

# Ist die Philosophie des hl. Thomas von Aquin in ihren Grundlagen verfehlt?

Kritische Bemerkungen zu J. Hessens Schrift „Die Weltanschauung des  
Thomas von Aquin.“

Von M. Horten.

---

(Schluß.)

Lehrreich sind ferner die Mißdeutungen des Seinsproblems. In dem Potenz-Akt-Schema soll ein „vorschneller Uebergang aus der Denk- in die Seinsordnung“ stecken. Wenn ein Ding wirklich wird, so setzt das voraus, daß es vordem möglich war. Diese Möglichkeit muss eine reale sein, da es sich um das Werden eines Realen handelt, und besteht in der Kräfteverteilung in der Ursache oder in besonderen Bedingungen, Umständen und Voraussetzungen. Der gesunde Menschenverstand wird Werden und Bewegung immer in Akt und Potenz zerlegen. Sogar die Unmöglichkeit, die doch noch mehr subjektiven Charakter aufweist als die Möglichkeit, ist selbst nach den zitierten Worten v. Hertlings, die dem widersprechen sollen, eine Wirklichkeit; denn „die Undenkbarkeit beruht zuletzt darauf, daß die wirklichen Dinge sich auf Grund ihrer eigentümlichen Natur und Beschaffenheit gegenseitig ausschließen“. Es ist an eine Unmöglichkeit gedacht, die auf einem „Widerspruch von Begriffen“ beruht. Da solche reale Dinge meinen und intendieren, hat selbst diese Unmöglichkeit ihr Fundament in den wirklichen Gegenständen, ist demnach real. Wenn somit sogar dem Unmöglichen, was die Gegner der Potenzlehre, ohne es zu ahnen, selbst voraussetzen, eine Wirklichkeit zukommt, wieviel mehr dem Möglichen. Als „Wesenskonstitutiv“, 129, wird nur die substanzielle Möglichkeit betrachtet, nicht jedwede. In der Lehre von der *materia prima* ist die metaphysische Schicht von der physischen zu unterscheiden, was nicht weiter ausgeführt werden kann.

Die Kritik des Kausalgesetzes, 129 ff., müßte vor allem das Allgemeinprinzip und die Einzelanwendung auseinanderhalten. In letzterer ist ein synthetischer Einschlag nicht wegzuleugnen, weshalb aber das Prinzip seine analytische Linie nicht verliert. Daß „alle Gottesbeweise des Aquinaten letzten Endes auf dem Kausalprinzip beruhen“, ist nicht unumstritten. Die Eigenart des 3. und 4. Gottesbeweises wird dadurch ganz verwischt, dass man sie auf Kausalbeweise zurückführen will.

Die Thesen von der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein ist „die Achse“ des Thomistischen Denkens noch in viel höherem Grade als, wie H. glaubt, das Verhältnis von Sein und Wert. Die „Realität“ dieser Verschiedenheit findet man gelegentlich in populären Darstellungen als eine fast physische geschildert, ein Beweis für die Ahnungslosigkeit modernen Philosophierens. Es handelt sich um eine metaphysische, die auf Wesensschau beruht. Zwei „Wesenheiten“ werden als total verschieden gesehen und dies als *differentia realis* im mittelalterlichen Latein bezeichnet. Was wollte man damit sagen? Ich sehe einen Baum und formuliere: „Dieser Baum ist.“ Zwei phänomenologisch total verschiedene Inhalte treten in meinem geistigen Erleben auf, während die Sinneswahrnehmung mir diesen konkreten Gegenstand mit seinen Ästen und grünen Blättern bietet: „Baum“ und „Dasein“. Beide können zusammenkommen — dann habe ich den individuellen Baum vor mir — oder auch, metaphysisch gedacht, getrennt werden. Dann „verliert“ dieser wirkliche Gegenstand seine Existenz; wird vernichtet. Was meine Wesensschau, d. h. Abstraktion mir bietet, die Verschiedenheit von Wesen und Sein, muß auch in der konkreten Welt, allerdings nur in deren metaphysischer Schicht, so vorhanden, d. h. unterschieden und trennbar sein. Sonst wäre meine begriffliche Schau ein Irrtum, und der Verstand würde schon in der einfachen, unbewußten Abstraktion und dem einfachsten Vergleiche, der sich mit Evidenz aufdrängt, irren. Die skeptische Konsequenz läge dann auf der Hand. In der physischen Welt lassen sich beide nicht so trennen, daß ich nach der Trennung noch zwei wirkliche Teile in Händen behielte, wohl aber so, daß beide ohne Verbindung selbst vernichtet sind. Was mir meine metaphysische Schau sagt, ihre Verschiedenheit, muß demnach auch im Zustande ihres zeitweiligen Verbundenseins irgendwie wahr sein, d. h. im wirklichen Einzel Dinge sind Wesen und Dasein verschiedene „Sachen“, „Inhalte“, metaphysische Wesenheiten. Der Irrtum der Ausführungen v. Hertlings, den H. zitiert, liegt somit auf der Hand: „Jene Unterscheidung (zwischen Wesenheit und Dasein) stammt lediglich aus der Reflexion, welche Gedanken, die ein Wirkliches repräsentieren, mit anderen, bloß fingierten, vergleicht. „Das Dasein dieses Baumes ist aber nichts „Fingiertes“, sondern in der konkreten Wesenheit und an ihr geistig greifbar. „Wird dabei“, so fährt v. Hertling fort, „nicht genügend festgehalten, daß wir auch in den Fällen der ersteren Art (gemeint ist die Wesenserfassung) nicht das Wirkliche selbst, sondern nur einen Begriff desselben, nicht das Seiende, sondern nur den Gedanken Ausdruck eines Seienden besitzen, so kann die Vorstellung aufkommen, als bestehe die Differenz in den beiden unterschiedenen Fällen bei sonstiger Gleichheit in der das eine Mal vorhandenen, das andere Mal fehlenden Existenz.“ Auch in „den Fällen der zweiten Art“, der Seinsschau, haben wir nicht das Wirkliche selbst, sondern nur ein gedankliches Symbol, das ein Seiendes meint, intendiert: das Dasein. Die Differenz besteht ferner

nicht „in der das eine Mal vorhandenen — das wäre: *essentia plus existentia* —, das andere Mal fehlenden Existenz“ — das wäre *essentia minus existentia* —, sondern in den beiden einfachen Termini: *essentia* und *existentia*, die verglichen werden. Dem einen Terminus fehlt die *existentia*, dem andern die *essentia*, ohne daß ein Addieren oder Subtrahieren statthat. Ein Denken, in dem wir das „Wirkliche selbst“, oder das „Seiende“ in unserem Bewusstsein besäßen, gibt es nicht. Es geschieht nichts weiter, als daß zwei erschaute Inhalte verglichen und ihre Verschiedenheit mit Evidenz festgestellt wird.

Der Kern des Irrtums wird im Schlußsatze sichtbar: „Es erscheint dann weiter diese letztere (die Existenz) als ein realer Bestandteil, durch dessen Hinzufügung das Seiende erst zum vollendeten Wirklichen wird.“ Das „Seiende“ kann nicht mehr zum „Wirklichen“ werden, da es dies bereits ist. Zur möglichen Wesenheit tritt, metaphysisch gesprochen, das Dasein hinzu und macht sie zur wirklichen, eine metaphysische Zerlegung des Werdens, die nicht tiefer gedacht werden kann, aber auch nicht physisch mißverstanden werden darf. Ein „realer Bestandteil“ kann ferner das Dasein nicht genannt werden; denn der „Bestandteil“ gehört zu derselben Ebene des Seins wie das Ganze. Sein und Wesenheit sind aber zwei verschiedene Ebenen. Sie können wie Phasen desselben Prozesses betrachtet werden: des Werdens. Die Phasen eines Vorganges sind nun aber „real verschiedene“ Wirklichkeiten. Es handelt sich jedoch hier um einen ontologischen, nicht um einen vorstellbaren physischen Prozeß; daher die grossen Schwierigkeiten, auf die diese Fundamentallehre des Thomas stößt und immer stoßen wird. Wer kein Auge für diese Gedanken hat, wird vergeblich sie zu sehen versuchen. Das östliche Denken ist von dieser monumentalen Intuition noch tiefer ergriffen als das Abendland. Dort kommt das asiatische Allheitserleben hinzu, das manchmal das Sein als die Urkraft faßt, die zu den schemenhaften Möglichkeitsdingen hinzutritt, das andere Mal als das Ursubstrat, auf das die Dinge der Maya-Welt „ingezeichnet“ werden. Thomas hat solche pantheistische Schwärmereien vermieden. Das tiefste philosophische Erleben war für ihn aber, daß in allen kontingenten Dingen Wesenheit und Dasein verschieden sind, daß danach Gott nur als *actus purus* verstanden werden kann und dass der Weg, der zu ihm führt, die andere Intuition ist: *actus prior potentia*. Farabi 950 + hat diese Gedankenreihe zuerst formuliert. Sie ist im Islam nicht wieder verloren gegangen. Vielleicht stammt sie aus Plotinischer Quelle. Das Abendland wandte sich der Erforschung der physischen Welt zu, machte darin die größten Entdeckungen, verfiel jedoch periodenweise dem Materialismus und verlor jene metaphysische Schau, die allerdings einem quietistischen Menschentypus mehr ansteht, als dem aktivistischen abendländischen. Daß solche Spekulationen unaristotelisch sind, bedarf keines Beweises und H. führt dies treffend aus. Aristoteles war sicherlich mehr Deist als Theist.

Der Thomismus ist demnach kein Aristotelismus mit theologischer Krönung, sondern ein System, das von einer ganz anderen metaphysischen Schau ausgeht als das des nüchternen Stagiriten, und das dessen Gedanken nur als Bausteine in einer grundverschiedenen Architektur verwendet, nicht als Fundamente. Mit der *analogia entis*<sup>1)</sup> und der Forderung, daß in jeder Kategorie ein *per se* sein müsse — Averroes nimmt dieses zu seinem Gottesbeweise, bezeichnend für östliches Denken — sind diese Kreise von Gedanken gleichbedeutend. Sie bilden das letzte Fundament der Gottesbeweise, neben dem sich das Kausalprinzip wie eine Ableitung ausnimmt. Wenn man glaubt, von diesem hingen die Gottesbeweise eigentlich ab, so ist das ein Versehen. Die Wesen-Dasein-Lehre baut sich auf der Annahme auf, daß wirkliches Substanzwerden und Substanzvernichtung vorkomme; denn dann wäre eine Trennung von *essentia* und *existentia* gleichsam „erfahrungsmäßig“ gegeben. Der eigentliche Gegner solchen Denkens ist daher Demokrit, abgesehen von der heutigen Elektronenlehre. Ist „Werden“ nur Systemänderung und Kräfteumsatz, dann ist in der Erfahrung immer *existentia* und *essentia* verbunden.

Die geschichtliche Bedeutung von Thomas wird nunmehr deutlicher. Europäisches Denken ist naturalisierend und neigt materialistischen Formen zu, das Asiens metaphysisch. Der große Kampf von heute um die Gottesbeweise ruht auf dieser Verschiedenheit der Einstellung. Der Europäer will das exakte Erkennen auf die erfahrbare Umwelt beschränken. Der Asiate sieht in der Diesseitswelt einen Schleier, der das Ursein verhüllt und der Beachtung kaum wert erscheint. In Plotin mischte sich zum erstenmale diese Schau mit europäisch, speziell griechischen Denkbeständen, und durch ihn dringen sie in das Abendland. Vor diesem brahmanisch-plotinischen Welttraum hat Thomas das Christentum bewahrt, indem er das *ipsum esse* = Gott unterscheidet von dem allgemeinen Sein, der Hypostase des metaphysischen Begriffes Sein, und den metaphysischen Begriffen die exakte aristotelische Form gab. Unexaktheit darin führt, wie Eckehart zeigt, zum Pantheisieren.<sup>1)</sup>

Außerordentlich lehrreich für die geistige Einstellung der heutigen Zeit ist eine moderne Darstellung der Bedeutung von Thomas<sup>2)</sup>, die mit

<sup>1)</sup> Sie wird 45 allzukurz erwähnt, da sie der tragende Gedanke des Ganzen ist. Die *proprietas entis*, die ebenda fehlen, sind nur aus dieser *analogia* zu verstehen.

<sup>1)</sup> Der Begriff, Wesenheit ist ebenfalls in dieser metaphysischen Schau zu verstehen, d. h. als Glied der *arbor Porphyriana*, nicht im physisch-naturalistischen Sinne, der europäischem Denken zunächst vorschwebt. Wie ist ein Ausgleich zwischen diesen Polen möglich? Das ist die Frage, in der Thomas geschichtlich steht und zu verstehen ist.

<sup>2)</sup> Behn: Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Berlin und Bonn. 1924. 119—133. Ein Buch voll treffendster und zeitgemäßer Beobachtungen

aller nur erdenklichen Zuvorkommenheit und dabei Objektivität das herausucht, was für die jetzige Bildungswelt im Vordergrunde steht. z. B. daß mathematische und physische Teilbarkeit verschieden sind, daß die Geometrie ihre ideellen Konstruktionen erfahrungsfern aufbaut, daß bei Thomas die Gestaltlehre gebührend in die Beleuchtung tritt, daß die Abbildtheorie auch heute durchaus nicht „überwunden“ ist: „Der geordnete Wahrnehmungsstrom, welcher letzte Tatsache der Beobachtung ist, steht zu der Gestalt der wirklichen Außenwelt Dinge in einem Verhältnis strenger Abbildlichkeit. Moderne mathematische Untersuchungen bestätigen diese gedankenlos als naïv verschrieene Lehre.“ Mit solchen „modernen Forschungen“ wird sich dann auch H. auseinanderzusetzen haben, der 125 schreibt: „Danach sind also unsere Begriffe nicht Abbilder realer Wesenheiten, sondern subjektive Denkerzeugnisse.“ Er folgert dies aus einem Zitate v. Hertlings, das aber genau das Gegenteil besagt und die scharfe scholastische Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Begriffe bringt: „Alles Wirkliche ist ein Einzelnes, und das Allgemeine als solches ist ein bloßes Erzeugnis unseres Denkens“. Besser kann die Thomistische Lehre von der sachlichen Abbildlichkeit unserer Gedanken bei ihrer formalen Verschiedenheit nicht ausgesprochen werden!

In modernen Begriffen bringt Behn die Gottesbeweise, sie leise, aber anerkennenswerter Weise umbildend z. B. zu einem erkenntnistheoretischen Beweise: „Die Welt läßt sich die Einordnung der Seele gefallen, weil sie innerlich geordnet ist. Ein unerklärliches Wunder wäre das für den Leugner Gottes.“ Die Welt Dinge sind „artgeordnet“, und „auch die Ereignisse in der Welt hängen durchgängig zusammen.“ Die Organismen sind übermechanische Systeme. „Eine so reiche Welt aber verdankt ihr Dasein am wenigsten dem Zufall.“ Der Vollkommenheitsbeweis wird überzeugend in einen Beweis aus den Werten umgestaltet, modernen Schulrichtungen sehr verständlich. Wie nahe solcher Stoff auch metaphysischen Räumen kommt, sie werden nicht betreten. Die ganze schimmernde, kühne, hochragende metaphysische Welt von Thomas ist wie ein versunkenes Märchenschloß. Sie taucht nicht wieder auf. Die Lehre vom Sein, die noch unseren Neuscholastikern der tiefempfundene Kernpunkt der Philosophie ist, wird nicht besprochen. Zwei Welten meinen sich

---

im schimmernden Gewande schöner Sprachgebung, das Kennzeichnende fremder Denkart im Vergleich zur modernen Geistigkeit treffsicher zeichnend. S. 199 führt er zur Abbildtheorie aus; „Es gibt kein Abbildverhältnis zwischen Ding, Reiz und Empfindung.“ Dieser Satz ist durch die ganze moderne Philosophie hindurch als grundstürzende Entdeckung verherrlicht worden. Dennoch ist er falsch. Je treffender und mathematisch genauer man den Begriff der Abbildung faßt, um so wahrscheinlicher wird es, daß trotz tiefgreifender Umformungen das Verhältnis vom Ding zur Wahrnehmung (vom Ontogramm zum Phaenogramm) ebendas der Abbildung ist (Gerhards).

verstehen zu können und sind sternweit voneinander entfernt. Die Schuld trägt zum grossen Teil die unmoderne Ausdrucksweise unserer Scholastiker. Sie behalten die mittelalterlichen Termini bei und verstehen unter ihnen moderne Sachverhältnisse, unterbewußt das Alte dem Neuen anpassend. Der modern denkende Mensch kann dieses Unterschieben und Weiterbilden nicht vollziehen. Unter dem fremdartigen Gewande erscheinen ihm daher auch die Gedanken der Alten seltsam, wie Kuriositäten. Mit der Form verwirft man dabei die Sache. Dennoch sehnt sich unsere Zeit nach Metaphysik, d. h. einer Klarstellung der allgemeinsten Begriffe und Unterbauung der Einzelwissenschaften. Sachlich muß dies für alle Zeiten dasselbe sein: denn alles Menschendenken hat die gleichen Grundgesetze. Wir denken heute die „Wirklichkeit“, der Lateiner des Mittelalters das *esse*, der Griechen das *ὄν*, der Araber *wugūd*, der Perser *hasī*, und der Brahmane spricht von der „Wirklichkeit der Wirklichkeit“, *satyasya satyam*. Ebenso ist der Begriff der Urkraft der Welt überall geschaut, sei es als „erster Bewegter“ oder Tao oder Dahr, die unendliche Schicksalskraft, Allah oft gleichgestellt oder *actus purus*, Urenergie. Wo aber die Sache dieselbe ist, müßte sich auch in der Formulierung Verständnis erzielen lassen. In der sprachlichen Fassung spiegelt sich der Geist der Zeit. Es muß den heutigen Menschen verständlich gemacht werden, welche unzweifelhaft sicheren Tatsachenbestände die Alten mit ihren Termini deckten und wie ihre Gedanken auch heute noch Selbstverständlichkeiten sind, wenigstens insoweit sie das Allgemeinste und Metaphysische betreffen, Umbildungen in Einzelheiten vorbehalten.

Jede Philosophie ist von der geistigen Atmosphäre ihrer Zeit umgeben und „mitversteht“, subintendit in ihren Wendungen vieles, das eine andere Zeit mit anderer Atmosphäre nicht mehr in ihnen sieht. Die selbstverständlichen Grundlagen sind, was Bildhaftigkeit und Assoziationen angeht, andere geworden. Darin liegen die großen Mißverständnisse der Kulturen. Für Kant ist Wolff und Leibniz der selbstverständliche Hintergrund neben der mechanischen Naturerklärung, für Thomas Augustinus, der in der fröhscholastischen Zeit herrschte — und aus ihr kam Thomas —, für Aristoteles die Wesensart der Platonischen Ideen, die wie unser Denken, das Göttliche, Geistige „lichtartig“ gedacht wurden, für die Perser der Mythos der Lichtlehre, aus der sie das Erkennen nicht anders denn als Lichtemanation formulieren konnten. Gelegentlich taucht solche Untergrundswelt an die Oberfläche, und wenn wir von einem „Lichte des Verstandes“ hören, so war dies den Scholastikern mehr als Symbol. Nach Aristoteles „erleuchtet“ der aktive Verstand die Vorstellungsbilder und macht sie, d. h. ihren Begriffsinhalt, zu einem allgemeinen. Dann also besitzt das Allgemeine Lichtnatur! Das Mysterium des Erkennens wird dadurch nicht „erhellet“; aber die heutigen Phänomenologen haben kein Recht, den Alten solche poetischen und zugleich sachlich sein sollenden Wendungen

vorzuwerfen, zumal sie selbst ganz unbedenklich von einer „Wesensschau“ reden. Schauen kann man aber nur das Erleuchtete, und die modernste Denkrichtung bewegt sich mit solchen Worten, wenn auch unbewußt, auf der Linie eines uralten Lichtmythus. In jedem philosophischen Systeme kreisen aus der Ueberlieferung nach Raum und Zeit bestimmte kulturkundliche Bahnen, die daher rein kulturkundlich zu deuten und aus der exakt philosophischen Ueberlegung auszuschalten sind. Der bleibende Restbestand ist philosophisches Gut, das mit den Allgemeinüberzeugungen der Menschheit in Einklang gebracht werden kann.

H. bezeichnet Thomas als einen Intellektualisten, da ihm „glauben“ eine Funktion des Intellektes sei, 143 ff. Dem widerspricht die 27 zitierte Stelle, in der die Willensfunktion als notwendig und grundlegend zum Zustandekommen des Glaubensaktes bezeichnet wird. Dazu kommt noch die Gnade. Wer wie Thomas von dieser den Glauben wesentlich abhängen läßt, kann nicht als „Intellektualist“ bekämpft werden. Die Grundlegung des Glaubens auf dem Unterbau natürlichen Gotteserkennens wird sodann angegriffen, d. h. die Lehre von den *praeambula fidei*. Die Religion der Scholastiker kennt zwei Schichten: 1. den natürlichen Gottesglauben und 2. ihm übergebaut das Christentum. Die allgemein menschliche Religion erreicht man durch natürliche Erkenntnis eines Schöpfers aus den Wundern der Schöpfung. Indem Thomas diese natürliche Grundlegung gelten läßt, kommt er einem Erleben des gesunden Menschenverstandes entgegen, das bei allen Völkern und in allen Religionen seinen Ausdruck gefunden hat. H. sucht diese Unterbauung zu erschüttern, indem er Paulusstellen anführt, in denen der Apostel die Predigt des Kreuzes Christi in Gegensatz stellt zur „menschlichen Weisheit“, „damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft gegründet sei.“ Die *quaternio terminorum* liegt auf der Hand. Die Zweiheit der Schichten: „Kreuz Christi“ und „Naturreligion“ wird nicht gesehen. Das Christentum will Thomas doch nicht durch die *praeambula* beweisen. Er erkennt ja die Mysterien an. Die Religion bleibt „eine autonome Wertsphäre“ und wird nicht heteronom, wenn das religiöse Erlebnis noch von einer denkenden oder schauenden Erfassung Gottes begleitet ist und gar gestützt wird. Eine Sphäre mit Eigengesetzlichkeit und Eigennatur kann auf einer fremden Stütze ruhen, sicher aber durch eine solche eine Bestätigung empfangen. „Der religiöse Glaube“ wird dadurch nicht einfachhin von der „Philosophie abhängig“, 149. Wer Thomas das Philosophieren und die Uebernahme philosophischer Begriffe aus dem Heidentum zum Vorwurf macht, tadelt das, was sein großes Verdienst ist. Wir sehen heute das Neuheidentum ratlos in der Suche nach einem festen Boden für die Religion. In der Philosophie ist die Schicht der natürlichen Religion vorhanden. Wenn sie auch genuinem christlichem Erleben und Mystik überflüssig scheint, so ist sie für die Gesamtkultur doch von großer Bedeutung. Die modernen

Gebildeten suchen wie die früheren Zeiten einen Vernunftboden für die Religion. Selbst für solche, die die positiven Bestandteile des Christentums nicht annehmen, findet sich in Thomas die Grundlage einer natürlichen Religion, was von der allergrößten Bedeutung werden könnte. Die Unfähigkeit zu einer überzeugenden Metaphysik und die Ratlosigkeit in religiösen Fragen, zwei Kennzeichen der Moderne, stehen in engster Sachbeziehung. Man sucht ein „elementares Denken“, um die Ethik sicherzustellen und die Religion der subjektivistischen Willkür zu entziehen, ahnt dabei nicht, dass frühere Generationen dies bereits besaßen — und zwar auch in einer überkonfessionellen Schicht, einer „natürlichen Religion“, die man heute vor allem zu greifen bemüht ist. Die Vorzeit hatte diese freilich mit der „konfessionellen“ aufs engste verflochten. Beide lassen sich aber durch das Scheidewasser der Kritik trennen und müssen ideengeschichtlich sogar getrennt betrachtet werden.

Der Fehler des Büchleins von H. ist, daß es den Hebel der Kritik an der falschen Stelle ansetzt. Thomas muß sich von ihm die Vorwürfe gefallen lassen, er verkenne das Wesen der Religion und des persönlich erlebten Christentums, bewege sich in einem „unreinen Denken“, sei ein „Autoritätsphilosoph“ — aber die Kantschulen benennen sich auch nach ihrem Meister! sachliche Freiheit kann mit einem formalen Anschlusse an eine Autorität verbunden sein — und wirklichkeitsfremd! Dies wird ausgerechnet von einem Realisten wie Thomas gesagt, soll dann auch wohl von Aristoteles gelten! Was ist dann aber erst von unseren Solipsisten zu sagen, aber auch von Kant, der doch das „Ding an sich“ weitab rückt? Der Punkt, an dem die Kritik einzusetzen hätte, ist ein anderer. Die heutige Weltanschauung ist eine vielfach andere als die des Mittelalters. Die sachlich-organische Weiterbildung der Scholastik ist daher eine wichtige Angelegenheit, weil ohne diese Weiterbildung ihre Gedankenschätze für die heutige Zeit ungenutzt bleiben, ein „versunkenes Märchenschloß“. Nicht in der Weise kann dieses wieder in seiner Wirklichkeit vor uns treten, wenn es so, wie es ist, in die heutige Zeit hineingestellt wird, sondern nur so, daß seine Identität mit Grundzügen der heutigen Welt aufgezeigt wird. Die „Materie“ zerlegt sich für uns in verschiedene Komponenten: Ausdehnung, Massigkeit, Gewicht usw. Die Alten faßten dies alles in eine Hypostase: „Materia“ zusammen. Ihre Realität wird nicht in Zweifel gezogen; nur fassen wir den mit „Materia“ umschriebenen Komplex genauer. Ihre Ausdehnung ist letzthin die Entfernung der Elektronenbahnen vom Kerne und voneinander, ihr Widerstand gegen Druck, ihre Massigkeit die Starrheit dieser Bahnen, „Gewicht“ ist ein noch unklarer Tatbestand, wird aber auch wohl aus Bahnen und Gegenbahnen von Elektronen zu begreifen sein. Was mit dem Terminus: Form — oder der „Wesenheit“ der Wesensschau — zu verstehen ist, ergibt sich als Resultante freier und gebundener Elektronen- und Atomkräfte. Was heute



das „Allgemeine“ bedeutet, lehrt uns keiner besser als die Phänomenologie. Sie behauptet sehr kühn, in Gegebenheitskomplexen das „Wesen“, die „Wesenheit“ — forma, eidos, ousia, das Was — zu „schauen“, indem sie gewisse Momente „ausklammert“, das gesuchte „Wesen“ in den formulierten Begriff „einklammernd“, während die Neuscholastiker jene Momente „fallen lassen“, „von“ ihnen abstrahieren, während sie diese „herausnehmen“, „herauslesen“, d. h. „abstrahieren“. Sachlich dasselbe wird mit verschiedenen Worten bezeichnet, wobei das moderne „Ausklammern“ schulmeisterhaft klingt. Weshalb muß aber unser geistiges Bewusstsein „ausklammern“? Weshalb tut es dies unbewußt schon das Kind? Weshalb muß dann der Inhalt „allgemein“ werden? Die Antwort auf solche Fragen steht noch aus. Die platonische Ideenwelt bewundern wir als schönen Mythos. Die Intuitionen gottbegeisterter Mystiker erregen unser sehnsüchtiges Erstaunen. Die Nominalisten und Skeptiker regen unser Suchen an. Der dynamische Konzeptualismus Kants setzt teils das voraus, was bewiesen werden soll — die überindividuelle Allgemeinheit der Begriffe — teils zeigt er nicht das, was er zeigen soll — die Kongruenz mit der Wirklichkeit bis zu einem gewissen Grade. Die Allgemeinwelt und die Besonderwelt der konkreten Dinge sind parallel. Der Alltag beweist es, „Die Welt muss irgendwie anthropomorph sein, da sie mit unseren Gedanken übereinstimmt“, sagt Dyroff. Mythische „Ideen“ senken sich nicht in eine „Materie“ hinab, die die Züge des Licht-Finsternis-Dualismus an sich trägt. Mit dieser schönen Poesie wollten aber die Alten dasselbe sagen wie unsere Neuromantiker mit „Wesensschau“ und unsere nüchternen Philosophen mit dem „Ausklammern“ usw. Solche Umschreibungen des Mysteriums darf man nicht für seine Lösung, die heiß gesuchte, nehmen. Das Wesen der Kraft bleibt immer noch unklar, wie oft man auch ihre Leistung mathematisch formuliert hat und in wie vielen Sprachen man ihre Tatsächlichkeit auch aussprach. Das Weshalb nicht nur der Tatsächlichkeit sondern der Notwendigkeit suchen wir.

Das mittelalterliche Weltbild, das die mikroskopische Wesenheit der modernen Wissenschaft nicht kennen konnte und daher nur mit der makroskopischen umging, mußte diese obere Wesenheitsschicht als „DIE Wesensform“ ansehen und hatte darin recht, sie als eine reale, in den Dingen vorhandene, objektive zu betrachten; denn sie besteht aus Relationen, die wir auf Grund der eigentlichen Wesenheit und Beschaffenheit der Objekte in ihnen stiften, indem wir sie klassifizieren und zum Mittel unserer Zwecke machen. Es gibt keine andere Möglichkeit der Lösung des Erkenntnisproblems als die entschlossene Anwendung der modernen Ergebnisse. Die Realität des Erkennens wird darum nur um so mehr bestätigt. Von einer Philosophie des „Als ob“ kann dabei keine Rede sein. Dann taucht letzthin die große Frage nach dem Wesen der Energie auf: Sind substantielle Energien ohne Stofflichkeit möglich? Läßt sich die

Stofflichkeit denken als entstanden aus unkörperlichen Elektronen, indem diese in Entfernungen voneinander kreisen? Der Gegensatz von Geist und Materie ist dann von neuem zu bestimmen, wenn „Materie“ in sich nicht besteht, sondern erst als Epiphänomen auftritt.

Wer uns den Mythos von den lichtartigen Ideen erzählt, die in die finstere Urmaterie hinabsteigen und dabei behauptet, 126, nun „bricht die Thomistische Erkenntnistheorie in ihrem Kernstück zusammen“, wer dann aber dem modernen Mythos der Phänomenologen von der „erschauten Wesenheit“ zustimmt, der behauptet und leugnet in demselben Atemzuge das Gleiche, sieht unter den Termini nicht die intendierten Sachgegebenheiten und glaubt in diesem Sprachgewande dasselbe, was er in jenem bestreitet. Dabei ist es belanglos, ob er der realistischen oder idealistischen Richtung der Phänomenologie angehört. Für die Geistesgeschichte kommt letzthin das in Frage, was unter den wechselnden Worten jeweils intendiert ist. Da uns bekanntlich das physisch-chemische „Wesen“ der Dinge unbekannt ist, eine äusserliche, praktische Klassifizierung der Dinge jedoch bekannt, so ergeben sich zwei Schichten in der „Wesenheit“: 1. die obere, in der wir die Dinge logisch klassifizieren, um sie nach ihrer Nützlichkeit zu verwenden und 2. die tiefere: ihre Wesen an sich, wie es die Wissenschaft erforscht. Die obere trifft eine Außenweltwirklichkeit, ist demnach keine reine Illusion, bestimmt die Dinge nach äußerer Betrachtung und ihren Beziehungen zum praktischen Menschenleben, indem sie im tieferen „Wesen“ verankert ist.

An der Scholastik sind sicherlich manche Punkte auszusetzen und weiterzubilden. Ihre metaphysischen Formeln tragen die Spuren des mittelalterlichen physikalischen Weltbildes stark an sich, während dieses selbst für uns in das Reich der Mythologie verflüchtigt worden ist. Der physikalische Sinn dieser Formeln ist demnach auszuschalten, der metaphysische beizubehalten. Dadurch werden die klassischen Formeln früheren Denkens auf ihren bleibenden Wahrheitsgehalt zurückgeführt und von der Verbundenheit mit wandelbaren naturwissenschaftlichen Neuerungen losgelöst. Das bleibende Metaphysische tritt dann um so sichtbarer hervor. Besonders gilt dies von der Abstraktionslehre. Daß „unser Geist die Wesensform aus der Materie heraushebt, sie in seine Geistigkeit aufnehmend“, bedeutet modern, daß unser Bewusstsein in der makroskopisch und demnach naiv gesehenen Welt, also der oberen Wesenheitsschicht Beziehungen sieht, die auf der eigentlichen Wesenheit ruhen. Diese „Wesensform“ ist eine wahre, zunächst allerdings in ihrer Schicht. Von dieser können wir vielleicht in die mikroskopische Tiefenschicht vordringen, die uns vorläufig noch verborgen bleibt. Da weder die platonisierende noch die skeptische Lösung der Erkenntnisfrage annehmbar sind, muss die kritisch-realistische Mittellinie erhalten bleiben und ihre Formulierung gefunden werden. Die alten scholastischen Formeln weisen uns diesen Weg,

und eine rein zerstörende Kritik kann nicht als ein gangbarer Weg angesehen werden,

Selbstverständlich ist es für die Kirche, daß sie sich nicht mit einem einzelnen Philosophiesysteme identifiziert; zu verstehen ist, daß sie ein solches betont, das ihren Gedankenschatz am besten wiedergibt; unrichtig die Behauptung, sie habe durch die bereits vollzogene Identifizierung den Abfall mancher verschuldet.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Die S. 150 gebrachten Beispiele stimmen nicht. Es handelt sich in den genannten Fällen nicht um „Preisgabe christlichen Gottesglaubens“ wegen „des Intellektualismus der Kirche“. Auch sonst werden Tagesmeinungen moderner Philosophen oft genannt, die doch wegen ihrer Unbeständigkeit belanglos sind. Ein Buch, das Ewigkeitsfragen bespricht, sollte sich nicht in solch ephemere Dinge und Schemen verstricken.