

„Quod sit officium sapientis“ (S. Thomas, S. c. g. I, 1).

Von Johannes Hirschberger.

1. Thomas hat seiner *Summa contra gentiles* ein Kapitel über die sapientia vorausgeschickt. Das lag nahe aus inneren Gründen: Das nachfolgende Werk sollte von der Wahrheit des Glaubens handeln; Wahrheit aber ist ein Thema des Weisen. Auch andere Scholastiker haben am Anfang ihrer Werke nicht selten über die Weisheit gesprochen¹⁾. Das mag Thomas äußerlich angeregt haben. Uns interessiert hier der Inhalt seines Weisheitsbegriffes vom ideengeschichtlichen Standpunkt her.

Thomas hat in seinem Schrifttum die Weisheit in einer dreifachen Sicht gesehen: Als Philosophie, als übernatürliche Theologie und als Gabe des hl. Geistes²⁾. Für die gesamte Weisheitslehre in jeder dieser drei Erscheinungsformen gibt das 1. Kapitel der *S. c. g.* die charakteristische Struktur an. Sie sieht so aus: Sache des Weisen ist es, zu ordnen. Das setzt Ziele voraus. Von ihnen her bestimmen sich Mittel und Methoden. Die ars zeige das deutlich. Darum nenne man den Sachkundigen einen Weisen; allerdings nur auf dem Gebiet, das er versteht. Wer aber um die letzten Ziele des Universums wüßte, die zugleich dessen Prinzipien seien, wäre ein Weiser schlechthin, weshalb denn auch Aristoteles die Betrachtung der *causae altissimae* zu den Aufgaben des Weisen rechne. Da nun alle Ziele von den Intentionen ihrer Urheber bedingt sind, Urheber der Welt aber der

¹⁾ So Alexander v. Hales in seiner *S. theol. qu. 1.* — Thomas v. York in der Einleitung zu seiner Metaphysik. Vgl. darüber M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York*. In: Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Cl. Bäumkers (1913) 185. — Auch in der Einleitung zu seiner *S. theol.* kommt Thomas v. Aquin auf die Weisheit zu sprechen (I, 1, 6) und ebenso im Prooemium zu seinem Metaphysikkommentar.

²⁾ Über den Inhalt der Weisheitslehre des hl. Thomas hat kürzlich J. Lenx unter dem Titel *Thomistische Philosophie als Lebensweisheit* in *Pastor bonus* 49 (1939) 323—37 einen instruktiven Artikel geschrieben, in dem alles Wesentliche aus den vielen einschlägigen Stellen zusammengetragen ist, so daß sich hier eine ausführliche Darlegung des Inhaltes der thomistischen Weisheitslehre erübrigt.

göttliche Intellekt sei, so müßte das letzte Ziel der Welt in einem bonum des Intellektes bestehen, also in der Wahrheit. Demnach habe sich der Weise mit der Wahrheit zu befassen, wie auch wieder Aristoteles bestätige, und zwar mit jener Wahrheit, welche die Quelle aller Wahrheit bilde, ja zum Prinzip allen Seins gehöre, weshalb denn auch ihr Wahrheitsgehalt Urgrund aller Wahrheit überhaupt sei: „sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse“.

Die für die thomistische Weisheitslehre bezeichnende Grundannahme ist der Satz „sapientis est ordinare“. Damit sind alle weiteren Begriffe, wie finis, principium, causa, bonum, ars, Intellekt, Wissen und Wahrheit in logischer Forderung gesetzt. Thomas beruft sich für diesen grundlegenden Satz auf Aristoteles³⁾. Er bietet ihm auch die Gewähr dafür, daß der Weise sich mit der Betrachtung der causae altissimae zu befassen habe⁴⁾, daß die erste Philosophie Wissenschaft der Wahrheit sei⁵⁾, und die Dinge sich bezüglich der Wahrheit genau so verhalten wie bezüglich des Seins⁶⁾. Und seine Beispiele aus der ars hat er aus dem 1. Kap. der *Nik. Ethik* genommen. Dies, wie insbesondere die in der ganzen Überlegung zum Ausdruck kommende teleologische Einstellung, läßt uns die geistigen Grundlagen des ersten Kapitels der *S. c. g.* als aristotelisches Gedankengut erscheinen.

2. Es fällt immerhin auf, daß die Beispiele aus der ars, mit denen Thomas den Satz „sapientis est ordinare“ erläutert und begründet, die ars medicinalis, gubernatoria, bellica, architectonica, principalis, die Beispiele sind, mit denen schon in den platonischen Dialogen gearbeitet wird, um an ihrer Hand gleiche Fragen zu erörtern, wie es hier Thomas unternimmt. Es ist dort gewöhnlich Sokrates, der mit Hilfe der *ιατρική, κυβερνητική, στρατηγική, τεκτονική, βασιλική τέχνη* die Begriffe des *τέλος*, des *ἀγαθόν*, der *αἰτία*, der *οὐσία* herausgearbeitet und die Aufgabe des Weisen, des *σοφός* und *φρόνιμος* festlegt⁷⁾.

„Von Schustern, Walkern, Köchen und Ärzten redest du immer“, läßt darum Platon einen Mitunterredner zu Sokrates sagen. An Hand dieses Anschauungsmaterials aus der Techne bildet sich in der Tat ein ganz bestimmtes, eigenartiges Denken aus, das auf der einen und einzigen Beziehung zwischen Mittel und Zweck in gleicher Weise eine

³⁾ *Metaph.* A, 2; 982 a 17 f.: οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφόν, ἀλλ' ἐπιτάττειν.

⁴⁾ *Metaph.* A, 2; 982 b 8 f.

⁵⁾ *Metaph.* a, 1; 993 b 19.

⁶⁾ *Metaph.* a, 1; 993 b 30: ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

⁷⁾ Darstellung und Belege bei J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*. Philologus. Suppl. Bd. XXV, 1 (1932) 17—32.

logische, axiologische und metaphysische Begriffswelt aufbaut. In der Techne sind Gegenstände und Tätigkeiten zu denken und zu tun in Hinsicht auf das in ihnen angestrebte Ziel: ἀποβλέπων πρὸς τι, wie der typische Ausdruck heißt. Jenes Etwas bildet ihr τέλος, ihren σκοπός, das οὐδ' ἕνεκα, die ἰδέα. Dieses Ziel geht in den Sinn der Gegenstände und Tätigkeiten mit ein und konstituiert so οὐσία, λόγος, εἶδος und φύσις; denn die φύσις ist nichts anderes als ein περὶκέναι τι. Damit wird jenes Etwas, auf das hin alles gedacht werden muß, weil alles darauf hin ist, zur Final- und Exemplarursache, zum Prinzip und Wesen. Und da der Grundhaltung des technischen Denkens entsprechend der Zweck selbst auch wieder als Mittel erscheinen kann, ergeben sich höhere und höchste Zwecke und letzte Ursachen und Prinzipien. Betrachtet man diesen logischen und ontologischen Sachverhalt der Beziehung von Mittel und Zweck, der sich in technischen Gegenständen und Handlungen vorfindet, axiologisch, so haben wir die ἀρετή und das ἀγαθόν⁸⁾. Das für das teleologische Denken bezeichnende Ineinanderlaufen von Zweck, Ursache, Prinzip, Wesen und Wert hat hier seinen ideengeschichtlichen Ursprung.

Noch für Aristoteles ergibt sich von hier aus der Sinn seiner Entelecheia. Wie W. Jaeger betont⁹⁾, hat der Stagirite seine Teleologie nicht auf biologischem Gebiet wie am Objekt abgelesen. Es war „eine üble Modernisierung“, wenn man dies gemeint hat. „Die ἐν-τελ-ἔχεια hat einen logisch-ontologischen, doch keinen biologischen Sinn. Bei jeder Art der Bewegung haftet der Blick des Aristoteles auf dem τέλος. Nicht die Tatsache, daß etwas wird, erregt sein Interesse, sondern daß etwas wird, daß ein Zielgebendes, Festes sich durchsetzt: das Eidos“.

Was Jaeger hier für Aristoteles festgestellt hat, lag schon bei Platon vor und auch in diesem Punkte zeigt sich wieder, wie wahrhaft grundlegende platonische Gedanken bei Aristoteles weiterleben. Nur wirken sich bei Platon jene urtümlichen begrifflichen Setzungen technisch-teleologischer Art noch viel umfangreicher aus. Logik, Ethik und Metaphysik werden dadurch bestimmend beeinflusst. Für Platon bildet das αὐτὸ τὸ ἀγαθόν das oberste Telos schlechthin und nimmt insofern als Exemplar- und Finalursache eine überragende Stellung ein. Von ihm her ergibt sich alle Wesenheit, aller Wert, alle Wirklichkeit, alle Wahrheit¹⁰⁾.

⁸⁾ Platon, *Republ.* X, 601 c 4—6.

⁹⁾ Aristoteles (1923) 409 ff.

¹⁰⁾ *Republ.* IX, 591 c—592 b. — *Tim.* 28 a 4—8. — *Symp.* 211 a—212 b.

In diesem Zusammenhang sind bei Platon *φρόνησις* und *σοφία* — sie sind hier immer noch gleichbedeutend und werden univoce gebraucht — eingebaut und erhalten so ihren Inhalt und Sinn. Wie die *σοφία* in der *Techne* durch die Zusammenschau von Mittel und Zweck Ganzheitserfassung war, und dies nicht nur ein theoretisches, sondern entsprechend dem Sinn der *Techne* zugleich ein praktisches Wissen und Können bedeutete, so bleibt in der ganzen Philosophie Platons die *σοφία* zeitlebens die erkenntnismäßige und praktische Einstellung auf das Ganze von Welt, Wert und Wahrheit. Metaphysik und Ethik, theoretische und praktische Vernunft fallen hier nicht auseinander, und zwar deswegen nicht, weil die Einheit von Sein, Wahrheit und Wert in der philosophischen *σοφία* durch deren Ursprung in der technischen *σοφία* schon präformiert war.

Wenn Thomas bei seiner Frage „quod sit officium sapientis“ die Aufgabe des Weisen entwickelt an Hand der Gegebenheiten der *ars*, wenn er von hier aus vordringt zu einer *causa altissima* und in ihr nicht nur den letzten Zweck, sondern zugleich das erste Prinzip des Universums sieht, so bewegt er sich dabei ganz in platonischen Gedankengängen. Auch diese Teleologie ist in erster Linie eine logisch-ontologische Angelegenheit und gehört zu einem Denken, das seine Ursprünge nicht im biologischen Sachgebiet hat, sondern im Denken, Planen und Tun des *τεχνικός* und *δημιουργός*, oder, wie man wohl sagen darf, des *homo faber*. Man braucht, um sich des wahren ideengeschichtlichen Ortes zu vergewissern, nur die Gedanken des hl. Thomas über Sinn und Ziel aller Dinge in *S. c. gent.* III, 1 ff. nachzulesen. Die Daten des *Techne*-Denkens spielen hier eine ausschlaggebende Rolle.

Es ist in dieser Hinsicht besonders charakteristisch, daß Thomas in der Frage der Zurückführung des letzten Zweckes auf die Absichten des Urhebers eines jeden Dinges in unserem Kapitel aus der *S. c. g.* erklärt: „*primus auctor et motor universi est intellectus*“. Fr. Sylvestris de Ferrara fragt in seinem Kommentar mit Recht, warum Thomas nicht den göttlichen Willen als den Ursprung der Welt bezeichne¹¹⁾. Der Aquinate gibt darauf in *S. c. g.* II, 24 selbst die Antwort. Er sieht in der Welt wohl eine freie Willenstat Gottes¹²⁾,

¹¹⁾ Auch J. Lenz, a. a. O. 325 f. weist darauf hin, daß Thomas „ohne weiteren Beweis behaupte, Urheber und Bewegter der Welt könne nur ein Intellekt sein“. Er spricht deswegen von einem gewissen Intellektualismus, der sich hier geltend mache. Dieser „Intellektualismus“ ist in seinem Ursprung und seiner Eigenart vom *Techne*-Denken her zu verstehen.

¹²⁾ *S. c. g.* II, 23.

allein der Intellekt erscheint ihm doch als die tiefere Ursache der Welt. Zur Begründung führt er aus, und dabei vernehmen wir, was uns in diesem Zusammenhange interessiert: „res creatae sunt a deo sicut factae. Factibilium autem ratio est ars, sicut dicit Philosophus. Comparantur ergo omnes res creatae ad deum sicut artificiatia ad artificem. Sed artifex, per ordinem suae sapientiae et intellectus, artificiatia in esse producit“. Der Grundsatz, daß der artifex tätig ist durch sapientia und intellectus ist echtestes Techne-Denken, wie wir es aus den platonischen Dialogen kennen. Es ist typisch für diese Techne, daß bei ihr alles Schaffen und Können als Wissen erscheint, daß die *δύναμις* als *ἐπιστήμη*, *φρόνησις* und *σοφία* bezeichnet wird¹³). Diese begriffliche Grundstellung bestimmt die sapientia auch bei Thomas. Das wird besonders ersichtlich, wenn er unmittelbar vorher im gleichen Zusammenhange schreibt: „iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est“ und dann fortfährt: „unde et in mechanicis ordinatores artificiorum sapientes illius artificii dicuntur“¹⁴). Die Ableitung der *σοφία* des *δημιουργός* des Universums aus der *σοφία* der kleineren *δημιουργοί*, der Schuster, Walker, Köche und Ärzte ist ein den platonischen Dialogen geläufiger Gedankengang. Thomas hält dieses Denken für aristotelisch, weil es ihm aus den aristotelischen Schriften zugeflossen ist. Es ist aber älter. Auch Aristoteles hat es schon vorgefunden. Ja auch Platon hat es nicht selbst gebildet, sondern aufgegriffen und sich dann aufs intensivste in seinen Dialogen damit auseinandergesetzt.

Wie ein ideengeschichtliches Corollarium wirkt es, wenn eine für die Fassung von Wissen und Weisheit, wie die Techne sie geprägt hat, bezeichnende Schwierigkeit, wie bei Platon, so auch bei Thomas wieder auftaucht, die Frage nämlich, wieso man von einem bonus latro sprechen könne¹⁵). Man muß nämlich zugeben, daß auch der Dieb in Hinsicht auf einen letzten Zweck handle und dem entsprechend sein Verhalten ordne. Damit ist der Begriff des sapiens erfüllt; denn „sapiens est ordinare“. Thomas löst die Schwierigkeit damit, daß er die Werthhaftigkeit der Handlung abhängig macht vom Wert des Summum bonum. Dadurch allein komme die wahre Weisheit zustande. Die Weisheit des Diebes habe damit nur eine gewisse Ähnlichkeit, nur die Zwecktauglichkeit als solche erscheint hier als klug und weise. Unmittelbar angeregt wurde Thomas zu dieser Frage durch Aristoteles¹⁶); dieser aber durch Platon, der mit dem Problem in seinen Jugenddialogen ringt. Soweit der Wertbegriff lediglich an der Zwecktauglichkeit allein orientiert war, konnte man erklären: *ὁ μὲν ἐπιστήμων σοφός,*

¹³) Platon, *Hippias* I 295 c—296 a 7; *Republ.* 351 a 3—6; 252 b 6 f. — Vgl. hierzu J. Hirschberger, a. a. O. 23 ff.

¹⁴) *S. c. g.* II, 24. Vgl. auch II, 23: Alles, was selbst des Intellekts entbehrt, handelt zweckmäßig dadurch, daß es durch ein anderes auf den Zweck hingeeordnet wird „quod quidem in artificialibus patet“.

¹⁵) *S. theol.* 2., II, 45, 1 ad 1. — ¹⁶) *Metaph.* D, 16; 1021 b 18—20.

ὁ δὲ σοφὸς ἀγαθός¹⁷⁾. Da es aber auch ein Können und Wissen zum Lügen und Stehlen gibt und somit auch eine σοφία in diesem Sinne, mußte man an der Begründung der Werthhaftigkeit durch das Wissen und Können allein irre werden und nach einem neuen, eindeutigen axiologischen Prinzip Ausschau halten. Der kleinere und größere Hippias und das erste Buch des Staates sind mit den Diskussionen über diese Frage angefüllt. Im letzteren¹⁸⁾ findet sich der locus classicus vom bonus latro, auf den Aristoteles anspielt: Wer es versteht, heißt es dort, das Lager tüchtig zu bewachen, kann mit der gleichen Kunst auch den Feind tüchtig bestehlen, sodaß ganz allgemein ein richtiger Wächter auch ein richtiger Dieb ist. Das ist konsequent, wenn die sittliche Werthhaftigkeit eines Menschen nur im Wissen und Können als solchem liegt. Beide Vermögen sind in sich selbst noch nicht zielbezogen und können zum Guten wie zum Bösen verwendet werden. Langsam wird darum in der Unterhaltung der Dialoge auf die Erkenntnis hingearbeitet, daß es einen letzten Zweck geben muß, der allen Mitteln und Methoden ihren schließlichen Wert verleiht. So heißt es denn endlich im Menexenos: „Jedes Wissen ohne die Gerechtigkeit und die übrige Tugend erscheint als Raffinerie und nicht als Weisheit“¹⁹⁾. Aber erst im Phaidon und Symposium ist Platon endgültig bei jenem αὐτὸ τὸ ἀγαθόν angelangt, von dem aller Wert ausstrahlt und das allein alle wahre Weisheit grundlegt. Es ist ein Zeichen für die Konsistenz jenes Sinnes der Begriffe, der mit ihren ursprünglichen Grundstellungen ihnen ein für allemal mitgegeben ist, daß das alte Problem eineinhalb Jahrtausend später sich wieder meldet; es verrät aber auch ein außergewöhnliches Einfühlungsvermögen in den objektiven Sinn dieser Begriffe selbst, wenn Thomas, ohne literar-historische Hilfsmittel zur Verfügung zu haben und nur auf Aristoteles allein angewiesen, durch diesen hindurch einen Gedankengang nachvollzieht, wie ihn Platon zuerst vollzogen hat: Von der einfachen sapientia des einfachen artifex über die darin liegende Schwierigkeit einer eindeutigen Wertgrundlegung bis hin zum an sich Guten als dem obersten Zweck und ersten Prinzip der eigentlichen sapientia. Den Satz des hl. Thomas, der diesen Entwicklungsgang kurz zusammengedrängt enthält, könnte auch Platon geschrieben haben: „circa ea, quae sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem dicitur homo vere sapiens“.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß für den Weisheitsbegriff und die Wertteleologie, die Thomas im ersten Kapitel seiner *S. c. g.* entwickelt, nicht eigentlich, wie es infolge der Zitate scheinen möchte, ein aristotelisches, sondern ein älteres, uns durch Platons Dialoge überliefertes Denken maßgebend gewesen ist, das Denken und die Begriffswelt der Techne.

3. Zu einer ähnlichen Feststellung gelangen wir, wenn wir den Umfang des Weisheitsbegriffes aus diesem Kapitel betrachten. Thomas setzt seine sapientia ausdrücklich gleich mit der aristotelischen ersten Philosophie: „Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius

¹⁷⁾ *Republ.* I, 350 b 3—5.

¹⁸⁾ *Republ.* I, 334 a. — Vgl. J. Hirschberger, a. a. O. 100—116.

¹⁹⁾ 246 e 7 f.

universi et circa eius finem et considerationem principaliter sapientiam insistere . . . sed et primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis“. Aristoteles nennt seine erste Philosophie tatsächlich *σοφία*. Allein die sapientia des hl. Thomas in *S. c. g.* I, 1 ist nicht die aristotelische *σοφία*, sondern greift weiter aus. Sie schließt die aristotelische *σοφία* ein, hat aber dazu noch einen weiteren Inhalt.

Aristoteles faßt die *σοφία* als erste Philosophie enger. Er geht aus vom gewöhnlichen Sprachgebrauch²⁰⁾. Überlege man ihn, dann komme man immer zum gleichen Resultat: Die Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Ursachen und Prinzipien²¹⁾. Dazu kommen noch, wie es später heißt²²⁾, die Attribute des Seins, wie Identität, Gegensatz, Andersheit, Gattung und Art, Ganzes und Teil, Vollkommenheit und Einheit. In besonderer Weise beschäftigt sich die erste Philosophie mit den ewigen, unveränderlichen Substanzen, die reine Form sind und das erste fundamentalste Sein darstellen²³⁾. Wie Aristoteles sich diese *σοφία* denkt, zeigt *Eth. Nik. Z.* 7, wo erklärt wird, die *σοφία* sei eine Wissenschaft von der Art wie Thales und Anaxagoras sie besessen hätten, ein Wissen um das Außergewöhnliche, Erstaunliche, Verborgene und Übermenschliche. Die *σοφία* sei nicht *φρόνησις*. Letztere hätte es mit den menschlichen Gütern zu tun, die *σοφία* aber mit Größerem und dem Ehrwürdigsten, denn es gibt noch Höheres als den Menschen. W. Jaeger sieht in dieser Abgrenzung der *σοφία* von der *φρόνησις* eine für die aristotelische Philosophie bezeichnende Wende: Die Hinkehr zum *βλος θεωρητικός*²⁴⁾. Früher hatte Aristoteles anders gedacht. Im Protreptikos und in der Eudemischen Ethik schließt die *φρόνησις* noch die theoretische Seinswissenschaft mit ein. So hatte die *φρόνησις* auch Platon gefaßt. Indem sie bei ihm über ihre ursprüngliche Bedeutung in der Techne als Einsicht in den Zusammenhang von Zweck und Mittel immer weiter hinauswuchs, zur praktischen Einsicht in den Zusammenhang der menschlichen Güter, zur praktischen Vernunft im ethischen Verstande und schließlich als Ideenschau zur Seinswissenschaft überhaupt geworden war, infolge dieser Herkunft und Entwicklung der platonischen *φρόνησις* lagen in ihr Philosophie und

²⁰⁾ *Metaph. A.* 2; 982 a 4 ff.

²¹⁾ *Met. A.* 2; 982 b 8 f. Vgl. auch *E.* 1; 1025 b 3; 1026 a 31; *E.* 4; 1028 a 3 f.

²²⁾ *Met. Γ.* 2; 1004 a 1–8; 1005 a 11–18.

²³⁾ *Met. E.* 1; 1026 a 10–32.

²⁴⁾ *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals.* (1928) 13 f. — Aristoteles (1923) 83 ff.

Leben, Wahrheit und Wert, Metaphysik und Ethik noch beisammen. Der junge Aristoteles denkt auch noch platonisch. In der Metaphysik und besonders deutlich von *Eth. Nik. Z.* an aber gibt Aristoteles der *φρόνησις* wieder ihren ursprünglichen, nur praktischen Sinn zurück; der *σοφία* aber teilt er jetzt die Welt des Wissens, der Metaphysik, der ersten Philosophie zu. Sie ist zur theoretischen Vernunft geworden, wie W. Jaeger den Sachverhalt formuliert; Metaphysik und Ethik werden getrennt.

Thomas kennt die Weisheit in diesem theoretischen Sinn in der Einleitung zu seinem Metaphysikkommentar. Sonst aber greift er, wie besonders aus *S. c. g. I, 1* ersichtlich wird, aus den Überlegungen über den Sprachgebrauch des *σοφός*, mit denen Aristoteles seinen *σοφία*-Begriff grundgelegt hatte, die Bestimmung heraus „sapientis est ordinare“. Dieser Begriff ist sokratisch-platonischer Herkunft. Mit ihm gelingt es Thomas, die Weisheit wieder soweit zu fassen, wie es im Sinne ihres platonischen und früharistotelischen Bedeutungsgehaltes gelegen war. Vielleicht hat eine innere Wahlverwandtschaft den christlichen Theologen und Philosophen dahin gedrängt; denn jetzt können Metaphysik und Ethik sich wieder verbinden; erstes Prinzip und letztes Ziel allen Seins fallen wieder zusammen mit dem summum bonum; der Weise hat nicht mehr bloß zu erkennen, sondern auch zu urteilen und zu handeln.

Diese umfassendere Bedeutung kommt besonders zum Ausdruck in der Weisheit als Gabe des hl. Geistes. Von ihr sagt Thomas ohne jede Einschränkung, daß sie nicht nur ein habitus speculativus, sondern auch ein habitus practicus sei:

„Nach Augustinus ist der höhere Teil des Geistes der Weisheit, der niedere der Wissenschaft zugeordnet. Diese höhere Vernunft nun strebt, wie wiederum Augustinus sagt, nach höheren, göttlichen Erkenntnissen. Sie soll diese wissen und befragen. Wissen, insofern die göttlichen Wahrheiten in sich selbst betrachtet werden; befragen, secundum quod per divina indicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanas. Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica“²⁵⁾.

Die sapientia als donum beruht allerdings auf einer gewissen „connaturalitas ad res divinas“²⁶⁾, also auf einer gesinnungsmäßigen Willenshaltung, während die sapientia als dianoetische Tugend, ja sogar als theologische Wissenschaft, sich innerhalb der rein intellektuellen Sphäre bewege und insoferne „in keiner Weise die pars appetitiva berühre“²⁷⁾. Allein das iudicare und ordinare der diano-

²⁵⁾ *S. theol.* 2. II, 45, 3; ebenso 2. II, 8, 6; 1. II, 68, 4.

²⁶⁾ *S. theol.* 2. II, 45. Vgl. auch 1. II, 68, 5.

²⁷⁾ *S. theol.* 1. II, 57, 1; I, 1, 6 ad 3.

etischen Weisheit erhält seinen Sinn doch auch vom Handeln her. Es hat nämlich immer zu geschehen im Hinblick auf die altissima causa, mag es sich um die philosophische oder um die theologische Weisheit oder um die Gabe des hl. Geistes handeln²⁸). Die höchste Ursache bedeutet ein aktives Prinzip schon für die Natur, erst recht aber, wenn man sie als höchsten Wert betrachtet. Der Sinn eines jeden ethischen Prinzips tendiert auf das Handeln. Rein intellektuell und ohne Berührung mit der pars appetitiva erscheint die dianoetische Weisheit, was den psychischen Aktablauf angeht. Hier wehrt sich Thomas gegen eine Verwischung seiner klaren Begriffe und lehnt deshalb ein Hineintragen von Gefühlsmomenten in die Weisheit ab, wie sie in der auf Augustinus zurückgehenden Bestimmung der Weisheit mit Hilfe der Begriffe sapor und gustus nahegelegt war²⁹). Das bildet aber kein Hindernis dafür, daß die Weisheit ein habitus operativus sei. Das aktive Moment liegt im Sinn der Weisheit verborgen, in ihrer Bedeutung und Aufgabe. Hat sie doch kein geringeres Ziel, als den Menschen zu seiner Vollendung zu führen, auch als philosophische Weisheit, wie Thomas in der Einleitung zu seinem Metaphysikkommentar ausführt. Diese aktive Sinngebung fließt ihr zu von ihrem ideengeschichtlichen Ursprung aus der σοφία des τεχνικός her. Hier ist ἐπιστήμη immer soviel wie δῖναμεις. Darum erklärt denn auch Thomas, daß die ars, obwohl sie mit den habitus speculativi darin zusammentrifft, daß auch bei ihr alles auf die recta ratio ankomme, dennoch streng genommen ein habitus operativus sei³⁰). Und damit ist auch der historische Sachverhalt getroffen. Weil Thomas die Weisheit in diesem Zusammenhang sieht, kann er sagen, daß sie „über alles urteilt und überall ordnend tätig ist“³¹). Deswegen kann er auch seiner Lehre über die Weisheit als donum, wo er selbst die praktische Seite aufs deutlichste hervorhebt³²), ohne weiteres den Begriff der philosophischen Weisheit zugrundelegen³³), ja sogar im speculari verum³⁴), ähnlich wie bei der ars, trotz der intellektuellen Tätigkeit doch einen habitus operativus finden.

Es macht sich hier wieder jene platonische Konzeption der Weisheit geltend, in der Philosophie und Leben noch unmittelbar

²⁸) S. c. g. I, 1; S. theol. I, 1, 6; 1. II, 57, 2; 2. II, 45, 1, 1.

²⁹) S. theol. 2. II, 45, 2 ad 2. — Albertus Magnus hatte das sapere de divinis gelten lassen: In III Sent. 35, 1 u. 2. — Noch mehr Bonaventura. Vgl. darüber Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (1925) 160 ff. — Klassisch ist in dieser Hinsicht Nicolai de Cusa, *Idiota de sapientia* 11 ff. (Baur). — ³⁰) S. theol. 1. II, 57, 3. — ³¹) S. theol. 1. II, 57, 2.

³²) S. theol. 2. II, 8, 6; 45, 3. — ³³) S. theol. 2. II, 45, 1.

³⁴) S. theol. 1. II, 57, 1 ad 1.

beisammenlagen, die in der Schau der ewigen Wahrheiten die Grundlagen des Seins und der Ordnung der Welt und des Lebens sichtbar werden ließ, die von hier aus über alles urteilte und alles ordnete, die den einzelnen und den Staat zu gründen unternahm im Hinblick auf jene ewigen Urbilder in der Überzeugung: „Es wird kein Ende des Unheils sein in den Staaten und im Menschengeschlecht, wenn nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden“³⁵⁾.

Indem Thomas die sapientia wieder so sieht, wie auch Platon und der junge Aristoteles sie gesehen haben, im Geiste des Grundsatzes aus der Techne „Sapientis est ordinare“, weiß er Wissen und Wert wieder zu verbinden und gewinnt so einen Weisheitsbegriff, der lebensnaher ist als die im reinen *θεωρεῖν* aufgehende spätaristotelische σοφία. Es bestätigt sich damit auch von der ideengeschichtlichen Betrachtung her, wenn J. Lenz nach einer Darstellung der verschiedenen Äußerungen des hl. Thomas zu dieser Frage mit der Feststellung schließt, daß die Weisheit im Sinne des Aquinaten wahre Lebensweisheit sei³⁶⁾.

4. Die in der Weisheitslehre bei Thomas durchschlagende platonische Denkrichtung gibt sich uns nochmal zu erkennen, wenn wir schließlich die Frage untersuchen, die damit aufgeworfen ist, daß Thomas schreibt: Sed et primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis, non cuiuslibet, sed eius veritatis, quae est origo omnis veritatis, scilicet, quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium. Sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse“.

Die Stelle aus Aristoteles, die Thomas im Auge hat, steht *Met. α*, 1; 993 b 19—30. In den Argumentationen des hl. Thomas spielt sie eine große Rolle und wird häufig zitiert in der Form eines Axioms: Sic est dispositio rerum in veritate sicut in esse³⁷⁾. Die Stelle ist aber schwierig zu interpretieren. Worauf sie hinaus will, ist allerdings zunächst klar. Durch den Hinweis auf die Prinzipien der immer seienden Dinge, die den Gegenstand der ersten Philosophie bilden, soll gezeigt werden, daß die Philosophie die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit ist; denn in diesen Prinzipien habe man es mit dem am meisten Wahren zu tun. Die Begründung aber, die letzterem Satz zuteil wird, ist etwas undurchsichtig.

Zunächst heißt es, daß diese Prinzipien der immer seienden Dinge nicht zu jenen gehören, die bald wahr sind, und bald wieder nicht;

³⁵⁾ *Republ.* V, 473 c. — ³⁶⁾ A. a. O. 332 ff.

³⁷⁾ So z. B. *S. c. g.* I, 13; I, 62; *S. theol.* I, 2, 3; I, 16, 3; I. II, 3, 7; *De verit.* I, 1 ad 5.

sie sind immer wahr und zählen darum unter die am meisten wahren Dinge. Das liegt im Begriff der „immer seienden Dinge“ und die Bemerkung ist insofern klar. Immerhin zeigt sich, daß ein ganz bestimmter Wahrheitsbegriff vorausgesetzt wird, der parmenideisch-platonische, der die Wahrheit nur in dem immer sich selbst gleich bleibenden Seienden sucht. Das erkennt man auch aus der Bemerkung Alexanders von Aphrodisias zu der Stelle³⁸⁾.

Als weiterer Grund für die Behauptung, daß die Prinzipien des immer Seienden am meisten wahr sind, wird angeführt, daß für diese Prinzipien keine Ursache des Wahrseins vorhanden ist, sondern sie umgekehrt für alles andere Ursache des Wahrseins wären. Vorausgegangen war die allgemeinere Überlegung, daß Wahrheit ohne Kenntnis der Ursachen nicht möglich sei. Man könnte dies im logisch-methodischen Sinne verstehen: Wissenschaft ist nicht möglich ohne Kenntnis der Ursachen. So hatte es Aristoteles kurz vorher selbst ausgesprochen³⁹⁾, und so läge es auch in der allgemeinen Richtung seiner Wissenschaftstheorie, seiner Lehre von der Apodeixis, worauf auch wieder Alexander hinweist⁴⁰⁾.

Aber gleich darauf erfolgt eine eigentümliche Wendung des Gedankens. Es wird jetzt plötzlich erklärt, daß die Ursache zur Wahrheit im selben Verhältnis stünde, wie das Feuer zum Warmen, d. h. durch die Ursache ist die Wahrheit Wahrheit. Darum wäre zugleich die Ursache selbst wahrer als das später von ihr verursachte andere Wahre. Diese gewichtige Behauptung wird begründet mit dem allgemeinen Satz, daß das, wodurch anderes Namen und Begriff erhält, das damit Bezeichnete am meisten wäre⁴¹⁾. Da das Wahre durch die Ursache wahr ist, muß die Ursache selbst am meisten wahr sein. Damit wurde eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vollzogen. Der Satz „Durch die Ursache kommen wir zur Wahrheit“ hat nicht mehr den logisch-methodischen Sinn „Durch Kenntnis der Ursache kommen wir zur Wahrheit“, sondern den kausal-ontologischen: Sein und Sinn der Wahrheit ist verursacht durch die Ursache und ist dort am meisten verwirklicht, so zwar, daß zwischen Wahrheit und Ursache das Verhältnis der Synonymität besteht, daß also damit der gleiche Begriff und die gleiche Sache gemeint ist, wobei aber die Ursache noch das Ursprünglichere ist, da von ihr her alles Wahre begriffen und benannt wird. So aufgefaßt, kann selbstverständlich gesagt werden, daß die ersten Prinzipien das meist Wahre sind.

³⁸⁾ *Comm. in Met.* pag. 147, 10 ff.; 148, 10 ff. (Hayduck).

³⁹⁾ *Met.* A. 3; 983 a 25. — ⁴⁰⁾ *Comm. in Met.* pag. 146, 10 ff. (Hayduck).

⁴¹⁾ *ἕκαστον μάλιστα αὐτῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον.*

Es ist aber auch sofort ersichtlich, daß damit sich eine platonisierende Richtung zum Worte meldet. Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Ursache als synonyme Kausalität zu deuten, verrät deutlich den Idealismus. Wir haben es zu tun mit dem Gedankengang, den Platon im *Phaidon* entwickelt, dort, wo Sokrates erzählt, wie er sich von der materialistischen Deutung der Ursachen durch die alten Naturphilosophen abgekehrt habe und sich nun den „Ursachen“ zuwende, die im Logos der Dinge beschlossen liegen. Durch die Zugrundelegung dieses Logos werde Sein, Begriff und Name der Dinge konstituiert in immer höher und weiter zurückführender Hypothese bis hinauf zum Anhypotheton, dem an sich Guten, an sich Seienden, an sich Wahren, der ersten „Ursache“, die keine Ursache mehr hat, die aber überall gegenwärtig sein und an der alles andere teilhaben muß, wenn es Sein und Wahrheit besitzen will⁴²⁾. Von hier aus versteht sich die Begründung der Wahrheit durch die Ursache in dem synonymen Sinne, den wir an unserer Aristotelesstelle gelesen haben. Ja, wir dürfen in *Phaidon* 100 a ff. die Vorlage zu *Metaph.* α, 1; 993 b 24 f. sehen. Und wenn die Scholastiker für die vielfach vorgebrachte Argumentation, daß alles Warme warm sei durch das Feuer, ständig Aristoteles zitieren, so ist es in Wirklichkeit Platon, auf den der Gedanke zurückgeht. Platon hebt dort mit der Frage nach der τῶν ὄντων ἀλλήθεια an, greift dann, um diese Frage zu lösen, auf das an sich Gute, an sich Schöne, an sich Große und „alles Übrige dieser Art“ zurück, sieht darin die Ursache für alles Seiende, weil nur durch ihre Parusie alles ist, was es ist und erklärt dann wörtlich: „Durch das Große ist alles Große groß, durch die Kleinheit klein, durch die Wärme, oder besser, durch das Feuer alles Warme warm“⁴³⁾. Im gleichen Sinne wird an unserer Aristotelesstelle das Synonymon „wahr“ bestimmt durch die „Ursache“ und muß folglich diese am wahrsten sein. In dem Übergang von der logisch-methodisch gemeinten Feststellung, daß die Wahrheit zustande kommt durch die Kenntnis der Ursachen, was noch ganz aristotelisch ist, zu der Feststellung einer Synonymität zwischen Ursache und Wahrheit liegt freilich ein kleiner Gewaltstreich vor. Wie dieser Platonismus in die aristotelische *Metaphysik* paßt, wäre eine Frage für sich⁴⁴⁾.

⁴²⁾ *Phaidon* 100 a ff.

⁴³⁾ Letzteres („durch das Feuer . . .“) *Phaid.* 105 b 9–c 2. Vgl. J. Hirschberger, A. a. O. 172–175.

⁴⁴⁾ Vielleicht hat ihn Pasikles v. Rhodos zu verantworten, der *Metaph.* α als ein πρόμνημα aus einer Vorlesung des Aristoteles niedergeschrieben hat, wie W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte des Arist.* (1912) 116, meint.

Ganz klar arbeitet Asclepios die platonisierende Tendenz unserer Metaphysikstelle heraus⁴⁵⁾. Er erläutert den Satz *ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον* mit den Worten:

„Aristoteles benennt mit dem *αὐτό* die Ursache von allem anderen. Und er bediente sich dabei platonischer Sprechweise, indem er durch das *αὐτό* auf die Ideen hinweist. In ihm haben wir die Seinsursache von allem anderen, d. h. einen intelligiblen Seinsgrund; ich meine nämlich die Parusie jener idealen Seinseinheit, die allem anderen Sein und Namen gibt, sodaß der gleiche Sinn von dem einen her auf das andere bezogen wird; wie wir z. B. sagen, daß das Feuer am wärmsten sei, nachdem es auch allem anderen die Wärme abgibt. Danach ist also am wahrsten, was allem anderen Wahren nach ihm Ursache des Wahrseins ist. Wenn wir somit die Wahrheit von den idealen Seinseinheiten her haben, dann ist klar, daß diese als das schlechthin Wahre bereitliegen. Sie sind nämlich nicht bloß eine zeitlang wahr, noch gibt es in dieser Hinsicht Ursachen für sie, sondern sie sind allem anderen Ursache des Wahrseins. Von Haus aus nämlich besitzen sie die Wahrheit als ihnen wesenhaft einwohnend“.

So war es für Thomas nicht schwer, mit dieser Metaphysikstelle den Gedanken zu belegen, daß die Weisheit es mit einer Wahrheit zu tun habe, welche die Quelle aller Wahrheit ist und zum ersten Prinzip allen Seins gehört, so daß ihr Wahrheitsgehalt zum Prinzip aller Wahrheit wird, da ja sich die Dinge in der Wahrheit so verhalten wie im Sein. Damit bekennt sich Thomas zur Intelligibilität allen Seins; denn wenn die Wahrheit Seinsprinzip ist, dann ist das Sein offenbar Ausdrucksform der Wahrheit und muß es möglich sein, von wahren Sätzen an sich aus, Aussagen zu treffen über wirklich Seiendes.

Daß es Thomas damit ernst ist, zeigt sein Gottesbeweis aus der Wahrheit⁴⁶⁾. Unter neuerlicher Berufung auf unsere Metaphysikstelle meint er:

„Ein weiterer Beweisgrund kann den Worten des Aristoteles aus dem zweiten Buch der Metaphysik entnommen werden. Er zeigt nämlich dort, daß das meist Wahre auch das meist Seiende ist (*ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia*). Im vierten Buch der Metaphysik zeigt er weiterhin, daß es ein meist Wahres gibt, daraus nämlich, daß wir sehen können, wie unter zwei falschen Sätzen der eine gegenüber dem anderen noch falscher ist. Danach muß der der eine gegenüber dem anderen auch wahrer sein. Dieses Mehr oder Weniger aber bemißt sich nach der jeweiligen Annäherung an das, was schlechthin und am meisten wahr ist: Und das heißen wir Gott.“

Bei Aristoteles war die Behauptung: Wie etwas sich im Sein verhält, so auch in der Wahrheit; darum war das meist Seiende auch das meist Wahre. Thomas dreht um: Das meist Wahre ist auch das meist Seiende. In der gleichen Annahme bewegt sich auch

⁴⁵⁾ *Comm. in Met.* 119, 8—17 (Hayduck). — ⁴⁶⁾ *S. e. g.* I, 13.

der Gedanke aus *S. c. g. I, 1*, daß die Wahrheit ein Seinsprinzip darstelle; und wenn abschließend bemerkt wird „sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse“, muß dieser Satz auch aus jener Annahme heraus gedeutet werden. Thomas denkt an eine Konvertibilität von Sein und Wahrheit im Geiste jenes Platonismus, den wir in der angeführten Metaphysikstelle vorfanden. Auch dort erkannten wir ja, daß dem abschließenden Satz „Wie etwas sich im Sein verhält, so verhält es sich auch in der Wahrheit“ der platonische Seins- und Wahrheitsbegriff zugrunde lag. Daß der Gedanke als aristotelisch zitiert wird, darf nicht über seinen älteren Ursprung wegtäuschen.

Obwohl auch Thomas die Stelle für einen aristotelischen Gedanken hält, denkt er die Begriffe doch in ihrem ursprünglichen platonischen Sinne aus. Das verrät wieder ein außergewöhnliches Einfühlungsvermögen in den möglichen Gehalt überlieferter Problemstellungen. Das dürfte um so bemerkenswerter sein, als Thomas in seinem Metaphysikkommentar, wo er den Satz von der Gleichheit der Verhältnisse von Sein und Wahrheit *ex professo* behandelt, schreibt: „esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente ut dicetur in sexto huius“⁴⁷⁾. Hier nimmt also Thomas die Wahrheit im logischen Sinne. Offenbar hatte hierfür der *genius loci*, der echte Aristoteles, den er in der Metaphysik vor sich hatte und für den die Wahrheit eine Urteileigenschaft ist, den Ausschlag gegeben.

Wenn Thomas in seiner *S. c. g. I, 1* eine Intelligibilität allen Seins, ja eine Konvertibilität von Sein und Wahrheit vor Augen schwebte, so mag hiefür eine äußere Anregung bei Averroes gefunden werden. Der spricht in seinem Kommentar zu *Met. α, 1; 993 b 30* zunächst von der Ursache allen Seins und fährt dann fort: „omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem nisi ab ista causa. Est igitur ens per se et verum per se, et omnia alia sunt entia et vera per esse et veritatem eius“⁴⁸⁾. So hatte auch Averroes in unserer Metaphysikstelle den Platonismus herausgeföhlt. Mehr noch hat natürlich in dieser Frage auf Thomas die augustinische Tradition gewirkt mit ihrem Exemplarismus und ontologischen Wahrheitsbegriff.

⁴⁷⁾ In II *Metaph. Arist.* lect. 2. — Ebenso *De verit.* I, 1 ad 5. — Auch Albertus Magnus möchte die Stelle so deuten: In II *Metaph. Arist. Tract. unicus*, cap. 4. Ein andermal überlegt er: „Si forte dicas, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum et non e converso“, dann müsse daraus folgen „cum omnia non fuerint ab aeterno, non omnia erunt vera etiam ab aeterno“ (In I *Sent.* 38, 2). — ⁴⁸⁾ In II *Met. Aristot. text. comm.* 4.

Allein man darf sich diese äußeren Anregungen nicht zu äußerlich vorstellen. Es lag bei Thomas schon eine innere Bereitschaft vor, nicht nur in jener allgemeinen augustinisch-platonisierenden Denkrichtung, die sich auch bei ihm geltend macht, sondern speziell in den Grundlagen des Techne-Denkens, das Thomas außer über Aristoteles auch von Augustin her zugeflossen war⁴⁹⁾. Hier fallen Zweck, Prinzip, Ursache, Wesen, Sein, Wert, Wahrheit in eins zusammen. Indem Thomas von hier aus den Sinn des „sapientis est ordinare“ bestimmt, mußte bei ihm die sapientia wieder das werden, was sie bei Platon gewesen war, ein Wissen von Anfang und Ende, von Wesen, Wahrheit und Wert. Wenn sich darum Thomas das Wort Augustins aneignet, daß niemand den Namen eines Weisen verdiene, der nicht die Ideenlehre kenne⁵⁰⁾, so ist das keine bloße Redewendung. Lehnt er auch den Chorismos Platons ab, so betont er hierbei doch ausdrücklich⁵¹⁾, daß man an der scientia exemplaris, die um Zweck und Mittel weiß, unbedingt festhalten müsse. Das wäre durch die Kritik des Aristoteles nicht erschüttert worden. Die Grundannahmen des Techne-Denkens behaupten sich. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß Thomas, sobald er auf die Ideenlehre oder veritas_{rei} zu sprechen kommt, ständig von den Gegebenheiten der ars und des artifex her operiert und daran den Gedanken klar macht⁵²⁾.

Aus diesen Zusammenhängen heraus ist es also zu verstehen, was Thomas über die Aufgabe des Weisen ausgeführt hat. Er zitiert zwar für seine Weisheitslehre Aristoteles, aber durch Aristoteles hindurch greifen ihre Wurzeln tiefer, bis hinab in die platonische Philosophie⁵³⁾ und die auch von ihr schon vorgefundenen Fragestellungen. Bei Thomas ist die sapientia nicht mehr reiner *βίος θεωρητικός* wie bei Aristoteles. Sie ist ursprünglicher, lebensnaher, praktischer, sittlicher.

⁴⁹⁾ Bezeichnend dafür ist der Satz Alberts: „Item Augustinus dixit, quod filius est verbum patris et ars plena rationum omnium viventium. Cum igitur rationes vivaé et quae vita sunt et lux, ordinem habeant ad intellectum et ad sapientiam, videtur, quod res sint in Deo quoad sapientiam“ (In I *Sent.* 32, 4).

⁵⁰⁾ *S. theol.* I, 15. — ⁵¹⁾ In I *Metaph.* lect. 15.

⁵²⁾ So z. B.: II *Sent.* 18, 1, 2. — *S. theol.* I, 16, 1. — *S. c. g.* I, 62. — *De verit.* I, 2 corp. — *Quodlibet.* IV, qu. 1, art. 1; VIII, qu. 1, art. 2. — Ähnlich bei Albertus Magnus, *S. theol.* Pars I, tr. 13 qu. 55, m. 2, art. 1. — *Metaph.* VI, tr. 1, cap. 3.

⁵³⁾ Wir haben es also bei der sapientia mit einem ähnlichen Sachverhalt zu tun wie bei der Glückseligkeitslehre des hl. Thomas, wo M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas v. A.* (1933) 70 ff. nachgewiesen hat, daß Aristoteles wohl rezipiert wird, aber die herkömmliche augustinisch-platonisierende Denkweise die Oberhand behält.