

Etienne Gilson

Von ALOIS DEMPFF

Gilson ist durch das Verdienst Jakob Hegners, des eifrigen Vermittlers französischer Dichter und Denker an Deutschland, längst bei uns bekannt und verehrt; ja er ist viel mehr für uns durch das besondere Charisma seiner künstlerischen Darstellung der mittelalterlichen Denker, nämlich der Erwecker jenes breiteren Verständnisses für die mittelalterliche Philosophie, das über unsere deutsche allzu fachmännische Erschließung der Scholastiker hinaus eine bescheidene, aber wirksame Thomas-Bewegung in der deutschen Intelligenz bedeutet. Vergleicht man ihn mit seinem deutschen Vorgänger in der wissenschaftlichen Entwicklung der Erforschung der gesamten Philosophiegeschichte, mit Clemens Baeumker, dessen Gedächtnis hier an anderer Stelle zu feiern ist, so ist beiden die außergewöhnliche Forschungsintensität und Organisationskraft gemeinsam, hier der 37 Bände der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters“, und dort der 35 Bände der „Etudes de philosophie médiévale“. Baeumker mußte noch in seiner beispielhaften Ausgabe Witelos, der schließlich nicht einmal sein geliebter Schlesier Witelo war, mit einer riesigen problemgeschichtlichen Einführung einen schließlich doch am Rande der Entwicklung stehenden Denker erschließen, bevor sich das Ganze der mittelalterlichen Philosophie zu einer Geisteswelt fügen konnte. Gilson konnte schon auf Grund der Vorarbeiten von zwei Generationen an die systematische Aufgabe herantreten, die Säulen des mittelalterlichen Geistes zu feiern, nach den Ikonen der vier Evangelisten und vier Kirchenväter als der Meister der altchristlichen Zeit, lebendige Bilder der mittelalterlichen Kirchenlehrer Bernhard und Bonaventura, Thomas und — Scotus entwerfen.

Der hübsche Hegnerband: Stefan Gilson „Der heilige Augustin, eine Einführung in seine Lehre“ eröffnet für uns die Reihe dieser philosophischen Porträts der großen Theologen zum 15. Centenar von Augustins Tod. Man muß sich erinnern, daß es erst einer jahrzehntelangen Erschließung des Augustinismus im Mittelalter seit Hertlings Untersuchungen über die Augustinuszitate des Aquinaten bedurft hatte, bevor Augustin als der eigentliche Meister der Magistri vor dem neuen Aristoteles wieder erkannt wurde, und daß der Kampf zwischen Augustinismus und Averroismus die geistige Lage war, aus der der Thomismus siegreich hervorging. So ist uns heute der Augustinismus nicht mehr an erster Stelle vorbildlich für die christliche Philosophie, ja er ist unleugbar zurückgedrängt. Gilson wollte und hat ihm seinen berechtigten Platz erstritten, aber nicht etwa wie Hessen von der Phänomenologie aus gegen Thomas, sondern neben Thomas. Das mußte eine Interpretation sein, die Augustin von den Verzerrungen der späteren Augustinisten wie Descartes in seinem Ansatz und vor allem der Ontologisten befreite, gerade durch die Heraushebung der Fundamentalontologie, die groß, korrekt und

bleibend ist. Diese Interpretation beginnt allerdings mit dem ausgesprochenen „Eudämonismus“ Augustins, der Seligkeitssehnsucht als Mittelpunkt seines Lebens und Denkens. Wir würden freilich lieber sagen, mit seiner Mystik, aber Augustin wird merkwürdigerweise fast nie unter die großen christlichen Mystiker eingereiht, vielleicht wegen des Bekenntnisses nur zu einem einzigen mystischen Erlebnis oder auch wegen der fehlenden Nebenerscheinungen der Mystik. Es bestimmt aber zentral die emotionale Philosophie der Liebe sein ganzes Denken, das Leiden unter der Erbkrankheit des Menschen und die Sehnsucht nach dem anderen seligen Leben. Gott ist zuerst der, dem ewig selig zu sein sein ganzes Wesen ausmacht, und darum ist er die unendliche Liebe und der Seligmacher. Erfahren aber wird Gott nicht unmittelbar wie bei den Ontologen in der Seele, sondern durch die Anwesenheit unveränderlicher und ewiger Wahrheiten in der veränderlichen Seele, die nicht aus ihr stammen können, sondern als zureichenden Grund die Erleuchtung durch die ewige Wahrheit selbst verlangen. Und nun erst kommt der fundamental-ontologische Schluß, daß in Gott selig sein, wahr sein, Liebe sein wesentlich das Eine sind, quae habet et est, daß der allein existenziell und ewig Seiende nur von uns nach getrennten Attributen gesehen wird. Der eminente Metaphysiker Gilson stellt mit Recht diese *coincidentia attributorum* an den Anfang der augustinischen Philosophie.

Das ist nun freilich zuerst Glaube und mystische Theologie, aber im Gegensatz zum engen cartesianischen Ausgangspunkt der inneren Erfahrung vom Denken und Sein zugleich und im Gegensatz zum Ontologismus ist es die erste positive Philosophie und echter Personismus. Er tritt nur noch nicht als Lehre vom Ich oder Selbst, sondern als Lehre von der *anima humana* und ihrem Leben in Bezug auf Gott und zum Leib in Erscheinung. Die Seele als Leben wird sich ihrer Existenz bewußt, ist aber auch als vernünftige Substanz angelegt zur Leitung eines Körpers. Damit ist mehr als eine Definition der Seele ausgesprochen, es ist damit die Menschenidee und die Einheit des Menschen trotz seiner Komposition gemeint, und zwar dynamisch, sofern Gott das Leben der Seele ist und die Seele das Leben des Leibes. Die Konsubstanzialität von Sein, Leben, Denken ist die innerste Bestimmung der *mens* und Gewißheit ihrer Unsterblichkeit durch die erlebte Gott-Abhängigkeit in Existenz und Substanz, ja auch Hinweis auf die ursprüngliche potentielle Unsterblichkeit des Leibes für seine künftige Auferstehung. Die tiefste Vernunftkenntnis des Menschen bezieht sich also auf eine Geistnatur im Selbstbewußtsein, und damit auf eine Notwendigkeit des Seinsollens der Dinge, ihre unveränderliche Idee, ihren Logos. Das Wahrheitsurteil über das Unveränderliche stammt aus der göttlichen Erleuchtung, die Teilnahme am ewigen Wort ist Liebe und seliges Leben, *beata quippe vita est gaudium de veritate*.

Die so gewonnene Weisheit als Suchen nach der ewigen Glückseligkeit heißt praktische Philosophie, Suchen des Willens nach Gott, das über der Tugend Liebe ist zu Gott, der die Liebe ist. Nun ist freilich der Wille, der Gott verlassen hat, nicht mehr im Vollbesitz seines richtigen Gebrauchs, und erst die

Wiederherstellung durch die Gnade und Erlösung gibt ihm die wahre Freiheit, Christus zu dienen. Das christliche Gesetz der Freiheit ist das Gesetz der Liebe, und von da her sind die beiden Bürgerschaften der Weltgeschichte, die *civitas terrena* der Selbstsucht und die *civitas Dei* der Liebe zu verstehen.

Diese geschichtliche Auffassung des Weltlaufs nach der einmaligen persönlichen Entscheidung in der Zeit führt aber notwendig zum geschichtlichen Anfang der Welt selbst. Das antike Weltbild hatte die ewige Wiederkehr des Gleichen aus dem ewigen Naturrecht erschließen wollen, aber erst Augustin hat die Zeit wesentlich in die Verbindung von Materie und Form gelegt, die Welt ist nicht in einer unbeschränkten Zeit, sondern die Zeit ist mit der Welt und der Bewegung und Verbindung von Stoff und Form. Gleichwohl ist die Welt nicht reine Veränderlichkeit, weil mit den Formen die freilich unvollendete Einheit in den Dingen als Abbild der vollendeten Einheit Gottes gegeben ist, eine Analogie, ein Verhältnis der ungleichen Gleichheit mit dem ewigen Wort und Urbild. Und wieder ist der Mensch mehr als die allgemeine Ordnung der Dinge, er ist Analogie der Trinität durch die Konsubstantialität der *memoria sui*, des *intellectus* und der *voluntas*, vor allem aber als *amans*, *amare et amor*. Wieder erst gelingt aus dem Glauben die letzte Tiefe der Einsicht, ja die geistige Erhebung zum höchsten Geheimnis der Offenbarung.

Und nun erst läßt sich der Augustinismus als spekulative Theologie und Philosophie aus dem Glauben verstehen, ja wir möchten weiter als Gilson sagen, als Philosophie eines Mystikers. Gilson sagt selbst, Augustins Erkenntnis der metaphysischen Natur wird gekrönt von seiner Mystik der Gnade. Das *primum cognoscendum* ist nicht Gott, sondern der kranke Mensch im Weltall, die wahre Natur ist freilich nur aus der Gnade zu verstehen, aber die natürliche Ordnung fügt sich in die übernatürliche ein. Damit wird Philosophie zur Aufgabe des Christen und der Augustinismus ist damit mehr als eine einzelne christliche Philosophie; er ist ihre Verfassungsurkunde, ihr Vorbild.

Denn die entscheidende Sendung Augustins im Mittelalter war ja, daß er den großen Mystikern Bernhard und Bonaventura (ja noch Eckart) das spekulative Gerüst ihrer Mystik geschenkt hat und darum möchten wir hier unseren Bericht über Gilsons Meistermonographien mit dem über Bernhard und Bonaventura fortsetzen.

Gilson will zu lange Bernhard vor allem abhängig von Augustin gesehen haben, bis er die anderen Quellen, das Johannesevangelium der ewigen und geschenkten Liebe, die Hohen-Lied-Kommentare des Origenes und Gregor von Nyssa, Dionysius und Maximus für die Lehre von der Ekstase und Union und die benediktinische Askese als noch wichtiger erkannt habe. Für unsere Absicht, die eigene Metaphysik Gilsons aus seiner Philosophiegeschichte zu beleuchten, ist aber gerade der philosophisch-augustinische Einschlag in der mystischen Theologie Bernhards von besonderem Interesse. Hier steht wieder die philosophische Gottesidee der Liebe und Seligkeit selbst voran. Zweifellos ist die Lehre vom kranken Menschen bei Bernhard dem Wortlaut nach von einer genialen Erneuerung der ostkirchlichen Mystik von der *imago et*

similitudo bestimmt, aber die Wendung, die er ihr gibt, daß in der ontischen *imago des verbum aeternum* die Größe des Menschen liegt, und in der wegen der Erbsünde und Sünde fehlenden *similitudo* sein Elend, das ist doch eher augustinische Tradition. Gewiß hat der benediktinische Asket Bernhard mehr als Augustin die *imago* in der bleibenden Freiheit gesehen, in der *libertas a necessitate*, die den Menschen über das Tier erhöht, aber die sprachlich so glanzvolle Lehre von der versagenden *libertas concilii et complaciti* ist schließlich doch nur eine Übersetzung der augustinischen Dialektik des *posse non pecare et non posse non pecare*. Gewiß hat der mystische Exeget des Hohenliedes in der ostkirchlichen Tradition den Mut gefunden, die eigenen Unionserlebnisse als *deificatio* zu begreifen, als gnadenhafte Wiederbelebung der *similitudo* zur persönlichen Logosförmigkeit in der von jeder Selbstliebe gereinigten Übereinstimmung mit der Gottesliebe, aber der spekulative Kern der Logosmystik Bernhards gehört auch in die umfassende *spiritualis intelligentia* des augustinischen *homo spiritualis*, der in der geistigen und geistlichen *speculatio et contemplatio* die Liebe und Seligkeit findet.

Der entscheidende Beweis hierfür scheint uns jenes augustinische Lehrstück der Gottesidee zu sein, daß Gott Liebe und Seligkeit ist und vor allem, daß der Sohn allein das ewige Wort ist, während wir die unverlierbare *imago* nur haben, die *similitudo* der Logos- und Gottförmigkeit aber in Freiheit und Gnade erwerben sollen. So ist mit dem ontologischen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen jede Gefahr eines Pantheismus und jedes Verlustes der Person und der Persönlichkeit im Einigungserlebnis von vornherein ausgeschlossen.

Die charakterliche Abhebung Bernhards vom Augustinischen Passivismus der Erleuchtung und Gnade liegt in der nicht zufällig viel, viel stärker betonten Freiheit des Kontemplativen, der zugleich eine *vita activissima* führen muß. Mit der Betonung der Freiheit im Vollendungsweg des Menschen ist weit über seine mystische Theologie hinaus eine mächtige dogmengeschichtliche Sendung gegeben. Gilson hat über der meisterhaften Schilderung der praktischen Askese und Mystik Bernhards leider nicht seine Mariologie als Vorbild unserer eigenen logosförmigen Auferstehung, Auferweckung und Aufnahme in den Himmel erwähnt. Die sorgfältige Zusammenstellung der mariologischen Texte Bernhards durch Pater Bernhard von der Abbé de Sept Fontaines „St. Bernard et Notre Dame“ macht dieses dogmengeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Verdienst Bernhards völlig klar. Nur durch das freie *Fiat Marias* ist zuerst die geistliche Gottesgeburt in ihrer Seele geschehen, die *conditio sine qua non* der leiblichen Geburt des ewigen Wortes ist und Maria zur *regina mundi et domina nostra* gemacht hat, zum Vorbild der Gottesgeburt in jeder Seele, die Bernhard uns mit der Anwendung des *Ave Maria* auf unsere Seele als Braut Christi verheißt, die Maria zur *advocata nostra* macht, die uns vorausgegangen ist in der *Assumptio* und *Inthronisatio*. Die sofortige Darstellung dieser Mariologie in der Ikonologie in St. Maria in Trastevere durch Papst Innozenz II. ist fast auf Jahr und Tag festzustellen.

Dieser erhöhte und von seiner oft lastenden passivischen Tragik befreite Augustinismus ist in der Zisterzienser-, Kartäuser- und Victorinerschule die große Gegenströmung gegen den Abaelardschen Liberalismus einer rein weltlichen Geistigkeit in der jungen Universität und wird in Bonaventuras spekulativer Mystik vollendet.

Gilsons Werk, „Die Philosophie des heiligen Bonaventura“ von 1924 ist viel mehr noch als seine Einführung in Augustin und Thomas eine erste Gesamtdarstellung des Mannes und seines Werks, die Erschließung des mittelalterlichen Augustinismus auf seinem zweiten Höhepunkt. Der große Essayist Augustin hat seinen Systematiker gefunden, — und dieser in Gilson den Exegeten — nicht ohne Hilfe des wegen averroistischer Ausdeutung und Mißdeutung so hart von Bonaventura gescholtenen Aristoteles. Die scharfsinnige Kritik des Averroismus hat Bonaventura zu einem so betonten Augustinisten gemacht, daß oft positive Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft fast zu eng verbunden werden. Augustin hört mit der analogia trinitatis auf, Bonaventura fängt mit ihr an. Daß Vater, Sohn und Geist als causa efficiens, exemplaris und finalis verstanden werden, erweitert die Augustinische Logos- und Ideenlehre fundamentalontologisch: die ganze Wirklichkeit ist Gottes Schatten, Spur und Nachbild, besonders aber die geistigen Wesen. Auch hier bleiben die drei Grundvermögen der Seele in ihrer Einheit das unmittelbar greifbare Nachbild in der inneren Erfahrung, das erst in der Liebe Gnade und zuletzt in der Einigung mit Gott zur similitudo und deiformitas erhöht werden muß. In der Lehre von der Schöpfung, den Engeln, der Seele und der Materie erhält die dreifache Prinzipien- und Ursachenlehre ein außerordentliches Gewicht. In der Schöpfungslehre ist Bonaventura viel entschiedener als Thomas gegen die Zeithäresie der ewigen Welt oder einer ewigen Schöpfung aufgetreten, weil die Zeit erst mit der Komposition von Materie und Form und ihrer Bewegung beginnen kann, wobei die Materie das eigentliche Individuationsprinzip bleibt. Bonaventura kennt genau die boethianisch-thomistische reale Unterscheidung von quod est und quo est, aber er sieht in der Existenz so wesentlich nur den concursus divinus, daß er sie nicht als eine zweite compositio neben der von Materie und Form gelten lassen will. So will er zur ontischen Unterscheidung zwischen Gott und den endlichen Wesen schon für die Engellehre eine spiritualis materia beibehalten und noch auffälliger gilt dies für die anima intellectiva, für die uns eine materiale Komponente gänzlich unverständlich erscheint, obwohl sie wohl über Petrus Olivi für die ganze Renaissance bis Melanchthon, ja bis Descartes eine so wichtige Rolle gespielt hat. Das geht nun freilich auch über Augustin hinaus, der so sehr vom Gegensatz von Geist und Fleisch aus dachte, und die mens ohne Sorge um ihre Distinktion und Konkretion rein geistig sah mit Ausnahme ihrer animatio und sie schon wegen ihrer Veränderlichkeit für endlich hielt, die jedes Sein ab alio et non a se et per se kennzeichnet. Man darf aber den zweiten Aspekt des Individuums, seine Individuiertheit neben

dem Individuationsprinzip nicht außer acht lassen, denn auf ihr beruhen ja die Erscheinungen des Konkretums und Scotus wird dies weiter führen.

Der Mensch ist also auch hier wie bei Thomas eine doppelte *compositio* in der Geistseele selbst und durch den Leib. Während Thomas die Geistseele streng als *forma unica* festhält, leitet Bonaventura schon zur scotistischen *pluralitas formarum* über. Schon die *materia prima* braucht eine allgemeinste *forma lucis*, um so realisiert Grundlage der speziellen Elementarformen zu werden und auch im traduzianischen Stoff der Lebewesen ist die *ratio seminalis* als *forma* schon in der Potenz gegeben als Eignung für eine bestimmte Art. Und so wird weiter auch die Notwendigkeit von subtilen Lebensgeistern für die *animatio* des Leibes verständlich. Die Aufbauordnung des Menschen im ganzen wird der Leitfaden für die Ontologie und ihre dialektischen Differenzierungen, aber auch für die Geistphilosophie. Das System der Geistvermögen ergibt sich aus der Berücksichtigung der aristotelischen Aktivität der Vermögen zugleich mit den entsprechenden Objekten, dann aber aus der augustinisch und bernhardinisch verstandenen inneren Gegebenheit der *imago et similitudo*. Das *itinerarium mentis in Deum* schildert demnach die Erfassung der Dinge durch die Sinne, dann die Sinnesdinge selbst als *effectus Dei*, weiter die Geistorganisation als *imago* und als *reformatio similitudinis* durch die Gnade, dann die Erfassung des gesamten Seins als solchen und die des höchsten Guts, endlich die Ekstase. Es ist wieder durch die *analogia trinitatis* bestimmt, sofern nach Vater, Sohn und Geist die Abhängigkeit der Naturen von dem dreifachen Schöpfungsprinzip, von dem sich begegnenden Subjekt und Objekt im Geist und der einwohnenden Gabe der Heiligung betrachtet wird. Die Konformität der Dinge mit der Trinität nach Einheit, Wahrheit und Gutheit, des Geistes selbst als *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* und des begnadeten Geistes nach Glaube, Hoffnung und Liebe ergibt ein hierarchisches Verständnis der gesamten Wirklichkeit nach der Erkenntnis der äußeren Dinge, der Selbsterkenntnis und des Schauens in der ewigen Kunst.

Damit ist jener Hierarchismus Bernhards, der die Rangordnung der Geistigen nach der *carnalis populi devotio*, der *causa episcoporum* und der *causa monachorum* verstanden hat, zu einem philosophischen System des *ordo rerum* und der Hierarchisierung der Seele erhoben, im schärfsten Gegensatz gegen die radikalen und gemäßigten aristotelischen Richtungen des 13. Jahrhunderts. Gilson verteidigt mit einer prachtvollen Charakterisierung des Geistes des heiligen Bonaventura das Recht dieses mystischen Augustinismus, der die Philosophie völlig als bloßes Ausdrucksmittel der mystischen Theologie unterordnet, neben der gewaltigen Neuerung des Aquinaten in derselben geistigen Lage.

Thomas sichert durch die Verbesserung des Aristoteles die Autonomie der Philosophie und gewinnt damit eine hierarchische Rangordnung der Wissensformen von der positiven und rationalen Theologie zur Metaphysik und Wissenschaft und damit zugleich eine Rangordnung der Gesetze: ja die *lex aeterna* selbst als Rahmen der *lex divina*, *naturalis*, *humana* et *civilis*.

Die Einführung Gilscons in das System des heiligen Thomas von 1920 ist seine erste Meistermonographie. Es geht, wie die letzte über Duns Scotus beweist, um seine eigene Metaphysik, die er freilich nur als Historiker der Philosophie darlegt. Das heißt aber, Thomas aus seiner Zeit zu verstehen, aus dem Kampf zwischen dem Augustinismus, der Aristoteles die Lehre von der ewigen Welt vorwirft und die Ablehnung der Vorsehung, und dem averroistischen Aristotelismus, der sie gerade zum Kern seiner Metaphysik macht. Die kühne Wendung in dieser Lage bestand darin, die richtige Physik des Stagiriten zur Grundlage einer neuen Metaphysik zu machen, die die Probleme der Schöpfung und der Unsterblichkeit der Seele mit einbeziehen kann, und damit die entscheidenden Lücken des Aristotelismus schließt. Die neue Metaphysik wird damit zugleich und gänzlich auf das Ziel der Gotteserkenntnis als letztes Ziel des Menschen ausgerichtet, sie wird in einer bewundernswürdigen Einheit zur selbständigen Begleiterin der positiven Theologie, ist nicht mehr ihre bloße ancilla.

Das schließt aber zunächst den Verzicht auf die augustinische Lehre von der eingegebenen Idee Gottes ein, sofern der Menscheng Geist im gefallenem Zustand keine intuitive Gottes- und Geistschauung haben kann, sondern auf die Abstraktion der *species intelligibilis* aus der *sensibilis* angewiesen ist nach seiner leibseelischen Konstitution. Es gibt aber eine induktive Metaphysik vom Dasein Gottes, aus der sich dann einige Wesensbestimmungen ohne eine vollkommene Wesensidee ergeben. Damit ist freilich noch nicht gänzlich der Charakter einer apriorischen axiomatischen Metaphysik verlassen, ja man darf wohl das ganze System auf zwei Grundprinzipien zurückführen, das der Wesenskomposition nach der sachlichen Scheidung zwischen Existenz und Essenz und das der Konnaturalität der Erkenntnis und des Wesens: *cognoscere et agere sequuntur esse*. Damit tritt als das eigentlich Neue dieser Metaphysik das Recht der Existenzerkenntnis neben der der Essenz zutage, ja man könnte auch nach Schelling sagen, der positiven Philosophie neben der negativen. So müssen die fünf Beweise vom Dasein Gottes vorangestellt werden, unter denen der dritte Beweis schon die reale Unterscheidung von Existenz und Essenz und damit von notwendigen und kontingenten Wesen einschließt. Während der erste Beweis aus der hierarchischen Struktur des Universums schließt, zielt der zweite von der kontingenten Existenz der Dinge auf eine notwendige *causa efficiens*, die bei Aristoteles fehlt. Der vierte nimmt den Exemplarismus in sich auf mit den Gedanken der endlichen Partizipation an der Wirklichkeit des ersten Bewegers, der Unveränderlichkeit der Wahrheit, dem Guten des Guts und der Wesenheit der Wesen, und zwar nach Graden, und führt so zu dem fünften, dem Bezug aller Dinge auf das letzte Ziel.

Die *via negationis* führt weiter vom Dasein Gottes zu einer freilich nicht erschöpfenden Wesenserkenntnis, sofern die Unveränderlichkeit die Ewigkeit, die Freiheit von jeder Unvermöglichkeit die Unendlichkeit und die Nichtzusammengesetztheit aus Existenz und Essenz die Einfachheit und damit die absolute Vollkommenheit fordert. Nun erst kann es auch heißen, Gott

ist sein Sein, die Kreatur hat nur ihr Sein. Damit wieder ist die Analogie des einfachen und geteilten Seins gegeben. Aus der reinen Wirklichkeit ergibt sich die Geistigkeit als Selbsterkenntnis in Deckung mit dem eigenen Sein und die Unabhängigkeit von jedem Objekt, ja die Setzung aller Dinge nach ihrer Art und Individualität und damit die Vorsehung.

Der Einbau des Exemplarismus und der Ideen ist so schon gegeben, er muß aber ergänzt werden durch das Axiom, daß nicht nur das Handeln, sondern auch die Wirkungen in der Ursache nach der Art der Ursache gegeben sind. So ist die Schöpfung nicht notwendige Wirkung einer Natur, sondern freie Willenstat der Allmacht aus der Allgüte und nach der eigenen Vollkommenheit. Freilich läßt sich — dies gegen Bonaventura und Augustin — nicht beweisen, daß Gott nicht eine ewige Welt hätte schaffen können, aber auch nicht, daß die bestehende Welt ewig ist.

Das Schöpfungswerk ist nach den drei Hauptstufen der möglichen Partizipation der absoluten Vollkommenheit in die völlig immateriellen, die materiellen und immateriell-materiellen Wesen geteilt. Die Ausscheidung der *materia spirituales* für die Engel, die noch Bonaventura festhielt, und ihre Ersetzung durch die Unterscheidung von Existenz und Essenz bestimmt die Engellehre, und die doppelte Komposition aus Existenz und Essenz der Geistesseele und deren Vereinigung mit dem Leib die Menschenlehre. Alle weiteren Fragen der Menschenlehre hängen von dieser Grundentscheidung ab, die trotz ihrer Schwierigkeiten, wie sich sofort zeigen wird, die einfachste Lösung der spekulativen Anthropologie ist. Gilson nimmt zu ihrer Untersuchung noch ein drittes Systemprinzip in Anspruch, nämlich das Enthaltensein der niederen Ursachen in den höheren, so besonders der *anima vegetativa* und *sensitiva* in der *intellectiva* als *forma unica* des Menschen, also auch eine virtuell vegetative und sensitive Kraft in der Geistesseele. Aber dies frühe Werk Gilsons geht noch nicht auf alle Schwierigkeiten ein, die diese einfachste Menschenlehre aufwirft.

Sie sind wohl der Anlaß gewesen, daß Gilson sich volle vierzig Jahre um die erheblich kompliziertere Metaphysik des Johannes Duns Scotus bemüht hat, bis er 1952 das *opus mirandum* vorlegen konnte. Es ist vom Schüler des Aquinaten den Schülern des *doctor subtilis et marianus* gewidmet, *patribus, fratribus et amicis*; es will mit derselben Objektivität des Historikers für Duns leisten, was schon für Bonaventura getan war, die Richtigkeit noch anderer Aspekte auf das Sein außer den thomistischen zu verstehen, die sich allerdings nicht zu einem klassischen System fügen und doch, wie Duns selber sagt, viele Erkenntnisse bieten, die andere Philosophen nicht gesehen haben, die doch sonst so viel behaupten, was sie nicht beweisen können. Betrachten wir das Werk auch als Kontrollversuch für die Richtigkeit der einfachsten Metaphysik.

Zunächst aber muß die wunderbare Darstellungsgabe Gilsons nochmals gerühmt werden. Er kann die schwierigsten Dinge, die letzten Subtilitäten der Seins- und Wesensanalyse — erzählen, was nicht nur das völlig zurück-

tretende eigene souveräne Urteil in metaphysischen Dingen und die jahrelange Beschäftigung mit Scotus und den alten und neuen Scotus-Kommentatoren bezeugt, sondern vor allem die Beherrschung der Terminologie des Meisters nach den feinsten Nuancen im Zusammenhang seines Gedankengefüges, wenn man nicht von einem System reden will. Damit wird dieses Werk, das sich bescheiden „Einführung in die fundamentalen Stellungnahmen des Scotus“ nennt, zugleich zu einer Einführung in die Fundamentalontologie überhaupt.

Der Weg der Darstellung folgt übrigens genau dem Schematismus aller großen mittelalterlichen philosophischen Systeme, der Abgrenzung des Gegenstands der Metaphysik von der positiven Philosophie, die bei Scotus besonders kompliziert liegt, dem Nachweis der Existenz eines unendlichen Seins mit dem kritischen Bewußtsein der Art und der Tragweite der Beweise, der Darstellung der göttlichen Natur, des Ursprungs des Kontingenten oder der Schöpfungsproblematik, der Engellehre, Stofflehre und der Lehre von der Menschenseele nebst ihrer geistigen Erkenntnis und ihrem Willen. Aber das verbirgt wieder, daß diese Metaphysik aus einer anderen als der thomistischen, doch wohl der sorgfältigsten Seins- und Wesensanalyse hervorgeht, die im Mittelalter und auch seither erreicht wurde. Überraschend ist das Ergebnis, daß der Stil dieser Metaphysik eher essentiell als existentiell ist, ja sich gerade dadurch charakteristisch von der thomistischen unterscheidet.

Die Besprechung kann in keiner Weise den Reichtum des Werkes erschöpfen und muß sich auf die Klärung seiner Intention beschränken, wie weit Scotismus und Thomismus richtig und wichtig ist. Gilson hat selbst die beste Hilfe dazu bereitgestellt, indem er in einem Alphabetum Scoti die 78 Thesen des Meisters zusammengestellt hat, die ein für allemal die Interpretation festlegen. Die Reihe beginnt mit der Wesensanalyse, in der die Entitas dem Sein der Existenz und der Realität und Einheit der Quidditas zukommt und damit der eigentliche Gegenstand der Metaphysik ist. Zwischen den Wesenheiten bestehen reale Distinktionen, die formell heißen, weil die verschiedenen Formalitäten unter der Hierarchie der obersten Form und in der Einheit des Wesens erhalten bleiben. Dieser Ausgangspunkt von der Wesenheit bringt den Hauptunterschied gegen Thomas mit sich, sofern das Sein der Wesenheit selber als formalstes Wesen aller Dinge betrachtet werden muß und darum univoce von allen endlichen Dingen ausgesagt wird. Es ist die Grundlage der Hierarchie der Formen bis zur letzten Aktualität, der essentiellen Individuation der konkreten Wesen, die aber nicht die Existenz verleiht. Das Sein der Existenz kommt nur dem Individuum zu, vom Wesen, das Vollkommenheit einschließt bis zu denen, die nur ihre Ursache in aktuelle Existenz setzt. Durch die Verbindung der Existenz mit aktiven und passiven Formen entsteht auch die hierarchische Reihe der Ursachen, die die Physik nach den wesentlichen Bedingungen jeder Kausalität im Gegensatz zur Effektivität untersucht. Die Möglichkeit von Wirkungen setzt die Möglichkeit einer ersten Ursache ohne Einschluß von Effektivität voraus, die als seinverursachend Sein durch sich selbst und unverursacht sein muß, so daß ihre Möglichkeit schon die Existenz

einschließt. Sie ist zudem alles, was möglich sein kann, sofern in ihr die Wirklichkeit des Seins die Quelle ihrer Möglichkeit ist und Sein von absoluter Intensität, das unendliche Sein in unendlichem Abstand vom endlichen Sein. Die Unendlichkeit ist also die eigentümliche Haecceität des Göttlichen als seine letzte Wirklichkeit und Diesheit. Diese obzwar essentielle Individuation macht es zu einem einzigen Wesen, in dem alles unendlich, identisch und einfach ist. Das Unendliche schließt die Einfachheit, das Endliche die Zusammensetzung ein. Die Univocität des Seins als solchen erstreckt sich nicht auf das endliche und unendliche Sein, es gibt keine reale Gemeinschaft des essentiellen und existentiellen Seins zwischen beiden, und also auch hier nur eine Analogie des geschaffenen und ungeschaffenen Seins (S. 34). In Gott ist das Erste das Wesen, die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis von unendlichen Wesenheiten als Ideen ein natürlicher und notwendiger Akt vor dem Willen. Das unendliche und vollkommene Wesen ist das einzige unendliche Gut und damit auch der einzige notwendige Grund des göttlichen Willens. Das Wollen von endlichen Wesen in Gott ist ein freier Akt der Liebe, das zu Schaffende hängt nach seiner Möglichkeit vom göttlichen Wesen ab, seine Individuierung von der freien Wahl Gottes. Die radikale Kontingenz der Geschöpfe in Bezug zu Gott kann von diesem und kann auch von uns nur durch die Liebe überwunden werden, und die Theologie als praktische Wissenschaft lehrt uns die Mittel, die uns Gott dafür bereitgestellt hat. Gott, der allein schaffen kann und nach den rationalen Möglichkeiten der Wesen schafft, macht das Universum in seinem Wesen und seinem Zusammenhang verständlich, es ist nicht irrational trotz der Freiheit der Wahl. Die Engel sind selbständige Geistformen und so das relativ Vollkommenste. Der Mensch ist, aus der Geistseele und dem organisch lebendigen Leib zusammengesetzt, das Nächstvollkommene. Aber hier ist nicht die Geistseele schon die Art, sie ist nur konstitutiver Bestandteil des Ganzen, der Mensch ist die Substanz, nicht die Geistseele. Mit der Setzung dieses zusammengesetzten Wesens in die Existenz setzt der Schöpfungsakt zugleich alle Wesenheiten im Individuum als ganzem, wobei die zusammengesetzten Formalitäten wesentlich unterschieden bleiben, aber keine andere Existenz haben als die des Ganzen, an der sie teilhaben.

Hiermit ist der Personalunion ihr Recht gegeben neben der nicht so streng wie bei Thomas gefaßten *forma unica*. An ihrer Stelle steht eine arthafte Formenhierarchie, aber ohne einen Dualismus oder eine Trichotomie wegen der einzigen individuellen Existenz. So ahmt das Endliche wohl die Einfachheit des göttlichen Seins nach, aber während die Attribute im Unendlichen identisch die unendliche Existenz sind, nehmen die endlichen Entitäten nur teil an der Existenz des Ganzen. So hat das Endliche eine doppelte Einheit, eine wesentliche und eine existentielle, für die wesentliche muß man statt der thomistischen Information bis zur *materia prima* eine Konformation der niederen Formalitäten durch ein eigenes einschließendes und einigendes Vermögen der obersten Form ansetzen.

Aus dieser Struktur des Menschen ergibt sich seine konnaturale Erkenntnisfähigkeit, alles, was ist, zu erkennen, und zwar zuerst das noch unbe-

stimmte Sein als intelligibles oder als sensibles. So ist zwar de iure der Mensch einer geistigen Anschauung ebenso fähig wie der Abstraktion, de facto aber erkennt er in seinem gegenwärtigen Zustand nur abstraktiv und intuitiv nur das Existierende durch die Sinneserkenntnis. Wegen der unbeschadet ihrer Individuierung weiter bestehenden Wesenheiten faßt er durch den tätigen Geist Universalien, aber nur dank der vorausgehenden formalen Mitwirkung der Wesen in notwendiger Tätigkeit. Der Akt einer Natur ist bestimmt durch das, was sie ist, was aber nicht aus der Natur hervorgeht, kommt aus dem Willen. Zwar ist der Wille im weitesten Sinn auch eine Natur und erstrebt insofern notwendig das allgemeine Gute, aber er ist frei in Bezug auf die partikulären Güter, deren Bezug zum höchsten Gut nicht notwendig ist. So kann er wollen oder nicht und vorziehen, er ist frei für die Ausübung seiner Akte und ihre Bestimmung. Durch den Akt der *fruitio* des unendlichen Gutes ist der Wille das edelste Vermögen des Menschen und darum steht die Liebe über der Weisheit.

So führt die allgemeine Wesensanalyse über die der Kausalität zur Existenz des unendlichen Wesens, dessen Vollkommenheit und Geistigkeit wieder sein Schöpfertum klar macht und die Ordnung der endlichen Wesenheiten von den Engeln über die Menschen bis zum Stoff, wobei natürlich die genaue Strukturanalyse des Menschen der eigentliche Leitfadens für die Ontologie ist.

Man kann sich fragen, warum Gilson, nachdem er das scotistische Denken so nahe an das thomistische System herangeführt hat, sich nicht doch für die reichere und eindringlichere Wesensanalyse des Scotus entscheidet. Die Antwort gibt seine Problemgeschichte der Lehren vom „Sein und der Wesenheit“ von 1948, die reife Frucht seiner Monographien und die indirekte Darlegung seiner eigenen Metaphysik. War es nicht doch „une timidité fautive“, daß er nicht *de ente et essentia*, *de l'étant et de l'essence* schrieb? Aber sind wir zufrieden mit der glänzenden sprachlichen Erörterung von Sein als Verbum und von Sein als Nomen, die das Buch eröffnet und für die Aufrollung der ganzen Problematik vom SEIN als solchen und seiner Deckung mit dem EINEN. Der platonische Essentialismus ist ja über die Ideenlehre hinaus ein solcher der Vernunft, nicht nur des Verstandes, der Wesensanalyse. Die Seinsheit, die Einheit, die Wahrheit und Gutheit, die Transzendentalien des Seins sind erfaßt in ihrer Verbundenheit, und nur ihre Bezeichnung als *Neutra* besonders bei Plotin bringt es mit sich, daß das Sein schon bald zum ersten der geschaffenen oder gewordenen Dinge absinkt. Die *Usia* wird erst bei Aristoteles zum Verstandesgegenstand, zu einer ontologischen Einheit als Kern und Grund eines natürlichen Seins, das bestehen und definiert werden kann. Und eben dieses Bestehen für sich und Definiertwerdenkönnen macht den Anfang der Wesensanalyse aus, des unterliegenden Sonderseins, der Wesenheit als Form und Natur und des konkreten Wesens; nachdem schon Plato das Werden nur mythologisch fassen konnte, ist auch jetzt das Werden und Vergehen nur auf die Welt unter dem Monde beschränkt, und auch da muß mit einem ewigen ersten Stoff gerechnet werden. So kommt eine ursprüngliche

causa efficiens neben den andern drei Ursachen gar nicht zum Zug. Das Einssein gehört so unlöslich zum Ganzen, daß ihm das Sein wesentlich zukommt und eine Unterscheidung zwischen Existenz und Essenz nicht Problem wird. Die Aristoteliker werden abwechselnd das Wesen als Individuum und als Wesenheit verstehen.

Gilson versetzt uns nun mit einem weiten Sprung sofort in die arabische Welt, in den Kampf zwischen Avicenna und Averroes. Wir hätten freilich auch gern von ihm gehört, wie und warum es in der altchristlichen Philosophie zur Unterscheidung von Person und Natur, von quod est und quo est kam. Avicenna macht vom Aristotelismus aus den Versuch, der Schöpfungslehre philosophisch gerecht zu werden und kommt durch die Unterscheidung von Notwendigem und Kontingentem zu einer freilich nicht ausreichenden Formulierung der Existenz als eines accidens des Wesens. Averroes betrachtet dies als Einmischung der Theologie und damit der mythologischen Volksanschauung in die Philosophie und hebt nunmehr die Implikationen der aristotelischen Substanzeinheit schroff hervor, die Ewigkeit der Welt, die aller Artformen und der Materie. Der lateinische Averroist Siger folgt ihm und weiß schon, daß allein zu seiner Zeit der Frater Thomas von der realen Komposition der endlichen Wesenheiten redet: *omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista ut ultima ratio movit fratrem Thomam.*

Das nun Thomas gewidmete Kapitel darf man für die letzte und beste Thomasdarlegung Gilsons halten; weil Thomas nach der *causa prima* des *esse commune* fragt, wird der höchste Existierende letztes Ziel einer eher existentiell als essentiell zu betrachtenden Welt, die trotzdem, wenn einmal geschaffen, ebensoviel Stabilität besitzt wie die ewige Welt des Averroes, *quia in immaterialibus non est potentia ad non esse*. Nun muß freilich gegen manche von Suarez und Kleutgen beeinflusste Thomisten die sachliche Unterscheidung erst geklärt werden. Die Form ist nur *causa formalis essendi*, und der *actus essentiae est actus essendi eo, quo est*, sofern sie die Wesenheit zum *susceptivum eius, quod est esse* macht. So ist eine zweifache Komposition der endlichen körperlichen Dinge anzunehmen, sofern die Konkretion von Form und Materie Grundlage für die von *substantia et esse* ist. Gott aber ist *primus actus absolutus existendi*, nicht zuvor für uns *essentia infinita*, weil er nicht durch ein Spezifikationsprinzip determiniert ist.

Das klingt nun freilich heute paradox und fast noch mehr, daß Scotus so weitgehend wieder auf Avicenna zurückfällt, und vor allem Suarez, den der heutige Philosophiehistoriker um seine Kenntnis der Scholastik beneiden könnte, auch essentialistisch denkt. Er folgt nämlich in der Ablehnung der sachlichen Unterscheidung nicht eigentlich Thomas, sondern der des Aegidius Romanus, der *compositio* von *res* und *res*. Durch seine Begründung des Gegenstandsbegriffs, des *conceptus obiectivus* ist er für den Essentialismus des Descartes und vor allem für die Ontologie Wolffs noch bestimmend. So hat Kant leichtes Spiel, den ontologischen Gottesbeweis zu ironisieren und stellt ihm einen fast reinen Existentialismus des „Dings an sich“ mit fast völligem Verlust der Essenz entgegen. Es ist eines der ironischsten und souverän-

sten Kapitel, das Gilson über Hegels Essentialismus aus einer ontologisierten Logik schreibt. Hegel gegenüber hat Kierkegaard wieder leichtes Spiel, nun jenen phänomenologischen Existentialismus der Persönlichkeit zu formulieren, der Ontologie höchstens noch impliziert. Gilson schreibt humorvoll in seiner Serenität, daß die wahre Metaphysik des Seins niemals jene Phänomenologie besessen habe, auf die sie ein Recht habe und daß die neue Phänomenologie nicht die Metaphysik habe, die sie leiten könnte, aber sie könnten sich verbinden. „Als Philosoph über die geschichtlichen Fakten zu reflektieren, ist sicher nicht die direkteste Methode, die Wahrheit zu finden“ — aber nach Kierkegaard ist ja die indirekte Mitteilung die beste.

Es gibt noch eine Meistermonographie Gilsons, die über Dante als Philosoph von 1939, die jetzt auch deutsch erschienen ist, allerdings nicht in die Reihe der Metaphysikerporträts gehört, aber mit besonders feiner und überlegener Historikerweisheit in bester Laune aus dem unermeßlichen Schatz der Mittelalterkenntnis scharfsinnig argumentiert und nochmals eine so gut wie endgültige Interpretation bringt einer zwar begrenzten, aber dann doch umfassenden Dantefrage.

Der Anlaß ist der, daß nach einer hundertjährigen antiklerikalen Dantedeutung von Ugo Foscolo bis Luigi Valli, der Thomas- und Siger-Forscher Mandonnet Dante zu einem Thomisten gemacht hat. Damit standen sich die Deutungen extrem gegenüber, Beatrice war die sapienza der Averroisten und — die thomistische Theologie. So mußte zuerst auf Kosten Mandonnets Beatrice ihre Existenz als Frau und Muse wieder erstritten werden, bevor sie als Repräsentantin des Glaubens anerkannt werden konnte. Dann erst konnte die Philosophie des „Gastmahls“ als ihre Gegenspielerin verstanden werden, die zuerst gänzlich die Begeisterung Dantes in Anspruch nimmt, um dann erst ihre richtige Stelle neben der Glaubenswissenschaft zu finden. Dante sieht einen Primat der Ethik über die Metaphysik, ja er gewinnt ihn gerade aus dem Thomaskommentar über die aristotelische Ethik. Der *vita activa* gilt die Leidenschaft der politischen Philosophie Dantes. Schließlich wird Aristoteles zum Repräsentanten der autonomen Philosophie neben dem Weltkaiser.

Das „Gastmahl“ ist nur der erste Akt der Trilogie dieser politischen Philosophie vor der Monarchie und der Comedia. Die Monarchie macht die soziale Gerechtigkeit schon als *bonum commune totius orbis* zur *propria operatio humanae universitatis, quae actuatur semper tota potentia intellectus possibilis*. Das klingt allerdings nach einer averroistischen Einheit des möglichen Verstandes für das ganze Geschlecht, aber der Irrtum wird in einer genialen Wendung aufgehoben im persönlichen Repräsentanten des Rechtswissens und Gerechtigkeitswillens — im Weltkaiser. Das ist in der Christenheit die erste Erweiterung der noch bei Thomas partikularistischen Fürstenherrschaft zur Idee des Weltreichs, gerade in der Erniedrigung des römischen Reichs. Gilson stellt drei Typen der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat auf, die immer übereinstimmt mit der von Gnade und Natur und mit der von Theologie und Philosophie, die supranaturalistische der Dekretisten und Ku-

rialisten, die ja auch heute wieder im Schwange ist, die hierarchische des Thomas und die separatistische Dantes. Das ist der Kern des vermeintlichen Antiklerikalismus Dantes, daß er die gut sokratische Eigenständigkeit der Sachgebiete und die Kompetenz der Begabungen und Berufungen zu einer streng autonomen Gleichordnung von Imperator, Philosophus, Papa und — Poeta macht. Jeder hat seine *operatio propria* im Eigenrecht der Lebensmächte, dem letzten Ziel der ganzen *humana civilitas* zu dienen.

Dante ist also trotz der genau repräsentativ gegebenen Verherrlichung der mystischen Theologie in Bernhard, der spekulativen in Thomas, der affektiven in Bonaventura, der prophetischen in Joachim, ja der vollen Anerkennung der Notwendigkeit der *vita contemplativa* für Jeden zu seinem letzten Ziel — Humanist. Gilson rechnet ihn noch zum Mittelalter, läßt ihn aber Gott nach seinem, Dantes, Rat Gericht halten über das Mittelalter. Die Theorie des Hierarchismus von Bernhard bis Thomas ist abgelöst durch den Separatismus der Lebensmächte. Eine so großartige Erhöhung Dante dem eben vergangenen Imperium Romanum zugedacht hatte, theoretisch ist sie legitimiert aus der neuverstandenen aristotelischen Politik, weil Dante selber schon wieder in der Problematik des Stadtstaats lebt.

Und nun versteht sich die Stellung der Philosophie in der *Comedia* von selbst. Ihr einziger zeitgeschichtlicher Repräsentant ist Siger von Brabant, weil er allein die volle und reine Autonomie der Philosophie vertreten hat und weil Dante zwar wohl wußte, daß er Averroist war, aber seine Lehre von der doppelten Wahrheit nicht als Tarnung, sondern als echtes Bekenntnis verstanden hat.

Dante ist also weder Averroist noch Thomist, er ist auch in der Philosophie „*parte per se stesso*“ und eben damit der Urheber jener politischen Renaissance, die dem Hierarchismus des Mittelalters die neue Gleichordnung der Berufe in der Theorie des Stadtstaats gegenüberstellt.