

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1929)

Artikel: Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami O. Pr. († 1319)
Autor: Grabmann, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762717>

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: 09.01.2026

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

Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami O. Pr. († 1319)

Von Prälat Dr. Martin GRABMANN,
Universitätsprofessor in München.

Eine der markantesten Gestalten aus dem Kreis der unmittelbaren Schüler des hl. Thomas von Aquin ist der Florentiner Dominikaner *Remigio de' Girolami*, der Lehrer Dantes und Übermittler der thomistischen Gedankenwelt an den großen Dichter, der berühmte Kanzelredner von Santa Maria Novella, der auch im öffentlichen Leben von Florenz eine einflußreiche Rolle gespielt hat.¹ Bei keinem der ältesten Thomasschüler haben die ethischen und soziologischen und auch politischen Ansichten und Lehren des englischen Lehrers eine so selbständige, auf die Zeitverhältnisse angepaßte Weiterbildung und Verwertung gefunden als gerade bei Frater Remigius. Indessen haben auch die anderen philosophischen Haupt- und Eigenlehren des Aquinaten an ihm einen getreuen Interpreten gefunden. Ich verweise bloß auf seine Darlegungen über den realen Unterschied von *essentia* und *existentia* in den geschaffenen Dingen, wie sie in seinem von mir edierten Traktat *de uno esse in Christo* uns entgegentreten.²

Ich will im folgenden eine grundlegende Frage der theologischen Einleitungs- und Erkenntnislehre herausgreifen, die Frage vom Verhältnis von *ratio* und *fides*, von Glauben und Wissen, von der Stellung der menschlichen Vernunft zu den Mysterien und Dogmen des Christentums. Cod. C 940 4, eine schön geschriebene Pergamenthandschrift

¹ G. Salvadori e V. Federici, *I sermoni d' occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino*. Estratto da: *Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci*, Roma 1901. M. Grabmann, *Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante*. Fra Remigio de' Girolami O. Pr. *Deutsches Dante-Jahrbuch IX* (1925), 1-35. Derselbe, *Fra Remigio de' Girolami O. P., discepolo di San Tommaso d'Aquino e maestro di Dante*. *La scuola cattolica* 53 (1925), 267-281; 347-368.

² M. Grabmann, *Remigii Florentini O. P. Tractatus de uno esse in Christo ex codice Florentino editus*. *Miscellanea Tomista*. Barcelona-Sarria 1925, 257-277.

der Biblioteca nazionale zu Florenz, welcher die bedeutendsten Werke des Fra Remigio umfaßt, enthält von fol. 207^r-351^v sein Werk *De via paradisi*, eine sehr warm und salbungsvoll geschriebene Auslegung der zehn Gebote. Das *Initium* lautet: *Via vero ista paradisi habet passus numero decem secundum numerum decem moralium preceptorum Dei, ita ut quodlibet preceptum est unus passus. Circa quos quidem passus et precepta tria prosequimur per ordinem. Primo enim prosequimur ipsorum expositionem, secundum quod ea ordinat Sanctus Augustinus. Secundo tangemus numerandi et ordinandi diversitatem secundum diversorum opinionem et tertio tangemus ipsorum finem.*

Das caput 5 des ersten passus bietet nun eine Abhandlung über *auctoritas et fides* (fol. 209^r). An der Spitze steht die These, daß das Geheimnis der Trinität und auch die anderen Glaubenswahrheiten durch die menschliche Vernunft nicht demonstrativ bewiesen werden können. Diese Unbeweisbarkeit der Glaubensgeheimnisse beruht auf einem dreifachen Grund: auf der überragenden Stellung dieser Wahrheiten gegenüber der menschlichen Vernunft, auf dem heterogenen Charakter dieser Geheimnisse gegenüber den natürlichen Vernunftwahrheiten und schließlich auf dem Gesichtspunkt unseres Nutzens: *Hoc autem (scilicet mysterium trinitatis) ratione humana demonstrari non potest sicut et cetera, que proprie sunt fidei, quod quidem convenit triplici ratione scilicet ratione sue superioritatis et ratione sue inconformitatis et ratione nostre utilitatis.*

Der erste Grund, der Gesichtspunkt der superioritas der Glaubensinhalte findet nun folgende Erläuterung. Im Bereiche der menschlichen, der natürlichen Wissenschaften können die Prinzipien der niedrigeren und untergeordneten Wissenschaften durch die höheren, übergeordneten Wissenschaften bewiesen werden, wie z. B. die Prinzipien der Optik durch die Geometrie bewiesen werden können. Es werden ja überhaupt die Prinzipien, die obersten Grundsätze und Grundüberzeugungen aller menschlichen Wissenschaften durch die höchste natürliche Wissenschaft, durch die Metaphysik bewiesen, die selber ihre eigenen Prinzipien nicht apodiktisch beweisen kann. Der Glaube steht nun zu der Wissenschaft der Theologie in der Beziehung, daß die Glaubensartikel die Prinzipien der Theologie sind. Wie P. M.-D. Chenu O. P. nachgewiesen, hat der hl. Thomas zuerst diesen Gedanken, daß die Glaubensartikel Prinzipien der Theologie sind, deren Wahrheitsinhalt und Wahrheitsreichtum auf dem Wege des schlußfolgernden Denkens herausgeholt werden soll, auf die methodologische Konstitution und Konstruktion

der Theologie als einer Wissenschaft, in der die Merkmale des aristotelischen Wissensbegriffes realisiert sind, in Anwendung gebracht.¹ Remigio eignet sich diesen Gedanken an und beweist hieraus die Unbeweisbarkeit der Glaubensgeheimnisse. Da nämlich die Theologie die höchste aller geschaffenen Wissenschaften ist, so ist es ohne weiteres klar, daß weder sie selbst noch eine andere geschöpfliche Wissenschaft ihre Prinzipien, d. h. eben die Glaubensartikel auf dem Wege einer menschlichen apodiktischen Beweisführung demonstrieren kann. Es sind vielmehr diese Prinzipien bewiesen und evident im Lichte einer höheren Wissenschaft, des unerschaffenen göttlichen Wissens selbst. Remigio übernimmt den thomistischen Gedanken der Theologie als *scientia scientiae Dei et beatorum subalternata* und bringt zur Verdeutlichung noch Analogien aus dem praktischen Leben. In den menschlichen Handwerken und Künsten stellen wir fest, daß nicht ein Urteil aus dem Mund dessen, der das niedrigere, untergeordnete Handwerk oder die niedrigere Kunst vertritt, den bewertenden Ausspruch des höheren Handwerkes oder der höheren Kunst beweist und demselben Kraft und Nachdruck verleiht, sondern vielmehr umgekehrt. ... So wird z. B. die Behauptung eines Frenarius, eines Sattlers, daß ein Zügel gut oder schlecht für eine bestimmtes Pferd sich eignet, durch das zustimmende Urteil des Reiters, der an diesem Pferd den Zügel erprobt, bestätigt und bekräftigt und nicht umgekehrt. Ebenso erhält die Versicherung eines Arzneykünstlers, daß bestimmte Pillen für eine bestimmte Krankheit heilkräftig seien, durch die zustimmende Äußerung des erprobenden Arztes Bestätigung und Bekräftigung und nicht umgekehrt. Remigio wendet dies nun auf die Glaubensartikel, die Prinzipien der theologischen Wissenschaft an. Da nun Gott den Menschen unendlich überragt, deshalb kann auch durch keines Menschen Ausspruch und wissenschaftliche Schlußfolgerung das Zeugnis, der Ausspruch Gottes über diese Glaubensartikel bewiesen werden.

Der zweite Grund, warum die Glaubenswahrheiten nicht demonstrativ bewiesen werden können, ist die *inconformitas*, der heterogene Charakter dieser Wahrheiten gegenüber natürlichen Vernunftkenntnissen. Bei jeder Beweisführung muß der Mittelsatz, der Mittelbegriff mit dem Schlußsatz homogen sein: *medium debet esse uniforme et*

¹ M.-D. Chenu O. P., La théologie comme science au XIII^{me} siècle. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, II (1927), 31-71.

unigeneum conclusioni. So hat für eine rhetorische Schlußfolgerung ein streng wissenschaftliches Beweismittel (*medium demonstrativum*) keinen Wert, wie es auch ein Fehler wäre, mit einem Mathematiker, der nur Wahrscheinlichkeitsbeweise vorbringt, sich zufrieden zu stellen. Man wird auch zum Erweis dafür, daß die Sonne größer als die Erde sei, nicht gewöhnliche Leute aus dem Volke aufrufen, die alles nach dem Augenschein beurteilen. Remigio wendet diese Erwägungen auf das Glaubensgebiet an. Da die Glaubensartikel über die Tragkraft und Fassungskraft der menschlichen Vernunft und Natur hinausliegen, deshalb können sie auch nicht passenderweise durch Beweismittel der menschlichen Vernunft und des schlußfolgernden menschlichen Denkens bewiesen werden. Remigio führt zum Beleg hiefür den in der Früh- und Hochscholastik häufig, z. B. von Abaelard, Petrus von Poitiers, Thomas von Aquin, Matteo d'Acquasparta u. a., bei ähnlichen Gedankengängen verwerteten Satz Gregors des Großen an: *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebebat experimentum.*¹

Der dritte Grund, warum die Glaubenswahrheiten nicht Gegenstand streng beweisender Vernunfttätigkeit sein können, ist unser eigener Nutzen. Wenn wir nämlich durch die natürliche menschliche Forschung und Untersuchung zum Glauben gelangen könnten, dann würden nur sehr wenig Menschen selig werden. Nur diejenigen, welche einen scharfen Verstand besitzen und welche, da zu solcher Erkenntnis lange Zeit erforderlich ist, schon an Jahren vorgerückt sind. Auch würde hiezu Freiheit von Leidenschaften erforderlich sein, die bei solchen Erkenntnissen viel mehr notwendig ist als in rein natürlichen Wissensgebieten. Weiterhin kämen nur Menschen, die von Familiensorgen losgelöst sind und nur eifrige und geschickte Menschen zum Heile. Sonach würden alle unbegabten und ungebildeten Menschen, alle Kinder, alle durch Familiensorgen an scharfer Denkarbeit Gehinderten, alle Trägen und Bequemen verdammt werden. Schließlich müßten überhaupt alle über ihr Heil und ihren Glauben im Zweifel sein, da der Untersuchung der menschlichen Vernunft sich häufig Irrtum beimischt. Remigio verwendet hier Gedankengänge, die der hl. Thomas für die moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung von an sich durch die natürliche Vernunft erreichbaren religiösen Wahrheiten entwickelt (S. Th. I q. 1 a. 1 ; S. c. G. I 4), auf das ganze Gebiet der Offenbarungs- und Glaubenswahrheit aus und schließt dann mit

¹ Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II, 545.

dem zusammenfassenden Satze: *Sic ergo articuli fidei non possunt necessario probari per rationes naturales humanas.*

Wenn auch die Glaubensartikel nicht demonstrativ bewiesen werden können, so können doch Wahrscheinlichkeitsgründe und Konvenienzbeweise (*alique rationes probabiliter persuadentes*) für dieselben entwickelt werden, sowie auch Analogien aus dem geschöpflichen Bereich entnommen werden, welche diese übernatürlichen Wahrheiten unserem Denken näher bringen. Remigio führt hier eine Reihe von geschöpflichen Analogien zur Erläuterung des Geheimnisses der Trinität auf. Die Menschen, so schließt unser Thomist diesen Teil seiner Erörterungen des Problems vom Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, werden sonach nicht durch zwingende Vernunftgründe, sondern allein durch den Willen selig und können auch nicht durch die bloße Vernunft zum Glauben bewegt werden.

Wenn Remigio auch die Unbeweisbarkeit der Glaubensartikel und die Bedeutung des Willens für die gläubige Annahme dieser Wahrheiten betont, so spricht er doch keineswegs einer antiintellektualistischen Erklärung des Glaubensaktes das Wort, er verbreitet sich vielmehr in sehr interessanten Gedankengängen über die dem zustimmenden Glaubensakt vorausgehende Erkenntnis.

Er geht aus von dem Satze des hl. Augustinus, daß dem Willen irgendwie eine Erkenntnis vorausgehen müsse. Deshalb, so schließt er, ist es notwendig, daß wir zum Glauben durch irgend welche vorausgehende Erkenntnis gelangen, welche einerseits mit dem Glauben homogen ist und auf einer Stufe steht und anderseits für alle erreichbar ist: *ideo necesse est ad fidem devenire per aliquam precedentem cognitionem unigeneam et parem fidei et ab omnibus haberi possibilem.* Wie ist nun diese Erkenntnis beschaffen? Sie muß über die menschliche Natur und Vernunft erhaben sein. Weil nun dasjenige, was in jeder Weise über den Grenzen der menschlichen Natur und Vernunft hinausliegt, zur Natur und Vernunft in keiner Proportion steht und deshalb von diesen nicht erreicht werden kann, deshalb muß die dem Glauben, dessen Habitus von Gott eingegossen wird, vorausgehende Erkenntnis in irgend einer Weise dem Menschen natürlich und der menschlichen Vernunft konform sein. Um dies richtig zu verstehen, ist zu beachten, daß die menschliche Vernunft eine doppelte Natur hat, ihre eigene und eine höhere, die Natur der höheren Vernunft, der göttlichen Vernunft. Diese ist ihr im gewissen Sinne mehr natürlich als ihre eigene Natur. Es kann so der Fall sein, daß

die Vernunft unter Ausschaltung ihrer eigenen Natur der Bewegung der höheren Vernunft folgen muß, wie dies ähnlich bei Naturwesen, die der Vernunft entbehren, der Fall ist. So bewegt sich das Meer gemäß seiner eigenen Natur nach unten und folgt trotzdem, indem diese ihre eigene natürliche Bewegung aufhört, der höheren Natur des Mondes, der am meisten auf die Bewegung des Meeres wirkt und Ebbe und Flut verursacht. Ähnliches gilt auch von der Bewegung der Himmelskörper. Remigio zieht nun aus diesen Erwägungen folgenden Schluß: So wird auch die menschliche Vernunft natürlicher- und vernünftigerweise zur Annahme des Glaubensinhaltes durch einen Antrieb der höheren, d. h. der göttlichen Vernunft bestimmt und bewegt, wenn sie auch durch ihre eigene Natur hiezu nicht gelangen kann. *Sic et ratio humana naturaliter et rationabiliter movetur ad acquiescendum hiis, que sunt fidei ex impulsu nature et rationis superioris id est divine, licet ea ratione et natura propria rationis ad hoc non possit attingere.* Was der Urheber der Natur in der Natur wirkt, ist ganz Natur, und was der Schöpfer der Vernunft in der Vernunft wirkt, ist ganz Vernunft. Es ist sonach eine gewisse Homogenität und Gleichförmigkeit geschaffen und gewissermaßen eine gemeinsame Ebene gegeben (*et sic est medium par et uniforme*), wenn die Zustimmung zu den übernatürlichen und übervernünftigen Glaubensinhalten sich auf Argumente stützt, welche im Bereiche der *ratio superior* liegen und deshalb einerseits über die menschliche Vernunft hinausliegen und anderseits doch der menschlichen Vernunft und Natur konform sind.

Diese Momente und Tatsachen, welche auf diese Weise die menschliche Vernunft überragen, sind dreierlei: unmittelbar von Gott kommende Offenbarungsworte, innere Einsprechungen und wunderbare Werke. Deshalb ist es für den Menschen, der seiner Vernunft folgt, notwendig, daß er der Glaubenswahrheit zustimmt auf Grund eines dieser drei Momente oder Tatsachen. Freilich üben diese Momente und Argumente auf den Willen, der bei der Glaubenszustimmung sich betätigt, nicht zwingend ein, da der Wille frei ist. Die Gedankengänge, die hier Fra Remigio entwickelt, finden sich nicht in dieser Form und Fassung beim hl. Thomas, der zu Beginn der *Summa contra Gentiles* (I, 6) über die *motiva credibilitatis* sich verbreitet. Auch andere Scholastiker des XIII. Jahrhunderts, die von den Glaubensmotiven handeln und im Grundriß eine Apologie des Christentums bieten, wie die Franziskanertheologen Bartholomaeus von Bologna und

Matthaeus von Acquasparta, haben in ganz anderer Form die dem Glauben vorausgehende Erkenntnis charakterisiert. Es sei noch darauf hingewiesen, daß Remigio hier die auch vom hl. Thomas (S. Th. I q. 79 a. 9) übernommene augustinische Lehre von der *ratio superior et inferior* benützt.

Remigio geht nun auf diese drei Momente und Tatsachen kurz ein und beleuchtet sie durch biblische Beispiele. Für das erste Moment, für die Wirkkraft des unmittelbar von Gott kommenden Wortes, beruft er sich auf die Worte Christi, Joh. 15, 22 : « Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen nicht gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünde ; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde. » Er fügt als Grund bei, weil die Wahrheit der göttlichen Worte jede durch die menschliche Vernunft ergründbare Wahrheit überragt. Durch die überwältigende Kraft dieser Wahrheit wurden auch die Diener, die von den Hohenpriestern abgesandt waren, um Jesum gefangen zu nehmen, zum Glauben bekehrt, wie Joh. 7, 44 ff. berichtet wird. Als sie unverrichteter Dinge zurückgekehrt waren und von den Hohenpriestern gefragt wurden, warum sie Jesum nicht gefangen genommen hätten, antworteten sie : Niemals hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch.

Für das zweite Moment, die inneren göttlichen Einsprechungen, weist er auf die Worte aus der Rede des hl. Stephanus vor dem hohen Rate hin : « Ihr Halstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren, Ihr widerstrebet alle Zeit dem Heiligen Geiste » (Apg. 7, 51), der Euere Herzen mit seiner Gnade berührt und innerlich zum Glauben antreibt. Daraus ergibt sich, daß, gesetzt jemand wohnte an den äußersten Grenzen der Erde und in Gegenden, wo er weder von einem Wunder Kenntnis hätte noch von dem geoffenbarten Gotteswort etwas hören könnte, er dennoch auf billige und vernünftige Weise zum Glauben gehalten wäre wegen des inneren Antriebes und der Einsprechung des Heiligen Geistes.

Das dritte Moment und Argument, die Wunder, wird biblisch beleuchtet durch die Worte Jesu, Joh. 15, 24 : « Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde ». Christus redet hier von der Sünde des Unglaubens, die ja mit Vorzug als die Sünde bezeichnet wird. Es wurden auch im Alten Bunde einzelne Aussätzige geheilt, es fanden Totenerweckungen und andere Wunderwerke statt, wie sie auch Christus gewirkt hat. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen diesen alttestamentlichen Wundern und den Wundern Christi. Denn im Alten Testamente wurden

Wunder nicht in solcher Fülle und solcher Augenscheinlichkeit gewirkt. Auch hat keiner dieser Wundertäter in eigener Person und Kraft diese Wunder gewirkt, wie dies Christus getan hat. Deshalb wird gerechter- und vernünftigerweise am Schluß des Markusevangeliums (16, 16) bemerkt: « Wer nicht glaubt, wird verdammt werden. » Der Unglaube wie überhaupt jede Sünde richtet sich gegen die Vernunft. Am Schluß dieser Erklärung der drei Momente bringt Remigio auch noch Beispiele. Augustinus ist in passender Weise durch göttliche Worte (Röm. 13, 13-14), der Schächer am Kreuze durch innerliche Einsprechungen und Dionysius, der Areopagite, durch ein Wunder des hl. Paulus bekehrt worden.

Remigio bringt im Anschluß an diese prinzipiellen Ausführungen über das Verhältnis der Vernunft zum Glauben noch einige Bemerkungen über die Betätigungen der Vernunft auf dem Gebiete des Glaubens und der Theologie, wenn auch die Glaubensartikel sich jedem stringenten Vernunftbeweis entziehen. Wenn ein Glaubensartikel bejaht und angenommen wird, kann die Vernunft schlußfolgernd aus diesem Artikel einen anderen beweisen. So hat der hl. Paulus aus der Auferstehung Christi unsere künftige Auferstehung erwiesen. Wenn jemand zugesteht, daß Christus ein heiliger und gerechter Mensch gewesen ist, aber seine Gottheit nicht lehrt, so kann ich aus diesem Zugeständnis Christi Gottheit also beweisen. Kein gerechter und heiliger Mensch lügt als solcher. Nun aber hat Christus gesagt, daß er wahrer Gott sei. Also hat er, indem er dies sagte, nicht gelogen, sondern die Wahrheit verkündigt. In ähnlicher Weise können auch auf anderen Gebieten der Theologie Schlußfolgerungen gemacht werden. Weiterhin können durch die untersuchende und prüfende Tätigkeit der menschlichen Vernunft alle Argumente, alle Einwände, die gegen den Glauben erhoben werden, aufgelöst, als nicht stichhaltig erwiesen werden. Der Grund hievon ist, weil alle diese Argumente falsch, sophistisch oder doch nur Wahrscheinlichkeit enthaltend sind. Da das Wahre dem Wahren nicht entgegengesetzt sein kann und da unser Glaube die höchste Wahrheit vorstellt, deshalb kann kein gegen den Glauben erhobener Vernunfteinwand wirkliche Wahrheit enthalten. Schließlich ist noch zu bemerken, daß der gläubige Mensch mit seiner Vernunft sich gegen diejenigen zur Wehr setzt, welche die Glaubensartikel, welche die Prinzipien der absolut höchsten Wissenschaft sind, leugnen, ähnlich wie auch der Metaphysiker gegen denjenigen argumentieren kann, der die Prinzipien der Metaphysik in Abrede stellt,

vorausgesetzt, daß er Zugeständnisse macht, aus denen die Wahrheit der metaphysischen Prinzipien indirekt erwiesen werden kann. Remigio bringt hier am Schlusse seiner Darlegungen Gedankengänge, welche Grundlehren des hl. Thomas über die theologische Methode sind und von dem heiligen Lehrer ausführlich in seinem Kommentar zu Boethius de Trinitate, in den Einleitungen zum Sentenzenkommentar und zur Summa contra Gentiles, zu Beginn des herrlichen Opusculum De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos (c. 2) und in unnachahmlicher Kürze und Inhaltsfülle in dem klassischen Artikel der theologischen Summa: Utrum sacra doctrina sit argumentativa (S. Th. I q. 1 a. 8) entwickelt und begründet werden. Remigio schließt dann diese Darlegungen seines Werkes De via paradisi mit den Worten: Qualiter ergo fides nostra non sit rationabilis et qualiter sit rationabilis et quare, dictum est.

Remigio de' Girolami hat auch an anderen Stellen seiner Werke diese grundlegenden theologischen Einleitungsfragen erörtert. Cod. G 3 465 der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält in alphabetischer Anordnung Quaestiones des Remigio über alle Fragen der scholastischen Philosophie und Theologie. Der Titel lautet: Incipit quedam extractio ordinata per fratrem Remigium Florentinum. Wir haben hier eine alphabetische Quaestionensammlung vor uns, in der philosophische und theologische Probleme in großem Umfang behandelt werden. Ich verweise nur auf die Stichworte anima, angelus, caritas, causa, cognitio, creatio, scientia usw. Wie in seinen anderen Werken, bekundet Remigio auch hier große Belesenheit, auch Anspielungen auf Zeitverhältnisse sind nicht selten. Beim Stichwort argumentum stellt sich unser Scholastiker die Frage: Utrum scientia theologie uti debeat argumentis (fol. 56^r). Er bejaht diese Frage und gibt hiefür eine kurze Begründung. Die Wissenschaft schließt zweierlei in sich: die Prinzipien und die Konklusionen. Jede Wissenschaft kommt in ihrer Argumentation zu Konklusionen und nicht zu den Prinzipien. Dies gilt auch von der Theologie, denn sonst wäre sie keine Wissenschaft, da ja Wissenschaft ein diskursives, von den Prinzipien zu den Konklusionen fortschreitendes Denken besagt. Die Theologie bringt denn auch zum Erweise ihrer Konklusionen alle Formen der Argumentation in Anwendung: induktives Beweisverfahren, Beispiele, Gleichnisse und Syllogismen. Die Prinzipien der Theologie sind die Glaubensartikel, zu deren Erweis nur Konvenienzgründe und Wahrscheinlichkeitsargumente angeführt werden können, welche diese Wahrheiten unserem

Denken näher bringen, wie dies Augustinus auf dem Gebiete der Trinitätslehre getan hat. Indessen lassen sich diese Glaubensartikel nicht demonstrativ beweisen. Die Begründung hiefür erfolgt mit teilweise wörtlicher Anlehnung auf die gleiche Weise wie in der Schrift *De via paradisi* (*ratio sue superioritatis, sue inconformitatis, nostre utilitatis*).

Beim Schlagwort *scientia* legt Fra Remigio zwei Fragen aus der theologischen Einleitungs- und Methodenlehre, welche das Problem vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen berühren, vor: *Utrum Theologia sit scientia proprie loquendo* (fol. 177^r) und: *Utrum sacra scriptura sit nobilior omnibus aliis scientiis* (fol. 179^r). Er bringt hier eine Fülle von Einwänden und auch ein reiches Material von Zitaten. Ich hebe nur die wesentlichen Gedanken heraus. Zur Lösung der Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne (*proprie loquendo*) sei, gibt Remigio zuerst eine Darlegung der Bedeutungen von *theologia* und *scientia*. Das Wort Theologie wird in dreifachem Sinne gebraucht. Fürs erste wurde das Wort *theologia* auf die heidnische Dichtung angewendet, indem Hesiod und andere heidnische Dichter Theologen genannt wurden, weil sie auch über Gott und göttliche Dinge gehandelt haben. In einem zweiten Sinn wird die Metaphysik von Aristoteles selbst als Theologie bezeichnet. Die Metaphysik handelt von Gott freilich nicht in dem Sinne, daß Gott ihr eigentlicher Gegenstand (*subiectum*) ist, sondern in dem Sinn, daß Gott die Ursache ihres Gegenstandes ist: *quia agit de Deo non sicut de subiecto, sed sicut de causa sui subiecti*. In einem dritten und im eigentlichen Sinne wird als Theologie die *sacra scriptura*, die Offenbarungstheologie bezeichnet. Diese Theologie hat Gott zu ihrem Gegenstande und ihre Prinzipien sind unmittelbar von Gott geoffenbart. Von dieser Theologie ist hier die Rede. *Scientia* wird in einem vierfachen Sinne gebraucht. Einmal in einem mißbräuchlichen Sinne (*abusive*), wenn Wissenschaft eine Erkenntnis genannt wird, die den konträren Gegensatz zum eigentlichen Wissen in sich schließt. Dies ist die falsche Erkenntnis. Das eigentliche Wissen hat die Wahrheit zum Inhalt. Eine solche falsche Wissenschaft ist z. B. die Magie. In einem zweiten Sinne wird Wissenschaft und Wissen in einem übertragenen metaphorischen Sinne angewendet (*metaphorice*), wenn wir die Sinneswahrnehmung als Wissen bezeichnen. In einer dritten Bedeutung wird *scientia* im uneigentlichen Sinne gebraucht (*improprie*), wenn der Terminus Wissen auf eine Erkenntnis bezogen wird, die nur einen Teil der Wesenselemente der Wissenschaft im strengen Sinne in sich beschließt. Auf

diese Weise wird die probable Erkenntnis, die Wahrscheinlichkeits-erkenntnis ein Wissen genannt. Sie ist zwar eine intellektuelle Erkenntnis, aber sie entbehrt eines Wesensmerkmals der eigentlichen Wissenschaft, der Gewißheit. . . . In diesem uneigentlichen Sinne nennen wir ein Wissen die Erkenntnisse, die wir durch den dialektischen Syllogismus oder durch rhetorische Beweisführung oder durch menschliche Zeugnisse gewinnen. Im vierten und eigentlichen Sinne (*proprie*) ist von *scientia* bei einer Erkenntnis die Rede, bei der alle Wesensmerkmale des eigentlichen Wissens gegeben sind. Diese ist die Gewißheit bietende geistige Erkenntnis: *certa cognitio intellectualis*.

Wenn wir nun diese Unterscheidungen von *scientia* auf die Theologie in Anwendung bringen, so ist sie kein Wissen im ersten mißbräuchlichen Sinne, da sie *scientia verissima* ist, auch nicht im zweiten metaphorischen Sinne, da sie *cognitio intellectualis* ist, auch nicht im dritten uneigentlichen Sinne, da sie *cognitio intellectualis certissima* ist.

Die Theologie ist sonach Wissenschaft im vierten, im eigentlichen Sinne (*proprie*). Es ist jedoch zu bemerken, daß dieses «*proprie*» eine gewisse Elastizität besitzt (*quandam latitudinem habet*) und verschiedene Abstufungen in sich befaßt, wie ja auch Porphyrius in seiner *Isagoge* vier Formen des *proprium* unterscheidet, obgleich doch nur eine dieser Formen das *proprie proprium* ist. Und so können wir auch sagen, daß nur jene Form des Wissens und der Wissenschaft, der *certa intellectualis cognitio* ein Wissen und eine Wissenschaft im engeren eigentlichen Sinne (*proprie proprie*) genannt werden kann, welche aus der Natur des Intellekts selbst fließt, die auf dem Wege der intellektuellen und intuitiven Erkenntnis oder der Evidenz: *per modum intellectionis sive intuitionis sive evidentie* zustande kommt. Dies ist aber in doppelter Weise möglich, einmal, wenn die Prinzipien jener Wissenschaft *principia per se nota*, von sich selber einleuchtende, unmittelbar evidente Prinzipien sind. Die Erkenntnis der hieraus gezogenen Konklusionen ist *scientia* im engsten eigentlichen Sinne, *proprissime*. Dies trifft bei den Prinzipien der Theologie nicht zu, da diese die Glaubensartikel sind und da der Glaube sich auf das bezieht, was man nicht sieht, was nicht evident ist (Hebr. 11, 1).

Auf eine andere zweite Weise können wir von einer Wissenschaft im engeren eigentlichen Sinne (*proprie proprie*) reden, wenn die Prinzipien nicht *principia per se nota* sind, sondern sich auf die unmittelbar evidenten Prinzipien einer anderen Wissenschaft zurückführen lassen. Damit ist der Begriff der *scientia subalternata*, der

einer höheren Wissenschaft untergeordneten Wissenschaft gegeben. Auf diese Weise ist die Theologie Wissenschaft, und zwar eine dem Wissen Gottes und der Heiligen untergeordnete Wissenschaft: *theologia est scientia et subalternatur scientie Dei et beatorum*. Fra Remigio stellt, wie sich aus diesen Darlegungen ergibt, auch die Theologie in die Linie der Wissenschaften, in denen die *certa cognitio intellectualis* durch den Intellekt selber *per modum intellectionis sive intuitionis sive evidentie* erlangt wird und welche Wissenschaften *proprie proprie* im engern und eigentlichen Sinne sind. Er faßt hier jedenfalls die Theologie auf, insofern sie den Konklusionen zugewendet ist, aus den Prinzipien Schlußfolgerungen zieht und aus diesen wieder neue Erkenntnisse auf dem Wege des diskursiven Denkens gewinnt und sieht in diesen Funktionen der theologischen Schlußfolgerungen lediglich Tätigkeiten des Intellekts, und zwar Tätigkeiten, die Gewißheit erzeugen. Die *scientia* im aristotelischen Sinne hat ja die Konklusionen zum Gegenstand, während die intuitive Erkenntnis der obersten, von selbst einleuchtenden Prinzipien *intellectus* genannt wird.

Von der Wissenschaft, von der *certa cognitio intellectualis*, welche *ex natura intellectus* zustande kommt, ist zu unterscheiden eine andere Form der Wissenschaft, bei der die Gewißheitserkenntnis nicht das Ergebnis ausschließlich der intellektuellen Betätigung ist, sondern *ex natura alterius* herrührt, d. h. auf die Wirksamkeit eines anderen seelischen Faktors sich zurückführt. Eine solche Gewißheitserkenntnis ist zwar auch noch eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, aber doch nicht so wie die vorher genannten Formen der Gewißheitserkenntnis (*proprie scientia, sed non ita proprie*). Dieser andere seelische Faktor kann nun ein doppelter sein, entweder ein *Habitus* oder eine vom Intellekt verschiedene Potenz, nämlich der Wille. Im ersteren Falle, wenn es sich um einen *Habitus* handelt, erkennt der Intellekt etwas *per modum inclinationis*, auf Grund einer inneren zuständlichen Hinordnung und Hinneigung. In diesem Sinne wird eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes als *scientia* bezeichnet. Auf diese Weise ist die Theologie keine Wissenschaft, da viele Theologen keine einzige der Gaben des Heiligen Geistes besitzen und da zahlreiche Nichttheologen mit den Gaben des Heiligen Geistes ausgestattet sind. Es ist damit keineswegs gesagt, daß die Theologie nicht wie jede andere Wissenschaft ein *Habitus* sei. Die Theologie ist hier nicht ins Auge gefaßt, insofern sie sich auf die aus den Prinzipien gezogenen Schlußfolgerungen bezieht. Denn diese erkennt sie, wie oben bemerkt, *per modum*

intellectionis und sie ist, wie ja soeben näher dargelegt wurde, deshalb Wissenschaft im engeren und eigentlichen Sinne. Die Theologie wird vielmehr hier betrachtet, insofern sie ihren Prinzipien, den Glaubensartikeln sich zuwendet und hier kommt als seelischer Faktor die Willenspotenz in Betracht. Der Intellekt erkennt diese Prinzipien per modum adhaesionis, er stimmt ihnen mit voller Gewißheit zu per imperium voluntatis. Die intellektuelle Erkenntnis der Glaubensartikel erlangt ihre Gewißheit nicht lediglich aus der Tätigkeit des Intellekts, sondern aus dem gebietenden Einfluß des Willens. Diese allen Zweifel ausschließende Zustimmung zu den Glaubensartikeln vollzieht sich im Glaubensakt. Auf das im Glaubensakt primär wirkende übernatürliche Element geht Remigio hier nicht ein. Er bringt nur noch eine Reihe von Schriftstellen, in welchen auch die fides als scientia bezeichnet ist. Er schließt dann seine prinzipiellen Darlegungen mit dem in der Scholastik in diesen Zusammenhängen oft zitierten, vom hl. Thomas (S. Th. I q. 1 a. 2 contra) als Auktoritätsbeweis für den Wissenschaftscharakter der Theologie verwerteten Satz des hl. Augustinus: *Huic scientiae attribuitur illud tantummodo, quod fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (De Trinitate, lib. 14, cap. 1).

Remigio de' Girolami tritt in diesen Darlegungen ganz entschieden auf die Seite des hl. Thomas von Aquin, der den Wissenschaftscharakter der Theologie im Sinne des aristotelischen Wissensbegriffes mit großem Nachdruck festhält und begründet. Diese Darlegungen des Florentiner Dominikaners sind ein Kommentar zu den Gedankengängen seines großen Lehrers, die in S. Th. I q. 1 a. 2: *Utrum sacra doctrina sit scientia* ihre schärfste Prägung erhalten haben. Es ist hier nicht die Stelle, auf die geschichtlichen Zusammenhänge, aus denen heraus auf diese Lehre des Aquinaten überraschend neues Licht fällt, einzugehen, noch auch den Kampf um diesen Lehrpunkt, der bis ins XV. Jahrhundert hinein, bis in die Zeiten des Johannes Capreolus, des Princeps Thomistarum in Kritik und Antikritik, sich abgespielt hat, auch nur in den Hauptlinien zu schildern. Es genügt hier, das deutliche und starke Echo zu vernehmen, das die Lehre des Aquinaten bei einem seiner getreuesten Schüler gefunden hat.¹

¹ Vgl. hierüber E. Krebs, Theologie nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der *Defensa doctrinae divi Thomae* des Hervaeus Natalis, Münster 1912. Über die Geschichte dieses Problems im XIV. Jahrhundert wird die im Druck befindliche Monographie von J. Kürzinger, Die theologische Einleitungslehre des Augustinertheologen Alphonsus Vargas von Toledo, wertvolle Aufschlüsse bringen.

Die zweite Frage, die unmittelbar anschließend an die Erörterungen über den Wissenschaftscharakter der Theologie von Fra Remigio behandelt ist, hat den Vorrang der Theologie vor den profanen Wissenschaften zum Gegenstand: *Utrum sacra scriptura sit nobilior omnibus aliis scientiis*. Ich übergehe auch hier die Einwände und hebe nur die Hauptgedanken heraus. Unser Scholastiker bringt eine große Anzahl von Beweisen für seine These, daß die Theologie den Vorrang vor allen anderen Wissenschaften mit Recht beansprucht. Er formuliert diese These also: *Si enim omnimode ad propositum consideremus sacram scripturam omniquaque apparet eam esse honorabilissimam*. Dieser Ausdruck *honorabilissimam* ist ohne Zweifel eine Reminiszenz an den Anfang der aristotelischen Schrift *De anima*, wo die das Griechische τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἵδῃσιν ὑπολαμβάνοντες in der dem hl. Thomas und der Hochscholastik vorliegenden griechisch-lateinischen Übersetzung mit: *Bonorum et honorabilium notitiam opinantes* wiedergegeben ist.

Der erste Beweis Remigios für die Vorrangsstellung der Theologie, die er hier wie Bonaventura und andere Scholastiker als *sacra scriptura* bezeichnet, ist wie auch die meisten nachfolgenden in metaphysische Form gekleidet. Die Theologie ist ein *ens*, ein Seiendes. Das Seiende zerfällt in Urasche und Verursachtes. Die Ursache ist aber vornehmer als die Wirkung. Die Theologie nimmt aber gegenüber den anderen Wissenschaften die Stellung der *causa*, der Ursache ein und ist deshalb auch vorzüglicher als all diese. Als Belegtext wird von Remigio die Glosse zu Exod. 12, 35 angeführt: *Vasa aurea et aegentea ab Egyptiis petimus, ut tabernaculum Dei fabricemus, cum philosophos et poetas legimus, ut divinam scripturam sapientius et facundius legamus*. Dieser Gedanke, der bei Origenes und Augustinus zur Illustrierung des Verhältnisses zwischen heidnischer und christlicher Bildung verwertet wird, wird bekanntlich auch in der mittelalterlichen Scholastik zur Rechtfertigung der Benützung der heidnischen Philosophie seitens der Theologie herangezogen. Diese Kausalität der Theologie gegenüber den Profanwissenschaften wird näher als eine finale bezeichnet, indem eben die profanen Wissenschaften in der heiligen Wissenschaft ihren Zweck haben und diese so ihnen gegenüber *per modum imperantis* sich betätigt. Er führt hier das in der Scholastik auch beim hl. Thomas so oft angeführte Schriftwort, Prov. 9, 3, an: *Misit ancillas suas vocare ad arcem*.

In diesen metaphysischen Gedankengängen weiterfahrend, formuliert Remigio einen weiteren Beweis. Das Seiende wird geteilt durch

das Eine und das Viele. Das Eine ist aber als solches vorzüglicher als das Viele. Deswegen ist auch Gott, der am meisten eins ist, das vornehmste, uns höchste Wesen. Die Theologie ist auch wesentlich eine Wissenschaft (*scientia una*) und dehnt deswegen ihre Betrachtung aus auf alles und noch mehr, was die einzelnen Wissenschaften in zerteilter Vielfältigkeit erkennen. Die Theologie handelt zugleich von den Zeichen und den Dingen (*simul est de signis et de rebus*). Remigio bezieht sich hier auf den aus Augustinus: *De doctrina christiana*, lib. 1, cap. 2, n. 2, genommenen Einteilungsgrund der Sentenzen des Petrus Lombardus (lib. 1, dist. 1, cap. 1). Die Theologie handelt weiterhin *de naturalibus, rationabilibus et moralibus*; sie gießt Licht aus über das ganze Gebiet der Realwissenschaften der Metaphysik und der Naturphilosophie, der Idealwissenschaften der Logik und schließlich der praktischen ethischen Disziplinen. Er führt hiefür mit kommentierender Erweiterung die Stelle Sap. 9, 11 an: « *Scit enim omnia illa* » quantum ad naturalia « *et intelligit* » quantum ad rationalia et « *educit me in operibus meis* » quantum ad moralia. Remigio vergleicht die Theologie in ihrer Stellung als *scientia una existens* gegenüber der Vielheit und Vielfältigkeit der profanen Wissenszweige mit dem Gemein-sinn, dem *sensus communis*, der auch, obschon nur ein einziger Sinn alle Objekte erkennt, welche von jedem einzelnen der fünf äußeren Sinne wahrgenommen werden.

Remigio geht in seiner Begründung auf der Bahn metaphysischer Formulierung weiter. Die Theologie ist ein *ens effectum*, ein bewirktes Seiendes. Das bewirkte Seiende empfängt seine Würde und seinen Vorrang von der bewirkenden Ursache. Die Theologie ist in ihren Prinzipien unmittelbar von Gott bewirkt. Remigio bringt hiefür biblische Texte.

Die Theologie ist weiterhin ein *effectus habitualis*; sie ist ein *Habitus*. Es ist Sache des *Habitus*, wie Remigio im Anschluß an die *Habituslehre* der nikomachischen Ethik bemerkt, Freude bei Verrichtung der Akte, für welche der *Habitus* die Potenz geeignet und geneigt macht, zu erzeugen. Die *sacra scriptura* — in diesen Gedankengängen Remigios fließen vielfach die Grenzen von Theologie und Heiliger Schrift ineinander über — ist die Quelle solch innerer Freude, wie dies auch durch ein Psalmwort erhärtet wird.

Die Theologie ist ferner ein *habitus virtuosus* und hat als solcher den Zweck, den Menschen zu vervollkommen. Sie vervollkommnet denn auch auf eine vorzüglichere Weise, weil auf übernatürlichem

Wege, den Menschen als dies die anderen im Bereich des Rein-natürlichen sich bewegenden Wissenszweige tun.

Sie ist weiterhin eine *virtus intellectualis vel cognitiva*, ein intellektueller Habitus. Unter den intellektuellen Tugendhabitus ist derjenige der vornehmere, welcher in höherem Maße Erkenntnis verursacht. Dies kann in intensiver und in extensiver Hinsicht der Fall sein. In intensiver Hinsicht wieder doppelt, nämlich von seiten des Erkannten und von seiten des Erkennenden: *ex parte cognoscentis vel ex parte cogniti*. Im Hinblick auf das erkennende Prinzip wird intensiver Erkenntnis beursacht, indem ein höherer Grad von Gewißheit beim Erkennen bewirkt wird. In dieser Hinsicht überragt nun die Theologie alle irdischen Wissenschaften, weil ihre Gewißheit auf dem Lichte der göttlichen Erkenntnis, die sich nicht irren kann, beruht, während die anderen Wissenschaften ihre Gewißheit aus dem Lichte des Menschengeistes erhalten. Im Hinblick auf das erkannte Objekt wird in der Theologie eine intensiv höhere Erkenntnis gewährt, weil Gott, den die Theologie uns erkennen läßt, in sich das am meisten erkennbare intelligible Wesen ist. In extensiver Hinsicht steht vom Standpunkt des erkannten Objektes aus die Theologie an der Spitze aller Wissenschaften, weil sie uns einen größeren Kreis von Erkenntnissen erschließt als dies die anderen Wissenschaften vermögen.

Die Theologie vermittelt nicht bloß theoretische Erkenntnisse; sie ist nicht bloß ein *habitus cognitivus speculativus*, sondern auch ein *habitus cognitivus practicus*. Der Wert dieses praktischen Habitus bemißt sich nach dem Wertgehalt des Zweckes. Der Zweck der Theologie ist aber der letzte und höchste übernatürliche Zweck überhaupt.

Remigio de' Girolami schließt diese Darlegungen über den Vorrang der Theologie vor allen anderen Wissenschaften mit dem Hinweis darauf, daß die *sacra scriptura* auch in sprachlicher Hinsicht alle anderen Disziplinen übertrifft, insofern die Heilige Schrift unter einem Worte einen mehrfachen Sinn birgt und führt hiefür ein längeres Zitat aus Gregor dem Großen an. In den Einleitungen zu den Sentenzenkommentaren und theologischen Summen hat ja ein Artikel über den mehrfachen Schriftsinn seine stereotype Stelle. Remigios Behandlung der Frage nach dem Vorrang der Theologie vor den anderen Wissenschaften steht ganz auf dem Standpunkt der Gedanken des hl. Thomas, S. Th. q. 1 a. 5, und kann als ein Kommentar zur thomistischen Lehre betrachtet werden. Manche Gedanken Remigios finden sich bei Thomas

nicht, dafür sind aber bei dem Aquinaten die Gedankengänge viel schärfer gefaßt und zu einem einheitlichen Gedanken zusammengeordnet. Der hl. Thomas und auch seine Schüler haben ein großes Gewicht darauf gelegt, den Wissenschaftscharakter der Theologie zu verteidigen und den Vorrang der *sacra doctrina* vor den anderen Wissenschaften zu betonen. Ich werde an anderer Stelle ausführlicher dartun können, daß die Rücksichtnahme auf die wissenschaftlichen Zeitverhältnisse neben den sachlichen Gesichtspunkten dabei eine Rolle gespielt hat. In der Artistenfakultät hatte sich namentlich durch die Aristoteleskommentare, die dort schon in größerer Zahl vor Thomas geschrieben worden sind und durch Herübernahme der aristotelischen und arabischen Wissenschafts- und Methodenlehre, eine bestimmte wissenschaftliche Methode, ein *modus artificialis* herausgebildet, und die Theologie war vor die Frage gestellt, ob und unter welchen Vorbehalten sie diesen *modus artificialis* herübernehmen wollte. Der hl. Thomas hat nun als erster unter den scholastischen Theologen sich für die Verwertung dieses *modus artificialis* auf theologischem Gebiet in weitem Umfange ausgesprochen und hat den strengen aristotelischen Wissenschaftsbegriff, wie er in den *Analytica Posteriora* entwickelt ist, auch auf die Theologie in Anwendung gebracht. Es ist ein großes Verdienst von P. Chenu, zum erstenmal diesen geschichtlichen Hintergrund der thomistischen Betonung des Wissenschaftscharakters der Theologie in gründlichster Spezialuntersuchung herausgearbeitet zu haben. Der hl. Thomas, der die geistige Lage und die wissenschaftlichen Strömungen seiner Zeit mit klarem Blick erkannt hat, hat offenbar großes Gewicht darauf gelegt, darzutun, daß man in der Theologie gerade so in streng wissenschaftlicher Beweisführung verfährt wie innerhalb der Artistenfakultät. Dabei hat er keineswegs die durch übernatürliche Faktoren bedingte Eigenart der theologischen Arbeits- und Betrachtungsweise übersehen und auch hier eine geschickte Synthese zwischen der augustinischen Tradition und dem «neuen Aristoteles» hergestellt. Ähnlich wird man auch die Lehre des Aquinaten über den Vorrang der Theologie vor den profanen Wissenschaften geschichtlich verstehen, wenn man auch die Beziehungen zur Artistenfakultät ins Auge faßt. Die Vertreter der Artistenfakultät haben in ihren Aristoteleserklärungen vielfach um die Theologie sich nicht gekümmert, haben unbekümmert um Kirche und Theologie aus Aristoteles und den Arabern Anschauungen herübergenommen und sich zu eigen gemacht, die zu der katholischen Glaubenslehre im Gegensatz standen. Höchstens haben sie als eine

Art Schutzvorrichtung und Vorsichtsmaßregel neben diese ihre Anschauungen die katholische Glaubenslehre hingestellt, ohne den Versuch einer wissenschaftlichen Begründung derselben zu machen. Ich habe schon gelegentlich auf diese Dinge hingewiesen¹ und werde in Untersuchungen über die Aristoteleskommentare des Aegidius von Orléans und über Aristoteleserklärungen und Monographien anderer averroistisch eingestellter Vertreter der Artistenfakultät auf diese Dinge an der Hand der ungedruckten Texte näher eingehen. Eine weitverbreitete Anschauung dieser Averroisten sah in der Beschäftigung mit der Philosophie, im Beruf des Philosophen das höchste Ziel, den höchsten Lebensinhalt, das höchste Lebensglück des Menschen. Damit war von selbst eine völlige Ignorierung der Theologie, jedenfalls eine Überordnung der Philosophie über die Theologie gelehrt. Mir ist diese Auffassung mehrfach in ungedruckten Ethikkomentaren aus der Feder solch averroistisch eingestellter Professoren der Artistenfakultät begegnet. Ex professo ist diese These, daß die Philosophie das Höchste für den menschlichen Geist und das menschliche Leben ist, in der Schrift *De summo bono sive de vita philosophi* des Boetius von Dacien behandelt, die ich in mehreren Handschriften festgestellt habe² und die ich demnächst edieren werde. Wir verstehen deshalb auch, wenn an der Spitze unter den 219 averroistischen Sätzen, welche Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilt hat, sich auch die beiden Sätze befinden: *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.*³ Wir verstehen aus diesen zeitgeschichtlichen Verhältnissen heraus es auch, daß Thomas die Vorrangs- und Vormachtsstellung der Theologie so stark unterstrichen hat. In seinen Bahnen bewegt sich auch die Anschauung seines getreuen Schülers Remigio de' Girolami.

¹ Vgl. *M. Grabmann*, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. München 1929, 33 f., 78 ff.

² *M. Grabmann*, Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. München 1924.

³ *Mandonnet*, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^{me} siècle, II. 2. Louvain 1908, 176.