

Die Theologie als intellectus fidei.

Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre
und Petrus von Tarantasia.

Von Johannes Beumer S. J.

Wenn die Theologie von heute sich selber über ihr Wesen ausweisen soll, so nennt sie sich Glaubenswissenschaft, weil sie *Wissen* aus dem Glauben und über den Glauben sein will. Seitdem vor allem Thomas von Aquin den aristotelischen Begriff der Wissenschaft auf die Theologie mit besonderem Nachdruck angewandt hat¹, sind die grundsätzlichen Gedanken dieser Anschauung fast allgemein zur Geltung gekommen. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Scholastik vor Thomas durchgehend einen etwas anderen Standpunkt einnahm. Die Bezeichnung „*Weisheit*“ erhielt oft den Vorzug vor dem Ausdruck „*Wissenschaft*“, so bei den großen Theologen der vorthomistischen Hochscholastik, bei Alexander von Hales, Albert dem Großen, Bonaventura u. a.² Wenn wir noch weiter in der Dogmengeschichte zurückgehen, finden wir die Theologie in der Regel als *intellectus fidei* dargestellt. In dieser älteren Auffassung liegt keinesfalls ein unvereinbarer Gegensatz zu der neueren Sicht, aber doch unverkennbar eine Verschiedenheit in der Betrachtungsweise.

In dieser Arbeit soll die Anschauung über das Wesen der Theologie untersucht werden, die bei zwei Vertretern der Hochscholastik vor Thomas unter dem Kennwort „*intellectus fidei*“ ausgebaut worden ist. Sie stehen damit, und deswegen verdienen sie unsere Beachtung, in enger Fühlung mit den Gedanken der Patristik. Was die griechischen Väter unter Gnosis verstanden haben, hat sich bei Augustin als *intellectus fidei* erhalten und weiter gebildet³. Sein

¹ Vgl. insbesondere M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*: ArchHistDoctrLitMA 2 (1927) 31 ff.

² Hier sei nur ein Text angeführt, und zwar aus der Alexander von Hales zugeschriebenen Summe, der zugleich die Verbindung der Theologie als Weisheit mit der Theologie als *intellectus fidei* aufweist: *Haec scientia primo generat fidem et postmodum mandato corde per fidem operantem per dilectionem generat intellectum. Unde haec est differentia istius doctrinae, quae est sapientia, ab aliis, quae sunt scientiae: quia hic ipsum credere introducit ipsum intelligere; in aliis vero ipsum intelligere introducit credere; eo enim, quod intelligit, assentit* (Summa I q. 1 m. 1 ad 4).

³ Hierzu und zu dem Folgenden siehe an erster Stelle: M. Grabmann, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken* (Mittelalterliches Geistes-

überragender Einfluß sicherte diese Anschauung für die Folgezeit, auch in der ersten Zeit der abendländischen Scholastik. Anselm von Canterbury führte die Linie mit seinem „Credo ut intelligam“ fort. Besonders werteten dann die Viktoriner die Theologie als tieferes Glaubensverständnis. Die späteren Theologen hielten sich grobenteils an dieses Vorbild; hie und da kam noch eine aristotelische Prägung hinzu, die sich in einer stärkeren Hinneigung zu einer Theologie unter der Rücksicht der Wissenschaft kundtat. An dieser Stelle ist es nicht notwendig, näher auf diese Entwicklung einzugehen, weil dies von zuständiger Stelle schon geschehen ist. Es kann für unseren Zweck vollauf genügen, mit diesen wenigen Worten die historische und gedankliche Verbindung in die Erinnerung gerufen zu haben, damit die Stellung der beiden zu besprechenden Theologen deutlich werde.

Unsere Aufgabe soll sein, an diesen Vertretern der Hochscholastik das Fortleben der augustinischen Sicht der Theologie darzutun. Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia haben unter diesem Betrachtungspunkt trotz der eigenständigen Bedeutung eines jeden ihr Gemeinsames oder jedenfalls Verwandtes. Ersterer steht am Beginn der Hochscholastik und leitet vielleicht überhaupt diese neue Periode des theologischen Schaffens ein⁴; sicher ist seine *Summa aurea* die reife und gediegene Frucht der vorbereitenden Arbeiten der Frühscholastik, die in ihr zu einer einheitlichen Gestalt geformt worden ist. Letzterer hat seinen Platz mitten in der Hochscholastik als Zeitgenosse und Ordensbruder des hl. Thomas; er konnte in seinem *Sentenzenkommentar* vor allem die Leistungen eines hl. Bonaventura auswerten und dadurch seiner augustinisch gerichteten Theologie einen Ausdruck verleihen, der Klarheit des Denkens mit einer knappen Fassung verbindet. Das theologische Arbeiten beider hat sich zwar an Aristoteles geschult, ist aber noch unberührt von der starken gedanklichen Hinwendung zu ihm, wie sie besonders durch Thomas auf die dogmatische Darstellung und nicht zuletzt auch auf die reflexive Erkenntnis der Theologie selber zur Auswirkung kom-

leben II, München 1936, 35–62). Weiter vom gleichen Verf.: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909/1911; dort finden sich Ausführungen und Anmerkungen zu unserer Frage über das ganze Werk verstreut.

⁴ Einen Überblick über die verschiedenen Ansichten bietet gut: G. Enghardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* (*BeitrGPhThMA* 30, 4–6), Münster 1933, 161 Anm. 4.

men sollte. Wilhelm von Auxerre und Petrus von Taranasia sind somit durchaus in die Linie einzureihen, die von Augustinus über Anselm und die Viktoriner in die Scholastik führt. Bei beiden ist von vornherein zu erwarten, daß sie uns reiches Material über die Auffassung der Theologie als *intellectus fidei* an die Hand geben, und zugleich werden sie Gedanken zu einer Vertiefung des zu Grunde liegenden sachlichen Problems zu bieten haben.

1. Die Theologie als *intellectus fidei* bei Wilhelm von Auxerre.

Wilhelm von Auxerre ist für die Geschichte der Scholastik kein Unbekannter⁵. Seine Lehre über die Struktur des Glaubens ist von G. Englhardt eingehend und scharfsinnig untersucht worden⁶. Über seine theologische Methode berichtet kurz ein Aufsatz von J. Strake⁷. In den meisten historischen Arbeiten über die nachfolgenden Theologen der Hochscholastik finden sich Hinweise auf die entsprechenden Ansichten Wilhelms von Auxerre. Aber eine zusammenhängende Darstellung seines oft erwähnten „Augustinismus“ ist noch nicht versucht worden, und vor allem kann man Ausführungen vermissen, die seine Abhängigkeit von dem großen Kirchenlehrer in der Frage nach dem Wesen der Theologie zum Gegenstand hätten. An diesem Punkte möchte unsere Arbeit einsetzen und wenigstens einen Beitrag zu diesem dogmengeschichtlichen Belange bieten.

In den programmatischen Sätzen der Einleitung zu seiner *Summa aurea*⁸ spricht Wilhelm von Auxerre klar *sein Bekenntnis* zu einem Fortschritt in der Erkenntnis des Glaubens aus: der Glaube wird durch Gründe dargetan, selber aber nicht bewiesen, sondern er gibt an, was zu seiner Bestätigung dienen kann⁹. So ist eine Einsicht in die Offenbarungswahrheiten möglich, aber diese ist nur dem gläubigen Menschen zugänglich, wie wir aus einer anderen Stelle der

⁵ Die biographischen Angaben finden sich zusammengestellt bei: J. Strake, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn 1917, 1—10.

⁶ A. a. O. 210—280.

⁷ *Die theologische Methode in der summa aurea*: ThGl 5 (1913) 549 ff.

⁸ Wir benutzen die Ausgabe Pigouchet, Paris 1500.

⁹ *Fides est argumentum, supple probans non probatum ... Triplici ratione ostenditur fides. Prima est: quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant ... Secunda ratio est defensio fidei contra haeticos. Tertia est promotio simplicium ad veram fidem ... Cum autem habet quis veram fidem et rationes, quibus ostendi possit fides, mens non innititur primae veritati propter illas rationes, sed acquiescit potius illis rationibus, quae consentiunt primae veritati et ei attestantur (Praef. fol. 2^{va}).*

Summa aurea erfahren¹⁰, wo er das von Augustin wiederholt gebrauchte Wort anführt: Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht verstehen. In der Einleitung beruft er sich außerdem auf den Satz eines Ungenannten: Apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem, apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem¹¹. Die später folgende Darstellung der Lehre von dem Wesen des übernatürlichen Glaubens bestätigt uns den Ursprung dieser Auffassung, indem auf ein weiteres Wort des hl. Augustinus über die Notwendigkeit des Glaubens für die Einsicht angespielt wird¹². Ausdrücklich wird im Laufe der Ausführungen darauf hingewiesen, wie die Erkenntnis, die mit Hilfe

¹⁰ Per fidem magis et magis illuminantem intellectum venit paulatim in perfectam notitiam etiam bonorum non apparentium, quod soli fideli congruit. Quoniam sola fides est, quae prima et per se illuminat intellectum . . . Habet ergo principia, scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia . . . Articuli habent in se illuminationem per modum gratiae, qua Deus illuminat intellectum. Unde Esa. 7: Nisi credideritis, non intelligetis (Lib. 3 tr. 3 c. 1 fol. 131^{rb}). — Das Schriftwort nach der Fassung der Septuaginta ist schon bei Klemens von Alexandrien häufig verwendet, die Einführung in die Scholastik vermittelte Augustin.

¹¹ Fol. 2^{va}. — Grabmann fand den Satz bei *Simon von Tournai* (Schol. Methode II 552); er findet sich in dessen Erklärung zu dem *Symbolum Quicumque* (Bibl. Cass. floril. IV 322). Chenu (a. a. O. 50) bringt noch eine ausführliche Fassung des Ausspruches von demselben Magister Simon, dazu die Zitate bei *Philipp dem Kanzler* und den späteren Theologen. Aus der früheren Zeit läßt sich die Sentenz aber schon bei *Gilbert von Porrée* nachweisen, wenn auch nicht mit denselben Worten: In ceteris facultatibus . . . non ratio fidem, sed fides sequitur rationem . . . In theologicis autem, ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem, sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus (In librum Boethii de praedicatione trium personarum commentaria: PL 64, 1303 f.). — Auch *Alanus von Lille* hat eine ähnliche Stelle: [Natura Alano loquitur] Et cum in his omnibus [mysteriis] naturalis ratio langueat, sola fidei firmitate tantae rei veneramur arcanum. Nec mirum, si in his theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa, sed diversa sentimus. Ego ratione fidem, illa fide comparat rationem; ego scio, ut credam, illa credit, ut sciat; ego consentio sciens, illa sentit consentiens; ego vix visibilia video, illa incomprehensibilia comprehendit in speculo; ego vix minima melior intellectu, illa immensa ratione metitur . . . (Liber de planctu naturae: PL 210, 446).

¹² Quaedam autem sunt, quae oportet prius credi quam cognosci sive intelligi, ut articuli, ad quos non potest attingere ratio naturalis (Lib. 3 tr. 3 c. 1 q. 4 ad 1 fol. 133^{vb}). Das Augustinuswort (Enarrat. in psalm. 118, 3: PL 37, 1552) ist vor allem durch den Magister sententiarum der Scholastik vertraut geworden (Lib. 3 dist. 24 c. 3).

des *donum scientiae* zustande kommt, auf der Voraussetzung des Offenbarungsglaubens aufgebaut ist¹³.

Läßt sich nun dieser *intellectus fidei* nach Wilhelm noch näher bestimmen? Der Glaube selber ist eine Erleuchtung des Geistes, wie er an verschiedenen Stellen betont¹⁴; auch hierin zeigt sich seine Abhängigkeit von Augustinus. Das Verständnis des Glaubens, das den Glauben vervollkommnet, ist dementsprechend eine höhere Erleuchtung¹⁵. Sie wird gegeben zur Verteidigung des Glaubens gegen die Irrgläubigen¹⁶, aber auch zu einer Vertiefung des Glaubens und zu einer klareren Erfassung seiner inneren Gründe¹⁷. Worin diese bestehen, ist nicht mit aller Deutlichkeit gesagt. Einmal spricht Wilhelm davon, daß „natürliche“ Gründe den Glauben vermehren und stärken¹⁸; man könnte geneigt sein,

¹³ *Donum scientiae* supponit, quaecumque docentur in sacra scriptura (Lib. 3 tr. 8 q. 2 fol. 188^{rb}).

¹⁴ Beispielsweise Lib. 3 tr. 3 c. 2 q. 3 fol. 135^{vb}: *Fides est illuminatio mentis a prima luce ad videndum bona spiritualia et bona aeterna.* — Oder Lib. 3 tr. 3 c. 1 q. 4 fol. 132^{rb}: *Gratuita [fides], quae est per illuminationem, quando lux vera illuminat animam ad videndum se et alia spiritualia.*

¹⁵ *Quoniam fides est illuminatio mentis ad Deum videndum et res divinas, et quanto magis illuminatur, tanto clarius videt anima; non tantum, quia ita est, sicut credit, sed quomodo ita est et quare ita est, quod est intelligere.* Unde dicit Ysaïas 7. cap.: *Nisi credideritis, non intelligetis. Quia mens sine lumine fidei clarius videre non potest res divinas* (Praef. fol. 2^{va}). Siehe auch den Text in Anm. 10.

¹⁶ Die Stelle wurde schon in Anm. 9 beigebracht.

¹⁷ Neben dem klaren Ausspruch, von dem in Anm. 15 die Rede war, ist noch folgende Stelle aus der Einleitung zu vergleichen: *Etiam in fide gradus sunt, ut anima a claris incipiat et exercitata fides in minus claris possit purgata magis et magis procedere ad magis clara, ut tandem possit aspectum dirigere in ipsam aeternam claritatem. Incipit enim ab articulis magis propinquis sensui, ... ut per illa clara expurgetur et exercitetur et solidetur intellectus ad videndum clariora ... Ordine quodam ad eam [sapientiam] pervenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem vix credibilis facultatis. Praedicto enim ordine usus est apostolus, et ideo subtilissime dictum est: Nisi credideritis, non intelligetis. Non tantum propter hoc, quod oportet accedentem ad Deum inniti primae veritati tamquam primo principio et summae rationi, quod facit fides, sed etiam propter praedictum ordinem* (Praef. fol. 2^{vb}).

¹⁸ Siehe den Text in Anm. 9. — An einer anderen Stelle werden die natürlichen Gründe als „communes“ eingeführt und den „propriae“ gegenübergestellt: *Quando ergo lex divina procedit ex propriis, facit scientiam et confirmat fidem in habentibus fidem. Quando vero procedit ex communibus, iuvat fidem et promovet ad intelligentiam a creaturis quasi quadam manu ducens ad creatorem, sicut dicit beatus Dionysius* (Lib. 1 c. 2 q. 5 fol. 4^{ra}). — Auf die hier gemachte Unterscheidung zwischen *scientia* und *intelligentia* ist wohl weniger Wert zu legen, aber es bleibt zu

an Bilder und Analogien aus dem Bereiche der Natur zu denken. Aber in den sich anschließenden Darstellungen vernachlässigt er diese Seite des theologischen Denkens sehr. So fehlt beispielsweise in seiner Trinitätslehre eine Ausführung über das natürliche Bild der Dreifaltigkeit in der menschlichen Seele, eine auffallende Erscheinung bei der sonst so großen Abhängigkeit von Augustin. Die für die Theologie geforderten Gründe des Glaubens wird man besser verstehen, wenn man den Text der *Summa aurea* auf sich wirken läßt, in dem sie folgendermaßen gekennzeichnet werden: sie müssen mit dem Wesen des Gegenstandes übereinstimmen — darin besteht also wohl ihre „Natürlichkeit“ —, und die Irrlehrer haben sich dadurch täuschen lassen, daß sie natürliche Erwägungen auf das Gebiet des Göttlichen übertragen¹⁹ — diese Natürlichkeit wird demnach abgelehnt. Was Wilhelm unter den *rationes naturales* gemeint hat, wird daher eher in der Richtung einer sich innerhalb des Glaubensgutes bewegenden spekulativen Durchdringung, also einer eigentlichen *ratio theologica*, zu suchen sein. Er selber hebt ja auch die Ordnung in den Glaubenswahrheiten hervor, die eine stufenmäßig voranschreitende Glaubenserkenntnis bedinge. Auf der anderen Seite finden wir bei ihm in allen Teilen seiner *Summa* eine auch an aristoteli-

beachten, daß später den entsprechenden Gaben des Heiligen Geistes dieselbe Einteilung zu Grunde liegt.

¹⁹ *Volentes autem ostendere rationibus res divinas, ex convenientibus rationibus procedemus. Non ex iis, quae sunt propriae rerum naturalium; ideo enim decepti fuerunt haeretici, quia rationes proprias rerum naturalium volebant applicare rebus divinis, quasi volentes adaequare naturam vel creaturam suo creatori ... Theologi autem ex propriis rationibus sic argumentantur: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus ... Nos ergo propriis rationibus rerum naturalium non innitemur, sed ex theologicis rationibus et consonis rebus, de quibus loquimur, circa res divinas negotiabimur. Hoc est enim, quod dicit beatus Dionysius in principio libri de divinis nominibus: Universaliter autem nihil audemus dicere neque intelligere de superessentiali et occulta divinitate praeterquam ea, quae de illis nobis ex sacris eloquiis sunt expressa (Praef. fol. 2^{vb}—3^{rb}). — Eine genauere Erklärung gibt eine spätere Stelle, die zugleich zeigt, daß nicht jede natürliche Analogie ausgeschlossen ist: In huiusmodi probationibus procedimus ex eis, quae conveniunt tam rebus naturalibus quam divinis, aliquando tamen ex propriis procedimus ... Haeretici autem decepti fuerunt, quia ex propriis rerum naturalium processerunt ad res divinas (Lib. 1 c. 2 q. 5 fol. 4^{vb}). — Über das Bild Gottes, nicht der Dreifaltigkeit, hat Wilhelm einiges bei Besprechung der Namen Gottes (Lib. 1 c. 2 q. 7—8 fol. 5^{va}—5^{vb}). Die *imago trinitatis* behandelt er erst in der Lehre von der Schöpfung (bes. Lib. 2 tr. 10 c. 1 q. 1 ss. fol. 58^{vb} ss.).*

scher Logik geschulte klare Darstellung der Begriffe, sogar die Neueinführung mancher Ausdrücke der Philosophie in die Theologie, so daß wir die Theologie, die er im Auge hatte, nicht auf das in der Übernatur ruhende organische Verbundensein und dessen Erklärung einzuschränken brauchen.

Wie sich Wilhelm von Auxerre die Beziehung von Glauben und Glaubensverstehen näherhin und genauer gedacht hat, wird klarer aus seinen Ausführungen über die *Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes für die Erkenntnis*²⁰.

Es ist an dieser Stelle nicht angebracht, im einzelnen darzulegen, wie er sie von den Tugenden unterscheidet und welche Sonderaufgabe er ihnen zuerkennt. Für den Raum dieser Arbeit kommt es nur darauf an, daß die Gaben untersucht werden, die nach seiner Auffassung für die fortgeschrittene Erkenntnis des Glaubens, für den intellectus fidei, eine maßgebende Stellung einnehmen. Das ist zunächst das donum scientiae und dann, und zwar in noch höherem Grade, das donum intellectus; ferner muß auf das donum sapientiae in etwa Rücksicht genommen werden.

Die eingegossene *Gabe der Wissenschaft* wird in der Summa aurea als wesentlich identisch mit der Tugend der Klugheit angesehen; als Unterschied läßt sie nur die Art und Weise der Betätigung gelten, da das donum auf der Grundlage des übernatürlichen Glaubens beruhe²¹. Diese Gabe ist dem Menschen verliehen, um den Glauben bei anderen zu erzeugen und ihn zu verteidigen. Während die Gaben der Weisheit und der Einsicht die Gründe des Glaubens vermitteln und somit entfernt der Verteidigung des Glaubens dienen, eignet diese Aufgabe dem donum scientiae unmittelbar²².

Die *Gaben der Weisheit und der Einsicht* sind bei Wilhelm dadurch voneinander abgegrenzt, daß erstere Gott in sich selber betrachtet, letztere aber Gott in der Hinsicht auf

²⁰ Siehe hierüber O. Lottin, Les dons du Saint Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à Thomas: RechThAncMéd 1 (1929) 41 ff. Dort wird auch eine längere Fassung der Summa aurea in der Lehre von den Gaben geboten. Außerdem vgl.: P. Lakas, Die Ethik des Wilhelm von Auxerre, Ahrweiler 1939 (74—98 über die sieben Gaben des Heiligen Geistes).

²¹ Donum scientiae idem est in essentia quam prudentia ...; differt in ratione agendi ... Scientiae donum ex principio fidei ... (Lib. 3 tr. 8 c. 6 praef. fol. 187^{vb}).

²² Donum scientiae generat fidem non in eodem subiecto, sed in alio ... [Fides] dono scientiae defenditur, quamvis sapientia vel intellectu defenditur. Quoniam sapientia et intellectu defenditur fides mediate, sed scientiae dono immediate; sapientiae enim et intellectus est dicere causas fidei ... Scientiae donum considerat speciales casus et speciales circumstantias (Lib. 3 tr. 8 c. 6 q. 1 fol. 187^{rb}). — Scientiae donum consistit in defensione fidei ab omnibus partibus philosophiae (Ebd. fol. 188^{va}).

die Geschöpfe²³. Beiden ist gemeinsam, daß sie sich auf den übernatürlichen Glauben stützen. Der einfache Glaube weiß nur um die Tatsächlichkeit der geoffenbarten Wahrheit, die Gabe der Einsicht gibt die inneren Gründe an²⁴. Das wird uns an dem Beispiel des Glaubensartikels erklärt, nach dem Gott die Guten belohnt²⁵. Die Gabe der Weisheit fügt zu dem noch nicht entwickelten Glauben die affektvolle Erkenntnis hinzu²⁶. Die eigentliche Einsicht in die Offenbarungswahrheiten wird durch das donum intellectus verliehen; die inneren Gründe leuchten dann in der Seele auf, diese sind aber nicht menschlich, sondern göttlich, weil sie vom Glauben her genommen sind²⁷.

Das sind die Aussagen, die wir in der Summa aurea über die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes für die vervollkommnete Glaubenserkenntnis erhalten. Wir sind so in der Lage, die eingangs gegebene Erklärung des intellectus fidei zu befestigen und zu vervollständigen. Gerade die Betonung dieser übernatürlichen Gaben läßt den Gedanken an eine bloß rational vorangehende Durchdringung der Offenbarungswahrheiten gar nicht aufkommen. Die von dem Glaubensverständnis gewonnene Einsicht ist vor allem die,

²³ Sapientia et intellectus differunt, quia sapientia est cognitio Dei absoluta, sed intellectus est cognitio Dei collative sive in comparatione ad creaturas (Lib. 3 tr. 8 c. 7 q. 1 fol. 189^{vb}).

²⁴ Fides autem differt ab intellectu sicut scientia, quia differt a scientia propter quid. Fides enim innititur primae veritati super omnia et propter se. Unde cognitio Dei, quae est fides, est quasi cognitio principiorum ... Intellectus autem reddit causam eorum, quae fides credit (Lib. 3 tr. 8 c. 7 fol. 189^{ra}).

²⁵ Verbi gratia: fides credit Deum remunerare bonis supra condignum. Huius reddit causam intellectus hoc modo: Deus est largus plus quam potest intelligi; ergo remunerat bonos plus quam potest intelligi. Intellectus enim reddit rationem de ea, quae in nobis est, fide, spe et caritate ... Fides scit, quod Deus remunerat bonos. Intellectus autem scit propter quid (Ebd.).

²⁶ In Fortsetzung des vorhin angeführten Textes: Fides autem differt a sapientia eo modo quo scientia alicuius rei per gustum ... Si enim creator cognoscitur per effectum, per maximum effectum maxime cognoscitur et maximus effectus est delectatio, quam habemus in Deo per caritatem et intellectum, per quam delectationem habetur sapientia. — Vgl. auch Grabmann, Schol. Meth. II 275 Anm. 2: „Auch Wilhelm von Auxerre hat das donum sapientiae mit der cognitio Dei per gustum in Beziehung gebracht.“

²⁷ Fides apprehendit primam veritatem cum assensione, et intellectus et sapientia similiter assentiunt primae veritati propter se. ... Intellectui non praebet experimentum humana ratio, id est naturalis, quia illae rationes, quas habet intellectus, non sunt humanae, sed divinae, quia sumuntur a fide. Unde saltem intellectus acquiescit per consequens primae veritati propter se et super omnia (Lib. 3 tr. 8 c. 7 q. 2 fol. 189^{ra}).

welche innerhalb der geoffenbarten Wahrheiten bleibt, und die Analogien aus dem Bereiche der Natur sind auf eine dienende Aufgabe angewiesen. Daß besonders das *donum intellectus* mit dem *intellectus fidei* in Verbindung gebracht wird, mag in der Gleichheit des Namens seine Erklärung finden. Bei der Abhängigkeit Wilhelms von den Gedanken der Patristik ist es durchaus begreiflich, wenn er das *donum scientiae* nicht im gleichen Maße zur Verdeutlichung der Glaubenseinsicht heranzieht. Jedenfalls wird der *intellectus fidei* auf die Gaben des Heiligen Geistes zurückgeführt, die nur mit der Rechtfertigungsgnade dem Menschen gegeben werden und mit deren Verlust selber verloren gehen. So ist damit einschlußweise auch etwas von der Bedeutung des übernatürlichen Lebens für das Wachstum im Glaubensverständnis gesagt. Für Wilhelm ist das noch aus einem anderen Grunde klar, weil er im Gegensatz zu der allgemeinen Auffassung lediglich die *fides formata* als eigentlich übernatürlichen Glauben gelten läßt²⁸ und folgerichtig die Aussagen über die Möglichkeit einer vervollkommeneten Erkenntnis des Glaubens auf den Glauben einschränken muß, der mit lebendiger Liebe verbunden ist.

Wenn wir die Lehre der *Summa aurea* über die Theologie als *intellectus fidei* überschauen, so ist nicht zu verkennen, daß in ihrer Darstellung manches nur kurz angedeutet ist und sicher auch noch Fragen, die sich erheben könnten, unbeantwortet bleiben. Aber ohne Zweifel drängt sich auch das Wertvolle und Verdienstliche ihrer Ausführungen auf. Sie steht, wie es aus vielen Einzelheiten klar hervorgeht, unter dem *Einfluß des hl. Augustin*. Über ihn hinaus hat Wilhelm sich bemüht, in die sachlichen Probleme einzudringen, und es ist ihm wohl gelungen, eine genauere und *begrifflich deutlicher umgrenzte Ausdrucksweise* zu geben. Ihm haben wir es vor allem zu verdanken, daß der *intellectus fidei*, vielleicht zum ersten Male, im *Zusammenhang mit den Gaben des Heiligen Geistes* gesehen worden ist. Zudem ist es in seinen Darlegungen auf Schritt und Tritt spürbar, wie er sich um eine *positive Bestimmung des Wesens des Glaubensverständnisses* bemüht. Wenn dabei vom Standpunkt der modernen Fragestellung noch weitere Klärung erwünscht wäre, so ist es ihm doch ohne jeden Zweifel hoch anzurechnen, daß er nicht der Gefahr einer Rationalisierung des Glaubensinhaltes erlegen ist. Die Geschichte der Theologie weiß um Bestrebungen, die vielleicht ähnlich wie bei Wilhelm zunächst den Belangen des übernatürlichen

²⁸ Ausführlich dargestellt bei Enghardt, a. a. O. 217 ff.

Glaubens dienen wollten, die aber dann doch wenigstens in der Sprechweise nicht genügend scharf den Unterschied zwischen gläubigem Verständnis und rationaler Evidenz hervorhoben. Es sei hier nur an die „rationes necessariae“ eines Anselm²⁹ oder eines Richard von St. Viktor³⁰ aus der Früh-scholastik erinnert. Wilhelm von Auxerre hat so die von Augustin beeinflusste Richtung zu einem gewissen Abschluß gebracht und zugleich der Folgezeit fruchtbare Anregungen zu weiterem Forschen und Erklären gegeben. Sie liegen vor allem in der Übernatürlichkeit des Glaubens und in seiner Verbindung mit den Gaben des Heiligen Geistes.

Die damit gegebene sachliche Frage zum Wesen der Theologie wird nun entsprechend der stärker werdenden Einwirkung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes noch weitergeführt von dem im Grunde augustinish denkenden, aber doch von der neuen Zeit mehr beeinflussten Petrus von Tarantasia. So kann gerade er uns noch weiter in die Fragestellung des intellectus fidei einführen und die systematische Frage klären helfen.

2. Die Theologie als intellectus fidei bei Petrus von Tarantasia.

Petrus a Tarantasia³¹ hat in der Theologie nicht die Stellung und das Ansehen wie Wilhelm von Auxerre. Sein Name wird aber doch genannt, zumal wenn es gilt, die Geisteshaltung der Dominikanertheologen in vorthomistischer Zeit zu bestimmen³². Allgemein wird wohl zugegeben, daß sie in stärkerem Ausmaß von den Gedanken des hl. Augustin beeinflusst war; umstritten scheint noch, ob man von der geschlossenen Richtung einer Schule reden kann. Zur Klärung dieser Fragen wäre erforderlich, daß die Lehre der einzelnen Theologen jener Periode nach den kennzeichnenden Punkten hin untersucht würde. Das ist noch nicht bei allen geschehen. Für die theologischen Ansichten hoffen wir in dieser Arbeit einen kleinen Beitrag zu liefern.

In der Einleitung zu seinem Sentenzenkommentar gibt Pe-

²⁹ Vgl. A. M. Jacquin, Les „rationes necessariae“ de Saint Anselme: *Bibl. thom.* 14 (Mélange. Mandonnet II), Paris 1930, 67 ff.

³⁰ Siehe J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor (*BeitrGPhThMA* 19, 4), Münster 1917.

³¹ Über sein Leben und seine Schriften unterrichten: R. Martin, *Quelques „premiers“ maîtres dominicains de Paris et d'Oxford: RevScPhTh* 9 (1920) 564 f.; O. Lottin, *Pierre de Tarantaise a-t-il remanié son Commentaire sur les Sentences?: RechThAncMéd* 2 (1930) 420—430.

³² An erster Stelle verdienen hier die Forschungen Ehrles beachtet zu werden. Außerdem: M. Grabmann, *De quaestione „utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum“ inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi agitata: Acta heb. august.-thomisticae*, Turin 1931, 110 ff.

trus von Tarantasia als eine der Zielsetzungen der Theologie an: ut credita intelligamus per rationem³³. Es ist also der intellectus fidei, die Voraussetzung hierfür ist der Glaube³⁴; die ratio wird ihm untergeordnet und bietet eine „manifestatio“ oder „declaratio“ der Offenbarungswahrheiten³⁵. Daneben wird auch die Aufgabe der Verteidigung des Glaubens für die Theologie betont³⁶. Die Vernunft muß zurücktreten, um den Glauben selber zu erzeugen, ist aber berechtigt, seine Erklärung und Verteidigung zu übernehmen.

Wiederum stellt sich die entscheidende Frage: Worin besteht denn eigentlich dieser intellectus fidei? Petrus weist uns mehr als Wilhelm von Auxerre auf die *natürlichen Entsprechungen* hin, die der Theologe zur Erklärung der Glaubenswahrheiten heranzieht³⁷. Hiermit stimmt gut überein, daß der Dominikanertheologe die Bedeutung der imago im Menschen für die Trinitätserkenntnis in ausgedehnter Darstellung hervorgehoben hat³⁸. Weiterhin bestimmt er das

³³ Die Stelle lautet ausführlich: In quadruplici defectu [discipuli] supplendo notatur quadruplex finis huius operis, imo totius theologiae facultatis. Omnis enim Scriptura divinitus inspirata utilis est, ut ait apostolus 2 Tim 3 ad docendum — Glossa: ignorantibus — ad arguendum — Glossa: negligentibus — ad corripiendum — Glossa: contumaces — ad erudiendum in iustitia — Glossa: rudes et insipientes ... Prima [utilitas] est, ut caelestia noverimus per fidei auctoritatem ... Secunda est, ut credita intelligamus per rationem, secundum illud ad Romanos 1 Invisibilia Dei etc. quod notatur, cum ait [Job 38, dieser Text bildet nämlich die Grundlage der einleitenden Worte zum Sentenzenkommentar]: Et pones rationem eius in terra; rationem namque ordinis caeli in terra ponit, qui ad intelligenda caelestia de terrenis congruas similitudines et rationes inducit. Tertia est, ut credita et intellecta principia fidei contra fidei adversarios defendamus per rationem probabilem ... Quarta est, ut circa eadem caelestia credita et intellecta afficiamur per mentis devotionem (In 1 sent. prooem.).

³⁴ Theologia procedit ex articulis fidei, qui per se noti sunt non omnibus, sed fidelibus, quia in genere credibilium omnia per ipsa (!) probantur, ipsi vero non, quamvis manifestentur rationibus quibusdam et defendantur (Prol. q. 1 a. 1 ad 3).

³⁵ Duplex est modus inquirendi per rationes: quidam modestus, quo ratio supponitur fidei, quidam praesumptuosus, quo praeponitur; primus competit theologiae non ad fidei probationem, sed declarationem quoad infideles, et secundus non (Prol. q. 1 a. 6).

³⁶ Außer den schon angeführten Stellen vgl. noch: Ad faciendam fidem ratio cessare debet, quia excludit meritum, sed non ad declarandum et defendendum (Ebd. ad 3).

³⁷ Siehe oben Anm. 33.

³⁸ Wir geben nur die Titel der betreffenden Artikel: An Deus sit cognoscibilis per creaturam (In 1 sent. dist. 3 q. 2 a. 1); an trinitas sit per creaturas cognoscibilis (ebd. a. 2); an omnis creatura sit vestigium (ebd. q. 3 a. 1); cuius sit cognoscere Deum per vestigium (ebd. a. 2); utrum imago Dei sit in sola parte rationali (ebd. q. 4 a. 1); utrum imago trinitatis sit in sola parte rationali

Glaubensverständnis als ein Wachsen im Glauben³⁹, das im Anschluß an Hugo von St. Viktor⁴⁰ in mehreren Unterscheidungen im einzelnen dargelegt wird. Trotz seiner Vollkommenheit wird das theologische Wissen klar gegen die eigentliche Einsicht abgegrenzt; wegen seiner Dunkelheit hebt es den Glauben nicht auf⁴¹.

Bei der Behandlung der *dona Spiritus Sancti* gibt uns der Sentenzenkommentar näheren Aufschluß über den intellectus fidei.

Den Unterschied der Gaben von den Tugenden sieht er als wesentlich an: „differentia assignatur penes actus excellentiores et minus excellentes“ und weist die Meinung Wilhelms von Auxerre, ohne dessen Namen zu nennen, zurück⁴². In seiner positiven Erklärung des Wesens der *dona* betont er besonders ihren Zweck, den Fortschreitenden das übernatürliche Leben zu erleichtern⁴³. Die

superiori (ebd. q. 4 a. 1); quomodo memoria, intelligentia et voluntas se habeant et distinguantur inter se (ebd. q. 5 a. 1); utrum istae potentiae sint ipsa anima (ebd. a. 2); an potentiae istae sint semper coniunctae suis actibus (ebd. a. 3); respectu quorum obiectorum attendatur in his potentiis imago trinitatis (ebd. a. 4); de ordine harum partium secundae imaginis (ebd. q. 6 a. 1); utrum mens, notitia et amor sint consubstantiales animae (ebd. a. 2); quomodo hae duae imagines differant (ebd. q. 7 a. 1).

³⁹ Fides in credente, praeter comparisonem ad numerum credibilium, potest intelligi crescere quattuor modis: aut cognitione quoad actum rationalis, aut dilectione quoad actum concupiscibilis, aut firmitate quoad actum irascibilis, aut actione quoad actum operationis exterioris. Cognitione vero crescere potest quattuor modis: aut revelatione gratiae aut perceptione doctrinae aut eventu sive evidētia rei creditae aut studio et meditatione (In 3 sent. dist. 25 q. 5 a. 2).

⁴⁰ De sacramentis lib. 1 p. 10 c. 4 (PL 176, 332). — Siehe auch die Darstellung bei *Bonaventura*: Proficit enim fides quodam modo extensive ...; etiam intensive quantum ad clariorem illuminationem; proficit etiam radicate quantum ad certitudinis et devotionis adhaesionem ... Et per consimilem modum proficere habet in eodem homine et etiam in diversis hominibus ... Et hoc est, quod dicit Hugo de sancto Victore: Secundum incrementum fidei diversa genera hominum inveniuntur ... (In 3 sent. dist. 25 a. 2 q. 3).

⁴¹ Duplex est scientia circa divina: una patriae, quae clara est, altera viae, quae obscura est; quia ut habetur in principio Metaphysicae, sicut oculus noctuae se habet ad lumen solis, ita oculus noster ad naturae manifestissima, id est divina. Dico ergo, quod scientia viae de divinis propter admixtam obscuritatem ex improprietate intellectus nostri ad obiectum et frequentem obnubilationem phantasmatum non excludit fidem (In 3 sent. dist. 24 a. 5).

⁴² In 3 sent. dist. 34 q. 1 a. 1.

⁴³ Cum sit triplex status iustitiae, scilicet inchoatae, proficientis et perfectae, virtutes per se faciunt statum primum, cum adiutorio donorum statum medium, cum adiutorio beatitudinum statum ultimum ... Virtutes ergo sunt ad actus primos necessarios, sed *dona* ad actus medios ... Unde virtutibus bene operamur, donis faciliter et expedite, expeditione quae provenit non tantum ex sanatione po-

Gaben der Weisheit, der Einsicht und der Wissenschaft haben dabei auch eine Aufgabe in der Glaubenserkenntnis.

Die *Gabe der Weisheit* vermittelt eine Erfahrungserkenntnis der göttlichen Dinge, die Erleuchtung und Freude besagt⁴⁴. Die *Gabe der Einsicht* wird auffallenderweise nur sehr kurz besprochen: sie verleiht eine einfache Beschauung, die auf Gott und die Geschöpfe geht oder, mit anderen Worten, Gott im Spiegel der Geschöpfe betrachtet⁴⁵. Daß diese durch die beiden Gaben des Heiligen Geistes verliehenen höheren Erkenntnisse auf dem übernatürlichen Glauben beruhen und diesen vervollkommenen, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber aus der grundsätzlichen Anschauung über das Verhältnis der Gaben zu den Tugenden hinreichend klar.

Die *Gabe der Wissenschaft* gehört zum aktiven Leben, im Gegensatz zu den beiden oben behandelten, die für das beschauliche Leben verliehen werden. Sie ist die Vollendung des Glaubens, wie mit Berufung auf Augustin deutlich ausgesprochen wird:

Donum ergo scientiae pertinet ad fidei perfectionem tam in se quam in altero secundum Augustinum. Promotio autem fidei in se vel in altero fit aut verbo, quando quod simpliciter de Deo creditur, rationibus catholicis a creatura sumptis confirmatur: unde scientia est secundum Augustinum hic de iis, quibus fides saluberrima gignitur. Aut exemplo ... Unde ad scientiam pertinet industria fidem docendi et bene conversandi secundum duplicem modum doctrinae, verbi et exempli ... Secundum principia fidei seu Scripturae Sacrae, et sic est donum⁴⁶.

Mit diesen Worten ist die Gabe der Wissenschaft eindeutig in die Linie der Glaubenserkenntnis hineingestellt, die Abhängigkeit vom Glauben wird noch einmal hervorgehoben, weil das donum scientiae und die entsprechende virtus intellectualis miteinander verglichen werden⁴⁷. Durch den Ausdruck „rationes catholicae a creatura sumptae“ ist wohl dasselbe verstanden, was in der Einleitung zum Sentenzenkommentar „congruae similitudines et rationes de terrenis“ ge-

tentiarum, sed ex perfectione habituum potius, beatitudinibus perfecte, fructibus iucunde (In 3 sent. dist. 34 q. 1 a. 1).

⁴⁴ Sapientia donum est cognitio de divinis, non simplex, sed experimentalis; accepta non per studium, sed per coniunctionem ad divina ... Cognitionem dico, non tantum speculativam, sed practicam; unde duplicem habet effectum consequentem, scilicet illuminationem et delectationem (In 3 sent. dist. 35 q. 2 a. 1 ad 3. quaest.) — Quasi per gustum ... (Ebd. ad 1 quaest.).

⁴⁵ Deus in comparatione ad creaturam ... (In 3 sent. dist. 35 q. 2 a. 2 ad 2 quaest.) — Intellectus in speculo creaturae [Deum considerat] (Ebd. ad 3 quaest. ad 1).

⁴⁶ In 3 sent. dist. 35 q. 3 a. 3 ad 1 quaest.

⁴⁷ Altior est quoad modum; procedit enim ex principiis altioribus, quae sunt principia fidei, sed non quoad obiectum (Ebd. ad 2).

nannt war. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß jetzt wegen der Bezeichnung „katholisch“ nicht nur die natürlichen Entsprechungen gemeint sind, sondern alle diejenigen Gründe, die in den Gesamtorganismus des katholischen Glaubens gehören, also auch die, welche heute als theologische Gründe gewertet werden.

Bemerkenswert ist sicher die Tatsache, daß Petrus mehr die Gabe der Wissenschaft als die der Einsicht zur Erklärung des Glaubensverständnisses heranzieht. Damit ist eine Verbindung hergestellt zwischen dem augustinischen intellectus fidei und der thomistischen scientia fidei; von Augustin übernimmt er den sachlichen Befund und entfernt sich auch in den Worten — man denke an das „credita intelligente“ der Einleitung — nicht weit von ihm; zudem findet er sogar den Ausdruck scientia für die Theologie in den Schriften des Heiligen vor. Die Herausstellung aber des donum scientiae kann als Übergang zu der von Thomas bevorzugten Sprechweise aufgefaßt werden. Jedoch steht Petrus nicht allein mit dieser Anschauung, und er ist auch nicht der erste unter den Theologen der Hochscholastik: Bonaventura hat ihm die Wege geebnet⁴⁸, obgleich dieser nicht allein dem donum scientiae, sondern auch dem donum intellectus eine Aufgabe in der vollendeten Glaubenserkenntnis zuweist⁴⁹.

Der Sentenzenkommentar des Petrus von Tarantasia hat im allgemeinen eine Vorliebe für eine kurze Darstellung und eine knappe Formulierung. So ist denn auch seine Lehre über die Theologie als Glaubenserkenntnis in derselben Weise gehalten, gewiß zum Schaden eines tieferen Ver-

⁴⁸ Scientia est, quae consistit in intellectu, secundum quod est inclinatus et inclinans; inclinatus inquam a fide et inclinans ad bonam operationem; et haec fundatur super principia fidei et habet ortum a dono gratiae, et talis est scientia, quae est donum Spiritus Sancti . . . Ad ipsam scientiam non solummodo pertinet dirigere in agendis, sed etiam ex consequenti pertinet nosse ea, quae sunt fidei tamquam fundamentum suae directionis (In 3 sent. dist. 35 a. 1 q. 2). — Vgl. auch die Ausführungen bei Albert dem Großen: In 3 sent. dist. 35 a. 3 und 4.

⁴⁹ Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei . . . Ad donum illud non spectat cognoscere Deum in quacumque creatura, sed in ea, quae est eius imago et similitudo expressa (In 3 sent. dist. 35 a. 1 q. 3 ad 4). — Uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum, alio modo per rationis adminiculum . . . Prima est virtutis fidei; secunda est doni intellectus, cuius est credita per rationem intelligere . . . per congruas rationes . . . Actus vero est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur (Ebd. corp.).

ständnisses seiner Gedanken. Seit Wilhelm von Auxerre⁵⁰ hatte sich die Scholastik ja eifrig mit diesen Fragen beschäftigt, so daß Petrus die Ergebnisse, insbesondere die der älteren Franziskanerschule, in seinem Sentenzenkommentar verwerten konnte. Soviel ist auf jeden Fall zu ersehen, daß die Grundlage seiner Auffassung von der Theologie durchaus augustinisch geblieben ist. Damit stimmt gut überein, daß den Entsprechungen aus dem Natürlichen größere Bedeutung beigemessen wird. Hier ist er noch mehr augustinisch als Wilhelm von Auxerre. In der Frage nach dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes auf die vervollkommnete Glaubenserkenntnis zeigt es sich aber, daß er zu der thomistischen Entwicklung hinüberneigt, indem er allein das *donum scientiae* sich betätigen läßt. Wenn wir den Blick auf das Ganze richten, möchte es uns scheinen, als ob die Theologie, wie sie uns bei Petrus entgegentritt, auf dem besten Wege war, die augustinischen Gedanken von der Glaubenswissenschaft als *intellectus fidei* in einer mehr systematischen Form vorzutragen und zugleich auch den Begriff der Wissenschaft zur Kennzeichnung — wenn auch in zweiter Linie — mitheranzuziehen. Das ist auch aus der ersten *quaestio* des Prologs zum Sentenzenkommentar zu ersehen, wo der Dominikanertheologe in der Beantwortung der Frage „*utrum theologia sit scientia*“ sagt: „*Theologia large potest dici scientia, sed stricte et proprie sapientia*“⁵¹. Es ist beachtenswert, daß er sich in seinen Ausführungen mehrere Male auf Augustin beruft und Aristoteles nur in den vorangestellten Schwierigkeiten erwähnt⁵².

* * *

Wir haben an dem Beispiel zweier Theologen beobachten können, wie in der Hochscholastik vor Thomas von Aquin die Auffassung der Theologie mehr als in der Folgezeit an Augustin orientiert war.

Wenn ein vollständiges Bild jener Periode gewonnen werden sollte, müßte selbstverständlich noch auf andere Scholastiker, ins-

⁵⁰ Als Beispiel einer Stelle, wo ausdrücklich auf ihn Bezug genommen wird, sei ein Text von Albert dem Großen angeführt: *Ulterius quaeritur, si cognitio naturalis aliquid valet ad fidem ... Ad id, quod ulterius quaeritur, satis bene responderunt antiqui, Praepositinus et Guilelmus Altissiodorensis. Tres enim rationes assignaverunt, propter quas bonum est quaerere rationes credendorum ... (Summa theol. 1 tr. 3 c. 15 m. 3 a. 2). — A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre (ZKathTh 52 [1928] 53) bringt keine Belege zu der Frage, die uns hier beschäftigt.*

⁵¹ *Prolog. sent. q. 1 a. 1.*

⁵² *Ebd. diff. 1; a. 2 diff. 1; a. 3 diff. 2.*

besondere auf die der älteren Franziskanerschule und auf Albert den Großen, eingegangen werden. Außerdem dürfte man sich dann nicht mit den Reflexionen über das Wesen der Theologie begnügen; es wäre unerlässlich, auch die Ausübung dieser Grundsätze über das gesamte Gebiet der Theologie hin zu verfolgen. Ferner braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß wir mit der Hervorhebung der vorthomistischen Zeit keineswegs sagen wollen, daß die augustinische Linie in Petrus von Tarantasia gänzlich abgerissen sei. Heinrich von Gent⁵³ und Matthäus von Aquasparta⁵⁴ wären vor allem als bedeutsam für ihre Weiterführung zu nennen. Auch Thomas von Aquin und die sich ihm anschließende mehr aristotelische Richtung der Theologie lassen noch deutlich erkennen, was sie Augustin verdanken⁵⁵. Insbesondere ist in dem Schrifttum des jüngeren Thomas, im Sentenzenkommentar am meisten, der Einfluß der damals traditionellen Ideen in der Lehre vom Glauben und von der Glaubenserkenntnis spürbar⁵⁶.

Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia wurden

⁵³ Über seine Auffassung von der Theologie siehe vom Verf.: Theologische und mystische Erkenntnis, eine Studie im Anschluß an Heinrich von Gent ... ZAM 16 (1941) 62—78.

⁵⁴ M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

⁵⁵ Im Boethiuskommentar finden sich die Anzeichen wohl am klarsten, z. B.: In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei ... Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur ... (q. 2 a. 3). — Thomas anerkennt hier, und zwar mit Berufung auf Augustinus, als Aufgabe der Theologie, die Glaubenswahrheiten durch natürliche Entsprechungen aufzuhellen. Die eigentliche ratio theologica erscheint in seinem späteren Schrifttum mehr als scientia fidei, d. i. als conclusio ex principiis fidei. — Siehe hierüber vom Verf.: Conclusionstheologie?: ZKathTh 63 (1939) 360—365.

⁵⁶ Die augustinische Färbung zeigt sich beispielsweise in den folgenden Texten des Sentenzenkommentars: *Ista principia [articuli fidei] supra rationem sunt ... Ratio manufacta per fidem excrescit in hoc, ut ipsa credibilia plenius comprehendat et tunc ipsa quodammodo intelligat; unde dicitur Isa. 7, 9 secundum aliam litteram: Nisi credideritis, non intelligetis (In 1 sent. prol. q. 1 a. 3 sol. 3). — Oder: Ex iis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum ... ad instructionem morum ... tertio ad contemplantationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum. (Ebd. a. 5). — Ferner: Intellectus donum ... , ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat, et ad hoc etiam consonat nomen doni (In 3 sent. dist. 34 q. 1). — Dagegen ist die Sprache der Summa theol. nüchterner und beachtet nicht mehr die in der Theologie gegebene „Einsicht“ in die Glaubenswahrheiten. — Für den Unterschied in der Auffassung des Glaubens und der Gaben des Heiligen Geistes, der in den zeitlich getrennten Schriften des Aquinaten zu Tage tritt, ist noch heranzuziehen: J. de Guibert, Les doublets de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1926; bes. 63 ff. und 100 ff.*

dem Zweck unserer Darstellung entsprechend als Exponenten einer geistigen Haltung genommen, um ihre inneren Gründe zur Beurteilung der *systematischen Frage* zu entwickeln. Beide kommen darin überein, daß sie trotz ihrer Kenntnis der aristotelischen Schriften in der reflexen Erfassung des Wesens der Theologie mehr an das durch Augustin vermittelte patristische Gedankengut anknüpfen⁵⁷. Dadurch ist sachlich der übernatürliche Charakter der Glaubenswissenschaft durch die beiden Theologen, die uns in dieser Arbeit beschäftigten, und durch die ihnen geistesverwandten Scholastiker klar herausgestellt worden. Das ergibt sich schon aus der Wahl der Bezeichnung „intellectus fidei“. Noch deutlicher tritt dasselbe durch die Einbeziehung der Gaben des Heiligen Geistes in die Erscheinung; denn es ist damit der Blick scharf auf die übernatürliche Ausstattung des Menschen in seinem Gnadenleben gelenkt worden, obschon man zugeben muß, daß eine nähere Bestimmung der Aufgaben der einzelnen Gaben wegen des Schweigens der Glaubensquellen nicht leicht sein kann.

Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß die mehr aristotelisch geprägte *scientia fidei* diesen Belangen nicht gerecht werde. Sie bildet vielmehr eine nicht zu unterschätzende Ergänzung dieser augustinischen Auffassung nach der Seite des begrifflich klar Faßbaren hin. Ohne sie würde die Betonung des intellectus fidei eine gewisse Unbestimmtheit nicht überwinden. Aber auch die Wissenschaftslehre der aristotelisch-thomistischen Scholastik darf es sich ruhig gefallen lassen, wenn Patristik und die frühe, vorthomistische Scholastik das Moment des Glaubens und des Übernatürlichen auf ihre Weise noch stärker hervortreten lassen. Es gibt nur eine katholische Theologie, die zu verschiedenen Zeiten und von Geistern unterschiedlicher Denkungsart unter verschiedenen Gesichtspunkten gesehen worden ist.

Wenn der mehr rational vorangehenden Theologie der späteren Zeit der Vorwurf gemacht wird, sie habe sich allzuweit von dem intellectus fidei der Patristik und der ersten

⁵⁷ Es könnte die Frage gestellt werden: Besteht etwa eine *Abhängigkeit* zwischen Petrus und Wilhelm von Auxerre? In den hier besprochenen Lehrstücken fand sich kein Zitat, und die Gedanken selber weisen keine genauen Anklänge auf. Man könnte eher von einer Ähnlichkeit der Grundhaltung sprechen, die bei beiden auf Augustin zurückgeht. Von anderen Autoritäten haben wohl noch eher die Viktoriner als Anselm — er wird ziemlich häufig von Albert dem Großen zitiert — auf Wilhelm von Auxerre und Petrus eingewirkt.

Scholastik entfernt, so hat hierauf schon ein Theologe eine Antwort gegeben, der beide Richtungen in einer Art von Vollendung in sich vereinigte. Es ist Albert der Große, der schreibt: Si autem tu obicis, quod doctores nostri temporis multas adducunt rationes ad probandum ea, quae credimus, dico, quod illae rationes fundatae sunt super principia supposita a fide, et non super principia sophistica, eo quod fides sui profunditate omnes excedit scientias, et ideo quaerit sibi principia propria, ex quibus probetur⁵⁸. Damit ist der übernatürliche Charakter jeder Theologie auch aus ihrer Quellenlage heraus festgestellt und zugleich die dienende gedankliche Durchdringung zur tieferen Erfassung der Offenbarung gefordert.

⁵⁸ In 3 sent. dist. 23 a. 13 ad 5.