

MIECZYSLAW H. MARKOWSKI (Kraków)

## DIE GRUNDZÜGE DES VERHÄLTNISSSES ZWISCHEN GLAUBEN UND WISSEN IM MITTELALTER

Im Mittelalter, das etwa zehn Jahrhunderte dauerte, war der Glaube sehr lebendig und fand einen starken praktischen Ausdruck, dabei wurde sein kirchlicher Aspekt stark ausgeprägt. Diese Tatsache bedeutet aber nicht, daß das Wissen in dieser Zeit vernachlässigt wurde und daß man für die Wissenschaft keinen Platz fand. Es ist verständlich, daß das Verhältnis zwischen Glauben und Wissenschaft im Laufe der langen Geistesgeschichte des Mittelalters auf verschiedene Weise gelöst wurde. Die Grundzüge dieses Verhältnisses werde ich in groben Umrissen zu zeigen versuchen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen beziehungsweise von Religion und Wissenschaft gehört zu den wichtigsten Fragen der Menschheit. Darüber wurde oft in der Geschichte des menschlichen Denken diskutiert. Dabei wurde sowohl das Wort Glaube wie auch der Ausdruck Wissen nicht immer eindeutig aufgefaßt. Große Gelehrte der Vergangenheit suchten ihre Auffassungen darzulegen. Die deutsche Bezeichnung „Glaube“, der auf das griechische Wort „pistis“ und auf den lateinischen Ausdruck „fides“ zurückgeht, war und wird auch heute nicht immer auf den religiösen Bereich beschränkt. In der katholischen Konzeption des Glaubens unterscheidet man das Glaubensobjekt und den Glaubensakt, in dem geglaubt wird. In allgemeiner religiöser Auffassung kann man sagen, daß Glauben „für wahr halten“ heißt, was Gott geoffenbart hat. Wenn man annimmt, daß der Glaube eine Gnade ist, die vom freien Willen ergriffen und durch die Liebe vollendet wird, überragt der Glaube das natürliche Wissen. In solcher Auffassung gibt es keinen Widerspruch zwischen Glauben und Wissen.

Der lateinische Begriff „scientia“ bezieht sich auf das, was im Deutschen sowohl als „Wissen“ wie auch als „Wissenschaft“ bezeichnet wird<sup>1</sup>. Wissen und Wissenschaft sind also keine univoken Begriffe. Sie wurden von den philosophischen Schulen auf eigene Art geformt. Im Vergleich zum Wissen, das nur eine Erkenntnis- und Urteilsganz

---

<sup>1</sup> M. Müller, *Wissenschaft*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg 1966, Sp. 1150.

heit ist, ist Wissenschaft als ein Erkenntnisgewinnen zu verstehen, die strukturell aufgefaßt ist<sup>2</sup>.

In der apostolischen und nachapostolischen Zeit gab es keine grundsätzliche verbindliche Auffassung in Bezug auf die profanen Wissenschaft, Literatur und Philosophie des Altertums. Aussagen zur Stellung von Glauben und Wissen traten erst bei den Kirchvätern des 4. und 5. Jahrhunderts auf. Aurelius Augustinus (354–430) behandelte vor allem ausführlich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen. Er vereinte den heidnischen Neuplatonismus mit den wissenschaftlichen Vorstellungen des Christentums<sup>3</sup>. Seine Äusserungen zu diesem Thema bilden den Höhepunkt des philosophischen und theologischen Gedankens der Patristik und waren jahrhundertlang die Hauptquelle für die christliche Lösung sowohl in der Theologie wie auch in der Philosophie. In der augustinischen Lösung des Verhältnisses vom Glauben zur Wissenschaft kam das biblische und platonische Denken deutlich zum Vorschein. In dieser Denkweise ging es zuerst um die Heilsbedeutung des Wissens und des Glaubens. Ohne Heilskraft des Glaubens wäre seine Beweiskraft unwirksam. Auch das Wissen braucht eine erleuchtende Kraft. In Augustins Lehre von Glauben und Wissen zeigte sich vor allem das Streben nach dem *intellectus fidei*. Die von göttlichen Licht bestrahlte menschliche Vernunft sollte das Glaubensinhalt durchdringen. Das Wissen wurde von Augustin in natürliches und übernatürliches Wissen eingeteilt. Augustinus plante eine umfassende Darstellung der natürlichen Wissenschaften zu geben, die sich auf die *artes liberales*, d.h. auf die freien Künste beschränkten. Die Fächer des Triviums, das Grammatik, Rhetorik und Dialektik umfaßte, dienten als Grundlage der theologischen Ausbildung. Aufgefaßt als Sprachwissenschaften riefen sie keine Konflikte hervor. Augustinus hatte eine positive Einstellung auch zu anderen profanen Wissenschaften. Dabei ging es auch um die Naturwissenschaften, deren Kenntnis in seiner Zeit sich auf Astronomie, Physik und Biologie beschränkte. Ihre rechte Nutzung und ihre richtige Anwendung können sogar bei der Erklärung physikalischer Vorgänge bei der Exegese der *Bibel* dienen. Über das Verhältnis von Glauben und Wissenschaft äußerte Augustinus sich in der um 397 geschriebenen Schrift *De doctrina christiana*. Man kann sagen, daß im Augustinismus eine ständige Symbiose des Wissens mit dem Glauben herrschte. Die Bereiche des Wissens und des Glaubens waren miteinander eng verbunden. Die Naturwissenschaf-

<sup>2</sup> E. Gössmann, *Glaube. V. Mittelalter*, in: *Theologische Realenzyklopedie*, Bd. 13, Berlin–New York 1984, S. 308–318; cf. G. Söhngen, *Wissen und Glaube*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg 1965, Sp. 1194–1196.

<sup>3</sup> W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des Zentralproblems der Scholastik*, Gotha 1931, S. 3.

ten führen zur Erkenntnis der Ordnung der Welt, die eine Abbildung der Weisheit Gottes ist. Ohne Wissen um den Glaubensinhalt, d.h. um die Symbola der *Bibel* und die der Väter, war es von christlichen Glauben schwer zu sprechen.

Das augustinische Erkenntnischema beruhte auf der sokratischen Grundlage der Selbsterkenntnis: „Nosce te ipsum“, die zur Erkenntnis Gottes führte. Der eigene Gedanke ist von allen Tatsachen das Sicherste und Unwiderlegbarste. Daher ist auch das eigene Sein ganz gewiß<sup>4</sup>. Die unbezweifelbare subjektive und innere Gewißheit war einerseits gegen den akademischen Skeptizismus gerichtet, andererseits war sie der Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Forschung. Augustinus unterschied Wissenschaft von Weisheit. Ohne Wissenschaft kann der Mensch keine Weisheit erreichen. Die natürlichen Wissenschaften sind Künste, durch die der Mensch den richtigen Gebrauch von den zeitlichen und vergänglichen irdischen Gütern machen soll. Diese Wissenschaften werden vom niedrigen Verstand (*ratio scientiae*) erzeugt. Dieser Verstand ist mit dem Körper verbunden. Deswegen kann er der fünf Sinne nicht immer mächtig sein.

Augustinus' Meinung nach hat jede Wissenschaft ihren Wert, wenn sie für den richtigen Zweck bestimmt ist – anders gesagt – wenn sie der Weisheit untergeordnet ist. In der Schrift *De doctrina christiana* sagte Augustinus, daß der Christ in erster Linie die *Heilige Schrift* kennen soll. Um sie gut zu verstehen müßte er die Kenntnis der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache haben<sup>5</sup>. Die in der *Bibel* vorausgesetzte symbolische Darstellung der Pflanzen und der Tiere<sup>6</sup> wie auch der Zahlen<sup>7</sup> verlangt die Kenntnis der Naturwissenschaften und der Mathematik. Augustinus bekämpfte den Aberglauben der Astrologie, aber schätzte die wissenschaftliche Astronomie<sup>8</sup>. In hohem Ansehen stand auch die Dialektik bei ihm<sup>9</sup>. Sie sollte bei der Lösung der Probleme behilflich sein, die in der *Bibel* vorkommen<sup>10</sup>. Obwohl die Geschichte als Wissenschaft selbst im 15. Jahrhundert nur von einigen Gelehrten anerkannt wurde, schrieb Augustinus ihr bereits große Bedeutung für die bessere Kenntnis der Heilsgeschichte zu<sup>11</sup>. Auch die mechanischen Künste können zum

<sup>4</sup> „Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitari te scis? Scio“ (A u g u s t i n u s, *Soliloquia*, II 1; PL 32, 835).

<sup>5</sup> Idem, *De doctrina christiana*, II 11, 16 (PL 34, 42).

<sup>6</sup> Ibidem, II 16, 24 (PL 34, 47).

<sup>7</sup> Ibidem, II 36, 25; 28–38, 56–57 (PL 34, 61).

<sup>8</sup> Ibidem, II 30, 47 (PL 34, 57).

<sup>9</sup> Ibidem, II 31, 48 (PL 34, 55).

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, 28, 42 (PL 34, 55 f.).

besseren Verstehen der *Heiligen Schrift* dienen<sup>12</sup>. Daraus kann man entnehmen, daß die natürlichen Wissenschaften, die vom niedrigen Verstand erzeugt werden und die zeitlichen Dinge betreffen, eher Vermutung und Glauben als Wissen sind. Doch hatten sie ihren Platz in der augustinischen Konzeption der Wissenschaft. Sie waren auch mit der Weisheit harmonisch verbunden. Noch mehr, sie dienten sogar als ihre durchaus notwendige Grundlage. Schon im irdischen Leben können sie zum Erreichen der Tugend führen<sup>13</sup>. Ihr eigentliche Ziel ist, mit der Weisheit verbunden zu sein<sup>14</sup>. Die Weisheit, die von dem höheren Verstand erzeugt wird, führt unter seiner Leitung zur Erkenntnis Gottes. In der Weisheit findet sich nicht nur das Wissen, das ab inferioribus ad superiora führte, sondern auch die Liebe, die zusammen mit dem Verstand eine Einheit bildet<sup>15</sup>. Augustinus war vor allem ein Theologe. Deswegen war bei ihm auch die Philosophie mit der Theologie eng verbunden, die die christliche Glaubenslehre enthält und die ganzheitliche Wissenschaft und die einheitliche Weisheit des Christentums umfaßt. Aus diesem Grunde wurde Theologie im frühen Mittelalter sogar Philosophie genannt, deren Begriff jegliche Art des Wissens umfaßte und bis ins 12. Jahrhundert galt.

Außer der Selbsterkenntnis suchte Aurelius Augustinus nach Gotteserkenntnis<sup>16</sup>. Gott, der das höchste Gut ist, kann in der Weisheit, im Denken erreicht werden. Der eigentliche Weg, auf dem der Gedanke sich zu Gott nährt, ist aber die Liebe (frui) und die Annahme der Offenbarung im Glauben<sup>17</sup>. Kein Teil der augustinischen Gotteslehre ist ohne die Grundthese: „Credo, ut intelligam“ zu verstehen<sup>18</sup>. Dies ist die theologische Methode. Das Zentrum der augustinischen Doktrin bildet nicht der Verstand, sondern der Glaube, der Wille, die Liebe und die Gnade. „Das schöne Wort Augustins in seinem Briefe an Consentius: Intellectum valde ama, liebe das Verständnis deines Glaubens, suche und strebe ein tieferes Verständnis deines Glaubens, klingt nicht bloß an das Ohr des Theologen, es ist auch eine Mahnung und Verheißung für jeden Christen, sich auf die höchsten und beseligendsten Wahrheiten, die es gibt, zu besinnen“<sup>19</sup>. Augustinus gelang zum Fideismus, Valuntarismus und Affektismus. Der so gefaßte Au-

<sup>12</sup> Ibidem, 30, 47 (PL 34, 57)..

<sup>13</sup> Idem, *De Trinitate*, XII 14, 21 (PL 42, 1009).

<sup>14</sup> Ibidem, XX 14, 22.

<sup>15</sup> Cf. Ph. B ö h n e r, E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka* (Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues), Übersetzung von S. Stomma, Warszawa 1962, S. 189–191.

<sup>16</sup> „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino“ (A u g u s t i n u s, *Soliloquia*, I 1, 1).

<sup>17</sup> E. G i l s o n, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna* (Introduction à l'étude de saint Augustin), Übersetzung von Z. Jakimiak, Warszawa 1953, S. 33.

<sup>18</sup> Ibidem, S. 12.

<sup>19</sup> M. G r a b m a n n, *Augustins Lehre...*, S. 62.

gustinismus herrschte zehn Jahrhunderte lang. Auch in der späten Zeit war er die Hautquelle für das Denken von christlichen Theologen und Philosophen. Seine Ideen leben noch heute und werden wohl weiter lebendig sein. Die harmonische Symbiose des Glaubens und des Wissens beziehungsweise der Wissenschaft hat im Augustinismus ihren Höhepunkt erreicht. Augustins Einfluß war auf die folgende Entwicklung des christlichen Denkens sehr groß. Von dem bislang herrschenden augustinischen Wissenskonzept war auch die Universitätstheologie in ihrem Anfang aufgefaßt. Die aus dem Glauben geprägte Denkwelt war maßgebend für das Mittelalter.

In der Frühscholastik wurde die augustinische Glaubenskonzeption nicht nur tradiert, aber auch immer mehr systematisiert. Der soterologische Aspekt des Glaubens wurde weiter gepflegt. Man wollte durch die Reinigung des menschlichen Herzens die im Paradies herrschende natürliche Erkenntnis Gottes wiedergewinnen. In der theologischen Gesamtkonzeption wurde der Glaube als Gewißheit (*certitudo*) aufgefaßt. Diese Gewißheit stand unterhalb des Wissens. In der frühscholastischen Bestimmung der Gewißheit des Glaubens waren Erkenntnis und Wille (*cognitio* und *affectus*) vereint.

Augustins Lehre setzte unter anderen Anselm von Canterbury (1033–1109) fort. Obwohl die Autorität des großen Augustins überragend war, gab er aber der augustinischen Lehre eine eigene Form, die so bedeutend war, daß er sogar als „Vater der Scholastik“ des 13. Jahrhunderts gilt<sup>20</sup>. Obwohl er keine eigene Schule begründete, steht er am Anfang der Scholastik<sup>21</sup> und am Beginn einer neuen Epoche<sup>22</sup>. Anselm gab eine neue Synthese von Theologie und Dialektik, die sich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts großer Popularität erfreute. In dieser Konzeption spielen solche Begriffe wie „ratio“, „mens“ und „intellectus“ eine große Rolle. Sie sind notwendiger Anfang des menschlichen Denkens. Deswegen stehen sie auch im Zentrum anselmianischen Denkens<sup>23</sup>. In Grundüberzeugung, daß es zwischen Glauben und Vernunft keinen Widerspruch gibt, behauptete er, daß die Dialektik ein Instrument der Theologie sein sollte. Dabei

<sup>20</sup> A. Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselm de Cantorbéry*, 1875; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, Freiburg im Br. 1909, S. 258; W. Bezendörfer, *Glauben...*, S. 44; K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg im Br. 1981, S. 397.

<sup>21</sup> E. Gössmann, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, Freiburg im Br. 1972, S. 10.

<sup>22</sup> H. K. Kohlenberger, *Sola ratione – Teleologie – Rechtsmetaphysik. Ein anselmianisches Thema*, [w:] *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969*, hrsg. von H. K. Kohlenberger, Stuttgart – Bad Cannstatt 1970, S. 35.

<sup>23</sup> H. Kohlenberger, *Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn 1972, S. 113.

ging er weiter, als es die Dialektiker seiner Zeit taten, die die Dialektik auf die theologische Problematik nur formal anwendeten. Anselm sah in der dialektischen Methode ein Mittel zur Entwicklung der Ideen, die ein anderes Verhältnis des Glaubens und des Wissens darstellten. In der anselmschen Theologie kam deutlich die rationalistische Spekulation zum Vorschein. Dies war ein „christlicher Rationalismus“ Anselms Meinung nach bedarf der christliche Glaube keiner wissenschaftlichen Stützung. Im Gegenteil soll die Erkenntnis auf dem Glauben ruhen<sup>24</sup>. Er versteht die Glaubenseinsicht (*intellectus fidei*) als Wissen. Dies steht aber nicht über den Glauben, sondern kommt aus dem Glauben<sup>25</sup>. So müßte man das anselmische Motto: „*fides quaerens intellectum*“ verstehen. Die Vernunft, die das wesentliche im Menschen ist, bezieht sich auf die menschlichen Angelegenheiten<sup>26</sup>.

Im Gegensatz zum Naturbild der Patristik und des frühen Mittelalters, das sich weitgehend an die Traditionen der Spätantike und an den Neuplatonismus anschloß und diese mit den Vorstellungen der Bibel vereinte, bedeutete der Einbruch der aristotelischen Schriften mit den arabischen Kommentaren eine vollständige Veränderung des wissenschaftlichen Horizontes. Das aristotelische Denken aus profaner Vernunft verursachte einen Umschwung von weltgeschichtlicher Bedeutung in der bislang christlich geprägten Geisteswelt des Mittelalters. Dieser Prozeß, der sich in Oxford mit Robert Grosseteste (†1253), in Paris vor allem mit Albertus Magnus und Thomas von Aquin vollendete, stellte das Naturwissen zugleich in einem festumrissenen metaphysischen und theologischen Rahmen. Bei einigen lateinischen Averroisten an der Pariser Universität, die den authentischen Aristotelismus historisch darstellen wollten, kam es aber zur Überschätzung der menschlichen Vernunft.

Die Schriften des Aristoteles über die Logik waren schon seit längerer Zeit bekannt. Sie trugen erheblich zur Entstehung der Dialektik bei, mit der schon Anselm von Canterbury zu tun hatte. Durch die offizielle Zulassung der bisher unbekanntenen und zuvor untersagten philosophischen Schriften des Aristoteles über die Metaphysik, Ethik, Ökonomie, Politik und vor allem über die Natur wurde an der Pariser Universität das Wissen, vor allem aber das Naturwissen im Hochmittelalter erweitert. Aristoteles (384–322 v. Chr.) war ja der große Erzieher von fünf Kulturen und ein überragender Beobachter

<sup>24</sup> „*Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam*“ (Anselm u. s., *Proslogion*, I; PL 158, 227 BC).

<sup>25</sup> Cf. E. Gössmann, *Mittelalter*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin–New York 1984, S. 308.

<sup>26</sup> „*Ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse, quae sunt in homine*“ (Anselm von Canterbury, *Epistola de incarnatione verbi*, cap. 1, in: *Opera*, II 10, 1–2, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart 1968).

der Natur, Biologie und Arzt. Obwohl die Wahrheit des Glaubens von der Lehre des Aristoteles und seinen lateinischen Kommentatoren nicht berührt wurde, wurde das bisherige Bündnis zwischen Glauben und natürlichen Wissen von der Natur doch gebrochen. Die Aristoteles-Rezeption erfolgte durch Übersetzungen nicht nur direkt aus dem Griechischen, sondern auch indirekt aus dem Arabischen. Die empirisch ausgerichtete aristotelische Naturwissenschaft war ein ungeheurer Fortschritt im mittelalterlichen Wissen in diesem Bereich. Sie bildete eine neue Epoche in der Naturgeschichte des Mittelalters und gab den organisierten Universitäten, die nach dem Vorbild des korporativen Systems der Zünfte gebildet wurden, Aufschwung. Bald wurden sie zu Trägern der modernen Entwicklung der immer selbständiger werdenden Naturwissenschaft. Dadurch wurden sie neben der Kirche und dem Staat eine dritte autonome Macht, die aus den Lehrenden und Lernenden bestand. Die niedrigste der vier Fakultäten beschränkte sich nicht mehr auf propädeutische Aufgaben für die drei höheren Fakultäten, d.h. für die Medizin, die Jura und die Theologie, sondern sie diente der Fachausbildung in der Philosophie. Dadurch gewann sie an Bedeutung. Der aristotelische Realismus, der an der sogenannten Artistenfakultät gelehrt wurde, brachte ein neues Denken im Gegensatz zu dem neuplatonisierenden Augustinismus, der aus den Universitäten allmählich verdrängt wurde. Der Gegensatz zwischen dem Aristotelismus und Augustinismus zeigte sich besonders deutlich in der Naturwissenschaft, in der das heidnische und christliche Naturbild einander gegenübergestellt wurden. Dazu drängten mit den authentischen Schriften des Aristoteles auch die arabischen und jüdischen Kommentare, die unter starkem Einfluß des neuplatonischen Emanatismus der nachgeordneten Sphärengeister wie bei Avicenna (†1037) oder sogar unter dem Emanationspantheismus wie bei Avicbron (†1070) standen. Der Prozeß der Rezeption des neuplatonisch aufgefaßten Aristoteles traf im Abendland auf Schwierigkeiten. Die Anwendung des profanen Naturwissens und der naturalistischen Weltansicht war eine Gefahr für die christliche Weltansicht. Im 13. Jahrhundert kam es zu Konflikten und sogar zum Kampf zwischen den Augustinisten und Aristotelikern. Die Verbote betrafen nicht direkt die authentischen naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. Sie waren vielmehr gegen den neuplatonisierenden radikalen Aristotelismus, den notwendigen Emanatismus des Neuplatonismus, den avicennischen Determinismus, den averroischen Monopsychismus, den Aberglauben und die okkulten Praktiken gerichtet. Die große Neigung zu den unerhörten Neuerungen führte sogar zu einer Krise an der Universität zu Paris, die in der Philosophie und Theologie das Vorbild für das christliche Europa sein sollte. Das Verhältnis von aristotelisch-arabisch aufgefaßter Philosophie und augustinish geprägter Theologie stellte ein schwieriges Problem auf

der wissenschaftlichen Basis dar. Dies versuchten die großen Denker der Pariser Universität der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu lösen. Sie bahnten einen anderen Weg zu neuen theologischen Entwürfen. Die früheren Franziskaner wie Alexander von Hales (†1245)<sup>27</sup> und Bonaventura (†1274)<sup>28</sup> knüpften bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen mehr an die augustinische als an die aristotelische Tradition an. Dabei war der Begriff des „Affektiven“ von zentraler Bedeutung. Die von ihnen gebotene affektive Theologie berücksichtigte die Tätigkeit des Willens, die Affekte und die Liebe zu Gott. In diesem Sinne war auch die Gewißheit des Glaubens ein affektiver habitus, der zur Kontemplation Gottes führen sollte. Dagegen im Wissen kam der Begriff des Praktischen oder des Spekultativen zum Vorschein.

Die Dominikaner Albert der Große (†1280) und Thomas von Aquin (†1274) inzierten eine Neuauslegung der ins Lateinische übersetzten Schriften des Aristoteles. Obwohl sie seine Anschauungen kritisch behandelten, sprachen sie sich für eine Harmonie zwischen Wissen und Glauben aus. Auf das aristotelische Wissenschaftsideal gestützt stellten sie eine neue Konzeption der Theologie dar, in der die axiomatische Methode zum Vorschein kam und die *articuli fidei* als *principia per se nota* aufgefaßt wurden. Man unterschied deutlich den subjektiven und objektiven Aspekt des Glaubens. In der fröhscholastischen Bestimmung war die Gewißheit des Glaubens vor allem im *affectus* verankert. Dagegen kam in der Hochscholastik der Intellekt mehr zum Tragen, dadurch wurde die Gewißheit des Glaubens objektiv in der göttlichen Wahrheit begründet. Doch sollte die sich auf die menschliche Vernunft stützende Philosophie der durch die Offenbarung geprägten Theologie untergeordnet sein. Nicht nur in der Philosophie sondern auch in der Theologie trat bei ihnen das spekulative Moment in den Vordergrund. Sowohl das Wissen als auch der Glaube wurden als ein *habitus speculativus* aufgefaßt. In der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen gab Thomas von Aquin wohl als erster die richtige und klare Trennung der Gebiete des Glaubens und des Wissens.

Die Averroisten mit Siger von Brabant († um 1285) an der Spitze sprachen nicht vom Unglauben. Der Glaube der Kirche war für sie auch die einzige Wahrheit. Das Streben zur Darstellung der authentischen Anschauungen des historischen Aristoteles führte zur Überschätzung der menschlichen Vernunft. Dadurch wurde die Harmonie, zwischen Glauben und Wissen in Frage gestellt. Die Unterschiede

<sup>27</sup> Alexander de Hales, *Summa theologiae*, Quaracchi 1924, qu. 1, cap. 1, 2b.

<sup>28</sup> Bonaventura, *Commentum in quattuor libros »Sententiarum« Petri Lombardi*, in: *Opera omnia*, 1. XIII, Quaracchi 1882, proem., qu. 3.



zwischen Theologie und Philosophie wurden von ihnen betont<sup>29</sup>. Die Aneignung der aristotelischen Theorie der Wissenschaft führte aber zum Konflikt mit dem augustinischen Unterordnungskonzept allen Wissens unter die bisher sorgfältig beachtete Einheit von Lehre und christlicher Weisheit. Da die Forderung zur Rückkehr zu dem seit dem Frühmittelalter allgemein anerkannten und für die geistige Bildung der Kirche maßgebenden Augustinismus kein Gehör fand und da seine Vertreter mit eigenen Mitteln die neue auf Grund des Naturalismus gestützte Geistesbewegung und Begeisterung für die zunehmende Emanzipation des realistischen Denkens nicht aufhalten konnten, wandten sie sich an die kirchliche Macht um Hilfe, derer Vertreter oft aus den Kreisen der Pariser Augustinisten stammten. Daraus kann man entnehmen, daß das bisherige Bündnis zwischen natürlichen und übernatürlichen Wissen über die Natur gebrochen wurde und daß es in Paris zu einem Konflikt zwischen der heidnischen Naturphilosophie und der christlichen Theologie kam.

Das Studium der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles ging weiter. Sie bereicherten erheblich das bisherige Wissen über die Natur. Sie wurden sogar als Ausdruck des wissenschaftlichen Fortschrittes bezeichnet. Die Sorge um eine authentische Naturwissenschaft beschleunigte ihre Assimilation. Sie zeigte sogar ihren Nutzen für die Ausbildung einer neuen Theologie und für andere Wissenschaften. Die Infiltration des Aristotelismus war stark. Die neuen Pariser Statuten vom 19. März 1255 setzten alle bekannten Werke des Aristoteles auf das Unterrichtsprogramm<sup>30</sup>. Um 1366 forderten die päpstliche Legaten die Kenntnis des ganzen Aristoteles, darunter natürlich auch seiner Naturwissenschaft, als unerläßliche Bedingung für das Lizentiat der Philosophie<sup>31</sup>.

Die Einführung der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles zum Universitätsunterricht begründete im Hochmittelalter eine neue Naturwissenschaft, die sich auf die Argumentationen und Demonstrationen des logischen Denkens stützte. Die Anhänger des lateinischen Averroismus, die ein hohes Ansehen für Aristoteles hatten und die Historiker seiner Anschauungen sein wollten, brachten die heterodoxen Lehren der aristotelischen Naturphilosophie in Umlauf. Für die größte Zahl der Denker des christlichen Abendlandes erwies sich die aristotelische Naturphilosophie wie auch ihre averroische und neuplatonische Erklärung als nicht ausreichend. Noch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entwickelte sich eine Vielfalt von Schu-

<sup>29</sup> Cf. Th. Kobusch, *Philosophie. E. Mittelalter*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1976, Sp. 648.

<sup>30</sup> H. Denifle, Ae. Chatelein, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris 1889, S. 277 (Nr. 246).

<sup>31</sup> Cf. F. Van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Aus dem Französischen übertragen von R. Wagner, München 1977, S. 91.

len in der mittelalterlichen Philosophie. Außer der erwähnten averroistischen Auslegung des Siger von Brabant war die bonaventurische, albertistische, thomistische, ägidianische und skotistische Auffassung von großer Bedeutung. Bonaventura gab eine Fassung des eklektischen Aristotelismus. Albert der Große, der als der größte Naturforscher des Mittelalters angesehen wird, stellte einen neuplatonisierenden und avicennisierenden Aristotelismus dar. Thomas von Aquin versuchte diese philosophische Richtung in einer gemäßigten Form und in ursprünglicher Reinheit wieder aufzustellen. Er gab eine präzise Einteilung des Gegenstandes des natürlichen und übernatürlichen, der Wissenschaft und des Glaubens. Bei seinem Schüler Aegidius von Rom (†1316) kam mehr der Naturalismus zum Vorschein. Obwohl bei Johannes Duns Skotus (†1308) augustinische Elemente wie der innere Willensakt vorkamen, vertrat er auch den Aristotelismus. Diese philosophischen Richtungen wurden später als die alte Schule (*via* bzw. *schola antiqua*) bezeichnet. In dieser Schule bekam der Glaube die Philosophie als rationalen Unterbau. Die Theologie wurde dem aristotelischen Wissenschaftsideal angeglichen.

Im Gegensatz zu der im Frühmittelalter ständig herrschenden Symbiose des Naturwissens mit dem Glauben brachte die Infiltration der Schriften des Aristoteles rationalistische und naturalistische Tendenzen in die Naturwissenschaft des 13. Jahrhunderts ein. In dieser Zeit kam es noch nicht zur Ausbildung einer autonomen Naturwissenschaft. Sie blieb weiter mit der Metaphysik verbunden und der Theologie untergeordnet. Das Verdienst der Denker des Hochmittelalters besteht darin, daß sie eine Trennung zwischen dem Bereich des Natürlichen, besser gesagt, des Naturgemäßen und der Domäne des Übernatürlichen präzise durchzuführen versuchten. Diese methodologische Einstellung der Denker der Epoche der großen Synthesen, des goldenen Jahrhunderts der Metaphysik und der spekulativen Theologie, bereitete den Weg für den weiteren Fortschritt in der Naturwissenschaft.

Das Spätmittelalter darf nicht nur als eine Periode gesehen werden, die zeitlich dem Hochmittelalter folgte. Das Spätmittelalter war zwar eine Zeit des Verfalls der Metaphysik und der spekulativen Theologie. Das Spätmittelalter war aber die schöpferische Epoche einer neuen Denkrichtung, einer praktisch orientierten Theologie, einer kritischen Erkenntnistheorie, eines anderen Wissenschaftsbegriffes, einer modernen Methodologie der Wissenschaften und vor allem die erste Blütezeit der Naturphilosophie. Um etwas intellektuell Produktives zu erreichen, mußten die großen Denker des Spätmittelalters das Alte überwinden. Ihre neue Grundtendenz bestand darin, der Theologie die spekulativen Grundlagen zu entziehen, die Naturwissenschaft von der metaphysischen Umklammerung zu befreien

und die neuplatonische Auslegung der Schriften des Aristoteles zu überwinden.

Die hochscholastische spekulative Theologie erfuhr einen Widerspruch vor allem in der franziskanischen Schule, in der noch die augustinischen Ideen sehr lebendig waren. Wilhelm von Ockham (†10.04.1347) behauptete, daß die Philosophie eine strenge Wissenschaft sei und die vom Mensch betriebene Theologie eine Wissenschaft nur im weiteren Sinne dieses Wortes sei. Mit dieser Behauptung wurden die „weltlichen“ Wissenschaften von der bisherigen Unterordnung der Theologie mindestens theoretisch befreit. Dies ermöglichte ein neues Verhältnis zwischen Glauben und Wissen im Spätmittelalter. Nur das philosophische Wissen, das auf Grund der syllogistischen Deduktion erzeugt wurde, hatte eine evidente Erkenntnis für die natürliche Vernunft. Der bisherige wissenschaftliche Totalanspruch der Theologie auf Welterklärung wurde aufgegeben. Die Philosophie wurde immer mehr eine autonome Wissenschaft. Die Emanzipation der Naturwissenschaften bestimmte das ganze Spätmittelalter. Das neue Wissenschaftsideal mußte nicht nur die Kontingenz des einzelnen Seienden der Welt, sondern auch den Eigenwert der emanzipierenden Naturwissenschaften berücksichtigen. Dies manifestierte sich in der Problematik, die heute zur Theorie der Erkenntnis, Theorie der Wissenschaft und der Methodologie der Wissenschaften gehört. Johannes Buridan (†nach 1358), der philosophische Koryphäe dieser neuen Bewegung, die in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts begann, ging mit ihren Schülern über die aristotelische Naturphilosophie und ihre hochscholastische Auffassung hinaus und führte auf eigene Wege die neue Physik ein. Dieser Neubeginn in der Naturphilosophie war so groß, daß sie schon einige Entdeckungen der Neuzeit vorwegnahm. Johannes Buridan führte nicht nur die Separation der Philosophie von der Theologie ein, sondern er unterschied auch die Anschauungen des Aristoteles und seiner Kommentatoren von den Errungenschaften der menschlichen natürlichen Vernunft. Die Trennung des christlichen Glaubens (*ratio fidei*) von den Opinions der heidnischen Philosophen (*ratio philosophorum*) einerseits und von der Entscheidung der natürlichen Vernunft (*ratio naturalis*) andererseits gab den Anlaß, über ein dreifaches Kriterium der Wahrheit zu sprechen. Buridans und der spätmittelalterlichen Philosophen Meinung nach hat der christliche Glaube die volle Wahrheit, weil er durch die göttliche Offenbarung gesichert ist. Die Ansicht, zu der die natürliche Vernunft kommt, ist weniger oder mehr probabel. Im Licht der natürlichen Vernunft sollte man dann die Anschauungen der Philosophen betrachten. Die von Buridan und seinen Schülern dargestellte Lösung des Verhältnisses des Glaubens und des Wissens hatte schon deutlich modernen Charakter. Dadurch

wurde das Spätmittelalter eine Epoche der Entwicklung der Naturphilosophie und der Naturwissenschaften.

Der franziskanische Theologe Wilhelm von Ockham brachte es zu neuen Begriff der Theologie. Als Kommentator des Aristoteles nahm er dessen Begriff der Wissenschaft an. Angesichts dieses Wissenschaftsbegriffes stellte er – wie die großen Theologen der Hochscholastik zum Beispiel Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus – die Frage, in welchem Sinne Theologie Wissenschaft genannt werden könnte. Im Gegensatz zu ihnen kam er auf einen anderen, neuen Wissenschaftsbegriff der Theologie. Nach Wilhelm von Ockham ist nur die Theologie an sich (*theologia in se*) Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes, weil ihre Wahrheiten an sich erkennbar sind. Ihre Wahrheiten sind aber für die Menschen nicht erkennbar, weil wir sie durch die wissenschaftliche Methode des demonstrativen Verfahrens nicht betreiben können, was nach dem strengen Wissensbegriff der aristotelischen *Zweiten analytiken* nur durch ein deduktives syllogistisches Beweisverfahren geschehen könnte. Außer der „Theologie an sich“ unterscheidet Wilhelm von Ockham noch die „*theologia nostra*“, d.h. eine Theologie, die dem Menschen zugänglich ist. Diese Theologie ist aber keine Wissenschaft im strengen Sinne, weil die Prinzipien dieser Theologie Gegenstand des Glaubens sind und nicht des Wissens und weil ihre Wahrheiten durch Offenbarung gesichert sind und nicht auf Grund des syllogischen Schlußverfahrens<sup>32</sup>. Durch die ockhamische Verwissenschaftlichung der Philosophie, in der nach der konzeptualischen Auffassung nur Begriffe und Sätze gewußt können und evidente Erkenntnis haben können, und durch die Absprache eines solchen wissenschaftlichen Charakters der vom Menschen betriebenen Theologie (*theologia nostra*), in der der Glaube der Garant der Erkenntnisgewißheit ist, wurde die im 13. Jahrhundert vorgelegte Synthese des philosophischen und theologischen Wissens von Wilhelm von Ockham in Frage gestellt. In der folgenden Zeit führte dies zur Differenzierung oder sogar zur Dissozierung der Philosophie und Theologie. Dadurch verlor die Theologie immer mehr ihren philosophischen, genauer gesagt, metaphysischen Hintergrund. Bei der Bestimmung des Charakters der Theologie wurde der Begriff „Praxis“ von großer Bedeutung, der durch die von Robert Grosseteste um 1250 verfaßte Übersetzung des Kommentars von Eustratius zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles als Tätigkeit (*operatio, actus*) eingeführt wurde<sup>33</sup>. Obwohl der Ockhamismus erst ab 1458 im Studium an

<sup>32</sup> Cf. J a n P. B e c k m a n n, *Wilhelm von Ockham: Die Philosophie unter dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit*, in: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, hg. von W. K l u x e n, Freiburg–München 1976, S. 254–255.

<sup>33</sup> Cf. Th. K o b u s c h, *Praxis, praktisch. II. Mittelalter und frühe Neuzeit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1976, Sp. 1287.

der Universität Erfurt einen festen Fuß fand<sup>34</sup>, wurde die Tendenz zur Auffassung der Theologie als praktische Wissenschaft, in der das Wählen und Wollen zum Ausdruck kam, immer stärker. Dadurch wurde der universelle Anspruch der natürlichen Vernunft geschwächt. Die Vernunft wurde zwar nicht der christlichen Weisheit ganz unterworfen, wie es der Fall im Augustinismus war. Die ockhamische Verunstaltung hat aber dazu geführt, daß die Wahrheit des Glaubens und das Wissen der Philosophen nicht nur von einander getrennt wurden, sondern sogar einander wie zwei verschiedene und unvereinbare Bereiche scharf gegenübergestellt wurden. Diese Neuorientierung, in der der positive Charakter der Glaubensartikel und die Offenbarung stärker betont wurden, entwickelte sich vor allem in der modernen Schule (*via moderna*). Sie beendete die Spannungen zwischen Glauben und natürlichem Wissen. Sie führte nicht nur zur Entstehung einer praktisch und affektiv orientierten Theologie und der sogenannten *devotio moderna*, d.i. einer modernen Frömmigkeit, sondern auch zur Entwicklung der individuellen Ethik, der Naturphilosophie und Naturwissenschaften. Dadurch entstand eine modern geprägte Denkwelt in der das Verhältnis des Glaubens und des Wissens schon die richtige Auslegung fand: Der Glaube triumphiert nicht über die natürliche Vernunft, wie es im Fideismus der Fall war, und der menschliche Verstand wird nicht überschätzt, wie dies im Rationalismus zum Vorschein kam. Dies ermöglichte das neue Wissenskonzept, das nicht mehr zu einer unaufgebbaren Einheit des ganzen Wissen, sondern zu seiner Separation und Autonomie strebte. Diese Konkordanz von Wissen und Glauben bot auch einen Kompromiß zwischen Naturwissen und Glauben an, wo es vor allem zu Konflikten und Spannungen kam. Ich möchte noch darauf hinweisen, daß das zweite Vatikanische Konzil sich auch für die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisordnungen von Glaube und Wissen aussprach.

## GLÓWNE RYSY STOSUNKU MIĘDZY WIARĄ I WIEDZĄ W ŚREDNIOWIECZU

### Streszczenie

Mimo że w średniowieczu wiara odgrywała dominującą rolę, to jednak wiedza nie była wcale zanedbywana. Problematyka stosunku wiary i wiedzy była w tym tysiącletnim okresie wszakże w różny sposób rozwiązywana.

<sup>34</sup> E. Klei n e i d a m, *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*. Teil I: *Spätmittelalter 1392–1460*, Leipzig 1985, S. 188.

We wczesnym średniowieczu dużą popularnością cieszyły się poglądy Aureliusza Augustyna, który w swoisty sposób połączył pogański neoplatonizm z opartymi na Biblii chrześcijańskimi zapatrywaniami na wiedzę. W augustynizmie istnieje symbioza wiary i wiedzy. Przy tym oświecona światłem Bożym wiedza ma prowadzić do lepszego przyjęcia wiary i do zrozumienia Pisma św. W centrum augustyńskiej doktryny znalazła się wiara, wola, miłość i łaska, a nie rozum. Nieco odmienne ujęcie augustyńskiej koncepcji wiary i wiedzy dał dopiero Anzelm z Canterbury, który chociaż nie założył własnej szkoły, stoi na początku scholastyki.

Tomasz z Akwinu, opierając się na arystotelesowskim ideale nauki, zastosował w teologii metodę aksjomatyczną i uznał zasady wiary jako zdania same przez się znane. Na miejsce preferowanego przez Augustyna afektu wprowadził intelekt. Dzięki temu pewność wiary mogła znaleźć też obiektywne oparcie w mądrości Bożej. Tomasz bodajże pierwszy rozgraniczył wyraźnie dziedziny wiary i wiedzy. Pomędzy tymi dwoma porządkami istnieje harmonia. Niemniej oparta na rozumie wiedza, zwłaszcza filozofia, miała służyć zasadzającej się na Objawieniu teologii, która w klasycznej scholastyce była ujmowana spekulatywnie. Ta koncepcja teologii spotkała się z ostrą krytyką u franciszkanina Wilhelma z Ockham, który twierdził, że chociaż teologia sama w sobie jest nauką, to jednak nie jest nią teologia uprawiana przez ludzi. W okhamowskiej koncepcji teologii jest ona tylko wiedzą praktyczną. W wyniku tego w późnym średniowieczu doszło do radykalnego oddzielenia praktycznie i afektywnie zorientowanej teologii od nauk „świeckich”, które dzięki temu zaczęły się rozwijać na własny sposób.

Drugi sobór watykański stwierdził także, że porządki wiary i wiedzy są odrębne, ale między tymi dziedzinami nie ma konfliktów.