

Besprechungen

Grabmann, M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt (Thomistische Studien 4). gr. 8 (XV u. 392 S.) Freiburg i. d. Schweiz 1948, Paulusverlag.

Es ist das letzte Werk des verstorbenen Verf., dessen Drucklegung er noch selbst überwachen konnte. Er bezeichnet es als einen „Ersatz für den fehlenden 3. Bd. der ‚Geschichte der scholastischen Methode‘, wenigstens was den hl. Thomas anbelangt“ (XV). Und das ist es auch wirklich geworden. Es gibt noch einmal die wissenschaftliche Eigenart von G. ausgezeichnet wieder: eine meisterhafte Kenntnis des gedruckten wie ungedruckten Materials und das verständnisvolle, von echter Liebe getragene Vorlegen der verschiedenen Ansichten, wobei die Anhänglichkeit an die Lehre des hl. Thomas erneut deutlich hervortritt. G. möchte in diesem Band, dem ein weiterer folgen sollte, auf Grund der beiden ersten Quästionen des thomistischen Kommentars zu Boethius De Trinitate die *theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre* darstellen; der 2. Band sollte dann an Hand der beiden letzten Quästionen die *philosophische Wissenschaftslehre* des Aquinaten zum Gegenstand haben.

Nach einer historischen Einleitung zur Stellung des Boethius und seiner Kommentare im Mittelalter und einer kurzen literarhistorischen Einführung in den Kommentar des hl. Thomas (1-32), bringt G. eine Exegese des Prooemium des Boethius (33-34). Bereits hier wird von Thomas das Grundanliegen des Kommentars berührt: natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis.

Dieser Frage gilt denn auch gleich die ganze 1. Quästio: „*Die diesseitige Erkenntnis des Göttlichen*“ überschreibt G. mit Recht dieses Kapitel. Im 1. Artikel steht schon die Frage nach der Möglichkeit der natürlichen Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis. Bedarf der Mensch dafür einer neuen Erleuchtung des göttlichen Lichtes? Eindeutig lehnt Thomas die Illuminationstheorie ab. Die Darlegungen des Aristoteles in De anima sprechen für einen echten intellectus agens, und damit stimmt auch die Heilige Schrift überein (Ps 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine). Notwendig freilich bleibt, wie bei jedem Akt, die Hilfe durch die göttliche Vorsehung. Wenn G. erneut versucht, die Stellung des hl. Thomas und die Illuminationstheorie Bonaventuras und eines Teiles der Franziskanerschule mehr zu verbinden, so dürfte dies doch an den klaren Worten auf beiden Seiten, wenigstens was die grundsätzliche Haltung angeht, scheitern. Wohl aber wird man G. rechtgeben, wenn er schreibt, daß Thomas sich bemüht hat, die Grundgedanken Augustins der Berührung göttlicher und menschlicher Wahrheit zu bewahren. Denn der Aquinate sieht im Verstandeslicht Teilnahme an der *göttlichen Erkenntnis*. Doch grundlegend ist für ihn der Weg der Abstraktion aus der Sinneserfahrung, ohne daß dazu neue Lichtstrahlen der causa exemplaris in den Menschengestirnen fallen müssen. Der Boethius-Kommentar scheint dafür ein neuer Beweis zu sein. Klar zeigt sich das auch im Kommentar zu Boethius des Bernhard von Trilia, der in vielen Punkten ein eigentlicher Kommentar zu dem des hl. Thomas ist, wie G. mit Recht feststellt. Hier ist eine noch einschneidendere Kritik an der Illuminationstheorie geübt, die aber den Wortlaut des hl. Thomas fast ganz aufgenommen und so gedeutet hat. Ja, es ist bemerkenswert, daß auch Thomas in den späteren Schriften noch fester gegen sie spricht. Hier im Kommentar lautet der Ausdruck: Verba Philosophi in 3. de Anima magis *videntur* sonare, quod intellectus agens sit potentia animae. Später (etwa C. g. 2,78) ist er es ohne Einschränkung wie auch bei Bernhard von Trilia.

Die zweite Frage lautet, *wieweit der Mensch auf diesem natürlichen Wege nun zu Gott kommen kann*. Da der Intellekt vom Phantasma abhängig ist, kann er nie von sich aus zu einer Gotteserkenntnis gelangen durch die Form,

die Gottes Weise selber ist. Es bleibt nur die Form der Wirkung zur Ursache übrig. Da diese aber nicht adäquat den Wirkenden zeigt, bleibt nur eine unvollkommene Kenntnis der Ursache, also Gottes, möglich. Gut erklärt G. den thomasischen Ausdruck, daß nur das Sein, nicht aber das Wie erkannt werden kann, dahin, daß damit nur die wesenhafte Erkenntnis Gottes ausgeschlossen ist, nicht aber eine Kenntnis „in confuso“. Denn Thomas bemerkt dies ausdrücklich in diesem Artikel. Auf eine dreifache Weise kann der Verstand vorwärtsdringen. Er kann Gottes Schöpfermacht und Wirkkraft immer mehr erkennen. Je mehr dann auch größere Wirkungen erkannt werden, wird im Fortschritt der Wissenschaft auch die Kenntnis der Ursache tiefer; endlich ist es möglich, Gott immer mehr als von dem, was in seinen Wirkungen in Erscheinung tritt, entfernt zu sehen und auch deshalb seine Erkenntnis zu vertiefen. G. meint sogar, daß hier die negative Theologie eine „beachtenswerte Stelle“ (69) bei Thomas einnimmt. Aber sie ist doch nicht so exklusiv genannt, wie bei den Vertretern dieser theologischen Erkenntnisrichtung.

Der weitere Schritt des hl. Thomas im 3. Artikel dieser 1. Quästion: *Ist Gott vielleicht das Ersterkannte?* Die Antwort ist verneinend, wie es nicht anders aus der Abstraktionstheorie zu erwarten war. Gottes Wesenheit erkennen, heißt selig sein, heißt unirrbar sein, heißt sicherste Erkenntnis haben. Das alles ist auf Erden nicht der Fall. Aber auch der Einfluß eines göttlichen Lichtes ist nicht das Ersterkannte. Die Kenntnis des Wesens des Verstandes, also auch seines Lichtes, bedarf eingehender Klärung. Auch die Daeinserkenntnis ist nicht Wesenserkenntnis, da wir das Dasein erst erkennen, indem wir andere Dinge erkennen. Außerdem ist das Ersterkannte, da wir von der Sinneserfahrung ausgehen, immer das konkrete Einzelding. Daraus folgt erst der Gegenstand geistiger Erkenntnis. Es sind die mehr allgemeinen geistigen Inhalte auch früher erkannt, weil sie vom abstrahierenden Verstand zuerst ergriffen werden. Der Kommentar des Bernhard von Trilia führt in vielfacher Übernahme dieser thomasischen Gedanken noch eine dritte Theorie an, nach der Gott erkannt werden könnte: in der bei den ersten und obersten Begriffen enthaltenen göttlichen Wesenheit. Bernhard lehnt aber auch diese Möglichkeit ab, wenn er sie auch als „rationabiliter inter ceteras“ bezeichnet. Denn das Ungeschaffenseiende ist von dem Geschaffenen verschieden: „Wenn auch der Begriff des Seienden, absolut genommen, sich auf das geschaffene und ungeschaffene Seiende ausdehnt, so muß es doch, insofern es durch die Sinneserfahrung von den sinnenfälligen Dingen hergenommen ist, früher zum allgemein Seienden, das wesentlich mit den sinnfälligen Dingen identisch ist, führen als zu etwas, das wesenhaft von denselben getrennt ist“ (91).

Im abschließenden Kapitel „*Trinität und Vernunft*“ dieses ersten Teiles beschäftigt sich noch kurz G. an Hand des 4. Artikels der Quaestio mit der natürlichen Erkenntnis der Dreifaltigkeit. Wissenwert ist hier vor allem, wie Thomas die ablehnende Haltung der natürlichen Trinitätskenntnis in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen begründet. Hier im Kommentar: Gottes Dreifaltigkeit kann aus der einzigen natürlichen Erkenntnisquelle, den Geschöpfen, nicht erschlossen werden, weil die Ursächlichkeit der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam ist. Im Sentenzenkommentar: Alles, was von Gott im Hinblick auf die Geschöpfe ausgesagt werden kann, zielt auf die Wesenheit, nicht auf die Person. In der Summa: Durch die Geschöpfe kann nur erkannt werden, was Gott notwendig zukommt, sofern er Prinzip alles Seienden ist. Es ist also immer derselbe Gedanke; aber die Formulierung entspricht in ihrer Verschiedenheit und auch in ihrem Fortschritt der Größe des Aquinaten.

Die 2. Quästion des Kommentars geht einen Schritt weiter. Es wird nun grundsätzlich die Frage nach dem Sinn der Theologie aufgegriffen, wiederum in vier Artikeln. G. überschreibt: „*Die wissenschaftliche Gestaltung der Erkenntnis des Göttlichen in der Theologie*“ (101—185). Die hier entwickelte Stellung des Aquinaten erweitert dann ein 5. Kap. durch einen dogmengeschichtlichen Überblick auf das 13. und beginnende 14. Jahrhundert (186—384). Diesem ist also fast die Hälfte des Buches gewidmet. Im 1. Artikel befaßt sich Thomas mit der Frage nach der *Erlaubtheit der theologischen Spekulation*. Neben

1 Petr 3, 15 (Parati semper ad satisfactionem) und Tit 1, 9 (secundum doctrinam) liegt der Hauptgrund der bejahenden Antwort in der Wesensbestimmung des Menschen. Sein Ziel ist die Verbindung mit Gott. Also muß der Mensch aus allem, was er besitzt, zu ihm streben, daher auch die Vernunft sich der Untersuchung (inquisitio) des Göttlichen widmen und dadurch Gott anhängen. So gilt auch für sie das Psalmwort: *Mihi adhaerere Deo bonum est (Ps 72, 27)*. Daraus ergibt sich im 2. Artikel von selbst die Frage nach dem *Wissenschaftscharakter* solcher Theologie. Wissenschaft ist nach Thomas hier im Boëthiuskommentar Fortschreiten vom Bekannten zum weniger Erforschten. Er wendet wenigstens im corpus des Artikels noch nicht den aristotelischen Wissenschaftsbegriff an, der aber als bekannt in den Einwänden vorausgesetzt ist. Grundlage der Theologie sind die geoffenbarten Glaubenswahrheiten, die *principia*, von denen der Verstand zu den Konklusionen fortschreitet, so daß der Wissenschaftscharakter erfüllt ist. Wichtig ist bei allem starken Vorherrschen des intellektuellen Elements und der Vorrangstellung des Intellekts vor dem Willen das religiöse Moment. Die Prinzipien sind aus der *scientia sanctorum* übernommen und von dort aus dem Intellekt geoffenbart. Daher bleibt Theologie Anteilnahme und eine Verähnlichung mit dem Wissen Gottes, eine „*impressio divinae scientiae*“, wie es in *S. theol. 1, q. 1, a. 3 ad 2* heißt, oder hier eine „*sigillatio quaedam veritatis primae in mente*“ (227). Somit ist die Theologie über die *θεολογία* des Aristoteles weit erhaben. Bei der Lösung des Einwandes, daß die Prinzipien anderweitig hergenommen sind, wendet Thomas den Vergleich mit anderen Wissenschaften, wie der Optik, an, die auch ihre Prinzipien aus anderen Wissensgebieten, wie der Geometrie, entnimmt. Der Ausdruck der „*scientia subalternata*“ fällt bei dieser Gelegenheit zuerst bei Thomas.

Darf diese Theologie auch *philosophische Begriffe* verwenden? G. weist bei Beantwortung dieser Frage im 3. Artikel darauf hin, daß hier noch stärker wie an anderen Stellen vom Aquinaten die Lösung aus dem grundsätzlichen Verhältnis von Natur und Gnade heraus gesehen ist: Echte Philosophie kann der Offenbarung nicht widersprechen, da beide der gleichen Quelle, Gott, entspringen. Daher kann auch philosophisches Denken auf theologisches Anwendung finden. Dreifach ist das möglich: in der *demonstratio* der *Praeambula*; in der Entfaltung der Glaubenswahrheit durch natürliche Vergleiche und Analogien, welche die Philosophie etwa in der Lehre von der Trinität, wenn auch unvollkommen, erarbeiten kann; im Aufzeigen der Widerspruchslosigkeit der Offenbarung.

Durch das Hineinstellen dieser *Lehre in die Zeit des 13. Jahrhunderts* im weiteren Kap. ist die Arbeit wirklich zu einer Fortsetzung der „Geschichte der scholastischen Methode“ für diese wichtige Frage nach dem Wissenschaftscharakter geworden. Die umfangreiche Kenntnis auch des handschriftlichen Materials dieser Zeit zeigt sich hier, wenn der Verf. diese Entwicklung in breiter Form darbietet. Das zahlreich vorgelegte Material macht freilich das Lesen und die Durcharbeit nicht leicht, besonders da meist zusammenfassende Überblicke fehlen. Wir möchten daher hier die wesentlichen Ergebnisse in ihren Hauptzügen darstellen und so diese Ergänzung bieten, damit unter der Menge des Stoffes das Ergebnis nicht unbeachtet bleibt.

Von der vorwiegend augustinisch gerichteten Auffassung der Zeit vor Thomas mit den Anfängen der aristotelischen Einwirkung ist neben Johannes von Treviso und Roland von Cremona vor allem Wilhelm von Auxerre wichtig. Er hat auf die *Analogie von Glaubensartikeln und Prinzipien* der theologischen Wissenschaft anscheinend zuerst hingewiesen und damit den Grund für die späteren Erklärungsversuche gelegt.

Aus der *älteren Franziskanerschule* behandelt G. besonders Odo Rigaldi. Wissenschaft ist nach diesem im eigentlichen Sinn ein erworbener Gewißheits-habitus, zu dem unser Verstand durch sich etwas beizutragen vermag. Das ist bei der Theologie nicht der Fall, da der Verstand in ihr durch die göttliche Gnade unterstützt und erhoben werden muß. Theologie ist somit nur im allgemeinen Sinn jedweder Inhaltserkenntnis eine Wissenschaft. Odo führt die Analogie Wilhelms: Prinzipien - Glaubensartikel tiefer. Es gibt *dignitates*

(z. B.: Gott ist im höchsten Grade gut), die wie die allgemeinen Prinzipien in alle Herzen geschrieben sind; daneben stehen suppositiones, d. h. die Glaubensartikel. Aus beiden leiten sich Conclusiones ab. Der Unterschied zu den anderen Wissenschaften besteht darin, daß dort die Suppositionen vom Verstand ohne weitere Hilfe erkannt werden. Theologie ist, soweit sie diese Quelle von Gott selbst erhält, Weisheit; für die Konklusionen aber scientia. Man sieht hier, wie sehr dem Aquinaten schon vorausgearbeitet war. Es fehlt aber noch der krönende Abschluß, daß Theologie wahre Wissenschaft im Vollsinn ist (196). Die Bedeutung Bonaventuras sieht G. mit Chenu darin, daß er als Gegenstand des Sentenzenbuches und damit der Theologie das *credibile* bestimmt, insofern es zur *ratio veritatis* et *autoritatis* noch die *ratio probabilitatis* hinzufügt. Gegenüber der Hl. Schrift steht die Theologie im Verhältnis der *scientia subalternata*. Der Gegenstand der Hl. Schrift geht dabei in ein anderes Verhältnis ein, in den *modus ratiocinativus* (203).

Die augustinish eingestellte frühe *Dominikanerschule* vor Thomas der beiden Oxforder Professoren Richard Fishacre und Robert Kilwardby hat gelehrt, daß die Theologie eine *scientia demonstrativa* sei, da hier die Autorität, nicht aber die *demonstratio* maßgebend ist (212). Freilich spricht Richard dennoch von der theologischen Untersuchung der „*quaestiones difficiles*“ und von der Disputation. Aber sie sind in der Hl. Schrift letztlich enthalten, auf der das besondere Augenmerk Richards liegt. Ähnlich schreibt Kilwardby, der Hl. Schrift und Theologie synonym gebraucht. Wenn der Lombarde etwa Definitionen bringt, so nur wegen der Unzulänglichkeit anderer, nicht wegen der Wissenschaft selbst. Der aristotelische Wissenschaftsbegriff ist anders als der in der Theologie, der mehr von der *sapientia* aus geschaut ist. Für Albert den Gr. ist er ebenfalls vor allem Weisheit, freilich anders gesehen, nämlich als höchste Stufe des Wissens (228), welches Albert aber stärker als *scientia secundum pietatem* auffaßt. G. weist hier mit Recht hin auf die Verbindung mit Anselm und Richard von St. Viktor. Die *fides quaerens intellectum* ist tieferes Verständnis des aufs höchste besiegenden Wahren. Eine eigentliche Beweisführung teilt nach G. Albert nur der Theologie als Apologetik zu. Ulrich von Straßburg hat auch hier fast keine Berührungspunkte mit Albert, sondern ist mehr an Thomas orientiert (Glaubensartikel als Prinzipien; *conclusiones*; *similitudines* als Hilfsmittel theologischer Erkenntnisse usw.). Interessant aber ist die verschiedene Stellung zu Thomas in den *Praeambula*. Bei Ulrich sind sie Voraussetzungen des Glaubens, *principia secundi generis* (242); für Thomas hingegen steht vor und über den Glaubensartikeln als den Prinzipien der theologischen Wissenschaft das Wissen Gottes und der Seligen, für welche diese evident sind (243). Ulrich hat daher auch nicht wie Thomas eine *scientia subalternata* angenommen.

Von den Theologen der unmittelbaren *Umgebung des hl. Thomas* sieht Bombolognus Theologie auch eher als Weisheit im Sinn Alberts des Gr., als *scientia altissima*. Sie ist ihm mehr „göttlich“ als die Metaphysik, sowohl hinsichtlich des Subjekts wie auch der Art, wie sie aufgenommen wird: *quia divinitus suscipitur*. Innerhalb dieses Kreises ist dann die *Conclusio* aus den geoffenbarten Prinzipien wie bei Thomas möglich. Petrus von Tarantasia neigt sehr zur Auffassung Alberts des Gr. als der *scientia secundum pietatem*; er gibt aber die Möglichkeit zurückhaltender Argumentation zu.

Von den unmittelbaren *Schülern* des Aquinaten hat Hannibaldus ebenfalls die Konklusionstheorie übernommen, nicht dagegen die Teilung der Erkenntnis des Göttlichen *secundum modum nostrum* und *secundum modum ipsorum divinorum*, die doch ein Wesensstück der Deutung des Aquinaten ist. Romanus de Roma ist wenig von seinem Lehrer inspiriert — eine sehr bemerkenswerte Feststellung! Theologie ist ihm Wissenschaft nur im weiten Sinn (*large*). Er folgt Thomas aber in der diesem übrigens nicht allein eigentümlichen Lehre der *Principia-conclusiones*. Man sieht freilich, daß er hier von Thomas unmittelbar abhängt in der teilweise wörtlichen Übereinstimmung mit der *Summa theol.* Dennoch ist seine Grundhaltung der des Bombolognus und Petrus näher als der seines Lehrers (269). Fra Remigio de' Girolami hat theo-

logische Wissenschaft zwar als *proprie proprie* (!), aber nicht als *propriissima* bezeichnet, da die Prinzipien nicht in sich erkannt sind (*per se nota*). Er kennt aber auch des Aquinaten Terminologie: *theologia est scientia subalternata*. Jedoch hat G. richtig hervorgehoben, daß durch die Annahme der Theologie als *scientia non propriissima* ein gewisser Gegensatz zu Thomas erarbeitet ist (277), da dieser von Theologie einfach als *scientia* spricht.

Der *Franziskanertheologe* Richard von Mediavilla steht wie auch sonst Thomas nahe. Von den Prinzipien, den Glaubensartikeln, gehen die Demonstrationen aus. Aber er führt eine später sich fortsetzende Kritik an Thomas für die Lehre von der *scientia subalternata* ein: Der Vergleich der Optik als der Geometrie subaltern paßt nicht ganz, da bei ersterer doch immer die Möglichkeit der rationalen Nachprüfung besteht (283). Sein Ordensbruder, Walter von Brugge, kennt die Konklusionen und auch die *scientia subalternata*; stärker aber als Thomas ist er dem anselmianischen „*Credo ut intelligam*“ verschrieben. Der Franziskaner Wilhelm von Mare nimmt den Einwand Richards von Mediavilla gegen die *scientia subalternata* auf und fordert, jedenfalls für eine Wissenschaft im eigentlichen Sinn, eine Einsicht in die Prinzipien.

Die schärfste Kritik an Thomas hat Skotus geübt. Daraus, daß die Konklusionen ein unvollkommenes Wissen darstellen, folgt nicht eine Unterordnung wie jemand, der nur fünf Bücher des Thomas kenne, nicht eine untergeordnete Kenntnis unter dem habe, der zehn gelesen habe. Ferner muß die subalternierte Wissenschaft ihre Prinzipien nicht nur glauben, sondern wenigstens die in der höheren Wissenschaft gegebenen nachprüfen können. Endlich untersucht Skotus auch die Aufstellung des Aquinaten, nach der die Theologie eine *scientia demonstrativa* ist. Wenn etwa Paulus in Kor 1, 15 „argumentiert“, daß wir auferstehen, weil Christus auferstanden ist — das war das typische Beispiel gewesen —, so ist das nach Skotus keine eigentlich rationale Schlußfolgerung. Wir hätten ebenso geglaubt, wenn Paulus gesagt hätte, wir würden auferstehen (306). Die theologische Wissenschaft steht ferner zu der der Seligen in keinem ursächlichen Abhängigkeitsverhältnis, wie auch das Wissen der Seligen nicht Ursache unseres Wissens ist. Es ist daher schon richtig, wenn G. dazu bemerkt, daß hier der Kern thomasischer Erklärung getroffen ist.

Der Theologe aus dem *Weltklerus* Heinrich von Gent nahm eine eigene Erleuchtung des Theologen an, die zwischen dem Glaubenslicht und dem der Seligen stehe. Nur so glaubte er die *Evidenz*, die der aristotelische Wissenschaftsbegriff doch erforderte, erfüllen zu können. Jedoch wurde diese Erklärung allgemein als der Erfahrung widersprechend abgelehnt. Immerhin bedeutet diese Hervorhebung der Evidenz eine neue Phase der Entwicklung. An ihr ist z. B. Gottfried von Fontaines, der eine ganz eingehende Darstellung findet (313—329), orientiert. Daher ist ihm die Theologie keine eigene Wissenschaft. Einen gewissen Grad von Evidenz will er ihr aber nicht absprechen; sie ist ausreichend, um den augustinischen Wissenschaftsbegriff zu erfüllen. Man sieht hier, wie der Gegensatz der franziskanischen Schule seit Richard von Mediavilla (wenigstens rückführende Erkenntnis der Prinzipien) sich immer mehr verstärkt. Auch der Zisterzienser Jakob von Thérines teilt den Standpunkt Gottfrieds. Peter von Alvernia hat die Metaphysik aus demselben Grund mehr in die Theologie hineingezogen. Wissenschaft ist ihm die *Systematik aller Erkenntnisquellen* über einen Gegenstand. Aber man lehnte diese Theorie ab, weil sie den Unterschied zwischen natürlicher und Offenbarungstheologie verwischte.

Ein mehr kursorischer Überblick auf die weitere frühe Thomistenschule bis Durandus ausschließlich schließt die wertvolle Arbeit, die voller Anregungen ist. Wir kennen nun wirklich die Grundzüge der Entwicklung. Der Ref. glaubt freilich nicht wie G., daß sich die Lehre des hl. Thomas, die einen Gipfelpunkt des *intellektuellen* Wissenschaftsbegriffes als Folge des Primates des Verstandes darstellt, so universal durchgesetzt hat. Das Buch dürfte vielmehr J. Koch mehr recht geben, der selbst im Dominikanerkonvent von St. Jakobus in Paris unterscheiden möchte zwischen „Thomisten“ und „kritischen Thomisten“ (Jakob von Metz, der Lehrer des Durandus: *ArchHistMa* 4 [1930] 193).

Darüber hinaus aber wird das Werk von G. theologiegeschichtlich uns anregen, das Für und Wider, wie es besonders Duns Skotus über die *scientia subalternata scientiae beatorum* herausgearbeitet hat, weiter zu verfolgen.

H. Weisweiler S.J.

Wolfson, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2. Aufl., 2 Bde. (XVI u. 462 S.; XIV u. 531 S.) Cambridge (Massachusetts) 1948, Harvard University Press. Dollar 12.50.

Nach W. sind drei wesentlich verschiedene Perioden der abendländischen Philosophie zu unterscheiden, die griechisch-heidnische, die mittelalterliche bis Spinoza und die neuzeitliche. Die mittelalterliche Philosophie ist in fünf Sprachen geschrieben: Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Arabisch und Hebräisch, von Bekennern der jüdischen, der christlichen und der islamitischen Religion. Aber sie ist beseelt von dem gleichen Geist, der, obschon sie reichlich aus der griechischen Philosophie übernommen hat, sie von den anderen Perioden tiefer unterscheidet als deren Vertreter unter sich. Das Grundliegende und Gemeinsame dieser Philosophien aus siebzehn Jahrhunderten ist die Annahme einer Offenbarung und einer unfehlbaren Heiligen Schrift als einer der Vernunft übergeordneten Quelle philosophischer und sittlicher Erkenntnis.

Das Neue, was durch diese Grundannahme in die Philosophie hineinkommt, bezieht sich demgemäß vor allem auf die Lehre von Gott und dem Sittengesetz, und es ist nach W. bedeutender als jede andere Neuerung in der Philosophie seit Plato. In der Lehre vom physischen Universum hingegen wurde die griechische Lehre bis auf wenige Änderungen im einzelnen ziemlich übernommen. Dieses Neue hat sich auch eine eigene Form geschaffen, die vorher unbekannt war, die Homilie über einen Schrifttext und den laufenden Kommentar zu Büchern der Heiligen Schrift, d. h. des Alten und des Neuen Testaments und des Koran.

Die Hauptpunkte, wodurch die neue Philosophie charakterisiert ist, sind die folgenden: die Annahme der Offenbarung und einer unfehlbaren Heiligen Schrift. Aber auch die Vernunft ist von Gott geschaffen und kann zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten über Gott und das sittliche Leben vordringen; darum kann die heidnische, also die griechische Philosophie, übernommen werden, soweit sie der Schrift nicht widerspricht. Zu diesen Wahrheiten gehören das Dasein Gottes, seine Einheit und Einzigkeit, die Erschaffung der Welt, die Vorsehung und der göttliche Ursprung des Sittengesetzes. In der Lehre vom Dasein Gottes und dessen Beweis besteht Übereinstimmung, ebenso über seine Einheit und Einzigkeit. Die Schöpfungslehre hingegen ist bei den Philosophen mangelhaft und unklar, selbst wenn sie nicht wie Aristoteles die ewige Existenz einer unerschaffenen Welt annehmen. Sie wissen ferner nichts davon, daß Gott in seinem Wesen allem Geschaffenen unähnlich und darum unerkennbar ist. Sie kennen auch keine freie, auf die Individuen sich beziehende Vorsehung, sondern verstehen darunter das notwendige Walten der allgemeinen Gesetze und wissen nichts von der Möglichkeit göttlichen Eingreifens durch Wunder. Entsprechend geht ihnen auch ein richtiger Begriff von der eigentlichen menschlichen Freiheit ab; die Entscheidung erfolgt zwischen Vernunft und Emotion in der Richtung der stärkeren Kraft. Auch die Griechen kannten die Unsterblichkeit der Seele, aber als etwas Naturhaftes; für die neue Philosophie ist sie eine Gabe Gottes. Und schließlich beruht auch das Sittengesetz auf einer Offenbarung.

Der Urheber dieser neuen Philosophie ist nach W. Philo, und zwar in einem solchen Grade, daß „die mittelalterliche Philosophie nur die Geschichte der Philonischen Philosophie ist“ (II 439). Alle genannten Motive finden sich zum ersten Male bei ihm und sind von ihm in die christliche, islamische und jüdische Philosophie gekommen, und dort immer wieder aufs neue diskutiert worden. Philo ist also kein bloßer Kompilator und Eklektiker, sondern ein genialer Neuerer. Auch das Johannes-Evangelium steht unter seinem Einfluß, was aber nicht bewiesen, sondern als selbstverständlich hingestellt wird. Von den neuen Ideen des Christentums (Paulus insbesondere) wird entweder nichts erwähnt,