

Weisheit und Wissenschaft

Zu einem Buch.¹⁾

Von Dr. D. Breitenstein

I.

Weisheit hat es immer mit dem Leben zu tun — mit Lebensreflexionen, Lebensmaximen, Lebensgestaltung. Und zwar geht es immer um die r e c h t e Lebensart. Das ‚Richtige‘ zielt auf die Wahrheit; sie ist das Fundament der Weisheit. Ganz früh verband sich Weisheit schon mit dem Gottesbild und zwar in einer doppelten Richtung: Gott ist die Weisheit, und Gott dienen ist Weisheit. Heidnische Götterlehre wie die alt- und neutestamentliche Gottesbotschaft legen davon Zeugnis ab. So hat es Weisheit immer mit dem Lebenssinn und Lebensziel zu tun. Von innen heraus drängt Weisheitspflege darum zu S i n n s p r ü c h e n, in denen sich Weisheitshaltung wie Weisheitsmahnung darstellt.

Wenn die Wahrheit sich als das Fundament der Weisheit erweist, dann tritt Weisheit in enge Beziehung zur Wissenschaft und damit in eine Spannung. Warum letzteres? Wissen geht auf den Intellekt. Wissen wird durch den Willen in Gestaltung, Formung umgewandelt. Intellekt und Willen sind Vermögen des e i n e n menschlichen Ichs, sie stehen in dessen Diensten, haben die Ganzheit des Menschen als Ziel. Aber sie haben Eigenständigkeit, begründen zwei psychologische Bereiche. Was damit gesagt werden will, wird aus einer Gegenüberstellung der unerschaffenen Gottesnatur und geschaffenen Menschennatur offenbar. In Gott als dem actus purus (es ist kaum zu übersetzen) durchdringen sich Intellekt und Willen so, daß eine vollendete Einheit vor uns steht. Gott ist Intelligenz. Gott ist Wille. „Gott ist die Liebe“, wie Johannes bezeugt²⁾. Bei

¹⁾ Joseph Lenz, *Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaft. Lebensphilosophie.* Würzburg 1941. Rila-Verl.

²⁾ 1 Jo 2, 16.

dem geschöpflichen Menscheng Geist ist eine solche Aussageweise unmöglich. Der Menscheng Geist nimmt nur teil; er h a t Intellekt; er h a t Willen; er h a t Liebe. Das bedeutet eine ‚umständliche‘ Tätigkeitsweise des menschlichen Geistes; sie vollzieht sich in Unter- und Überordnung, in Neben- und Nacheinander, in Ersatz und Nachhilfe. Beispiel ist uns der Glaube. Glaube ist Wissen auf die Autorität eines anderen hin. Der Wille gibt bei diesem Wissen den Ausschlag, zumal bei dem übernatürlichen Glauben³⁾.

Erkennen und Wollen stehen also bei dem geschaffenen Menscheng Geiste nicht in einem *Vollzuge*. Sie dienen beide zweifellos dem g a n z e n Menschen, aber sie entbehren jener Lebens-einheit, wie der ungeschaffene Gottesgeist sie offenbart. Das hat bei dem Menschen die Aufteilung von Wissen und Tun, Theorie und Praxis herbeigeführt. Sehr bald trat zu der Aufteilung die B e w e r t u n g. Sind Wissen und Tun koordinierte Kräfte, oder kommt einem von beiden innerhalb der Geisteskräfte eine Primatstellung zu? Vom ganzen Menschen her gesehen, in Sicht seines Daseinssinnes — kurz vom Leben her gefragt, scheint Praxis, Tun, Formung, Gestaltung die Erfüllung des Daseinssinnes zu sein und Wissen deren notwendige Vorbedingung.

Diese angedeutete Problematik findet in der Philo-sophie ihren Ausdruck. Ihr Name will Weisheit, Liebe zur Weisheit — also Wissen und Tun, Theorie und Praxis. Wir sehen uns in die ganze moderne Literatur hineingestellt, deren Stichwort ‚Lebensphilosophie‘ ist. So vieldeutig dieses Wort auch sein mag, immer steht Tun, Formung, Gestaltung im Vordergrund. Immer will man den ganzen Menschen und nicht nur einzelne Kräfte. Wir befinden uns also im Bereiche der Weisheit, wenn es oft auch nur eine Abart oder Entartung der Weisheit ist. Ist aber Lebensphilosophie als eine in sich geschlossene W i s s e n s c h a f t möglich? Genauer: Kann die Wissenschaft als Eigenbereich des Intellekts auch das Tun, die Gestaltung in sich begreifen? Und zwar nicht nur als Lehre, sondern als Tüchtigkeit, Fertigkeit im Guten? Es besteht Einigkeit, daß von dem ganzen Menschen aus beides verlangt wird. Kann es aber in der Philosophie als Wissenschaft betrieben werden?

Das eingangs genannte Buch „Vorschule der Weisheit“ ist diesem Gedanken nachgegangen und entscheidet sich für eine „Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie“.

³⁾ Thomas, *C. Gent.* 3, 40 (. . . principalitatem habet voluntas).

sophie“. Es erhebt die Forderung: Keine wahre Philosophie ohne Willenstugend⁴⁾. „Für uns ist Philosophie nicht bloß Streben nach Wissen, sondern auch nach Tugend, d. h. nach sittlicher Tüchtigkeit oder Fertigkeit zum Guten . . . Philosophie ist ein Wissen, das aus Leben, Liebe und Tugend erwächst und auch wieder in Leben und Tugend sich auswirkt, das sich zur praktischen Lebensweisheit entfaltet“⁵⁾. Kurz: nicht nur Tugendlehre, d. i. Anwendung des Wissens auf das Handeln, sondern dazu das Handeln selbst⁶⁾. So wird Philosophie Gestaltungswissenschaft; sie geht auf den ganzen Menschen und führt ihn seiner Vollendung zu; sie geht in die Weisheit ein, deren Wesen im ordinare, im Leiten, Ordnen, Führen besteht.

Die Situation ist klar: die ontologische Ordnung und teleologische Ordnung stehen in der Weisheit als Einheit vor uns. Philosophie als Wesenswissenschaft (ontol. Ordnung) stellt zugleich (auf natürlichem Gebiet) „Einheit des Handelns aus höchsten Prinzipien und zum höchsten Ziel sicher“⁷⁾ (teleol. Ordnung). Man kann hier die Frage erheben: Genügt die Philosophie als Wissenschaft ihrem Dienst an der Weisheit nicht dadurch, daß sie höchstes und sicherstes Wissen dem Menschen auf seinem Lebensweg — besonders in Hinsicht auf die Zielbestimmung bereitstellt und Ziel s i c h e r u n g, d. i. Zielerreichung nicht mit der Philosophie verquickt, sondern anderen Tätigkeitsbereichen des menschlichen Geistes zuerkennt? Auch die andere Frage wiederholen wir hier: Kann die Philosophie als Wissenschaft auch noch die Aufgabe mitübernehmen, die der Weisheit im Voraufgehenden nach der Seite des Tuns zugeteilt wurde? Wir fügen noch eine dritte Frage hinzu: Wenn das Wissen, das dieser neuen Lebensphilosophie eigen ist, aus Leben, Liebe und Tugend erwächst — droht dann nicht eine unzulässige Vermengung von Philosophie und Theologie? Diese Fragestellung führt uns mitten in die geschichtliche Problematik hinein, die den Weisheitsbegriff umschwingt. Lenz verfolgt in seinem Buche diese Entwicklung des Weisheitsbegriffs durch die alte, mittelalterliche und neuzeitliche Philosophie und findet seine Lebensphilosophie am treffendsten in der philosophia perennis zum Ausdruck gebracht. Diese immerwährende Philosophie steht in drei „heute noch gültigen

⁴⁾ A. a. O. S. 102.

⁵⁾ A. a. O. S. 96.

⁶⁾ A. a. O. S. 97, 106.

⁷⁾ A. a. O. S. 99 f.

und wirksamen Entwicklungsetappen“ vor uns: griechische, scholastische und neuscholastische Philosophie. Aber sie ist keinem Einzelsystem gleichzusetzen; vielmehr sind diese Einzelsysteme nur Bausteine am Tempel der ewigen Weisheit⁸⁾.

II.

Wie hat die *philosophia perennis* über die Weisheitsidee gedacht? Es liegt keine einheitliche Lehre vor. Platon und Aristoteles haben aus ihrer unterschiedlichen philosophischen Haltung heraus auch eine unterschiedliche philosophische Weisheitsidee begründet, die sich durch die immerwährende Philosophie bis heute hindurchzieht. Die so entstandene Spannung ist aber überaus fruchtbar. Für Platon als den treuen Schüler von Sokrates konnte es nicht anders sein, als daß Wissen und Tugend in untrennbarer Einheit stehen. Wenn Lenz an Platons Weisheitsidee noch „die Einheit von Wissenschaft und praktischer Lebensweisheit“ preisen kann,⁹⁾ so muß er doch gleich hinzufügen, daß Platon mit seinem Lehrer Sokrates der Meinung ist: die Tugend ist ein Wissen; sie ist lehrbar; niemand tut wissentlich Böses; Sünde ist nur Unwissenheit¹⁰⁾. Die Weisheitsidee von Platon bewegt sich also in dem intellektualistischen Raume. Es bleibt wahr, daß die Weisheit hier Wissen und Tugend untrennbar vereinigt. Aber diese Weisheit bleibt als Philosophie im lehrhaft-theoretischen Raume. Besser: sie braucht sich um das Tun nicht eigens und besonders zu bemühen; denn Tugend ist ja Wissen. Wir stehen also vor der merkwürdigen Gegebenheit, daß die Weisheitsidee Platons tugendhafte Lebensführung ist und doch nicht den theoretisch-wissenschaftlichen Raum zu verlassen braucht. Wenn der Weisheit Sinn das Ordnen, Leiten, Führen (*ordinare*) ist, dann geschieht das bei der philosophischen Weisheitsidee Platons *per modum cognitionis*, über das Wissen, — um die spätere thomistische Formulierung vorwegzunehmen. Dieser ethische Intellektualismus Platons hängt im tiefsten mit seiner Ideenlehre zusammen. Seine Ideen als das Allgemeine, Notwendige, Ewige und als solche real existierend, sind die eigentlichen Gegenstände der Wissenschaft. Das Gute ist die höchste, zusammenfassende dieser Ideen. Wie alle übrigen Ideen erfaßt und umfaßt man das Gute durch Erkenntnis, Wissen.

⁸⁾ A. a. O. S. 248.

⁹⁾ A. a. O. S. 78.

¹⁰⁾ A. a. O. S. 45, 50.

Aristoteles ist wie Platon der Meinung, daß Wissen sich im Handeln auswirken müsse. Die Wahrheitsidee reserviert er jedoch dem theoretischen Wissen. Die Einleitungskapitel seiner Metaphysik lassen darüber keinen Zweifel. Weisheit ist ihm Erkenntnis aus Gründen. Wissen ist ihm nicht zuerst der Erfahrung eigen, sondern der Theorie: „Wir sind der Ansicht, daß das Wissen und Verstehen der Theorie in höherem Grade zukomme als der Erfahrung . . . von dem Gesichtspunkte aus, daß immer je nach dem Maße des Wissens auch die Weisheit mehr oder weniger gegeben sei“¹¹⁾. Als Grund gibt Aristoteles an: Die Empiriker kennen wohl das Was; der Theoretiker dazu das Warum. Darum ist „die größere Weisheit nicht an die praktische Tätigkeit also solche gebunden, sondern daran, ob man den Begriff hat und die Ursache kennt“. Aristoteles bezeichnet es „als allgemeine Annahme, daß das, was man Weisheit nennt, sich mit den ersten Ursachen und Prinzipien beschäftigt.“

Noch durch ein Zweites grenzt Aristoteles seine Weisheitsidee ab: Wissen um des Wissens willen und „nicht zu einem bestimmten praktischen Zweck . . . Es ist keineswegs irgendein anderweitiger praktischer Grund, weshalb wir diese Erkenntnis suchen . . . die Wissenschaft ist um ihrer selbst willen da.“ Auf den ersten Blick sieht diese Abgrenzung gegen das Leben sehr exklusiv aus. Aber sie wird durch die Einbeziehung der Glückseligkeit gemildert. Verbindung und Brücke ist für Aristoteles die Tugend. „Glückseligkeit ist die auf vollkommener Tugend beruhende Tätigkeit eines vollkommenen Lebens . . . Glückseligkeit ist das größte und edelste Gut“¹²⁾. Unter den Tugenden unterscheidet Aristoteles intellektuelle und ethische Tugend. Wenn er auch der Meinung ist, daß die Glückseligkeit von allen Tugenden getragen wird, so läßt er aber doch keinen Zweifel darüber, daß vollendete Glückseligkeit immer der vorzüglichsten Tugend entspringt, und diese vorzüglichste Tugend ist „theoretischer Natur“¹³⁾. So sehen wir denn die

¹¹⁾ *Die Metaphysik d. Aristoteles*. Übers. nach Herm. Bender. 3. Aufl. Berlin-Schöneberg, Langenscheidt. S. 9.

¹²⁾ *Eudem. Ethik II*, 1 u. I, 7.

¹³⁾ *Nik. Ethik X*, 7: „Denn diese Tätigkeit ist zunächst die höchste und vorzüglichste aller unserer Tätigkeiten, wie ja auch die denkende Vernunft unter allen uns innewohnenden Kräften und die Dinge, mit denen diese Vernunft sich betätigt, die höchsten und vorzüglichsten sind.“

Glückslehre des Aristoteles in seine Weisheitsidee einmünden. Die intellektuelle Tätigkeit steht sowohl als Wissen (Weisheit) wie als Tugend (Glückseligkeit) an unbestritten erster Stelle, hat den Primat. Um diesen Bestand jedem Zweifel zu entheben, stellt er Weisheit (als intellektuelle Tugend) der Klugheit (als praktische Tugend) gegenüber und sagt von der Weisheit: sie beschäftigt sich mit nichts von dem, woraus das Glück des Menschen besteht, weil „sie überhaupt es nicht mit irgendwelchem Hervorbringen zu tun hat“. Aristoteles macht sich selbst den Einwand, daß dann die Klugheit wichtiger und bedeutender als die Weisheit sein müßte, da sie doch als hervorbringende Tugend das Leben des Menschen beherrscht und im einzelnen befiehlt. In der Antwort gibt Aristoteles zu, daß beide, Klugheit und Weisheit, wünschenswert sein müssen; er beläßt aber der Weisheit den Primat¹⁴⁾.

Aristoteles spricht in seiner Eudemischen Ethik die Überzeugung aus: „Identisch nämlich mit der Glückseligkeit ist das richtige Handeln und das richtige Leben“¹⁵⁾. Richtiges Handeln und richtiges Leben ist Aufgabe der Klugheit. Gerade hier sieht man, wie nahe Weisheit (Wesenswissen) und Klugheit (rechte Lebensführung) beieinander wohnen — von der Glückseligkeit aus gesehen. Aristoteles trägt dem auch Rechnung. Weisheit und Klugheit sind Ausstattungen derselben Seele, werden einunddemselben Individuum zugeeignet. Aber sie gehören „verschiedenen Teilen der Seele“ an, wirken sich an demselben Individuum in verschiedener Richtung aus¹⁶⁾. Und hier scheint der Grund zu liegen, warum Aristoteles die Weisheit dem theoretischen Wissen reserviert und das praktische Wertstreben unter seine Weisheitsidee nicht aufnimmt.

Es erscheint notwendig, auf diese beiden Teile der vernünftigen Seele einzugehen. Aristoteles unterscheidet einen wissenschaftlichen und einen reflektierend-überlegenden Teil. Erst diese Unterscheidung wirft helles Licht in seine Gegenüberstellung von Weisheit und Klugheit. Weisheit als höchstes theoretisches Wissen hat es nur mit Gegenständen zu tun, die so und nicht anders sein können. „Was also Gegenstand des Wissens ist, das ist notwendig; es ist also ewig; denn alles, was mit absoluter

¹⁴⁾ *Nik. Ethik* VI, 13.

¹⁵⁾ II, 1.

¹⁶⁾ *Nik. Ethik* VI, 12.

Notwendigkeit ist, ist ewig; alles Ewige aber ist unerschaffen und unzerstörbar. Klugheit hingegen hat es mit dem Handeln zu tun und zwar mit dem Richtighandeln als innerem Ziel. Handeln geht immer auf das Einzelne, Konkrete, Spezielle. Handeln hat es mit Gegenständen zu tun, „die sich auch anders verhalten können“. Klugheit muß darum abwägen, um einen bestimmten Endzweck zu erreichen. Klug ist der, welcher „das für den Menschen Beste unter den praktisch erreichbaren Gütern durch verständige Reflexion ausfindig zu machen versteht“. Ergebnis: Klugheit kann nicht Wissenschaft und Wissenschaft nicht Klugheit sein; denn Wissenschaft geht auf das Allgemeine, Klugheit auf das Konkrete; Wissenschaft auf das Notwendige, das nicht anders sein, Klugheit auf das Zufällige, das sich auch anders verhalten kann. Aristoteles weist darauf hin, daß am besten Wissenschaft und Klugheit verbunden sein möchten; wenn aber eins von beiden fehle, dann lieber das erstere¹⁷⁾.

So steht die Grundkonzeption von Aristoteles klar vor uns: Wissenschaft erhebt sich in ihrer höchsten theoretischen Form zur Weisheit; Klugheit ist weises Handeln in den konkreten Fällen des Lebens. Ausdrücklich hebt Aristoteles hervor, daß Klugheit nicht ohne Tugend sein kann. Ja die Tugend — hier die Sophrosyne — „ist die Bewahrerin der Klugheit“¹⁸⁾. So schließt sich der Kreis: beide, Weisheit (als theoretisches Wissen) und Klugheit (als praktisches Handeln) gehören zur vernünftigen Seele in ihrer Ganzheit; sie sind „die beiden Teile“ der einen Seele — der wissenschaftliche und der reflektierend-überlegende. Immer ist die Tugend dabei.

Aristoteles gibt auch den Standort von Weisheit und Klugheit innerhalb der menschlichen Gesamtpersönlichkeit an. Klugheit ist ihrer Natur nach immer und überall Lebenswirklichkeit. Aber auch Weisheit ist trotz ihres theoretischen Charakters Lebenstätigkeit, ja geradezu höchste Lebensform (bios theoretikos). Wenn das Glück für den Menschen höchste Lebenswirklichkeit ist, dann bringt Weisheit als höchste theoretische Tätigkeit höchstes Glück¹⁹⁾. Wir wiederholen: die aristotelische Weisheitsidee entgeht (trotz ihres theoretischen Grundcharakters) der Lebensfremdheit und Wirklichkeitsferne durch Begründung und Sicherung der Glückseligkeit.

17) *Nik. Ethik* VI, 3, 5, 7.

18) *Ebd.* VI, 5.

19) *Ebd.* I, 3 u. X, 7.

Genügt das aber der angestrebten Lebensphilosophie? Nein. Sie will mehr: Synthese von Theorie und Praxis, Wissen und Leben, Erkenntnis und Tugend. Keine wahre Philosophie ohne Willenstugend; darum ‚Lebensphilosophie‘.

III.

Eine Wende der aristotelischen Weisheitsidee brachte das Philosophieren des Christentums. Das Christentum ist kein neues philosophisches System, sondern eine neue Religion. Religion hat ein anderes Ziel als Philosophie²⁰⁾. Letztere geht auf Erkenntnisse mit rein natürlichen Mitteln. Religion ist auch immer mit Erkenntnis zusammen, aber sie ist umfassender, erstrebt „den ganzen Menschen umfassendes Verhältnis zu Gott“. Religion hat es immer mit dem Leben zu tun, begründet erst das wahre Leben. Ja, Religion in Jesus Christus ist das Leben.

Es besteht Einigkeit darüber, daß die Philosophie (Liebe zur Weisheit) im christlichen Altertum weitgehend einen religiösen Ausgangspunkt und eine religiöse Blickrichtung hatte. Die Folge war, daß nicht nur Philosophie und Religion, sondern dazu auch Natur und Übernatur nicht säuberlich geschieden wurden. Die Väterzeit will erst Theologie, erst Offenbarung, erst Glaube. Vernunft mit ihrem Wissen steht im Dienste dieses Höheren. Letzte Fragen werden von der Religion her erörtert, nicht von der Philosophie her. Aus dieser religiösen Sicht ändert sich auch die Weisheitsidee. Die Quellen der christlichen Religion, die hl. Bücher, setzen Weisheit mit der Liebe zu Gott gleich²¹⁾. Christus ist die erschienene Weisheit. „Christus anziehen“, ist die Weisheit²²⁾. Die patristische Philosophie, einschließlich Augustins, haben diese Weisheitsidee der Hl. Schrift aufgegriffen.

Der hl. Augustin ist wohl der erste große Systematiker des christlichen Altertums. Daß sein System eine innige Verwebung von Theologie und Philosophie ist, wird aus der eben genannten geistigen Haltung verständlich. In dem Versuche, aus dem augustinischen Gesamtschrifttum ein philosophisches System herauszulösen, klaffen die Ausdeutungen teilweise bis zur Gegensätzlich-

²⁰⁾ Vgl. P. Simon, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis*. Paderborn 1940, 43 f.

²¹⁾ Sir. I, 14.

²²⁾ Röm 11, 33; 1 Kor 1, 21; 2, 7; Eph 3, 10.

keit auseinander. Stefan Gilson²³⁾ ist den Ideen des hl. Augustin in Hingabe und Einfühlung nachgegangen. An den Ergebnissen dieser Untersuchung kann man nicht vorübergehen. Für Augustin ist Philosophie nicht theoretische Spekulation, sondern Sorge um das eigene Schicksal. Die Erschütterungen seines Lebens drängten ihn dahin. Er suchte in Aufrichtigkeit. Was suchte er? So gegensätzlich und unvereinbar die gesuchten Güter der einzelnen Epochen seines Lebens sich auch darstellen, eint sie: das Suchen nach dem inneren Glück. Es ist der Grundzug, der allen Menschen gemeinsam ist, welche Güter sie auch anstreben²⁴⁾. Bittere Enttäuschungen in diesem Suchen nach dem Glück haben Augustin belehrt, daß Gott suchen und besitzen das einzige und wahre und volle Glück ausmacht²⁵⁾. An zahlreichen Stellen ist dieses Bekenntnis ausgesprochen. Die Grund Sorge des Menschen wird also eine durch und durch religiöse Sorge. Das Grundanliegen der menschlichen Persönlichkeit — sein Glücksstreben — weist mit Gewalt in diese Richtung und kommt nicht eher zur Ruhe, „bis es ruht in Gott“. Alle anderen Anliegen und Sorgen unterstehen dieser Hauptsorge, sind ihr zu Diensten.

Von hier aus öffnet sich der Zugang zu der augustinischen Weisheitsidee. Sie bewegt sich vollständig in der Denkweise der Hl. Schrift: „Der wahre Philosoph ist jener, der Gott liebt“²⁶⁾. Liebe zur Weisheit (Philosophie) ist also Liebe zu Gott. Daß Augustin die Liebe zur Weisheit innerlich auch mit dem Glücksstreben verbindet, ist nach den obigen Überlegungen nun von selbst gegeben. Gott allein ist ja für den Menschen die Glückserfüllung. Und darum die Feststellung: „Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit“²⁷⁾. Weisheit, Glückseligkeit und Gott durchdringen, begründen und erklären so einander. Augustin kann darum beides sagen: Wer Gott hat, besitzt allein das Glück, und: Wer Gott besitzt, hat die Weisheit. Gott erweist sich für Augustin als Kern und eigentliche Quelle des Glücks wie der Weisheit. Die Weisheitsidee geht also auf den ganzen Menschen, ruft alle seine An-

²³⁾ *Der hl. Augustin*, Hellerau 1930. Die Zitation d. aug. Schriften im folgenden sind ihm entnommen.

²⁴⁾ *De moribus ecclesiae* I, 3, 4, t. 32, col. 1312.

²⁵⁾ *De beata vita* II, 11, t. 32, col. 965.

²⁶⁾ *De civ. Dei* VIII, 1.

²⁷⁾ *De civ. Dei* XIX, 1, t. 41, 625.

lagen und Kräfte auf: Verstand, Wille, Gemüt. „Ex toto“, sagt uns Gott. Dein Schöpfer verlangt dich ganz. Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele und deinem ganzen Denken²⁸⁾. Die augustinische Weisheitsidee ist religiöse Idee.

Zwei Fragen drängen nun zur Antwort. Erstens: Welchen Standort weist Augustin innerhalb seiner Weisheitsidee der Wissenschaft an? Zweitens: Wie steht Philosophie zur Theologie? Die Antwort auf diese Fragen deckt erst die augustinische Weisheitsidee in ihrer Fülle auf. Zugleich wird uns eine vorläufige Antwort auf unsere Untersuchung gegeben: ob Weisheit philosophische Wissenschaftsidee (ein Existentialanliegen ähnlich der Religion) sein kann, nämlich Erkenntnis letzter Ordnungen und Leben aus dieser Erkenntnis.

Zur ersten Frage. Gilson setzt seinen Untersuchungen den Satz voran: „Die Philosophie war und blieb für den heiligen Augustin unmittelbar etwas anderes als die spekulative Forschung nach einer interessenlosen Naturerkenntnis . . . Für ihn ist dies die ganze Frage: sich selbst zu erkennen suchen, damit man weiß, was man tun muß, um besser zu werden“²⁹⁾. Bei dem hl. Augustin findet sich reiche Spekulation; aber sie weist immer auf das eine große Ziel: Gott besitzen und in ihm selig sein. Ein von Grund auf herrschender Eudämonismus! Welchen Standort Augustin dem theoretischen Wissen angewiesen haben will, zeigt eine Gegenüberstellung zu Aristoteles. Auch Aristoteles bringt Weisheit und Glückseligkeit in untrennbare innere Beziehung, und doch würde Eudämonismus als der Grundkeim der aristotelischen Weisheitsidee eine Unmöglichkeit bedeuten. Nach Aristoteles ist Weisheit höchstes theoretisches Wissen; *bios theoretikos* ist weiseste Lebensbetätigung. Durch zwei Kanäle führt diese Lebensbetätigung bei Aristoteles zur Glückseligkeit: „Für den Menschen ist das Leben in der reinen Vernunfttätigkeit das vorzüglichste und angenehmste, sofern dies eben vorzugsweise ‚der Mensch selbst‘ ist. Mithin ist also dies Leben auch das glücklichste“³⁰⁾. Einen zweiten Weg findet Aristoteles von der Gottheit aus: „Wer seiner denkenden Einsicht gemäß tätig ist, diese anbaut und sie im vollkommensten Zustande besitzt, scheint auch der von der Gottheit

²⁸⁾ *Sermo* 34, IV, 7, t. 38, col. 211.

²⁹⁾ A. a. O. S. 21.

³⁰⁾ *Nik. Eth.* X, 7.

am meisten Geliebte zu sein. Denn, wenn wirklich von den Göttern für die menschlichen Dinge eine gewisse Sorge getragen wird, so dürfte es auch folgerichtig sein, daß sie einerseits an dem Besten und ihnen Verwandtesten — was doch der denkende Geist ist — ihre Freude haben, und daß sie andererseits jene, die dieses am meisten lieben und hochhalten, dafür belohnen . . . Dies alles trifft, wie man leicht bemerkt, vorzugsweise bei den Weisen zu. Er ist also der Gottgeliebteste, und er wird mithin natürlich auch der Glücklichste sein³¹⁾. Der Unterschied der philosophischen Grundhaltung von Aristoteles gegenüber Augustin kann nicht übersehen werden. Im bios theoretikos als der Betätigung der gottähnlichsten Gabe wurzelt nach Aristoteles auch die Glückseligkeit. Nach Augustin vermag das Geschöpfliche samt seiner Ausstattung überhaupt nicht die Glückseligkeit zu begründen. Vielmehr bleibt „unser Herz unruhig, bis es ruht in dir, o Gott“. Nach Aristoteles ist Wissenschaft (als Erkenntnis aus Gründen) gleich Weisheit. Für Augustin ist Erkenntnis (Wahrheit) zwar unentbehrlich; aber ihr kommt nur eine vorbereitende Rolle auf dem Wege zur Weisheit zu. Warum?

Erinnern wir uns der Grundhaltung Augustins: Philosophie (als Weisheit) hat kein anderes Ziel, als glücklich sein. Zwei Vorbedingungen sind aber hierbei zu erfüllen: Der Mensch muß wissen, welches der Güter allein in Wahrheit glücklich macht; sodann muß er die Mittel kennen, wie dieses Gut zu erlangen ist³²⁾. Augustin bleibt nun in der Suche nach dem Glück — nach seinem Glück — von vornherein nicht in dem natürlichen (philosophischen) Wissensgebiet stehen, sondern greift zuerst nach der Offenbarung. Credo, ut intelligam! Gilson bekennt einleitend: „Kein Teil der augustinischen Philosophie entgeht diesem Credo ut intelligam, nicht einmal der Beweis der Existenz Gottes“³³⁾. Was der Glaube sagt, durchforscht, erläutert und begründet sodann der Verstand vom natürlichen (philosophischen) Wissen her. Es ist eine Grundeigentümlichkeit der augustinischen Weisheitsidee, daß sich Schrifttexte und philosophische Lehren zur Gestaltung von Formulierungen durchdringen. Wenn Augustin so die Offenbarung als Lichtquelle für seine Vernunft betrachtet, so ist er doch kein Fideist. Das beweist gerade sein

³¹⁾ A. a. O. X, 9.

³²⁾ *De beata vita* II, 10, t. 32, col. 964.

³³⁾ A. a. O. S. 38.

Gottesbeweis. Der Glaube redet uns von Gott. Aber die Vernunft ihrerseits muß unabhängig von den Glaubensargumenten ihren eigenen Beweis führen. Augustin ist sich darüber klar: der Skeptiker vermag weder Gott noch die Seligkeit zu besitzen. Auch das Credo ut intelligam findet bei dem Skeptiker kein Fundament. Er selbst hatte es in seiner Frühzeit erfahren müssen. Darum sucht er bis zur Ermüdung nach einem sicheren, unangreifbaren Wahrheitsbegriff. Augustin wird der große Theoretiker.

Wie fundiert Augustin den Wahrheitsbegriff? Die Antwort läßt uns von neuem einen Einblick in sein Grundanliegen tun, das immer und überall um Gott kreist.

Wahrheit ist für Augustin ein notwendiger und darum auch unwandelbarer Satz. Notwendig, d. h. es kann nicht anders sein. Man denke nur an mathematische Sätze. Sie sind in sich notwendig, können nicht anders sein³⁴). Aus solch innerlich evidenten Sätzen leitet Augustin die Eigenschaften der Wahrheit schlechthin ab: notwendig, unveränderlich, ewig. Diese Wahrheit findet die Vernunft vor, urteilt durch sie. Das heißt aber, daß die Wahrheit der Vernunft nicht untersteht; sie ist vom menschlichen Geist unabhängig; sie lenkt ihn; sie trägt t r a n s z e n d e n t e n Charakter³⁵). Wahrheit ist eine ideelle Wirklichkeit, deren Finger auf Gott zeigt, weil sie alle Eigenschaften Gottes selbst besitzt³⁶). Augustin befindet sich also mitten im noetischen Gottesbeweis. Nun aber setzt die Wende ein und zwar unter offenbarer Beeinflussung durch die platonische Erkenntnistheorie (Ideenlehre). Augustin schreibt der ratio nicht die schöpferische Kraft zu, Ideen (Universalbegriffe) aus den konkreten Erkenntnissen (Wahrnehmungen) herauszubilden und so das Gebäude der Wissenschaft selbstschöpferisch aufzuführen. Vielmehr ist Augustin der Auffassung, daß es hierzu eines besonderen Lichtes Gottes bedürfe (Erleuchtungslehre). Augustin erweitert also den concursus divinus generalis dahin, daß Gott den menschlichen Geist nicht so vollkommen ausgestaltet habe, wie etwa Aristoteles (und später Thomas) meinten; daß vielmehr ein besonderes göttliches Licht der menschlichen Denktätigkeit allezeit von Natur her (natura sua) notwendig bleibe. Die augustinische Gedankenfolge und

³⁴) Op. cit. 8, 21, col. 1252.

³⁵) ib. 12, 34, col. 1259s.

³⁶) ib. 15, 39, col. 1262.

Begründung deutet auf ihre platonische Beeinflussung. Wie ist der Gedankengang?

Augustin müht sich in der Frage ab, wie die Wahrheit über alle Zeiten und Völkerunterschiede denn unwandelbar sein und bleiben könnte und kommt zu dem Schluß: Eine zeitliche Seele, die ewige Wahrheiten aus sich erzeuge, ist ein Widerspruch³⁷⁾. Wer ist nun der Ursprung der Übereinstimmung unter den Geistern in der Wahrheit? Augustin: Gott ist es, der dem Denken des Redenden wie Zuhörenden ein und dieselbe Wahrheit eröffnet³⁸⁾. Genauer in der Formulierung Gilsons: „Wenn wir diese (die Einzel-)Wahrheiten erfassen, so erfassen wir einen Inhalt unserer Vernunft, der sich nicht von der Vernunft aus erklären läßt. Damit zwingt er uns, über sie hinwegzuschreiten und das Dasein eines Lichtes zu behaupten, das sie erleuchtet: das ist die subsistente, ewige und unwandelbare Wahrheit, nämlich Gott“³⁹⁾. Die platonische Grundauffassung wird also beibehalten: die Wahrheit findet sich in der Seele, weil „der innere Lehrer“ (Gott) sie uns lehrt.

Wäre also bei Augustin von einem Innatismus, einem gewissen Angeborensein zu sprechen? Gilson schreibt Augustin einen „eingeschränkten Innatismus“ zu und weist erläuternd auf Aristoteles hin: Während Aristoteles den Inhalt aller Erkenntnisse aus der Wahrnehmung ableitet, fordere Augustin die Wahrnehmung nur, um den Inhalt unseres Wissens von den körperlichen Dingen zu erklären; die unkörperlichen Dinge, wie die Seele und Gott, seien uns durch die Seele selbst bekannt. Ideen wie Liebe, Freude, Friede, Geduld und ähnliche bildeten wir aus dem Inhalt unseres Bewußtseins⁴⁰⁾. Woher stammt dieser Inhalt unseres Bewußtseins? Von Gott. Es sind die göttlichen Ideen, die Urbilder der geschaffenen Dinge (*ideae, formae, species, rationes, regulae*). Diese geistigen Wirklichkeiten befinden sich in unserer Seele als unwandelbare, notwendige, ewige *res intelligibiles*; sie werden der Seele „sichtbar“ durch ein besonderes Licht, das Gott dem geistigen Auge spendet, wie er für das leibliche Auge die Sonne geschaffen hat. Die Seele sieht sich also den göttlichen Ideen in dem eingestrahelten Gotteslicht unmittelbar (d. h. ohne Vermittlung der sinnfälligen Dinge) unterworfen

³⁷⁾ *De immort. animae* IV, 6, t. 32, col. 1024.

³⁸⁾ *Op. cit.* XII, 40; col. 1217.

³⁹⁾ A. a. O. S. 49.

⁴⁰⁾ A. a. O. S. 143 f.

und kommt somit in den Besitz unwandelbarer Wahrheit — wenn der Mensch will.

Diese angefügte Bedingung ist dem hl. Augustin wesentlich: Oft und oft erhebt er sie in seinen Schriften: die augustinische Erkenntnistheorie kann von ihrem ethischen Element nicht gelöst werden. Die Erleuchtungslehre läßt es nicht zu. Und von hier aus empfängt die augustinische Weisheitsidee erst ihre Erfüllung. Weisheit ist nun wirklich innigste Einheit von Wissen und Tun — *natura sua*. Weisheit berührt nun wirklich den innersten Existenzkern des Menschen — nicht nur seinen Intellekt, sondern vor allem seinen Willen. Warum besonders letzteres? Augustin spricht es wiederholt, besonders in seiner Schrift „*De magistro*“, aus, daß Wahrheit finden und erkennen nichts anderes ist, als auf den „inneren Lehrer“ (Gott) hören. Augustins Erleuchtungslehre nimmt einen ganz persönlichen Charakter an. Alle Menschen sind auf diesen inneren Lehrer angewiesen, weil allen sein Licht zum Finden der Wahrheit von Natur her nötig ist⁴¹⁾. Daß nicht alle Menschen die Wahrheit finden, hängt mit dem Mangel ihres guten Willens zusammen. Sie hören nicht auf ihren inneren Lehrer. Denn der Mensch trägt ja die Wahrheit in sich; er besitzt sie; muß aber die Augen fest auf die innere Wahrheit richten; er darf dem einstrahlenden inneren Licht nicht die Finsternis der Sünde entgegensetzen; kurz: er muß auf den inneren Lehrer hören.

Wissen im Sinne von Wahrheit erkennen ist also bei dem hl. Augustin (kraft seiner Erleuchtungslehre) nicht vom sittlichen Tun zu trennen. Und wenn Augustin diese Erkenntnis als unentbehrlichste Stufe zur Weisheit bezeichnet, so nimmt das sittliche Tun an dieser Unentbehrlichkeit teil, d. h. es gehört innerlich zur augustinischen Weisheitsidee. Weisheit gipfelt also nicht (wie bei Aristoteles) im höchsten theoretischen Wissen, sondern kann des ethischen Elements *natura sua* nicht entbehren.

Weisheit und Wissenschaft sind aber in den augustinischen Schriften mit noch weit größeren Eigenheiten ausgestattet. Gilson spricht geradezu von Verwicklungen in den Texten⁴²⁾. Eine der Grundursachen ist die augustinische Erleuchtungslehre. Augustin findet infolge platonischer Beeinflussung keine innere Möglichkeit, das Wissen um die Wahrheit aus den Wahrnehmungen der sinn-

⁴¹⁾ Sermo 299, 1, t. 38, col. 1367.

⁴²⁾ A. a. O. S. 206.

fälligen Dinge (etwa nach Art des Aristoteles) herzuleiten. Eine Einwirkung des Leibes auf den Geist, wie sie die aristotelische Erkenntnistheorie zur Voraussetzung hat, kennt Augustin nicht⁴³). Platons Auffassung von der Seele „im Kerker des Leibes“ mochte Augustin den Weg versperren. Daher unterscheidet Augustin streng zwischen dem Wissen um die körperlichen Dinge und dem Wissen um die göttlichen Ideen⁴⁴). Das Wissen um die körperlichen Dinge entspringt der *Wahrnehmung* der sinnfälligen Dinge. Dieses Wissen führt nicht zur Wahrheit, viel weniger zur Weisheit; es begründet nicht das eigentliche Wissen. Augustin weist das Wissen aus den sinnfälligen Dingen der „niederen Vernunft“ zu. Dieser steht die „höhere Vernunft“ gegenüber; sie hat es mit dem wahren Wissen zu tun, das den göttlichen Ideen in der Seele entspringt; sie führt zu unwandelbarer Wahrheit, weil sie sich den unwandelbaren göttlichen Ideen unterwirft; sie begründet die Weisheit, weil sie dem einstrahlenden Lichte kein Hindernis entgegengesetzt, vielmehr alles nach diesen göttlichen Ideen beurteilt. Augustin will, daß sich die „niedere Vernunft“ allezeit und in jeder Richtung der „höheren Vernunft“ unterordne und ihr diene. Die Umkehrung der Ordnung trennt Weisheit vom wahren Wissen. Und die Umkehrung entspringt dem Stolz und hängt nun auch dem Wissen an. Diese Sachlage hat der hl. Paulus dort vor Augen, wo er Wissenschaft und Weisheit gegenüberstellt und von der Wissenschaft sagt: „Scientia inflat“. Ganz in Anlehnung an den hl. Paulus nennt Augustin jenes Denken, das sich ganz an die sinnfälligen Dinge verliert und sie als Ziel genießt, die eitle, gottwidrige Wissenschaft oder auch einfachhin Wissenschaft — im Gegensatz zur Weisheit, die einzig und ganz auf die göttlichen Ideen gerichtet ist⁴⁵).

Dieser Gegensatz von Wissenschaft und Weisheit wird aber von Augustin nicht absolut gedacht; Gegensatz sieht er nur dort, wo die rechte Ordnung umgekehrt wird, d. h. wo die niedere Vernunft die Herrschaft über die höhere Vernunft an sich reißt. Hier wird nach Augustin „Wissenschaft um des Wissens willen“ getrieben und das ist gegen Gottes Ordnung. Wo aber die rechte Ordnung eingehalten wird, wertet Augustin die Wissenschaft

⁴³) *De musica* VI, 5, 10, A. 32, col. 1169. Vgl. auch Gilson a. a. O. S. 109 f.

⁴⁴) Die beiden Vermögen in einer Seele (*duo in mente una*) behandelt Augustin in *Op. cit.* XII, col. 999 s. Gilson a. a. O. 196 f.

⁴⁵) *De div. quaest. ad Simplic.* II, 3. t. 40, col. 140.

durchaus positiv. Denn er weiß, daß Weisheit ein höchstes Wissen ist und somit eigentlich die Wissenschaft zu ihrem Oberbegriff hat. Daß Augustin aber oft genug Wissenschaft mit dem Wissen um die sinnfälligen Dinge und Weisheit mit dem Wissen um die göttlichen Ideen gleichsetzt, offenbart von neuem die Eigenart dieses ersten großen christlichen Systematikers, in welchem sich Schrifttexte mit überkommenen und weiterentwickelten philosophischen Überlegungen zur Gestaltung von neuen Formulierungen durchdringen. Die Deutungen von Wissenschaft und Weisheit tragen bei Augustin biblischen Charakter.

Aber noch nicht ist das Verhältnis von Wissenschaft und Weisheit nach Augustin zu Ende geführt. Es bedarf noch der Erörterung über den Standort der Liebe im augustinischen Sinne. Erst dadurch wird die augustinische Weisheitsidee im letzten durchsichtig.

Die Frage nach dem Standort der Liebe führt uns in die augustinische Psychologie. Augustin bekennt sich in der Bewertung der seelischen Vermögen zum Primat des Willens. Er ist nicht nur der Führer in den Entschlüssen und Entscheidungen der praktischen Ordnung, sondern auch der Bewegende und Schaffer in dem theoretischen (Erkenntnis-)Bereich. Der Mensch ist, wie sein Wille ist⁴⁶). Wenn man sich diese Erläuterungen des hl. Augustin in bezug auf die theoretische Ordnung genauer ansieht, dann kommt im Erkenntnisvorgang dem Willen doch nur eine wichtige und unerläßliche Vor- und Beistandsarbeit zu. Von der menschlichen Persönlichkeit als Ganzem aus gesehen, kann man immerhin sagen, daß der Wille der freie Bewegende der Seelentätigkeiten — auch der intellektuellen — sei und somit die Persönlichkeit des Menschen im tiefsten begründe.

Den Willen denkt sich Augustin wie ein Gewicht, und dieses Gewicht ist die Liebe; sie zieht den Willen ohne Unterlaß — wie das Gewicht den Körper — nach dem ihrer Natur gemäßen Ort⁴⁷). Dieser naturgemäße Ort ist das bonum, das Gut. In dem bonum will die Liebe ruhen und es genießen. Erweist sich das Gut als beschränkt, gefährdet, verlierbar, endlich, dann erwacht die Liebe immer von neuem zur Unruhe. Diese psychologische Tatsache baut vor der suchenden Liebe die ganze Stufenleiter der Güter auf bis zum höchsten, ewigen, ungefährdeten, unbedrohten,

⁴⁶) *Confess.* VIII, 5, 11, t. 32, col. 753 s.

⁴⁷) *Confess.* XIII, 9, 10, t. 32, col. 848.

unverlierbaren — einfachhin dem Gute: Gott. Erst dort findet die Liebe ihren naturgemäßen Ort; sie ruht und genießt; sie ist glücklich.

Diese Gedankenreihe könnte wie Eigennutz des Menschen aussehen. Aber es ist kein Eigennutz. Denn die Liebe zu Gott, das Erfassen Gottes in der Liebe ist immer *exklusiver* Natur. Was gemeint ist, drückt Gilson unter Hinweis auf eine Volkspredigt des hl. Augustin so aus: „Das absolute Gut besitzen, heißt alles besitzen; für den, der es hat, ist es folglich nicht nur unnützlich, etwas anderes zu besitzen, sondern schädlich und gewissermaßen widerspruchsvoll. Denn wer den Besitz des absoluten Gutes und einer anderen Sache erstrebt, hätte jenes absolute Gut um das vermindert, was er außerdem behalten wollte“⁴⁸⁾. So ist Liebe die Ausfüllung der ganzen Seele mit Gott und von hier aus konnte Augustin darum schreiben: „Dilige et fac, quod vis“⁴⁹⁾.

So gelangen wir zu einem vorläufigen Ergebnis: Weisheit ist *adhærere Deo ex toto corde suo*. Sich ganz in Gott versenken geht aber nur so, daß Gott zu uns kommt; denn er selbst wohnt in einem „unzugänglichen Licht“. Begegnung mit Gott ist aber Begegnung mit der Glücksfülle. Und so wird das tiefste Sehnen des Menschen erfüllt, glücklich zu sein. Augustins Weisheitsidee ist eine religiöse Idee, ruft den ganzen Menschen auf: Erkennen, Wollen und Lieben. Das höchste Gut erkennen, ist unerläßliche Vorbedingung. Den Willen diesem Gute zuwenden, setzt den Menschen in Bewegung. Aber erst die Liebe umfaßt dieses höchste Gut, nimmt es in Besitz, um es zu genießen. Erkennen ist auch schon ein Besitzen; aber erst die Liebe ist ein *frui*, ein Genießen. Weisheit ist darum aus der Wahrheit geborene Freude, beseligende Erkenntnis. Will man die augustiniische Weisheitsidee in moderner Sprache formulieren, so kann man sie die erste christliche Existentialphilosophie heißen.

Unsere zweite Frage — wie steht in dem augustiniischen Weisheitsbegriff Philosophie zur Theologie? — ist im wesentlichen schon beantwortet. Augustins Grundanliegen ist durch und durch existentieller Art: Die Sorge um sein Schicksal; richtiger sagen wir jetzt: Heilssorge. Heil hat bei Augustin so sehr einen christlichen Sinn, daß er bei dem Suchen nach sicheren Erkenntnissen zuerst immer die Of-

⁴⁸⁾ A. a. O. S. 238.

⁴⁹⁾ *In epist. Joan. ad Parth.* VII, 8, t. 35, col. 2033.

fenbarung befragt wissen will — auch in der natürlichen Ordnung. (Credo ut intelligam). Ein Niederschlag dieser Grundhaltung ist, wie schon erwähnt, die augustinische Eigenart, seine Formulierungen aus der Zusammenschau von Schrifttexten und philosophischen Überlegungen herauswachsen zu lassen. Heil ist für Augustin Heil in Jesus Christus. Schon bei der Suche nach dem höchsten Glücksgut ist für Augustin der „innere Lehrer“ (das innere Licht seiner Illuminationslehre) unentbehrlich; dieser aber ist Jesus Christus, die ewige Weisheit Gottes⁵⁰). Und die Liebe, in und durch die das höchste Heilsgut (Gott) erst vollauf in Besitz genommen und die Glücksfülle begründet wird, ist für Augustin nicht bloß die dem Menschen mitgegebene natürliche Ausstattung — nein, diese reicht nicht; sondern es ist die *caritas infusa*. Diese göttliche Tugend ist ein Gnadengeschenk Gottes, wodurch wir in die wirkliche Anteilhabe an Gott (*particeps divinae naturae*) gelangen⁵¹). So münden die philosophischen Erwägungen Augustins in theologische Betrachtungen, und beide zusammen begründen und bilden seine Weisheitsidee. Gilson faßt das Ergebnis seiner Untersuchungen (in dieser Richtung) dahin zusammen: Im augustinischen System findet die Philosophie als Sonderwissenschaft keinen Platz; die augustinische Philosophie kann und will nur eine vernunftgemäße Erforschung des Glaubensinhaltes sein; Augustin vermengt nicht Philosophie und Theologie — der Glaube ist nur das Hinweisende, nicht aber das Beweisende; aber die Offenbarung ist doch die Lichtquelle für die Vernunft⁵²).

Zum Abschluß noch kurze Erwägungen zum Wissenschaftsbegriff des christlichen Denkers. Die voraufgehenden Ausführungen drängen dazu. Es berührt unser Grundthema. Gilson zeigt den augustinischen Stufenaufstieg zur Weisheit und entwickelt hierbei auch den augustinischen Wissenschaftsbegriff⁵³). „Diese ganze Wissenschaft (Ideensysteme) ist, unter einem bestimmten Gesichtspunkte gesehen, (für Augustin) nur Unwissenheit“. Erst wenn der Mensch sich von der sinnfälligen Welt wendet, sich für die Einstrahlung des göttlichen Lichtes rein und fleckenlos macht, sich der Wahrheit durch den

⁵⁰) *De magistro* XII, 38, t. 32, col. 1216.

⁵¹) *Sermo* 163, I, 1, A. 38, col. 889.

⁵²) A. a. O. S. 69; 401 f.

⁵³) A. a. O. S. 208 f.

⁵⁴) *Op. cit.* II, 18, 28, col. 49 s.

Glauben unterwirft, beginnt wahres Wissen. So klar die Unterordnung der Wissenschaft (als Wissen von der menschlichen Einrichtungen) der Weisheit (als dem Wissen von den göttlichen Dingen) bei Augustin ausgesprochen ist, so schwer wird die Möglichkeit einer scharfen Grenzziehung zwischen beiden (in den augustinischen Schriften) empfunden. Einmal heißt es: der Christ muß selbst die wahren Erkenntnisse meiden, die für das Heil unnütz sind; sodann: nichts Wahres und Nützlichendes darf in den weltlichen Wissenschaften verachtet werden⁵⁴). Gilson schließt: „Nichts ist also grundsätzlich klarer als das Recht und die Pflicht des Christen. In der Anwendung aber ist nichts unsicherer und unbestimmter. Bei prinzipieller Anerkennung deutet sie im Mittelalter jeder nach seiner Eigenart. Die Freunde wissenschaftlichen Forschens können die Gesamtheit der bekannten Wissenschaften dem Studium der Schrift unterordnen und ihre kräftige Entfaltung zum Nutzen des Glaubens fordern. Jene, die den Wissenschaften mit mehr Mißtrauen und Geringschätzung gegenüberstehen, berufen sich auf den gleichen Grundsatz für die Einschränkung ihres Gebrauches“⁵⁵). Es wird sich zeigen, daß von hier aus der katholische Wissenschaftsbegriff in der Folgezeit bestimmt ist.

III.

Die augustinische Weisheitsidee ist in der Scholastik von der Franziskanerschule zu einer gewissen Vollendung gebracht. Unter den Vertretern des Augustinismus (Alexander von Hales, Robert Grosseste, Matthäus von Aquasparta, John Peckham) könnte man den heiligen *Bonaventura* den alter Augustinus nennen. So sehr hat dieser seraphische Fürst der Scholastik das Weisheitsbild des großen afrikanischen Kirchenvaters in seinem System nachgebildet.

Gleich dem heiligen Augustin ist ihm Finden und Besitz Gottes die Weisheit. In großer Hingabe ist Bonaventura die augustinische Stufenleiter zu Gott in seinem *Itinerarium mentis in Deum* betend nachgestiegen und hat sie in unnachahmlicher Weise vollendet. Wenn Augustins Weisheitsidee ein durch und durch religiöses Anliegen ist, dann hat Bonaventura diesen Grundcharakter der Weisheitsidee mit den Mitteln der fortgeschrittenen Wissenschaft und der eigenen seraphischen Liebesglut auf ihren religiösen Höhepunkt hinaufgeführt. Und wenn Augu-

⁵⁵) A. a. O. S. 212.

stin alle Wissenschaft nur Vorbereitung auf die Weisheit hin sein läßt, dann hat Bonaventura diesen Gedanken zu Ende gedacht: „Die Frucht aller Wissenschaften ist diese: in allen soll der Glaube erbaut, Gott geehrt, die Sitten geordnet und Tröstungen geschöpft werden, die in der Vereinigung des Bräutigams und der Braut (mystische Vereinigung) bestehen. Das geschieht durch die Liebe . . ., ohne die alles Erkennen eitel ist“⁵⁶).

Bonaventura bekennt sich unter Weiterführung und einiger Abänderung zu der Grundkonzeption der augustinischen Weisheits- und Wissenschaftsidee. Wieder ist es Stefan Gilson, der den teilweise schwierigen Gedankengängen des heiligen Bonaventura in der ihm eigentümlichen Einfühlungsgabe nachgegangen ist und uns seine Erscheinung erschlossen hat.⁵⁷). Gleich Augustin sieht Bonaventura in der Liebe die seelische Grundkraft: „die Liebe, ohne die alles Erkennen eitel ist“. Gott finden wir im Erkennen; aber wir erfassen ihn in der Liebe; in und durch die Liebe werden wir in Gott umgestaltet⁵⁸).

Entscheidend für unsere Aufgabe ist auch hier die Frage: Welchen Standort weist Bonaventura der Wissenschaft (Philosophie) an? Die Antwort greift tief in die von Bonaventura aufgestellte Erkenntnistheorie ein. Bonaventura übernimmt von Augustin den eingeschränkten Innatismus und die Erleuchtungslehre. Jedoch wählt er einen anderen Ausgangsort, und gerade dadurch wird es offenbar, daß die Philosophie für Bonaventura ihre eigentliche Bedeutung nur hat „als Stufe der Rückkehr zu Gott, als Durchgangspunkt der Seele auf ihrer Pilgerreise zu Gott“ (Lenz).

Bonaventura beginnt mit der Offenbarungswahrheit, daß es im Menschen nie eine *natura pura* gab, sondern der erste Mensch in *natura elevata* geschaffen wurde⁵⁹). Bezüglich des natürlichen Wissens „wußte Adam alles, ohne je etwas gelernt zu haben“. Bonaventura ist nun der Auffassung, daß der Erkenntnisvorgang, wie ihn etwa Aristoteles darstellt (über die sinnfälligen Erscheinungen), nur unserer gefallenen menschlichen Natur eigen sei. Adam verfügte vor dem Falle über eine intellektuelle Wesensschau; er hatte ein angeborenes Wissen⁶⁰). Gilson for-

⁵⁶) *De reductione artium ad theologiam* XXVI, t. V p. 325.

⁵⁷) *Der heilige Bonaventura*. Hellerau 1929.

⁵⁸) *II Sent. prooem.* t. II p. 4s.

⁵⁹) Im folgenden greifen wir auf Gilson zurück, a. a. O. S. 592 f.

⁶⁰) *II Sent. prooem.* t. II, p. 4.

muliert aus diesem Tatbestand in der paradiesischen Urzeit das Erkenntnisideal Bonaventuras dahin: dem gefallenem Menschen etwas von dem Wissen Adams weiterzugeben, nämlich, die Dinge in den Dingen selbst zu schauen⁶¹). Bonaventura ist der Überzeugung, daß es mit der Schöpferabsicht Gottes unvereinbar sei, die Erkenntnistheorie — etwa eines Aristoteles — entspräche der Schöpferidee Gottes. Wörtlich: „Den katholischen Gelehrten ist es nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch evidente Gründe klar, daß gewiß das Gegenteil wahr ist (non solum fide sed etiam rationum evidentia, certitudinaliter ejus contrarium appareat esse verum)⁶²). Gilson fügt dieser Auffassung Bonaventuras die Bemerkung bei: „Auch hier stehen wieder einmal die Gläubigen über den Philosophen, sogar in der Ordnung der philosophischen Wahrheit“⁶³). Bonaventura steht also zu dem augustinischen Credo ut intelligam in solch positiver Ausdeutung, daß den gläubigen katholischen Gelehrten eine größere Aufgeschlossenheit selbst innerhalb rein natürlicher Erkenntnis auszeichnet.

Wie kommt Bonaventura zu dieser erkenntnistheoretischen Ausdeutung des paradiesischen Urzustandes des Menschen? Die Quelle liegt in der Erleuchtungslehre. Die Ursache ist dieselbe wie bei Augustin nämlich die Frage: Wie komme ich zu einer unwandelbaren, ewigen, allgemeingültigen Wahrheit? Nicht aus den wandelbaren sinnfälligen Dingen, nicht aus dem unsicheren menschlichen Subjekt, sondern nur aus „den ewigen Gründen“. Was sind diese? Bonaventura ist sich bewußt, daß der Mensch trotz der wandelbaren sinnfälligen Dinge und trotz des schwankenden Intellekts über gesicherte Erkenntnisse verfügt. Woher aber? Nur durch Gott: „Das Auge sieht nicht, wenn es nicht vom geistigen Lichte erleuchtet wird“⁶⁴). Bonaventura läßt die Ansicht Augustins fallen, der Leib könne (durch die Wahrnehmungen) nicht auf den Geist einwirken. Aber in aller Klarheit wird der aristotelische Weg zur Wahrheit (über die Sinne und sinnfälligen Dinge) abgelehnt. Wörtlich: „Die geschaffene Wahrheit ist nicht schlechthin unwandelbar . . . ; ebenso ist auch das Licht des Geschöpfes nicht völlig untrüglich aus eigener Kraft, da beide geschaffen sind. Wenn man also zu

⁶¹) A. a. O. S. 597.

⁶²) II *Sent.* 30, I, 1 *Cond. t.* II p. 716.

⁶³) A. a. O. S. 597.

⁶⁴) *In Joann.* I, 12; t. VI, p. 249.

einer vollen Erkenntnis auf eine völlig unwandelbare und beständige Wahrheit zurückgehen muß und ein völlig untrügliches Licht, so muß man bei einer derartigen Erkenntnis notwendig auf die himmlische ‚Kunst‘ (ad artem supernam) als auf das Licht und die Wahrheit zurückgehen: auf das Licht, sage ich, das die Untrüglichkeit dem Wissenden verleiht, und auf die Wahrheit, die dem Wißbaren die Unwandelbarkeit gibt⁶⁵). So sind wir bei den „ewigen Gründen“ (incommutabiles rationes) angelangt; es sind die göttlichen Ideen. Diese ewigen Gründe muß der erkennende Mensch erreichen; sonst gibt es keine unwandelbare Wahrheitserkenntnis. So gelangt Bonaventura (wie Augustin) zum t r a n s z e n d e n t e n Charakter der Wahrheit. Wie denkt Bonaventura über die A r t des Lichtes, das in dem Erkenntnisvorgang unmittelbar auf den menschlichen Geist einwirkt? Zunächst ist negativ zu sagen, daß Bonaventura das menschliche Wissen von der Sinneserkenntnis nicht entbindet. Wir erkennen die Dinge i n s i c h. Eigens nimmt Bonaventura gegen Platon Stellung, weil er „die ganze Gewißheitserkenntnis auf die geistige oder ideale Welt bezog (quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem seu idealem“⁶⁶). Unser Wissen um die sinnfälligen Dinge ist also ein Wissen v e r m i t t e l s der Dinge. Aber die unwandelbare Wahrheit vermögen sie wegen ihrer Wandelbarkeit (nach Bonaventura) nicht zu geben. Dazu bedarf der Mensch des göttlichen Lichtes. Bleibt dieses Licht im Rahmen der natürlichen Gegebenheiten, des natürlichen concursus divinus? In der zuletzt angeführten Stelle hält Bonaventura Platon entgegen: „Weil er (Platon) die sinnfällige Welt verachtete und die ganze Gewißheitserkenntnis auf jene Ideen beschränken wollte, hat er — obwohl er scheinbar den Weg der Weisheit grundlegte, die nach den ewigen Gründen vorgeht — dennoch den Weg der Wissenschaft zerstört, die nach den geschaffenen Gründen vorgeht“. Nun aber erhebt Bonaventura gegen Aristoteles den anderen Vorwurf, daß er „das andere vernachlässigt, nämlich, den Weg der Weisheit, die nach ewigen Gründen (rationes aeternae) vorgeht, verlassen zu haben. Wegen dieser Haltung wurde Platon das Wort der Weisheit zuerkannt, Aristoteles aber das Wort der Wissenschaft. Und daran knüpft

⁶⁵) *De scientia Christi* IV, Concl.; t. V. p. 23.

⁶⁶) *Sermo* IV, *de rebus theol.* 18—19; t. V, p. 572.

Bonaventura die Bemerkung: „Das eine wie das andere Wort, nämlich das Wort der Weisheit und der Wissenschaft, ward dem heiligen Augustin durch den Heiligen Geist verliehen“. Also auch das Licht in dem natürlichen (wissenschaftlichen) Erkenntnisvorgang wird von Bonaventura gläubig gedeutet. Der gläubige Philosoph steht über dem bloßen Philosophen, weil er „vom geistigsten Lichte erleuchtet wird“, ohne welches „das Auge nicht sieht“⁶⁷).

So sehen wir uns denn folgendem Ergebnis gegenüber: Bonaventura sieht die menschliche ratio nicht mit der Fähigkeit ausgerüstet, auf dem Wege über die sinnfälligen Dinge zu sicherer Wahrheitserkenntnis zu gelangen. Die „Ergebnisse des Verstandes sind ebenso unstetig wie er selbst“ (Gilson). Gott muß helfen. Seine erste Hilfe besteht darin, daß er in der geistigen Ordnung (nicht in der sinnfälligen) unserer Natur bestimmte, ihr angeborene Erkenntnisse mitgab⁶⁸). Die weitere Hilfe ist das einstrahlende Licht (Erleuchtungslehre). Die Gnade ist die Grundlage (fundamentum) dieser Erleuchtung des Verstandes⁶⁹).

Wie steht es bei Bonaventura denn mit dem Gottesbeweis — da Gott doch aus den sinnfälligen Dingen erkannt werden kann? Nichts offenbart den durch und durch religiösen Charakter des Denkens bei Bonaventura als die Antwort auf diese Frage. Gilson formuliert die Frage noch schärfer: „Kann es im System des heiligen Bonaventura Vernunftsbeweise für das Dasein Gottes geben? Nein“⁷⁰). Und der Grund? Die Erkenntnis Gottes ist dem Menschen angeboren⁷¹). Es erweist sich, daß bestimmte angeborene Erkenntnisse (unter denen die Gottesidee dominierend ist) und Erleuchtungslehre in innerwesentlichem Zusammenhang stehen. Und auf Grund der angeborenen Erkenntnisse ist darum der Mensch schon in diesem Leben der intellektuellen Schau fähig.

Nun klärt und erklärt sich auch der Wissenschaftsbegriff bei Bonaventura. Echte Wissenschaft ist für Bonaventura nur die Weisheit, d. h. das Wissen der höheren Vernunft⁷²), das nicht auf die Dinge geht, soweit sie sich selbst genügen, sondern auf die Dinge, soweit sie über sich selbst hinaus

⁶⁷) *In Joann.* I, 12; t. VI, p. 249.

⁶⁸) *I Sent.* 17, 1, un. 4, Concl.; t. I, p. 301.

⁶⁹) *Itin.* I, 8; t. V p. 298.

⁷⁰) a. a. O. S. 156.

⁷¹) *De myst. Trinit.* I, 1, 6—8; t. V, p. 46.

⁷²) *Bonav.* teilt die ratio in höhere und niedere Vernunft ein. *Brevil.* II, 9, 7; t. V, p. 227.

zeigen — auf Gott hin. Echtes Wissen ist also das Betrachten der Ideen Gottes. Die n i e d e r e Vernunft hingegen geht auf die sinnfälligen Dinge o h n e diese Beziehung zu Gott, auf die Dinge um der Dinge willen⁷³). Aus diesem Gedankengang heraus wird von Bonaventura Platon als Vertreter der Weisheit genannt, weil er vorzüglich auf das Höhere (die ewigen Gründe) schaute; Aristoteles aber als Vertreter der Wissenschaft, weil er vorzüglich auf das Niedrige (die Dinge selbst) sah⁷⁴). Dieses letztere ist „Wissen um des Wissens willen“, ist „das Wollen für uns, das wir an die Stelle des Wollens für Gott setzen“ (Gilson). Hierin liegt für Bonaventura die Sünde⁷⁵). Die Ordnung ist gestört. Die Erkenntnis von den Dingen für sich genommen ist eine Ausrichtung der Vernunft „auf das äußere Buch und beginnt sich mit dem äußeren Gut zu beschäftigen“⁷⁶). Nun fängt an die Schau des Armen in der Wüste (incipit speculatio in deserto)⁷⁷).

Es ist kein Zweifel, daß Bonaventura die natürliche Wissenschaft mit dem Male des Elends kennzeichnet. Gilson macht eigens auf die Analogie zwischen der sinnlichen, von der Schlange eingegebenen Wissenschaft und der Wissenschaft des Aristoteles (bei Bonaventura) aufmerksam⁷⁸). Dahinter steht die theologische Deutung der E r b s ü n d e. Oben war es schon angedeutet. Bonaventura läßt die Schädigung der menschlichen Natur durch die Erbsünde soweit gehen, daß eine noch so gute natürliche Urteilskraft und eine noch so reiche Erfahrung nicht ausreichen, wenn keine göttliche Erleuchtung hinzukommt. Und dieses göttliche Licht nennt er Gabe des Verstandes (intellectus), die Türe für die wissenschaftlichen Betrachtungen⁷⁹).

⁷³) *Itin.* I, 4; t. V, p. 297. Dazu auch Gilson a. a. O. S. 520 f.

⁷⁴) *Sermo IV. De rebus theol.* 18—19; t. V, p. 572.

⁷⁵) *In Hexaem.* XXI, 36; t. V, p. 443.

⁷⁶) *Brevil.* III, 3, 2; t. V, p. 232.

⁷⁷) *Itin.* I; t. V, p. 296.

⁷⁸) a. a. O. S. 899.

⁷⁹) *De donis* S. S. VIII, 6 et 15; t. V, p. 495 s. Zur Erbsünde erklärt sich B o n a v. so: „Der Urgrund (primum principium) hat nichts sich Widerspenstiges, nichts Schändliches und Beleidigendes als nur die Sünde . . .; sie verunstaltet den freien Willen, vernichtet das Gnadengeschenk . . . Da nun die Verunstaltung des Bildes und die Zerstörung der Gnade gleichsam eine Vernichtung im Sein des Sittlichen und des Gnadenlebens (quasi annihilatio in esse moris et vitae gratuita) ist . . ., so ist es unmöglich, daß der Mensch von der Schuld sich erhebe, wenn er nicht mit dem Gnadenleben neu geschaffen wird“. *Brevil.* V 3, 2; t. V, p. 255.

Was hat Bonaventura zu einer solchen Beurteilung der ratio und der Wissenschaft veranlaßt? Es ist die durch und durch religiöse Grundhaltung dieses Heiligen — auch in der natürlichen Wissenschaft (Philosophie). Gott ist der absolute Herr; er ist der Urgrund und das Urbild alles Geschaffenen (Exemplarismus); alles muß sich ihm öffnen; nichts kann „um seiner selbst willen“ gesucht werden. Alle großen Bonaventura-Kenner sind sich einig, daß seine gesamte Gedankenwelt eine ungemein starke religiöse Kraft, besonders nach der affektiven Seite hin, offenbart. Was Bonaventura will, zeigt nichts klarer als seine Gegenüberstellung der Dominikaner und Franziskaner: „Die Dominikaner streben in erster Linie die Spekulation an (*principaliter intendunt speculationi . . . et postea unctioni*) und dann erst Salbung; die Franziskaner aber in erster Linie Salbung und danach Spekulation (*principaliter unctioni et postea speculationi*). Und möchte doch diese Liebe, die Salbung nicht von den Cherubim weichen — *sensus consolationis Spiritus Sancti illabentis in animam fervidam*: Tröstung des Heiligen Geistes, der in eine glühende Seele dringt. (In *Hexaem. XXII, 21*; t. V, p. 440 und *De Sabbato Sancto, Sermo I*; t. IX, p. 269).

Wenn wir nun Weisheit und Wissenschaft bei dem heiligen Thomas von Aquin dem Denken des heiligen Bonaventura gegenüberstellen, dann kommen wir in eine gewisse Verlegenheit. Beide Männer sind Heilige, also ganz religiöse Naturen. Beide können von der innerlich notwendigen Beziehung alles Geschaffenen — auch der Wissenschaft — nicht von Gott absehen, müssen alles Kreatürliche auch positiv unausgesetzt auf Gott ausrichten. Und doch hält sich Thomas sowohl bezüglich der Weisheit wie der Wissenschaft an die Grundkonzeption des Aristoteles.

Bei der Weisheit unterscheidet Thomas zwischen philosophischer, theologischer und eingegossener Weisheit. Philosophische Weisheit ist höchste Erkenntnis aus der Natur der Dinge (*Sapientis est causas altissimas considerare*)⁸⁰). Diese Definition stimmt mit der aristotelischen überein. Theologische Weisheit ist Erkenntnis *ex fide* (*sapientia theologica, quae considerat causas superiores idest divinas*)⁸¹). Die eingegossene Weisheit ist übernatürliche Gabe Gottes (*donum sapientiae*); sie gründet in der Liebe, mit der sie dem Begnadeten eingegossen wird (*sapient-*

⁸⁰) S. th. II, II, 9, 2 c.

⁸¹) De pot. I, 4 c.

tia, quae ponitur donum Spiritus Sancti . . ., est de sursum descendens)⁸²⁾. Die philosophische und theologische Weisheit sind demgegenüber erworbene Tugenden. Allen drei Arten von Weisheit kommt das Grundmerkmal der Weisheit überhaupt zu: Sapientis est ordinare.⁸³⁾ Entscheidend ist nun, daß von Thomas nur der eingegossenen Weisheit der uneingeschränkte Charakter der „sapientia practica“ zugerechnet wird. Die philosophische und theologische Weisheit sind dagegen primär spekulativer Natur. Die eingegossene Weisheit manifestiert ihren habitus operativus dadurch, daß sie nicht eine spekulative Erkenntnis Gottes schlechthin schenkt, sondern zu einer erlebnishaften Gotteserfahrung (experimentalem quamdam notitiam significat) führt⁸⁴⁾. Nicht nur ein Wissen um Gott und seinen Willen, sondern eine Neigung (inclinatio) zu Gott und der Erfüllung seines Willens ist die Frucht der eingegossenen Weisheit. Wir befinden uns hier ganz in dem Bereich des heiligen Bonaventura.

Was gemeint ist, grenzt Thomas selbst von dem Wesenssinn der Weisheit aus genau ab: die philosophische samt der theologischen Weisheit ordnet primär per modum cognitionis,⁸⁵⁾ die eingegossene Weisheit primär per modum inclinationis⁸⁶⁾. Dieses letztere Zitat leitet schon zu der Wissenschaftsidee über: „die spekulativen Wissenschaften sind wegen ihrer selbst zu lieben (diligibiles); denn ihr Sinn (finis) ist, sie selbst zu wissen“. Das klingt an das aristotelische „Wissen um des Wissens willen“ an und scheint in offenem Widerspruch zu der Weisheitsidee Bonaventuras zu stehen. Wie ist Thomas zu verstehen?

Thomas geht von an deren philosophischen Grunderkennt-

⁸²⁾ S. th II, II, 45, 1 ad 2.

⁸³⁾ In Angleichung an die lat. Übers. des Aristoteles: Non enim ordinari, sed sapientem ordinare oportet (Metaph. I, 2).

⁸⁴⁾ S. th. I, 43, 5 ad 2.

⁸⁵⁾ S. th. I, 1, 6 ad 3.

⁸⁶⁾ Für die philos. und theol. als primär spekulative Weisheit: „Scientiae speculativae sunt propterea ipsas diligibiles, nam finis earum est ipsum scire“ (C. G. III, 25). Für die eingegossene als primär praktische Weisheit: „Cum autem sapientia sit cognitio divinarum, aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis: quia enim vita nostra ad divinam agnitionem ordinatur et dirigitur secundum quamdam participationem divinae naturae, quae est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos, sed etiam ut est directiva humanae vitae“ (S. th. II, II, 19, 7 c).

nissen aus als Bonaventura. Thomas beurteilt und wertet den geschaffenen menschlichen Geist anders. Die Unterscheidung der drei Weisheitsarten deutet schon darauf hin. Philosophische und theologische Weisheit sind erworbene Tugenden. Worin mag der Grund liegen, daß Thomas ihnen neben ihrem primär spekulativen Charakter nicht in gleichem Maße die praktische Aufgabe der Ertüchtigung in der Tugend zuweist? Einzig der eingegossenen Weisheit (donum sapientiae) schreibt er Erkenntnis und Tun (in der Liebe) zu — also einer Gabe, die über das Können der geschaffenen Natur hinausgeht. Hier mag der Schlüssel zu der Unterschiedlichkeit der Weisheits- und Wissenschaftsidee bei Augustin-Bonaventura und Thomas zu finden sein. Augustin-Bonaventura gründen die Wahrheit unmittelbar in Gott, greifen darum zu eingeborenen Ideen und zur Erleuchtungslehre; sie müssen eigentlich so verfahren um ihres Weisheitsbegriffs willen. Sie betrachten den geschaffenen menschlichen Geist nicht so selbstschöpferisch von Gott ausgestattet wie Thomas (Aristoteles). Es ist wahr: bei Augustin-Bonaventura tritt die Herrschaft Gottes in fühlbarer Weise hervor — der geschaffene menschliche Geist ist mehr auf Gottes unmittelbare Hilfe angewiesen (Erleuchtung). Hier ist es nicht allein ein erweiterter concursus divinus, sondern auf weite Strecken hin ein concursus supernaturalis (Gnade) in der menschlichen Wahrheitserkenntnis. Infolgedessen gehen Philosophie und Theologie vielfach ineinander über, und dadurch erfährt die Idee der Weisheit wie der Wissenschaft eine Veränderung. Für Thomas ist und bleibt Gott auch immer der finis ultimus, aber in anderer Weise als bei Augustin-Bonaventura. Eine sichere, unwandelbare Wahrheit ist nach Thomas auf dem Wege über die sinnfälligen Dinge möglich und tatsächlich; darum ein wirklicher Gottesbeweis. (Nach Bonaventura ist das Dasein Gottes evident; denn jede Wahrheitserkenntnis setzt es ja voraus). Nach Bonaventura hat die Erbsünde die menschliche Natur so tief verwundet, daß sie durch eigene Kraft zu keiner sicheren und zuverlässigen Erkenntnis gelangen kann. Thomas pflichtet dieser Meinung nicht bei.

Noch ein Zweites tritt hinzu: Für Augustinus-Bonaventura ist die Liebe höchste und entscheidende Grundkraft des menschlichen Geistes; aus ihr fließt Glückseligkeit. Bei Thomas besteht die aeterna beatitudo in der vollkommenen Erkenntnis Gottes⁸⁷⁾. Glückseligkeit ist eine Tat des Intellekts. Und dies

⁸⁷⁾ S. th. I, 1, 4 c.

geht wieder darauf zurück, daß „Thomas Gott wesentlich als erkennend auffaßt“ (Lenz). Liebe ist immer existentialer Natur, geht auf den Einzelmenschen. In der Liebe erfüllt sich vornehmlich die individuelle Existenz. Wer der Liebe den Primat zuschreibt, ist immer Existentialphilosoph und wird letztlich auch immer religiöser Denker sein, d. h. sein philosophisches Denken wird offen oder geheim von der Frage nach dem Absoluten (Gott) dirigiert — ob in negativem oder positivem Sinne.

So beginnt sich Augustinismus und Thomismus zu klären. In ihnen liegen die geheimen Keime dessen, was sich später Essenz- und Existenzphilosophie nennt. Wissen um des Wissens willen führt zur Philosophie als Wesenswissenschaft, unter Vorbetonung des Intellekts (Essenzphilosophie). Es lauert die Gefahr des Intellektualismus. Wissen in Schau und im Dienst an dem Menschen als Ganzem hat von Haus aus die existentielle Neigung als Grundzug in sich, unter Vorbetonung des Willens (Liebe). Hier lauert die Gefahr der Vermengung des philosophischen und religiösen (theologischen) Bereichs. Weiter lauert die Gefahr des Subjektivismus überall dort, wo Gott nicht als unmittelbarer Garant der Wahrheit eingeführt wird, wie Augustin und Bonaventura es tun. Moderne Existentialphilosophen bieten uns ein Beispiel.

Die philosophische Wissenschaftsidee des heiligen Thomas steht nun klar vor uns: Alles Wissen um das Wahre geht über die sinnfälligen Dinge — es gibt keine angeborenen Ideen. Der geschaffene Geist kann aus sich zu sicherer Erkenntnis gelangen — es bedarf keines besonderen Lichts (Erleuchtungslehre). Zwischen wissenschaftlichem (philosophischem) Erkennen und religiösem (theologischem) Anliegen ist säuberlich zu scheiden — Philosophie ist nicht gleich Religion und umgekehrt, wenn beide auch im existentiellen Denken vielfach ineinander übergehen.

Aus diesem Wissenschaftsbegriff ergibt sich auch als vorläufiges Ergebnis, daß nach Thomas wohl der Weisheit (und hier auch nur der eingegossenen übernatürlichen) Wissen und Tun in gleich hohem Maße zukommt; daß aber der Wissenschaft primär die Spekulation eigen ist. Wissenschaft ist im Gegensatz zum eingegossenen donum sapientiae erworbene Tugend; philosophisches Wissen ist einzig mit natürlicher Geisteskraft (Intellekt) erworben. Wäre die philosophische Wissenschaft wohl in der Lage, die Doppelaufgabe von Wissen und Tun zu lösen? Das war unsere Frage am Anfang dieser Untersuchung

über Weisheit und Wissenschaft. Der heilige Thomas scheint diese Frage zu verneinen.

IV.

Weisheit und Wissenschaft berührt eine Frage, die vor Jahren lebhaft diskutiert wurde, heute wohl zurückgetreten, aber noch nicht bereinigt ist. Es ist die Suche nach einem „katholischen Wissenschaftsbegriff“. Für Augustin und Bonaventura hätte eine solche Frage von Anfang des Ansatzpunktes entbehrt. Mit der Wissenschaftsidee des heiligen Thomas mußte sie auftauchen. Für Thomas ist schlechthin derjenige weise, der Gott betrachtet. Auch für Thomas ist Letztes Besitz und Genuß Gottes. Die natürliche Wissenschaft berührt sich mit diesem höchsten religiösen (theologischen) Gegenstand, da sie ja ihrem inneren Sinn und Wesen nach bis zu den tiefsten Gründen (ex ultimis causis) vordringt und aus ihnen schöpft. Hätte Thomas von „katholischer Wissenschaft“ sprechen können? Bonaventura spricht, wie schon bemerkt, von *doctores catholici*, die selbst für die natürlichen Wissenschaften mit größerer Aufgeschlossenheit ausgezeichnet seien. Der gläubige Gelehrte habe einen gesunderen Blick für die geschaffenen Dinge als der ungläubige, auch rein in der natürlichen Erkenntnisordnung genommen. Diese Auffassung ist gut aus Bonaventuras Deutung der Erbsünde und ihrer Folgen für das menschliche Erkenntnisvermögen zu verstehen. Man mag zu dieser Interpretation Bonaventuras so oder so stehen, sie hat den guten und berechtigten Sinn, daß in der Wahrheits-erkenntnis immer der g a n z e Mensch zu berücksichtigen ist. Angewandt auf den k a t h o l i s c h e n Menschen heißt das: der katholische Gelehrte weiß um die Beschränktheit und Irrtumsgefährdung des geschaffenen Geistes d. h. er weiß, daß das *lumen naturale* nicht in den g e s a m t e n B e s t a n d d e r W i r k l i c h k e i t hineinleuchtet — erst durch die Offenbarung (Glauben) wissen wir davon; daß die Offenbarung als absolut unfehlbare Wissensquelle unantastbares Kriterium ist; daß das natürliche Wissen d e n u m f a s s e n d e n L e b e n s s i n n des Menschen nie aufzuzeigen imstande ist.

Letzteres meinte Franz Xaver Münch, als er in Stuttgart 1932 vor den Akademikern die Forderung nach einer „katholischen Wissenschaft“ erhob⁸⁸). Ihm gin ges „primär um eine religiöse

⁸⁸) Der kathol. Gedanke VI (1933), 148 f.

Mission der katholischen Intellektuellen“; es ging ihm um Leben, nämlich: „Christus zu erkennen und den, der ihn gesandt hat.“ Eine sehr lebhaft diskutierte — in Bejahung und Widerspruch — schloß sich an. Die Auseinandersetzung ging von der religiösen Zielsetzung Münchs zu dem rein wissenschaftlichen über. Befürworter Münchs wiesen darauf hin, daß der Wissenschaftsbegriff in geschichtlich gewordener Form vor uns stehe; daß aus weltanschaulichen Gründen die (im christlichen Glauben vollzogene und garantierte) Fülle der Wahrheit verkürzt, mißdeutet oder gar geleugnet werde; daß philosophisches Denken „in katholischer Haltung und Gläubigkeit im Raume der modernen Geistigkeit höchst unselbstverständlich und gewissermaßen unvollziehbar geworden sei“⁸⁹⁾. Das trifft sich ganz mit dem thomistischen Wissenschaftsbegriff, der nie im Namen einer „katholischen“ Wahrheit sprechen will, sondern im Namen jener urtümlichen schlechthin umfassenden, gültigen Wahrheit. Dieses ist zugleich das Katholische als das Gültige, als das Normgemäße, als der *ordo naturalis* (Bauhofer). Aber man bleibt hierbei nicht stehen. „Katholische Philosophie steht immer in Distanz und Spannung von Natur und Übernatur . . . Ihr spezifischer Gegenstand ist die existentielle Situation im ‚Schnittpunkt‘ von Natur und Übernatur . . . Das Phänomen der menschlichen Existentialität ist definiert durch die in ihr statthabende Begegnung dieser beiden Ordnungen . . . Der Mensch, das *humanum*, ist geradezu dieser Schnittpunkt. Man wende nicht ein, daß das bestenfalls für den ‚Christen‘ gelte, und daß die Wissenschaft und die Philosophie den Menschen als solchen . . . umfaßten. Der Mensch, der nur das Mal der Erbsünde trägt, steht existentiell gleichwohl in diesem Schnittpunkt . . . Die ‚offene Wunde‘ der Erbsünde zeigt den ‚Ort‘ an, wo die Übernatur ansetzt, auch wenn dieser Ort für den dem *Corpus Christi* nicht eingegliederten Menschen ein Vakuum bleibt“ (Bauhofer).

Drei große Vorträge haben sich daraufhin eigens mit dem Wissenschaftsbegriff der katholischen Gelehrten auseinandergesetzt⁹⁰⁾. Martin Grabmann antwortet: „Mit der Auffassung des hl. Thomas . . . ist nach meiner Überzeugung die Anschauung, die Oskar Bauhofer über ‚Begriff und Aufgabe einer katholischen Philosophie‘ vertritt, nicht in Einklang zu bringen . . . Der Ver-

⁸⁹⁾ Ebd. Oskar Bauhofer S. 124 f. u. 345 f.

⁹⁰⁾ Jahresbericht d. Görresges. 1932/33, Anhang S. 1 f.

mengung von philosophischer und theologischer Denk- und Arbeitsweise ist Tür und Tor geöffnet“. Bauhofers Gedankengänge haben in der Nachfolgezeit vielfach Unterstützung und Beleuchtung erfahren⁹¹⁾.

Kann die Philosophie als Wissenschaft diese Aufgabe leisten? Einigkeit besteht darüber: Säuberliche Trennung von Theologie und Philosophie ist unantastbarer Besitz. Weiter: Kann Spekulation und Aktion (Praxis), Lehre und Tun Gegenstand der Philosophie als Wissenschaft sein? Versuche sind immer wieder auf anderen wissenschaftlichen Gebieten gemacht. Erinnern wir uns an die pädagogischen Bemühungen um das Arbeitsschulprinzip nach dem ersten Weltkrieg. Kein bleibender Erfolg. Es scheint einfach dem geschaffenen menschlichen Geiste nicht möglich zu sein, erkenntnismäßige Akte (Intellekt) und willensmäßige Handlungen (Strebevermögen) in einem Vollzuge zu verwirklichen. Das kann nur der ungeschaffene Geist (Gott). Es scheint nicht einmal dem menschlichen Erkenntnisvermögen in einem Vollzuge zu gelingen, das Individuell-Konkrete und das Allgemein-Wesenhafte zu erfassen, wie die Auseinandersetzungen um die Verkündigungstheologie gezeigt haben. Wenn der menschliche Geist wissenschaftlich denkt, muß er sich vom Konkreten abwenden und dem Allgemeinen (Wesensbegriffen) zuwenden. Will er wieder konkret reden d. h. dem Tatsächlichen, hic et nunc im konkret-individuell Gegebenen, sich zuwenden, dann ist eine Kehrtwendung nötig. Gott allein ist es möglich, das Konkrete und Allgemeine in einem Vollzuge zu umfassen.

Weit schwieriger scheint noch der Fall bezüglich eines Vollzuges in Lehre und Tun zu liegen. Hier ist nicht nur die genannte Kehrtwendung seitens des Intellekts notwendig, sondern dazu noch die Einspannung einer vom Intellekt verschiedenen Geisteskraft — dem Willen (Liebe). Vom ganzen Menschen aus gesehen, von seinem Lebenssinn und Lebensziel aus müssen alle Kräfte zum Dienst aufgerufen und auch diesem Dienst hingeordnet werden — das ist Weisheit. Aber Wissenschaft scheint diesen Dienst nur per modum cognitionis leisten zu können.

⁹¹⁾ Besonders in „Wissenschaft und Weisheit“, Vierteljahresschrift f. syst. franzisk. Philos. u. Theol. i. d. Gegenwart.