

Thomas von Aquin als Problematiker

Ein Versuch

Die starke geschichtliche Einstellung unserer Zeit hat schwere Krisen mit sich gebracht. Sie hat in wachsendem Maße zuerst in Religion und dann in Philosophie alle absolute Geltung von Wahrheit in relative Symbole des Lebens aufgelöst. Weil alle Wahrheit in geschichtlich einmaligen Bedingtheiten aufblitzt — so lautet der bewußte oder unbewußte Wurzelsatz dieses Relativismus —, darum ist sie auch in ihren Inhalten selber geschichtlich bedingt, d. h. nicht an sich für alle geltend, sondern nur geltend für diesen Lebensausschnitt als sein höchstens relativ bester Ausdruck. Wie der Rationalismus aller Zeiten, so löst auch dieser Irrationalismus die einfachhin gegebene und darum unauflösliche Spannung des Geltungsvorganges auf, indem er eine seiner Seiten zur alleinigen macht. Der Rationalismus will den lebendigen Vorgang nicht wahr haben und macht Denken zu einer Kontemplation einer metaphysischen Welt von Ideen oder einer Konstruktion auf Grund erster Prinzipien, die „in sich“ stehen. Denken ist geschichtslos. Der Irrationalismus verschließt sich der Tatsache, daß geltende Wahrheit zwar aus und im Leben aufleuchtet, aber so, daß sie ihm als unabhängig von ihm gegenübersteht. So kommt er dazu, im Denken nur das wechselnde Selbstgeleucht des Lebens zu sehen. Denken ist inhaltslos.

Von beiden Systemen geht nun auch eine verschiedene Beurteilungswelt der großen Denker aus. Der Rationalismus aller Zeiten wird dazu neigen, das Weltbild des Philosophen zu einem zeitlosen, unverändert durchdauernden Schulsystem auszuformen, während der Irrationalismus ihm rein geschichtlich gegenüberstehen wird, als einem Gebilde, das dem verstehenden Auge sich auflöst in das einmalige, gewesene Leben, dem es, gleichsam als vorübergehender Wellenberg, entstieg. Zwischen beiden Extremen steht darum eine dritte Betrachtungsweise, die wir die aporetische nennen können. Wahrheit blitzt im Leben auf. Es ist darum ein Durchdauerndes mitten im Leben. Es geht eine „ewige Wahrheit“ durch das wechselnde Leben. Aber sie geht durch das Leben und ganz gehüllt in Leben. So ist sie ein Ewiges „im“ Wandel. Nur Gott, der die Wahrheit ist, hat unwandelbar die Vollwahrheit. Das Höchste darum, was Menschendenken erreichen kann, ist nicht ein ein für allemal abgeschlossenes System von Wahrheit, sondern das augustinische *invenire quaerendum*, aus tieferem Wahrheitsbesitz die immer tiefere Frage nach Wahrheit. Weil, wie Thomas von Aquin es ausführt, keine *veritas aeterna creata*¹ besteht, sondern alle Frage nach „ewigen Inhalten“ sich auf die Ewigkeit des formalen Denkens zurückführt, darum geht auch die wesenhafte Kreatürlichkeit des denkenden Menschen in seine Denkergebnisse ein: auch sein Wahrheit-erkennen ist ein „Werden“, kein ruhendes „Sein“. Nur Gott „ist“, der Mensch „wird“.

So ist, von hier aus gesehen, nicht derjenige der „größte“ Denker, der das „geschlossenste“ System geschaffen. Im Gegenteil, eine solche Geschlossen-

¹ Vgl. die Nachweise bei Dunin Borkowski, Die „ewigen Wahrheiten“ im System des hl. Thomas von Aquin. Diese Zeitschrift 108 (1924/25 I) 31 ff.

heit müßte fast den Verdacht auf das erbsündige *eritis sicut dii* wecken, auf vermessene Anmaßung gegen Gott. Es wäre eine Größe des Krampfes, der unmittelbar vor seinem Zusammenbruch steht. Der „größte“ Denker wäre vielmehr derjenige, der durch alle scheinbar glatten Lösungen zu den Urfragen durchdringt, dessen Philosophie nichts weiter ist als eine große *reductio in mysterium*, der weitgespannte Ausdruck der ungeheuren Frage, die Kreatur in ihrem Wesen ist, ihrer ewigen Unruhe zu Gott.

Von hier aus wird uns die eigentliche Größe des Aquinaten sichtbar.

I.

Zwei geschlossene Systeme lagen Thomas vor, der Platonismus in seiner religiösen Umgestaltung in den Augustinismus der Frühzeit, des Mittelalters, und der Aristotelismus in seiner scharfen Zuspitzung durch die Pariser Artistenfakultät. Thomas sieht das Konstruktionsprinzip beider in einer Schärfe, die erst in der neueren Platon-Aristoteles-Forschung wiederaufgelebt ist: bei Platon das Urprinzip der Idee, bei Aristoteles das der Bewegung (*quaest. disp. de spir. creat. a. 5 corp.*). Beiden steht er letztlich unabhängig gegenüber: „diese Wege sind uns nicht recht gemäß; denn wir halten weder ... die Gewinnung der Universalideen mit Platon noch die Ewigkeit der Bewegung mit Aristoteles“ (ebd.). Wie schon der rein äußere Bau seiner Quaestiones es andeutet, geht Thomas seinen eigenen Weg zwischen ihnen. Augustinismus und Aristotelismus sind ihm letztlich, bei aller vorwiegenden Zuneigung zum zweiten, nur je „eine Seite“¹. Mit andern Worten: er schaut durch die Grundprinzipien beider hindurch, in die letzte Problematik des Gegebenen selber. Es ist darum nur folgerichtig, wenn führende Thomasforscher wie Grabmann u. a. immer wieder darauf hinweisen, daß die *Summa* nur Schulbuch sei, während der eigentlich ringende Denker in den *Quaestiones disputatae* lebe und in jenen kleineren Schriften, die, wie *de ente et essentia*, der Kommentar zu Boethius *De Trinitate* und das *Compendium theologicum*, den gesamten geschichtlichen Entwicklungsgang aufdecken.

Das Problem zwischen Gott und Geschöpf. — Wie die immer wiederkehrenden großen geschichtlichen Perspektiven der *Quaestiones disputatae de veritate*, *de spiritualibus creaturis*, *de anima* usw. deutlich zeigen, liegt hier das Wesentliche thomistischen Denkens: in der Frage der *causae secundae*, der Frage der Spannung zwischen Allwirksamkeit Gottes und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes. Platonismus-Augustinismus betonen einseitig das erste: daß alles, was immer geschieht, von Gott geschehe, weil eben das Göttliche das eigentliche Sein ist, und das Kreatürliche eigentlich nichts. Aristotelismus hintwieder, für den Gott in der geschlossenen ewigen Bewegung der Welt fast untergeht, steht allein die wahre Eigenbewegung des Kreatürlichen, die zwischen den beiden Polen der „unbewegten Beweger“ der Himmelsphären und der reinen Bewegtheit der ersten Materie sich in sich selber spannt. Thomas löst beide Geschlossenheiten auf, die platonisch-augustinistische des „Gott allein“ wie die aristotelische des „Geschöpf allein“: „In den Naturdingen sind eigene Wirkkräfte, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist“ (*q. disp.*

¹ Vgl. hierzu die einschlägigen Untersuchungen Kardinal Ehrles und Martin Grabmanns.

de anima a. 4 ad 7). „Es ist nicht aus Gottes Ungenügen, daß er den Geschöpfen Wirkkräfte verleiht, sondern aus seiner vollkommenen Fülle, die genügend ist, allen mitzuteilen“ (q. disp. de spir. creat. a. 10 ad 16). Aber „außer jener Wirksamkeit, in der Gott die Naturen der Dinge setzt, den einzelnen Eigenwesen und Eigenkraft verleiht, dadurch sie Eigenwirksamkeit ausüben können, wirkt er in den Dingen die Werke der Vorsehung, indem er die Kräfte aller Dinge zu ihren Eigenakten lenkt und bewegt... und alle eigentätigen Kräfte der Kreatur wirken im Maße wie sie gelenkt und bewegt werden vom Schöpfer“ (in lib. Boethii de Trin. q. 1, a. 2 corp.). Mit andern Worten: an Stelle schulmäßiger Ableitung aus einem durchgehenden Prinzip stellt Thomas das letzte unauflösliche Geheimnis hin. Alle Einzellösungen haben nur ihren Sinn als Hinführungen zu diesem letzten Unlöslichen: Gott alles in allem und doch nicht alles allein, Gott allwirksam und doch das Geschöpf eigenwirksam. —

Das Problem zwischen Denken und Erfahrung. — „Wie in den Naturdingen eigene Wirkkräfte sind, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist, so ist auch ein Eigenlicht des Intellekts im Menschen vonnöten, obgleich Gott das erste Licht ist, das alle allgemein erleuchtet“ —, mit diesen Worten aus der q. disp. de anima a. 4 ad 7 leitet Thomas selbst das Urproblem der Erkenntnis aus dem eben behandelten Urproblem des Seins ab. Wieder löst Platonismus-Augustinismus alles geschlossen von Gott her. Gott ist entweder (im objektmäßig-inhaltlichen Illuminatismus) der Inbegriff der Ideen oder ewigen Wahrheiten, an denen unser Denken passiv schauend unmittelbar teilnimmt, oder (im funktional-aktmäßigen Illuminatismus) das Leuchten des urschöpferischen Denkens, von dem unser Denken in seiner reinen Funktionalität nichts als Ausstrahlung ist. Erkennen geschieht in und durch Gott. Aristotelismus im Gegensatz hierzu lehrt die Geschlossenheit des geschöpflichen, in der Sinneswelt bewegten und gebundenen Denkens, die „reine Bewegung“ des „tätigen Intellekts“ als die Urbewegungskraft (und darum als „irgendwie Göttliches“) des geschlossenen Bewegungskosmos der geschöpflichen Welt, die in dieser Spannung Schöpfer und Geschöpf zugleich ist. Das „tätige Denken“ ist sozusagen sich selbst Gott, freilich ein „Sinnes-Gott“, durch seine prinzipielle Gebundenheit an die Sinneswelt: *proprium eius philosophiae fuit*, sagt Thomas (q. disp. de spir. creat. a. 5 corp.) ungemein bedeutsam von Aristoteles, *a manifestis non discedere*: „das Eigene seiner Philosophie ist, vom Sinnenfälligen sich nicht zu entfernen“. Das altantike Götterideal des geistdurchleuchteten Leibes hat in aristotelischer Erkenntnistheorie nur sein letztes Leuchten: das „reine Denken“ als reines Sinneserfahrungsdenken.

Thomas löst zunächst die Systemgeschlossenheit des objektmäßigen Illuminatismus auf: Wahrheit ist nichts Objektives außerhalb des lebendigen Denkens; „Wahrheit findet sich im eigentlichen Sinn im menschlichen oder göttlichen Denken...“, in den andern Dingen aber nur in Beziehung auf das Denken“ (q. disp. de veritate q. 1 a. 4), sie leuchtet nicht auf in einer Kontemplation des Denkens auf eine metaphysische Welt ewiger Wahrheiten hin, sondern in der Selbstreflexion des Denkens auf seine in sich geschlossene Tätigkeit; „in der Richtung erkennt das Denken Wahrheit, in der es über sich selbst

reflektiert“ (ebd. a. 11). Sie findet sich darum auch nicht zuerst im Denken, das Ideen und Begriffe schaut (im *intellectus quidditates rerum formans*, im sozusagen „systembildenden“ Denken), sondern im bewegten Denken, das zwischen den Erfahrungsgegebenheiten hin und her geht (im *intellectus componens et dividens*, im sozusagen „ringenden“ und „problematischen“ Denken), nicht im ruhenden Begriff, sondern im bewegten Urteil (ebd. q. 1, a. 3 et 11)¹. Thomas scheut auch vor der letzten Folgerung dieses weitgehenden Funktionalismus nicht zurück, vor dem Erfahrungsursprung und der Erfahrungsgebundenheit der „Prinzipien“, d. h. eben derjenigen Prinzipien, deren „Ewigkeit“ wegen Platonismus-Augustinismus ihre Erkenntnistheorie einer unmittelbaren Gottes-Teilnahme aufgestellt hatten. Thomas sagt geradezu: „Die Erkenntnis der Prinzipien wird von den Sinnesgegebenheiten empfangen . . . durch die Abstraktionstätigkeit des tätigen Denkens“ (q. disp. de an. a. 4 ad 6); „das Prinzip der Erkenntnis . . . der Prinzipien ist aus Sinneserfahrung und Gedächtnis . . .; und so führen uns diese Prinzipien auch nicht weiter als zu den Dingen, deren Erkenntnis wir gewinnen können aus dem, was die Sinneserkenntnis umgreift“ (in lib. Boethii de Trin. q. 6, a. 4 corp.).

Aber in eben diesen Aristotelismus bindet Thomas den Wahrheitsgehalt von Platonismus-Augustinismus hinein. In seiner in sich selbst geschlossenen Selbstreflexion auf sein „*Tun*“ (nicht seinen „*Inhalt*“) erkennt das geschöpfliche Denken seine ebenso unauflösliche Objektgebundenheit: die Wahrheit „wird vom Denken erkannt, indem das Denken über sein *Tun* reflektiert, nicht nur indem es sein *Tun* erkennt, sondern auch insofern es seine Sinnrichtung auf das Ding als sein Maß (*proportionem eius ad rem*) erkennt, was aber nur erkannt wird in Erkenntnis seines *Tuns*“ (q. disp. de ver. q. 1, a. 11). Das geschöpfliche Denken ist also nicht der „Gott in der Natur“. Auf dem Grunde des Denkerlebnisses dunkelt vielmehr das echt kreatürliche Geheimnis des Gegensatzes. Der scheinbar Schaffende ist der im Schaffen alles Empfangende; der scheinbar allgenugsam Geschlossene ist im Geschlossensein der nach allen Seiten Aufgerissene; die scheinbare Ummauerung der Sinneswelt, innerhalb derer der Mensch sich als Herrn und König fühlen mochte, erteilt sich als eine einzige Bresche nach oben: Gott wird sichtbar als das allein schöpferische Denken, in dem Subjekt und Objekt eins sind —, damit aber Gott als das Urschöpferische über unserer unlöslichen Spannung von Schaffen-Empfangen und darum „alles in allem“ in uns. Thomas reduziert das unlösliche Denkgeheimnis auf das Geschöpfgeheimnis, und im Geschöpfgeheimnis dunkelt das Geheimnis Gottes auf (q. disp. de ver. a. 11 et q. disp. de spir. creat. a. 10). Das Schöpferische Gottes (*actus*) ist das Allschöpferische, aber das ist seines Allschöpferischen eigentliche Größe, daß er Eigenschöpferisches schafft, das in der letzten Tragik seines geschöpflichen Schöpfertums des „alles in allem“ Gottes inne wird. Vor diesem Urgeheimnis des unlöslichen Problems versinken für das Auge des Aquinaten schließlich auch noch die Gegensätze der Systeme, und er kann schreiben, in einer fast überirdischen Milde über den Parteien: „Es bedeutet nicht viel, ob man sagt: im Denken nehmen wir an

¹ Vgl. Dunin Borkowski a. a. O.

Gott teil, oder: das Licht, das (in uns) das Denken schafft, ist von Gott gegeben“ (q. disp. de spir. creat. a. 10 ad 8) ¹.

Das Problem der Individualität. — Damit, daß Thomas in beiden eben behandelten Fragen dem Eigentlichen und Eigenschöpferischen der Kreatur Rechnung trägt und in der Vielfalt dieses Eigentlichen und Eigenschöpferischen die Einheit in Gott unvermindert wahr ist, wie wir anderwärts zur Genüge gezeigt haben, die spätere Linie der Individuumsauffassung des Scotus und Suarez bereits unterbaut. Für Thomas selber freilich bleibt die Frage nach der Individualität am stärksten von allen Fragen im Stadium des Problems. Auf der einen Seite ist es ganz zweifellos, daß sein durchgehendes Prinzip *individuum de ratione materiae* das Individuum rein als ein „Dies da“ im Sinne der Zahl faßt. Das beginnt mit *de ente et essentia* und geht durch die *Quaestiones disputatae* hindurch in die knappen Formeln der *Summa*: *idem specie et diversa numero*, „gleich der Art nach, verschieden der Zahl nach“ (*de ente et essentia* c. 5), also kein qualitativer, sondern rein quantitativer Unterschied zwischen den Individuen. Nur die *substantiae separatae*, d. h. die reinen Geister, sind qualitativ voneinander verschieden, aber nicht eigentlich als Individuen, sondern weil jeder von ihnen eine eigene Art (*species*) für sich ist. Der Metaphysikaufriß des Aquinaten, *de ente et essentia*, enthüllt den tiefsten Grund dieser Lehre. Es ist die logische Weltstruktur von Genus, Species und Zahl. In ihrer Hierarchie ist die geschöpfliche Welt sozusagen in sich selbst geschlossen, in der Einheit desselben Genus die Geister, in der Einheit derselben Species das Untergeistige. Wir haben fast den Prozeß einer wachsenden Materialisierung des rein Ideenhaften (*de ente et essentia* c. 6), weswegen für die ganz andersartige Konzeption des Individuums nichts übrig bleibt als das „Dies da“ der Zahl. Dieser Tatbestand ist denn auch für Thomasforscher wie Grabmann und Sertillanges einfach selbstverständlich ².

Ihm gegenüber hilft nicht der Einwand: Thomas spreche nur von der intellektuellen Erfassung des Individuums, nicht von seinem eigentlichen Sein; die intellektuelle Erfassung geschehe immer nur in Allgemeinbegriffen, das Sein sei aber qualitativ individuell. Dieser Einwand verwechselt moderne Einstellung mit thomistischer Einstellung. Thomistische Einstellung fußt auf der unbedingten Korrespondenz von Erkennen und Sein, und überdies gehen die einschlägigen Ausführungen der Aquinisten ausdrücklich auf das Sein, nicht auf seine Erfassungsweise. Gewiß ist für ihn die Individualität nicht in der Weise *de ratione materiae*, daß etwa die Seele in sich reine Allgemeinmenschennatur wäre, neben der gleichsam der individuierte Körper läge. *Quidquid est in eo, individuum est*: „was in ihm (dem Menschen) ist, ist individuiert“, heißt es in *de ente et essentia* (c. 4). Es ist auch nicht so, daß die Seele nach der Trennung vom Körper die Individualität verlöre: „dadurch, daß sie Form des Körpers einmal ward, bleibt sie immer individuiert“ (*de ente et essentia* c. 6). Ja, Thomas geht soweit, den Grund des individuellen „Dies da“ schließ-

¹ Zur gesamten Frage vgl. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheits-erkenntnis* usw. Münster 1924.

² Vgl. Grabmann in der Suarez-Festschrift (Innsbruck 1917) 29 ff.; Sertillanges, *St.-Thomas d'Aquin I* (Paris 1912) 79 ff.

lich primär in die Seele zu legen: „an ‚dieser‘ Seele, insofern sie ‚diese‘ Seele ist, liegt es, daß sie innerlich auf ‚diesen‘ Körper gerichtet ist“ (q. disp. de spir. creat. a. 9 ad 4). Es geschieht eben für ihn alles Werden und Entstehen immer von oben her, die Seele bildet sich den Körper, nicht so sehr der Körper die Seele: „der ganze Körper und alle seine Teile haben ihr substantielles und besonderes Sein durch die Seele, mit deren Scheiden nicht nur Mensch oder Tier oder Lebendiges scheidet, sondern auch Hand nicht Hand bleibt und Auge nicht Auge und Fleisch nicht Fleisch“ (q. disp. de spir. creat. a. 4 corp.); „denn das Einssein von Leib und Seele ist nicht der Vervollkommenung des Leibes wegen, sondern der Seele wegen, die des Leibes zu ihrer Vollkommenheit bedarf“ (ebd. a. 6 corp.). Aber bei all dem bleibt unverändert bestehen, daß jene Individuation, die schließlich eher von der Seele in *habitudine ad corpus* als vom Leib in *habitudine ad animam* kommt, also von der Seele, insofern ihr der Körper innerlich ist, nicht so sehr vom Körper, insofern ihm die Seele innerlich ist —, daß diese Individuation rein „der Zahl nach“ bleibt, *numero*, nicht *specie*, quantitativ, nicht qualitativ. Darum hilft auch der zweite Einwand wenig: es handle sich nur um die menschliche Erkenntnisform des Individuellen; das Individuelle sei das tief Geheimnisvolle, das nur Gott erkennen könne, also etwas, das durch dieses göttliche Privileg gerade ausgezeichnet sei. Dieser Einwand vergift wiederum, daß Thomas durchgehend nur darum Gott allein das Individuelle erkennen läßt, weil Gott allein die Materie erkennt, das Individuum aber *de ratione materiae* sei (vgl. z. B. q. disp. de ver. q. 2 a. 5 corp.; de spir. creat. a. 20 corp.; S. Th. 1 q. 14, a. 11)¹. Die Lehre des Aquinaten nach dieser Seite hin bleibt also unwegdeutbar.

Aber das ist das Große an ihm, daß die spätere Entwicklung bereits ihre Ansätze in ihm hat. Schon stellenweise früher, aber ausdrücklich erst im dritten Grund, den der Artikel 8 der q. disp. de spir. creat. für den qualitativen Unterschied zwischen den reinen Geistern vorbringt, zeigt sich eine andere Auffassung des Individuums. Hier ist Individuum nicht der Begriff der untersten Stufe der Genus-Species-Numerus-Hierarchie der geschöpflichen Welt, sondern umgekehrt der Höchstbegriff: Gott, weil Er allein in sich geschlossen All ist, ist Individuum im reinen Sinn. Das Axiom *individuum de ratione materiae* hat also von hier aus nur mehr den Sinn, daß wegen der Unvollkommenheit des menschlichen Individuums, das die Fülle von Menschennatur nicht in sich faßt, es eine Mehrheit von Individuen geben müsse. Der reine Zahlbegriff tritt leise zurück. Die Vielheit der Individuen führt sich auf die Fülle von Menschennatur zurück, die ihren Reichtum nicht in ein einzelnes Individuum bannen kann. Von hier aus ist es darum nur mehr ein Schritt zu der überraschenden Individuumsauffassung, die das Alterswerk des Heiligen, das *Compendium theologicum*, darlegt. Schon das Kapitel 71 schließt mit dem scharfen Satz: „Nicht sind darum die Formen verschieden, daß sie verschiedenen Materien entsprächen; sondern die Materien sind verschieden, daß sie verschiedenen Formen entsprächen.“ Also die Verschiedenheit durchgehend nicht

¹ Eine menschliche Erkenntnis des Individuellen kennt Thomas nur als *reflexio* oder *continuatio ad imaginationem* oder *phantasma*, d. h. als reine Rückschau zu den Sinnesgegebenheiten, nicht als irgendwie inneres Wirkziel des Denkens (vgl. z. B. q. disp. de ver. q. 2, a. 6).

de ratione materiae, sondern de ratione formae. Deutlich aber spricht dann das Kapitel 102, wenn es ebenso durchgehend als Prinzip der Verschiedenheit der Dinge ihre verschiedene Spiegelung der einen göttlichen Vollkommenheit hinstellt, also — so muß man doch wohl schließen — die Vielfalt und Verschiedenheit der Dinge durchgehend qualitativ faßt: „Die Unterschiedenheit der Dinge erfolgt nicht aus der Materie; denn die erste Sözung der Dinge ist durch Schöpfung, die keinerlei Materie erfordert. . . . Die Vielheit und Unterschiedenheit der Dinge ist vom göttlichen Denken erdacht und in den Dingen durchgeführt, daß die göttliche Vollkommenheit verschiedenfach von den Geschöpfen wiedergespiegelt sei, daß diese in ihrer Verschiedenheit in verschiedenem Grad an ihr teilhaben, damit so aus dem Gefüge der Verschiedenheit der Dinge eine Schönheit der Dinge leuchte, die von der göttlichen Weisheit zeugt.“

Es ist kein Anzeichen dafür, daß Thomas die erste Auffassung im Alter preisgegeben hätte, und seine besondere Schule hat recht, wenn sie sich auf sie beruft und auf ihr fußend nur die scientia de universalibus und den intellectus universalium kennt. Aber für den ursprünglichen Thomas ist diese erste Auffassung unleugbar durchkreuzt von jener zweiten, die dann später in der Linie Scotus-Suarez ihre schulmäßige Ausbildung erhalten hat. Darum sagten wir früher: Scotus-Suarez sind nicht Gegensatz zu Thomas, sondern organisches Wachstum. Thomas ist hier — gegenüber allen Systemgeschlossenheiten — der geistesweite Problematiker, freilich hier, kraft der geschichtlichen Bedingtheit, der einen Seite des Problems (der ersten Auffassung von Individuum), stärker verhaftet als der andern. Für das Ideensystem des Platonismus-Augustinismus mußte das einmalig Individuelle verschwinden gegenüber der ruhenden Hierarchie der Allgemeinideen. Für das Bewegungssystem des Aristotelismus aber löste sich diese Statik des unbewegt Über-Individuellen in die Energetik des Individualen auf. Zwischen beiden steht Thomas, freilich hier unleugbar mehr der ersten Auffassung zugeneigt. Individuum ist letztlich Geheimnis. Von der einen Seite her sind Allgemeinideale und Allgemeingesetze der Weg, auf dem es zur Entfaltung seines persönlichen Ich kommt: der Mensch wird Persönlichkeit, indem er nicht nach Persönlichkeit, sondern nach dem Allgemeinen menschlichen strebt. Auf der andern Seite aber ist sein ganzes Werden doch wieder nicht auflösbar in eine einfache Anwendung dieser Allgemeingesetze. Er ist kein einfach raumzeitliches „Dies da“ einer allgemeinen Menschennatur. Seine Einmaligkeit ist echt qualitativ. Es bleibt das letzte Geheimnis, und dieses letzte Geheimnis wiederum als die dunkle Frage in das Geheimnis Gottes, der Allfülle ist und danach gleichsam das unpersönlichste Allgemeine, das reine Sein jenseits aller Differenzierung — und doch ebenso Persönlichkeitsfülle und danach das Differenzierteste und Einmaligste schlechthin, das Allhafte als die Persönlichkeit und umgekehrt. Das Rätsel des Individualitätsproblems bei Thomas ist nichts Zufälliges, ist nichts Unvollkommenes, das durch die Vollkommenheit nachfolgender Schulen aufgehoben werden könnte. Es ist vielmehr das Ewige, das den Wechsel der Schulen überdauert. Denn das Ewige der Kreatur ist ihr inneres Rätsel, und darum ist jene Philosophie allein „ewig“, die durch alle scheinbaren Lösungen zu diesem Rätsel vordringt und vor ihm in Ehrfurcht verstummt.

Das gilt dann noch im besondern für das Geist-Leib-Problem, das sich eng mit dem Individualitätsproblem verknüpft. Es ist gar kein Zweifel: jeder Spiritualismus oder Aszетismus, der von einem rein geistigen Seelenleben oder einer absoluten Kluft zwischen Leib und Geist redet, hat Thomas zum Gegner. Denn für ihn ist der ganze Leib und seine ganze Tätigkeit Werk und Tätigkeit der Seele: die Seele ist seine Form bis in die letzte Faser und Regung hinein. Ja, das Leibliche geht so innerlich in das Geistige, daß es zur innern Vollkommenheit der Seele gehört: „die Seele... hat die Vollkommenheit ihrer Natur nicht, wenn nicht im Eins mit dem Leib... Wenn sie auch vom Körper getrennt bestehen und denken kann, so hat sie in dieser Trennung vom Körper doch nicht die Vollkommenheit ihrer Natur“ (q. disp. de spir. creat. a. 2 ad 5). So sehr sind Leib und Geist ein Eins, daß in diesem Eins ihre Zweisheit geradezu untergeht: „aus zweien ein drittes, das keines von beiden ist. Denn der Mensch ist weder Seele noch Leib“ (de ente et essentia c. 3). Ja, der Leib verhält sich zur Seele wie die Möglichkeit (potentia) zur Wirklichkeit (actus) (q. disp. de spir. creat. a. 2 ad 10), er ist also gleichsam die Entfaltung der Seele, und „wenn auch die Seele Leiblichkeit nicht der Wirklichkeit (in actu) nach hat, so doch der Kraft nach, wie die Sonne die Wärme“ (ebd. a. 3 ad 16). Somenig also ist der Leib Kerker und Fluch des Geistes, daß er vielmehr sein Strahlen ist. Aber diese Auffassung des Heiligen wendet sich in eben dieser stärksten Formulierung auf der andern Seite gegen eine Leibdienstlichkeit des Geistes, wie sie einem empirisch gebundenen Aristotelismus naheliegen konnte. Von oben her, vom Geist, nicht von unten her, vom Leib ergibt sich für ihn die obige Einheit. Der Grund, den er für die geistige Seele als alleinige und ausschließliche Form des Körpers anführt, lautet: „Die vollkommeneren Form wirkt in einem alles, was die niedern durch verschiedene (Mittelskräfte) wirken“ (q. disp. de spir. creat. a. 3 corp.). Mit andern Worten: die „innere Leiblichkeit“ der Seele, von der wir eben sprachen, ist das Ergebnis ihrer Leibüberlegenen Geistigkeit. Es ist nicht ein unfreies Geknechtetsein, sondern ein freies Sich-Einsenken. Leib ist das Strahlen des Geistes in Freiheit der Leibesüberlegenheit. Das Ergebnis ist also wiederum nicht glatte, geradlinige Lösung, sondern Geheimnis des Problems: Leibverbundensein in Leibenthobensein, Menschenleib der Rhythmus des freien Menschengeistes. Was für das Erkennen galt, ist nun hier Wesen von Mensch überhaupt: kein abstraktes Geistwesen, sondern die schöpferische Bewegung in den Grenzen der Sinneswelt, Leib-Geist-Leben wie Leib-Geist-Erkennen, und erst in der tiefen, unlöslichen Problematik dieses Gegensatzes der Durchbruch durch die Sinneswelt zu Gott hinauf. Damit öffnet sich das letzte Problem.

Das Problem der Gotteserkenntnis. — Man muß durch die scheinbar problemlosen, lichten Ausführungen der Summa hindurchschauen in die scharfe Problematik der Erkenntnislehre des Kommentars zu Boethius de Trinitate, um hier richtig zu urteilen. Thomas macht mit der Sinnesgebundenheit alles menschlichen Erkennens und Denkens bis zum letzten Punkte Ernst. Nicht nur in unserer natürlichen Gotteserkenntnis, sondern bis in die Offenbarung hinein ist das Sinnesbild die unerbittliche Grenze. „Von den geistigen Wesen können wir im Zustande unserer Wanderschaft in keiner Weise wissen, was sie eigentlich sind (scire quid est), nicht nur nach der Weise natürlicher Erkenntnis,

sondern auch nicht einmal durch die Weise von Offenbarung. Denn der Strahl göttlicher Offenbarung kommt zu uns nach unserer Weise, wie Dionysius sagt. Wenngleich wir nämlich durch die Offenbarung erhoben werden, etwas zu erkennen, was uns sonst unbekannt wäre, so werden wir doch nicht erhoben, in anderer Weise zu erkennen als in Sinnesweise. Darum sagt Dionysius, es überleuchte uns unmöglich der göttliche Strahl anders denn überhüllt von Vielfalt heiliger Hüllen. Der Weg aber durch Sinnesgegebenheiten genügt nicht, uns zu einer Erkenntnis der übernatürlichen Wesen zu führen, die ihr Sosein erfaßte (*secundum cognitionem quid est*). Und so ist uns denn die Welt des Geistes einzig bekannt als daseiend, nicht in ihrem Sosein (*non . . . cognitione quid est, sed solum cognitione an est*), ob nun durch natürliche Einsicht aus den Geschöpfen als geschaffenen (*ex effectibus creaturarum*), oder auch durch Offenbarung, die in Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten spricht. Freilich, und das ist zu beachten, kann man von keinem Ding wissen, ob es ist, wenn man nicht zugleich irgendwie weiß, was es ist, sei es in vollkommener, sei es in dunkel ahnender Erkenntnis.“ Aber in Bezug auf Gott und die Welt des Geistes, so führt Thomas im folgenden aus, kann diese „dunkel ahnende Erkenntnis“ letztlich nichts sein als eine negative Erkenntnis. Denn es besteht nichts Gemeinsames, nicht einmal Gemeinsamkeit im Genus. Darum: „je mehr Verneinungen wir von ihnen (den geistigen Wesen) erkennen, um so weniger dunkel ist ihre Erkenntnis in uns“ (*in lib. Boethii de trin. q. 6, a. 3 corp.*). Aus diesem Paradox, das für Thomas die letzte Weisheit aller natürlichen und übernatürlichen Gotteserfassung ist, Erkennen in Verneinung aller Inhalte, und zwar „Erkennen“ in jenem weiten Sinn, in dem für Thomas das Strebe- und Gefühlsleben letztlich nur wie ein Ausleuchten des Erkennens ist, also in unserem heutigen Sinn des „Erfahrens“, — aus diesem Paradox zieht er dann auch noch die letzte Folgerung für die Stufen der Gotteserkenntnis. Eine Erkenntnis nach greifbaren Inhalten bleibt unvollkommene Unterstufe. Der „kennbare“ Gott ist ein Erstes; der „*Deus ignotus*“, der „unbekannte Gott“, ist das Höchste, wozu menschliches Erkennen ansteigt. „In drei Stufen schreitet menschlicher Geist in der Erkenntnis Gottes voran, wenngleich er nicht zur Erkenntnis Seines Soseins gelangt, sondern nur Seines Daseins. Die erste Stufe ist: Er wird als Schaffender und Wirkender erkannt. Die zweite: Er wird als Urgrund der höheren Geschöpfe erkannt; denn weil diese in höherem Maße Sein Gleichnis tragen, so spiegeln sie vollkommener Sein Alles-Überragen. Drittens: Er wird mehr und mehr erkannt als ganz anders und weit entfernt von allem, was im Geschaffenen erscheint. . . . So heißt es, daß wir im Gipfelpunkt unseres Erkennens Gott als den Unbekannten erkennen (*Deum tamquam ignotum*), weil dann der Geist am vollkommensten in Gottes Erkenntnis sich findet, da er erkennt, wie Sein Sosein über allem hinaus liegt, was wir an Inhalten im Stande unserer Wanderschaft fassen können. So ist es, daß wir von Ihm wissen, daß Er ist, obgleich Er uns unbekannt ist nach der Frage, was Er ist“ (*ebd. q. 1, a. 2 corp. et ad 1*). So bleibt sich also Thomas in seiner *reductio in mysterium* bis zum letzten treu. Was für andere Philosophen sozusagen die alles erklärende Welthypothese bildet, so daß Gott bei ihnen fast wie derjenige erscheint, durch den alle Geheimnisse verschwinden, das ist für Thomas eher die höchste Steigerung der Geheimnisse. Im „Erkennen im Nicht-erkennen“.

das die letztentscheidende Weisheit seiner Gotteslehre in Philosophie und Theologie ist, sind die scharfen Gegensätze, die wir als die letzte Weisheit seiner Weltlehre feststellen mußten, bis zum Höchsten getrieben. Nicht dem Auge heller Lösung, sondern dem Auge dunklen Problems öffnet sich Gott, soweit Er Menschen sich öffnen kann. So wenig ist der wahre Thomas, etwa im Unterschied zu Augustinus, der alles glatt erklärende und ableitende Systematiker, daß sein letztes Wort kein anderes ist als jenes uraugustinische *invenire quarendum*, alles Finden nur ein Finden eines zu Suchenden.

2.

Was ist der Grund solcher Erkenntnishaltung? Das *Opusculum de ente et essentia* gibt uns die Antwort mit seiner Lehre von der letzten Spannung zwischen *essentia* und *esse* im Geschöpflichen. Im Geschöpflichen ist, wie Thomas sich ausdrückt, „*essentia aliud quam esse*“, „die (so-seiende) Wesenheit ein anderes als das (Da-)Sein“, ist die Wesenheit, also das Inhaltliche am Geschöpf, eine Grenze und ein Gegensätzliches zum schlechthinnigen Sein. Dadurch, daß die Geschöpfe in die ganze Fülle der verschiedenen und unterschiedenen Inhaltlichkeiten auseinander fallen, Mond und Sonne und Pflanze und Tier und Mensch und Engel, ist das fließende schlechthinnige Sein eingengt und begrenzt, geschichtet in ein Nebeneinander und ein Nacheinander: das fließende Sein, vor dem schließlich alle „Inhalte“ relativ sind, hat seinen unbesiegbaren Gegensatz an den „Inhalten“, die sein Fließen eingrenzen und verstarren. Von dieser letzten und entscheidenden Tragik des Geschöpflichen aus hat Thomas den Blick zu Gott.

Gewiß mag man einen gewissen Unterschied sehen zwischen der Fassung dieses Blickes, wie sie das Jugendwerk *de ente et essentia* enthält, und derjenigen, die im Alterswerk *Compendium theologicum* vorherrschend erscheinen könnte. In *de ente et essentia* neigt er zu jener scharfen Fassung „einiger Philosophen, die sagen: Gott hat kein *Cosein* (*essentia*), weil sein *Cosein* nichts anderes ist als sein Sein“ (c. 6). Gott ist also von hier aus so wenig eine irgendwelche „Inhaltlichkeit“, daß „Inhalt“ gerade das Zeichen des Nicht-Göttlichen, des Geschöpflichen ist. Inhalt ist Grenze; Gott aber ist das grenzenlose Sein und dadurch abgründig verschieden von allem geschöpflichen Sein, das wesenhaft nach Inhalten durchgrenzt ist. Thomas macht also hier letzten Ernst mit dem aristotelischen Aktualismus. Gott ist schlechthin Aktus, schlechthin Wirklichkeit, schlechthin Leben. Im *Compendium theologicum* scheint er aber doch wieder der augustinistischen Fassung zuzuneigen, die die Inhalte des Geschöpflichen als direkte Spiegelbilder Gottes ansieht (der Exemplarismus der mittelalterlichen Frühzeit), sodaß Gott als das (selber inhaltliche) Urbild aller Inhalte aufleuchtet: „Die Fülle und Unterschiedenheit der Dinge ist ... dazu, daß die göttliche Vollkommenheit verschiedenfach in der Schöpfung sich spiegele“ (c. 102, vgl. auch 71 und 72).

Indes sagt doch c. 11 desselben *Compendium*: „Gottes *Cosein* (*essentia*) ist nichts anderes als sein Sein“, folgt also im Grundsatz doch wieder dem Gedanken von *de ente et essentia*. D. h. die Wesensidentität von *Cosein* und *Dasein* in Gott wird nicht so gewonnen, daß etwa gleichmäßig *Cosein* und *Dasein* als ineinsfallend gedacht würden, sondern der Gedanke geht vom

Grenzenhaften alles „Goseins“, alles Inhaltlichen aus und schließt: weil „Gosein“ bzw. „Inhalt“ Grenze bedeutet, so kann, wenn wir überhaupt von einem „Gosein“ Gottes sprechen wollen, dieses „Gosein“ letztlich nur Fernsein alles eingrenzenden Goseins sein, d. h. reines Sein. Daß diese Auffassung nicht nachträglich konstruiert ist, zeigt wohl zunächst ihre Parallelität zu der Lehre des Aquinaten über die Gotteserkenntnis. Wenn dort alle „Inhalte“ in steigendem Maß als relativ erscheinen, so ist das nur das notwendige Erkenntniskorrelat zu dieser hier dargelegten Lehre vom inneren Sein Gottes, das reines Sein ist, nicht vom Inhaltlichen eines Goseins eingegrenzt. Aber es kommt uns auch noch die Summa zu Hilfe. In ihrem ersten Teil (q. 4, a. 3) behandelt Thomas ausdrücklich den Exemplarismus und reduziert ihn auf die rein formale Seinsanalogie: Es besteht zwischen Gott und den Geschöpfen eine Ähnlichkeit nicht „nach Ähnlichkeit der Form (also den Inhalten nach)“, sondern nur „nach einer irgendwelchen Analogie, wie das Sein allen gemeinsam ist. In dieser Weise ist alles, was von Gott ist, Ihm ähnlich, insofern es ist, Ihm als dem Erst- und Allgrund alles Seins.“ Dementsprechend ist dann auch die Schlussformel, mit der Thomas in der Summa die Erörterungen über das Verhältnis von *essentia* (Gosein) und *esse* (Sein) in Gott beschließt, wiederum nicht die eines Ineinsfallens, sondern: „Es folgt, daß nichts anderes in Ihm (Gott) Gosein ist als sein Sein“ (q. 3, a. 4).

Diese letzte, urtümliche Tragik der Kreatur, darin ihr fließendes Sein ständig eingegrenzt und gehemmt ist durch ihr umgrenztes, inhaltshaftes Gosein, ist also der Blick des Aquinaten zu Gott, der diese Grenze und Hemmung nicht kennt, da Er das reine Sein ist. Thomas wehrt sich in *de ente et essentia* (c. 6) ausdrücklich gegen eine Verwechslung dieses „reinen Seins“ mit dem „allgemeinen Sein“, d. h. mit jenem unbestimmten, allgemeinen „ist“, darin für den ersten Blick Gott und Geschöpf zusammenkommen. Es ist eben die Spannung zwischen Gosein und Dasein dem geschöpflichen Sein so innerlich, daß sich nicht fein säuberlich von dem eingrenzenden Gosein ein etwa grenzenloses Dasein ablösen ließe oder auch nur in einem wahren Nebeneinander neben ihm denken ließe (die übliche *distinctio realis*!). Es ist ein innerliches In-einander-gespannt-sein, das das innerste Wesen und damit die eigentliche Tragik des Geschöpflichen ausmacht. Darum ist dann auch das letzte Wort des Aquinaten die berühmte, viel mißverstandene „*analogia entis*“. D. h. es gibt kein schlecht-hin Gemeinsames zwischen Gott und Geschöpf. Sondern: in demselben, worin sie übereinkommen, d. h. im Sein, sind sie abgründig voneinander verschieden. Gottes Sein ist wesenhaft reines Sein, des Geschöpfes Sein wesenhaft Gosein-Dasein-gespanntes Sein. Und darum ist alles geschöpflichen Gott-erkennens höchster Gipfel: zu begreifen Gottes Unbegreiflichkeit, weil alles Geschöpfliche kraft seiner innersten Seinsstruktur nur in Inhalten erkennen kann, alle Inhalte aber Grenze sind, und Gott der „jenseits Grenzen Unendliche.“ Indem das Geschöpf durch alle peripheren Begreiflichkeiten durchdringt in das unbegreifliche Gegensatzgeheimnis seines Wesens, schlägt es sein wahres Auge auf zum wahren Gott.

Darum sind auch die sogenannten Gottesbeweise des Aquinaten, wie der Metaphysikaufriß von *de ente et essentia* schon an und für sich zeigt, mehr negative Auseinandersetzung mit den zwei geschlossenen Systemen von Aristotelis-

mus und Platonismus-Augustinismus als positive Darlegung seiner eigentlichen Gottesbegründung. Der Beweis aus der Bewegung richtet sich gegen die in sich geschlossene ewige Bewegung des Aristoteles. Die Beweise aus den Wirkursachen in Bezug auf Dasein, Sosein und Zielstreben des Geschöpflichen sind letztlich Auseinandersetzung mit dem augustinischen Teilnahme-Begriff. In seiner positiven Gotteslehre wandeln sich dem Heiligen alle diese Beweise in ihr eigentliches Wesen: das Problem zwischen *essentia* und *esse*, die Spannung zwischen Sosein und Dasein.

Diese konsequente *reductio in mysterium*, dieser ständige Durchbruch durch scheinbare Geschlossenheiten in das ehrfürchtig zu schauende Problem ist eigentlich der Grund, daß der Geist, der aus den Schriften des *doctor communis* weht, so weit ist und weitmachend, frei und freimachend. Gewiß haben nachfolgende Schulen das *essentia-esse*-Problem wiederum in eine greifbare Schullehre geformt, in ein mehr oder minder Nebeneinander von Sosein und Dasein, dem dann notwendig eine andere Schule antworten mußte. Wollen wir den ursprünglichen Aquinaten sehen, so müssen auch wir Heutigen hindurchschauen durch beide Schulen, die sich auf ihn berufen, wie er hindurchschaute durch die beiden Schulen seiner Zeit in die ursprünglichen Probleme. Die Schule ist des Meisters Fortleben, gewiß. Aber nur für den „Einen Meister, Christus“ gilt es, daß seine „Schule“ sein lebendiges Fortleben ist. Alle anderen Schulen sind gleichzeitig mehr oder minder das Sterben des Meisters, das Sterben der demütigen Schau der verhangenen Probleme, wie sie dem Meister eigen ist, an der stolzen Geschlossenheit der alles erklärenden Systeme, wie sie Schüler bauen. So bleibt nichts übrig als Rückkehr in den Geist des Meisters, in seine liebende Ehrfurcht vor den Geheimnissen. Nur Gott kann so etwas schauen wie ein geschlossenes Weltbild. Sache des Geschöpfes ist es, immer demütiger und entsagender durch allen Wahn scheinbarer Geschlossenheiten hindurch seinen wahren Beruf zu erkennen, der da ist: anbetendes Verstummen vor den Geheimnissen: *Adoro te devote, latens Deitas*.

Erich Przywara S. J.