

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 2 (1924)  
  
**Artikel:** Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]  
**Autor:** Manser, G.M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762642>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 26.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Das Wesen des Thomismus.<sup>1</sup>

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung.)

---

## I.

### Die aristotelische Lehre von Akt und Potenz als Grundlage der thomistischen Fassung von Glaube und Wissen.

Wie im Einzelfall und Einzelstreit das Verhältnis von Glaube und Wissen zu regeln und wo zwischen beiden die Grenze zu ziehen ist, dafür sorgt die Kirche unter Assistenz eines höheren Geistes. Das hat sie auch im Mittelalter besorgt durch zahlreiche Entscheidungen. Wie aber *wissenschaftlich* das Problem befriedigend gelöst werden könnte durch bestimmte allgemeinere Richtlinien, das war für die beginnende Scholastik eine fast unlösbare Schwierigkeit.

Thomas von Aquin hat die Frage zu lösen gesucht im Sinne der *Harmonie von Glaube und Wissen auf Grund ihrer klaren Unterscheidung*. Die Vorzüge dieser Lösung sind von den gründlichsten Historikern unter Führung des Altmeisters der modernen Geschichtsphilosophie Friedrich Überweg's ohne Rückhalt anerkannt worden. Mit Grund! Eine wissenschaftlich klare Unterscheidung ist von unabsehbarer Tragweite. Sie gibt dem Glauben sein unantastbares Gebiet, der Theologie, die auf dem Glauben ruht, ihre eigenen Prinzipien, ihr Objekt, ihre Methode. Aber das ist nur *eine* Seite. Sie gibt auch der Philosophie ihr Sein, weil ihre eigenen Prinzipien und damit ihr Objekt, ihre Methode. Sie gibt ihr ihre *Existenzberechtigung*, ihr *Wesen*, ihre *Autonomie*. Diese klare Ausscheidung ist somit nicht, wie de Wulf gesagt <sup>2</sup>, eine *bloß religiöse, außerphilosophische* Frage. Sie ist

<sup>1</sup> Vgl. Heft I, S. 3-23.

<sup>2</sup> Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Autorisierte Übersetzung von Dr. R. Eisler. Tübingen 1913, S. 86 ff.

zugleich die *tief innerlichste philosophische* Frage. Die Harmonie von Glaube und Wissen auf der Unterscheidung beider regelt wieder das Verhältnis von *Natur* und *Übernatur*, *Staat* und *Kirche*, überhaupt die ganze individuelle und soziale Kulturarbeit.

Allein wir würden die Bedeutung der thomistischen Lösung in ihrer tieferen Tragweite kaum klar erfassen, wenn wir sie nicht gleichsam zurückverlegten in ihr historisches Milieu, dem sie kämpfend entsprang. Große Männer haben die Geschichte nicht zu fürchten. Sie werden in ihr und durch sie noch größer! Die Geschichte der Philosophie wird unser Problem ganz eigenartig beleuchten.

### Geschichtliches.

Eine zwei Jahrzehnte umfassende Beschäftigung mit Geschichte der Philosophie hat mich der Versuchung unterliegen lassen, das Wagnis zu unternehmen, hier kurz die verschiedenen Meinungen über das Verhältnis von Glaube und Wissen auf einige *Hauptansichten* zurückzuführen. Der Versuch ist kühn, und wer ihn wagt, verdient Nachsicht.

I. An die Spitze stellen wir die Meinung jener, die Glaube und Wissen in einen unversöhnlichen **Gegensatz** gebracht haben. Wir rechnen hieher zwei extreme Richtungen, die von der Kirche beide abgelehnt wurden, nämlich: die *Traditionalisten* oder Fideisten, denen jedes Vernunftwissen entweder unerreichbar oder wenigstens glaubensgefährlich ist; die prinzipiellen *Rationalisten* der alten und neuen Zeit, die mit Lange, Ed. Zeller, Paulsen usw. grundsätzlich jeden religiösen Glauben als Gefahr des Wissens ablehnen. Ansätze zu diesen beiden Richtungen gab es in allen Jahrhunderten. Aber wer dem tief christlich-kirchlich gesinnten Mittelalter gegenüber gerecht zu sein bestrebt ist, wird ihm keine prinzipiell rationalistische Geistesrichtung zuschreiben bis in die Zeit, wo *Siger von Brabant* an der Spitze des lateinischen Averroismus (1270) und im folgenden Jahrhundert Johannes Jandunus und Marsilius von Padua jene berüchtigte *Doppelwahrheit* verfochten, d. h. den Satz, daß etwas philosophisch erweisbar sein kann, was theologisch abgelehnt werden muß.

II. Unvergleichlich zahlreicher sind in der Gelehrten-geschichte die Anhänger der **Harmonie** von Glaube und Wissen. Das gilt vor allem vom Mittelalter. Aber wie diese Harmonie *wissenschaftlich* begründen? Hierin gingen die Geister auseinander, auch im ganz kirchlich gesinnten Mittelalter, trotzdem de Wulf gegen mich und andere es bestritten

hat.<sup>1</sup> Vielleicht können wir hier, der Geschichte folgend, wieder drei wesentlich verschiedene Lösungsversuche unterscheiden :

1. Harmonie auf Grund der *Unterscheidung* beider — Thomas.

2. Harmonie auf Grund der *Trennung* beider. Glaube und Wissen haben miteinander überhaupt nichts zu tun. Sie widersprechen also einander auch nicht. Begonnen hat diese « Entfremdung » der beiden schon bei W. Ockam († 1349). Bestimmtere Gestalt nahm sie bei Kant, im Protestantismus, bei Schleiermacher usw. an, wo der Glaube aus dem Gebiete des Erkennens und der Wahrheit verbannt, in das Reich der blinden Gefühle verwiesen wurde. Daß auch diese Richtung schließlich wieder auf Rationalismus hinausläuft, hat der *Modernismus* gezeigt. Insofern die absolut blinden Glaubensgefühle des Unterbewußtseins die Schwelle des Bewußtseins erreichen und in dogmatischen Formeln, religiösen Zeichen — Sakramenten —, und in sozialen Verbänden — Kirche —, ihren Ausdruck finden, sind sie einzig und allein der menschlichen Vernunft unterworfen.

3. Harmonie des Glaubens und Wissens auf Grund der *Vermengung* beider oder — wenigstens teilweiser — *Identität* des Objektes beider. Mehr oder weniger bewußt ist hier der Gedanke leitend : Glaube und Wissen harmonisieren miteinander, weil das, was geglaubt wird und von jedem zuerst geglaubt werden muß, wenigstens inbezug auf das « an sit » auch bewiesen werden kann, also ist kein Widerspruch zwischen beiden. Die Tendenz einer *inneren Umwandlung des Glaubens in Wissen* liegt ihr zu Grunde. Wir führen den Ursprung auf *Philo von Alexandrien* († c. 50 n. Chr.) zurück, der bestrebt war, den alttestamentlichen Glauben aus der griechischen Philosophie zu beweisen. Die gleiche Tendenz beseelte den *Gnosticismus*. Bekanntlich hat es auch unter *patristischen* Schriftstellern nicht an solchen gefehlt, welche die griechische Philosophie auf die Heilige Schrift zurückführten und andere, die die Trinitätslehre den heidnischen Philosophen, speziell Plato zuschrieben. Das war Vermengung der Quellen ! Die größten *arabischen Philosophen* wie Avicenna und Averroës suchten die Harmonie von Philosophie und Koranglaube dadurch zu beweisen, daß das, was im Koran enthalten, durch die Philosophie bewiesen werden könnte und daß beide schließlich, die Koranoffenbarung und Philosophie, auf die *göttliche Illuminatio* des Intellectus agens separatus zurückzuführen wären. Das war wieder Quellenvermengung !

<sup>1</sup> l. c. p. 89.



Anselms «Credo ut intelligam»<sup>1</sup> besitzt heute noch Bewunderer. Begreiflich! Er war eine herrliche Gestalt, dieser nachmalige Erzbischof von Canterbury. Und er hat vielleicht mit jenem Ausspruch den Geist seiner Zeit tiefer erfaßt und in eine unvergleichlich typischere Formel geprägt als jeder andere, wenngleich der stürmische Abaelard weiteren Horizont und scharfsinnigeres methodisches Verständnis besaß. Damit verteidigen wir, wie das folgende zeigen wird, noch durchaus nicht die These unseres ausgezeichneten Grabmann<sup>2</sup>, der es versucht hat, überhaupt die ganze mittelalterliche Scholastik unter diese anselmische Formel unterzubringen. Noch gehen wir in der objektiven Wertung der Formel mit ihm einig. Aber daß das «Credo ut intelligam» im Sinne: *vom Glauben zum inneren Wissen des Geglaubten fortzuschreiten*, die vier ersten Jahrhunderte der Scholastik und noch viele im 13. Jahrhundert beherrschte, das scheint uns unleugbare Tatsache zu sein, eine Tatsache, die einem Historiker, wie Grabmann es ist, unwillkürlich zum Bewußtsein kommen mußte. Anselms «Credo ut intelligam» ist älter als Anselm. Schon Paschasius Radbertus († 860) hat wesentlich gleich gedacht.<sup>3</sup> Schon er zitiert jene berühmte Stelle aus Is. 7, 9, auf die später die Anhänger dieser Richtung immer anspielen, auch Anselm selbst<sup>4</sup>: «Nisi credideritis, non intelligetis.»<sup>5</sup> Vom Glauben muß jede Spekulation ausgehen, erklärt Scotus Erigena († 877), der scharfsinnigste Kopf zweier Jahrhunderte vor Anselm: «Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo.»<sup>6</sup> Und nachher zersetzt er mit seiner neuplatonischen Spekulation alle Geheimnisse. Der gleiche Gedanke beherrscht später in verschiedenem Grade alle jene, die mit Anselm (1033–1109) die Philosophie, respektive die Dialektik auf die Theologie anwandten, wie Berengar von Tours (999–1088), Roscelinus, die beiden Viktoriner: Hugo (1097–1141), Richard († 1173), Petrus Abaelardus (1079–1142),

<sup>1</sup> Proslogion., c. 1. P. L. 158, col. 227. B.

<sup>2</sup> In den beiden ersten Bänden der Geschichte der scholastischen Methode.

<sup>3</sup> De fide, spe et charitate, c. 7 und 8. P. L. 120. 1404–9.

<sup>4</sup> «Neque enim quaero intelligere ut credam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.» Proslog., c. 1. P. L. 158. 227. C.

<sup>5</sup> De fide, spe et char., c. 8. P. L. 120. 1408. C.

<sup>6</sup> De Divis. Nat. l. II. 15. P. L. 122. 545. B. «Nihil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam, ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit.» Ib. l. I. 71. P. L. 122. 516. C.

Robert von Melun († 1167)<sup>1</sup>, Thierry von Chartres († 1155), Gilbertus Porretanus († 1154), Johannes von Salisbury († 1180), Alanus de Insulis († 1213). — Vorsichtig ist Petrus Lombardus († c. 1164), ablehnend, weil Gefahr witternd, verhalten sich jeder Anwendung der Dialektik auf den Glauben gegenüber: Anselm von Lâon († 1117), Wilhelm von Champeaux († 1121), Robertus Pullus († 1146) und der spätere Wilhelm von Auxerre († 1234). Scharf feindlich beurteilen Bernard von Clairvaux und Petrus Damianus jede Anwendung der Dialektik auf den Glauben. — Aber auch im 13. Jahrhundert stehen noch manche im Banne des « Credo ut intelligam ». Simon von Tournai stellt Christus mit dem « Crede et intelliges » dem Aristoteles mit dem « Intellige et credes » gegenüber.<sup>2</sup> Den Glauben an die Spitze jeder Forschung stellend, wollen Roger Bacon († 1294), Heinrich von Gent († 1293), Raimundus Lullus († 1315) nachher die tiefsten Glaubensgeheimnisse beweisen. Ihnen folgt später, den gleichen Pfad wandelnd, auf die Viktoriner sich berufend, der Kardinal Nic. Cusanus.

Geschichtlich betrachtet, hat das « Credo ut intelligam » einen gewaltigen Einfluß ausgeübt. Und doch war es keine glückliche Formel zur Lösung des Verhältnisses von Glaube und Wissen. Es war zu *eng*, ließ das *philosophische Gebiet als solches* ganz bei Seite. Sogar die *apologetische* Begründung des Glaubens ließ es unberücksichtigt. Aber selbst für den *Glauben* barg es Gefahren. Die Tendenz, vom Glauben zum Wissen des Geglaubten, zum beweisenden Wissen desselben fortzuschreiten<sup>3</sup>, mußte zur *Aufhebung des Glaubens*, des Geheimnisses führen und damit zum *theosophischen Rationalismus*, trotz der besten und kirchlichsten Absichten, die seine Verteidiger fast ohne Ausnahme beseelten. Eigentlich lag dem « Credo ut intelligam » eine **Vermengung** von Glaube und Wissen zugrunde, eine dreifache: des *Ursprunges* beider, der *Begriffe* und der *Gebiete* beider.

a) des *Ursprunges*.

Vernunft und Offenbarung sind zwei verschiedene Wahrheitsquellen. Wer die eine zu Gunsten der andern unterdrückt oder das

<sup>1</sup> « Alia (cognitio) illa est, de qua nunc agimus et pro qua scriptum est: crede et intelliges. Nam ad intelligentiam credendo pervenitur et non ad fidem intelligendo. » Vgl. *Grabmann*, Geschichte der scholastischen Methode. II, 338.

<sup>2</sup> *Derselbe*, 550.

<sup>3</sup> Daß auch *Anselm* dieser Gedanke nicht fremd war, werden wir im folgenden beweisen. Bezeichnend ist schon die Stelle in der Einleitung zum Proslogion, in dessen erstem Kapitel das Credo ut intelligam steht: « quaerentis intelligere, quod credit. »

Gebiet der einen auf Kosten der anderen erweitert, der unterscheidet nicht hinreichend zwischen beiden. Er vermengt sie. Und das ist das Eigentümliche jeder Vermengung zweier Dinge, daß sie immer zur unberechtigten Identifizierung der beiden tendiert. So scheint es hier der Fall zu sein.

Das «Credo ut intelligam» ist in erster Linie als Ausdrucksformel für die Regelung des Verhältnisses von Glaube und Wissen, wie wir oben sagten, viel zu *eng*. Streng genommen hebt es die Vernunft als selbständige Quelle und damit die Philosophie einfach auf. Darnach wäre der Glaube die einzige Quelle der Wahrheit. Wurde es faktisch nie so genommen? Der ersten Zeit der Scholastik war diese Auffassung jedenfalls nicht fremd. Alkuin, der erste Leiter des fränkischen Schulwesens, vermag in seinen zahlreichen Definitionen der Philosophie diese letztere nicht von der Theologie genauer zu unterscheiden. Sein Bestreben geht dahin, auch die rein philosophischen Fragen, sogar die Dreiereinteilung in Physik, Ethik und Logik aus der Heiligen Schrift zu beweisen.<sup>1</sup> Gleiche Tendenz bei Fridericus in seiner Schrift: *De nihilo et tenebris*.<sup>2</sup> Rabanus Maurus († 856) will alle 7 freien Künste, also die ganze damalige Philosophie auf die Heilige Schrift zurückführen.<sup>3</sup> Bei ihm, dem großen Gründer des deutschen Schulwesens, lebt jener älteste traditionalistische Satz, den Aristobulus<sup>4</sup>, Philo Alexandrinus<sup>5</sup>, Justin<sup>6</sup>, Clemens Alexandrinus<sup>7</sup> und Augustinus<sup>8</sup> erwähnen, wieder auf: *die griechische Philosophie wäre nicht das Resultat der bloßen Menschenvernunft gewesen, sondern aus den Heiligen Schriften der Juden gestohlen worden*.<sup>9</sup> Hier wurde also das «Credo ut intelligam» ganz im strengsten buchstäblichen Sinne genommen und Glaube und Wissen auf eine einzige Quelle, die Offenbarung, zurückgeführt. Merkwürdig! Der stark rationalistisch angehauchte Scotus E., der nachher, den Glauben vorausgesetzt, mit seiner neuplatonischen Spekulation alle Geheimnisse des Glaubens bedroht,

<sup>1</sup> De Dial. c. 1. P. L. 101. col. 952.

<sup>2</sup> P. L. 105. col. 751–756.

<sup>3</sup> De cleric. instit. III. c. 2. P. L. 107. 379.

<sup>4</sup> Bei Eusebius, Praeparatio evangelica, I. 13. c. 12. P. G. 21. 1097.

<sup>5</sup> Quis rer. div. haeres. ed. Richter v. III. § 43; de Judice. v. V. § 2; De vit. Moys. v. IV. § 4.

<sup>6</sup> Apolog. II. 13. P. G. 6. 466–467.

<sup>7</sup> Strom. I. 1. P. G. 8. 696; Paedag. II. 1. P. G. 8. 405; Strom. I. 17. P. G. 8. 801. Strom. V. 14. P. G. 9. 129.

<sup>8</sup> De doctr. christ. III. 40.

<sup>9</sup> De cleric. instit. III. 26. P. L. 107. 404.

nimmt das « Credo ut intelligam » im gleichen strengsten Sinne: *jede Wahrheitserkenntnis setzt den Glauben voraus*: « ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. »<sup>1</sup> Im 13. Jahrhundert folgen dieser Auffassung Roger Bacon<sup>2</sup> und Raimundus Lullus.<sup>3</sup> Ohne Glaube gibt es überhaupt gar keine Erkenntnis: Das war ihre These.

So dachten wohl Anselm und Abaelard und ihre Zeitgenossen und Nachfolger im 12. Jahrhundert nicht mehr. Ihr Horizont war weiter geworden. Sie beschränkten das « Credo ut intelligam » auf das bloße Glaubensgebiet und ließen daneben der Vernunft noch ihr eigenes Recht. Abaelard beklagt sich sogar gegen jene, welche meinen, daß ein Christ über Dinge, die dem Glauben fremd sind, nicht handeln dürfe.<sup>4</sup> Jedes Wissen ist an sich gut.<sup>5</sup> Für eine philosophisch-apologetische Begründung des Glaubens tritt er mannhaft ein.<sup>6</sup> Insofern hat er die engen Schranken des « Credo ut intelligam » durchbrochen und er ist der erste kraftvolle Verteidiger des selbständigen Philosophierens. Aber auf theologischem Gebiete huldigt auch er dem « Credo ut intelligam », im Sinne: vom Geglaubten zur Erkenntnis des Geglaubten fortzuschreiten: « nisi credideritis non intelligetis ». <sup>7</sup> Hierin liegt bei ihm die gleiche Vermengung von Glaube und Wissen, wie bei seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Gewiß spricht man im 12. Jahrhundert und schon früher von Vernunft und Offenbarung, wie von zwei verschiedenen Dingen. War man sich des verschiedenen Ursprunges des Vernunftwissens und des Glaubens *im Gläubigen* klar bewußt? Hugo von St. Victor hat in all seinen verschiedenen Definitionen der Philosophie kein einziges Moment, das dieselbe vom Glauben unterscheiden würde.<sup>8</sup> Auch Gundissalinus nicht.<sup>9</sup> Noch Joh. von Salisbury, trotzdem er die Erkenntnislehre eminent aristotelisch konstruierte.<sup>10</sup> Er hat sogar wieder den verwirrenden Satz:

<sup>1</sup> De Div. Nat. II. 15. P. L. 122. 545. B.

<sup>2</sup> « Quapropter totius philosophiae in sacris literis continetur. » Op. Maj. II. c. 8.

<sup>3</sup> Phil. princ. c. 3. ars magna p. 9. c. 63.

<sup>4</sup> Dial. p. 4. *Cousin*, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 434. *Grabmann*, *Geschichte der schol. Methode* II. 181.

<sup>5</sup> Ib.

<sup>6</sup> Introd. ad Theol. P. L. 178. col. 1005; Ep. 13. P. L. 178. 354.

<sup>7</sup> Theol. christ. I. III. P. L. 178. 1226. C.

<sup>8</sup> Erud. didase. I. II. c. 1. P. L. 176. 751-752; ib. 764 und 744.

<sup>9</sup> *Dominicus Gundissalinus*, *De Divisione philosophiae* ed. von Dr. L. Baur. Münster (Beiträge *Bäumker*) 1903. S. 5 ff.

<sup>10</sup> *Entheticus*, Vers 277, P. L. 199.

«Non valet absque fide sincere philosophari quisquam.»<sup>1</sup> Merkwürdiger Wirrwarr! Der tiefere Grund hiefür lag, unseres Erachtens, in der berühmten platonischen *Illuminationstheorie*. Während man Vernunft und Offenbarung *objektiv* ganz richtig zu unterscheiden suchte, nahm man als letzten Erklärungsgrund für die Entstehung des philosophischen Erkennens eine aktuell göttliche Erleuchtung an, wie für den Glauben. So wurden Glaube und Wissen *subjektiv*, d. h. *ihrem Werden nach* in dem gläubigen wissenden Subjekte, beide auf eine göttliche Erleuchtung zurückgeführt im Anschlusse an die Worte Joh. I, 9, daß Christus «das wahre Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt». Damit liefen, Glaube und Wissen, beide auf eine göttliche Erleuchtung zurück, die eine Unterscheidung des Ursprungs fast unmöglich machte. Der Philosoph war ein «Gottesleuchteter» wie der Gläubige.<sup>2</sup> Für manche Scholastiker waren die beiden göttlichen Erleuchtungen, wodurch der Glaube und das höchste philosophische Forschen entstanden, überhaupt *ein und dieselbe* — *Identität des Ursprunges* —, weshalb Joh. von Salisbury den Ursprung der Philosophie der *Gnade* zuschrieb.<sup>3</sup> Heinrich von Gent hielt später jene göttliche *Illuminatio* ebenfalls für übernatürlich.<sup>4</sup> Inwieweit jene platonische *Illuminationstheorie* als letzter Erklärungsgrund alles philosophischen Forschens Gemeingut der Scholastiker vor Thomas war, darüber später. Aber in ihr liegt, unseres Erachtens, die *tiefste Ursache* der fortwährenden Vermengung von Glaube und Wissen ihrem Ursprunge nach.

b) Vermengung der *Begriffe* beider.

Insoweit der Verstand etwas inhaltlich wirklich erkennt, schaut er es geistig; es ist ein *visum*, *scitum*. Das ist der erfaßte Gegenstand des *Wissens*, dem der Verstand notwendig zustimmt, weil es evident ist. Gegenstand des *Glaubens* dagegen ist das innerlich *nicht Evidente*, — *non visum* —, weswegen der Verstand ihm nur auf Grund der göttlichen Autorität zustimmt. Deshalb nannte Paulus, Hebr. II, 1, den Glauben ein *argumentum non apparentium*, «eine Überzeugung von dem, was man nicht sieht». Wer somit als Gegenstand des

<sup>1</sup> Ib. Vers 319.

<sup>2</sup> Darauf hat schon *Scotus E.* hingewiesen. *Divis. Naturae* III. 24. P. L. 122. 690–691; *Homil. in Prol. Ev. s. Joh.* P. L. 122. 290.

<sup>3</sup> «Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae ejus humiliter pulset, in cujus manu liber omnium sciendorum est.» *Polycrat.* I. 7, c. 13. P. L. 199. 667 A.

<sup>4</sup> S. th. a. 3 q. 2. fol. 29. L.; *Quodlib.* IX. q. 15. A.



des Glaubens das innerlich Evidente betrachtet, hebt den Glauben auf und vermengt die Begriffe « Glaube » und « Wissen », ja er identifiziert sie.

Für die Anhänger des « Credo ut intelligam » mit ihrem Streben, das Geglaubte in Wissen umzuwandeln, war jene paulinische Definition eine harte Nuß. Nicht einmal der kluge *Petrus Lombardus*, der die Definition Pauli mit herrlichen Worten kommentiert <sup>1</sup> und sie zu Grunde legt, kommt anderwärts ganz glatt an ihr vorbei. <sup>2</sup> Kühner schon ist *Robert von Melun*. Wortwörtlich im Anschluß an die Worte: « crede et intelliges », stellt er bezüglich Glaubenssätze, die sich nicht auf künftige Geschehnisse beziehen, kurzweg den Satz auf: « Non est ergo fides absque ejus cognitione, quod creditur. » <sup>3</sup> Interessant ist die Stellung *Hugos von St. Victor* zu unserer Frage. Die paulinische Definition des Glaubens hält er für unvollkommen. <sup>4</sup> Bald scheint er das Geglaubte dem Wissen zu entrücken, bald wieder das Gegenteil. Das kommt wohl daher, weil er im Sinne des « Credo ut intelligam » ein Wachstum des Glaubens je nach dem *höheren Grade der Erkenntnis* annimmt, sowohl im Einzelmenschen <sup>5</sup> wie in der Kulturgeschichte. <sup>6</sup> Daher unterscheidet er dann auch, ganz ähnlich wie Averroës, drei Klassen von Gläubigen: die einfachen Leute glauben fromm ohne Kenntnis: « sola pietate credere eligunt »; andere begründen vernünftig, was sie glauben: « alii ratione approbant, quod fide credunt »; andere erwerben sich sogar Sicherheit: « puritas intelligentiae apprehendit certitudinem ». <sup>7</sup> Hieraus wird das berühmte Dictum klar: « Sic ergo fides aliquando cum cognitione est, quando scitur, quod creditur ». <sup>8</sup> Hier handelt es sich offenbar nicht mehr um irgend eine analoge Kenntnis des Glaubensartikels. — Charakteristisch ist es, wenn Hugos Schüler, *Richard von St. Victor*, sich geradezu beklagt, daß man für die

<sup>1</sup> Ep. ad Rom. (P. L. 191. 1324); III. Sent. 22. 7 (P. L. 192. 806); III. Sent. 22. 1. (P. L. 192. 803. An all diesen Stellen tritt er scharf dafür ein, daß der Glaube *de non viso* sei.

<sup>2</sup> « Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus » III. Sent. 23. 7. (col. 806). Daselbst in III. 24. 3 gibt er eine innere Kenntnis des Geglaubten in gewissem Sinne wieder zu und sagt: « quaedam ergo fide creduntur, quae intelliguntur naturali ratione; quaedam vero, quae non intelliguntur. Unde Propheta . . . . Nisi credideritis, non intelligetis » (col. 808).

<sup>3</sup> Zitiert aus Handschriften bei *Grabmann*, *Gesch. der schol. Methode*. II. 338.

<sup>4</sup> De Sacrament. fid. christ. l. I. p. 10. c. 2. P. L. 176. 330.

<sup>5</sup> Ib. c. 4. col. 332.

<sup>6</sup> Ib. c. 6. col. 339.

<sup>7</sup> Ib. c. 4. col. 332 und 333.

<sup>8</sup> Ib. c. 3. col. 332. A.

göttliche Trinität immer nur Autoritätsbeweise vorbringe und nicht Vernunftbeweise und nachher den Versuch macht, die Dreiheit der Personen apodiktisch durch die bloße Vernunft zu beweisen.<sup>1</sup>

Übrigens sind es nicht die Viktoriner gewesen, die, wie man oft behauptet hat, den eklatantesten Beweis für die Vermengung des Gegenstandes von Glaube und Wissen geleistet haben. Das waren die beiden schärfsten Köpfe der Frühscholastik. Der erste ist *Anselm* selbst. Er bekennt, daß er auf Bitten von Mitbrüdern, die da sagten, die Schriftbeweise würden nicht überzeugen, sondern nur zwingende Vernunftgründe, es unternommen habe, die Glaubenswahrheiten zu beweisen<sup>2</sup> und daß er das wirklich getan habe nicht bloß inbezug auf die Trinität<sup>3</sup>, sondern auch bezüglich alles dessen, was wir von Christus glauben, «omnia, quae de Christo credimus», und zwar ohne Heilige Schrift, «sine scripturae auctoritate», und mit zwingenden Beweisen, «necessariis rationibus», «ex necessitate».<sup>4</sup> — Das ist nun ganz klar! Hier wird ausdrücklich das eigentliche Formalobjekt des Glaubens, die göttliche Autorität, ausgeschaltet und das Objekt des Wissens und Glaubens, — beides ein scitum, ein demonstratum — identifiziert. — Der zweite ist *Abaelard*. Auch er bekennt, auf Bitten seiner Schüler hin, die philosophische Gründe für die Glaubenslehren verlangten und erklärt hatten, man könne etwas nicht glauben, was man nicht vorher verstanden habe: «nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum», den Traktat *De Unitate et Trinitate* verfaßt zu haben.<sup>5</sup> Das ist eine klare Sprache dafür, wie man mit dem «Credo ut intelligam» den Glauben in Wissen umzuwandeln suchte. Daraus erklärt es sich auch, wenn mehrere Scholastiker, wie z. B. *Simon von Tournai*<sup>6</sup>, dem Glauben die *Sicherheit* absprachen, oder andere, wie *Hugo von St. Victor*<sup>7</sup> und selbst *Alexander Hales*<sup>8</sup> noch, den Glauben nur für *relativ notwendig* hielten. Daraus erklärt es sich weiter, warum die Bernard von Clairvaux, Petrus Damianus und andere dieser Anwendung der Dialektik

<sup>1</sup> De Trinit. l. 1. 5. P. L. 196. 893; l. 3. c. 1. ss. P. L. col. 915 ff.

<sup>2</sup> Monol. praef. P. L. 158. 143. A.

<sup>3</sup> De fide Trinit. c. 4. P. L. 158. 272. C.

<sup>4</sup> Cur Deus homo, praef. P. L. 158. 362. A.

<sup>5</sup> Hist. Calamit. c. 9. P. L. 178. 141–142.

<sup>6</sup> Grabmann, Gesch. der schol. Meth. II. 548, aus Handschriften.

<sup>7</sup> De Sacrament. christ. fidei. p. 10. c. 2. P. L. 176. 329–330. Der Glaube wurde nur durch den Sündenfall notwendig, denn an sich, ohne Sünde, hätte der oculus contemplationis des Menschen Gott und das Göttliche geschaut.

<sup>8</sup> Summ. univers. Theol. p. I. q. II. membr. I. a. 3. Er sagt nämlich, wenn der Mensch nicht gesündigt, könnte er die Trinität natürlich erkennen.



auf den Glauben machtvoll entgegentraten, — wenn auch nicht ohne jede Einseitigkeit und Übertreibung —, denn sie brachte den wahren Glauben *wirklich in Gefahr!*

c) Vermengung der **Gebiete** beider.

Den beiden genannten folgte logisch eine dritte Vermengung, die Gebietsvermengung von Glaube und Wissen, die praktisch die fatalsten Folgen nach sich zog. Da Glaube und Wissen auf den gleichen Ursprung zurückliefen, die Objekte beider verwechselt und identifiziert wurden, wie wäre es da möglich gewesen, ein *wissenschaftliches Prinzip* aufzuzeigen im Sinne: *soweit und nicht weiter darf und kann die Vernunftspekulation bei den Glaubensgeheimnissen gehen*, mit andern Worten: da hört die Philosophie auf, da beginnt der Glaube und die Theologia sacra. Das war das Problem der wissenschaftlichen Gebietsausscheidung, das mit dem « Credo ut intelligam » nie gelöst werden konnte. Gewiß, jedermann wußte im Mittelalter, daß es Dinge gebe, die man nicht einsehen könne. Aber mit der Tendenz, den Glauben in Wissen umzuwandeln, gab es keine Gebietsmarksteine mehr. Oder hat es die Geschichte nicht bewiesen? Welcher Wirrwarr!

Es sei nur ganz skizzenhaft auf folgende Tatsachen hingewiesen: bei *Scotus E.* Anwendung des Neuplatonismus auf den Glauben und infolgedessen Auflösung der meisten Glaubensgeheimnisse und Leugnung der Gegenwart Christi im Altarssakramente<sup>1</sup>; bei *Roscelinus* Anwendung des Nominalismus auf die Trinität und daher Tritheismus; die *Menschwerdung Christi* und alles, was wir darüber glauben, will *Anselm von Canterbury*, ohne Heilige Schrift, zwingend aus der bloßen Vernunft beweisen.<sup>2</sup> Die *Trinität*, das tiefste Geheimnis, haben nach *Abaelard*<sup>3</sup>, *Robert von Melun*<sup>4</sup>, *Alanus des Insulis*<sup>5</sup> schon die alten Heiden, also aus der bloßen Vernunft, gekannt; die gleiche Trinität, d. h. die Dreiheit der Personen in einer Natur, suchen rein rationell zu beweisen: *Anselm von Canterbury* — ohne Heilige Schrift,

<sup>1</sup> Nach *Scotus E.* gibt es hier auf Erden gar keine eigentliche Substanz, sondern nur Zusammensetzungen von *Accidentia* (Vgl. *de Divis. Nat.* l. I. 53. P. L. 122. 495). Davon leite ich die Leugnung der Gegenwart Christi im Altarsakramente ab.

<sup>2</sup> *Cur Deus homo*, praefatio P. L. 158. 362. A.

<sup>3</sup> *Introd. in Theol.* l. I. 17. P. L. 178. 1012; *Theol. christ.* l. I. 2. P. L. 178. 1126. C.

<sup>4</sup> Vgl. *Grabmann*, *Geschichte der schol. Methode* II. 335.

<sup>5</sup> *Contr. haereticos.* l. 3. c. 3. P. L. 210. 404. D.

rationibus necessariis<sup>1</sup> —, Abaelard<sup>2</sup> — daher Monarchianismus und falsche Auffassung der hypostatischen Vereinigung in Christo<sup>3</sup>; ferner Hugo von St. Victor<sup>4</sup>, Richard von St. Victor — ohne Schrift und Väter, per rationes necessarias —<sup>5</sup>; Thierry von Chartres<sup>6</sup> und Alanus de Insulis<sup>7</sup> wollen die Trinität mathematisch beweisen; Nicolaus von Amiens aus Materie, Form und Kompositum.<sup>8</sup> Alles das war, wie Überweg-Baumgartner richtig andeutet<sup>9</sup>, nur die konsequente Durchführung des anselmischen « Credo ut intelligam »!

Wir können den Einfluß dieser verwirrenden Theorie auf die *Augustiner des 13. Jahrhunderts* nicht weiter verfolgen. Hier tritt immer klarer die berühmte göttliche Illuminatio als Quelle einer beweisenden Erkenntnis der Mysterien auf. Durch sie kennt nach Rupella der höchste Teil der Seele die Trinität.<sup>10</sup> Bonaventura ist vorsichtig, führt aber die rationes necessariae Richards von St. Victor an.<sup>11</sup> Heinrich von Gent will, den Glauben vorausgesetzt, die einzelnen Glaubensartikel, auch Trinität, zwingend, « veridica ratione » und daher, wie er ausdrücklich sagt, durch eine wahre Demonstratio beweisen.<sup>12</sup> Ganz im gleichen Sinne beweist Raimundus Lullus die Trinität, Erbsünde, die ganze Incarnationslehre.<sup>13</sup> Doch das möge genügen!

Die drei Vermengungen, von denen wir gesprochen, sind kausal sehr eng miteinander verbunden. Mit der ersten, der Quellenvermengung, ist die zweite, die Begriffskonfusion, gegeben. Mit der ersten und zweiten die dritte. Alle drei aber tendieren zur *Identifizierung* von Glaube und Wissen.

<sup>1</sup> De fide Trinit. c. 4. P. L. 158. 272. C.

<sup>2</sup> In epist. Pauli ad Rom. P. L. 178. 803. A. De Unit. Trinit. ed. Stölzle, p. 3.

<sup>3</sup> Derselbe, p. 68 und 69. Da er die 3 Personen auf die 3 Attribute Gottes: *Allmacht, Weisheit, Güte* zurückführte, lag der Monarchianismus, d. h. die Aufhebung der 3 Personen nahe und infolgedessen, daß die Menschwerdung auch dem Heiligen Geiste zukomme (Introd. in Theol. I. 3. 6. P. L. 178. 1104. C.).

<sup>4</sup> De Sacrament. chr. fidei p. III. c. 11. P. L. 176. 220; ib. c. 30. Erud. didasc. 7. 21. P. L. 176. 831.

<sup>5</sup> De Trinit. I. 3. c. 1–5 und c. 14. P. L. 196. 915–924.

<sup>6</sup> B. Hauréau, Notices et Extraits de quelq. ms. latins de la Biblioth. nat. (Paris 1890) t. I. p. 65–66.

<sup>7</sup> Contra haeret. I. III. c. 4. P. L. 210. 405–406.

<sup>8</sup> De arte catholica fidei I. I. c. 24. P. L. 210. 603.

<sup>9</sup> Grundriß p. 327. (1915.)

<sup>10</sup> Summa de Anima, ed. Domenichelli, p. II. XXXVII. 292.

<sup>11</sup> I. Sent. D. 2. q. 4.

<sup>12</sup> Quodlib. VIII. q. 14; XII. q. 2.

<sup>13</sup> Vgl. die Belege bei Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. p. 942 ff.

### Thomas von Aquin.

Die Geschichte der Philosophie, sagten wir oben, wird unser Problem ganz eigenartig beleuchten! Mit ihrem Schema: *Krieg* zwischen Glauben und Wissen = erste Hauptansicht, *Harmonie* zwischen Glaube und Wissen = zweite Hauptansicht, und zwar entweder a) Harmonie auf Grund der Trennung beider, oder b) der Vermengung (Identität) beider, oder c) Unterscheidung derselben, beleuchtet sie uns sogleich die komplizierte, geschichtlich fast ungeheure Schwierigkeit des Problems. Sie weist aber auch Thomas von Aquin gleich die bestimmte Stellung an im Heerlager der großen Geisteskämpfer. Er ist und bleibt, sagen wir es klar und mutig: der *wissenschaftliche Begründer der Harmonie auf Grund der klaren Unterscheidung von Glaube und Wissen*, jener Lösung, die allein weder zum Rationalismus einerseits noch zu einem blinden Fideismus anderseits führt.

Über seine Stellung gegen die erste Hauptansicht: « *Krieg zwischen Glaube und Wissen* », nur wenige Worte. In einem wahren Heldenkampfe hat er im Jahre 1270 gefochten gegen die *Doppelwahrheit* des averroistischen Siger von Brabant in seinem Werke *De unitate intellectus contra Averroistas*. Prinzipielle Stellung bezieht er zur Frage in I. C. G. 7: « *Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.* » Beide, Vernunft und Glaube, sind von Gott uns gegeben, haben ihn als Urheber, sind an sich beide zuverlässige Quellen der Wahrheit<sup>1</sup>, die von seite Gottes ein und dieselbe ist, nicht aber von seite unserer Erkenntnisweise.<sup>2</sup> Scheinbare Gegensätze entstehen nur durch Fehlschlüsse der Vernunft aus ihren an sich wahren Prinzipien.<sup>3</sup> Verfehlt ist es ganz und gar, dem Glaubensgegner gegenüber den Glauben beweisen wollen, anstatt nur seine Einwürfe gegen den Glauben zu lösen<sup>4</sup>, denn der Glaube übersteigt die Vernunft<sup>5</sup>, kann also nur auf göttliche Autorität hin angenommen<sup>6</sup> und nicht bewiesen werden.<sup>7</sup> Dem Aquinaten gilt nirgends das « *Credo ut intelligam* » im

<sup>1</sup> I. C. G. 7.

<sup>2</sup> « *Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte Dei ipsius, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.* » I. C. G. 9.

<sup>3</sup> Ib. 7.

<sup>4</sup> « *Non debet esse hoc intentio, ut adversarius rationibus vincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur.* » Ib. 9.

<sup>5</sup> Ib. 7 und 8.

<sup>6</sup> « *Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante.* » Ib. 9.

<sup>7</sup> Ib. 8.

Sinne der Umwandlung des Geglaubten in Wissen. Ihm ist das Wort des großen Hilarius teuer: «intellige incomprehensibilia esse», fasse es, daß die Glaubenswahrheiten unfafßbar, daß sie Geheimnisse sind.<sup>1</sup>

Damit hat er bereits Position genommen zur zweiten irrigen Ansicht: Harmonie auf Grund einer **Trennung** beider. Gegenstand des Wissens und Glaubens ist die Wahrheit — das Verum — die eine, einzige, einheitliche Wahrheit. Das haben beide, **Glaube** und **Wissen** gemein. Der Glaube ist nicht eine «Gefühlsduselei». Wahrheit ist alles das, was wir glauben, — objectum materiale —; die ewige erste Wahrheit ist es, deretwegen wir glauben, — objectum formale —, «non enim fides .... assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum». <sup>2</sup> Daher ist der Akt des Glaubens formell eine Tätigkeit des *Verstandes*. <sup>3</sup> Alles das drückt die berühmte Definition des Glaubens aus: «credere est actus *intellectus* assentientis *veritati* divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.» <sup>4</sup>

Die dritte irrige Ansicht: Harmonie auf Grund der **Vermengung** — Identität —, steht der eigenen Lösung des Aquinaten: Harmonie begründet in der Unterscheidung von Glaube und Wissen, *direkt* gegenüber. Damit sind wir beim eigentlichen Gegenstand dieses Teiles angelangt.

### 1. Die Unterscheidung.

Zwei Fragen sind es, die in einem weiteren Sinne häufig als dasselbe bezeichnet werden, die aber, streng genommen, unterschieden sind, wenngleich sie sehr eng miteinander verkettet sind: das Verhältnis von *Glaube* und *Wissen* und dasjenige von *Philosophie* und heiliger *Theologie*. Wir werden sie gut auseinander halten, aber auch ihr gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu markieren suchen.

Die Bestimmung der richtigen Beziehung von *Glaube* und Wissen ist grundlegend. Beide unterscheidet Thomas in einer dreifachen Hinsicht: ihrem *Ursprunge*, ihrem *Begriffe* und ihrem *Gebiete* nach.

a) Die Unterscheidung dem *Ursprunge* nach ist wieder grundlegend für die beiden andern.

Der *Glaube* ist seiner Quelle nach ein Gnadengeschenk Gottes! Ohne göttliche Erleuchtung und Bewegung wird der Gläubige keiner

<sup>1</sup> Ib.

<sup>2</sup> II-II. I. I.

<sup>3</sup> II-II. 4. 2. Verit. 14. 4.

<sup>4</sup> II-II. 2. 9.

geoffenbarten Wahrheit zustimmen. Selbst den Einfluß der allgemeinen *motiva credibilitatis*, die sich auf die Wunder<sup>1</sup>, Prophezeiungen<sup>2</sup>, den wunderbaren Bestand der lehrenden Kirche und anderer Momente stützen, vorausgesetzt und die die Annahme der Glaubenshinterlage als Ganzes glaubwürdig und vernünftig machen<sup>3</sup>, übersteigt dennoch jeder einzelne Glaubensartikel die menschliche Vernunft<sup>4</sup>, ist also inhaltlich unerfaßbar und unbeweisbar<sup>5</sup>, läßt somit den Verstand, der von Hause aus nur dem Evidenten zustimmt; an sich indifferent<sup>6</sup>; letzterer bedarf also einer besonderen Bewegung des Willens und dieser der Gnade<sup>7</sup>, « *quia cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus* ». <sup>8</sup>

Den Ursprung des Wissens hatte die gesamte augustinische Tradition, Albert der Große nicht ausgeschlossen, letztinstanzlich ebenfalls auf einen *unmittelbaren aktuell erleuchtenden Einfluß Gottes* zurückgeführt, — *illuminatio divina* —, dem die Erkenntnis Gottes, der Seele, der höchsten transzendentalen Ideen und Beweisprinzipien zugeschrieben wurde. Thomas selbst wankte in den Sentenzen, seinem Erstlingswerke, noch mit Berufung auf Joh. I, 9: « *Erat lux, quae illuminat omnem hominem venientem in mundum.* » <sup>9</sup> Aber nachher, schon in Boëtium de Trinitate<sup>10</sup>, in den Kommentaren und den beiden Summen schafft er Klarheit: verwirft die angeborenen Ideen Platos<sup>11</sup>, die arabische Illuminationslehre mit ihrem *Intellectus agens separatus*<sup>12</sup>, und, mit einer leichten Anspielung an Augustin « *qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat* », jede aktuelle *göttliche Erleuchtung*<sup>13</sup> und ersetzt sie durch die aristotelische *Abstraktion*<sup>14</sup> für alle natürlichen, göttlichen<sup>15</sup> und irdischen Erkenntnisse.

Diese philosophische Neuerung hat dem Aquinaten bekanntlich bittere Anfeindungen zugezogen, wie John Peckham später eingesteht.<sup>16</sup>

<sup>1</sup> II-II. I. 4 ad 2.

<sup>2</sup> I. C. G. 6.

<sup>3</sup> I. C. G. 8.

<sup>4</sup> « *Ea enim, quae sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante.* » II-II. 4. 1.

<sup>5</sup> I. C. G. 8.

<sup>6</sup> III. Sent. D. 23. q. 2. a. 2; II-II. 2. 1; de Verit. 14. 1.

<sup>7</sup> II-II. 2. 9.

<sup>8</sup> II-II. 6. 1.

<sup>9</sup> II. Sent. D. 17. q. 2. 1.

<sup>10</sup> « *Principium igitur cujuslibet cognitionis est in sensu.* » I. 84. 6.

<sup>11</sup> I. 84. 3.

<sup>12</sup> I. 84. 4.

<sup>13</sup> I. 84. 5.

<sup>14</sup> I. 84. 6.

<sup>15</sup> I. 12. 12.

<sup>16</sup> Chart. Univ. Paris. I. n. 523.



Aber für die Unterscheidung von Glaube und Wissen wirkte sie wie ein Schlaglicht. Beide hatten jetzt wissenschaftlich einen ganz verschiedenen Ursprung: der Glaube die göttliche Gnadenerleuchtung, das Vernunftwissen die *Abstraktion* und nur die Abstraktion. Und dieser Neuerung lag die scharfe Durchführung der Lehre von *Actus und Potentia* zu Grunde. Schon hierin hatten die Augustiner des 13. Jahrhunderts, im Gegensatz zu Augustin selbst, bereits vorgearbeitet. Von den Arabern beeinflusst, hatten sie, — wenigstens die meisten —, der Erkenntnis der *sichtbaren* materiellen Welt die Abstraktion mit dem Doppelintellectus — *agens* und *possibilis* —, zu Grunde gelegt, daher reden auch sie, z. B. Alexander Hales, J. Rupella, vielfach vom Intellect als einer anfänglichen « *tabula rasa* », — nicht so jene, welche die *species impressae* leugneten, wie Wilhelm von Paris, Roger Bacon und Heinrich von Gent. Dagegen lehnten alle Augustiner die Abstraktion für die Erkenntnis der Geisteswelt — Gott, Seele und ersten Prinzipien — ab. Sie teilten diese höhere natürliche Erkenntnis in starker Anlehnung an Plotin, einer in einer göttlichen Erleuchtung schauenden, rein innerlichen Tätigkeit des höchsten Seelenteiles zu. Für Thomas, der sich auf Aristoteles und die Tatsachen beruft, ist alles Erkennen in erster Linie ein *pati von außen*, das Sinnliche wie das Geistige, das Geistig-Niedrige wie das Geistig-Höchste: « *intelligere est pati quoddam* »<sup>1</sup> — *potentiae passiva*. — Ganz dem entsprechend ist das intellektuelle Erkenntnisprinzip anfangs eine rein passive Potenz, eine unbeschriebene Tafel nicht bloß inbezug auf die materiellen Dinge, sondern inbezug auf *alle natürlichen* Erkenntnisformen, höhere und niedrige, weshalb es eben *intellectus possibilis* genannt wird.<sup>2</sup> Dagegen ist der *Intellectus agens* deshalb ein *agens*, weil er nur tätig — *actus* — ist und die potenziell im *phantasma* enthaltenen Formen aktuell gestaltet.<sup>3</sup> Ein bloß innerlich schauendes Erkennen gibt es für Thomas in der natürlichen Ordnung gar nicht, weil wir tatsächlich in gar all unsern Erkenntnissen in erster Linie passiv, von außen leidend, empfangend uns verhalten.<sup>4</sup> Die scharfe Durchführung der Lehre von der *potentia passiva* war die

<sup>1</sup> I. 79. 2; I. 12. 12; I. 84. 3.

<sup>2</sup> I. 79. 2; I. « *in quo possunt omnia intelligibilia fieri* ». De Anima l. III. lect. 10; I. 84. 3.

<sup>3</sup> I. 84. 6. De Anima. l. III. lect. 10.

<sup>4</sup> Intellectus autem possibilis, cum quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum sicut materia prima respectu omnium sensibilium formarum. » Verit. 14. 1.

Grundlage für die thomistische Unterscheidung von Glaube und Wissen ihrem Ursprunge nach. Sie ist auch die Grundlage für die Realität all unserer natürlichen Erkenntnisse, wie wir später sehen werden.

b) Mit dem Quellenunterschied von Glaube und Wissen war für Thomas die *Begriffsunterscheidung* der beiden im Grunde gegeben. Nichts bei ihm von jener Tendenz, das Geglaubte in rationelles Wissen umzuwandeln, oder den Grad der Erkenntnis des Geglaubten zum Gradmesser des Glaubens zu machen, oder gar ein Versuch, Glaubensgeheimnisse, mit Ausschaltung der göttlichen Autorität und Offenbarungsquellen, durch die bloße Vernunft zu beweisen. Alles das ist für ihn unstatthaft und unmöglich zugleich, weil Glaube und Wissen zwei ganz verschiedenen Ordnungen, der *übernatürlichen* und *natürlichen*, angehören.

1. Da der durch göttliche Erleuchtung entstandene Glaube die *Natur übersteigt*<sup>1</sup>, übersteigt er eben das natürliche Erkennen, in welchem der Verstand dem unmittelbar oder mittelbar Evidenten zustimmt.<sup>2</sup> Das Geglaubte kann also weder etwas *Geschautes*, « visum », noch etwas *Bewiesenes*, « scitum », sein.<sup>3</sup> Wenn es gewisse Wahrheiten gibt, die geoffenbart und zugleich bewiesen werden können, wie z. B. das Dasein Gottes, so sind sie nicht Glaubenswahrheiten im strengen Sinne des Wortes<sup>4</sup>, sondern *praeambula fidei*.<sup>5</sup> Ein Wachstum des Glaubens nach dem höheren Grade der inneren Erkenntnis der Einzelglaubensartikel gibt es nicht, weder im Einzelmenschen noch in der Menschheit<sup>6</sup>; wohl aber kann der einzelne fester oder weniger fest glauben, nach dem Grade der Zustimmung des von der Gnade bewegten Verstandes und Willens. Für die Menschheit gibt es eine Entfaltung des Glaubens, insofern manche Artikel, die früher nur « implicite », d. h. in andern eingeschlossen geglaubt wurden, später *ausdrücklich* Objekt des Glaubens geworden sind.<sup>7</sup> Der Glaube setzt also in seinem *Materialobjekt* die innere *Dunkelheit* des Geglaubten als notwendige Bedingung voraus.<sup>8</sup> Das drückt jene Definition des hl. Paulus, Hebr. II, 1: « Es ist aber der Glaube ein fester Grund für das, was man hofft, eine gewisse Überzeugung von dem, *was man nicht sieht* »,

<sup>1</sup> I. C. G. 8 und 9.

<sup>2</sup> II-II. I. 4.

<sup>3</sup> II-II. I. 4 und 5; III. C. G. 152.

<sup>4</sup> II-II. I. 5 ad 3.

<sup>5</sup> I. 2. 2 ad 1.

<sup>6</sup> II-II. 5. 4.

<sup>7</sup> II-II. I. 7.

<sup>8</sup> II-II. I. 5.



ausgezeichnet aus, wie sie denn überhaupt alle Wesensmomente des Glaubens enthält.<sup>1</sup>

2. Ist die Glaubenswahrheit weder direkt noch indirekt innerlich evident, so kann ihr der Verstand nicht ohne weiteres zustimmen, da sein natürliches Assensmotiv nur die Evidenz ist. Deswegen ist auch der Zustimmungsgrund im Glauben ein ganz anderer als im Wissen, nämlich die *göttliche Autorität*. Der Glaubende stimmt der Wahrheit zu «*quia a Deo revelatum*». Die göttliche Autorität ist also das eigentliche *Formalobjekt* — quo — des Glaubens, ohne das es übernatürlichen Glauben gar nicht gibt<sup>2</sup> und das für alle, Gelehrte und Ungelehrte, dasselbe ist. Die Entscheidung darüber, was in den Offenbarungsquellen enthalten, kommt nur der unfehlbaren *Kirche* zu<sup>3</sup>, und zwar in allem<sup>4</sup>, und unter Leitung des römischen *Papstes*.<sup>5</sup>

3. Auch in ihren *Wirkungen* sind Glaube und Wissen ganz verschieden. Im Wissen stimmt der Mensch der Wahrheit *notwendig* zu, weil sie dem Verstande evident ist. Im Glauben *frei*, weil der Verstand einer nicht evidenten Wahrheit, nur vom begnadigten freien Willen bewegt, seine Zustimmung gibt.<sup>6</sup> Daher ist der Glaube verdienstlich.

4. In späteren Zeiten noch wurde die Frage viel diskutiert: kann ein und dieselbe Wahrheit für ein und denselben Menschen in ein und derselben Zeit zugleich Gegenstand des Glaubens und Wissens sein? Bekanntlich haben die Suarez, Vasquez, Lugo mit anderen es bejaht, andere wie Cajetan, Capreolus, Bañez, Fonseca und Melchier Cano es verneint. Selbstverständlich handelt es sich hier nie um eine Glaubenswahrheit im strengen Sinne des Wortes, denn diese kann überhaupt nie zum Wissen gehören. Aber auch bei den *Praeambula fidei* muß nach Thomas diese These verneint werden, denn sonst wäre dasselbe für denselben zugleich *frei* und *notwendig*, *visum* und *non visum*.<sup>7</sup> In demselben Subjekte hört der Glaube an die Existenz Gottes von dem Augenblicke an auf, wo eine *Demonstratio* für dieselbe vorhanden ist.<sup>8</sup> Die beiden, Glaube und Wissen, sind also auch unvereinbar in *demselben Subjekte*.

<sup>1</sup> II-II. 4. 1.

<sup>2</sup> II-II. 1. 1; I. C. G. 9; II-II. 2. 9.

<sup>3</sup> II-II. 5. 3 ad 2.

<sup>4</sup> II-II. ib. Wer nur einen Artikel, den sie zu glauben vorstellt, nicht annimmt, hat den Glauben überhaupt nicht.

<sup>5</sup> II-II. 1. 10.

<sup>6</sup> II-II. 2. 9; II-II. 1. 4.

<sup>7</sup> II-II. 1. 5. «*Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum*».

<sup>8</sup> I. 2. 2 ad 1.

Wissen und Glaube sind somit bei Thomas auch begrifflich scharf unterschieden : dem Materialobjekte nach : *visum* — *non visum* ;  
 dem Formalobjekte nach : *Evidenz* — *göttliche Autorität* ;  
 der Wirkung nach : *notwendig* — *frei* ;  
 dem Subjekte nach : nie in *demselben* bezüglich *desselben*.

c) Endlich die *Gebietsunterscheidung* und Abgrenzung beider. Den Wirrwarr in dieser Frage bei den Frühscholastikern und noch bei den Platonikern des 13. Jahrhunderts haben wir früher aufgezeigt. Daß sie bei ihren Voraussetzungen außer Stand waren, ein wissenschaftliches Prinzip aufzustellen für die Abmarkung beider Gebiete, wird niemanden verblüffen. Sogar für Thomas war die Lösung des Problems nicht ohne jegliche Schwierigkeit. Zwar hatte er den Ursprung und die Begriffe beider klar unterschieden und daher jedes *beweisende* Wissen für die Glaubensartikel abgelehnt. Weiter wies er die *rationes necessariae* Richards von St. Victor ausdrücklich zurück.<sup>1</sup> Weiter bestritt er es gegen Hugo von St. Victor und Abaelard, daß die heidnischen Philosophen die Trinität wirklich gekannt hätten.<sup>2</sup> Aber auch Thomas hatte zwischen zwei Kategorien von Glaubensartikeln unterschieden, solchen im strengen Sinne, mit denen die beweisende Vernunft nichts zu tun hat, und solchen im uneigentlichen Sinne, — *praeambula* —, die beweisbar sind.<sup>3</sup> Wo liegt die Grenze ? Welches Prinzip gestattet es, eine feste, stabile Schranke zwischen beiden Kategorien zu ziehen ?

Die auf die ursprüngliche, absolute Passivität unseres natürlichen Erkennens aufgebaute *aristotelische Erkenntnislehre* bot ihm auch dieses Prinzip — *potentia passiva* als Grundlage ! All unser natürliches Erkennen entstammt der *Sinneswelt*, auch die Erkenntnis Gottes.<sup>4</sup> Was wir also von Gott, seiner Existenz, Natur, Tätigkeit, apodiktisch aus der *äußeren Natur* erkennen können, gehört nicht zum Glauben im eigentlichen Sinne.<sup>5</sup> Darnach entwirft er in C. G. IV. c. 1. einen vollständigen *Katalog* jener Offenbarungswahrheiten, die der beweisenden Vernunft absolut unzugänglich sind und nur aus der Heiligen

<sup>1</sup> I. 32. 1 ad 2. Ich glaube kaum, daß unser verehrte Grabmann Thomas hierüber richtig interpretiert hat. Thomas weist die Gründe Richards als absolut unstichhaltig zurück. Vgl. dazu Geschichte der schol. Methode II. 218.

<sup>2</sup> I. 32. 1 ad 1.

<sup>3</sup> I. 2. 2 ad 1 ; I. C. G. 3.

<sup>4</sup> « Naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit. » IV. C. G. 1. I. 12. 12.

<sup>5</sup> I. 12. 12 ; 3. C. G. 47 ; I. 32. 1 ; III. 1. 3 ; 4. C. G. 1.

Schrift erkennbar sind, « probanda enim sunt hujusmodi auctoritate s. scripturae, non autem ratione naturali ». Hieher gehören nach seiner eigenen Erklärung : erstens die ganze *Trinitätslehre* (IV. C. G. c. 2–26) ; zweitens die Lehre von der *Incarnation* und alles, was daraus sich ergibt, d. h. die Doktrin über die heiligen Sakramente (IV. C. G. c. 26–78) ; drittens die Bestimmungen über das *übernatürliche Ziel* und was damit zusammenhängt, nämlich : *Auferstehung* und *Verklärung der seligen Leiber*, *letztes Gericht*, persönliche *Strafe* und *Belohnung* jenseits (IV. C. G. c. 79–97 u. I. III. c. 47).

In ihrem letzten tiefsten Grunde wurzelt also die dreifache Unterscheidung von Glaube und Wissen tatsächlich in der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz und ihrer logischen Durchführung !

Auf den gleichen Grundgedanken läuft auch die Unterscheidung von **Philosophie** und der heiligen **Theologie** zurück. Beide sind Wissenschaften, darin kommen sie überein und unterscheiden sich vom *Glauben*. Als Wissenschaften müssen sie bestimmte Prinzipien haben, aus denen sie über ihren eigentümlichen Gegenstand Konklusionen ziehen. Die *Prinzipien der Philosophie* bilden die durch die bloße natürliche Vernunft an sich evidenten Grundsätze, « procedunt (scientiae philosophicae) ex principiis notis lumine naturali intellectus ». <sup>1</sup> Es sind also die ersten und höchsten aus der sichtbaren Welt abstrahierten Sätze, die obersten Vernunftprinzipien, deren Kenntnis die Platoniker der göttlichen Erleuchtung zuschrieben und die Thomas auf Grund der Passivität unserer Erkenntnis auf die Abstraktion aus der Sinneswelt zurückgeführt hat wie alle natürlichen Erkenntnisse. Hier auf dem Gebiete der Philosophie leuchtet also nur das Licht der natürlichen Vernunft, die allein und aus sich die ersten Grundsätze erkennt und wieder allein aus ihnen Schlüsse zieht und logisch sie verbindet. Daraus entsteht die Philosophie als wissenschaftliches System. Die Theologie hat die Offenbarungswahrheiten zu Prinzipien, « divinitus revelabilia » <sup>2</sup>, das was durch göttliches Licht bloß erkennbar ist, « divino lumine cognoscibilia » <sup>3</sup>, mit anderen Worten : die *Glaubensartikel*, « articuli fidei ». <sup>4</sup> Von ihnen geht sie aus, « ex principiis notis lumine superioris » <sup>5</sup>, zieht aus dem Geoffenbarten ebenfalls Schlüsse, verbindet sie logisch und so entsteht die *sacra Theologia* als wissenschaftliches System. <sup>6</sup> Sie beweist die

<sup>1</sup> I. I. 2 ; II. 5 ; I. I. 1 ad 2.

<sup>2</sup> I. I. 3 ad 2.

<sup>3</sup> I. I. 4.

<sup>4</sup> I. I. 7 u. 8.

<sup>5</sup> I. I. 2.

<sup>6</sup> I. I. 8.

Glaubensartikel nicht, «non argumentatur ad sua principia probanda»<sup>1</sup>, wie denn überhaupt keine Wissenschaft ihre Prinzipien beweist, sondern erst von ihnen ausgehend anderes aus ihnen beweist.<sup>2</sup> Die Glaubensartikel bedürfen auch gar keines Beweises, denn sie sind sicherer als jedes Vernunftprinzip, da sie verankert sind in der göttlichen Offenbarung, der göttlichen Autorität.<sup>3</sup> Was in der menschlichen Wissenschaft das Schwächste bildet, die Autorität, ist in der Göttlichen das Stärkste.<sup>4</sup> Ihre Quellen sind also Offenbarungsquellen, und *Wissenschaft* ist sie insofern, als in ihr die Vernunft aus dem sicheren unbewiesenen Geglaubten Schlüsse zieht und zwar auch notwendige, «ex necessitate».<sup>5</sup> Mit welcher Strenge und Schärfe und Folgerichtigkeit hat doch Thomas im Gegensatz zu den Platonikern *jede Beweisbarkeit der Glaubensartikel* auf dem Boden der Philosophie und Theologie abgelehnt!

Eigentlich liegt der Grundunterschied der Philosophie und Theologie darin: die eine hat bloß die *abstrahierend erkennende Vernunft* zur Quelle, die alles, Gott, Seele, Welt aus der Sinneswelt erkennt infolge unserer Passivität — *potentia passiva*. Die andere die *Offenbarung*. Diese ist daher: a) das *Formalobjekt* der sacra Theologia, das leuchtende Licht, durch das wir, in ihr, alles erkennen, denn auch die aus den Glaubensartikeln schließende Vernunft schließt nur richtig, insofern das, was sie erschließt, in der Offenbarung virtuell enthalten ist<sup>6</sup>; b) die Offenbarung als Quelle erschließt der Theologie das eigentümliche *übernatürliche höchste Ziel*, das die Vernunft entitativ übersteigt und zu dem sie hinleiten soll<sup>7</sup> und die sacra Theologia von jeder philosophischen Disziplin, auch der Naturtheologie unterscheidet<sup>8</sup>; c) die Offenbarung als Quelle gibt ihr die *Einheit* als Wissenschaft, denn alles, was sie behandelt, behandelt sie nur, insofern es geoffenbart ist<sup>9</sup>; d) die Offenbarung als Quelle gibt ihr nicht bloß die *Sicherheit*<sup>10</sup>, sondern ihr *Riesengebiet*, da sie durch dieselbe nicht allein, wie die Philosophie, zur Erkenntnis dessen über Gott führt, was aus der äußeren Natur erkennbar ist, sondern auch zu solchem, was Gott von sich selbst allein bekannt ist, «quod notum est sibi soli de seipso».<sup>11</sup> Daher ist sie im eminenten Sinn Weisheit.

Alle Unterscheidungen von Glaube und Wissen, Theologie und

<sup>1</sup> I. I. 8.

<sup>4</sup> I. I. 8 ad 2.

<sup>7</sup> I. I. 1.

<sup>10</sup> I. I. 5.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>8</sup> I. I. 4.

<sup>11</sup> I. I. 6.

<sup>3</sup> I. I. 5.

<sup>6</sup> I. I. 3.

<sup>9</sup> I. I. 3.

Philosophie laufen demnach endgültig zurück auf die Unterscheidung ihrer verschiedenen Quellen, ihres verschiedenen *Ursprunges*; dieser Fundamentalunterschied aber hat bei Thomas wissenschaftlich seinen letzten Grund in der scharf durchgeführten Lehre von der *passiven Potenzialität* unseres menschlichen Erkennens.

## 2. Die Harmonie.

Auch die Harmonie von Glaube und Wissen baut Thomas auf die Lehre von Actus und Potentia auf. Wieder ist es die passive Potenz — *potentia passiva* —, welche diese Harmonie wissenschaftlich *begründet* und *erklärt*.

Sie **begründet** sie, weil sie die Harmonie ermöglicht.

Aber vertuschen wir die *Schwierigkeit* nicht, die hier tatsächlich besteht. Alles philosophische Wissen gehört der natürlichen Ordnung an. Der Glaube aber ist übernatürlich, gehört also entitativ einer höheren Ordnung an. Wie ist es möglich, beide, das « Naturale » und « Supernaturale » in Harmonie zu bringen ?

Die wissenschaftliche Lösung dieser Schwierigkeit, die gewiß nicht zu unterschätzen ist, liegt nach Thomas, wie angedeutet, in der Lehre von der passiven Potenz — *potentia passiva*. Diese ist, wie wir oben aus Aristoteles dargetan, eine reale Veranlagung etwas zu leiden, eine neue Seinsweise von einem anderen aufzunehmen. Jener andere ist der « *agens* », der Einwirkende, der durch seine Einwirkung auf die Veranlagung in ihr das neue Sein hervorbringt, z. B. wenn der Künstler im Marmor das Bild Christi herausmeißelt. Nun gibt es aber eine doppelte Passivpotenz, Passivveranlagung, eine natürliche, « *naturalis* » und eine unter der Übernatur stehende, « *supernaturalis* ». <sup>1</sup>

a) *Natürlich* ist die Passivpotenz insofern und soweit der « *agens* » der Einwirkende selbst ein « natürlicher » ist, d. h. einer, der selbst in und unter der Naturordnung steht, « *agens naturale* » <sup>2</sup>, der daher auch wieder nur Wirkungen hervorbringen kann, die selbst unter und in der Naturordnung stehen. Alles natürliche und künstlerische Arbeiten gehört hieher. Aber schon da gibt es eine mächtige großartige Abstufung der Wirksamkeit. Wie die gewöhnliche Volksköchin

<sup>1</sup> III. I. 3 ad 3; III. II. I; Verit. 8. 12 ad 4; 12. 3 ad 18; 29. 3 ad 1; Pot. I. 3 ad 1; 6. 1 ad 18; III. Sent. D. I. q. 1. a. 3 ad 4; D. 2. q. 1. a. 1; D. 8. q. 2. a. 3 ad 4; III. C. G. 100.

<sup>2</sup> III. II. I.



und der feine Hofkoch aus ein und derselben Materie — *potentia passiva* — ganz andere Resultate erzielen, so bringt der geniale Künstler aus ein und demselben Marmorblock etwas ganz anderes heraus als ein Pfuscher. Und so auf jedem Gebiete der Natur, der Kunst, Literatur, der Wissenschaft. Von was hängt das ab? Von der Macht und Tüchtigkeit des Agens. Und diese? Davon, inwieweit der auf den Stoff, die Materie, die Veranlagung Einwirkende, den Stoff, jene Veranlagung in seiner Macht hat, sie beherrscht und formt und gestaltet wie er will, mit einem Wort: die Macht über das Sein der Veranlagung, — *potentia passiva* —, ist maßgebend.

b) Insofern nun der Weltschöpfer selbst der Einwirkende ist auf eine kreatürliche Veranlagung — *potentia passiva* — wird die Passivpotenz *obedientialis* genannt.<sup>1</sup> Kann der Schöpfer auf das kreatürliche Wesen einwirken? Er kann es, insoweit er Macht hat über dasselbe, d. h. insoweit das Sein desselben in seiner Macht ist. Nun aber ist er nicht bloß der Urheber jedes substanziellen Seins, wie schon Aristoteles angenommen, sondern durch die Schöpfung aus nichts der Hervorbringer des *ganzen Seins*, des *Seins selbst* des ganzen Weltalls; also ist das Weltall selbst in *potentia passiva* zu ihm *secundum totum esse*<sup>2</sup>; also kann er mit ihm machen, was er will, und aus ihm machen, was er will. Hierin besteht eben die *Potentia obedientialis*<sup>3</sup>, daß das Geschöpf, vermöge seines empfangenen Seins vom Schöpfer tauglich, veranlagt ist, jede Einwirkung Gottes in sich aufzunehmen und zu werden, was er will. So war die menschliche Natur in Christo tauglich, mit der göttlichen verbunden zu werden — die herrlichste Großtat Gottes der Menschheit gegenüber.<sup>4</sup> A fortiori kann er dem Menschen Geheimnisse offenbaren<sup>5</sup>, die Prophetengabe erteilen.<sup>6</sup> Diese Tätigkeit Gottes ist *übernaturlich* und daher auch der Glaube und jede Gnade, weil sie nur in der Macht des Naturschöpfers liegt, dem allein die Naturordnung unterworfen ist, weil alles Sein allein in seiner Hand ist. Sie ist nicht *widernaturlich*, «*contra naturam*», weil in der

<sup>1</sup> Ib. Verit. 8. 12 ad 4; III. Sent. D. 2. q. 1. a. 1; IV. Sent. D. 8. q. 2. a. 3 ad 4.

<sup>2</sup> II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2.

<sup>3</sup> Pot. 6. 1 ad 18; III. Sent. D. 1. q. 1. a. 3 ad 4; ib. D. 2. q. 1. a. 1. Nur die *Wesenheiten der Dinge* als solche kann er nicht ändern, weil er *Contradictoria* schüfe, was ihm selbst widerspräche (Pot. 1. 3 ad 1).

<sup>4</sup> III. 1. 3 ad 3; III. 11. 1. III. Sent. D. 2. q. 1. a. 1.

<sup>5</sup> III. 11. 1; Verit. 8. 12 ad 4.

<sup>6</sup> Verit. 12. 3 ad 18.

Natur diese *capacitas*, diese Veranlagung dem Schöpfer gegenüber vorhanden ist, ja sie ist so tief, diese passive Veranlagung, wie das Sein selbst. Ja mehr: durch diese Veranlagung sind die kreatürlichen Dinge ihrem ganzen Sein nach zu dieser weiteren Vervollkommnung durch den Schöpfer hingeordnet. Sie ist ihnen also sogar *zukömmlich*, « *conveniens* ». <sup>1</sup> Ist doch Gott eigentlich als *Schöpfer des Seins ihr Sein und ihre Natur*: « *quidquid (Deus) in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae.* » <sup>2</sup> So begründet Thomas die Möglichkeit der Harmonie von Natürlichem und Übernatürlichem, Wissen und Glaube auf Grund der *potentia passiva*, die alles geschöpfliche Sein umfaßt! Hierin ging er bereits weit über Aristoteles hinaus infolge der Schöpfungslehre!

Zweitens die passive Potenz **erklärt** die Harmonie von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie genauer. Und sie erklärt sie besonders inbezug auf drei Momente:

a) Sie gibt der Philosophie und *sacra Theologie* jeder ihre unantastbare *Selbständigkeit* auf ihrem Gebiete, wegen ihrer Unterscheidung auf Grund von Potenz und Akt, die von einander sich notwendig unterscheiden, weil das eine zum andern sich verhält wie ein *ἕτερον*, wie schon Aristoteles gesagt. <sup>3</sup> Diese Schranke gilt daher auf der ganzen Linie zwischen Natürlichem und Übernatürlichem. Und diese Selbständigkeit ist für Thomas nicht eine bloße Phrase. Mit aller Klarheit und Schärfe sagt er von der Offenbarung, daß die der Philosophie zugehörigen Prinzipien nicht von ihr abhängen, « *non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum.* » <sup>4</sup> Das konnte er nur sagen, nachdem er beide, Glaube und Wissen nach Ursprung, Begriff und Gebiet so scharf auf Grund von Akt und Potenz unterschieden hatte. Aber ebenso scharf bemerkt er, daß die Glaubenswahrheiten, die Prinzipien der Theologie, der Philosophie an sich nicht bedürften, sondern nur der Schwäche des menschlichen Verstandes wegen. <sup>5</sup> Philosophie und Theologie sind somit zwei selbständige Synthesen, mit eigenen Prinzipien, eigenen Objekte und eigener Methode. <sup>6</sup>

b) Dessen ungeachtet bilden die beiden Synthesen zusammen wieder

<sup>1</sup> 3. C. G. 100; Verit. 8. 4 ad 13; I. 1. 8 ad 2.

<sup>2</sup> Pot. 1. 3 ad 1.

<sup>3</sup> VIII. Met. 3. Did. II. 566. 12.

<sup>4</sup> I. q. 1. a. 6 ad 2.

<sup>5</sup> I. q. 1. a. 5 ad 2.

<sup>6</sup> I. q. 1. a. 3. 7. 8.



ein *einheitliches Ganzes*, eine *Gesamtsynthese*, denn Akt und Potenz konstruieren zusammen, wie schon Aristoteles richtig gesagt, immer etwas Einheitliches, ein *unum*.<sup>1</sup> In den mittelalterlichen *Summae theologiae* kam dieser Gedanke prägnant zum Ausdruck. Beide sind da vereinigt. In der einheitlichen Vereinigung des natürlichen und übernatürlichen Gnadenlebens im Einzelmenschen erhielt der gleiche Gedanke ein treffendes Analogon.<sup>2</sup> Unbeschadet ihrer eigenen Selbstständigkeit auf ihrem Gebiete, ist die Philosophie in ihrer Potenzialität zur Theologie als höherer und höchster Wissenschaft, als weiterer Aktualisierung in der Wahrheitserkenntnis, untergeordnet und hat die weitere Aufgabe, dieser als natürlicher Unterbau zu dienen. Insofern ist sie «*ancilla Theologiae*».<sup>3</sup> «Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati.»<sup>4</sup> Es ist kein Demutsdienst! Es ist eine wunderbare Bereicherungsstellung im Reiche der Wahrheit<sup>5</sup>, weil jeder Akt die Potenzialität weiter vervollkommnet, und hier dem Verstande, dem ewiges Heimweh nach mehr und mehr Wahrheit von Hause aus innewohnt, eine wahrhaft riesige Fülle von ungeahnten, tiefsten, trostreichsten Wahrheiten über ewiges Glück und den Weg dazu erschlossen werden. Es ist adeligster Königsdienst!

c) Deshalb ist bei friedlichem, gegenseitigem Einvernehmen die *Zusammenarbeit* von Philosophie und Theologie außerordentlich fruchtbar. Der Glaube eröffnet dem Verstande nicht bloß neue Horizonte, sondern das übernatürliche Licht stärkt auch den natürlich erkennenden Verstand<sup>6</sup>; die Offenbarung ist sogar für eine allgemeine, zusammenhängende Erkenntnis der natürlichen Grundwahrheiten moralisch notwendig, da ohne sie nur wenige und erst nach langer Zeit und nicht ohne Irrtümer dieselben erfassen würden.<sup>7</sup> Andererseits leistet die Philosophie der *sacra Theologie* große Dienste. Sie bietet dem Glauben und der Theologie die Voraussetzungen, die *praeambula*.<sup>8</sup> Sie illustriert

<sup>1</sup> II. de Anima. c. 1; Thomas I. C. G. 18.

<sup>2</sup> «Fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile» I. q. 2. a. 2 ad 1.

<sup>3</sup> I. q. 1. a. 5.

<sup>4</sup> I. q. 1. a. 8 ad 2.

<sup>5</sup> I. C. G. 5.

<sup>6</sup> I. q. 12. a. 3.

<sup>7</sup> I. C. G. 4; II-II. 2. 4; I. q. 1. a. 3.

<sup>8</sup> I. C. G. 3; I. q. 1. a. 5; I. q. 2. a. 2 ad 1.

selbst die unbeweisbaren Geheimnisse durch lehrreiche Analogien.<sup>1</sup> Sie *verteidigt* den Glauben, nicht zwar durch Beweise für die Glaubensartikel, da diese unbeweisbar sind; damit würde sie den Glauben nur herabwürdigen und lächerlich machen.<sup>2</sup> Wohl aber sucht sie den *Einwänden* gegen den Glauben zu begegnen. Sie beweist aber nicht die innere Möglichkeit der Mysterien<sup>3</sup>, sondern nur die *Glaubwürdigkeit* des Glaubensdepositums gegen den Ungläubigen<sup>4</sup> und daß dieser keine Widersprüche gegen den einzelnen Glaubensartikel nachweisen kann.<sup>5</sup> Gegen Häretiker aber, da sie die Offenbarung annehmen, kann sie, aus der Heiligen Schrift schöpfend, positiv vorgehen.<sup>6</sup>

So hat Thomas, gestützt auf die Lehre von Akt und Potenz, zuerst Glaube und Wissen scharf nach Ursprung, Begriff und Gebiet unterschieden, um jedem von beiden das Seinige zu wahren. Dann hat er auf diese Unterscheidung, wieder mittelst der Doktrin von Akt und Potenz, die Harmonie beider aufgebaut. Geleitet aber war er bei der wissenschaftlichen Lösung dieses schwierigen und schwierigsten Problems von einem großen Gedanken, den Aristoteles seiner ganzen Philosophie, besonders aber seiner Staatslehre zu Grunde gelegt hatte<sup>7</sup>: *Dinge und Menschen, die verschieden sind, können nur unter Wahrung ihrer Verschiedenheit und Eigentümlichkeit zur Einheit und Harmonie untereinander verbunden werden!*

\*  
(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> I. C. G. 8; I. 32. 2. 1.

<sup>2</sup> I. 32. 2.

<sup>3</sup> I. 32. 2.

<sup>4</sup> II-II. 1. 5.

<sup>5</sup> I. q. 1. a. 5; I. C. G. 9.

<sup>6</sup> I. q. 1. a. 5.

<sup>7</sup> Vgl. II. Pol. c. 1.

