

## **Seküler Akıl ve Vahiy Dini. Thomas Aquinas'ın sentezi üzerine**

Richard Heinzmann

Ekim 2005'te Ankara'da İslam ile Hıristiyanlık arasında bilimsel bir diyalog başlattık. Şimdi bunu Münih'teki bu tartışma ile sürdürüyoruz. Başlangıçta (üzerinde konuşulan ve ileride de konuşulacak olan diğer bütün konuların yanında) sorun insandı. Bu ilk adımda ortak bir temelde birleştik: İnsan bir kişiliktir; onuru ve varlığına dokunulamaz ve hiçbir koşulda bunlara müdahale edilemez. Bütün sonuçlarıyla birlikte bu insan anlayışı, diyalogun sürdürülebilmesine olanak sağlayacak bir konsensüs yaratamadı. Ancak anlaşıldı ki, olası bir diyalogun gerekli şartı olarak bu anlayış, Eski ve Yeni Ahit ile bunlara bağlı düşünce geleneklerinde olduğu gibi İslam ve Kuran'da da bulunmaktadır. Şimdi bu temel üzerinde diyalogumuzu anlamlı ve amaca yönelik olarak sürdürmemiz gerekiyor.

Bilimsel bir tartışma müştereklerin ve farkların gerilim ve kutuplaşmalarından doğar. Düşünceler arasında bir fark olmasaydı bu diyalogun da bir anlamı ve dolayısı ile gereği olmazdı. Müşterek olmasaydı, diyalog zaten mümkün olmazdı, çünkü küçük de olsa bir diyalog ancak müşterek bir zeminde başlatılabilir. Bilim, incelenen konu veya nesnenin metodik bilgisidir. Bu nedenle metod her zaman nesneye bakış açısından açık, net ve tutarlılık içinde uygulanmalıdır. İslamın ve Hıristiyanlığın güvenilir kaynaklarına, normatif ve orijinalere ulaştıran belgelere ve geleneksel düşünceyi bağlayan kaynaklara tarihsel-eleştirel metotla ulaşma konusunda da mutabakat sağlanmıştır. Geliştirmeye çalıştığımız diyalogun bu aşamasında bilimsel-metodik sorumuza yönelik konu hakkında kesin ve net bir sorgulama yapılmalıdır. Bu makale küçük de olsa buna katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Ele aldığımız konu genel anlamıyla din değildir. İslam ilahiyatının konusu Kuran'daki Tanrı vahyidir, Hıristiyan ilahiyatının konusu ise İsa'da gerçekleşen Tanrı vahyidir. Bu gerçeklik, vahiy dinleri arasındaki diyalogu başarısızlığa mahkummuş gibi gösteren özel bir sorun yaratmaktadır. Her vahiy dini, Tanrı'ya dayandığından mutlak gerçeklik iddiasındadır ve bunu da böyle yapmak zorundadır. Bu gerçeklik iddiasını sorgulamak, kendi kendini inkar anlamına gelir. Bu paradoks açısından bakıldığında iki inanç sistemi arasında bir diyalog nasıl mümkün olabilir? Tesadüfi müştereklerde, fakat bir bütün olarak anlamsız konularda, düşünce alış verişinde bulunulabilir. Her iki tarafında da kendi

## **Säkulare Rationalität und Offenbarungsreligion. Zur Synthese des Thomas von Aquin**

Richard Heinzmann

Im Jahre 2005 haben wir in Ankara ein wissenschaftliches Gespräch zwischen Islam und Christentum begonnen. Die folgenden Erwägungen verstehen sich als eine Weiterführung dieses Gespräches. Am Anfang – und in gewisser Weise vor der Klammer aller anderen Themen und Probleme, über die noch gesprochen wurde und künftig gesprochen werden soll –, stand die Frage nach dem Menschen. Eine grundlegende gemeinsame Erkenntnis wurde bei diesem ersten Schritt gewonnen: Der Mensch ist Person, seine Würde und Existenz sind unangreifbar und dürfen unter keinen Umständen zur Disposition gestellt werden. Dieses Verständnis des Menschen mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, stellte keinen Konsens dar, auf den man sich geeinigt hätte, um im Gespräch bleiben zu können. Es wurde vielmehr herausgearbeitet, dass diese Überzeugung als *conditio sine qua non* eines möglichen Dialogs im Zentrum des Islams, dem Koran, ebenso verankert ist wie im Alten Testament und im Neuen Testament und in den jeweiligen verbindlichen Traditionen. Auf dieser Basis soll und kann unser Gespräch sinnvoll und zielgerichtet weitergeführt werden.

Ein wissenschaftlicher Diskurs entsteht aus der Spannung und Polarität von Gemeinsamkeit und Differenz. Gäbe es keine Unterschiede, wäre ein solches Gespräch gegenstandslos und deshalb nicht nötig. Gäbe es keine Gemeinsamkeit, wäre ein Dialog *a priori* unmöglich, denn nur von einer gemeinsamen Basis aus, mag sie auch noch so klein sein, kann ein Gespräch seinen Ausgang nehmen. Wissenschaft ist die methodisch erarbeitete Erkenntnis des zu wissenden Gegenstandes. Die Methode muss deshalb jeweils vom Blick auf das Objekt her geklärt und konsequent eingesetzt werden. Auch darin bestand Einvernehmen, dass der allein angemessene Zugang zu den maßgeblichen Quellen des Islams ebenso wie des Christentums, zu den normativen, auf den Ursprung zurückweisenden Dokumenten und verbindlichen Traditionen, die historisch-kritische Methode sein sollte. An dieser Stelle unseres Gesprächs muss nun genauer weitergefragt werden nach dem Objekt, auf das unser wissenschaftlich-methodisches Fragen gerichtet ist. Mit diesem Beitrag soll das wenigstens ansatzweise getan werden.

Das Objekt unseres Fragens ist nicht die Religion in einem allgemeinen Verständnis. Der Gegenstand islamischer Theologie ist die Gottesoffenbarung im Koran, das Objekt christlicher Theologie die Gottesoffenbarung in Jesus. Mit dieser Tatsache stellt sich ein Problem besonderer Art, an dem der Dialog zwischen Offenbarungsreligionen zum Scheitern verurteilt zu sein scheint. Jede Offenbarungsreligion erhebt, da sie sich auf Gott beruft, einen absoluten Wahrheitsanspruch, sie muss ihn erheben. Diesen Wahrheitsanspruch in Frage zu stellen, käme einer Selbstaufgabe gleich. Wie soll nun angesichts dieser Aporie, dass sich zwei Glaubensüberzeugungen gegenüberstehen, ein Gespräch mög-

inancının merkezini, özüne ilişkin sorularda diyalog kopar, birbirine ulaşma kesilir – ve her iki taraf da tanrı adına kendi gerçekliğinde ısrar eder diğerininkini inkar eder.

Herkes kendi dinine sahip olabilir ve ona göre yaşayabilir denilerek ilk bakışta yukarıdaki paradoksun aşılacağı düşünülebilir. Ancak konuya daha yakından bakıldığında diyalogdan bu şekilde kaçınılamayacağı hemen anlaşılır. Din, sadece tek tek insanların iç dünyalarındaki bir inanç meselesi değildir, dini inançlar toplumsal olarak yaşanır ve gerçekleştirilir. Dinler, insanlar tarafından cemaatler halinde kavranır ve her zaman sosyal içeriklidir; farklı kültürel ve siyasi renk ve oluşumlar içinde var olurlar. Yüz yüze gelen hiçbir zaman “salt esenlik mesajları” değildir, tam tersine, tarihin gösterdiği gibi barışçıl olarak bir arada yaşamak için diyalogdan kaçınamayan, somut, tarihsel koşullar altında oluşup biçimlenmiş dinlerdir. Ancak bu zorunluluğun karşısında, vahiy dinleri ve onların mensuplarının açık ve samimi olarak doğrudan bir diyaloga girme imkanlarının bulunmadığı gerçeği bulunmaktadır; çünkü bu diyaloga imkan sağlayacak müşterek temelleri eksiktir. Tektanrılı dinler için tek bir Tanrı’ya inancın bu temeli sağlayacağı düşünülebilir. Teorik olarak bu doğrudur. Ancak gerçekte sorun, her üç dinin de tanrısal gerçekliği yeryüzünde temsil ettiği iddiasında olması ve bu müşterek temelde diğerinin rakibi veya karşıtı olabilmesi nedeniyle keskinleşmektedir.

Şimdi bize düşen bu nispi temeli bulmaktır. Bu temel, vahyin dışında – dar anlamda – olmalı ve aynı zamanda bunun aynen vahiy gibi mümkün olmasının ön koşulunu sunmalıdır. Bu nispi temel seküler akıldır. Bu nedenle vahiy dinleri arasında ortak temele dayalı bir diyalog kurulmak isteniyorsa, akıl ve inanç ilişkisi sorgulanmalıdır.

Aşağıda Thomas Aquinas’a (yak. 1225–1274) bağlantılı olarak felsefe ve vahiy arasındaki ilişkinin irdelenmesi, öncelikle Thomas’ın 12. yüzyılda ve 13. yüzyıl başlarındaki Hıristiyan ilahiyatçıların münferit katkıları bir yana bırakılacak olursa, Latin Batı’da bu sorunu esastan ortaya koyan ilk kişi olmasındandır.

Sorun öncelikle Hıristiyanlığın iç sorunudur. Otorite ve otorite argümanlarının tartışmalı tezler üzerindeki yüzyıllar süren hakimiyetinden sonra akıl ve otoriteye ilişkin inanç sorununun ele alınmasında formel mantığın etkisinin artmasıyla yeni ve farklı düşüncelerin ortaya çıkması zorunlu olmuştu ve bu düşüncelerin uzanacağı en uç nokta kuşkusuz vahyin otoritesiydi. Bir yanda vahiy ve inanç, öte yanda felsefe ve düşünce eleştirel bir teste tabi tutulmak zorundaydı.

Bu somut durum açısından bakıldığında Thomas Aquinas tarafından doğüstü vahiy ve seküler akılcılık arasındaki ilişki ilkesel olarak ortaya konmuş ve yansıtılmıştır. Bu nedenle bu süreç içinde kazanılan görüşler ve ortaya çıkarılan ilkeler Hıristiyanlık özeline de ötesinde – uygun biçimde – İbrahimi dinler için genel yapısal model olma iddiasını öne sürme hakkına sahip görünmektedir.

lich sein? Man kann sich über zufällig gemeinsame, für das Ganze aber belanglose Themen austauschen. Bei den zentralen, an den Kern des je eigenen Glaubens rührenden Fragen endet jedoch das Gespräch, der gegenseitige Zugang bleibt versperrt – und das im Namen Gottes, der für die Wahrheit der eigenen und der anderen Überzeugung reklamiert wird.

Mit dem Hinweis, jeder möge seinen Glauben haben und nach seiner Überzeugung leben, scheint auf den ersten Blick eine Lösung der Aporie gefunden zu sein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch schnell, dass ein solcher Verzicht auf den Dialog nicht möglich ist. Religion ist nie nur Glaubensakt in der Innerlichkeit des je einzelnen Menschen, Glaubensüberzeugungen werden in der Gemeinschaft gelebt und realisiert. Religionen sind vom Menschen, als Gemeinschaftswesen verstanden, immer auch soziale Gebilde, sie existieren in unterschiedlichen kulturellen und politischen Ausprägungen. Es sind nie die „reinen Heilsbotschaften“, die aufeinandertreffen, sondern immer konkrete, historisch bedingte Gestalten von Religionen, die nach dem Ausweis der Geschichte für eine friedliche Koexistenz auf das Gespräch nicht verzichten können. Dieser Notwendigkeit steht die Tatsache gegenüber, dass Offenbarungsreligionen und ihre jeweiligen Angehörigen offenkundig nicht unmittelbar in ein Gespräch eintreten können; es fehlt die gemeinsame Basis. Man sollte meinen, dass für die monotheistischen Religionen im Glauben an den einen Gott dieses Fundament gegeben wäre. Theoretisch trifft das sicher zu. In Wirklichkeit verschärft sich dadurch das Problem, weil jede der drei Religionen mit dem Anspruch, die Wahrheit Gottes in der Welt zu vertreten, im Namen dieser eigentlich gemeinsamen Basis zum Gegner der anderen werden kann.

Ein solches Relationsfundament gilt es nun zu finden. Es muss außerhalb von Offenbarung – im engeren Sinne – liegen und zugleich die Voraussetzung dafür bieten, dass so etwas wie Offenbarung möglich ist. Dieses *tertium relationis* ist die säkulare Vernunft. Es ist also nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube zu fragen, wenn man Offenbarungsreligionen miteinander in ein fundiertes Gespräch bringen will.

Wenn im Folgenden mit Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) über das Verhältnis von Philosophie und Offenbarung nachgedacht werden soll, dann in erster Linie deshalb, weil Thomas, abgesehen von Ansätzen bei einzelnen christlichen Theologen des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, im lateinischen Westen der erste war, der diese Frage grundsätzlich stellen konnte und auch gestellt hat. Zunächst ging es um ein innerchristliches Problem. Nach Jahrhunderten der Prädominanz der Autorität und des Autoritätsarguments bei kontroversen Thesen musste mit dem wachsenden Einfluss der formalen Logik bei der Behandlung von Glaubensfragen über das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas* neu und differenzierter nachgedacht werden. Ihre Zuspitzung erfuhr die Fragestellung natürlich angesichts der Autorität der Offenbarung. Die Zuordnung von Offenbarung und Glaube einerseits und von Philosophie und Denken auf der anderen Seite musste einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

Angesichts dieser konkreten Situation wurde von Thomas von Aquin das Verhältnis von übernatürlicher Offenbarung und säkularer Rationalität grundsätzlich reflektiert. Die

Thomas'ın yola çıktığı sorunsal hakkında uygun bir perspektif kazanabilmek için, Augustinus ve ondan kaynaklanan yeni Platoncu Augustincilik geleneğine, yani 12. yüzyıla kadar Hıristiyanlık bilincine egemen olan zihinsel-ruhsal duruşa kısaca bir göz atmak gerekir.<sup>1</sup> Augustinus, hiçbir felsefi akımın Platonculuk kadar Hıristiyanlığa yakın olamayacağı kanısındaydı. Ona göre Platon felsefesini Hıristiyanlık ile uyumlu hale getirmek için sadece küçük değişikliklere ihtiyaç vardı.<sup>2</sup> Augustinus Yeni Platonculuktan bahsettiğinden öncelikle Hıristiyan olan Rhetor Marius Victorinus'un Latinceye çevirdiği Plotin ve Hıristiyanlık karşıtı düşünceleri Augustinus tarafından bilinmeyen Porphyrius'u kastetmektedir. Dini karakter taşıyan bir felsefe olan Yeni Platonculuk'un bu biçimde değerlendirilmesi, Augustinus'un da felsefe ile ilahiyatın içsel bir birlik oluşturduğu görüşünde olduğunu açıkça göstermektedir. Ona göre Hıristiyan inancı gerçek bilgelik ve en yüksek felsefedir. Bu nedenle Augustinus'a göre bilgi ve inanç birbirlerinin alternatifi değildir veya üzerinde düşünülmesi gereken kendine özgü prensipleri olan kavramlar değildir. Gerçekte felsefe Hıristiyanlıktan ayırt edilemez. Hıristiyanlık evrensel kurtuluş yolu, herkes için felsefedir.<sup>3</sup> İnanç ve bilgi, felsefe ve ilahiyat Augustinus'ta birbirinden ayrılmaz, birbiri içine girer. Augustinus'un felsefi arka planı, yani Platoncu idealar öğretisi ve buna bağlı ilkesel ahret yönelimi, ontolojik ve antropolojik düalizm düşünülecek olursa, bu pozisyonunun belirli bir iç tutarlılığa sahip olduğu inkar edilemez. İdrak ettiğimiz dünya mutlak gerçekliğin sadece eksik bir biçimidir ve ahrete, erişilmez gerçekliğe atıfta bulunur; bu gerçeklikle karşılaştırıldığında bizim idrak ettiğimiz dünya var olmamanın sınırında gezinir. Tanrı'nın mutlak müessiriyeti yaratılanların müessiriyetini küçültür ve doğal olanın küçümsenmesini dünyanın tezyifine kadar vardırır.

Bütünüyle din tarafından belirlenen bir kültür atmosferindeki bu zihinsel-ruhsal atmosfer Arap ve Yahudi mütefekkirler tarafından çevrilen Aristo'nun metafizik yazılarının tanınması ve kabul görmesi ile radikal biçimde sorgulanmaya başlandı. Latin Batı'da önce sadece mantık üzerine yazılar, organon tanındı, 1150–1250 arasında ise Aristo'nun bütün yapıtı bilimsel bakış açısı içine girdi. Aristo düşüncesinin kabul görmesi Batı'nın düşünsel tarihinde derinden bir değişikliğe neden oldu.

---

<sup>1</sup> Bakınız: HEINZMANN, R., *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 21998, 60-94.

<sup>2</sup> *De vera religione* IV 7: "et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici faciunt." Ayrıca bkz. *De civitate Dei* VIII 5.

<sup>3</sup> *De vera religione* III 3.

dabei gewonnenen Einsichten und herausgearbeiteten Prinzipien können deshalb über die spezifisch christliche Fragestellung hinaus – *mutatis mutandis* – für die abrahamitischen Religionen als Strukturmodell allgemeine Geltung beanspruchen.

Um die angemessene Perspektive auf die Problemstellung, von der Thomas ausging, zu eröffnen, muss man einen kurzen Blick auf Augustinus und die von ihm ausgehende Tradition des neuplatonischen Augustinismus werfen, eine geistig-geistliche Haltung, die bis ins 12. Jahrhundert hinein das christliche Bewusstsein nahezu ausschließlich beherrschte.<sup>1</sup> Augustinus war der Überzeugung, keine philosophische Richtung stehe dem Christentum näher als die Platoniker. Es bedürfe nur geringfügiger Änderungen, um die platonische Philosophie mit dem Christentum in Einklang zu bringen.<sup>2</sup> Wenn Augustinus von den Platonici sprach, dann waren damit vor allem Plotin, den der christlich gewordene Rhetor Marius Victorinus ins Lateinische übertragen hatte, und Porphyrius, dessen antichristliche Einstellung Augustinus nicht bekannt war, gemeint. Diese Einschätzung des Neuplatonismus, der als philosophische Richtung wesentlich von einem religiösen Grundzug bestimmt war, macht es unmittelbar einsichtig, dass auch für Augustinus Philosophie und Theologie eine innere Einheit bilden. Der christliche Glaube ist die wahre Weisheit, die höchste Philosophie. Die Frage nach Wissen und Glauben stellt sich deshalb für Augustinus nicht als Alternative oder in der Weise einer Reflexion auf die je eigenen und unterschiedenen Prinzipien von *ratio* und *fides*, über deren Beziehung nachgedacht werden müsste. In der Sache ist wahre Philosophie vom Christentum nicht zu unterscheiden. Das Christentum ist der universale Heilsweg, die Philosophie für jedermann.<sup>3</sup> Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie, lassen sich bei Augustinus nicht trennen, sie fallen ineins. Wenn man den philosophischen Hintergrund Augustins mitdenkt, die platonische Ideenlehre und die damit verbundene grundsätzliche Jenseitsorientierung, der ontologische und anthropologische Dualismus, dann kann man dieser Position eine gewisse innere Schlüssigkeit nicht absprechen. Die Welt unserer Erfahrung ist nur ein defizienter Modus des Absoluten und Verweis auf eine jenseitige, unvergängliche Wirklichkeit, damit verglichen sinkt das Diesseits bis an die Grenze des Nichtseins ab. Die Allwirksamkeit Gottes minimiert die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe, sie führt zur Minderbewertung des Natürlichen bis hin zur Weltverachtung.

Diese geistig-geistliche Atmosphäre einer umfassend religiös geprägten Kultur wurde durch das Bekanntwerden und die Rezeption der metaphysischen Schriften des Aristoteles – vermittelt durch arabische und jüdische Gelehrte – radikal in Frage gestellt. Im lateinischen Westen waren zunächst nur die logischen Schriften, das so genannte *Organon*, bekannt; zwischen 1150 und 1250 trat das gesamte Werk des Stagiriten in das wissenschaftliche Blickfeld. Die Aristoteles-Rezeption stellt eine tiefgreifende Zäsur in der abendländischen Geistesgeschichte dar.

---

<sup>1</sup> Vgl. HEINZMANN, R.: *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 21998, 60–94.

<sup>2</sup> *De vera religione* IV 7: „et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent sicut ... plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici faciunt“. Vgl. auch *De civitate Dei* VIII 5.

<sup>3</sup> *De vera religione* III 3.

Sistematiik aıdan Aristo'nun düşüncesini bilinçli olarak kabul eden öncelikle Thomas Aquinas'tır.<sup>1</sup> Bunu yaparken açık biçimde İbni Rüşd (1126–1198) ve İbni Maymun'a (1135–1204) dayanmıştır. Her ikisinde de İslam ve Yahudilikte benzer bir gelişme kendi zirvesine ulaşmış ve aynı zamanda – dış etkilerle – sona ermiştir. Bu iki mütefekkir de bilim ile inanç, felsefe ile ilahiyat arasında dengeli ve uyumlu bir ilişki oluşturmaya çalışmıştır.<sup>2</sup> Aristo idea'yı, nesnelere aslını, öbür dünyada değil bu dünyada görmüştür. Bu nedenle dünya artık sadece idea'nın asli gerçekliğinin göstergesi ve sembolü değil, gerçekleşen idea, gerçekleşen varlık ve dolayısı ile asli gerçekliktir. Thomas'ın kanısına göre ancak bu felsefi düşünce sayesinde dünyanın Tanrı'nın bir yaratısı, dolayısı ile olumlu olduğu yönündeki temel Hıristiyanlık anlayışı makul biçimde düşünülebilir. Ancak burada Tanrı ile dünya ilişkisinin ters orantılı olarak değerlendirildiği anlaşılmalıdır. Yeni Platoncu Augustinus düşüncesinden kaynaklanan tehlikenin halen sürmesine rağmen, Tanrı'nın mutlaklığı dünyanın yokluğuna götürmez. Tanrı tarafından yaratılmış olmak dünyanın önemini ve büyüklüğünü gösterir, dünyanın kendi başına var olduğu ve kendine özgü değere sahip olduğu düşüncesi buradan kaynaklanır. Thomas Aquinas'a göre yaratılanı hor görmek yaratana hor görmektir.<sup>3</sup> Yaratılanların mükemmelliğine onların özgüçleri de dahildir: "Tanrı ilk ve genel neden olmasına rağmen, doğal nesnelere kendi özgüçleri vardır."<sup>4</sup> Thomas düşüncesinin dengesi ve uyumluluğu Tanrı'nın mutlak kudreti ile yaratılanların kendi özgüçleri arasındaki gerilimi herhangi birini aşınlaştırmadan kaldırmabilmesinde yatmaktadır. "Sonucun var olabilmesi için iki amil gereklidir, bunlardan biri olmazsa sonuç da olmaz."<sup>5</sup>

Yaratılanlar için söylenenlerin hepsi, akıllı bir yaratık olarak ve ruh ve maddeden meydana gelen nihai birlik olarak bu dünyaya ait insan için de geçerlidir. Bu görüş burada son noktasına ulaşır ve o dönem için devrimsel bir dinamik oluşturur. Sözü edilen bütün özgüç ve öz değerler belirli bir biçimde insanda ve bağımsız akılda yoğunlaşarak bir araya gelir. Tanrı'nın özel bir etkisi veya yardımı olmaksızın kendi inisiyatifi ile gerçekliği görüp kavramak insan aklının Tanrı tarafından yaratılan ve istenen doğasıdır. İnsanın bilgiye ve gerçekliğe ulaşma yeteneği, insanın bütünü bir parçası, mevcut olan her şeye bağlı olduğundan kaynaklanır. Düşünce ve varoluşun bu temel ilişkisinden, eğer insanın özü akıl-ruh ise, insan belirli bir biçimde her şeydir "quodammodo omnia" anlamı çıkar.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Bakınız: HEINZMANN, R., *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994.

<sup>2</sup> Karşılaştırınız: HEINZMANN, R., Aristoteles und die Hermeneutik der Religionsgespräche in der Hochscholastik des Mittelalters, yer aldığı eser: BROSEDER, J. U. WRIEDT, M. (yay.), «Kein Anlaß zur Verwerfung!» – Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch, Frankfurt/Main 2006, 87-109.

<sup>3</sup> *Summa contra gentiles* III, 69, no. 2445: "Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis."

<sup>4</sup> *De anima*, art. 4 ad 7.

<sup>5</sup> *De veritate* II 14, ad 5.

<sup>6</sup> *De veritate* I 1; bkz. ARISTOTELES, *De anima*, III 8, 431 b 21.

In systematischer Hinsicht war es vor allem Thomas von Aquin, der sich bewusst für den aristotelischen Ansatz entschied.<sup>1</sup> Er nahm dabei ausdrücklich auf Averroes – Ibn Rushd – (1126–1198) und Moses Maimonides (1135–1204) Bezug. In beiden hatte im Islam bzw. im Judentum eine vergleichbare Entwicklung ihren Höhepunkt und zugleich – aus äußeren Gründen – ihr Ende gefunden. Auch sie waren bemüht, ein ausgewogenes und harmonisches Verhältnis zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie herzustellen.<sup>2</sup> Aristoteles verlegte die Idee, das Wesen der Dinge, nicht ins Jenseits, sondern in diese Welt. Sie ist deshalb nicht mehr nur Verweis und Symbol für die eigentliche Wirklichkeit der Idee, sondern verwirklichte Idee, verwirklichtes Wesen und deshalb wesentliche Wirklichkeit. Nur von diesem philosophischen Ansatz her lässt sich, nach der Überzeugung von Thomas, das christliche Grunddatum, dass die Welt *Schöpfung Gottes und deshalb grundsätzlich positiv* bestimmt ist, angemessen denken. Das Verhältnis von Gott und Welt darf nicht umgekehrt-proportional in einem wertenden Sinne verstanden werden. Die Absolutheit Gottes hat nicht die Nichtigkeit der Welt zur Folge, eine Gefahr, von der neuplatonisch-augustinisches Denken immer bedroht war. Das Geschaffensein von Gott macht den Rang und die Größe der Welt aus, darin gründet ihre Selbstständigkeit und Eigenwertigkeit. Die Schöpfung missachten heißt, so Thomas von Aquin, den Schöpfer missachten.<sup>3</sup> Zur Vollkommenheit der geschaffenen Dinge gehört wesentlich deren Eigenwirksamkeit: „In den Naturdingen sind eigene Wirkkräfte, obwohl Gott die erste und allgemeine Ursache ist.“<sup>4</sup> Die Ausgewogenheit des thomasischen Denkens kommt nun darin zum Ausdruck, dass er die Spannung zwischen Allwirksamkeit Gottes und Eigenwirksamkeit der Geschöpfe durchhält, ohne sie in das eine oder andere Extrem hinein aufzuheben. „Zum Sein der Wirkung ist die eine wie die andere Ursache erforderlich, und ein Ausbleiben von Seiten der einen wie der anderen führt ein Ausbleiben der Wirkung herbei.“<sup>5</sup>

Das über die Schöpfung als ganze Gesagte gilt natürlich auch für den Menschen, der als Vernunftwesen, als eine letzte Einheit aus Geist und Materie, zu dieser Welt gehört. Damit gewinnt diese Einsicht ihre eigentliche Tragweite und für die damalige Situation eine geradezu revolutionäre Dynamik. Alle Eigenständigkeit, Eigenwertigkeit und Eigenwirksamkeit der Welt konzentriert sich in gewisser Weise im Menschen, in der Autonomie der Vernunft. Es ist die gottgeschaffene und von Gott gewollte Natur der menschlichen *ratio*, aus eigener Initiative Wahrheit erkennen zu können, ohne dazu einer besonderen Einwirkung von Seiten Gottes zu bedürfen. Das Wesen des menschlichen Erkenntnisvermögens ist es, der gesamten Wirklichkeit zugeordnet zu sein, auf alles bezogen zu sein, was ist. Diese Grundrelation von Denken und Sein ist gemeint, wenn von der Geist-Seele, die

---

<sup>1</sup> Hierzu: HEINZMANN, R.: *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994.

<sup>2</sup> Vgl. HEINZMANN, R.: Aristoteles und die Hermeneutik der Religionsgespräche in der Hochscholastik des Mittelalters, in: BROSEDER, J./WRIEDT, M. (Hrsg.) „Kein Anlaß zur Verwerfung!“ – *Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch*, Frankfurt am Main 2006, 87–109.

<sup>3</sup> *Summa contra gentiles* III, 69, nr. 2445: „Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis“.

<sup>4</sup> *De anima*, art. 4 ad 7.

<sup>5</sup> *De veritate* II 14, ad 5.



Bu tasarımla, bilginin nesnesi ve öznesi açısından, özerk ve ilahiyattan bağımsız felsefe ile her türlü bilimsel dünya bilgisinin ön koşulları yaratılmış oluyordu. Yaratılan olarak dünyanın pozitifliği nedeniyle, gerçekliğin bilimsel bilgisi, kavranamayan bir ilk nedene bağlı olarak boşluğa düşmekten kurtulmakta, sadece ikincil nedeni kendisine konu olsa da, gerçeklik bilgisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Thomas bu düşünceleri ile dünyaya kapsamlı bir sekülerleşme zemini sunmuştur. Dünya gördüğümüz haliyle dünyevidir, bağımsızdır ve kutsal hiçbir köşesi yoktur. Dünyada olmanın bu gerçekliği insan için kendi aklının teorik ve pratik alanında Tanrı tarafından yaratılan ve Tanrı'ya sorumlu olan bir özerklik anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Akıl ile inancın, felsefe ile ilahiyatın metodik ayrışımı bu şekilde tamamlanmış olmaktadır. İlahiyatın bilgi edinme yolu Tanrı'nın vahyinden geçmekte ve yaratılana ulaşmaktadır. Doğal akıl ise yaratılışla başlamakta ve Tanrı idrakine kadar ulaşmaktadır.<sup>2</sup> İnanç ve bilgi tek bir Tanrı'ya rücu ettiğinden, aklın ve inancın gerçeği birbiri ile tenakuz içinde olamaz.<sup>3</sup> İnanç bilgiyi ortadan kaldırmamakta, tam tersine doğal bilgiyi ön koşul olarak görmektedir.<sup>4</sup> Bunun arkasında Tanrı'ya ait çifte gerçek tezi gizli değildir, daha ziyade Tanrı gerçeğine ulaşmanın iki farklı yolu söz konusudur.<sup>5</sup> Sonuçlardan nedenlere ulaşan ve bu yolla Tanrı'nın var olduğunu ve sadece *bir* mutlak prensip olabileceğini gösterebilen bir felsefi ilahiyat vardır. Hıristiyan inancının gerçeği insan aklının yeteneğini aşar, ki bunun için de daha yüksek bir algılama ve bilme türü gereklidir, yani vahiy içinde anlamını bulan inanç gereklidir. İnanç bilimi veya bilgiyi ortadan kaldırmaz, bunlar metodik olarak birbirinden ayrı kalır ve birbirine karışmaz, Thomas tarafından bir sentez içinde birbiri ile ilintilenir. Teolojik teoloji – vahiy temel alan teoloji – felsefi teolojiyi – akılcı teolojiyi – önşart olarak kabul eder. Thomas bu bağlamda, inançtan önce gelen ve inançtan önce kabul edilmeleri gereken ön gerçeklerden (*praeambula fidei*) söz eder. Görüldüğü gibi burada doğal akıl pozitivist anlamda duyularla algılanabilir gerçeklik seviyesine indirgenmemektedir. Tanrı sorununda da doğal aklın kendi otoritesi ve temeli olan bir gerçeklik iddiası vardır.

---

<sup>1</sup> *Summa theologiae* I/II 94, 2: “Doğa yasalarının hükümleri eyleme yönelik akıl karşısındaki konumu, kesin kanıtların temel ilkelerinin gözleme yönelik akıl karşısındaki konumla aynıdır: Her ikisi de kendi içlerini aydınlatan ilkelere (principia per se nota).” Karşılaştırınız: *Summa theologiae* I 79, 12.

<sup>2</sup> *Summa contra gentiles* IV 1, no. 3349: “Naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a deo in nos e converso divina revelatione descendit.”

<sup>3</sup> *Expositio super librum Boethii De trinitate* II, 3: “... quia utrumque sit a deo.”

<sup>4</sup> *Summa theologiae* I 2, 2 ad 1: “Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.”

<sup>5</sup> *Summa contra gentiles* I 3, 14.

zugleich substantiale Form des Menschen ist, gesagt wird, sie sei in gewisser Weise alles, *quodammodo omnia*<sup>1</sup>.

Mit dieser Konzeption sind von Seiten des Erkenntnisobjekts wie von Seiten des Erkenntnissubjekts die Voraussetzungen geschaffen für eine eigenständige, von der Theologie unabhängige Philosophie ebenso wie für jede Art wissenschaftlicher Welterkenntnis. Wegen der Positivität der Welt als Schöpfung greift wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit nicht ins Leere einer am Ende nicht fassbaren *causa prima*, sie ist vielmehr Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis, auch wenn sie nur mit den *causae secundae* befasst ist.

Mit diesen Überlegungen hat Thomas einer umfassenden Säkularisierung der Welt den Boden bereitet. Die Welt ist weltlich, eigenständig, durchgehend profan, ohne sakrale Nischen. Für den Menschen bedeutet solche Eigenwirklichkeit des In-der-Welt-Seins gottbegründete und vor Gott zu verantwortende Autonomie im theoretischen wie im praktischen Bereich seiner Vernunft.<sup>2</sup> Die methodische Trennung von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie, ist damit vollzogen. Der Erkenntnisweg der Theologie geht durch die Offenbarung von Gott aus und steigt ab zur Schöpfung. Die natürliche Vernunft nimmt ihren Anfang bei der Schöpfung und steigt bis zur Erkenntnis Gottes auf.<sup>3</sup> Da Glauben und Wissen auf den einen Gott zurückgehen, können die Wahrheit des Verstandes und die Wahrheit des Glaubens nicht in Widerspruch geraten.<sup>4</sup> Der Glaube hebt das Wissen nicht auf, sondern setzt die natürliche Erkenntnis voraus.<sup>5</sup> Dahinter verbirgt sich nicht die These einer doppelten Wahrheit über Gott, es ist vielmehr die Rede von zwei unterschiedlichen Zugangsweisen zur Wahrheit über Gott.<sup>6</sup> Es gibt eine philosophische Theologie, die aus den Wirkungen auf die Ursache zurückschließt und damit zeigen kann, dass Gott existiert und dass es nur ein absolutes Prinzip geben kann. Die Wahrheit des christlichen Glaubens geht jedoch über das Vermögen der menschlichen Vernunft hinaus, weshalb noch eine höhere Erkenntnisart erforderlich ist, nämlich der Glaube, der in der Offenbarung gründet. Der Glaube hebt das Wissen nicht auf, beide bleiben zwar methodisch getrennt und werden nicht vermischt, sie werden aber von Thomas in seiner angestrebten Synthese systematisch aufeinander bezogen. Die *theologische* Theologie – Offenbarungstheologie – setzt die *philosophische* Theologie – rationale Theologie – voraus. Thomas spricht in diesem Zusammenhang von sogenannten *praeambula fidei*, von Wahrheiten, die dem Glauben vorausgehen und von ihm vorausgesetzt werden müssen. Die *naturalis ratio* ist also nicht in einem positivistischen Sinne auf die

---

<sup>1</sup> *De veritate* I 1; vgl. ARISTOTELES, *De anima* III 8, 431 b 21.

<sup>2</sup> *Summa theologiae* I/II 94, 2: „Die Gebote des Naturgesetzes verhalten sich zu der auf das Tun gerichteten Vernunft wie die Grundsätze der strengen Beweise sich zu der auf die Schau gerichteten Vernunft verhalten: beide sind nämlich aus sich selbst einleuchtende Grundsätze (*principia per se nota*)“. Vgl. *Summa theologiae* I 79, 12.

<sup>3</sup> *Summa contra gentiles* IV 1, nr. 3349: „Naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a deo in nos e converso divina revelatione descendit“.

<sup>4</sup> *Expositio super librum Boethii De trinitate* II, 3: „... quia utrumque sit a deo“.

<sup>5</sup> *Summa theologiae* I 2, 2 ad 1: „Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile“.

<sup>6</sup> *Summa contra gentiles* I 3, 14.