muß, a fortiori, auch alles, was in der Schrift „im wörtlichen Sinne“ (im sensus literalis) enthalten ist, wahr sein<sup>51</sup>. Man darf in der Schrift also nichts zu erkennen meinen, das falsch ist<sup>52</sup>. Denn die Heilige Schrift kann nicht falsch sein, weil sie vom Heiligen Geist weitergegeben worden ist, wie auch der von der Schrift gelehrt Glaube nicht falsch sein kann<sup>53</sup>. Wenn also eine Aussage

45 *Wilhelm von Tocco*, *Hystoria S. Thome de Aquino*, 17 (in: *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, hrsg. von *D. Prümmer* und *M.-H. Laurent*, Toulouse o.J., Fasc. II, 86).

46 *Summa theol.* I q. 1 a. 10. Vgl. In Gal. VII 7, n. 254: „Cum enim eius [= sacrae scripturae] auctor sit Deus [...]“

47 Vgl. *Summa theol.* I q. 1 a. 8 ad 2.

48 Vgl. *Summa theol.* I q. 1 a. 8 ad 2.

49 Vgl. *Summa theol.* I q. 68 a. 1: „Primum Scripturae inconcusse teneatur [...]“

50 Vgl. *Quodl.* XII q. 17: „[...] quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus.“

51 Vgl. *Summa theol.* I q. 1 a. 10 ad 3: „[...] sensui litterali sacrae Scripturae numquam potest subesse falsum.“

52 Es muß beachtet werden, daß Thomas tatsächlich an eine absolute Irrtumslosigkeit der Schrift dachte. Heute wird eine so starke These kaum noch vertreten; Loretz hat sogar vom „Pseudoproblem der absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift“ sprechen können. Vgl. *O. Loretz*, *Das Ende der Inspirations-Theologie. Chancen eines Neubeginns*, 2 Bde., Stuttgart 1974, I 163.

53 Vgl. *De Potentia* q. 4 a. 1: „[...] ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, [...] debere intelligi; Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur.“

durch die Vernunft als falsch erkannt wird, kann diese nicht in der Heiligen Schrift enthalten sein<sup>54</sup>.

Autor der Schrift ist also Gott oder der Heilige Geist; deshalb kann weder die Heilige Schrift, noch der auf ihr aufbauende Glaube Irrtum enthalten. Diese einheitliche Autorschaft Gottes ist der Angelpunkt von Thomas' Hermeneutik: Aus Gottes Autorschaft folgt erstens die Irrtumslosigkeit der Schrift. Zweitens erklärt sie, wie in der Heiligen Schrift mehrere Schriftsinne enthalten sein können<sup>55</sup>, drittens rechtfertigt sie die bibeltheologische Dimension der Exegese des Thomas: Zur Erklärung eines Bibelverses können andere Stellen aus allen biblischen Büchern herangezogen werden, um Wort- und Satzbedeutung zu klären.

Trotz der theologischen Betonung der Autorschaft Gottes zeigen die von Thomas angewandten Einzelmethoden ein starkes Bewußtsein für die Relevanz der Intentionen des menschlichen Autors der einzelnen biblischen Bücher. Die Rückfrage nach der Intention des menschlichen Verfassers kann Thomas mit dem Theologoumenon der göttlichen Autorenschaft vereinbaren, indem er eine Inspirationslehre entwirft, in der die natürliche menschliche Intention und die gnadenhafte göttliche Verursachung miteinander vereinbar sind<sup>56</sup>.

### 3. *Eine holistische Hermeneutik*

Die Interpretation eines Textes läßt sich in vielerlei Hinsicht mit einer Übersetzung vergleichen. In beiden Fällen geht es um die Zuordnung einer Menge von zu übersetzenden oder zu interpretierenden Ausgangssätzen in einer Sprache, den Interpretanda, zu einer zweiten Menge von Ergebnissätzen in einer anderen Sprache, den Interpretantes. Dabei sollen die einander zugeordneten Sätze natürlich wahrheitswert- und bedeutungsgleich sein. Zwischen Interpretation und Übersetzung gibt es dann nur einen graduellen Unterschied hinsichtlich der Vorannahmen, die der Interpret oder Übersetzer hinsichtlich der für die Ausgangssätze geltenden syntaktischen, semantischen und pragmatischen Regeln macht. Da Thomas die Vulgata auslegt und seine Wissenschaftssprache ebenfalls Latein ist, handelt es sich in diesem Fall um eine „Übersetzung“ in Sätze der gleichen Sprache. Aber auch für

---

54 Vgl. Summa theol. I q. 68 a. 3: „Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae.“

55 Vgl. Summa theol. I q. 10.

56 Eine ausführliche Darstellung würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen. Hier sei nur auf Summa theol. II-II q. 171-174 verwiesen. Vgl. vorläufig B. Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin, Breslau 1940.

diesen Grenzfall der homophonen Übersetzung stehen keineswegs alle syntaktischen, semantischen und pragmatischen Regeln von vornherein fest. Wie wir sehen werden, gibt es auch in diesem Fall mehrere „Freiheitsgrade“, die der Interpret ausnutzen kann und muß.

Da Thomas von einem allwissenden und unfehlbaren göttlichen Autor ausgeht, müssen alle Ausgangssätze wahr sein: Man darf nicht unterstellen, eine falsche Aussage könne in der Heiligen Schrift enthalten sein. Wegen der Forderung der Wahrheitswertgleichheit müssen daher auch alle Interpretantes wahr sein. Der Exeget steht also vor der Aufgabe, die Sätze der Bibel so zu übersetzen, daß die Menge der Interpretantes nur aus wahren Sätzen besteht. Damit ergibt sich aus dem Inerranzprinzip ein Adäquatheitskriterium für eine biblische Interpretation.

Dieses Adäquatheitskriterium erzwingt nun geradezu die bibeltheologische Dimension, die man bei Thomas beobachten kann. Denn eine notwendige Voraussetzung für die Wahrheit aller Interpretantes ist deren Konsistenz untereinander: Sie dürfen sich gegenseitig nicht widersprechen. Und da Gott Autor der ganzen Bibel ist, müssen nicht nur die Interpretantes der einzelnen theologischen Schriften je für sich konsistent sein, sondern auch die Gesamtmenge aller Interpretantes der ganzen Bibel.

Auch Thomas' ausgiebige Verwendung der aristotelischen Philosophie erklärt sich aus diesem Adäquatheitskriterium. Denn jedem Interpretandum der Heiligen Schrift ist ein wahres Interpretans zuzuordnen. Die Wahrheit eines Interpretans kann aber unter Umständen vom Exegeten durch Rückgriff auf die jeweils zuständigen Wissenschaften überprüft werden. Die nichttheologischen Wissenschaften waren nun zu Thomas' Zeit vorwiegend durch die Schriften des Aristoteles oder andere, darauf aufbauende Schriften geprägt. Die Werke des Aristoteles waren für viele Bereiche die besten verfügbaren Texte, die auch als Lehrbücher eingesetzt wurden. Die intensive Nutzung aristotelischer Begriffe und Lehrsätze ist daher durch das Adäquatheitskriterium zu erklären: Gerade weil die Heilige Schrift einen unfehlbaren Autor hat, muß der Exeget die profanen Wissenschaften berücksichtigen, auch wenn diese sich auf heidnische Autoren berufen.

Was aber, wenn der Interpret feststellt, daß ein Interpretans nach bestem Wissen als falsch zu beurteilen ist? In der Sprache der Neuzeit gesprochen handelt es sich in einem solchen Fall um einen Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung, in der Sprache des Mittelalters um einen Konflikt zwischen der Wahrheit der Philosophie und der Wahrheit der Theologie. Worum handelt es sich bei diesem Konflikt? Ganz offensichtlich ist die Konjunktion der beiden folgenden Aussagen (1) und (2) nicht mit dem Adäquatheitskriterium (3) vereinbar:

- (1) p ist angemessenes Interpretans einer biblischen Aussage.
- (2) p ist falsch.
- (3) Ein Interpretans eines biblischen Interpretandums ist nur dann angemessen, wenn es eine wahre Aussage ist.

„Offenbarungsfeinde“ können nun (3) verwerfen, „Vernunftsfeinden“ steht es frei, die Wahrheit von (2) anzuzweifeln. Wer aber, wie Thomas, Vernunft und Offenbarung zugleich schätzt, wird mit beiden Möglichkeiten nicht zufrieden sein<sup>57</sup>. Es bleibt aber immer noch die Möglichkeit, (1) zu verwerfen: Widerspricht ein Interpretans der Vernunft, so ist es nicht angemessen. Nicht die Wahrheit der Offenbarung wird in Frage gestellt, sondern die Angemessenheit der Übersetzung. Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß Thomas tatsächlich diesen Weg wählt<sup>58</sup>.

Ein Beispiel aus der *Summa theologiae*<sup>59</sup>: Thomas weist aufgrund von philosophischen Überlegungen nach, daß Gott körperlos sein muß. Nun gibt es aber Bibelstellen, in denen Gottes starker Arm beschrieben wird; widersprechen diese nicht dem aus Vernunftsgründen deduzierten Theologoumenon? Nein, ist Thomas' Antwort, weil diese Bibelstellen nämlich nicht „wörtlich“ verstanden werden dürfen. Doch damit will Thomas keineswegs den Literalsinn dieser Verse für falsch erklären und auf die sogenannten geistigen Schriftsinne ausweichen. Thomas bleibt bei seiner Forderung, daß der Literalsinn der Schrift einen durchgehenden, konsistenten und wahren Sinnzusammenhang bietet. Jedoch, auch wenn sich dies zunächst paradox anhört, ist der Literalsinn hier nicht der wörtliche; an die Stelle der „*significatio propria*“ tritt hier die „*significatio figurativa*“<sup>60</sup>: Der biblische Autor verwendet hier, durchaus innerhalb der Grenzen der menschlichen Sprachkonventionen bleibend, ein Bild aus dem Geschöpflichen, um die Handlungsmacht des Schöpfers darzustellen. Thomas bleibt also dem Ergebnis seines philosophischen Nachdenkens treu und hält zugleich an der Wahrheit des (der Vernunft nur scheinbar widersprechenden) Literalsinns jener Schriftverse fest.

---

57 In diesem Dilemma befindet sich auch der „Unschlüssige“ bei *Maimonides*, Führer der Unschlüssigen, Erstes Buch, Einleitung; übers. von *A. Weiss*, Hamburg 1972 (PhB 184a), 4-5: „Entweder folgt er seiner Vernunft und verwirft das, was er von dem Sinne dieser Wörter weiß, und dann denkt er, er habe die Grundlehren der Religion preisgegeben, oder er wird bei seiner Auffassung bleiben, die er bisher festgehalten hatte, und seiner Vernunft nicht folgen, sie vielmehr hinter sich werfen und sich von ihr abkehren; dann wird er gewahr werden, daß er sich selbst einen Entgang und der Heiligen Schrift einen Nachteil zugezogen hat. Er wird, wenn er bei diesen eingebildeten Meinungen bleibt, ihretwegen in Furcht und in gedrückter Gemütsverfassung sein und unaufhörlich Herzeleid und arge Verlegenheit empfinden.“

58 Auch Maimonides wählt diesen dritten Weg. Er versucht, die Schwierigkeiten des „Unschlüssigen“ vor allem durch den Hinweis auf die Homonymität der biblischen Begriffe zu lösen.

59 Vgl. *Summa theol.* I q. 3 a. 1 ad 3.

60 Vgl. *Summa theol.* I q. 1 a. 10 ad 3.

Thomas unterscheidet also zwei verschiedene Arten des Literalsinns<sup>61</sup>. In der auf der *significatio propria* beruhenden Standardversion beziehen sich die sprachlichen Zeichen mittels menschlicher Sprachkonventionen direkt auf die bezeichneten Sachen. Nun gibt es innerhalb des menschlichen Sprachgebrauches aber auch die Möglichkeit der uneigentlichen Rede; es gibt Metaphern und Bilder. Um diese Ausdrucksmöglichkeiten nicht aus dem Literalsinn ausgrenzen zu müssen, läßt Thomas eine zweite Art des Literalsinns zu, die auf der *significatio figurativa* beruht, die ähnlich wie die geistigen Schriftsinne auf die bezeichneten Dinge durch die Verkettung zweier Zeichenrelationen bezug nimmt<sup>62</sup>: Das Wort „Arm“ bezeichnet einen Arm, dieser aber ist ein Bild für die Handlungsmacht Gottes. Durch die Verkettung dieser beiden Zeichenrelationen kann „Arm“ schließlich die Handlungsmacht Gottes bezeichnen.

Es ist klar, daß ein solches Verständnis des Literalsinns die Mitwirkung der philosophischen Vernunft bei der Interpretation der Bibel nahelegt und vielleicht sogar unabdingbar macht. Denn es ist die philosophische Vernunft, die entscheidet, ob ein Satz gemäß der *significatio propria* oder der *significatio figurativa* verstanden werden muß. Anlaß für eine metaphorische Interpretation kann natürlich auch eine interne Inkonsistenz zwischen zwei Bibelversen sein. Die Forderung der Wahrheit des Literalsinns vorausgesetzt, ist der Exeget aber auch in diesem Fall wohlberaten, die philosophische Vernunft heranzuziehen, um zu entscheiden, welches der sich widersprechenden Interpretantes er revidieren will.

Die Wahl zwischen *significatio propria* und *significatio figurativa* ist nur einer der Freiheitsgrade, innerhalb derer sich der Interpret bewegen kann und muß. Sie gehört zur Bestimmung der Wortbedeutung (*significatio*) der einzelnen Wörter, die keineswegs vorgegeben ist, sondern vom Interpreten erst erarbeitet werden muß<sup>63</sup>. Hier können verschiedene Interpreten natürlich zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, ebenso wie bei der Bestimmung der Referenz (*suppositio*) der Wörter<sup>64</sup>. Einen weiteren Freiheitsgrad liefert die Bestimmung der syntaktischen Funktionen: Was ist das Prädikat, was das Subjekt? Und schließlich bildet auch die Bestimmung der Rolle des Satzes im Ganzen des Textes einen Freiheitsgrad. Natürlich kann der Interpret jeden dieser Freiheitsgrade ausnutzen, um seine Interpretation so anzupassen, daß alle Interpretantes wahr sind. Welche dieser Interpretationen aber angemessen ist, das entscheidet sich auf der Grundlage der Adäquatheitsbedingung und der Konsistenzforderung: Kein Interpretans darf eine falsche Aussage darstellen; alle Interpretantes müssen untereinander konsistent sein. Über Wahrheit und

---

61 Vgl. *Summa theol.* I q. 1 a. 10 ad 3.

62 Vgl. *Summa theol.* I q. 1 a. 10.

63 Vgl. z.B. In Io. I 1, n. 25 (*verbum*) und n. 34 (*principium*).

64 Vgl. z.B. In Io. I 1, n. 25 (*verbum*) und n. 35 (*principium*).

Konsistenz kann man aber nicht nur auf der Grundlage der Interpretation eines einzelnen Satzes allein urteilen. Um über die Wahrheit zu urteilen, muß das Interpretans damit verglichen werden, was der Interpret sonst über Gott oder die Welt weiß. Um über die Konsistenz zu urteilen, muß der Interpret prüfen, ob das Interpretans konsistent in seine Gesamtinterpretation der Heiligen Schrift eingebettet ist. Über die Angemessenheit einer Interpretation kann also nur im Kontext einer ganzen Theorie über Gott, die Welt und die Interpretation der Schrift geurteilt werden. Dies ist das holistische Element der Schrifthermeneutik des Thomas.

Nicht jede Hermeneutik ist in dem so präzisierten Sinn holistisch: Ein Interpret kann darauf verzichten, die Aussagen der unterschiedlichen biblischen Autoren miteinander zu harmonisieren. Er kann die Verse völlig von losgelöst von ihrem Kontext interpretieren. Und er kann darauf verzichten, ein Interpretationsergebnis argumentativ auf seine Wahrheit zu überprüfen, wie man natürlich auch die Irrtumslosigkeit der Bibel in Frage stellen kann. Thomas tut all dies nicht; und seine holistische Hermeneutik ist eine logische Folge der Annahme eines unfehlbaren göttlichen Autors.

#### *4. Kritik und Würdigung*

Diese Skizze einer Schrifthermeneutik bringt jedoch systematische Probleme mit sich, von denen ich im folgenden einige diskutieren möchte. Zunächst ergibt sich das Problem, daß es faktisch eine Auslegung der Heiligen Schrift immer nur relativ zu dem jeweiligen Wissensstand des Interpreten geben kann. Mag dieser auch, wie Thomas, auf der Höhe des Wissens seiner Zeit sein und sogar seinen Beitrag dazu leisten, dieses zu mehren: Spätere Zeiten werden andere Wissenschaftsentwürfe aufstellen und damit vielleicht andere Maßstäbe der Wahrheit haben und möglicherweise über bestimmte Aussagen verschieden urteilen.

Menschliches Wissen wird nicht nur erweitert, sondern auch revidiert: Die menschliche Vernunft ist nicht unfehlbar. Daher stellt sich die Frage, ob es vielleicht unabhängige Kriterien dafür gibt, welche Ausdrücke metaphorisch gemeint sind und welche nicht. Denn es wäre nicht im Sinne des Thomas, wenn jedes (eventuell vorläufige und ungenügend überprüfte) Ergebnis vernünftigen Nachdenkens zu einer Revision der Interpretation führen müßte. Die Denkergebnisse der Vernunft sollen sich umgekehrt auch an der Offenbarung messen lassen: Durch Offenbarung begründete Kritik an Philosophen ist für Thomas nichts Ungewöhnliches. Das prominenteste Beispiel ist vielleicht seine Zurückweisung der anfangs- und endlosen Zeitvorstellung des Aristoteles, die zur Offenbarung eines Anfangs der Welt durch

Gottes Schöpfung im Widerspruch steht<sup>65</sup>. Auch im Kommentar zum Johannesprolog findet sich Philosophenschelte: Durch den ersten Vers des Evangeliums sieht Thomas vier Hauptirrtümer der Philosophen widerlegt, darunter wiederum Aristoteles' Lehre von der Ewigkeit der Welt<sup>66</sup>. Mal scheint die Vernunft die Wahrheit zu vertreten, mal nicht. Wer soll nun aber bei einem Konflikt zwischen Vernunft und Interpretation der Offenbarung die entscheidende Stimme haben? In welchen Fällen soll die Vernunft die Interpretation korrigieren und in welchen Fällen soll man aufgrund der Interpretation die Vernunftsschlüsse in Zweifel ziehen? Mir ist nicht bekannt, daß Thomas hier irgendwelche Kriterien vorschlägt, nach denen man entscheiden könnte, wer in einem speziellen Fall das Sagen hat. Es scheint aus systematischen Erwägungen auch keine solchen Kriterien geben zu können. Denn das Problem wiederholt sich auf der Ebene der Kriterien und ihrer Anwendung: Stammen die Kriterien aus der Vernunft oder aus der Offenbarung? Wenn aus der Vernunft: Woher wissen wir, daß sie nicht falsch sind? Wenn aus der Offenbarung: Können sie nicht auf einer falschen Interpretation beruhen? Ein formales Verfahren zur Feststellung der korrekten Interpretation kann es daher nicht geben.

Daraus ergibt sich nun ein weiteres Problem. Was passiert, wenn zwei Interpreten sich über eine Bibelstelle uneins sind? Sei etwa  $p$  das mit der *significatio propria* eines Verses gewonnene Interpretans,  $p^*$  das mit der *significatio figurativa* gewonnene Interpretans desselben Verses<sup>67</sup>. Exeget A hält  $p$  für wahr und sieht keine Probleme darin, den Vers derart zu interpretieren. Exeget B jedoch hält  $p$  für falsch und entscheidet sich für die metaphorische Interpretation, da er  $p^*$  für wahr hält. Nun ist es nicht auszuschließen, daß beide Exegeten ihre Interpretation einbetten können in eine Gesamtinterpretation der Heiligen Schrift, wobei beide Gesamtinterpretationen unter Umständen erheblich voneinander abweichen können. Beide Exegeten aber würden für sich reklamieren, sämtliche Aussagen der Offenbarung zu berücksichtigen, doch würden sie unterschiedliche Sätze wörtlich bzw. metaphorisch auslegen. Dann aber kann auch die Forderung nach Konsistenz der Interpretantes der ganzen Schrift nicht zwischen diesen beiden Interpretationen entscheiden, da sowohl  $p$  als auch  $p^*$  jeweils konsistent in eine Gesamtinterpretation eingebettet werden können. Wenn Thomas einem Häretiker einen Widerspruch zu einer bestimmten Schriftstelle vorwirft, könnte dieser damit parieren, daß er unter Ausnutzung der interpretatorischen Freiheitsgrade diese so interpretiert, daß sie seiner angegriffenen häretischen Position nicht mehr widerspricht<sup>68</sup>.

---

65 Vgl. z.B. Summa theol. I q. 46.

66 Vgl. In Io. I 1, n. 64.

67 Wahlweise kann auch jeder andere der angeführten Freiheitsgrade als Beispiel dienen.

68 Natürlich ist es auch denkbar, daß es mehrere voneinander verschiedene Gesamtinterpretationen gibt, die nur wahre Aussagen enthalten, sich also intern als auch zu den Erkenntnissen der Philosophie als konsistent erweisen. Keine dieser Interpretationen ist dann (nach diesen Kriterien) hinsichtlich ihrer Angemessenheit hervorgehoben. Hier würde

Dies würde natürlich Thomas' Versuch, häretische Interpretationen zu widerlegen, enorm erschweren. Mehrere Strategien lassen sich bei Thomas entdecken. Zunächst kann Thomas darauf verweisen, daß bestimmte Interpretationen von Autoritäten vertreten wurden oder sozial anerkannt sind. Die soziale Gruppe, um deren Anerkennung es Thomas geht, ist die Kirche: Die Übereinstimmung mit der Tradition, den Interpretationen der Kirchenväter und auch der Konzilsentscheidungen<sup>69</sup>. Doch hat diese Strategie zwei Nachteile: Zum einen sind auch diese Texte interpretationsfähig und interpretationsbedürftig, auch wenn Thomas davon ausgehen kann, daß diese Autoritäten ihr Vokabular im großen und ganzen ähnlich wie er gebrauchen. Zum anderen ist sie nur bei denen erfolgreich, die diese Autoritäten akzeptieren. Es bietet sich also die modifizierte Strategie an, von denjenigen Interpretantes auszugehen, denen auch der Diskussionsgegner zustimmt, um dessen irriige Meinung zu widerlegen<sup>70</sup>. Oder, eine weitere mögliche Strategie, Thomas kann wieder einmal die Philosophie bemühen. Diese ist nun zwar nicht in der Lage, die Glaubensartikel zu beweisen<sup>71</sup>. Aber Thomas kann mit ihrer Hilfe die häretische Auslegung „per rationem“<sup>72</sup> widerlegen, durch das allein auf Vernunftsgründe bauende Nachdenken, an dem nichts zu interpretieren ist<sup>73</sup>. Auf diese Weise können all diejenigen überzeugt werden, die die gleichen Rationalitätsstandards teilen, etwa die der aristotelischen Logik<sup>74</sup>.

Schließlich: Welche Tragweite hat das hier dargestellte hermeneutische Modell, das der Exegese des Thomas von Aquin zugrunde lag, für die heutige Bibelauslegung? Selbst ein Exeget, der das Modell übernehmen würde, würde hinsichtlich der Anwendung des Aristoteles zu anderen Konklusionen kommen: Längst gilt uns Aristoteles Naturphilosophie nicht mehr als das letzte und ausreichende Wort, das es zu Naturgeschehen zu sagen gibt. Noch wichtiger ist aber die Differenz der

---

sich systematisch eine Motivation für den mehrfachen Literalsinn einer Schriftstelle anbieten, von dem heftig umstritten ist, ob Thomas ihn gelehrt hat. Die Auslegungspraxis bei der Kommentierung des Johannesprologs ist jedenfalls ein weiteres Indiz dafür, daß Thomas diese Lehre vertrat, wie auch die entsprechenden Abschnitte der unlängst aufgefundenen Mitschrift der Vorlesung, die Thomas in Rom über die Sentenzen gehalten hat. Dazu vgl. *M. F. Johnson*, Another Look at the Plurality of the Literal Sense, in: *Medieval Philosophy and Theology* 2 (1992) 117-141; dort auch eine umfassende Zusammenstellung der Literatur zu dieser Kontroverse. Johnson scheint allerdings die oben genannten Belege für mehrere gleichberechtigte Literalinterpretationen aus dem Kommentar des Johannesprologs übersehen zu haben.

69 Vgl. z.B. In Io. I 7, n. 171. Zu Thomas' Verwendung von Konzilstexten vgl. auch *C. G. Geenen*, En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du Quartrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas, in: *Angelicum* 51 (1952) 43-59.

70 Vgl. *Summa theol.* I q. 1 a. 8, wo Thomas auf 1 Kor 15 als Paradigma für ein solches argumentatives Vorgehen in der Theologie verweist.

71 Vgl. z.B. *Summa theol.* I q. 32 a. 2 und q. 46 a. 2.

72 In Io. I 7, n. 167.

73 Vgl. z.B. In Io. I 7, nn. 166-168.

74 Zum Problem solcher Standards vgl. auch *L. Jansen/N. Strobach*, Moderne Moral?, in: *M. Willaschek* (Hrsg.), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit*, Münster 1997, 55-61.

modernen Exegese zum hermeneutischen Modell selbst: Nur wenige Interpreten suchen in der Bibel noch physikalische Wahrheiten oder erwarten von den Aussagen der Bibel Übereinstimmung mit den Ergebnissen der modernen (Natur-) Wissenschaften. Die Wahrheit der Bibel wird nur noch in ihren Aussagen über Gott und das Heil des Menschen in ihm gesehen, wobei diese Aussagen durchaus auch in solchen Texten stehen können, die in gewissermaßen naturwissenschaftlichem Vokabular scheinbar physikalische Aussagen machen<sup>75</sup>.

Trotz dieser Einschränkung der Inerranz der Schrift auf heilsrelevante Aussagen lassen sich am hermeneutischen Modell des Thomas grundsätzliche Probleme einer jeden theologischen Exegese aufzeigen. Jede theologische Exegese muß ihre Interpretation mit den ihr jeweils vorgegebenen Konsistenzforderungen und Adäquatheitsbedingungen abgleichen. Und stets kann die Angemessenheit der Interpretation einer Schriftstelle nicht für sich, sondern nur mit Blick auf eine Gesamtinterpretation der Schrift und nur im Ganzen einer Theorie über Gott und die Welt beurteilt werden.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Vgl. etwa für Gen 1-2 zusammenfassend *E. Zenger*, Aspekte biblischer Schöpfungstheologie, in: *R. Koltermann* (Hrsg.), *Universum. Mensch. Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz/Wien/Köln 1997, 79-90.

<sup>76</sup> Eine italienische Version dieses Textes habe ich im Mai 1999 auf Einladung des „Centro Interdipartimentale per Ricerche di Filosofia Medioevale“ an der Universität Padua vorgetragen.