

Thomas von Aquin: Kontemplation und Lehre

Von Ralph McInerny

Unter den Gelehrten ist es zu einem Gemeinplatz geworden, sich selbst und andere daran zu erinnern, daß Thomas von Aquin in erster Linie Theologe war – was man besonders dann bemerkt, wenn ausgesprochen philosophische Lehren des *Doctor angelicus* erörtert werden. Noch zutreffender könnte man jedoch sagen, daß Thomas vor allem Dominikaner und somit zu einem Dasein bestimmt war, das das tätige und das beschauliche Leben miteinander verband: *contemplata tradere*. – Ich möchte zunächst einiges über das Milieu sagen, in dem Thomas sich der Kontemplation hingab, und deren Früchte er dann in seiner Lehrtätigkeit weiterreichte. Vor diesem Hintergrund nimmt sich seine Lehre über das kontemplative Leben besonders sinnvoll aus.

Zu lehren ist eine Aufgabe des tätigen Lebens, und Thomas widmete ihr seine reifen Jahre. Wenn wir ihn als Lehrer ins Auge fassen, denken wir besonders an seine Jahre in Paris, zuerst als Student, später dann als Inhaber eines der den Dominikanern übergebenen theologischen Lehrstühle. Die Universität von Paris war damals kein friedlicher Ort. Gegenüber einem Mendikantenbruder herrschte eine feindliche Atmosphäre, und häufig wurde Thomas in Dispute über seine Berufung zum Dominikaner verwickelt. Dazu kamen Probleme, die sich aus dem in lateinischer Übersetzung veröffentlichten Gesamtwerk des Aristoteles samt den arabischen Kommentaren wie dem des Avicenna und des Averroes ergaben. Ja, seine eigene Lehrtätigkeit geriet unter eine halboffizielle Zensur, zuerst 1271 und dann wieder 1277, drei Jahre nach seinem Tod.

Die Franziskaner und die Dominikaner kamen dadurch zu Lehrstühlen an der Pariser Theologischen Fakultät, daß Professoren dem Orden beitraten und ihre Lehrstühle mit einbrachten. Den Dominikanern fielen zwei Lehrstühle zu, von denen der eine Ausländern vorbehalten war; ihn erhielt schließlich Thomas. Daß die weltlichen Professoren mit diesem Übergriff nicht einverstanden waren, wird oft als bloßer Konkurrenzkampf aufgefaßt. Zu einem guten Teil war es das auch. Der Streit weist aber auch noch andere bemerkenswerte Aspekte auf.

Die Mendikantenbrüder in ihrem Bemühen, sich neu an der Botschaft des Evangeliums zu orientieren, waren, wenn auch bloß implizit, ein lebendiger Vorwurf gegen den Status quo. Chenu hat den Gedanken geäußert, daß das Ordensleben der Brüder als Kritik gegenüber solchen monastischen Hochburgen wie Cluny, wo Mönche fern vom verrückt machenden Menschengen-

wimmel das Officium sangen und ein rechtmäßiges Interesse an der Beibehaltung der feudalen Ordnung hatten, zu werten sei. Im Anschluß an Eschmann und Halphen betont Weisheipl einen weiteren Aspekt¹: »Die weltlichen Lehrer an der Universität und sehr viele französische Bischöfe betrachteten die Brüder als Exponenten und Instrumente der päpstlichen Politik in bezug auf Universitätsangelegenheiten und die kirchliche Erneuerung der Kirche unter Rom.«²

Wilhelm von Saint-Amour, Professor und Weltgeistlicher, wurde zum Verfechter der den Mendikanten feindlichen Anschauung, zum Wortführer der französischen Hierarchie und zu einem Mann, dessen Unbeherrschtheit seiner Sache wenig diente. Er verglich die Mendikanten mit dem Antichrist, versuchte, die religiösen Ideale der Brüder gegen ihr Wirken an Universitäten auszuspielen und tat die evangelische Armut als einen Angriff auf das Privateigentum ab.

Eine Wertung dieser Geschehnisse ist den Historikern zu überlassen, und ich möchte die Auffassung Weisheipls nicht überbewerten. Daß die Weltpriester-Professoren voraussehen konnten, daß sie an der von ihnen gegründeten Universität zu einer Minderheit würden, war selbstverständlich ein höchst wichtiger Faktor. Und daß zum Streit auch Appellationen der Mendikanten an den Papst gehörten, damit dieser ihren Ausschluß aus dem Professorenkollegium außer Kraft setze, ist ebenfalls wahr und wichtig. Wenn ich diese Ereignisse ins Gedächtnis rufe, dann darum, um die Lage, in der Thomas seiner Aufgabe als Theologe nachkam, verständlicher zu machen.

Theologie und Weisheit

Die Quaestio 1, die den ersten Teil der *Summa theologiae* einleitet, ist eine wertvolle, wenn auch etwas schematische Darlegung des Wesens der Theologie und der Aufgabe des Theologen. Wie im Prolog seines Kommentares zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zeigt sich auch hier der Einfluß der aristotelischen Methodologie. Thomas fragt, ob außer den Wissenschaften, die Aristoteles aufzählt, eine weitere nottue, ob die heilige Lehre eine Wissenschaft sei, ob sie zu den spekulativen oder zu den praktischen Wissenschaften gehöre, welches ihr Gegenstand sei und so weiter.³ Solche Fragen wurden noch vor dem 13. Jahrhundert von den Theologen nicht gestellt, auch nicht von Petrus Lombardus, dessen Werk Albertus, Thomas,

1 Zum Geistesklima, in dem Thomas in Paris wirkte, vgl. James Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*. New York 1974; Vernon J. Bourke, *Aquinas' Search for Wisdom*. Milwaukee 1965; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris 1950; M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris 1969; Fernand van Steenberghen, *La Philosophie au XIII^e Siècle*. Louvain 1966; Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*. Paris ³1952.

2 Weisheipl, a. a. O., S. 81.

3 Vgl. *Summa theologiae*, Ia, q.1.

Bonaventura und viele andere kommentierten und das eben solche Fragen aufwarf wie die, mit der die *Summa theologiae* beginnt. Sie sind eher für die scholastische Theologie konstitutiv. Wir wollen daher die Besprechung der Frage, ob die Theologie Weisheit sei oder nicht, näher betrachten.

In Art. 6 der genannten Quaestio sagt Thomas: Kennzeichen eines weisen Menschen ist es zu urteilen und zu ordnen, das Niedere im Licht des Höheren zu bewerten. Insoweit dieses Urteilen und Ordnen den obersten Prinzipien entsprechend geschieht, wird es zur Weisheit in einem besonders hohen Sinn. Der Theologe aber beurteilt alles von Gott her. Darum ist die Theologie Weisheit im vollsten Sinn des Wortes.

Der dritte Einwand macht eine interessante Bemerkung: »Unsere Lehre erwirbt man durch Studium, die Weisheit aber wird eingegossen, weshalb auch Isaias (11,2) sie unter den sieben Gaben des Heiligen Geistes aufzählt. Also handelt es sich bei unserer Lehre nicht um Weisheit.« In der Entgegnung darauf erinnert Thomas daran, daß das Urteilen Sache des Weisen ist, und unterscheidet dann zwei Arten von Urteil und dementsprechend eine doppelte Art von Weisheit. Man kann einer Neigung entsprechend (»per modum inclinationis«) oder aufgrund seines Wissens (»per modum cognitionis«) urteilen. »So weiß der Fachmann der Moralwissenschaften über die Akte der Tugenden zu urteilen, auch wenn er die betreffenden Tugenden nicht hat.«⁴ Diese zweite Art von Weisheit ist erworben.

Thomas macht diese Unterscheidung, um sie auf die Theologie anzuwenden. Doch ist es der Mühe wert zu bedenken, was sie in bezug auf das sittliche Wissen sagt. Dabei legt seine Berufung auf Aristoteles nahe, daß es in der Ethik gleichsam vertikale und horizontale Bezugnahmen gibt – vertikal berufen wir uns auf Prinzipien, auf das Ziel; horizontal berufen wir uns auf ein Vorbild, eine tugendhafte Person. Allerdings scheint es sich nicht um zwei gegensätzliche Ebenen zu handeln. Um einen guten Menschen als gut zu erkennen, müssen wir irgendwie allgemein um menschliche Güte wissen. Um aber allgemeine Handlungsregeln zu formulieren, müssen wir wohl als empirische Grundlage Kenntnisse von individuellen guten Taten haben. Eine praktische Wissenschaft besteht darin, Erfahrung auf eine allgemeine Ebene zu heben – zu Beginn seiner *Metaphysik* spricht Aristoteles ja bekanntlich davon, wie Kunst (*technē*) Erfahrung (*empereia*) voraussetzt.⁵

Über göttliche Dinge auf die erste Weise, der Neigung nach, zu urteilen gehört zu der Weisheit, welche eine Gabe des Heiligen Geistes ist. Die Theologie hingegen bedient sich der zweiten Art von Urteil, denn sie wird durch Studium erworben, obwohl ihre Prinzipien in der Offenbarung vorlie-

4 Ebd., Ia, q. 1, a. 8, ad 3 (die Zitate aus der *Summa theologiae* sind nach der Deutschen Thomas-Ausgabe wiedergegeben; Anm. d. Übs.)

5 *Metaphysik*, I, 1, 980b25-981b10.

gen. Es gibt, könnten wir sagen, eine Weise des Nachsinnens über Gott, die aus Naturverwandtschaft und Neigung, aus Erfahrungswissen hervorgeht. In der Theologie aber hält sich das Denken an die Auffassung des Aristoteles von der Wissenschaft. Die Eigenschaften eines gegebenen Gegenstandes werden unter Berufung auf Prinzipien geprüft. Selbstverständlich ist diese Auffassung von *scientia* dem Sonderfall der Theologie anzupassen, doch hat sie sich dann stets nach dem gegebenen Gegenstand zu richten.

Theologie und Glaube

Wir können die Unterscheidung anders formulieren, indem wir sagen, daß einige Menschen aus ihrer Gebetserfahrung heraus von Gott sprechen, weil ihr ganzes Wesen sich auf Gott richtet und ihm zuneigt, während andere abstrakt von Gott reden, indem sie aus geoffenbarten Wahrheiten weiter darin enthaltene Wahrheiten über Gott ableiten, diese Offenbarungswahrheiten auf ihren Zusammenhang und ihre Stimmigkeit prüfen und Einwände gegen die Offenbarung ermitteln.

So formuliert muß der Gegensatz Unbehagen hervorrufen, zumal dann, wenn wir uns daran erinnern, daß Thomas hauptsächlich Theologe war. Weihte er sein Leben einem Unternehmen, das der evangelischen Ausrichtung des Predigerordens anscheinend so fern stand? Wenn wir uns nämlich an das Beispiel der Urteile »per modum cognitionis« in der sittlichen Ordnung erinnern, wonach jemand Moralwissenschaften studieren kann, ohne daß er selbst – und das ist ein bedeutsamer Zusatz – Tugend besitzt, müssen wir fragen, ob jemand weise im theologischen Sinn sein kann, ohne daß er das innere Leben führt, zu dem ihn die Weisheit als eine Gabe des Heiligen Geistes führt.

Eine erste Antwort darauf liegt in der Voraussetzung der Theologie als einer Lehre, die ihre Prinzipien der Offenbarung entnimmt. Da aber diese Prinzipien nicht einsichtig sind, können sie nicht »per modum cognitionis« als wahr angenommen werden. In diesem Leben gibt es nur einen Weg, um sie für wahr zu halten, nämlich kraft des Glaubens. Darum ist die Bemerkung des Thomas so bedeutsam, daß die Theologie als Wissenschaft »procedit ex articulis fidei«. Dann aber macht er von der aristotelischen Methodologie Gebrauch und führt, wenn er von den Prinzipien der Theologie spricht, das Alternationsprinzip ein: »Die heilige Lehre ist eine Wissenschaft« in dem Sinn, daß sie »sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden, nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen. Wie sich also die Musik auf die Prinzipien verläßt, die ihr von der Arithmetik vermittelt werden, so nimmt die heilige Lehre die Prinzipien gläubig an, die ihr von Gott geoffenbart sind.«⁶

6 *Summa theologiae*, Ia, q.1, a.2.

Die Theologie setzt die theologale Tugend des Glaubens voraus; sie ist nicht eine wertfreie Analyse gewisser Sätze und deren logischer Implikationen und Wechselbeziehungen. Vielmehr besteht sie im Übergang von Wahrheiten zu Wahrheiten, und sie ist nicht Wissenschaft, wenn die Prinzipien nicht für wahr gehalten werden.

Haben wir dies einmal erkannt, begreifen wir nicht nur, daß die Weisheit der Theologie und die Weisheit als eine Gabe des Heiligen Geistes aus der Tugend des Glaubens hervorgehen, sondern wir gewahren auch, daß der Glaube selbst »per modum inclinationis« besteht.

Dieses irgendwie überraschende Ergebnis resultiert aus dem Wesen des Glaubens als einer Tugend. »Tugend« ist ein analoger Begriff, d. h. ein Begriff, der in ungleichem Grad auf viele Dinge zutrifft und mehr oder weniger im Vollsinn ausgesagt wird.⁷ Wenn Tugend so definiert wird, daß sie einen Menschen und dessen Tätigkeit als gut auszeichnet (»quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit«⁸, legt das Vorkommen des Begriffs »gut« nahe, daß Tugend im eigentlichsten Wortsinn ein Streben nach dem Guten sein muß, ist doch das Gute Gegenstand des Strebevermögens der Seele. Das wirft die Frage auf, wieso wir von Verstandestugenden sprechen können. Wenn Thomas diese Frage in der *Summa theologiae* erörtert, unterscheidet er zwischen der bloßen Befähigung, etwas Gutes zu tun (»facultas ad bonum actum«), und dieser Fähigkeit mitsamt ihrem richtigen Gebrauch. »In anderer Weise bewirkt das Gehaben (*habitus*) nicht nur die Fähigkeit zum Handeln, sondern bewirkt auch, daß man die Fähigkeit gut gebraucht. So bewirkt die Gerechtigkeit nicht nur, daß der Mensch einen einsatzbereiten Willen hat, das Gerechte zu tun, sondern auch, daß er gerecht handelt.«⁹ Die Gerechtigkeit und die weiteren sittlichen Tugenden sind somit Tugenden im Vollsinn, während Verstandestugenden, die bloß die Fähigkeit verleihen, nicht aber zugleich die Neigung, diese Fähigkeit gut zu gebrauchen, Tugenden in einem abgeschwächten Sinn sind.

Thomas unterscheidet die Klugheit von der Kunst und den Tugenden des spekulativen Verstandes, indem er sagt, daß die Klugheit dem Vollsinn des Wortes »Tugend« näher kommt. Insofern der Verstand auf das Wollen ausgerichtet ist, kann er Träger von Tugend im einfachen Sinn des Wortes sein. Dies ist beim praktischen Intellekt der Fall, insofern er Klugheit besitzt. Die Klugheit oder praktische Weisheit besteht im richtigen Vernunfturteil über das, was zu tun ist. Um klug zu sein, muß man zu den Quellgründen des Vernunfturteils über die zu tuenden Dinge, nämlich zu den Zielen, recht eingestellt sein, indem also der Wille richtig gelenkt wird. Folglich kann es

7 Vgl. ebd., Ia, q.16, a.6.

8 Vgl. *Quodlibetum de virtutibus in communi*, a.7.

9 *Summa theologiae*, Ia IIae, q.56, a.3.

Klugheit nicht unabhängig vom richtig ausgerichteten Strebevermögen, d. h. von den sittlichen Tugenden, geben. Das gleiche läßt sich nicht von der Kunst und den Tugenden des spekulativen Verstandes sagen. Wenn jedoch Thomas von Glauben als einer Verstandestugend spricht, bringt er ihn mit der Klugheit in Verbindung.¹⁰ Denn der Glaube ist eine Tugend des spekulativen Verstandes dank dem Einfluß des Willens, der den Verstand nicht nur in dem Sinn befiehlt, daß er den Akt hervorruft, sondern auch dadurch, daß er dessen Gegenstand bestimmt.

Das allerdings ist ein weites Feld, das hier nicht weiter erörtert werden soll; es soll nur so weit umrissen werden, um die Art und Weise, nach der Thomas die Weisheit der Theologie und die Weisheit als eine Gabe des Heiligen Geistes einander entgegengesetzt, zu verstehen. Die Theologie als Wissenschaft urteilt »per modum cognitionis« und nicht »per modum inclinationis«, was nicht heißt, daß, wie die Mystiker und andere der scholastischen Theologie sehr häufig vorwarfen, der Theologe ein anderes Universum besitze als der Heilige. Die Prinzipien seiner Wissenschaft sind Glaubenswahrheiten; der Glaube ist eine Tugend des spekulativen Verstandes, ist aber wie die Tugend im praktischen Verstand innerlich vom Willen abhängig und besteht so »per modum inclinationis«.

Theologie und Kontemplation

Wenn Thomas der Frage nachgeht, ob es für einen Ordensmann erlaubt sei, zu lehren, zu predigen und dergleichen¹¹, reagiert er offenbar auf Probleme, die andere vorbrachten. An anderen Stellen¹² und bei verschiedenen Anlässen ließ er sich denn auch in seiner Antwort polemisch auf die Vorwürfe der Gesinnungsgenossen Wilhelms von Saint-Amour ein. Man sollte allerdings nicht meinen, Thomas habe solche äußeren Anstöße benötigt, um über seine Berufung Klarheit zu gewinnen. In seinen Ausführungen über die Wechselbeziehung von beschaulichem und tätigem Leben finden sich Stellen, die ersehen lassen, wie er seine eigene Tätigkeit auffaßte.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Lebensweisen ist eine Unterscheidung innerhalb des eigentlich Menschlichen, und Thomas bringt sie ausdrücklich mit der bekannten aristotelischen Unterscheidung zwischen

10 Ebd.; vgl. *Quodlibetum de virtutibus in communi*, a.7.

11 Vgl. z. B. *Summa theologiae*, IIa IIae, q.187, a.1.

12 In: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem; De Perfectione vitae spiritualis; Contra pestiferam doctrinam retrahentium hominis a religionis ingressu*. In Kap. 7 (Nr. 731 der Spiazzi-Ausgabe, in: *Opuscula Theologica*, Bd. 2; Marietti, Turin und Rom 1954) der Schrift *De perfectione* schreibt Thomas zum Einwand, Ordensleute sollten keine Lehrtätigkeit ausüben: »Für Ordensleute ist es höchst geziemend zu lehren; zumal die Heilige Schrift.«

dem spekulativen und dem praktischen Verstand¹³ in Verbindung. Dies erinnert sowohl an das Streitgespräch am Ende der Nikomachischen Ethik, in dem die Kontemplation als ein durchaus menschliches Ziel gesehen wird, als auch an die Art und Weise, wie dies Thomas in den Erörterungen, mit denen der Moralteil der *Summa theologiae* beginnt, übernimmt und sublimiert.¹⁴ Die Unterscheidung zwischen tätigem und beschaulichem Leben gründet im Unterschied der Ziele, auf die der Mensch sein Tun ausrichten kann. Darin, daß alle Tätigkeiten tugendhaft auf die Bedürfnisse des jetzigen Lebens gelenkt werden, besteht das tätige Leben. »Die menschlichen Bestrebungen hingegen, die auf die Beschauung der Wahrheit hingeeordnet sind, gehören zum beschaulichen Leben.«¹⁵

Diese Diskussion über aktives und kontemplatives Leben knüpft an frühere Erörterungen über die Bezüge zwischen sittlichen und intellektuellen Tugenden an. Das Praktische ist, objektiv gesprochen, auf das Theoretische hingeeordnet, und der eigentliche Vorzug sittlicher Tugenden liegt darin, daß sie den Weg zum kontemplativen Leben erhellen.¹⁶ Darin findet Thomas in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik den Schlüssel für den Aufbau dieses Werks.¹⁷ Auch wenn das Ordensleben hauptsächlich um der Kontemplation willen angestrebt wird – natürlich nicht von allen Orden, zumal nicht von den Ritterorden¹⁸ –, bleibt doch der Ordensmann ein Mensch, und so finden die Warnungen, die Aristoteles in 10. Buch seiner Ethik aussprach, ihre Entsprechung in der Diskussion über die Grenzen und Möglichkeiten des Ordenslebens.

Die Tatsache, daß die Quaestio 187 (IIa IIae) mit der Frage beginnt, ob es für Ordensleute erlaubt sei, zu lehren und zu predigen, kann als ein Hinweis auf den Stellenwert dieser Frage im Denken Thomas' verstanden werden. Daneben existiert eine zweite Frage, der er bei verschiedenen Gelegenheiten seine Aufmerksamkeit widmete. Darin geht es, ganz abgesehen davon, was für die an Ordensgelübde Gebundenen erlaubt ist, darum, ob die Lehrtätigkeit zum kontemplativen Leben gehört. Die Antwort lautet nein. Lehren gehört zum tätigen Leben, und zwar nicht nur dann, wenn der Inhalt der Lehre Dinge betrifft, die zu tun sind, sondern auch dann, wenn das, was

13 Vgl. IIa IIae, q.179, a.1, ad 2 (diese Unterscheidung gilt nicht für das Leben im allgemeinen, sondern für das menschliche Leben) und den folgenden Artikel, der kontemplativ/aktiv und spekulativ/praktisch ausdrücklich miteinander verbindet.

14 Vgl. Ia IIae, qq.1-5

15 IIa IIae, q.179, a.2, ad 3.

16 Vgl. Charles de Koninck, *De la Primauté du Bien Commun*. Quebec 1943, insbesondere S. 83-123, und Jacques Maritain, *Primauté du Spirituel*. Paris 1927.

17 In II *Ethic.* lect. 1, n. 245.

18 Vgl. IIa IIae, q.188, a.3

gelehrt wird, eine theoretische Wahrheit ist. Der Grund liegt im Wesen der Lehre als einer Kunst, die sich des Sprechens bedient, um vor Zuhörern Gegenstände darzustellen, um von hier aus auf weitere Wahrheiten schließen zu können.²⁰

Wenn wir die Ansichten von Thomas über die Lehrtätigkeit ausführlich behandeln wollen, müssen wir uns selbstverständlich der bemerkenswerten Quaestio 11 »De magistro« in *De Veritate* zuwenden. Darin finden wir die Frage, ob die Lehrtätigkeit zum tätigen oder zum beschaulichen Leben gehört, ausführlich behandelt. Der Gegenstand der Beschauung ist die unerschaffene Wahrheit, die wir im irdischen Leben nur unvollkommen besitzen, doch ist die unvollkommene Beschauung in diesem Leben auf ihre Vervollständigung und Vervollkommnung im anderen Leben ausgerichtet. Das tätige Leben hingegen befaßt sich mit den Dingen dieses Lebens, die vergehen werden. In dieser Gegenüberstellung gewinnt die Aussage, daß Lehren zum tätigen Leben gehört, weiter an Schärfe.²¹ Wenn die Lehrtätigkeit sich auf eine spekulative oder gar auf eine von Gott offenbarte Wahrheit bezieht, muß sie aus der Fülle der Kontemplation hervorgehen. In diesem Zusammenhang schreibt Thomas: »Wie es besser ist zu erleuchten als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben, als bloß der Beschauung zu leben.«²²

Wir begannen mit der Bemerkung, daß Thomas sein Leben als Professor unter äußerst feindseligen Umständen führen mußte und daß der Angriff von Weltgeistlichen auf die Franziskaner und Dominikaner ihn nötigte, über den Einsatz von Mendikantenbrüdern in der Lehrtätigkeit der Theologischen Fakultät nachzudenken. Als wir uns seinem *opus magnum* zuwandten, stießen wir auf seine Unterscheidung zwischen der Weisheit der Theologie und der Weisheit als einer Gabe des Heiligen Geistes. Dies legte nahe, Theologie als eine Art entpersönlichter, neutraler Analyse der Offenbarung zu sehen, die an die Person des Theologen keine besonderen Forderungen stelle. Hoffentlich konnten meine knappen Bemerkungen diese Schlußfolgerung widerlegen. Der Denkstil des Theologen mag sich von dem des Mystikers unterscheiden, doch setzt die Theologie Glauben voraus und kann nur aus einem kontemplativen Leben hervorgehen, das – wie bei Thomas – das Spekulative und das Mystische miteinander vereint.

20 Vgl. IIa IIae, q.181, a.3

21 Vgl. *Quodlibetum De Veritate*, q.11, a.4.

22 IIa IIae, q.188, a.6.