

Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin.

Von Hans Meyer, Würzburg.

(Fortsetzung.)

B. Die Glaubenswissenschaft (*sacra doctrina*).

Das Verhältnis von Wissen und Glauben, von ratio und auctoritas, von Philosophie und Theologie, von Natur und Uebernatur darf seit der Patristik geradezu als das Grundproblem der christlichen Spekulation bezeichnet werden. Der Aristotelismus im Dominikanerorden bedeutet einen Markstein in der Stellungnahme und Lösung des hier einschlägigen Fragenkomplexes. Gewiß hat man längst vorher Theologie und theologische Wissenschaft getrieben, hat Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie unterschieden, wobei die Grenzlinien mehr oder weniger verwischt wurden. Man hat Wissen und Erkenntnisse benützt, um den Glaubensinhalt zu verteidigen, zu verdeutlichen und in seinem innern Zusammenhang klar zu legen; man ist in der Frühscholastik in dem Versuch der intellektuellen Bewältigung des Glaubensinhaltes sehr weit, zuweilen zu weit gegangen.¹⁾ Albert und Thomas gebührt das Verdienst, einmal

¹⁾Zur Literatur zu dieser in den letzten Jahren vielfach behandelten Frage vgl. Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde., 1909 u. 1911. E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* (Beiträge XI, 3—4, 1912). Jos. Engert, *Die Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas v. Aquin* (Festschrift für Seb. Merkle, 1922, S. 94—117). A. Bielmeier O. S. B., *Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter in der Theologie* (Divus Thomas III, 1925, S. 399—414). M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^{me} siècle* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, II (1927) 31—71). M. Grabmann, *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de Girolami* (Divus Thomas VII, 1929, S. 129—146). Karl Feckes, *Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert d. Großen* (Zeitschrift für kathol. Theologie 1930, Bd. 54, S. 1—39). Josef Kürzinger, *Alfonso Vargas Toletanus und seine theol. Einleitungslehre* (Beiträge XXII, 5—6 1930). Albert Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh.* (Beiträge XXX, 1—2, 1930).

eine reinliche Scheidung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie vorgenommen und die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie mit Nachdruck behauptet zu haben, sodann die Theologie als Wissenschaft nach aristotelischen Prinzipien begründet und drittens eine organische Verbindung von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie angestrebt zu haben.

a) Die Verselbständigung der Philosophie, die Unterscheidung von Wissen und Glauben bedarf eines genauen Begriffes von Wissen und Wissenschaft einerseits, von Glauben andererseits, einer Einsicht in den besonderen Ursprung, in das besondere Objekt und die besonderen Prinzipien beider Gebiete wie eines Kriteriums zur Abgrenzung beider. Eine reinliche Scheidung von Wissen und Glauben ist der ganzen Patristik, selbst Augustin fremd. Diese Behauptung besteht zurecht, obwohl die Kirchenväter die griechischen Philosophiesysteme als selbständige Gebilde vor sich hatten und auch als solche betrachteten. Wer griechische Philosophie und Christentum wie keimhaften Logos und vollendeten Logos in Beziehung setzt, bringt beide in eine Linie und wird sich lieber dem Logos in seiner Vollendung anvertrauen. Der Bischof von Hippo geht nicht von einer scharfen Trennung von Wissen und Glauben, sondern vom christlichen Leben aus, in dem Vernunft- und Glaubensbetätigung in gegenseitiger Unterstützung zur einheitlichen Lebensäußerung des Kernes der Gesamtperson verbunden sind. *Intellige ut credas, crede ut intelligas*. Augustin hatte die Einreden des Skeptizismus zu stark empfunden, das Hin- und Herschwanke der auf sich selbst gestellten Vernunft in den antik-philosophischen Systemen zu tief verspürt, als daß er das volle Vertrauen zur Vernunft als der untrüglichen Führerin zum wahren Gute aufgebracht hätte. Wer in der Hl. Schrift die ganze Philosophie enthalten denkt und schon für die Erkenntnis der natürlichen Wahrheit die göttliche Erleuchtung fordert, dem fehlt der eindeutige Maßstab für die Unterscheidung von Philosophie und Theologie sowohl dem Objekte wie der Erkenntnis-haltung im Subjekte nach. Da die neuplatonisch-augustinische Illuminationstheorie die Frühscholastik, größtenteils noch die Hochscholastik beherrscht, kommt es nicht zu einer reinlichen Scheidung zwischen Philosophie und Theologie. Was aber das Entscheidende ist, man wollte gar keine Trennung, man hielt sie nicht für gut und für den gläubigen Christen nicht mehr für möglich. In der Linie Anselm-Bonaventura tritt uns diese Geisteshaltung in reinster Ausprägung entgegen. Der Benediktinermönch mit dem augustinischen Motto »*fides*

quaerens intellectum«¹⁾ verlangt nicht nach Einsicht, um zum Glauben zu kommen, sondern er glaubt, um zur Einsicht zu kommen, und auch das glaubt er, daß er ohne vorherigen Glauben nimmer zur Einsicht gelangt. Und so hofft er, daß das ihm eingeschaffene Bild Gottes, auf Grund dessen er sich an Gott erinnern und an ihn denken könne, das aber durch die Sünde verdunkelt sei, wieder neu gestaltet werde (Prosl. c. I.). In der religiös inspirierten Geisteshaltung dieses Mannes sind Einsicht und Glauben im tiefsten Seelen Grunde verwurzelt und miteinander verbunden. Der Glaube ist für diesen Lebenstheologen so sehr mit der Ganzheit des geistigen Menschen organisch verwachsen, daß er nicht bloß Wille und Gemüt ausfüllt, sondern auch mit dem Verstande nach verschiedenen Richtungen in Beziehung tritt, als Antrieb für die Spekulation durch Bereitstellung eines geeigneten Ausgangspunktes, vor allem durch die gnadenhafte Erleuchtung der menschlichen Vernunft in der rationellen Bearbeitung des Geglaubten. Bonaventura hält Philosophie und Theologie nach Gegenstand, Prinzipien und Ausgangspunkt auf weite Strecken auseinander, zur Anerkennung einer selbständigen philosophischen Wissenschaft kommt es jedoch bei ihm nicht. Sichere Vernunftkenntnisse leugnet er nicht, aber fruchtbar werden sie erst als Stufen zum mystischen Erleben. Wo der Hauptgegenstand »Gott« in Frage steht, reicht die durch Adams Sünde zerstörte natürliche Vernunft nicht aus. Ohne Gnadenhilfe erreicht die Vernunft des Menschen nicht ihr Ziel. Zum Heiligtum des Göttlichen dringt nur die vom göttlichen Lichte durchstrahlte Erkenntnis, der „Widerschein des Schöpferlichtes auf unserem Antlitze“ vor. Besaßen die Weisen vor Christus die Vernunft erleuchtung, so besitzen die Menschen nach Christus das Glaubenslicht.²⁾ Selbst Roger Bacon fordert für die Erkenntnis der Welt Dinge, erst recht für die Erkenntnis Gottes eine besondere göttliche Erleuchtung. Merkwürdig, daß dieser Mann, der in der naturwissenschaftlichen Bewegung des Mittelalters einen Namen hat und der auf ein System der Profanwissenschaften so großen Wert legt, die Vernunft degradiert und nur die göttliche Autorität als sichere Erkenntnisquelle gelten läßt, die Philosophie auf Offenbarung zurückführt, sie ihrem ganzen Umfange nach in der Hl. Schrift enthalten und durch Tradition vermittelt denkt³⁾ und daß er anderer-

¹⁾ Aug., In Joh. Evang. tr. 40, 9.

²⁾ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in deum* u. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1924, p. 87—118.

³⁾ *Opus maj.* I, 3—4; I, 13, 38, 42, 56, 64, 75; II, 167—171. *Opus Tert.* c. 24. *Metaphysica fratris Rogeri*, ed. Steele p. 44.

seits die Theologie in ihrer Methode angreift und sie von den sprachlichen, noch mehr von den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen her reformieren will. Daher muß Heinrich von Gent, der im übrigen auch zu keiner reinlichen Scheidung der Erkenntnisquellen kommt und im Bann der augustinischen Erleuchtungstheorie steckenbleibt,¹⁾ gegen die Uebertragung einer in einer Einzelwissenschaft gehandhabten Methode auf die Theologie protestieren.

Albert und Thomas vollzogen, wie es scheint, nicht ohne Anregung vonseiten des lateinischen Averroismus der Artistenfakultät, die reinliche Scheidung nach Gegenstand, Prinzipien und Methode. Die Möglichkeit hierzu bot der aristotelische Erkenntnisbegriff. Man kann den albertinisch-thomistischen Standpunkt kurz auf die Formel bringen: soweit die Kraft des intellectus agens reicht, so weit reichen profanes Wissen und Philosophie.²⁾ Der Mensch besitzt auf Grund seiner natürlichen Ausstattung ein natürliches Erkenntnislicht, das ihn zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten befähigt. In der Schrift *In Boethium de trinitate* trennt Thomas beide Gebiete hinsichtlich des Formalobjektes und unterscheidet eine doppelte Erkenntnis des Göttlichen, eine solche ex parte nostra, insofern Gott nur von den unseren Sinnen zugänglichen Geschöpfen erfassbar ist, dann eine solche ex natura ipsorum. Gewiß ist Gott an sich, aber nicht für uns am meisten erkennbar. In diesem Leben ist uns eine vollkommene Erkenntnis des Göttlichen versagt, nur eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis und Verähnlichung mit ihr ist uns gestattet, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Während der Philosoph über Gott handelt, insofern alle anderen Dinge als Wirkungen quodam gradu et ordine auf ihn als erstes Ursacheprinzip zurückgeführt werden, behandelt die Offenbarungstheologie die göttlichen Dinge, secundum quod in se ipsis subsistunt et non prout sunt rerum principia. In der Philosophie wird Gott behandelt non tamquam subjectum scientiae, sed tamquam principium subjecti, während die Offenbarungstheologie Gott als subjectum scientiae sub ratione dei behandelt (II, 2; V, 4, ähnlich *S. th.* I, 1, 7). In dem bekannten

¹⁾ Er unterscheidet in seiner *Summa* ein zweifaches, eigentlich ein dreifaches Licht. Keines ist ein natürliches Licht im Sinne des Thomas.

²⁾ *In Boeth. de trin.* Prol. I, 1: Sic igitur sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis; sicut principia, quae naturaliter homo cognoscit et ea quae ab his deducuntur: et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum.

vierten Kapitel des zweiten Buches der *Summa contra Gentiles* unterscheidet Thomas Philosophie und Theologie hinsichtlich Gegenstand, Prinzipien und Forschungsweg. Der Philosoph behandelt die Dinge, sofern sie diese Dinge sind und diese Natur besitzen, weshalb gemäß den verschiedenen Dinggattungen verschiedene Teile der Philosophie unterschieden werden. Die Theologie betrachtet die Dinge nur in ihrem Verhältnis zu Gott, daher fallen alle Erörterungen über die natürlichen Beschaffenheiten und Gesetzlichkeiten der Dinge außerhalb ihres Arbeitsgebietes.¹⁾ Thomas verweist auf den analogen Tatbestand in dem Verhältnis anderer Wissenschaften, etwa der Naturwissenschaft und Mathematik. Philosophie und Theologie verwenden ferner verschiedene Prinzipien, die erstere geht aus *ex propriis rerum causis*, die letztere *ex prima causa*, sofern uns die Offenbarung darüber unterweist. Beide Wissenschaften schlagen endlich einen verschiedenen Weg ein. Der Philosoph betrachtet zuerst die Geschöpfe und schreitet von da aus zur Erkenntnis Gottes fort. Die Geschöpfe sind das zuerst Erkannte, Gott ist das zuletzt Erkannte. Die Theologie dagegen geht von Gott aus und bringt alle übrigen Dinge in Beziehung zu ihm. Thomas spricht der letzteren Betrachtungsweise die größere Vollkommenheit zu, weil er in ihr die größere Ähnlichkeit mit der Erkenntnis Gottes erblickt, der auch zuerst sich selbst und durch sich alles andere erkennt.

Wie sehr Thomas das philosophische und theologische Arbeitsgebiet streng geschieden wissen wollte und aus einer Vermengung beider nur Schaden für den Glauben erwachsen sah, geht deutlich aus seiner Schrift: *Responsio ad Fr. Joannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis de articulis XLII* hervor.¹⁾ Thomas erhebt sich hierin weit über die augustinische Richtung seines Ordensgenossen Robert Kilwardby, der nur theologische Maßstäbe und Glaubenskriterien anerkannte. Schon Albert, der die naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden selber fruchtbarst angewandt hat,

¹⁾ Heinrich von Gent ist, um einer Verteilung der Gotteslehre an zwei Wissenschaften auszuweichen, bestrebt, die Betrachtung Gottes in sich ohne Beziehung zur Kreatur wie die Betrachtung Gottes in seiner Beziehung zur Kreatur der Theologie zuzuweisen. Nur insofern Gott Prinzip ist — und Prinzip ist Gott nicht an sich, sondern nur mit Rücksicht auf die Kreatur, also *quasi per accidens* — ist er Gegenstand der Metaphysik. *S. Th.* art. VII. qu. 6. Vgl. auch Dwyer, S. 73 f.

¹⁾ Zur Bedeutung dieser Schrift vgl. M. D. Chenu O. Pr., *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)*. *Mélanges Mandonnet* I, 191—222. M. Grabmann, *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas* u. s. w. S. 30 f.

hat auf die Selbständigkeit der Profanwissenschaft entscheidenden Wert gelegt und der Forderung nach reinlicher Scheidung von weltlichem Wissenschaftsbetrieb und Theologie in programmatischen Sätzen Ausdruck verliehen.¹⁾ Desgleichen wehrt Thomas die Einmischung der Theologie in die Aristotelesinterpretation ab, wie er auch weiß, daß die Erforschung der Natur die Sache des Physikers und nicht des Theologen ist: *Omnes praedicti articuli vel parum vel nihil faciunt ad doctrinam fidei, sed sunt penitus physici.*²⁾

Ein wichtiges Charakteristikum der thomistischen Wissenschaftslehre bedarf der besonderen Heraushebung. Dort, wo Thomas der natürlichen Gotteserkenntnis nachgeht, lehnt er den logischen wie psychologischen Apriorismus ab, wendet sich gegen den ontologischen Gottesbeweis Anselms (dem er übrigens in der Kritik nicht völlig gerecht wird), wie gegen die in der augustinisch-franziskanischen Richtung vertretene These von der angeborenen Gotteserkenntnis, gibt der Formel, die Gotteserkenntnis sei uns naturhaft eingepflanzt, nur den Sinn, daß wir die Fähigkeit haben, zur Erkenntnis Gottes vorzudringen. Aber Gott ist nicht schon in diesem Leben das Erst-erkannte für uns, wie es manche Theologen im Ueberschwang augustinischer Gedanken behaupteten.³⁾ Für den Aristoteliker Thomas steht der Ausgang von der sinnenfälligen Welt unumstößlich fest. Und darüber hinaus läßt er unter Berufung auf Avicenna und echt aristotelisch nur den Kausalschluß als Erkenntnismethode gelten. Ueberwiegen schon bei Albert die Kausalbeweise, so bilden sie bei Thomas die ausschließliche Form der Erhärtung der obersten Weltursache.⁴⁾ Die bekannten fünf Gottesbeweise der theologischen Summa gehen von der induktiv gegebenen sinnenfälligen Welt aus und schließen unter Einschaltung quidditativer Abstraktionen und Wesensanalysen mittels Kausalität, die ja bei Thomas objektik-transzendente Geltung besitzt. Die Struktur des thomistischen Denkens offenbart sich deutlich darin, daß er dem Anselms Monologium entnommenen Beweis aus den Vollkommenheitsstufen unter Zuhilfenahme eines aristotelischen Grundsatzes (*Met. II, 1*) kausale Gestalt verleiht. Thomas schließt wie Anselm aus dem Mehr und Weniger von Güte, Vollkommenheit, Sein auf das Vorhandensein eines höchsten Seienden. Obwohl damit

¹⁾ Zusammengestellt bei M. Grabmann, *Der hl. Albert d. Große*, S. 10 und *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas v. Aquin* u. s. w. S. 32 f.

²⁾ Resp. ad Mag. Joan. a. 7.

³⁾ *In Boeth. de trin.* I, 3 u. ad 4. *S. c. g.* I, 11; III, 37. *S. th.* I, 2, 1 ad 1; 6, 1 ad 2.

⁴⁾ In I *S.* 3, 1, 2. *De verit.* X, 12. *S. th.* I, 12, 12 u. ad 2.

eigentlich das Ziel erreicht ist, gibt sich Thomas nicht zufrieden. Sein Denken kommt erst zur Ruhe, indem er dieses höchste Seiende als oberste Ursache erhärtet. Desgleichen ist lehrreich, daß Thomas dem Gedanken des augustinischen Wahrheitsbeweises sofort eine kausale Wendung gibt.¹⁾ Dabei sind die thomistischen Gottesbeweise erwachsen auf dem Boden einer Metaphysik des äußeren Seins und der äußeren Erfahrung, nicht auf dem Boden einer Metaphysik des Geistes und der inneren Erfahrung, die das besondere Kennzeichen Augustins und der vornehmlich augustinisch orientierten Denkweise Hugo von St. Victors und Bonaventuras bilden. Während Augustin den geistigen Menschen und seine Hinordnung zum Werthafte als Ausgangspunkt bevorzugte, hat sich Thomas am Gesamtontischen orientiert und von den Welt dingen aus als gewordenen, verursachten, kontingenten, wertabgestuften und zielstrebigen ein über ihnen stehendes göttliches Prinzip erschlossen. Er kennt die Grundgedanken des augustinischen Wahrheitsbeweises, des später ausgeführten moralischen Gottesbeweises wie des Beweises aus dem Glückseligkeitsstreben,²⁾ aber dort, wo die Gottesbeweise im System ihren logischen Ort haben, werden sie nicht aufgeführt.

Natürliche Erkenntnis und Philosophie besitzen in den Augen des Aquinaten solche Selbständigkeit und solche Bedeutung, daß er die Frage stellen kann, ob neben dem Wissen der Glaube, neben den philosophischen Wissenschaften die Glaubenswissenschaft noch notwendig und berechtigt sei. Er antwortet, daß dies notwendig sei, weil es Wahrheiten gibt, die über den menschlichen Verstand hinausgehen.

Der Glaube, den Thomas mit Hugo von St. Victor als ein Mittleres zwischen Meinung und Wissen definiert, hat mit dem Wissen die sichere und feste Zustimmung gemeinsam, wodurch er sich von der Meinung unterscheidet, und er hat mit der Meinung gemeinsam, daß er sich auf Dinge erstreckt, die der Verstandeserkenntnis unzugänglich sind. Diese Erkenntnisunmöglichkeit liegt entweder in der Beschaffenheit der Dinge oder in der Beschaffenheit unseres Verstandes begründet. So hat der Glaube dort seine Stelle, wo die Erkenntnis versagt, also einmal im Rahmen des menschlichen Ge-

¹⁾ *S. c. g.* II, 84. — Daß Thomas in einem Spätwerk die Möglichkeit zugegeben hat, die Existenz Gottes sei durch eindringende Begriffsanalyse wenigstens für die Weisen *per se notum*, wie dies F. Pelster in „*Gregorianum*“, Vol. IV, 1923, p. 97, gestützt auf »*de concordantia dictorum Thomae*« zu erweisen sucht, ist unwahrscheinlich.

²⁾ *S. th.* 2, 1, 91, 2; *ibid.* 2, 8.

meinschaftslebens zur Kenntnisnahme der Einzelvorgänge und Einzel-tatsachen, für die es kein Wissen gibt, sodann den Gegenständen, die an sich am meisten erkennbar sind, d. h. Gott und den göttlichen Dingen gegenüber. Die Begründung der Notwendigkeit der letztgenannten Glaubensart erfolgt in den verschiedenen Werken nicht immer in genau derselben Weise, im Wesentlichen aber doch von einem Grundgedanken aus: das Endziel muß jeder Mensch kennen, um seine Gesinnung und Akte darauf richten zu können. Thomas unterscheidet eine zweifache Erkenntnis Gottes, eine unvollkommene, die er mit Aristoteles für das Ziel und Glück dieses Lebens erklärt und durch die Philosophie für erreichbar hält, und eine vollkommene, die durch Gottes Wesenheit selbst vermittelt wird, im Jenseits volle Erfüllung findet, aber schon in diesem Leben auf der Grundlage der Offenbarung eingeleitet wird. Mit letzterer beschäftigt sich die Offenbarungswissenschaft, die nicht bloß über das natürliche Licht des menschlichen Verstandes hinausgehende Wahrheiten, sondern auch natürlich erkennbare Wahrheiten über Gott vermittelt. Ein Teil der Glaubenswahrheiten ist *supra rationem*, ein Teil ist *per rationem*.¹⁾ *Per se* rechnet Thomas zum Glauben, was jeden Verstand übersteigt und nur durch Offenbarung aufnehmbar ist, und *per accidens* gehört zum Glauben, was diesen oder jenen Verstand, nicht aber jeden Verstand übersteigt, so das Dasein Gottes.²⁾ Daher bezeichnet Thomas diese Wahrheiten mehr als *praeambula fidei* denn als *articuli fidei*.³⁾ Moses Maimonides entnimmt Thomas fünf Gründe, warum auch Wahrheiten, die an sich die menschliche Erkenntnis-kraft nicht übersteigen, der Menschheit durch Offenbarung zum Bewußtsein gebracht werden müssen. Einmal verlangt die Schwierigkeit des Gegenstandes eine göttliche Hilfe. Zweitens ist unser Verstand am Anfang seiner Betätigung recht unzulänglich, der Mensch soll aber keine Zeit ganz ohne Erkenntnis Gottes sein. Drittens hat die Theologie die anderen Wissenschaften zur Voraussetzung, nur wenige Menschen besitzen eine solche Vorbildung. Die meisten Menschen sind wegen zu schwacher geistiger Veranlagung und wegen angestrebter Berufstätigkeit zur Gotteserkenntnis außerstande. Selbst die wenigen Menschen, die die geforderte Erkenntnishöhe erreichen, sind nicht gegen Irrtümer gefeit.⁴⁾ Dazu kommt, daß alle von der

¹⁾ *S. th.* 2, II, 2, 4.

²⁾ In III S. 24, 1, 2 sol. 2.

³⁾ Vgl. Anm. 1. S. c. g. I, 32—34. *S. th.* I, 13, 2—5 u. a.

⁴⁾ In *Boeth. de trin.* III, 1. In I S. Prolog. 1, 1. S. c. G. I, 1 u. 4. *S. th.* I, I. *S. th.* 2, II, 2, 4.

sichtbaren Welt ausgehende Erkenntnis über Gott wegen des unendlichen Abstandes der Wirkung von ihrer Ursache eine völlig unzureichende ist. Da aber von einer wahren Gotteserkenntnis das Seelenheil des Menschen abhängt, ist eine Offenbarungsunterweisung unerläßlich, um eine schnelle, allgemein verbreitete und zuverlässige Erkenntnis Gottes zu vermitteln. Thomas faßt das geistig-religiöse Leben des Menschen als ein Lernen und Unterwiesenwerden auf. Der die Offenbarung aufnehmende Mensch verhält sich zum offenbarenden Gott wie der Schüler zum Lehrer und das ganze Verhältnis ist ein Spezialfall der in Natur und im Rahmen menschlicher Betätigung geltenden Regel, daß das Unvollkommene zum Vollkommenen nur durch die Tätigkeit eines Vollkommenen geführt wird. Der Unterweisende ist Gott selbst, der seinem Zögling zuerst nur unvollkommene und leicht faßbare Wahrheiten vermittelt und ihn im Verlaufe dieses Lebens und besonders im Jenseits immer vollkommener in sein Wesen eindringen läßt. Die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten erlangt der Mensch non ex debito suae naturae, sed ex sola divina gratia.¹⁾

b) Mit der Abgrenzung der Philosophie verbinden sich die Bemühungen um die Sicherstellung der Selbständigkeit und Eigenständigkeit der Offenbarungstheologie. Die Theologie hat einen anderen Gegenstand, andere Eigentümlichkeiten, andere Prinzipien; und zugleich ist sie Wissenschaft.

α) In der Bestimmung und Abgrenzung des subjectum der Theologie konnte und mußte die Hochscholastik an die Vorzeit anknüpfen, die die Frage in verschiedenem Sinne entschieden hatte. Die einen (Augustin, Petrus Lombardus) erklärten Dinge und Zeichen (res et signa), andere (Robert von Melun, Robert Grosseteste) den ganzen Christus, wieder andere (Hugo v. St. Victor) die Werke der Erneuerung (opera restaurationis), die vierten das Glaubbare (credibile) als den Hauptgegenstand der Theologie. Wie schon Alexander von Hales und Bonaventura so hat auch Albert Mühe, sich im Stimmengewirr zurechtzufinden und geht wie die beiden Franziskaner auf eine Harmonisierung der verschiedenen Lehrmeinungen aus. Im Sentenzenkommentar unterscheidet er einen allgemeinen und einen besonderen Gegenstand. Unter dem ersteren begreift er alles in einer Wissenschaft Behandelte und läßt die augustini- sche Be-

¹⁾ In *Boeth. de trin.* II, 1. In I S. Prol. 1, 1. De verit. XIV, 10. *S. th.* 2, II, 2, 3 und 4. — Betreffs der Hauptgründe für die Notwendigkeit der Offenbarungstheologie vgl. auch Ulrich von Straßburg, *Summa de bono* I, tr. 2., c. 1.

stimmung des Gegenstandes gelten. Nur stehen ihm Dinge und Zeichen nicht schlechthin, sondern nur in ihrer Beziehung zur Erlangung der Glückseligkeit im Mittelpunkt. Im besonderen bezeichnet er den Gegenstand der Theologie als dasjenige, dessen Eigenschaften und Unterschiede untersucht werden, und bestimmt ihn als das Glaubbare, macht auch da den Unterschied, daß im allgemeinen der Gegenstand in den Glaubensartikeln, im besonderen in dem würdigsten Objekte, in Gott, besteht, der das Alpha und Omega, Anfang und Endziel des Weltganzen bildet und von dem die Theologie ihren Namen hat.

Diese letzte Bestimmung behält auch in der theologischen Summa ihre Bedeutung, wo Albert die Festlegung nach einem dreifachen Gesichtspunkte vornimmt. Faßt man das hauptsächlich Behandelte ins Auge, dann bildet Gott den Zentralgegenstand der Theologie, faßt man dasjenige ins Auge, dessen Eigenschaften untersucht werden, dann bilden Christus und die Kirche den Gegenstand der Theologie, nimmt man die Hilfsmittel zur Verdeutlichung des Gegenstandes als leitenden Gesichtspunkt, dann ist die hl. Schrift mit ihren res et signa das Subjekt. (I tr. 1 qu. 3 m. 1.)

Thomas¹⁾ steht souveräner über der Vielheit der im Umlauf befindlichen Definitionen und gelangt zu einer einheitlichen Bestimmung. Im Sentenzenkommentar knüpft er an die Tradition an und sucht zunächst durch Aufzeigen der Gesichtspunkte, von denen aus die verschiedenen Bestimmungen erfolgt sind, die Teilberechtigung einer jeden aufzuweisen. Man kann den Gegenstand einer Wissenschaft in dreifacher Hinsicht betrachten. Einmal muß der Zentralbegriff einer Wissenschaft alles enthalten, was zu ihr gehört. Von diesem Gesichtspunkt aus haben die einen Dinge und Zeichen, andere den ganzen Christus (caput et membra) als Gegenstand aufgefaßt. Eine zweite Richtung hat, ausgehend von dem Standpunkt, daß in einer Wissenschaft der Gegenstand im Mittelpunkt der Erkenntnis stehen müsse, Gott als Gegenstand gesetzt. Der dritte Gesichtspunkt, daß durch einen Gegenstand eine Wissenschaft von allen anderen Wissenschaften geschieden wird, da sich ja die Wissenschaften nach ihren Gegenständen scheiden, hat zu zwei Bestimmungen geführt, einmal dazu, daß das Glaubbare der Gegenstand der Theologie sei, denn sie unterscheidet sich von den andern Wissenschaften dadurch, daß sie von der Glaubensinspiration geleitet werde, sodann zu der andern, daß die Werke der Erneuerung den Gegenstand der Theologie

¹⁾ In *S. Prol.* 1, 4 und *ibid.* ad 1—3. *S. th.* I, 1, 7.

abgeben, weil sie ganz auf dieses Ziel hingeordnet sei. Thomas sucht nun diese verschiedenen Teilbestimmungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und eine Definition zu geben, in der sie alle inbegriffen sind. Der Gegenstand der Theologie ist ens divinum cognoscibile per inspirationem. Ist doch alles, was in der Theologie behandelt wird, entweder Gott oder aus Gott und für Gott. Auch in der theologischen Summa bleibt die Lösung im Prinzip dieselbe. Wenn in einer Wissenschaft das hauptsächlich Behandelte als Gegenstand zu gelten hat, so ist die Theologie Wissenschaft von Gott. Die schon im Sentenzenkommentar besprochene Verschiedenheit in der Gegenstandsbestimmung führt Thomas darauf zurück, daß man Teilinhalte an Stelle des leitenden Oberbegriffes gesetzt hat. Das Wissenschaftssubjekt verhält sich zur Wissenschaft wie das Objekt zu seinem Seelenvermögen, und als der eigentliche Gegenstand einer Potenz oder eines Habitus hat dasjenige zu gelten, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. Da in der hl. Schrift nur entweder von Gott selbst oder von solchem, das auf Gott als auf Anfang und Endziel bezogen ist, die Rede ist, bildet Gott in Wahrheit den Gegenstand der Theologie und die Wahrheit über Gott, soweit sie (im Unterschied zur Metaphysik = natürliche Theologie) unseren Verstand übersteigt und uns durch Offenbarung zuteil wird,¹⁾ nicht aber die Wahrheit soweit sie natürlich erkennbar ist. Ähnlich bezeichnet Ulrich von Straßburg²⁾ Gott, in quantum ipse est Alpha et omega, principium et finis als das Subjekt der Theologie. Subjekt muß das sein, was Objekt des Glaubens ist. Da das Prinzip im rechten Lichte in seiner Beziehung zum Verursachten erscheint, fällt unter die Theologie die Lehre von der Weltschöpfung, Weltregierung, von den Wundern und übernatürlichen Gnadenmitteln und von der jenseitigen Glückseligkeit. Kann angesichts des Vielerlei, worüber die hl. Schrift handelt (de moribus, de creatore, de creaturis) die Einheit der Theologie aufrecht erhalten werden oder zerbricht sie in eine Mehrheit von Wissenschaften? Thomas³⁾ behauptet ihre Einheit. Die Begründung hierfür ist im Sentenzenkommentar eine andere als in der theologischen Summa. Im ersteren stellt er unter Zugrundelegung des Satzes, eine Erkenntnis sei um so höher, je einheitlicher sie sei und je mehr Gegenstände sie umfasse, für die göttliche Vernunft

¹⁾ In *Boeth. de trin. Prolog.* I, 4; II, 2. *S. c. g.* I, 9; IV, 1. *S. th.* I, 1, 1 ad 2; I, 1, 6.

²⁾ *Summa de bono* I, tr. 2 c. 2.

³⁾ In I *S. Prolog.* 1, 2. *S. th.* I, 1, 3.

die Kraft zur einheitlichen Erfassung auch der heterogensten Dinge fest und spricht unter Berufung auf Dionysius (de coel. hier I, 1), auch dem Menschen auf Grund der Einstrahlung des göttlichen Lichtes diese vereinheitlichende Kraft zu. Nicht die Einheit des Erkenntnisgegenstandes, sondern die Einheit der göttlichen Vernunft und die Einheit der von Gott erleuchteten menschlichen Erkenntniskraft verbürgt die Einheit der theologischen Wissenschaft. Doch behauptet Thomas der aristotelischen Bestimmung gemäß, daß die Einheit einer Wissenschaft von der Zugehörigkeit der zu behandelnden Gegenstände zu derselben Gattung abhängt, für Schöpfer und Geschöpf die Einheit nicht im univoken, sondern im analogen Sinn. *Moralia* und *Naturalia* vermag Thomas hier nicht vom Gegenstandsgesichtspunkt aus zur Einheit zusammenzuschließen. In der theologischen *Summa* geht Thomas davon aus, daß die Einheit einer Potenz und eines *Habitus*, somit auch diejenige der Wissenschaft, vom Objekt her zu bestimmen ist, und zwar *secundum rationem formalem objecti*. Von diesem Gesichtspunkt aus bildet der Offenbarungscharakter das Prinzip, das die verschiedenen Gegenstände zur Einheit zusammenschließt. Wenn die Theologie sich mit vielen Dingen beschäftigt, die auch in den philosophischen Dingen eine Rolle spielen, so bedeutet das kein Zusammenfallen der Wissenschaften, denn die erstere betrachtet ihre Gegenstände *sub universaliori ratione formali*. Daneben wird der Gedanke ausgesprochen, daß die Einheit der Theologie von Gott als dem Hauptgegenstand herrühre, während von den Geschöpfen nur in ihrer Beziehung zu Gott als ihrem Anfang und Endziel gehandelt werde. Doch gewinnt dieser Gedanke keine durchschlagende Bedeutung. Albert lehnt es ab, im Offenbarungscharakter das Einheitsprinzip der Theologie zu sehen. Da seine theologische *Summa* nach der *Summa* des Thomas verfaßt ist, ist die Annahme naheliegend, daß diese Zurückweisung seinem Schüler gilt. Er selbst bezeichnet als Einheitsprinzip das selige Endziel, auf das die Theologie in erster Linie gerichtet ist.¹⁾ Auch Ulrich von Straßburg²⁾ läßt zur Einheit die *unitas rationis subjecti* genügen. Das Subjekt ist Gott, auf den in der Theologie alles bezogen ist.

β) Die Hauptfrage dreht sich um die Wissenschaftlichkeit der Offenbarungstheologie. Ist Wissenschaft von Offenbarungsgehalten möglich? Enthält der Begriff einer Glaubenswissenschaft nicht einen Widerspruch? Kann es vom Glauben ein Wissen

¹⁾ *S. th.* I, tr. 1 qu. 3 m. 2. Vgl. auch Feckes, S. 33 f.

²⁾ *Summa de bono* I tr. 2 c. 2.

geben, und wenn ja, inwieweit und in welcher Beziehung? Die Sentenzenkommentare und Summen der Hochscholastik gewähren einen Einblick in die große Bedeutung der Frage, *utrum sacra doctrina sit scientia*. Der Glaubensbegriff schien eine bejahende Antwort auszuschließen, und mancher Ausspruch der Vorzeit enthielt eine Warnung vor der Rationalisierung des Glaubensinhaltes. Man braucht nur die Gegenargumente bei Alexander v. Hales, Albert, Ulrich v. Straßburg, Thomas nachzulesen, um ein Bild zu bekommen, welche schwerwiegende Einwände gegen die Theologie als Wissenschaft zur Diskussion standen.

Das Argument Albert des Großen und des Alexander v. Hales, die Theologie sei Wissenschaft, weil sie sich mit der obersten Ursache befasse, Ursachenerkenntnis aber nach Aristoteles das Charakteristikum der wissenschaftlichen Erkenntnis sei, kehrt auch in den Gedankengängen des Aquinaten wieder, doch dieser gewinnt den Begriff einer wissenschaftlichen Theologie, indem er den aristotelischen Wissenschaftsbegriff seiner Ganzheit nach auf sie überträgt und bei ihr dieselben materialen Faktoren und dieselbe Formalstruktur wie bei den Profanwissenschaften aufweist.

Die Theologie ist Ursachenerkenntnis. Sie geht ferner auf das Allgemeine, obwohl Einzelpersonen und Einzeltatsachen in der hl. Schrift eine so große Rolle spielen. Schon Albert erklärt, es gebe Einzelnes, in dem potentiell das Allgemeine stecke, und es gebe Einzeltatsachen, deren Erkenntnis sofort die Erkenntnis aller ähnlichen Fälle in sich berge; desgleichen betrachtet Thomas die Einzeltatsachen nicht als den Gegenstand der Theologie, sondern nur als Beispiele für das praktische Leben, oder er sieht ihren Wert in der Stützung der Autorität der die Offenbarung vermittelnden Personen.¹⁾ Die aristotelische Wissenschaftslehre verlangt, daß in jeder Wissenschaft die Kenntnis des „Was“ des Subjektes vorausgesetzt und daß in jeder Wissenschaft *partes et passiones sui subjecti* behandelt werden. Nun vermögen wir in das Wesen Gottes in keiner Weise einzudringen, sodann hat Gott als einfache Form keine Teile und kein Proprietäten. Dennoch glaubt Thomas, daß die Theologie der aristotelischen Forderung genügt. Wenn wir auch nicht wissen, was Gott ist, so wissen wir doch, was er nicht ist. Negationen vertreten die positiven Aussagen, und die Erkenntnis der Wirkung vertritt

¹⁾ In I *S. Prol.* 1, 3 sol. 2. *S. th.* I, 1, 2 ad 2. Zu Albert vgl. *S. th.* I, tr. 1, qu. 1. Nach Alexander von Hales versinnbildlichen oder veranschaulichen die Einzeltatsachen und Ereignisse allgemeine Vorgänge und Verhältnisse des sittlich religiösen Lebens. *S. th.* qu. 1 c. 1. Ulrich von Straßburg, *Summa de bono* I tr. 2

die Stelle der Erkenntnis der Wesenheit oder Ursache. Zugleich ist damit eine Antwort auf die Frage gegeben, inwiefern die Theologie die platonisch-aristotelische Forderung erfüllt, Wesenswissenschaft zu sein. Desgleichen eignen dem Subjekt der Theologie Teile und Eigenschaften. Denn zu den Teilen, die in der Wissenschaft behandelt werden, gehören nicht bloß die partes integrales, sondern all das, dessen Erkenntnis zur Erkenntnis des Subjektes gefordert ist, und zu den passionibus gehören sowohl die Negationen wie die Beziehungen zu anderen Dingen.¹⁾

Die Theologie ist vor allem Wissenschaft, weil sie denselben Formalaufbau besitzt und dieselbe Methode wie jede Profanwissenschaft anwendet, nämlich *discurrere de principiis ad conclusiones*, und dabei vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet. Die logische Methode ist dieselbe wie in den Profanwissenschaften. Der wissenschaftliche Gedankenfortschritt ist kein anderer, ob die Gegebenheiten, die den Ausgangspunkt bilden, Glaubenssätze oder Wissenssätze sind. Die Glaubensartikel sind in der Theologie quasi *prima principia*, das übrige fällt unter die *conclusiones*. Wie keine Wissenschaft ihre Prinzipien beweist, vielmehr jede Wissenschaft in ihrem Bereich aus ihren Prinzipien beweist, so beweist die Theologie die Glaubensartikel nicht, sie geht vielmehr von ihnen aus, um aus ihnen zu beweisen. Damit ist auch die *apparentia scientiae* gewahrt, denn die Schlußsätze werden von den Prinzipien her aufgehellt.²⁾ Daß die Glaubenslehren die Grundprinzipien sind, aus denen Folgerungen gezogen werden, ist eine so von selbst gegebene Einsicht, daß sie sich praktisch längst vor Thomas ausgewirkt hat. Man braucht ja nur des Origines *De principiis* und Augustins *De doctrina christiana* und *Enchiridion* zu lesen. Auch die Scholastik selbst kennt Vorläufer. Für den Aristoteliker Thomas mußte es, noch dazu angeregt durch das Wissenschaftsideal der Artistenfakultät, geradezu nächste Gelegenheit sein, die Formalstruktur des methodischen Wissens von der aristotelischen Logik her ausdrücklich auf den seit der Patristik immer reichhaltiger angewachsenen Inhalt der Theologie zu übertragen und die Beweisführung nicht bloß wie Albert (*S. th. I, 1, 5 m. 3*) im Dienste der Verteidigung, sondern zwecks positiven Erkenntnisfortschrittes zu fordern.³⁾ Daß auch die Vorzeit sich schon mit der Frage nach der Anwendung der Logik auf

¹⁾ In *Boeth. de trin.* II, 2 ad 2 und 3.

²⁾ *Proh.* in I S. 1, 5 ad 4; viel bestimmter *In Boeth. de trin.* II, 2. *S. th. I, 1, 1 u. 8; 1, II, 57, 2 u. ad 1.*

³⁾ Vgl. Grabmann, *Der thomistische Wissenschaftsbegriff*, S. 25 f.

die Theologie beschäftigt hat, geht aus Augustins *De doctrina christiana* (II, 31—35) deutlich hervor, wo der Kirchenvater bei aller Anerkennung des Nutzens, den die Dialektik für die Glaubenswissenschaft haben kann, warnend bemerkt, daß logisch kunstgerechte Folgerungen nicht identisch mit der materiellen Wahrheit sind. Die Auffindung des wahren Schriftinhaltes und seine richtige Darstellung ist das Grundlegende, wozu die rechten Methoden bereit gestellt werden müssen. Auch Thomas kommt im Anschluß an die Tradition auf diese Methoden zu sprechen.¹⁾

Thomas weiß, daß der aristotelische Wissenschaftsbegriff in der Beschaffenheit der obersten Prinzipien, in ihrer unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz und in der Möglichkeit der Zurückführung aller weiteren Erkenntnisse auf diese ersten Prinzipien wurzelt, und er setzt sich mit dem Einwand auseinander, die Theologie sei keine Wissenschaft, da sie nicht von principia per se nota, sondern von Glaubenssätzen ausgehe, die nicht alle Menschen anerkennen. Der Aquinate löst diesen Einwurf, indem er die Theologie als eine Subalternwissenschaft aufweist. Obwohl bereits im Prolog zum Sentenzenkommentar das Wort von der Subalternwissenschaft fällt, die Theologie als inferior scientia, quae in Deo, est bezeichnet und von ihr gesagt wird, daß sie die in der Wissenschaft Gottes untrüglich erwiesenen Glaubensartikel voraussetze und aus ihnen beweise, wirkt doch in ihm ein anderer Gedankenvorgang nach: In der Theologie nehmen die Stelle der ersten Prinzipien die Glaubensartikel ein, die für den Gläubigen auf Grund des eingegossenen Glaubenslichtes so evident (per se noti) sind wie die naturhaft in uns grundgelegten Prinzipien auf Grund des Lichtes des intellectus agens²⁾. Wenn die Ungläubigen diese Prinzipien nicht anerkennen, so rühre dies davon her, daß ihnen das Glaubenslicht fehle. Es würden uns ja auch die natürlichen Erkenntnisprinzipien ohne das Licht des wirkenden Verstandes unbekannt sein. Die Theologie habe keine Möglichkeit, diese Prinzipien zu beweisen, sondern könne sie nur gegen Angriffe verteidigen. Zugleich kann Thomas die Theologie der Profanwissenschaft auch darin angleichen, daß er den habitus fidei, der in der Theologie die Stelle des habitus principiorum vertritt, genau so wenig erworben sein läßt wie den Prinzipienhabitus; erworben ist in beiden Wissenschaften nur der Habitus des Schließens und Verteidigens. Thomas gibt sich hier wie Albert und Heinrich von Gent

¹⁾ *Prolog* in I S. 1, 5. Ebenso in der theolog. Summa.

²⁾ In I S. *Prolog* 1, 3 sol. 2 ad 2.

dem aus der augustinischen Tradition stammenden Gedanken hin,¹⁾ die Glaubensartikel könnten durch das eingegossene Glaubenslicht zur Evidenz erhoben werden. Aber er gibt diesen Gedanken noch in demselben Werke preis und macht von da an mit der Theologie als Subalternwissenschaft Ernst.²⁾ Die einen Wissenschaften gründen sich auf evidente Prinzipien, so die Arithmetik und die Geometrie, andere Wissenschaften gründen auf Prinzipien, die von einer höheren Wissenschaft in ihrer Evidenz aufgezeigt werden, so die Optik und die Musik, die ihre Prinzipien von der Geometrie bzw. Arithmetik übernehmen. Eine solche Subalternwissenschaft ist auch die Theologie, weil sie ihre ersten Prinzipien von einer höheren Wissenschaft, von der Wissenschaft Gottes und der Seligen übernimmt. Die Glaubensartikel sind die Prinzipien der göttlichen Wissenschaft, sie sind *per se nota* in der Wissenschaft Gottes, und diese geoffenbarten Wahrheiten bilden die Grundlage der *sacra doctrina*. Wie der Musiker dem Arithmetiker und der Arzt dem Physiker vertraut, so der Theologe Gott.³⁾ Thomas konstruiert einen Wissenschaftsorganismus, der auch Gott als erkennendes Subjekt und die göttliche Weisheit als Erkenntnisobjekt und eine Beziehung des menschlichen Wissens zum göttlichen Wissen miteinbegrift,⁴⁾ aber er muß die Einschränkung machen, daß derjenige, der ein subalternes Wissen hat, den vollkommenen Wissensbegriff nicht erfüllt (*non perfecte attingit ad rationem sciendi*), wenn sich seine Erkenntnis nicht bis zu einem gewissen Grade deckt mit der Erkenntnis dessen, der das zugrundeliegende Wissen hat.⁵⁾ Und so will Thomas dem Gläubigen nicht ein Wissen der Prinzipien, sondern nur ein Wissen der Schlußfolgerungen zusprechen und kann auf den Einwand, das Prinzip der Wissenschaft sei doch der Intellekt, erwidern, der Intellekt sei gewiß das erste, aber nicht das nächste Prinzip; das nächste Prinzip sei zuweilen der Glaube, in unserem Falle sei erstes Prinzip der gött-

¹⁾ Albert, *S. th.* I, tr. 1, qu. 1 ad 2 u. 3; qu. 5 m. 2 ad 2. Die Theologie geht bei ihren Deduktionen aus *ex per se notis in luce primae veritatis immutabilis et increatae*. Durch die Kraft des höheren Erkenntnislichtes werden die Glaubensartikel intelligibel. Zu Heinrich v. Gent vgl. P. Eduard Dwyer O. Er. S. Aug., *Die Wissenschaftslehre des Heinrich von Gent*, 1933, S. 17.

²⁾ Schon in III. S. 24, 2 sol. 1 ad 2 u. sol. 2 ad 3: Erst wenn wir im zukünftigen Leben die göttliche Wesenheit schauen, werden die Glaubensartikel ebenso *per se noti et visi* wie es jetzt die Demonstrationsprinzipien sind. In *Boeth. de trin.* II, 2. *De verit.* XIV, 9 ad 3.

³⁾ *S. th.* I, 1, 2.

⁴⁾ *ibid.* I, 1. 5 ad 1.

⁵⁾ In *Boeth. de trin.* II, 2 ad 7.

liche Intellekt, dem wir glauben und vertrauen. So bleibt der Unterschied bestehen, daß bei den Profanwissenschaften die übernommenen Prinzipien von der menschlichen Vernunft im Bereich der zuständigen Wissenschaften eingesehen werden können, in der Theologie einsichtig begründetes Wissen jedoch nicht erreicht wird. Nach Aristoteles spricht der eigene Verstand in der Wissenschaft das letzte Wort; in der Theologie des Thomas bildet die in Gnadenkraft geglaubte Gottesweisheit das Fundament. Die Vernunftseinsicht geht zwar der Zustimmung zu den Konklusionen, nicht aber der Zustimmung zu den Prinzipien voraus. Durch diesen irrationalen Ausgangspunkt hat Thomas zwar der Theologie als Wissenschaft eine Schranke gesetzt, dafür aber mit der Tradition den Glaubensbegriff gerettet und das Glaubensverdienst gesichert.

Thomas hat den aristotelischen Wissenschaftsbegriff im angegebenen Sinne auf die Theologie übertragen.¹⁾ Mit dieser Feststellung ist das Interesse des modernen Wissenschaftstheoretikers nicht voll befriedigt und deshalb nicht am Ende, sondern hebt erneut mit seiner Fragestellung an. Der aristotelische Wissenschaftsbegriff ist seiner Formalstruktur nach an dem Vorbild teils der Mathematik (unter platonischem Einfluß), teils der klassifikatorischen Naturwissenschaft mit ihrem metaphysischen Wesenshintergrund orientiert. Ist ein solcher Wissenschaftsbegriff überhaupt geeignet, auf die Theologie übertragen zu werden? Sind ihre Deduktionen wirklich dieselben wie diejenigen der Mathematik und klassifikatorischen Naturwissenschaft? Ist die begriffliche Strenge, die die Mathematik auf Grund ihrer klar und eindeutig formulierten Voraussetzungen in ihren Axiomen auszeichnet, auch der Theologie eigen? Ist auch für die Theologie die Hauptmethode, durch das verbindende Glied des Mittelbegriffes eine notwendige Folgerung für das in seinem Umfang Eingeschlossene zu ziehen? Man wird unmittelbar an Nikolaus von Amiens und seine *Ars catholicae fidei* erinnert, in der dieser Scholastiker des 12. Jahrhunderts aus der Schule von Chartres, ausgehend von Definitionen, Postulaten und Axiomen, die Glaubenslehre streng deduktiv, *more geometrico* entwickelt, und an Heinrich von Gent gemahnt, der sich gegen die Uebertragung der Methode einer Einzelwissenschaft (der Mathematik und der Naturwissenschaft) auf die Theologie wehrt und von den Gefahren

¹⁾ Wie weit evangelische Theologie auf gewisse aristotelische Grundsätze zurückgreift und wie weit sie sich davon frei macht, dazu vergl. die Abhandlung von Heinrich Scholz, *Wie ist evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?* Zwischen den Zeiten, 9. Jahrg. 1931.

spricht, die der Ableitung von Wahrheiten auch innerhalb der Theologie anhaften.¹⁾ Schon Thomas hat teilweise die Schwierigkeiten berührt, er wußte, daß jeder Gegenstand seine ihm eigentümliche Methode erheischt, und er sprach von den verschiedenen Gewißheitsgraden je nach der Verschiedenheit der Materie. Die entscheidende Frage ist aber die, ob nicht der aristotelische Wissenschaftsbegriff überhaupt zu eng ist, um auf die Theologie Anwendung zu finden, und in welcher Richtung Ergänzungen notwendig sind und von Thomas schon als notwendig gefordert wurden. Wie in so vielen anderen Fällen, kann auch hier nur eine Analyse des von Thomas in der Theologie tatsächlich angewandten Verfahrens Aufschluß bringen.

In dem heißenbrennten Streite um die Theologie als Wissenschaft hat der Aquinate mit seiner Subalternationstheorie in der Folgezeit mehr Gegner als Verteidiger gefunden. Mitglieder des eigenen Ordens wie vor allem Häupter des Franziskanerordens befanden sich unter ihnen. Selbst Männer, die der thomistischen Tradition nahestanden, wie der Augustiner Thomas von Straßburg, sind nur mit der Abschwächung für die Lehre des Meisters eingetreten, daß die Theologie Aehnlichkeit mit einer Subalternwissenschaft besitzt.²⁾

Lehrreich ist die Ergänzung bzw. die Korrektur, die Ulrich von Straßburg an der thomistischen Grundlegung der Theologie vornimmt.³⁾ Unter Bezugnahme auf Arist. *Phys.* I, 5 unterscheidet er erste allgemeine und weniger allgemeine Prinzipien, und er läßt die Glaubensartikel nicht als erste Prinzipien gelten, sondern andere Prinzipien den Glaubensartikeln vorangehen. Solche erste Prinzipien sind die Annahmen, daß Gott die höchste Wahrheit und die Ursache aller Wahrheit ist, ferner, daß diese erste Wahrheit nicht betrogen werden und nicht betrügen kann und deshalb alles wahr und zu glauben ist, was durch diese erste Wahrheit bezeugt ist, drittens, daß den Lehren aller jener zu glauben ist, durch die Gott zu uns spricht, viertens, daß die hl. Schrift, weil sie von Gott geoffenbart ist, wahr ist. Die Artikel sind zwar die Prinzipien für das, was der Glaube über Gott lehrt, aber per se nota sind sie nicht, sondern werden durch die aufgeführten Prinzipien fide cooperante erhärtet. Diese allgemeinsten Prinzipien sunt nobis per se nota etiam sine fide, die Glaubensartikel sind erst Prinzipien zweiter Ordnung, und das, was aus ihnen

¹⁾ *S. th.* art. VII. qu. 2.

²⁾ Vgl. E. Krebs, a. a. o. S. 43 ff. u. Jos. Kürzinger, a. a. O. S. 140 ff. und 150.

³⁾ *Summa de bono*, I tr. 2 c. 3.

folgt, sind die Konklusionen. Ulrichs Absicht ist leicht zu erkennen. Er will die Theologie auf evidente Prinzipien zurückführen und kommt so dem aristotelischen Wissenschaftsideal näher als Thomas. Zugleich wehrt er sich gegen den Charakter der Theologie als einer Subalternwissenschaft. Die Theologie ist eine Spezialwissenschaft, sie ist keiner anderen Wissenschaft subalterniert (*nec in genere nec in specie*), noch ist eine der anderen Wissenschaften ihr subalterniert.

Die Anwendung der Prinzipien der aristotelischen Wissenschaftslehre auf die Theologie hat Schule gemacht. So ist Heinrich von Gent, der sonst noch stark dem Augustinismus verpflichtete Magister aus dem Weltklerus an der Pariser Universität, in seiner *Summa* um den Nachweis bestrebt, daß die Theologie allen Anforderungen entspricht, die im Sinne des Aristoteles an eine Wissenschaft gestellt werden können: Sie hat einen selbständigen Gegenstand, besitzt Gewißheit, den Charakter der Allgemeinheit und Einheitlichkeit, sie besitzt ihre evidenten eigenen Prinzipien und ist keine Subalternwissenschaft, sie ist spekulativ und zugleich *sapientia*.¹⁾

γ) Mit der Bestimmung der Theologie als Wissenschaft nicht bloß, sondern als Weisheit (*sapientia*) nimmt Thomas wie die Scholastik überhaupt einen Gedanken auf, der seinen Inhalt aus der augustiniischen Theologie und, wie teilweise diese selbst, vor allem aus der weltanschaulichen Grundhaltung des Platon und Aristoteles schöpft. Thomas folgt der aristotelischen Einstellung,²⁾ wenn er die Weisheit nicht in Gegensatz zur Wissenschaft bringt, sondern für die Weisheit ein „Mehr“ gegenüber der Wissenschaft behauptet (*se habet ex additione ad scientiam*), in der Weisheit *intellectus* und *scientia* eingeschlossen denkt, ihr die Erkenntnis der höchsten Ursache zuspricht und sie herrschend und ordnend über alle anderen Wissen-

¹⁾ Vgl. vor allem *S. th.* art. VI qu. 1 u. 2: *Utrum Theologia sit scientia* und *utrum Theologia sit proprie dicenda sapientia*. Vgl. auch P. Eduard Dwyer, *Die Wissenschaftslehre des Heinrich von Gent*, 1933.

²⁾ Aristot. *Met.* I, 2, XI, 7. *Eth. Nic.* VI, 7. Thomas, *Prolog.* I, S. 1, 3 s. 1. In III, S. 35, 2, 3 s. 1. In *Boeth. de trin.* II, 2 ad 1. *S. th.* I, 1, 6 und ad 1; 1, II, 57, 2. Zu Albert vgl. *S. th.* I, tr. 1, qu. 1. Während Albert ähnlich wie Thomas aristotelisch die Theologie als Weisheit wegen der Erfassung der obersten Ursachen bezeichnet, legt ihr Alexander diesen Ehrentitel weniger deshalb bei, weil sie *ist scientia perficiens cognitionem secundum veritatem*, sondern weil sie *est etiam scientia movens affectionem ad bonitatem*. Daher der dreifache Unterschied: die Theologie ist *sapientia ut sapientia*, die Metaphysik als Erforschung der ersten Ursache ist *sapientia sed ut scientia*, die andern Wissenschaften, welche *passiones* ihres jeweiligen Subjektes betrachten, sind *scientiae ut scientiae*. *S. th.* I, qu. 1 c. 1. — Ulrich von Straßburg, *Summa de bono* I, tr. 2 c. 5.

schaften stellt. Nun war die Auszeichnung, sapientia zu sein, bereits an die Metaphysik vergeben. Thomas muß deshalb eine doppelte Weisheit unterscheiden, eine weltliche und eine göttliche Weisheit,¹⁾ von denen die erstere die niederen Ursachen, die letztere die höchste Ursache betrachtet, und er bezeichnet die Theologie mehr als Weisheit denn die Metaphysik, weil sie nicht bloß de altissimis, sondern ex altissimis handelt und nicht bloß ein Wissen über Gott, sondern zugleich ein Wissen durch Gott ist. Denn die höchste Ursache wird nicht auf dem Wege der natürlichen Vernunftkenntnis, sondern unmittelbar unter göttlichem Offenbarungseinfluß betrachtet. Sie beweist aus höheren Prinzipien als die Metaphysik, nämlich aus Prinzipien, die dem göttlichen Wissen als dem höchsten Erkenntnisgrund entnommen sind und ist deshalb höchste Weisheit. Wie schon bei Albert wird die Theologie von der untrüglichen Offenbarungsgewißheit her gewertet. Während die Weisheit der Metaphysik in natürlicher Wahrheitserkenntnis aufgeht und ihre Weltanschauung nur auf dem Wege über die Wissenschaft erobert, ist die Theologie für den gläubigen Menschen auf dem untrüglichen Grunde aufgebaut. Durch Offenbarungswissen, d. h. durch die Glaubensartikel und die daraus gezogenen Schlüsse, dringt er weit mehr zum Göttlichen vor. Damit ist die Einstufung der Theologie in den Wissenschaftsorganismus im Sinne des Vorranges vor den andern Wissenschaften entschieden. Auf Grund ihres weltanschaulichen Gehaltes und die Art der Darbietung dieses Gehaltes gebührt ihr die erste Stelle. Die Betonung dieses Vorranges war durch besondere Zeitumstände veranlaßt.

Gewisse Averroisten in der Artistenfakultät erklärten die Philosophie für die höchste Lebensbetätigung und für die Spenderin des höchsten Lebensglückes und schoben die Theologie entweder ganz beiseite oder wiesen ihr doch den Platz nach der Philosophie an.²⁾ Der christliche Aristoteliker wollte der Theologie die ihr gebührende Vorrangstellung sichern mit den Mitteln der aristotelischen Wissenschaftslehre. Nach Aristoteles gliedert sich die Rangordnung der Wissenschaften nach der Würde des zu behandelnden Gegenstandes und nach der Größe des zu erreichenden Gewißheitsgrades. Je erhabener der Gegenstand, desto höher die Wissenschaft. Besitzen zwei Wissenschaften gleich erhabene Gegenstände, so verdient die-

¹⁾ *de pot.* I, 4.

²⁾ Vgl. M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrh. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitzungsberichte d. bayer. Akademie der Wiss. phil.-hist. Abt., 1931, 2. Heft).

jenige von ihnen den Vorzug, welche die größere Gewißheit aufweist. Im übrigen überragt die Würde des Gegenstandes den Gewißheitsgrad derart, daß eine Wissenschaft mit einem erhabenen Gegenstande und mit nur geringer Gewißheit derjenigen Wissenschaft vorzuziehen ist, welche in ihrem Erkenntnisbereich einen hohen Gewißheitsgrad aufweist, aber nur auf niedrige Gegenstände gerichtet ist. Von diesem Gesichtspunkte aus bezeichnet Thomas die Theologie als die erhabenste aller Wissenschaften, weil sie das Erhabenste, nämlich Gott, zum Gegenstande hat. Sowohl hinsichtlich dieses Gegenstandes, der in seiner Wesenheit die menschliche Vernunft übersteigt und von dem selbst die geringste Erkenntnis höchsten Wert besitzt, wie hinsichtlich ihres Gewißheitsgrades überragt die Theologie alle profanen spekulativen Wissenschaften. Während diese letzteren ihre Gewißheit aus dem natürlichen Lichte der menschlichen irrumsfähigen Vernunft schöpfen, erfreut sich die Theologie göttlicher Erleuchtung. Die Metaphysik beschäftigt sich zwar auch mit Gott, aber göttlicher noch ist die Theologie, weil sie sowohl quantum ad subjectum wie quantum ad modum accipiendi als göttlich bezeichnet werden muß, während die Metaphysik diesen Charakter nur quantum ad subjectum besitzt. Die Theologie entlehnt ihre Prinzipien nicht einer anderen Wissenschaft, sondern empfängt sie unmittelbar von Gott durch Offenbarung. Die anderen Wissenschaften stehen nicht über ihr, sondern unter ihr und werden von ihr zu ihrem Dienste verwendet. Sie ist im höchsten Sinne Weisheit und als solche mehr noch als die Metaphysik *caput et principalis et ordinatrix* aller Wissenschaften.¹⁾

δ) Eine letzte Geisteshaltung der Scholastiker offenbart sich in der Stellungnahme zu der Frage, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft ist.²⁾ Wilhelm von Auxerre hatte sich für den praktischen Charakter ausgesprochen und Alexander

¹⁾ In I *Sent. Pröl.* 1, 3, 3. *S. th.* I, 1, 1 u. a 5 u. ad 2. In *Boeth. de trin.* II, 3 ad 7. *S. th.* 2, II, 4, 8: ex causa certitudinis steht der Glaube über aller natürlichen Erkenntnis und Weisheit. Was die verstandesmäßige Durchdringung des jeweiligen Gegenstandes betrifft, kommt der Glaube nach der natürlichen Erkenntnis und Weisheit. *S. c. g.* II, 4 wird der Vorrang der Theologie vor der Metaphysik damit begründet, daß in der Metaphysik zuerst über die Geschöpfe und zuletzt über Gott, in der Glaubenswissenschaft zuerst über Gott und über die Geschöpfe nur in ihrer Hinordnung auf Gott gehandelt wird. Vgl. Albert, *S. th.* I tr. 1 qu. 5 m, 2 *ibid.* qu. 6, wo die Höherstellung der Theologie wegen des Gegenstandes wie wegen der Offenbarungsgewißheit behauptet wird.

²⁾ Vgl. E. Krebs, a. a. O. S. 60 f. und für die spätere Entwicklung Josef Kürzinger, S. 207 ff.

von Hales¹⁾ neigte deutlich zur Affektivtheologie. Die Theologie ist für ihn im eigentlichen und vorzüglichen Sinne Weisheit, weil sie die Vervollkommnung der Seele ihrer affektiven Seite nach bewirkt, indem sie durch Furcht und Liebe zum Guten anleitet im Gegensatz zur Theologie der Philosophen, welche die Erkenntnis vervollkommnet. Bonaventura führt für die eine wie für die andere Auffassung mehrere Gründe an. Für den praktischen Charakter der Theologie sprechen einmal ihre Abzielung auf die sittliche Ertüchtigung wie die Seligmachung des Menschen, sodann der Umstand, daß sie auf dasselbe Objekt wie die Tugend des Glaubens geht. Für den spekulativen Charakter spricht, daß die Theologie die Erläuterung des Glaubensinhaltes bezweckt und in der Betrachtung Gottes nicht so sehr die praktisch sittliche Betätigung in den Vordergrund stellt. So faßt denn Bonaventura die Theologie in dem Praktisches und Theoretisches vereinigenden Begriff der Weisheit zusammen, indem er aber dem praktischen Endziel das unverkennbare Uebergewicht verleiht.

Alberts Denken wird hier in seiner Grundhaltung nicht von aristotelischem, sondern von evangelisch-augustinisch-franziskanischem Geiste bestimmt. Der deutsche Dominikaner überbietet als Affektivtheologe sein Vorbild Alexander von Hales. Die Begründung der Theologie als einer affektiven Wissenschaft ist im Sentenzenkommentar und in der theologischen Summa im wesentlichen dieselbe, sie erfolgt vom Endziel her, und dieses besteht darin, die Verbindung des Menschen mit Gott dem Verstande, Affekt, ja dem ganzen Wesen nach herbeizuführen. Die Wahrheitserkenntnis ist hier nicht allein Sache des Verstandes, sondern berührt ebenso sehr den Affekt wie überhaupt den ganzen Menschen, ja noch mehr den Affekt, denn der Verstand ist auf den Affekt hingerichtet. Unter Bezugnahme auf ad Tit. I, 1 definiert Albert die Theologie als *scientia secundum pietatem*. Damit will er zum Ausdruck bringen, sie gehe nicht auf das Wißbare schlechthin, auch nicht auf alles Wißbare, sondern nur auf diejenigen Erkenntnisse, welche eine Beziehung zur Frömmigkeit aufweisen. Mit Augustin definiert er die Frömmigkeit als Dienst Gottes durch Glaube, Hoffnung und Liebe, Gebet und Opfer. Die Theologie ist demnach eine im Dienste der Verwirklichung der theologischen Tugenden, eine im Dienste des Heils stehende Wissenschaft und besitzt somit praktischen Charakter. Alberts Entscheidung ist letzten Endes darin begründet, daß er die selige Gottesschau nicht als eine bloße Sache der Theorie auffaßt,

¹⁾ *S. th.* I qu. 1 c. 1.

vielmehr bei ihr die Beteiligung des Affektes und des Willens betont. Aristoteles kann insofern noch als Gewährsmann auftreten, als er die Wissenschaft von der kontemplativen Glückseligkeit, worauf alle Akte der intellektuellen und ethischen Tugenden abzielen, eine praktische Wissenschaft genannt hat. Analog ist die Theologie eine praktische Wissenschaft; es besteht nur der Unterschied, daß das Ziel der natürlichen praktischen Wissenschaften durch erworbene Tugend, das Ziel der Theologie lediglich auf Grund der durch die Gnade eingegossenen Tugend erreicht werden kann.¹⁾

Während Ulrich von Straßburg der Theologie sowohl theoretischen wie praktischen Charakter abspricht, sie wie sein Lehrer Albert als *scientia affectiva* bezeichnet mit der augustinischen Begründung, daß Gott als das höchste Gut und als der letzte Endzweck *non sufficienter cognoscitur sola speculatione sine affectione, quia bonum quod non amatur, nemo potest perfecte cognoscere, quia non potest scire quantum sit bonum quo non fruitur,*²⁾ gelangt Thomas, der die Frage ebenfalls vom Endziel her entscheidet, als Aristoteliker zu einem anderen Ergebnis. Daß in der Theologie theoretische und praktische Elemente stecken, räumt auch er ein. Ist aber das Endziel für den Charakter einer Wissenschaft maßgebend, dann muß die Theologie mit dem Ziel der *contemplatio primae veritatis in patria* vornehmlich als spekulative Wissenschaft, die die drei spekulativen Fertigkeiten der Weisheit, der Wissenschaft und des Verstandes in sich befaßt, bezeichnet werden. Handelt sie doch in erster Linie über Gott, über die menschlichen Akte indes nur insoweit, als durch sie eine Hinordnung des Menschen zur ewigen Glückseligkeit erfolgt. Diese Glückseligkeit besteht für den Aristoteliker Thomas in der *perfecta dei cognitio*.³⁾

Während die Magistri aus dem Weltklerus Gottfried Fontaine und Heinrich von Gent⁴⁾ sich für den theoretischen Charakter der Theologie (beinahe noch mehr als Thomas) aussprachen, hat Scotus sich wieder für den praktischen Charakter der Theologie eingesetzt.

c) Thomas ist weit entfernt, die Philosophie bloß auf ihre Dienstleistungen für Glauben und Theologie zu bewerten, wie dies

¹⁾ In I S., 1, 4 und 12. *S. th.* I, tr. 1 qu. 3 m. 3. Vgl. ferner Feckes a. a. O. S. 35.

²⁾ *Summa de bono* I, tr. 2 c. 4.

³⁾ In I S. *Prol.* 1, 3, 3, s. 1. *S. th.* I, 1, 4. Daß Thomas das praktische Element nicht ganz zu eliminieren vermochte, bekundet auch *S. th.* I, 1, 5.

⁴⁾ P. Eduard Dwyer, *Die Wissenschaftslehre des Heinrich von Gent*, S. 77 ff.

im Augustinismus des Franziskanerordens der Fall war und in Bonaventuras *De reductione artium ad theologiam* deutlichen Ausdruck gefunden hat. Philosophie und Theologie besitzen eine selbständige Domäne. Beide haben ein anderes Formalobjekt, einen anderen Ausgangspunkt, einen anderen Aufbau und wenden andere Methoden an. Trotzdem stehen sie nicht zusammenhanglos nebeneinander, sondern sind aufeinander hingeordnet. Die Gnade baut auf die Natur auf und vollendet sie.

α) Die Vernunft steht im Dienste des Glaubens. Zwar wehrt Thomas Beweis und zwingende Vernunftgründe für die Glaubensartikel energisch ab, und er betont die Autorität als Gewißheitsquelle und Beweisgrund. In Glaubenssachen steht der Glaube am Anfang, weil sonst die Verdienstlichkeit des Glaubens gefährdet würde (Ambrosius, Gregor der Große). Der Glaube bedarf nicht der Vernunftgründe. Er geht auf das, was prinzipiell die Vernunft übersteigt, und schlechte Gründe sind nur geeignet, den Glaubensinhalt bei den Ungläubigen lächerlich zu machen.¹⁾ Dennoch hebt Thomas die Bedeutung der natürlichen Vernunftkenntnis und der Philosophie für die Glaubenswissenschaft hervor. Wenn die menschliche Vernunft ein Geschenk Gottes ist, wenn die natürliche Vernunft auf eine übernatürliche Vollendung hingeordnet ist,²⁾ wenn die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet, dann muß die natürliche Vernunft eine Funktion im Gesamtorganismus des geistig-sittlich-religiösen Lebens der Menschheit zu erfüllen haben. Gewisse Texte der hl. Schrift scheinen gegen die Verwendung der Philosophie zu sprechen, aber damit wird nur abgewehrt, daß man die Philosophie zur Hauptsache mache oder mißbrauche. Ein doppelter Mißbrauch ist dann vorhanden, wenn man die Glaubenswahrheiten philosophischen Kriterien unterwerfen will oder, wie Origenes, glaubenswidrige Lehren vertritt, die auf Grund der Prinzipien der Philosophie selbst zurückgewiesen werden können. Die Philosophie ist für die Theologie nicht Notwendigkeitsbedarf, sondern Hilfsmittel, ihre Argumente sind im Unterschiede von der Autorität der hl. Schrift nur quasi extranea argumenta et probabilia. Aber sie besitzen großen positiven Wert. Abgesehen davon, daß unser schwacher Verstand durch Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten zur Erfassung des Uebernatürlichen

¹⁾ *S. c. g.* II, 38. *Contra Græc. et Sarrac. c. 2. S. th.* I, 32, 1 und 2; I, 46, 2.

²⁾ Zur Hinordnung der Vernunft auf die übernatürlichen Wahrheiten vgl. *S. c. g.* III, 54 und zum desiderium naturale des Menschen nach dem Uebernatürlichen vgl. Albert Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung*, S. 11.

geschult wird, kann die Philosophie in den Dienst der Glaubenswissenschaft zur Lösung einer dreifachen Aufgabe gestellt werden. 1. Sie kann die *praeambula fidei*, welche in der Glaubenswissenschaft notwendig und durch natürliche Vernunftgründe erkennbar sind, erweisen, so das Dasein Gottes, die Einheit Gottes usw. 2. Sie kann durch dem Geschöpflichen entnommene Gleichnisse und Analogien den Glaubensinhalt verdeutlichen, wie z. B. Augustinus die Trinität durch solche dem Bereiche der Psychologie entnommenen Analogien unserm Verstand näher gebracht hat. 3. Sie dient der Verteidigung des Glaubens, um nachzuweisen, daß die gegnerischen Einwände falsch oder doch nicht zwingend sind.¹⁾

Seit den Tagen der Patristik ist der Philosophie theoretisch wie praktisch dieser Aufgabenkreis zugewiesen worden. Die Verteidigung des Glaubens war nicht bloß eine erste, sondern die vorwiegende Aufgabe der neu auftretenden christlichen Wissenschaft. Desgleichen wurde die Bereitstellung der *praeambula fidei* schon vor Thomas gefordert, nur hat Thomas, ausgehend von der objektiv-transzendentalen Geltung der ontologischen Begriffe, der Schaffung einer Vernunftgrundlage für den religiösen Glauben einen viel breiteren Raum zugemessen²⁾ und ist dadurch der Hauptverfechter jenes Typus der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion geworden, den man in der Gegenwart „das partielle Identitätssystem“ von Religion und Philosophie (Metaphysik) genannt hat.³⁾ Nur übersehe man den psychologischen Ort der Gottesbeweise nicht. Sie haben bei Thomas ebensowenig wie bei Augustin, Anselm, Bonaventura die Aufgabe, die erstmalige Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu erwecken. Diese Ueberzeugung steht für ihn längst auf einem anderen Wege fest. Es handelt sich um die nachträgliche logische Sicherstellung des Geglaubten, um die Rechtfertigung der Glaubensgrundlagen vor der Vernunft. Auch Thomas huldigt dem Grundsatz »Credo ut intelligam«, die Art des intelligere ist freilich eine andere als bei Anselm.⁴⁾ Die Verwendung der Philosophie zur Schaffung einer Vernunftgrund-

¹⁾ In *Boeth. de trin.* II, 3. Vgl. ferner *S. c. g.* I, 5 u. 8. *S. th.* I, 1,8 ad 2. *Quodlib.* IV, 18. *Zur Mitwirkung der Vernunft beim Zustandekommen des Glaubensaktes und zu der Stelle S. th.* 2, II, 1, 4 ad 2 vgl. Albert Lang, S. 12.

²⁾ Ueber die Nützlichkeit der Betrachtung der geschöpl. Dinge für den Glauben vgl. *S. c. g.* II, 2 u. 3. Vgl. auch M. Grabmann, *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas.*

³⁾ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, I. Bd., 1921, S. 320 ff. Dort auch die Bekämpfung dieser Auffassung, die bekanntlich eine reiche Literatur ausgelöst hat.

⁴⁾ In *Boeth. de trin.* II, 2 ad 7.

lage umschließt nicht bloß die Gottesbeweise und die natürliche Lehre von Gott, also die natürliche Theologie, ihre Reichweite ist viel größer. Sie umfaßt eine vollständige Erkenntnislehre mit einer Psychologie der Erkenntnis und einer Metaphysik der Erkenntnis; sie umfaßt eine metaphysische Psychologie mit den Beweisen der Substantialität, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele wie überhaupt eine ganze philosophische Anthropologie; sie umfaßt eine Psychologie des Willens und der Affekte als Uebergang zu einer natürlichen Sittenlehre, die Thomas durch Einarbeitung verschiedener Elemente, vor allem der aristotelischen Ethik, gewonnen hat. Dazu kommen die Lehre vom Naturrecht und Naturgesetz wie der Einbau wichtiger Teile der aristotelischen Politik. Was endlich die Verdeutlichung des christlichen Lehrgehaltes betrifft, so ist es bei bloßen Analogien nicht geblieben. Schon Anselm wollte für die Glaubensgehalte notwendige Vernunftgründe finden (*De fid. Trinit. c. 4, cur deus homo praef.*) und ist in der Richtung der wissenschaftsmäßigen Durchdringung des Glaubens recht weit gegangen. Seine Dialektik wird gemildert, insofern es sich nicht um ein vom Glauben losgelöstes Unterfangen der menschlichen Vernunft handelt, und deckt sich nicht mit Rationalismus, da Anselm nicht ein restloses Begreifen der religiösen Geheimnisse verfißt, sondern nur eine unserer irdischen Daseinstorm angepaßte, mit Analogien der endlichen Welt arbeitende Verständlichmachung vertritt. Auch Thomas hat praktisch mehr getan, als die theoretische Formulierung vermuten läßt. Was so oft in der Geistesgeschichte feststellbar ist, trifft auch für Thomas zu. In der wirklichen Leistung eines Großen liegt mehr beschlossen, als sein Programm ausspricht. Thomas hat den Versuch unternommen, mit Hilfe wissenschaftlicher Begriffsbildung die Glaubenslehren aufzuhellen, und er hat die verstandesmäßige Bewältigung weit in das Glaubensgebiet vorgetragen. Er tat es in der Ueberzeugung, daß unsere am Seienden gewonnenen Begriffe eine transzendente, alle Seinsbereiche umfassende Geltung besitzen und daß eine Zurückführung göttlich geoffenbarter Sachverhalte auf wenigstens analog geltende Begriffe ein gewisses Licht über die ersteren ausbreiten würde. *De divinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit* (de pot. II, 1). Thomas ist sich der Tragweite dieses Satzes wohl bewußt, sowohl der Einschränkung, die er enthält, wie der in ihm ausgesprochenen unbegrenzten Anwendung unserer Begriffe auf alle Seinsphären. So begegnet man in der thomistischen Spekulation den Seinsbegriffen und Seinsgesetzen, wo von göttlichem Sein und Wirken und vom innergöttlichen Leben in recht positiven

Ausführungen die Rede ist. Das hindert nicht, daß der Begriff der *docta ignorantia*, der seinem Inhalte nach nicht erst von Nicolaus von Kues, sondern aus der augustinischen Tradition stammt, gelegentlich Thomas mehr, als manche Thomisten wahr haben wollen, gefangen hält. Zu einer restlosen Synthese ist es hier so wenig wie in anderen Punkten gekommen.

Aus solcher Ueberschau begreift man, daß in der theologischen Summa die philosophischen Bestandteile die theologischen überwiegen.

Die Philosophie wird in den Dienst der Theologie gestellt. Diese Dienstleistung mündet ein in die Unterordnung aller anderen Wissenschaften unter die Theologie. Die ersteren haben der Theologie zu dienen, sind gleichsam ihre Vasallen. *Sacra doctrina utitur eis tanquam inferioribus et ancillis.*¹⁾ So ist die schon bei Philon grundgelegte (Philosophie = *δολη σοφίας*) und von dort her in die Patristik übernommene Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie in die Hochscholastik eingegangen und auch dort beibehalten worden, wo der Philosophie eine weit selbständigere Stellung eingeräumt war.

Die Vorrangstellung der Theologie bringt es mit sich, daß sich die Prinzipien aller anderen Wissenschaften vor ihr auszuweisen haben. Sie beweist dieselben nicht, denn die Prinzipien einer Profanwissenschaft sind entweder *per se nota* oder werden in einer anderen Wissenschaft aufgewiesen. Insofern schließt Thomas ein „Hineinreden“ der Theologie in die anderen Wissenschaften aus. Die Profanwissenschaften haben selber das Geschäft ihrer Fundierung und ihres Aufbaues zu vollziehen. Aber die Theologie urteilt über die Prinzipien der andern Wissenschaften (*non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis*). Widerspricht eine Lehre in den andern Wissenschaften der hl. Schrift, so ist sie abzulehnen. Die Offenbarungstheologie bildet mit ihren Grundlehren ein negatives Kriterium für die andern Wissenschaften und führt damit eine Art Oberaufsicht über sie.²⁾ Mag der Umkreis der Probleme, für die die Theologie als Norm Bedeutung gewinnt, recht eng bemessen sein, gelegentlich hat die Weltwissenschaft auf die Theologie zu hören und eine Revision ihrer Lehren vorzunehmen. Die Ueberzeugung von der Irrtumsfähigkeit der menschlichen Vernunft wie die Anerkennung der *prima veritas* als

¹⁾ *Prolog.* I S. 1, 1. In *Boeth. de trin.* II, 3 ad 7. Zu Philon vgl. *de congr. erud. gratia* 79.

²⁾ *S. th.* I, 1, 6 ad 2. Der Deutung von K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926, S. 241 u. 247 kann ich nicht ganz beistimmen.

höchstes Kriterium läßt Thomas in letzten, entscheidenden Fragen nach einem Korrektiv ausschauen. Den Irrtum der Philosophen in Sachen der Gotteserkenntnis merkt er gelegentlich stark an¹⁾, und hinsichtlich der ewigen Heilswahrheiten spricht er nach der Ankunft Christi einem alten Weibe größeres Wissen zu als den vorchristlichen Philosophen.²⁾ Man wird die Frage aufwerfen, worin das sichere Kriterium bestehe, das der Einmischung der Theologie in die Profanwissenschaften feste Grenzen zieht, und könnte eine Untersuchung darüber verlangen, ob nicht Thomas gelegentlich diese Grenzen überschritten hat. Die Entscheidung soll einem anderen Zusammenhang überlassen werden. Hier sei nur das Prinzipielle betont: Es besteht ein Zusammenklang von Natur und Uebernatur. Die natürliche Vernunft steigt von unten her über die Geschöpfe zu Gott empor, und Gott kommt dem Menschen von oben her durch Offenbarung entgegen (*S. c. g.* IV, 1).

β) Für Thomas, der den Ordo begriff zum Leitmotiv seiner Weltanschauung gemacht hat, gibt es keine Lostrennung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Offenbarungslehre, wie sie von manchen Averroisten der Artistenfakultät angestrebt wurde. Erst recht gibt es für ihn keine doppelte Wahrheit. Ueber das Vorhandensein dieser Lehre gehen die Ansichten auseinander. Während Grabmann³⁾ glaubt, aus den Quellen den Nachweis führen zu können, daß gewisse Averroisten sich zu dieser Lehre bekannt haben, vertreten andere Forscher (E. Gilson,⁴⁾ Thery, Pelster) die Auffassung, eine Lehre von der doppelten Wahrheit habe es nicht gegeben, die Averroisten seien teils Fideisten, teils Rationalisten gewesen oder hätten in jugendlichem Ueberschwang die Theologen mit ihren Einwänden in Verlegenheit bringen wollen. Ein gewisser Ausgleich der Meinungen ist insofern erfolgt, als Grabmann jetzt formuliert: „Die Lehre von der doppelten Wahrheit wurde weniger theoretisch ausgesprochen als praktisch gehandhabt. Sie kommt in der Weise zur Erscheinung, daß zuerst eingehend eine glaubenswidrige Theorie des Aristoteles oder Averroes entwickelt und begründet wird und daran die katholische Glaubenslehre angefügt wird, ohne daß der ernsthafte

¹⁾ In *Boeth. de trin.* III, 1.

²⁾ *Epos. Symb. Apost.* vgl. Grabmann, *Der Wissenschaftsbegriff* usw. S. 24.

³⁾ M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrh. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung.* (Sitzungsb. d. bay. Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 1931, H. 2.) Weitere Literatur hier S. 15. Derselbe, *Studien über den Averroisten Taddeo da Parma.* Mélanges Mandonnet, Paris 1920, II, 331—352.

⁴⁾ *Etudes de philosophie médiévale*, 1921 p. 51—75.

Versuch gemacht wird, die der Glaubenslehre widerstrebende philosophische Lehre mit philosophischen Mitteln zu widerlegen.“¹⁾ Auf Grund des bis jetzt bekannten Materials läßt sich das Urteil gewinnen, daß gewisse Averroisten philosophische und theologische Lehrsätze in einer Weise gegeneinander ausgespielt haben, die zur Lehre von der doppelten Wahrheit als Konsequenz hinführen mußte.²⁾ Thomas sah diese Konsequenz und lehnte mit Albert und in Uebereinstimmung mit Augustin (De gen. ad lit. II, 18) jeden Widerspruch zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ab. Dieser Widerspruch würde auf Gott zurückfallen, von dem sich einerseits der Offenbarungsgehalt, andererseits die natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen und die letzten absolut evidenten natürlichen Erkenntnisprinzipien herleiten.³⁾

¹⁾ *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin* usw. S. 14.

²⁾ F. Sassen, *Siger de Brabant et la double vérité* (Revue néoscholastique de philosophie, 1931, p. 170—179). Sassen zeigt, daß Siger v. Brabant die doppelte Wahrheit nicht vertreten und die Glaubenswahrheiten nicht bestritten hat. Sein Schlußsatz lautet: Mais il nous semble que la théorie de la double vérité n'est possible qu' au moment où, chez les averroistes du XIV siècle, cette théorie se trouve fondée sur la doctrine volontariste d'après laquelle Dieu peut rendre possible ce qui est impossible: par conséquent, deux contradictoires peuvent être vraies ensemble. A l'époque de Siger, pareil volontarisme nominaliste était parfaitement inconnu.

³⁾ S. c. g. I, 7. In *Boeth. de trin.* II, 3.

(Schluß folgt.)