

Correctorium Corruptorii

Von HENRY DEKU

„Einen Hund“, so sagte ein Weiser, „sah ich am Rande eines Wassers, der es vor Durst gar nicht mehr aushielt. Als er aber seinen eigenen Kopf im Wasser glänzen sah, glaubte er, einen anderen Hund vor Augen zu haben. Aus Furcht vor dem trank er also nicht und sprang eilends zurück von jenem Uferrand. Als aber sein Herz vor Durst keine Ruhe mehr fand und sein Warten alles Maß überschritt, da warf er sich plötzlich selber ins Wasser – worauf jener andere Hund verschwand. Da er vor seinen eigenen Augen weggetreten war, verschwand auch der andere: er selbst war die Scheidewand.“

Thomas von Aquino scheint – was diese persische Fabel aus dem 12. Jahrhundert¹ ausdrücken will – tatsächlich gelungen zu sein: nicht mehr sich selber und seine eigene Misere in den Dingen zu sehen, sondern so weit wie möglich nur noch die Dinge selber, mit anderen Worten: so sehr hinter seinem eigenen Werke zu verschwinden, daß ihm in eminenten Weise wohl zugeschrieben werden dürfte eine zur Heiligkeit gewordene Sachlichkeit, la sainteté de l'objectivisme pur. Gerade deswegen ist er ja auch so manchem zum Ärgernis geworden. Gewiß, keine Philosophie wird jemals absolut vollkommen genannt werden können: nam qui se ad id in quod tendit pervenire praesumit, non quaesita reperit sed in inquisitione deficit². Das heutzutage modisch gewordene Mißbehagen an der Scholastik hat aber seine Wurzeln keineswegs bloß in einem derart begründeten Mißtrauen oder in harmlos-gutgläubiger Ignoranz, sondern vielmehr in jenem seit mindestens 200 Jahren schleichenden Erbübel der Schwärmerei. Man meint etwa, durch das Systematisieren werde die Wirklichkeit verkürzt, insbesondere Gott vergewaltigt, den man – nach Jaspers z. B. – eher in den sogenannten „Grenzsituationen“ antreffe. Man mache daraufhin die Probe aufs Exempel und frage: Wo gab es mehr Grenzsituationen noch vor zwölf Jahren als im völlig zerstörten Deutschland? Und was ist davon übrig geblieben? Grenzsituationen mögen aufregend und pikant sein – aber länger als für 48 Stunden werden sie nur dann vorhalten, wenn man vorher etwas gelernt hat; man besäße ja sonst auch gar kein Vokabular um sie zu deuten.

Der Schwärmer fürchtet aber nichts mehr als von sich selber wegsehen zu müssen, d. h. auf etwas festgelegt zu werden. Er scheut Konsequenzen und begibt sich daher stets instinktiv auf eine Ebene, auf der noch soundsoviele Möglichkeiten offengelassen sind: ganz gleich ob er der Mode der Zeit entsprechend überzeitlich verpflichtende Wahrheiten ablehnt als Pantheist oder als Existenzialist. Daß er sich dabei nur selber bestraft, will er nicht merken. Er redet sich ein, es sei eine heroische Tugend, diese verzweifelte Situation

¹ Farid ud-din-i Attar, *Ilahi-Name* ed. Hellmut Ritter, *Bibliotheca Islamica* 12 (1940), p. 195.

² Leo I. papa, *sermo* 9 de nativitate PL 54, 226.

der Einsamkeit – in der Angst – an der Grenze – durchzustehen, dieses neurotische Spiel des Um-sich-selber-herum-laufens in endlosen Analysen immer raffinierter zu gestalten . . . Hauptsache, er behält sich selbst, er fühlt sich selbst (wie der Romantiker) – denn darüber hinaus ist alles sinnlos. Aber das wäre ja allererst zu beweisen. Daß die Philosophie seit 200 Jahren zunehmend pessimistischer wurde (Schopenhauer, v. Hartmann, Nietzsche, Spengler), ist ja nicht notwendig eine Folge größerer Einsicht. Es könnte ebensogut daher rühren, daß man gar nicht mehr wissen wollte, wie die Dinge selber beschaffen sind (*prout sunt*) –, daß man wie anfänglich jener persische Hund vielmehr vor ihnen stehen blieb, um sich selber in ihnen zu spiegeln. Philosophien, die derartige zumeist recht uninteressante Privat-erfahrungen systematisieren, lassen sich verhältnismäßig leicht verfassen. Und das war ja dann auch der Weg, auf dem die Schwärmerei universitätsfähig wurde. Existentielle „Aufgebrochenheit“ um jeden Preis vermischt mit pathetisch-raunender Vorsokratikerexegese, das unernste Spielen mit dem Mythos bis herunter zu den schon nach dem ersten Weltkrieg einsetzenden Versuchen, Dostojewski und Berdjajew als neue Kirchenväter zu propagieren: all dem eignet eine beachtliche Verführungskraft, der man nur so zu begegnen wird versuchen können, daß man die geradezu unmenschlich-abstrakte Manie, einen einzigen Gesichtspunkt auf Kosten aller andern absolut zu setzen, in ihrer Unzulänglichkeit klar hervortreten läßt: nicht durch Konfrontation mit dem konträren und genau so verderblichen Gegenteil, sondern durch Hinweis auf die übergeordnete Wahrheit. Im hier vorliegenden Falle, wo es sich in den Schattierungen verschiedenster Art um den Kult des Irrationalen handelt, müßte man also wieder an die seit alters allen Einsichtigen bekannte Tatsache erinnern, daß gerade das Irrationale das Abstrakte ist – seit alters, denn schon die ältesten Rationalisten wissen, daß ebenso wie betont irrationale Systemversuche in die Inhumanität ausmünden – es gibt z. B. keinen „Willen“ als solchen, sondern nur zu verwerfende cupiditas und geistig-helle Liebe³ – das Rationale sich sozusagen von selber in den Raum des Übrationalen hinein öffnet, der *λόγος* ja geradezu darauf angelegt ist, sich in einem *λόγος θεῖος* zu vollenden⁴, nicht um sich irrationale Komplementärfunktionen zuzulegen, wie Ungeduldige sich das vorstellen mögen, denen die griechische oder die thomistische Anthropologie zu rationalistisch aussieht, sondern um ins Mysterium der Überhelle einzutauchen, die nur für den Unerfahrenen den Anstrich des Irrationalen trägt: tatsächlich eröffnet sie sich jenem Denken, das durch die Schule der Aszese gegangen und sich gleichzeitig von der Kraft der *dilectio*⁵ bis ans extremum seiner Fähigkeiten hat forttragen lassen. Deshalb hat auch immer schon gerade intensivste geistige Lebendigkeit von sich aus nach straffer Form verlangt,

³ Hierüber Anm. 85.

⁴ Platon Phaidon 85D τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρώπων λόγον λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενον ὡσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλευσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος ἢ λόγου θεῖου τινὸς διαπορευθῆναι.

⁵ Dante, *convivio* 3 = amor che nella mente mi ragiona.

nach allgemein verbindlicher Wahrheit, nach rationaler Klarheit. Das Erlebnis, d. h. zugleich immer das Erleben seiner selbst, will nur der, der schwach ist: mit dem Irrationalen begnügt sich der, der die Anstrengung scheut, aus sich selbst herauszukommen – im Sinne jenes arabischen Sprichwortes, daß es leicht sei, aus dem Mutterschoß, ungleich schwerer jedoch, aus sich selbst herauszukommen. In gewisser Weise stimmt es schon, daß nicht der Lehrsatz das Endziel des Philosophierens sei, sondern der existentielle „Aufschwung“: wer hätte das aber präziser gewußt als die antiken Rationalisten, für die das Philosophieren durchaus eine reale Verwandlung implizierte?⁶ Nur daß eben die Aussicht auf Beständigkeit einer solchen Verwandlung daher stammte, daß ihr ein rational formulierbarer Sachverhalt zugrundeliegt.

Die Jaspersche Disjunktion „offen und Gehäuse“ ist also recht inadäquat. Was wahrhaft rational ist, ist unendlich, man hat es überhaupt nur dann, wenn man jeweils noch tiefer in es einzudringen im Begriffe ist: sic ergo quaeramus tamquam inventuri: et sic inveniamus tamquam quaesituri⁷. Auch wäre es heilsam, sich zuweilen jener mediterranen und westlichen Einsicht zu erinnern, daß rationale Klarheit keineswegs bloß das Ergebnis nachträglicher analytischer Präzision, sondern schon an sich selbst ein ursprüngliches „poetisches“ Element ist⁸, poetisch, weil sie ein Anfang des Überrationalen ist, das reine Licht sozusagen antizipierend: weshalb ja auch *Deus lux dicitur proprie et non translative*⁹.

Im folgenden soll also die thomistische spiritualité, insbesondere die ihr eigentümliche Rationalität verteidigt werden. Nicht auf dem direkten Wege einer Prinzipien Diskussion (im 17. Jahrhundert bereits war es gelungen, das ganze System auf drei Prinzipien zu reduzieren¹⁰), sondern auf dem Umwege über Widerlegungen von Fehlinterpretationen, die zu korrigieren beabsichtigten, tatsächlich aber nur korrumpierten, so daß schon bald nach dem Tode des Thomas ausdrücklich von einem *corruptorium* die Rede sein konnte¹¹. Augustinus wird immer dann zitiert, wenn das von ihm Gemeinte als von Thomas stillschweigend vorausgesetzt gelten kann. Sonst ist nämlich das

⁶ Platon, *Theaitetos* 176. Aristoteles, *nicom.* 1177b 33. Seneca, ep. 89: *nec philosophia sine virtute est.* — Beispiele für eine strenge Form als Ausdruck überemotionaler Lebendigkeit: Dantes Terzinen, das französische Drama des 17. Jahrhunderts, „la géométrie qui prend feu“.

⁷ Augustinus, *de trin.* 9, 1 PL 42, 96.

⁸ Wie es z. B. Legouis 1912 in seiner *Défense de la poésie française* zu demonstrieren verstand.

⁹ Ps. Aristoteles latinus, *de intelligentiis*. Das Irrationale verhält sich also zum Überrationalen wie abstrakter Mystizismus zu echter Mystik, die stets *Ascese* und *caritas* voraussetzt.

¹⁰ Reginald OP., *Doctrinae D. Thomae tria principia cum suis consequentiis*, 1644 Toulouse:

10 *Deus est transcendens*

20 *Deus solus est actus purus*

30 *absoluta specificantur a se, relativa ab alio.*

¹¹ Darüber Glorieux, *les correctoires: Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, tome 14, 1947, p. 287 ff.

dreizehnte Jahrhundert dem vierten unähnlicher¹² als die Neuzeit dem Hochmittelalter, weil sich inzwischen nicht mehr allzuviel an jener Situation geändert haben dürfte, auf die die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts eine neue Antwort zu geben versuchte, so daß das Ausprobieren einer anderen Methode gerechtfertigt wäre. Zwar war man damals noch gewillt zuzuhören, legte aber als neu emanzipierter Stadtbürger den größten Wert darauf, das Gehörte in übersichtlich argumentierender Form vorgesetzt zu bekommen: erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes: ut nemo qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustraret qui statim tam certi coepisset esse iudicii ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere quas Deus dignatus est ei noviter inspirare¹³.

Der heilige Bernhard konnte es sich noch erlauben, an die noble Gesinnung der Feudalherren zu appellieren. Nun aber, da die Geldwirtschaft die Bodenbesitzprivilegien fortschreitend zu vernichten begann, fühlte man sich mehr und mehr unabhängig und traute nicht mehr so unbedingt. Dazu kam noch, daß die Welt schon lange nicht mehr homogen christlich genannt werden konnte: die Erinnerung an die Albigenserkriege war allerorten noch recht lebendig, in Chartres saß eine ziemlich rührige Naturalistenschule¹⁴, der arabische Pantheismus hatte sogar an der Sorbonne Fuß gefaßt – und dann erfuhr man zuguterletzt noch von Missionaren, daß es Menschen gab, die nicht nur Heiden waren, sondern auch ganz anders ausschauten: das mongolische Gesicht wurde bekannt (Wilhelm v. Rubruk¹⁵, Yves de Narbonne). Eine ganz moderne Situation also, an der sich in den letzten 600 Jahren eigentlich nur geändert hat, daß man über noch mehr Geld verfügt und vollends skeptisch geworden ist.

Thomas versuchte nun, die mit der sozialen und intellektuellen Emanzipation seiner Tage gegebene Krise dadurch aufzufangen, daß er nicht mehr

¹² Gilson, pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. 1, 1926, p. 5 ff.

¹³ Guillaume de Tocco, vita s. Thomae Aquinatis, Acta Sanctorum I, p. 663. Zu diesem Wissenschaftsethos präziser Argumentation als einem ausgesprochenen Ethos cf. Alexander von Aphrodisias, in analyt. prior. I prooem., Commentaria in Aristotelem graeca II, 1, p. 6: εἰ δὴ τὸ θεῶν ὁμοιοῦσθαι μέγιστον ἀγαθὸν ἀνθρώπων, τοῦτο δ' αὐτῶν διὰ θεωρίας τε καὶ τάληθοῦς γνώσεως περιγίνεται, ἡ δὲ τάληθοῦς γνώσις δι' ἀποδείξεως, δικαίως ἀν' πλείστης τιμῆς ἀξιοῦτο καὶ σπουδῆς, διὰ δ' αὐτὴν καὶ ἡ συλλογιστικὴ, εἴ γε ἡ ἀπόδειξις συλλογισμὸς τις. Daß es überhaupt so etwas wie Neuerungen gab, macht ja das Gerede vom autoritätsgebundenen Mittelalter etwas verdächtig: wo es um die Wahrheit ging, pflegte man stets das Eigenrecht des Fragenden zu betonen, so Thomas bei Gelegenheit des sogar Gott gegenüber sich verteidigenden Job: in Job cap. 13, 2 considerandum est quod veritas ex diversitate personarum non variatur. Unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet; cf. Henricus de Gandavo quodlib 10 q 16: discipulus ordinatus debet penes se examinare dicta magistri antequam eis firmiter adhaereat. Nur den Selbstgenuß im Problematizismus wehrte man ab: melius est in via claudicare quam praeter viam fortiter ambulare (Thomas in Joa 14, 2 n 3).

¹⁴ Bernardus Silvestris, de mundi universitate; Jean de Meung, roman de la rose.

¹⁵ H. Herbst, Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk, 1934.

confessiones schrieb und Predigten hielt, sondern ganz nüchtern paragrafenweise dozierte. Methodenunterschiede wie die hier angedeuteten (Sachlichkeit und rationale Systematik einerseits, Subjektivismus und Existenzialismus andererseits – was sich aber mit dem vielberedeten Gegensatz zwischen Augustinismus und Thomismus keineswegs deckt, denn auch Augustinus war primär an der Wahrheit interessiert und nicht an der „Begegnung“ mit ihr, ganz zu schweigen von all den Versuchen ad maiorem hominis gloriam die Wahrheit in die Begegnung hinein aktualistisch aufzulösen, das Interesse an der Relation zu Gott insbesondere das Interesse an Gott selber überwiegen zu lassen) sind aber nur deswegen für die spiritualité so aufschlußreich, weil sie keineswegs im Äußerlich-Methodischen verhaftet bleiben. Und damit wären wir beim Thema angelangt: denn das, woran sich die neuzeitliche Nervosität am meisten ärgert, ist genau das, was jener etwas abweisend strenge, professorale Panzer zu schützen bestimmt ist, was ohne diesen gar nicht formulierbar wäre, es sei denn man riskierte all die Untiefen eines lyrischen Pathos.

Die ganz konkrete Aversion gegen das Thomistische System richtet sich nämlich dagegen, daß in ihm wie in keiner anderen Weltkonstruktion so umfassend zum Ausdruck kommt, daß alles Seiende überhaupt getragen wird von der omnipräsenten Liebe Gottes. Soweit kommt Gott uns entgegen, daß er im Innersten jedes Dinges anwesend ist, durch ebendiese Anwesenheit das Ding im Sein erhaltend: *est intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse*¹⁶. Gott ist der *intimus agens*¹⁷: die Welt mag außen noch so dunkel und verworren erscheinen, ganz innen ist sie, und zwar überall, ganz hell, durch die liebende Anwesenheit Gottes gleichsam „rationalisiert“, so daß von überall her ein teleologischer Gottesbeweis möglich wird, denn *esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi deductum ab esse divino*¹⁸. Damit werden in einer besonders glücklichen Weise die Anliegen zweier damals recht aktueller – und seitdem auch aktuell gebliebener Strömungen aufgenommen und beantwortet: Pantheisten und Naturalisten wird bedeutet, daß Gott tatsächlich auch in den Dingen ist¹⁹, wenn auch ohne sich mit diesen zu vermischen. Da er das Sein schlechthin ist, alle einzelnen Seienden aber an dem absoluten Sein analogisch partizipieren, das jeweilig abgestufte Sein aber wiederum das Innerste des Dinges ausmacht: *intimum cuiuslibet*²⁰, so ist Gott also wesenhaft im Innersten anwesend um das Ding im Sein zu erhalten. Im Konkretesten selbst erkennt man *l'intimité et la générosité de l'amour créateur*. So daß man eigentlich kaum, um Gott eine größere Ehre zu erweisen, die Welt verachten dürfte – wie das die Manichäer scheinbar taten (denn tatsächlich waren sie der Welt nur um so mehr verfallen) und manche neuzeitliche Anwälte der totalen Sündhaftigkeit: *detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis*²¹. Dem demokratischen Stadtbürger aber wird damit gleichzeitig versichert, daß er recht habe, wenn er nicht mehr im antiken oder frühmittelalterlichen

¹⁶ de pot. 3 a 7.

¹⁹ s.th. I q 8 a 3.

¹⁷ in Joa. ev. 4.

²⁰ s.th. I q 8 a 1.

¹⁸ de pot. 3 a 5.

²¹ cg 3, 69.

Stil Essenzenontologie treibt, d. h. wenn er sein Interesse verlagert von den Wesensformen auf die konkrete Existenz. Die *essentia* ist sekundär gegenüber dem *esse*, denn primär stammt dieses aus Gottes Liebe. Daß es aber gerade das Sein ist, auf das alles abzielt, impliziert, daß diese thomistische Konstruktion auch die umfassendste Basis jedes möglichen Existenzialismus abgibt. Die antithomistische Mode würde somit einem einfachen Selbstmißverständnis erlegen sein, wenn es nicht dabei noch um etwas ganz anderes ginge: die Tatsache der ubiquitären Liebespräsenz Gottes bildet nämlich nur den schwachen Reflex davon, daß das absolute Sein, das *Esse ipsum*, von dem alle einzelnen Seienden in analogischer Abstufung ihr spezifisches Sein empfangen, selber reinste Liebe ist – eine göttliche Wesenheit, innerhalb derer die drei göttlichen Personen nicht als separate Substanzen zu denken sind, sondern als Relationen: *persona divina est relatio ad alterum*: eine jede ist Person im Offensein den beiden andern gegenüber, die aber ihrerseits auch nur als Relationen existieren – eine Transposition des Paulinischen Satzes 1. Cor. 13, 5: *caritas non quaerit quae sua sunt*, ins Ontologische! Das Sein ist so bis ins Zentrum hinein Liebe, Weggehen von sich selbst sozusagen. Es stehen nicht drei Substanzen in Relation, sondern es sind Relationen, die die eine Substanz konstituieren: ein vielfältiger Strom von Liebe, wobei der Akzent auf diesem Akt des Strömens selber liegt – n. b.: zunächst einmal innerhalb der an sich autarken Substanz, dann aber auch überfließend *ad extra*, jedoch *nulla naturali necessitate*²². Im Erkenntnisakt, der den Sohn erzeugt, erkennt der Vater zugleich auch die Welt, ebenso wie er im Liebesakt, der den Geist erzeugt, sich selbst, den Sohn, den Geist und wiederum die Welt liebt – eine bewundernswerte Lehre, die über die Intentionen der platonischen Bildtheologie noch hinaus den engen, wenn auch nur tatsächlichen Konnex zwischen Trinität und Schöpfung demonstriert, ohne aus der letzteren in Hegelscher Manier ein „sehnsuchtsloses Götterbild“ werden zu lassen: *quod processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum*²³ – *unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae secundum quam Pater amat se et omnem creaturam*²⁴

So ist die Konstruktion des Universums vom obersten Sein bis zum untersten Seienden eine solche der Liebe: *oportet processionem personarum quae perfecta est esse rationem et causam processionis creaturae . . . Filium quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem. Ita oportet quod in quantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium quod sit*

²² de pot. 3, 15. cg 2, 23.

²³ 1 s. d 32 q1 a3. de pot. q10 a2 ad 19. quodlib. 4 a6. in Joa. c1 L2; dabei ist die neuplatonische Vereinheitlichung als solche von Transzendenz und Immanenz vermittelt durch Albertus Magnus s.th. I q 46.

²⁴ s.th. I q 37 a2 ad 3.

quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor sub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur. Et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris et haec est Spiritus Sanctus. Et inde est quod quidam philosophi totius naturae principium amorem posuerunt²⁵ – oder wie es später heißt: solum propter suam bonitatem²⁶. Und die diese Konstruktion nachzeichnende Metaphysik ist in analoger Weise, eben im Raum des Begrifflichen, eine Liebeskonstruktion, gesichert und glaubwürdig gemacht durch die eingangs geschilderte Nüchternheit der Methode. Gerade dies aber ist es, was dem modernen Leser so ungewöhnlich auf die Nerven geht: nachdem ein tiefsitzender Pessimismus die spätneuzeitliche Philosophie sowohl als auch die reformatorische Theologie ganz zu durchdringen verstanden hat, ist die Tatsache einer solchen Liebeskonstruktion so ungefähr das Unwahrscheinlichste von der Welt. Man revoltiert instinktiv. Daß Gott selbst Liebe sei, das könnte man allenfalls noch konzedieren, wenn man die Möglichkeit hätte, in der Richtung des unpersönlichen kosmischen Eros auszuweichen (möglichst in Gestalt der gnostischen Sophia oder des „Ewig-Weiblichen“) – daß aber die Dinge selber aus seiner Liebe stammen, wie noch ein Johannes vom Kreuz dieses Lehrstück interpretiert hat: *le vaste univers n'est plus qu'un océan d'amour*²⁷ – das kann nicht stimmen, weil das Negative und Böse, so meint man, doch ebenso real sei wie alles Positivwertige. Obschon das thomistische System eigentlich die breiteste Basis für einen rechtverstandenen Humanismus böte, zieht man doch immer wieder pikante Radikalismen vor – was aber so verwunderlich auch nicht ist, wenn man nur einmal eingesehen hat, daß das Signum der letzten 200 Jahre gar nicht so sehr das Genüge an einem sogenannten diesseitigen Humanismus ist, sondern viel mehr noch die Lust an der Unsicherheit, der Tragik geradezu – der verbissene Trotz angesichts der allein und ausschließlich gesehenen angeblichen Sinnlosigkeit ... Liebe: das ist die Illusion schlechthin; angegriffen wird aber dabei nur – in geschickter Tarnung – die rationale Methode!

Der Revolutionär des Mittelalters war eben doch der heilige Thomas; nicht etwa Duns Scotus, den man ganz zu Unrecht als einen Vorläufer moderner Voluntaristen angesehen hat (primär bleibt auch für ihn die *essentia divina*; *rationabilissime vult* heißt es von Gott²⁸) – nicht ein Duns Scotus, der

²⁵ 1 s. d10 q1 a1.

²⁶ s.th. I q44 a4 ad 1. Damit ergäbe sich auch die Überflüssigkeit der phänomenologischen Werttheorien der jüngsten Vergangenheit, nach denen die Werte als merkwürdig unverbundene und kraftlose Wesenheiten in einem Idealraum angesiedelt sind, während sie doch tatsächlich nur Spezifikationstypen des *pur attrait de l'être* darstellen, Gott erweckt in uns über das Sein als Zwischenglied (c.g. 1, 28 *omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est secundum esse*) eine seiner eigenen ähnliche Bewegung: *enfin Dieu seul agit ... par l'amour qu'il se porte à lui-même: Malebranche, Traité de morale* 1, 3, 15.

²⁷ *montée du Carmel, seconde vive flamme*, str. 2; Bergson, *la pensée et le mouvant*²² 1946, p. 286: *la notion fondamentale de l'univers est une note de générosité.*

²⁸ rep. 1 d 45 q2 n22 *voluntas divina habet essentiam pro objecto. ox. d 37 q1 n4 quae sint vera ex terminis sive sint necessaria ex terminis sive consequentia ex talibus necessariis praecedent in veritate omnem actum voluntatis. quodlib. q16 n15 voluntas autem nunquam*

weiterhin Essenzenontologie treibt, sondern Thomas, der so sehr den modernen Anliegen entgegenzukommen bereit ist, daß man ihn anfänglich sogar verkennt und auf den Index setzt, weil er sich zu häufig auf Aristoteles berufend neuartige Thesen vertrat. Denn dies waren die Hauptpunkte seines neuen Humanismus:

1) Die natürliche Vernunft ist keineswegs korrupt, das antike Lehrgut darf also weithin rezipiert werden²⁹.

2) Das Konkrete ist im Vergleich zu seiner Idee nicht das Minderwertigere: *sed esse hoc utpote homo vel equus verius habent in propria natura quam in mente divina . . . sicut domus nobilior esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quae est in materia quam quae est in mente*³⁰ – so ist auch die Seele z. B. durchaus auf ihren Leib hingeordnet und nicht etwa ohne diesen vollkommener³¹: *homo non est anima tantum*³², *anima mea non est ego*³³, während die Kreuzzüge ja erneut orientalisch-dualistischen Ballast ins Abendland hatten befördern helfen. Eine im übrigen ebenfalls auf Aristoteles zurückgehende enge Verbundenheit, von der beide Partner profitieren sollten: die flämische Malerschule wird es in sinnenfälliger Weise demonstrieren, wie ein durchspiritualisierter, d. h. dem Geiste ganz gehorsam gewordener Leib recht eigentlich erst vollkommen auch Leib ist; und Thomas wagt es, im umgekehrten Richtungssinn sogar zu formulieren: *quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam*³⁴.

3) Natürliche Vernunft und empirisch Realgewordenes sind *causae secundae* (unaugustinisch eigenwirksam³⁵), durch die Gott selber mittelbar wirkt; sich mit ihm einzulassen kann nur dann enthumanisierende Folgen haben, wenn man über ihnen die *causa prima* ganz vergäße: enthumanisierend übrigens im präzisen Sinne des Wortes, insofern man dann nämlich wie ein moderner Spezialist in abstrakten Bezügen zu künstlich isolierten Dingen stecken bliebe, im Nur-Empirischen also, damit aber z. B. aus jeder intim-menschlichen, d. h. das Niveau bloßer Nützlichkeitsrelationen übersteigenden Lebensgemeinschaft herausfiele.

Überempirischen Wahrheiten und nur ihnen eignet nämlich eine intensiv gemeinschaftsbildende Kraft (*virtus unitiva*): je höher sie stehen, desto intimer ist möglicherweise auch das Band derer, die sie anerkennen – so daß

potest esse agens omnino primum. rationabilissime ac ordinatissime op. om. t13 p120, t16 p136, t23 p98.

²⁹ Zum mindesten gilt für es der Grundsatz: *exponere reverenter (contra errores Graecorum, prologus)*; denn Wahrheit ist etwas geschichtlich Gewachsenes; auch muß man sich stets gegen private Eitelkeit sichern; daher Cajetanus in II 2 q172 a4 ad 4 *pluries glossat Aristotelem ut Philosophum, non ut Aristotelem. et hoc in favorem veritatis. In der s. th. wird allein Ciceros de inventione etwa 70mal zitiert.*

³⁰ s. th. I q18 a4 ad 3.

³¹ de pot. q3 a10. *spiritual. creat. 6.*

³² s. th. I q75 a4.

³³ 1. Cor. lectio 15, Eph. 1, 23 lectio 8, de anima § 213.

³⁴ s. th. I q85 a7.

³⁵ *spirit. creat. a10 ad 16, de verit. q2 a14 ad 5.*

der Nihilist zwangsweise vereinsamt und einem konsequent atheistischen Staat kaum etwas anderes übrig bleibt als zumindest ein gewisses Maß an äußerer Ordnung diktatorisch zu erzwingen. Dergleichen hat man zwar irgendwie immer schon gewußt. Wenn Platon im *Lysis* auf das Phänomen der *φιλία* zu sprechen kommt, so tut er das im Hinblick auf ein *πρῶτον φίλον* = *summum bonum*. Nur gute Menschen können wahrhaft miteinander befreundet sein, da Liebe das Bessermachenwollen des andern impliziert, also die gemeinsame Hinbewegung zu jenem *φίλον* (so daß zwei Diebe sich also gegenseitig erst vom Stehlen abbringen müßten, um sich auf einer intimeren Basis treffen zu können). Das mittelalterliche Literaturgenus *de spirituali amicitia*, vornehmlich repräsentiert durch Männer wie Aelred of Rievaulx und Pierre de Blois, wird nicht müde zu unterstreichen, daß das Band zwischen Personen dort am engsten ist, wo *Christus tertius inter nos*. Thomas wäre hier also keineswegs originell – und doch charakterisieren seine Ausführungen über die humanisierende Funktion der Wahrheit seine *spiritualité* in besonderem Maße: zeigen sie doch wieder einmal, wie wenig er bloßer Rationalist gewesen ist, oder ein Humanist im Stile des zweiten oder gar dritten Humanismus, der bestimmt nicht mehr verstanden hätte, daß *prima congregatio, quae est in hominibus, est per viam cognitionis*³⁶ – *homines non uniuntur inter se nisi in eo quod est commune inter eos et hoc est maxime Deus*³⁷ – *sicut enim ignorantia est divisiva eorum qui in errorem inducuntur, ita praesentia intellectualis luminis per quod cognoscitur veritas, congregat eos qui illuminantur ad invicem et unit eos in una veritate cognita*³⁸.

Gemeinsamer Wahrheitsbesitz stiftet personale Verbundenheit, also geistiges Leben; er bewirkt, daß jeder das Erkannte intensiver, vielfältiger zur Verfügung hat, weil es zum Thema mehrfacher Beziehungen geworden ist: ein schwacher Reflex der oben angedeuteten, innergöttlichen Liebeslebendigkeit. Dante drückte einmal diese alte³⁹ Einsicht sehr klar in folgendem Bilde aus:

quello infinito ed ineffabil bene
che lassù è, così corre ad amore,
come a lucido corpo raggio viene.
tanto si dà quanto trova d'ardore:
si che quantunque carità si stende,
cresce sovr'essa l'eterno valore.
e quanta gente più lassù s'intende,
più v'è da bene amare, e più vi s'ama,
e come specchio l'uno al altro rende . . .⁴⁰

³⁶ 4 s. d 13 q2 a 1.

³⁷ in 2 ad Thessalon. 3, 2.

³⁸ de div. nom. cap. 4 L 4.

³⁹ Simplicius in Epicteti enchiridion 30: τὰ δὲ ψυχικὰ ἀγαθὰ, ἐπιστῆμαι καὶ ἀρεταί, ἀμέριστα τοῖς μετέχουσι παρόντα, τοῦ ἑτέρου μετέχοντα, οὐ μειοῦται ἐν τῇ ἑτέρῳ, ἀλλὰ καὶ αὖξεται. συνεγείρεται γὰρ καὶ συνεκπυροῦται ταῦτα ἐν ταῖς τῶν μετεχόντων ψυχαῖς καὶ μεταδιδόμενα πολλαπλασιάζεται καὶ ὡς περ ἀπὸ πυρειῶν παρατριβομένων ἐν ἐκλάμπει τὸ τῆς ἀληθείας καὶ εὐζωίας φῶς. cf. auch Demophilos (Mullach frg. I p 498 No 18): ἡγοῦ μάλιστα ἀγαθὸν εἶναι ὁ καὶ ἑτέρῳ μεταδιδόμενον σοὶ μάλλον αὖξεται.

⁴⁰ purgatorio 15, 67–75.

d. h. je mehr Personen teilhaben, desto größer wird die gegenseitige Liebe, sie strahlen was sie haben einander zu wie Spiegel. Praktische Konsequenzen also von der *communio sanctorum*, deren Seligkeit mit der Zahl wächst, über die private *φιλία*, deren Inhaltsreichtum und Beständigkeit direkt von der Ranghöhe des bindenden Dritten abhängt bis hin zur Einheit Europas, die doch kein bloß verwaltungsrechtliches Phänomen sein sollte! Die letzten Wahrheiten vollends (daß es z. B. so etwas wie Wahrheit überhaupt gibt) sind so wenig bloß logische Sachverhalte, daß allererst dank ihnen menschenwürdiges Dasein möglich ist.

Diesem gleichsam soziologischen Aspekt der humanisierenden Funktion der Wahrheit gehen aber noch zwei weitere voraus: Ein anthropologischer, demgemäß *amor Dei est congregativus in quantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes quae ex amore Dei causantur connexionem habent: sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa*⁴¹ (Ausrichtung auf die Wahrheit bewahrt vor Zerstreuung, verhilft zu jener *simplicitas*, die zugleich auch Gradmesser geistiger Lebensintensität ist) und ein allgemein metaphysischer Maßstab, demzufolge die menschliche Person ihre spezifische Würde nur dann zu bewahren imstande ist, wenn sie die Gewißheit haben kann, nicht bloß mythischen Mächten ausgeliefert zu sein bzw. einer alles relativierenden Geschichtlichkeit, wenn sie wie Sophokles und Sokrates auf einen Bereich des Lichtes vertrauen kann, in dem die Gottheit ein selig unveränderliches Leben führt. (Hiermit sei wieder einmal auf die humanisierende Rolle der griechischen Mathematik verwiesen: war sie es doch, die noch vor den Naturrechtsdiskussionen der attischen Bühne das Objektive entdeckte und diesem kostbaren Beginn abendländischer Kultur zugleich auch das Begriffsmaterial zur Verfügung stellte: *Eidos*, Analogie, Analysis usw.)

Eine selbstverständliche Voraussetzung für Thomas, nur daß sich für ihn inzwischen jene letzte Wahrheit aus einem göttlichen Neutrum (*Theion*) in eine Person verwandelt hatte, was zugleich den vierten und entscheidenden Punkt seines Humanismus ausmacht. So wenig auch über Gott präzise ausgesagt werden kann, die approximierendsten Kategorien sind immer noch die des Humanen; d. h. Gott ist Person, es gibt keine Gottheit hinter der Trinität sozusagen; und die Welt ist dementsprechend Schauplatz eines *commercium*⁴², Bühne für das Handeln zweier Parteien und kein anonymer Prozeß. Demgegenüber ist die deutsche Theosophie des 17. Jahrhunderts schon ganz von dem Gedanken erfüllt gewesen, daß man von Gott erst dann etwas ahne, wenn man unter die trinitarische Oberfläche hinabdringe in den sogenannten Ungrund; und seitdem hat dieses esoterische Suchen nach dem antlitzlosen, lieblosen Es in Gott nicht mehr aufgehört: Klassik und Romantik (in Deutschland war Spinoza besonders populär) identifizieren das, was sie Gott nennen, mehr oder weniger hemmungslos mit dem Grunde der Natur oder auch dem der Geschichte und ermöglichen so die langsame Kapi-

⁴¹ s. th. II 1 q 73 a 1 ad 3.

⁴² *Breviarium Romanum*: Weihnachtsoktav.

tulation des Menschenwesens vor übermenschlichen, völlig antlitzlosen Zusammenhängen, die sich in langsamer Steigerung als mindestens ebenso brutal erwiesen als – in der Einbildung jener Theosophen – der „Grund“ in Gott etwas Esoterisches war: sowie die Anarchie dem exzessiven Liberalismus zu folgen scheint, so die Brutalität mehr oder weniger schnell der Schwärmerei, dem Irrationalismus aus Prinzip. Verliert Gott sein Antlitz, seine „Humanität“ (s. v. v.), dann wird eben die Welt zur Strafe für den Menschen. Sie fällt auseinander, da es das *vinculum substantiale* der Liebe nicht mehr gibt: erst emanzipiert sich die Philosophie von der Theologie, dann aber auch die Wissenschaft von der Philosophie. Die Einzeldisziplinen werden immer abstrakter (im negativen Sinne des Wortes), gewalttätiger; sie haben von sich aus recht und blähen sich dementsprechend zu ganzen Weltanschauungen auf (Biologismus, Psychologismus, Soziologismus) – mit einer so großen Selbstverständlichkeit, daß dann auch das Recht von der Moral und daraufhin ebenso geschwind die Politik vom Recht loszukommen sich beeilt⁴³. Nicht daß es dergleichen in praxi nicht immer schon irgendwie gegeben hätte – es ist nur heutzutage akademisch legitimiert: man hat kein sonderlich schlechtes Gewissen dabei, um so weniger als es eine dafür geforderte ontologisch, d. h. nicht im bloßen Gefühl fundierte Metaphysik der Liebe ja ohnedies nicht mehr gibt. Das „Es“⁴⁴ regiert in seiner Inhumanität ganz unbegrenzt: sei es als das Schicksal, die Natur, die Geschichte, jene vornehmlich, in der und durch die Gott zu seinem Selbstbewußtsein kommen soll – oder als der Tod, aber nicht etwa jener, der auf das persönliche Gericht jedes einzelnen bezogen wäre, die schwesterliche Pforte der Heimkehr, – *illa dulcedo quae mortem quoque facit esse dulcissimam*⁴⁵, sondern nur noch der, der die neutrale Beimischung zu aller Zeit ist und ebendeswegen so leicht dämonisch wird.

Zum Religionsersatz schlechthin wird in einem solchen Stadium fast notwendig die Musik (Tieck, Wackenroder, Schopenhauer): denn sie verpflichtet zu nichts. Gott wird in ihr auf jeden Fall unschädlich gemacht, er ist dann nur noch „das“ Unendliche. Ihre Faszinationswirkung auf den modernen Menschen rührt gerade von diesem spezifischen Mangel an sprachlicher Präzision, rührt genau daher, daß man sich bei ihr alles Mögliche denken, d. h. vor allem mit ihrer Hilfe ins Unbestimmte ausweichen kann⁴⁶.

⁴³ Je tiefer der Irrationalismus sitzt, desto größer sogar die alltägliche Unliebenswertigkeit: eine der banalsten Erfahrungstatsachen übrigens, die auch Thomas schon vermerkte: s. th. II 2 q 168 a 4 est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet et etiam aliorum delectationes impedit.

⁴⁴ Man beachte die Vorliebe für dieses Wort bei Rilke.

⁴⁵ Bernardus PL 183, 510.

⁴⁶ Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I § 52: „Der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus . . . die Begriffe sind die *universalia post rem*, die Musik aber gibt die *universalia ante rem*, und die Wirklichkeit die *universalia in re*.“ Schon diese Einteilung verrät den wahren Grund der Faszinationskraft, denn der Bereich der *universalia ante rem* ist der des Ungeordneten und völlig Unbestimmten (gemäß Thomas, de verit. 23 a 2 ad 3), in dem unterzugehen für den pessimistischen Romantiker mit Erlösung gleichbedeutend ist.

Und diese Lieblosigkeit sitzt so tief, daß man sich selbst da, wo es noch eine humane Musik gibt, in der die Liebe sozusagen zu „Worte“ kommt: der gregorianische Choral, daß man sich auch dort zuweilen trotz aller von Kirchenlehrern und Päpsten formulierten Richtlinien gegen sie erheblich zur Wehr setzt. Nun kann man gerade hieran zeigen, wie wenig Probleme der Spiritualité im Akademisch-Theoretischen sich zu erschöpfen pflegen. Da Gott selber wesentlich Wort ist und nicht bloße Sphärenharmonie, kommt man wahrscheinlich eher zu ihm, wenn man, was die Gregorianik tut, das Wort im Mittelpunkt stehen läßt – deshalb war ja auch schon Augustinus *conf. 10, 33* so skeptisch gegen alles, was über das Psalmodieren hinausging. Polyphone Orchestermusik monopolisiert erfahrungsgemäß die Aufmerksamkeit viel zu sehr auf das rein Klangliche: *quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quae cantantur*⁴⁷, – während die Gregorianik ganz dem Worte dient, das auf diese Weise selber sogar erst seine volle Schönheit gewinnt, indem es in Bewegung gerät, leicht und lebendig wird, anstatt den bloßen Anlaß für endlose autonome Klangfolgen abzugeben. Zum Wesen der Gregorianik gehört es gerade nicht, zu irgendwelchen vorgegebenen Themen Musik zu machen, „über“ etwas zu singen, sondern, wenn man so sagen darf, ein Du anzusingen. Sie ist die geistig-erotische Redeweise schlechthin, die Worte sind mit ihrer Hilfe alle in Schwingung geraten auf Gott zu, der ja Licht ist nicht zuletzt weil er auch Wort ist: die Präzision erhellt⁴⁸! – ein hoch asketisches Phänomen, festlich und streng in einem, Ausdruck liebender Kontemplation und im hier geschilderten Sinne sehr human. Die Konzertmesse dagegen – geräuschvoll und unerotisch wie sie zu sein pflegt – läuft immer ins Abstrakte fort. Man kann gewiß Gott mit ihr assoziieren, aber das wird eine intellektuelle Anstrengung nötig machen, d. h. man wird es sich einreden müssen – und selbst dann wird es mehr das „Numinose“, das Göttliche sein als der Gott, der die Liebe ist! Was die frühe Kirche veranlaßte, selbst das bescheidene orientalische Instrumentarium aus der Liturgie zu verbannen und der werthaftern Musik den Vorzug zu geben⁴⁹, wußte man doch nur zu gut, daß sie als die vollkommeneren nicht bloß ein ästhetisches Spezialvergnügen zu bereiten, sondern vor allem den Menschen als Menschen, als *amator Dei*, geistig gesund zu machen imstande sei als *τῆς πνευματικῆς ἐν ψυχῇ ἁρμονίας σύμβολον: σύμβολον τῆς εὐρύθμου καὶ ἀχειμάστου καταστάσεως τῆς διανοίας. οὕτως γὰρ καὶ καλῶς ψάλλων ῥυθμίζει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ ὥσπερ ἐξ ἀνισότητος εἰς ἰσότητα ἄγει.*⁵⁰

⁴⁷ s. th. II 2 q91 a2 ad 5.

⁴⁸ Über die Sanskritwurzel *bhâ* hängen übrigens die Termini für leuchten und sprechen eng zusammen: H. Fournier, *les verbes dire*, 1946, p. 13.

⁴⁹ Basilius PG 17, 675. Chrysostomos PG 29, 157. Proklos PG 35, 349. Zonaras PG 135, 425. Cyprianus PL 4, 664/5. Hieronymus PL 26, 562.

⁵⁰ Athanasius PG 27, 40. Psalmodieren verschleucht böse Gedanken, sogar die *acedia* (PG 42, 827. 55, 425. PL 70, 854. 195, 571), während musikalischer Genuß oft genug *lascivia animi* hervorruft. Nilus vom Sinai PG 79, 1185: *ἡ μὲν ψαλμωδία τὰ πάθη κατευναΐζει. ... etc.* Die Stellungnahme gegen jegliche Art theatralischer Musik (*theatrales moduli*) ist ganz un-

Der cantus firmus spricht ganz schlicht zu Gott, das Orchestergetön erzeugt nur eine Euphorie des Schwimmens in der Dulossigkeit. Zugleich mit ihm wandelt sich auch der Kultort zum Theater, das Sakrale und das Pathetische liegen daher seit dem Barock sehr nah beieinander⁵¹; so nah sogar, daß dann in der Klassik umgekehrt das Theater zur Kultstätte werden kann, zum Kirchenersatz, eine Überforderung, die sich allerdings sofort selber bestrafte, indem das dermaßen zu hoch gespannte Theater in der Folgezeit rapide genug zu dem absank, was man „bloßes Theater“ nennt: Stätte der Illusion, die dem vorübergehenden Vergnügen dient. Ein für die Neuzeit überaus charakteristischer Bedeutungswandel (Welttheater = Schauplatz der Heilsgeschichte, Kultort, Zeitvertreib), der zumindest unter dem Gesichtspunkt der Fehlentwicklung zu illustrieren vermag, wie umfassend eine Humanisierung im Sinne der thomistischen spiritualité aussehen müßte⁵². Dann gibt

zweideutig: Isidorus de Sevilla, de officiis ecclesiasticis 3. John of Salisbury PL 199, 402 ff. Aelred of Rievaulx PL 195, 571: unde, quaeso, unde in Ecclesia tot organa, tot cymbala? ad quid, rogo, terribilis ille folium flatus tonitru potius fragorem quam vocis exprimens suavitatem? vox . . . aliquando quod pudet dicere in equinos hinnitus cogitur; aliquando virili vigore deposito in femineae vocis gracilitatis acuitur, nonnumquam artificiosa quadam circumvolutione torquetur et retorquetur . . . et haec ridiculosa dissolutio vocatur religio. Roger Bacon wendet sich im cap. 72 seines opus tertium ebensosehr gegen novarum harmoniarum curiositas et prosarum lubrica adinventio multipliciumque cantilenarum inepta voluptas wie einst schon die attische Komödie es getan hatte (Pherekrates und Aristophanes) und auch Platon (leg. 657—669) und Plutarch (de musica 12. symposiaca 7, 5) und es im 14. Jahrhundert noch tun werden Petrus de Palude in 4 s. d 15 q 5 a 2 und Ps.-Johannes de Muris in seinem speculum musicae (1340) lib. 7 cap. 44: nimis lascive discantant voces superflue multiplicant, horum aliqui nimis hoketant — et in locis inopportunitatis saltant, hurcant, jupant et ad modum canis hawant, latrant et quasi amentes incompositis et anfractis pascuntur vexationibus. Praktiziert hatte man also immer schon dergleichen — oder genauer: zu praktizieren versucht, denn erst die pathetische Barockoper mit dem illusionären Ästhetizismus von Leibnizens angeblich bester Welt als zugehörigem Hintergrund verhalf dem neuen Musikempfinden zum Durchbruch, so sehr, daß man sich bald auch nicht mehr scheute, es religiös auszunutzen — so spricht A. Schmitz, Archivalische Studien über die musikalischen Bestrebungen der Kölner Jesuiten im 17. Jahrhundert (Archiv für Musikwissenschaft 1921, p. 445) von „starker Betonung und Berechnung der musikalischen Wirkung auf die Zuhörer“. Dagegen entscheidet sich ein Johannes Gerson bewußt für den meditativen Choral (tractatus de canticis, op. 1728 Hagae III 668), von dem noch ein amerikanischer Trappist wie Thomas Merton in seinem The Seven Storey Mountain (1948) sagen wird, er dringe viel tiefer als das gewöhnliche Empfinden, weshalb er auch nie ermüde und sich nicht durch eine billige Unterhaltung unserer Gefühle abnutze — wobei einem geradezu jener passus bei Gregorius von Nyssa PG 44, 648 einfallen muß: οὐ κῆρος οὐκ ἐλπίζεται καὶ πλησμονὴ οὐχ εὐρίσκειται, ἀλλὰ συμπαρατείνεται τῇ μετουσίᾳ ἢ ὀρεξίς καὶ συνακαμάζει τῇ ἀπολαύσει ὁ πόθος. Als ein Inein von Immer-noch-in-Bewegung-sein und Irgendwie-schon-angelangt-sein wäre die Gregorianik geradezu eine hörbare Manifestation jener Sättigung, die nie zum Überdruß führt; das uralte Symbol der kreisenden Bewegung des liebenden Geistes (s. th. II 2 q 180 a 6 ad 2 indesinenter absque principio et fine sicut motus circularis) ins Akustische transponiert — das wären die ohne Rhythmus um einen selber unhörbar bleibenden Halteton schwingenden Worte.

⁵¹ Opernhaus als Tempelbau.

⁵² Die gegenwärtigen Versuche, den höfischen Barockstil — sogar die Orgel stammt ja aus dem byzantinischen Hofzeremoniell: Julianus Apostata poema 166 Bidez-Cumont, Optatius Porphyrius paneg. Constantini 206 — durch den der politischen Volksversammlung zu

es, von Gott und dem Menschen einmal abgesehen, noch eine zweite Reihe von Phänomenen, die unter dem Titel „Entneutralisierung“ etwa in analoger Weise zu behandeln wären.

1) Die Welt wartet darauf, erkannt und ebendarin vollendet zu werden: *omne receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum recepti. Igitur si receptum est minus nobile recipiente nobilitatur in ipso; non autem si nobilius ipso. Sicut ergo species rei visibilis recepta in oculo et perficiens ipsam inesse nobilior est et melior in oculo quam in materia propria. Sic dulcedo rei gustabilis recepta in gustu melior et nobilior est quam in sua materia. Et ideo dulcedo vini melior est in eo quem delectat quam in vino . . . earum vero, quae sunt infra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobiliter esse habeant quam in se ipsis⁵³: die Welt war Gedanke vor der Schöpfung (possibilia in mente divina), im menschlichen Geiste wird sie es erneut; zunächst nur in der Weise des formulierten Wortes, ist dieses aber richtig und wird es auch in der angemessenen Gesinnung a. m. d. g. geäußert, so dient es dem erkannten Dinge selber als Vehikel der Rückkehr zu Gott, der ja auch Wort ist und die Dinge ursprünglich sprechend geschaffen hat: fiat. So strahlt Gottes Licht wieder zurück. Der Mensch hat dabei eine Art Spiegelfunktion. Er durchwandert die Welt, um alles denkend zu erfassen, begrifflich nachzukonstruieren: der Makrokosmos ist dazu da, um vom Mikrokosmos gedacht zu werden; jener belehrt diesen, dieser adelt (nobilitatur) jenen im Begriff und kommt eben darin auch zu seiner eigenen Vollendung⁵⁴: haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos ut in ea describatur totus ordo universi. Im Maße wie dieses gelingt, wird die Welt gleichsam aus ihrer Stummheit erlöst, im Idealfall bis zum Psalmenjubel, der in dieser Konstruktion erst seinen ganzen Sinn offenbart: die Dinge sind Gott das Zeremoniell des Lobes schuldig, der Mensch muß aber dabei die Rolle des Zeremoniars übernehmen, denn quae vox caelo? quae stellis? qua Deum laudent instar hominis? nisi quod dum argumenta suppeditant hominibus laudandi Dei, Deum ipsae laudare dicuntur⁵⁵. So schließt sich der Kreis: Deus verbum – creatrix essentia – ens reale – verbum mentis – Deus verbum: rursus proficeret meditari quomodo totus iste mundus sensibilis ad animam rationalem per sensus corporis ingreditur ut circulo quodam intelligibili ac pulcherrimo ipse mun-*

ersetzen (mit Sprechchor und Liedersingen, was beides religiös-lebendig sein mag, aber kaum sehr christlich ist, da nicht alle Lieder ᾠδαι πνευματικαί im Sinne von Eph. 5,19 Col. 3,16 zu sein scheinen), vertauschen im Grunde nur eine Art von Weltlichkeit mit einer anderen. Calvin hatte mit Recht opponiert „wenn er meinte, Instrumentalmusik führe ad crassas et belluinas voluptates (in Amos 6,5), damit aber nur ebendieser antiklerikalen Schwärmerei für Muttersprache und Volkspädagogik vorgearbeitet, für die es weniger auf die gloria Dei ankommt als darauf, was man selber dabei fühlt, dem Subjektivismus der modernen Philosophie entsprechend; so daß sich eigentlich gegen ihn sein eigenes Wort richtet: quaecumque enim nos delectant putamus etiam placere Deo (praelectiones in Daniele 3,7).

⁵³ de dilectione Dei et proximi 3. de verit. 15 a2.

⁵⁴ de verit. q2 a2; über immaterialius esse: in 4 meteorolog. 1.

⁵⁵ Johannes Kepler, mysterium cosmographicum, epistola dedicatoria.

das derivatus a Deo reeducatur in Deum⁵⁶. Der Mensch aber lebt im Schließen des Kreises, die Welt sozusagen aus ihrem bloßen Vorhandensein in eine quasi humane Seinsweise überführend. Insofern darf man dann auch sagen: finis enim et mundi et omnis creationis homo est⁵⁷ – was sich bereits im Sentenzenkommentar des Thomas in folgenden Formulierungen findet: quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regressio eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio procedunt . . . ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis . . . quod solum est rationabilium creaturarum quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem.

2) Das Negative wartet darauf, angenommen und aufgearbeitet zu werden. Seit 1755, dem Erdbeben von Lissabon, pflegt man zu argumentieren: es gibt das Böse, also kann es keinen Gott geben. Thomas dagegen meinte, gerade weil es das Böse gebe, gebe es auch Gott⁵⁸: esset autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est. Dabei spielt der sogenannte physische Defekt nur eine Nebenrolle. Daß Tiere etwa sich gegenseitig auffressen, ist ja kein so tragischer Umstand – sollten wir denn vom Tiger erwarten, daß er sein Lebtage nur Rüben knabbert? Schwerwiegend ist erst das moralische Übel bzw. das durch es verursachte Leid, zumal wenn es unverdient ist: Verleumdungen etwa, ungerechte Verfolgungen und dergleichen mehr; stellen sie nicht tatsächlich handfeste Einwände gegen die Existenz Gottes dar? Nun kann man mit dem Leiden in ästhetisierender Weise fertig zu werden versuchen, indem man sagt, wo Licht sei, müsse auch Schatten sein. Dieser mache jenes nur um so kostbarer. Doch wird ein solcher Gedankengang wahrscheinlich nur solange verfangen als es andere sind, die zu leiden haben. Dann kann man es moralisch rechtfertigen, wie es ein zwanzigjähriger Student tat, dessen Tagebuch man in Oradour gefunden hat⁵⁹: La seule vérité de vie: le sacrifice. Je n'ai pas assez sacrifié . . . combien la douleur est nécessaire! Nous n'aurons jamais assez de douleur car le peu que nous en avons sur terre ne peut même pas effacer ou faire oublier un seul de nos péchés. Das ist nobel gedacht, sehr nobel, wenn auch nicht so überraschend in einem weder schwär-

⁵⁶ Johannes Gerson, *mystica theologia*, op. om. III p 420.

⁵⁷ Kepler, *Mysterium cosmographicum* IV. Donne, works III p 484: the world is a great volume and man the index of that book. Schon für Aristoteles steht der Mensch im Range über dem Kosmos: 1253 a 31, 1256 b 22. Die Welt ist ohnedies seit jeher weniger ein kosmologisches Faktum als Bühne für menschliches bzw. göttliches Tun. Schon bei Ps.-Demokrit frg. 115 findet man die Formulierung *ὁ κόσμος σκηνή*, die dann auf dem Wege über Cicero Cato major 65, Plotin III 2, 15–18 u. a. bis an die Renaissance weitergegeben wird, die eine Realenzyklopädie in 29 Bänden unter dem Titel *Theatrum vitae humanae* produzieren wird (gedruckt in Basel erst 1586); daneben läuft die biblische Tradition, für die die Schöpfung von Anfang an im Sabbat gipfelt, einem Heilsfaktum also, das — mit den Worten der jüdischen Sabbatliturgie — zeitlich zwar das Letzte, der Idee nach aber das Erste war. Die abschließenden Thomasstellen: 1 s. d 14 q 2 a 2, 4 s. d 49 q 1 a 3.

⁵⁸ cg 3, 71.

⁵⁹ Camille Mayran, *Larmes et Lumière à Oradour*, 1952, p. 103.

merischen noch ästhetisierenden⁶⁰ Bildungsmilieu, aber immer noch ein wenig gewaltsam, insofern man Trostgründe gegen das Leid aufmarschieren läßt⁶¹. Wie wäre es, den Trost im Leiden selber zu suchen? Da es doch darauf ankommt, nicht nur die Dinge so zu sehen „prout sunt“⁶² – ohne verfälschende Denkmodelle, ohne in versimpelnde Ismen auszugleiten, sondern auch das Rechte zu tun, wird die Übung der Selbstüberwindung nötig werden: die naive Unmittelbarkeit, die Echtheit des Empfindens taugen ja nicht viel, auch Frömmigkeit ist oft genug nur eine Weise der Selbstbestätigung. Sitzen doch die Egoisten im allgemeinen so tief, daß ihnen nichts leichter fällt als eine zur Wirklichkeit recht beziehungslose Frömmigkeitswelt zusammenzuzimmern, in der von vornherein dafür gesorgt ist, daß man nur seinen eigenen Gedanken und Sehnsüchten begegnet, nicht aber dem Willen Gottes.

Im allgemeinen lebt man tatsächlich nur sich selbst aus, wegen des frommen Vokabulars sogar mit dem besten Gewissen: es geht alles so reibungslos, daß man gar nicht merkt, daß Gott dabei gar nicht zu Worte kommt. Nur widrige Umstände, nur intensive Leiderfahrungen vermögen ein solches Gefängnis aufzubrechen. Der Verlust der Selbstverkrampfung, des Eingesponnenseins in sich selber müßte dann aber als befreiend, als beglückend empfunden werden⁶³, itaque ad virtutem spectat tribulationes fortiter sustinere: ad sapientiam gaudere in tribulationibus. Der Trost liegt im Leiden selber, vorausgesetzt man stellt es in den Dienst der Läuterung und versucht darüber hinaus noch, durch geduldiges Annehmen die Summe der Übel nicht nur nicht zu vermehren, sondern geradezu zu vermindern; d. h. man soll nicht um jeden Preis soviel wie möglich leiden wollen – das könnte auf Eitelkeit beruhen. Auf das Ertragen als solches kommt es auch nicht an – das wäre allenfalls eine sportliche Leistung, zumal man ja auch für objektiv Unsinniges Opfer zu bringen imstande ist, etwa aus parteipolitischer Leiden-

⁶⁰ „Auflösung des Bösen in Gutes“: Schleiermacher, Brouillon 1805/6 Nr. 45; oder Tieck, Abdallah 1792 (W 1828 Bd. 8 p. 14): „Was wir gut, was wir böse nennen, schwimmt in ein Wesen, alles ist nur ein Hauch, ein Geist wandelt durch die ganze Natur und ein Element wogt in der Unermeßlichkeit, und dieses ist Gott. Die Welt ist Gott, in einem Urstoff steht er in Millionen Formen vor uns . . .“

⁶¹ In der Antike tröstet die Muse, sei es der Dichtung (Hesiod, Theogonie 1, 35 ff. Ovid, trist. 4, 1), sei es der Philosophie als einer medicina mentis; verschafft diese doch *Θωμαστας ἡδονάς* wie uns Aristoteles nicom. 1177 a 25 versichert. Die Schule der Meditation, über unverbändliches d. h. moralfreies Träumen weit erhaben, bildet um und insofern *ἐκτρέπον ἐστὶν τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον*: Epiktet 3, 23, 30. Der Philosoph ist wie ein helfender Arzt: ausführlich darüber Philon von Larissa (Stob. eclog. II 6, 2, 40) und Cicero acad. I 3, 11 tuscul. III 3, 6 IV 11, 24; im orientalischen Mittelalter ist er es dann auch sehr oft beruflich — ein Musterbeispiel für die innere Zusammengehörigkeit von Rationalität und Humanität! cf. Anmerkung 102. Auch der Anblick des Phidiasischen Zeus sollte eine tröstende Wirkung haben: Dion von Prusa, oratio 12, 51. Weitere Nachweise bei Sister Mary Evarista Moran S. C., *Consolation in ancient Greek literature*, Diss. Catholic University of America 1917. Charles Favez, *La consolation latine chrétienne*, 1937.

⁶² Bernardus PL 183, 587: est enim sapiens cui quaeque res sapiunt prout sunt.

⁶³ Bernardus PL 183, 1192.

schaft. In all dem läge immer noch eine sublimen Form der Selbstbestätigung verborgen. Statt dessen kann und soll man aus Liebe zu Gott versuchen, am Widrigen zu wachsen, an ihm ein anderer zu werden, um dann die in irgend-einer Hinsicht negativ gewordene Weltsituation mit der ganz reinen Liebestat eines Verzichtes, eines Opfers, einer Überwindung zu beantworten. Dieses Mehr an Liebe macht zwar das, worauf es die Antwort darstellt, nicht ungeschehen, es vermag ihm aber sozusagen den Stachel zu nehmen, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum⁶⁴. In rückläufiger Betrachtung, aber auch nur in einer solchen, wird sogar dem bösen Anlaß etwas vom Glanz des nachfolgenden Guten zuteil: non esset patientia iustorum, si non esset malignitas persequentium. Sünde und Leid sind zugelassen, weil auf sie mit opera caritatis geantwortet werden kann und soll, die alles Natürliche transzendieren. Ein einziger transzendierender unegoistischer Akt ist aber mehr wert als die ganze übrige Welt: bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi⁶⁵. Das hat mit irgendwelcher Sündenmystik nicht das mindeste zu tun. Nachträglich mag ich eine culpa felix⁶⁶ nennen können, von vorn gesehen ist und bleibt das Böse das, was von Wesen nicht notwendig ist: lebt es doch auch immer nur von Gnaden des von ihm Bekämpften. Was ihm gänzlich mangelt, ist ontologische Selbständigkeit. Auch da, wo moralisch schlecht gehandelt wird, sind nicht bloß die hervorbringenden Kräfte gut – sie sind bloß auf ein falsches Gleis geschoben –, auch die Akte selber behalten als physische Akte ihre ontologische Gutheit: Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi⁶⁷.

Nur auf dem Hintergrund des Guten wird das Böse überhaupt sichtbar, und zwar als Defekt, ein Verhältnis, das schlechterdings nicht umkehrbar ist. Der Sophist ist z. B. die Karikatur des Philosophen, setzt diesen also voraus; was aber ein Philosoph sei, das läßt sich doch hoffentlich auch ohne Zuhilfenahme seiner Karikatur beschreiben – ganz zu schweigen von der absurden Annahme, ein Philosoph könne nur dann existieren, wenn er einen Sophisten neben sich habe. Das Positive weist sich stets durch sich selbst und allein durch sich selbst aus. Sonst käme man ja am Ende noch dahin, behaupten zu müssen, die Schlüssigkeit eines mathematischen Beweises leuchte erst dann ganz ein, wenn alle Bemühungen um sie ein paarmal infolge von Denkfehlern gescheitert seien. Malum also nur = privatio boni debiti⁶⁸. Non enim esset

⁶⁴ cg 3, 71.

⁶⁵ s. th. II 1 q 113 a 9 ad 2.

⁶⁶ Leo I PL 54, 396: ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam quam per diaboli amiseramus invidiam. Ambrosius PL 16, 331: amplius nobis profuit culpa quam nocuit. PL 14, 637: fructuosior culpa quam innocentia; innocentia arrogantem me fecerat, culpa subiectum me reddidit usw. bis zu Claude de la Colombière S. J., lettres spirituelles Nr. 80 (oeuvres ed. 1832 Bd. 7): c'est profiter de ses fautes que de devenir plus humble.

⁶⁷ cg 3, 89 cf. Malebranche, recherche de la vérité IV 1 car on ne peut jamais mal aimer puisque c'est Dieu qui fait aimer; de la prémotion physique 13 c'est nous qui opérons le mal et c'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire par rapport au bien, denn: boni tanta vis est ut bonum quaerant et mali: Augustinus PL 38, 145. Den üblichen Einwand bezüglich der angeblich bösen Realität des Teufels pariert s. th. I q 64 a 1 ad 5: daemones licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae.

⁶⁸ s. th. I q 48 a 1. Augustinus, PL 40, 236; daran ändert auch Occam nichts: sent. I 17, 1 Q.

malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum⁶⁹. In jeder Hinsicht also gilt: si malum est, Deus est; einmal wegen der Praevalenz alles Positiven (der Satz „es gibt keine Wahrheit“ würde selber eine sein wollen), und dann, weil der Engpaß des Leidens eine besondere Nähe zu Gott zu schaffen vermag. Erst als man vergessen hatte, daß Freude um so tiefer begründet ist, je mehr sie aus dem Leid erwächst⁷⁰, kamen die oberflächlichen Vokabeln Optimismus und Pessimismus auf und mit ihnen zusammen eine immer passiver werdende Stellung der Welt gegenüber. Man ist ängstlich geworden in diesem anonymen, mechanischen Getriebe und ahnt gar nicht mehr, daß es weniger auf die Umstände ankommt als darauf, was man aus ihnen macht: daß vom Menschen nicht nur erwartet wird, daß er erkennend die Welt zu Gott zurückbringe, sie auf diese Weise vollendend, sondern auch, daß er handelnd die Welt vollende, indem er das Böse durch ein Übermaß an Gutem gleichsam zum Verschwinden zu bringen sich bemüht: *mutare saeculum* – daß es auf diesen geistigen Mut ankäme, formulierte schon Gregorius Magnus⁷¹. Durch ihn wird die Welt eminent „humanisiert“, d. h. aus ihrer bloßen Vorhandenheit⁷² herausgenommen. Der antike⁷³ und mittelalterliche Rationalismus nimmt also das Böse, wenn er es metaphysisch für nichtig erklärt, weitaus ernster als jede Romantik, die mit ihm als einem selbstverständlichen Konstruktionselement der Weltgeschichte rechnet. Bleibt doch ein Denker wie Thomas vor dem *mysterium iniquitatis* eben nicht gebannt oder ästhetisierend stehen, sondern läßt es in einem noch viel größeren *mysterium* untergehen, nämlich dem des „*vince in bono malum*“⁷⁴, der durch

⁶⁹ cg 3, 71.

⁷⁰ Vincent de Paul, *oeuvres* XI p 72. „Optimismus“ wohl zum ersten Mal in der Zeitschrift *Mémoires de Trévoux*, février 1737.

⁷¹ cf. Cyprianus de *bono patientiae* 3: *nos autem qui philosophi non verbis, sed factis sumus, qui non loquimur magna, sed vivimus. Gewissermaßen in Nachahmung einer göttlichen Fähigkeit: s. th. I q19 a9 ad 3 ut esse permittat mala et ex eis eliciat bona.*

⁷² Was Marx vom Verwandeln der Welt sagt, muß geradezu ideologisch, also doch wieder abstrakt werden, weil er die moralische Selbstverwandlung ignoriert.

⁷³ Der schon weit über die Gleichung *κακόν* = *μη ἔν* hinaus dieser Überwindungstheese vorgearbeitet hatte: *stoic. vet. frg. II 1184: μέγιστον γοῦν τῆς θείας προνοίας τὸ μὴ ἔᾶσαι τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἐκουσίῳ φεῖσθαι κακίαν ἀχρηστον καὶ ἀνωφελῆ μένει;* oder Simplicius in *Epicteti enchiridion* 43: *καὶ ὕβρις δὲ καὶ λοιδορία φορητὰ ἔχουσιν, ἔστι μὲν ὅτε καὶ τὸ γινώσκων δὲ πρότερον ἠγνοοῦμεν τῶν ἡμετέρων, αἰ δὲ τὸ προκαλεῖσθαι τὸ ἐν ἡμῖν ἀνεξίκακον. καὶ γὰρ τοῦ μὴ περιπεσεῖν τὸ περιπεσοῦντα καλῶς διαχειέσθαι ὡφελιμώτερον ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ.* Über *περιστάσις* als Mittel der Läuterung *Seneca de providentia I 6, III 3. Epiktet diss. I 6, I 24, III 20, IV 10. Marcus Aurel. IV 1, VII 58, VIII 35, X 33.*

⁷⁴ Römerbrief 12, 21. „Die Frage nach dem Sinn des Daseins“ pflegt neuerdings zu recht seltsamen Lamentationen zu führen, denn selbst die indiskutable Theorie von der Realität des Bösen würde einen keineswegs davon dispensieren, die alte *πάθος* – *μάθος* – Lehre ernst zu nehmen (*Aischylos Agamemnon 177, Herodot 1, 207, Philon de vita Mosis 2, 280, ep. ad. Hebr. 5, 8*): die geforderte Selbstverwandlung würde den dialektischen Sprung etwas liebevoller gestalten, d. h. aber nur entdialektisieren. Auch müßte sich doch eigentlich schon bis zum Jahre 1953 bezüglich angeblicher Diskrepanzen zwischen Allgüte und Allmacht herumgesprochen haben, daß Gott seine Allmacht ja gerade *parcendo maxime et miserando* (*domin. X post Pentec.*) manifestiert. Statt fleißig auf das „verhängnisvolle intellektualistische Erbübel“ zu schimpfen, sollte mehr vom Kreuz die Rede sein: *C'est par la croix que Jésus*

die Mithilfe Gottes jederzeit garantierten Besiegbarkeit⁷⁵ des Bösen durch das Gute. Allerdings setzt das eine Metaphysik der Liebe voraus (die es seit Kant definitiv nicht mehr gibt) – und als wichtigste Tugend ein ganz spontanes *gaudium de veritate*, einen unstillbaren Hunger nach dem, was recht ist: eine geistige Energie also, die sich nur eben mit dem modernen Passivitätsempfinden so schlecht vertrüge (wonach die Welt ein Mechanismus ist, das Schicksal etwas Unabänderliches und der Mensch nur noch reagiert wie eine Billardkugel), deren Lohn aber die Gewißheit wäre, daß der Teufel nur ein Affe ist (*simia Dei*)! . . . Es gab eine Zeit, da Zentralafrika bis Arabien gutbewässertes Grasland war. Auf einen plötzlich eintretenden Klimawechsel reagierten die verschiedenen Stämme verschieden – einige taten nichts und gingen zugrunde, einige gingen fort und setzten bis jetzt ihren alten Lebensstil im subtropischen Afrika fort, andere aber erwiderten die Herausforderung der Dürre mit einer Änderung der Lebensweise, einem dynamischen Akt also, der im übrigen zur Entstehung der ägyptischen und sumerischen Kultur führte . . . Man mag sich allerdings draußen halten und es sich auf diese Weise „bequem“ machen, doch sind die darin sich ausdrückenden Zynismen, Pessimismen, Nihilismen jeweils schon ihre eigenen Selbstbestrafungen. *Les hérésies pèchent par tristesse*. Daß das Leiden demgegenüber beglückender Zustand sein könnte, das wußte nicht bloß die geistliche Psychologie aller Zeiten, sondern auch die weltliche, sofern sie sich nur auf einem gewissen Niveau oberhalb aller „Analysen“ bewegte, man beachte z. B. die Bemerkungen eines Maine de Biran: „*aimer la souffrance, s'en réjouir comme d'un moyen qui conduit à la plus heureuse fin*“⁷⁶; oder die eines Bloy⁷⁷: *un coeur sans affliction est comme un monde sans révélation . . . la douleur nous enferme dans la volonté de Dieu comme dans une tombe*; oder die eines Baudelaire⁷⁸:

Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
comme un divin remède à nos impuretés.

All das hat weder mit ungesundem Dolorismus etwas zu tun noch mit der romantischen Lust am Negativen. Es besagt auch nicht, daß man jedermann

a sauvé le monde, c'est par la croix, en laissant Jésus vivre en nous et achever en nous par nos souffrances ce qui manque à sa Passion que nous devons continuer jusqu'à la fin des temps l'oeuvre de la Rédemption: Charles de Foucauld, Directoire, article 28 § 5.

⁷⁵ Der Wunsch nach grundsätzlicher Unmöglichkeit des Bösen ist infantil: erstens liefe er beinahe auf einen Sieg des Bösen hinaus, wie Johannes Damascenus bereits bemerkte PG 94, 1569: οὕτω γὰρ ἂν ἡ κακία ἐνίκηα τὸ ἀγαθόν, εἰ ὁ Θεὸς ἀγαθότητι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει· τὸ δὲ κακὸν ἕσσεσθαι ἐξ ἀγαθοῦ ἐκουσίως τρεπόμενον ἐκώλυσε τὴν ἀγαθὴν τοῦ ἀγαθοῦ δημιουργίαν; und zweitens auf einen Widerspruch: man will dann nämlich, daß das, was nicht Gott ist, doch Gott sei, insofern ja unter dem Gesichtspunkt der Unmöglichkeit das *posse non peccare* mit dem *non posse peccare* zusammenfiele. Im Grunde will man allerdings etwas ganz anderes, nämlich, daß es Gott überhaupt nicht gebe; cf. das betreffende Kapitel in Joseph de Finance, *Existence et Liberté*, 1955.

⁷⁶ Journal intime 9. 12. 1819.

⁷⁷ Brief an Landry 25. 4. 1873.

⁷⁸ Fleurs du mal I 1.

so viel Leid als möglich wünschen solle, es besagt nur, daß jemand für sich selbst – schon um der in Anm. 74 erwähnten Sinngebung willen – auf den Gedanken kommen kann, den Marguerite Marie Alacoque in ihrer Autobiographie so formulierte: „La suprême souffrance est de ne pas assez souffrir“.

3) Blicke noch die Selbstanwendung: Die Welt wird humanisiert, indem sie aus ihrem neutralen Vorhandensein heraus auf Gott hin in Bewegung gesetzt wird: *mediante homine*. Leistet der Mensch das wirklich – *omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem* –, dann gerät auch er in Bewegung, er wächst über sich selbst hinaus und wird zum Übermenschen: *inquantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt suprahomines* – genau genommen wird man Mensch überhaupt erst im *modus suprahumanus*⁷⁹.

Der heilige Thomas war gewiß nicht inspiriert: und da ohnedies seine spiritualité, wie die Darlegung einiger Hauptpunkte wohl gezeigt hat, der durchschnittlichen Mentalität des modernen Intellektuellen etwas fernliegen dürfte, ist man versuchsweise schon auf den Gedanken gekommen, das spezifisch Mittelalterliche einfach auf sich beruhen zu lassen, um von der modernen Philosophie aus eine neue Scholastik aufzubauen – zumal ja Thomas auch die Hilfestellung nicht-theologischer Elemente in Anspruch genommen habe. Dabei wäre aber zu bedenken, erstens: daß Thomas keineswegs bloß Aristoteles fortgebildet hat, sondern eine ganz neue Metaphysik im Lichte des Glaubens geschaffen hat, zwar unter Verwendung antiker Denkelemente, aber doch so, daß primär ganz andere Ideen bestimmend waren⁸⁰. Als gläu-

⁷⁹ q 1 de caritate a 7, 3 s. d 27 q 2 a 1, d 35 q 2 a 4, de virtut. cardinal. 1; schon bei Maximus Confessor: ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀνθρώπος (PG 91, 1056 und den Alexandrinern; man wird auch an den François de Sales zugeschriebenen Ausspruch erinnert: plus elle nous déifie, plus la grâce nous humanise. Was den Intellekt allein angeht, so gilt ja ohnedies *ut in una re totius universi perfectio existat* (de verit. 2 a 2).

⁸⁰ 1) *creatio ex nihilo*, während die antike Gottheit nur für das Sosein des Kosmos verantwortlich ist, nicht auch für sein Dasein.

2) *Esse ipsum* als Liebesrelationensystem; daher und nur daher *modus existendi quem importat persona est omnium dignissimus*: de pot. q 9 a 3; zwar sagte man in der Antike zur Gottheit oft genug ebenfalls du und Vater (Kleanthes, Epiktet, Plotin etc.), aber die Intimität blieb in einer für uns nicht recht faßbaren Weise auf Sonderfälle beschränkt (Euripides' Hippolytos, Sokrates, Apulejus) und erreichte jedenfalls nicht das erst seit der Inkarnation möglich gewordene *caput-membra-*, Weinstock-Rebe-Verhältnis.

3) *Possibilienmetaphysik* auf der Grundlage des widerspruchsfrei Möglichen, *ratione cohaerentiae terminorum*; eine die moderne Entwicklung der Mathematik und mathematischen Physik entscheidend beeinflussende Konzeption; demgemäß z. B. ein Galilei sagen kann (discorsi 3, ed. naz. VIII p 197), auch eine nicht real gewordene Mechanik bleibe doch mathematisch sinnvoll! Während die *necessitas* des neuplatonischen *πρόδος* nichts anderes besagen sollte als daß Möglichsein und Realsein stets zugleich auftreten – eine Position, die Wyclif erneuern wird: alles was existieren kann, existiert auch –, hatte schon Marius Victorinus die *natura rerum* an der *voluntas Dei* aufgehängt (expl. ad. Ciceronis de inventione libros 1, 34, cf. Irenaeus adv. haeres. 2, 30, 9 = PG 7, 822 *substantia omnium voluntas ejus*) und Augustinus vollends geschrieben: *cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cujusque natura sit* (PL 41, 721) und: *omnis natura in quantum natura est esse cogitur* (PL 36, 109) und: *in placito Creatoris cujus voluntas rerum necessitas est* (PL 34, 350). Dies zur Ergänzung, falls jenes gnadentheologische Zitat (dieses Jb. 1956 S. 10 Anm. 16) nicht beweis-

bige Metaphysik bleibt sie aber auch gültig, soweit ein solches Prädikat auf ein historisch-endliches Gebilde überhaupt paßt, um so mehr als es – zweitens – ein gewaltiger Unterschied ist, ob man Theoreme der natürlichen Vernunft in Dienst stellt oder aber die Spätprodukte einer anti-christlichen Philosophie: erstere mögen nicht umfassend genug sein, dafür sind sie in ihren Grenzen zumindest vernünftig; letztere aber sind grundsätzlich gar nicht genuin philosophisch, sondern entstammen irgendeiner Häresie und bilden insofern einen recht gefährlichen Explosionsstoff. Kants Metaphysik z. B. ist durch Sozinianismus geprägt, die Idealisten sind gnostische⁸¹ Schwärmer mit einem ganzen Gefolge von antichristlichen Irrationalisten, die weder einen hinreichenden Personbegriff haben noch etwas von allgemeinverbindlichen Wahrheiten wissen. Wie soll man dergleichen konstruktiv verwenden können? Daß Tat, Freiheit, Wille etwas Primäres seien, die Möglichkeit also jeweils nicht nur logisch bedingend für Wirklichkeit, sondern diese sogar real aus sich entlassend, ist philosophisch reiner Unsinn. Denn dem Tun geht sein Prinzip voraus, der Freiheit ihr Träger und damit auch die Vernunft, dem Willen sein Ziel. Psychologisch verständlich wird dergleichen nur als eine entweder aus der Lebensphilosophie stammende, auf das Theologumenon von Gott, der schon immer der Geist seiner Gemeinde sei, sich berufende antisubstanziale Aktualitätsschwärmerei – oder als die abstrakte Formulierung einer in ihrem Radikalismus falsch gewordenen Omnipotenztheologie. Im 15. Jahrhundert begann man nämlich mit dem Begriff einer von der göttlichen Weisheit und Güte abgelösten Machtfülle zu spielen, die von einer Dämonie der Willkür kaum noch zu unterscheiden war. Gott hätte ebensogut auch Unsittliches, ja sogar den Gotteshaß gebieten können, ebenso wie er auch ein anderes Einmaleins hätte festsetzen können: denn sein Wille ist mächtiger als sein Intellekt. Mit einem um so besseren Ge-

kräftig genug erscheinen sollte, obschon es doch tatsächlich jenen „humanen“, noch nicht einseitig abstrakt gewordenen Raum lebendig werden läßt, in dem das spätere Possibilitätenproblem zuerst aktuell werden sollte; in dem noch ein Anselmus sich bewegte, wenn er im *dialogus de casu diaboli* 12 formulieren konnte: *quia ergo Deus prius mundum potuit facere quam fieret, ideo est mundus, non quia ipse mundus prius potuit esse.* Bei dieser Gelegenheit sei auf einige Druckfehler in der zitierten Arbeit hingewiesen: Anm. 9 = quin homo; Anm. 14: 956; Anm. 55: 23.

⁸¹ Schlegels Einteilung stimmt wirklich (Philosophische Vorlesungen 1836/37, Bd. 2, p. 448/9): Manichäer — Katholiken — Sozinianer; dazu käme noch die völlig unbeweisbare Theorie, daß das Denken dem Sein vorausgehe: ein säkularisiertes Abfallprodukt des mensurierenden *intellectus divinus*, an dessen Stelle sich einfach die menschliche Vernunft setzt. Einen eleganten Nachweis der Tatsache, daß die Kantische Theorie des Erkennens die erste ist, die ganz ohne einen *concurus divinus* auskommen zu können meint, liefert jetzt Jean Vuillemin, *Physique et Métaphysique Kantiennes*, 1955, p. 358. Gnostisch ist der Idealismus insofern die Welt für ihn göttlich ist und doch auch ein Abfall, wobei dieser aber wiederum der Entwicklung Gottes selber diene; und daß man — schon nach Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde — durch Sünde zur Erkenntnis komme, so daß deren „Sold“, biblisch gesprochen, also eher die Unsterblichkeit wäre — oder besser: die Kultur, jedenfalls alles andere als der Tod; verdächtig ist natürlich auch die Verwendung des Adjektivs „johanneisch“ bei Fichte und die allgemeine Verständnislosigkeit dem Alten Testament gegenüber.

wissen glaubte dann auch der neuzeitliche Mensch, diese neuerfundene Tugend des unbeschränkten Wollens nachahmen zu dürfen – es ist vielleicht nicht ganz abwegig zu vermuten, daß sie überhaupt nur zu diesem Zwecke der Nachahmung erfunden wurde. Von Thomas wird all das bereits antizipierend als Blasphemie ausgelegt: *dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae quod est blasphemum*⁸². Blasphemisch, weil jetzt der antiken Doktrin entgegen Freiheit als etwas angesehen wird, das den Menschen instand setzt, sich seinem Gutdünken gemäß sowohl zum Guten als auch zum Bösen zu entscheiden: wo doch die Entscheidung zum Bösen gerade eine Minderung des Freiseins, eine Versklavung an ungeordnete Leidenschaften involviert. *Βουλή* und *voluntas* sind daher keine formal indifferenten Potenzen, Cicero definiert den Willen ausdrücklich als *quae quid cum ratione desiderat*⁸³; so daß auch Augustinus, der nichts höher schätzte als diese *ratio*⁸⁴, behaupten muß: *voluntas namque non est nisi in bonis. Nam in malis flagitiosisque factis cupiditas proprie, non voluntas*⁸⁵. Freiheit ist also weit davon entfernt, in gnostischer Manier eine selbständige Potenz zu sein, denn *libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum*⁸⁶. Außerhalb des moralisch Positiven gibt es so etwas wie Freiheit überhaupt nicht, während nun zumindest seit der Romantik die Mehrzahl der Denker von einem Freiheitsgnostizismus geradezu besessen zu sein scheint⁸⁷. Die Existenzphilosophie in einer besonders intensiven Weise sogar: Freiheit ist nicht mehr Offensein für Gott, sie funktioniert lieblos – im Leeren. Sie ist das, was dem handelnden Subjekt ein Gefühl der Selbstbestätigung verschafft⁸⁸. Nicht ohne eine gewisse psychologische Folgerichtigkeit übrigens: wird nämlich das reale Ineinander⁸⁹ von Freiheit und Gnade aufgelöst, weil die Gnade entweder geleugnet oder ins Irreale abgeschoben wird, dann erbt die Freiheit die göttliche Qualität der Gnade. Nun drängen aber naturgemäß dergleichen Konzeptionen – eben weil sie von Haus aus entgleiste Theologumena darstellen – zum Kurzschluß im Raume der Politik: d. h. die politische Parallelentwicklung verlief vom absoluten Monarchen, dem *princeps legibus solutus*, der in seinem Reiche festsetzen sollte, was wahr und recht ist – einschließlich der Religion – folgerichtig bis zum totalen Staat, dem Endresultat einer geradezu gnostischen Politik. In sich selber ist nichts mehr einsichtig, es wird dazu erst durch eine Setzung, durch einen Willensakt. Sogar die Mathematik hat man auf diese Weise jedes Sinnes berauben und in eine Art willkürlichen Schachspieles ver-

⁸² de verit. 23 a 6. ⁸³ Tuscul. disput. 4, 12. Im übrigen cf. dieses Jb. 1956, p. 12/13.

⁸⁴ in natura hominis ratione sublimius ἢ nihil omnino melius video: PL 32, 1248.

⁸⁵ PL 34, 1303.

⁸⁶ PL 40, 246. cf. Boethius PL 64, 492 nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quod quisque voluerit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit.

⁸⁷ Parallel damit geht bezeichnenderweise der Verfall der Tugendlehre; über das Schicksal des Wortes: Paul Valéry, *état de la vertu*, 1935.

⁸⁸ Der junge Schelling z. B. will wissen, „daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe“: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (W. Bd. I p. 156).

⁸⁹ s. th. I q 83 a 1 ad 3. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 18e semaine § 12.

wandeln wollen: was jedoch nur erwähnt sei um zu illustrieren, welche Durchschlagskraft einer schlechten Theologie eignet! Eine entsprechende Betrachtung könnte über das scheinbare Gegenteil der radikalen Omnipotenztheorie angestellt werden, den Geschichtspantheismus mit seiner Überspannung der Kategorie der Geschichtlichkeit, für die es überhaupt nichts wesentlich Statisches mehr gibt. Er zehrt in seiner philosophischen Unbegründbarkeit ganz einfach von eschatologischen Vorstellungen, für ihn ist Gott schon jetzt „alles in allem“. Hatte Thomas es noch verhältnismäßig einfach auseinanderzusetzen, daß *praedestinatio* mit *necessitas* überhaupt nichts zu tun habe⁹⁰, weil die Welt eben noch kein Mechanismus war, sondern Bühne für ein *commercium* (nur der Endsieg war garantiert *per misericordiam* vel *per iustitiam*, aber so, daß jede durch den Menschen geschaffene Situation grundsätzlich heilbar blieb, weil *Deus est adeo potens quod etiam bona potest facere de malis*⁹¹), so ist nunmehr die Geschichtsnotwendigkeit das alle möglichen Fragen lösende Schlagwort, eine Geschichtsnotwendigkeit, die mit dem Monstrum eines werdenden Gottes formal und inhaltlich zusammenfällt. All diese modernen Schwärmereien sind säkularisierte Theologumena und insofern verführerischer als jeder unzweideutige Atheismus. Lernen kann man von ihnen nur, wie man es nicht machen soll! Was im Existenzialismus systematisch durchdacht vorliegt, ist der sehr berechtigte Aufstand des gelangweilten, zu kurz gekommenen Menschenwesens gegen eine versachlicht-neutral-anonyme Welt: nur daß der Ausweg nicht in der Weise des hier skizzierten Humanismus gesucht wird, sondern in der Kurzschlußlösung des Niederreißen aller Schranken zwischen Subjekt und Objekt. Die gegenständliche Wirklichkeit ist Entfaltung des eigenen Innern, die zurückgenommen werden muß in den lebendigen Existenzvollzug des Menschen, denn das, was draußen erstarrt ist, ist sinnlos, leblose Hülle, es wartet sozusagen darauf, in die menschliche Initiative zurückgenommen zu werden – wenn der Mensch sich nämlich ek-sistierend verhält (d. h. herausstehend aus der gegenständlichen Wirklichkeit als solcher und zurückkehrend in das „eigene Seinkönnen“). Abgesehen von der Überspitzung, die aber nur eine Folge des Atheismus ist: da der Mensch keinen Partner mehr hat, gibt er sich sozusagen notgedrungen damit ab, für die Welt als ganze aufzukommen – abgesehen davon liegt die Schwierigkeit in dem Umstand der Normenlosigkeit. Die geschichtliche Existenzweise des Menschen ist bereits letzte Instanz, über den jeweiligen Verstehenshorizont hinaus gibt es nichts mehr – Welt und Mensch treffen sich nicht mehr in einem Dritten („*invicem in Deo*“): ein Überdruck, der sich dadurch rächt, daß das Sinnlosigkeitsempfinden doch nicht schwindet, allenfalls nur durch einen Appell an heroische Selbstbewährung überschrien wird⁹². Jedenfalls: *les hérésies pèchent par tristesse*. Die Häresien, n. b., die vorchristliche Vernunft durchaus nicht, wo doch schon

⁹⁰ s. th. I q 23 a 6. de verit. 5 a 5 ad 1.

⁹¹ s. th. I q 48 a 2 ad 3 und I q 23 a 5 ad 3 aliqua mala fieri ne multa bona impediatur.

⁹² „daß wir sind und zu sein haben“, lautete die Auskunft in Heideggers Sein und Zeit; weniger formal bei Schopenhauer: „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das Höchste, was

mit Sokrates Weltüberwindung und damit die Tugend des Humors aufzuleuchten beginnt . . . Das Ärgernisnehmen am Licht, an der „Prävalenz“ des Positiven, das Wühlen geradezu im Negativen (J. Boehmes Pseudomystik), das Abschieben aller Probleme auf den Willen als das Ding an sich, die Flucht aus der Schule des Leidens, die Formalisierung der Freiheit: das sind einige der modernen Untugenden, die vor dem Gericht der thomistischen spiritualité nicht bestehen können. Damit ist natürlich noch lange nicht gesagt, daß die gesamte nachthomistische Philosophiegeschichte ein müßiger Unsinn sei. Für Frankreich gilt das doch ohnedies nicht, wo noch das 19. Jahrhundert Männer hervorgebracht hat, wie Maine de Biran, Joubert, Ravaisson, Ollé-Laprune, Gratry, Lachelier, Boutroux, Blondel usw. Hier ist aber auch nur von den vorgeschobenen Problemen der spiritualité die Rede gewesen – wer sich für philosophische Details interessiert, wird nach wie vor gut tun, auch Hegel zu konsultieren; man denke nur an seine Analyse der industriellen Arbeitswelt. Thomas selber hätte da auch gewiß noch das eine oder andere hinzulernen mögen, sowie er sich ja auch von dem Stadium, da er die Sentenzen kommentierte, zu dem seiner theologischen Summe fortentwickelt hatte.

Wenn man, um nun zusammenzufassen, das Böse so „abstrakt“ dastehen läßt, ohne etwas daraufhin zu tun, wenn man nicht versteht, Wahrheiten in zwischenpersonalen Beziehungen wirksam werden zu lassen – und wenn man mittels des musikalischen Rausches ins Anonyme fortzulaufen versucht, dann hat man sich – aus Lieblosigkeit – selbst betrogen:

1) aus Lieblosigkeit gegen Gott, denn das Böse soll überwunden, durch ein Plus an Tugend zugedeckt werden; man hat es gar nicht nötig, nach einem Trost gegen es zu suchen, der vollkommene Trost sitzt vielmehr in dem von ihm verursachten Leid: quis est fortis in veritate? qui prosperatur in tribulationibus temporalibus in quibus abscondita est gloria victoriae suae⁹³. Erst

der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf“ (Parerga und Paralipomena II § 172 a). Die Dichtung muß dann die Rolle des Religionsersatzes übernehmen, Kunst und Mythos überhaupt sind tröstende Illusionen: „wir liegen lindernd auf dem Nichts“ (Rilke). Zwangsläufig verbindet sich aber damit eine recht inhumane Vereinsamung: statt Gott im andern zu lieben (cf. Anm. 103), bleibt nichts anderes, dafür aber auch nichts Langweiligeres mehr übrig als sich selbst im andern zu lieben — im Stile jener radikal-idealistischen Projektions- und Illusionstheorie der Liebe, die für Proust und Freud geradezu selbstverständlich geworden war, um dann wieder auf das durch den musikalischen Selbstgenuß (Wackenroder) widerstandslos gewordene Lesepublikum verstärkt zurückzuwirken.

⁹³ Isaac Syrus PG 86, 838; viele Apophthegmen dieser Art („eine kleine Trübsal für Gott getragen ist mehr als ein großes Werk vollbracht ohne Trübsal“) stammen aus derselben Quelle; doch soll damit nicht im mindesten die russisch-romantische These, der Osten sei vorwiegend spirituell, der Westen vorwiegend juridisch, unterstützt werden. Für Thomas sind solche Sätze schlechthin selbstverständlich — wie schon seine Predigten zeigen; ebenso wie die juridische Mentalität dem Osten alles andere als fremd gewesen sein dürfte, wo es doch Syrer wie Papinianus und Ulpianus waren, die das Corpus Juris Romani kodifizierten, und die älteste Rechtsfakultät in Beyrouth saß (Βήρυτος). Auch das Religionsrecht stammt aus dem Osten, weshalb ja bezeichnenderweise die antijuridische Mentalität der philosophischen Schwärmer und theologischen Häretiker (Auseinanderreißung von Rechts- und Liebeskirche, hierarchischer Struktur und prophetischem Leben) sich schon immer nicht nur antikirchlich, sondern — Schleiermacher ausgenommen — auch antisemitisch gebärdete.

die eigene Faulheit bzw. Bosheit macht das Negative zu einem Argument gegen Gott!

2) aus Lieblosigkeit gegen den Nächsten, denn wo die wahre Freundschaft ausfällt, kann kaum etwas anderes übrigbleiben als systematischer Egoismus.

3) aus Lieblosigkeit gegen sich, was ja eigentlich schon im Voraufgehenden beschlossen wäre, wenn nicht auf eine mehr zufällige Weise das musikalische Beispiel auch dies noch lehren würde: sagt doch Augustinus ausdrücklich: in eo quod cantat invenit se⁹⁴, d. h. der Mensch gewinnt seine Humanität recht eigentlich erst dann, wenn er sich singend auf Gott zu bewegt, d. h. wenn er dem Wort als dem Ausdruck seines Denkens, besser noch als dem Stellvertreter der Gesamtperson, die Bewegungsintensität verleiht, die er selbst an sich haben müßte, wenn er leiblich zu Gott hingehen könnte – so daß in dem Augenblick, wo Musik gemacht wird (und sie mag formal noch so gut sein und im Stil religiöser Tünche noch so gut wirken), das ganze Phänomen verloren geht: man bleibt bei sich, genießt seine eigene, bestenfalls religiöse Gestimmtheit bei Gelegenheit des Gehörten – aber ein solches Sichfinden hat Augustinus nicht gemeint, das paßte eher zu einem Schwärmer wie Rousseau, der mit seiner sincérité bereits sich zufrieden gibt: si tu n'as ni délire ni ravissement, si tu ne trouves que beau ce qui transporte, oses-tu demander ce qu'est le génie? – oder: la mélodie et son langage inarticulé, mais vif, ardent, passionné a cent fois plus d'énergie que la parole même⁹⁵. Die wahre Musik, die zur Selbstfindung führt beziehungsweise schon deren Ausdruck darstellt, ist vielmehr jene seelische Wohlgestimmtheit, die als Spiegel der musica coelestis sich gerade nicht instrumental wiedergeben läßt, sondern, wenn überhaupt, nur auf dem Wege über das Charisma des heiligen Gesanges⁹⁶ Gestalt gewinnt. Anfangsweise singt schon, wer wie alles Positiv-Sinnvolle mit sich selbst im Einklang ist: vis ergo ut Deo tuo jucunda sit laus? Noli bonae cantilenae tuae obstrepere moribus malis . . . certe cum eo quem laudas pacem habere vis: quomodo cum illo quaeris pacem quando a teipso dissonas? . . . Omnis enim patientia dulcis est Deo: si autem in ipsis tribulationibus defeceris, citharam fregisti etc. etc.⁹⁷ Musik ist primär musica coelestis und cantus angelorum (nachgeahmt im Allelujaticus der Liturgie), sekundär musica humana, d. h. die Weise, wie der geordnete Mensch sich auf Gott hin in Bewegung setzt, so daß der ungeordnete keine Musik hat: quando vero iniquitates gerimus, musicam non habemus⁹⁸ – und erst in dritter Linie

⁹⁴ PL 36, 412.

⁹⁵ Dictionnaire de musique s. v. génie = XII p 344. XVI p 213 (oeuvres 1824); das andere, ebenso schiefe Extrem formulierte Kierkegaard: „die Musik ist das Dämonische“ (W I p 58).

⁹⁶ Martenne, de antiquis monachorum ritibus, Lyon 1690, p. 29/30: constat primis ecclesiae saeculis cum adhuc in venis fidelium pro nobis effusus Christi sanguis ferveret, psalmos ita modico vocis flexu decantatos fuisse ut pronuncianti vicinior esset psallens quam canenti: sed refrigescente postmodum charitate ad excitandam christianorum et fidem et devotionem cum suavi vocis modulatione divina celebrari coepisse officia.

⁹⁷ Augustinus, en. in ps. 146 n3 = PL 37, 1900. ps. 42, 5 = PL 36, 480.

⁹⁸ Cassiodorus PL 70, 1209.

instrumental. Shakespeare⁹⁹ kannte noch diese Rangordnung; heute ist sie nicht nur völlig auf den Kopf gestellt, das von Haus aus wenig humane Instrument hat die beiden andern Typen einfach ins Reich der Vergessenheit abgedrängt. Musik und Metaphysik verführen also, wenn sie, was in Anbetracht ihrer großen Fragilität jederzeit möglich ist, ins Abstrakte abgebogen werden. Dann bestärken sie die in jedermann lauernde Tendenz zum antlitzlosen, lieblosen Es, sie betäuben eher als daß sie fördern, diese mittels einer zumeist recht unmusischen Fachsprache, jene mittels eines technischen Höchstmaßes an Formung¹⁰⁰ (während Mathematik und Recht im guten Sinne abstrakt sind und gerade so das Menschenwesen behüten. Zum negativ abstrakten Verwaltungsformalismus wird das Recht erst dann, wenn man ihm die Basis des Naturrechts entzieht) – es sei denn, man erinnert sich noch rechtzeitig des geistig-geistlichen Eros als des humanen Schutzmittels gegen alle Abstraktheitsgefahren: *nemo intrat in veritatem nisi per caritatem*¹⁰¹.

Man könnte meinen, diese Angst vor dem Mittun sei etwas recht Seltsames in einem Kulturkreis, in dem das „Handeln“ schon bei Fichte das gute Gewissen ganz auf seine Seite bekommen hatte. Aber hier dürfte das Vokabular täuschen. Tun erinnert in diesen Zusammenhängen immer nur an irrationale, explosive Ausbrüche, da es seine Norm in sich selbst findet, – das Gewissen kann ja schon bei Kant nicht mehr irren. So bricht man denn auch eines Tages aus purer Langeweile aus dem Käfig der romantischen Traumwelt, der unbeholfenen Selbstversponnenheit aus in die sogenannte „Realpolitik“ – oder man baut erst eine riesige Scheidewand auf zwischen akademischer Theorie und vulgärer Praxis, um sich dann von Zeit zu Zeit mit um so größerem Genuß in der rauhen Wirklichkeit etwas herausnehmen zu können, da ja die vornehme Theorie es immer verschmäht hatte, Direktiven des Handelns zu geben: ein Erbübel gerade der sogenannten phänomenologischen Ethik, die oft nur „Werte“ beschreibt, sich aber an den praktischen Konsequenzen nicht sonderlich interessiert zeigt, weil man eben nicht wahrhaben will, daß *virtutis enim laus omnis in actione consistit*¹⁰². Der letzte

⁹⁹ Merchant of Venice 5, 1; the music of men's lives: Richard II 5, 5.

¹⁰⁰ Nietzsche, ed. Horneffer, Bd. XI p 339 § 467: „Goethes vorsichtige Haltung zur Musik: sehr vorteilhaft, daß die deutsche Neigung zur Unklarheit nicht noch einen künstlerischen Rückhalt bekam.“ Sonst gibt es wohl nur noch von Romain Rolland Bemerkungen über die charaktererweichende Wirkung eines Zuviel an Musik (Jean Christophe I 4 § 1).

¹⁰¹ Mabillon, *Traité des études monastiques* 1652 II p 176: *il ne suffit pas de lire et d'étudier. Il faut faire passer les veritez de l'esprit dans le coeur où est leur lieu naturel par le moyen d'une sérieuse réflexion. Car c'est le défaut de réflexion qui est cause que les études quelque saintes qu'elles puissent estre nuisent bien souvent plus qu'elles ne profitent. Und zwar schaden sie, wenn man nicht selber jene Energie aufbringt, die verhindert, daß die Gegenstände des Nachdenkens (im weitesten Sinne) sich zu „Seiendem“ verhärten, das man entweder nur wie von außen angafft oder bereits zu etwas umstilisiert hat, das den eigenen Erwartungen entspricht; die wichtigste, schon in der griechisch-römischen Antike in dieser Absicht geübte Methode ist die der Tugendübung: Plotin II 9, 15 *ἀνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς Θεὸς λεγόμενος ὀνομά ἐστιν*: dazu kämen noch das *Θαυμάζεω* (ἡδὺ als Antizipation der *εὐδαιμονία*) bzw. der *modus orationis*.*

¹⁰² Cicero, de off. 1, 19. Die Akzentverlagerung von den Werten oder der Gesinnung auf das Tun entspricht ungefähr der von der *essentia* auf das *ens reale*: *existentia est ipsa ratio*

Grund für das Abstrakte im hier vorgeschlagenen Sinne, für das Akademische im schlechten Sinne also, für das Ästhetisieren mit einem Worte, ist der Egoismus, die Inhumanität, die Lieblosigkeit, die im Denken sitzt. Und das ist so zu verstehen: es ist nicht etwa mit dem Bösen allein so bestellt, daß es erst dann in seiner eigentlichen Bedeutung erfaßt wird, wenn man sich gerade nicht darauf beschränkt, es bloß zu konstatieren, anzugaffen, sondern merkt, daß es einen zu etwas aufruft: zur Selbstprüfung, zur Läuterung, zur Weltüberwindung aus Liebe zu Gott, was alles sehr viel mehr Mut erfordert als die zynische oder pessimistische Kapitulation vor ihm. Es steht vielmehr mit jeder Wahrheit so, daß sie über ihr theoretisches Bewältigtwerden hinaus darauf angelegt ist, sich sozusagen in einer ganz praktischen Weise in den Bereich des Humanen hinein fortzusetzen, dort sogar allererst ihre Vollkommenheit zu erlangen. Was ist denn Gottesliebe ohne Nächstenliebe?¹⁰³ Wartet aber nicht schließlich jede Wahrheit auf jenen humanen Anstrich, den sie dadurch erhält, daß sie mitgeteilt wird? War doch schon der Sokratische Eros beides in einem: Liebe zur Idee und zum Schüler, der zu ihr hingeführt werden sollte, zugleich! Wahrheit hat man *sensu stricto* nur im Geben: *omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est*¹⁰⁴. Wahrheitsbesitz konkretisiert sich, humanisiert sich im Anteil geben – ebenso wie sich umgekehrt die zwischenpersonalen Relationen, wollen sie nicht im banalsten Egoismus untergehen, daran normieren müssen, daß ihr wichtigstes Thema eben die Wahrheitsmitteilung im weitesten Sinne bildet, die gemeinsame Ausrichtung auf ein verbindendes Drittes, das in sich selber sinnvoll ist und lebendeswegen Intimität ermöglicht: *enfin il n'y a point d'amitié solide et durable que celle qui est fondée sur la religion, fortifiée par la raison, animée et soutenue par le doux plaisir d'une mutuelle possession de la vérité*¹⁰⁵. Daß die moderne Universitätsphilosophie, die sich oft und gern so ungewöhnlich raffiniert vorkommt, weder von der Weisheit noch von der Freundschaft zu handeln versteht, hat ganz

omnis realitatis (Johannes a s. Thoma in 1 q 3 disp 4 a 2); und dieser Sinn für die greifbare Deutlichkeit harmonisiert mit jener andern schon zuweilen (Anm. 61) gestreiften Harmonie zwischen Rationalität und Humanität. Gerade das Konkrete ist im Vergleich zum Abstrakten Licht, also *rational: ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius* (Thomas in lib. de causis 1, 6). Analog dürfte man dann sagen, Moral sei lichthafter als Musik – jedenfalls war es die *δικαιοσύνη*, von der Aristoteles behauptete *οὐδ' ἔσπερος οὐθ' ἔφορ οὐτω θαυμαστός* (nicom 1129 b 29)

¹⁰³ Sie integrieren sich gegenseitig; erst muß man Gott lieben, um den Nächsten lieben zu können: *nec homines recte diligere noverit quisquis eum non diligit qui hominem fecit* (Augustinus PL 33, 1072) — *nemo enim potest veraciter amicus esse hominis nisi fuerit ipsius primitus veritatis* (PL 33, 667); aber wenn man dann den Nächsten liebt, führt einen das zu um so größerer Gottesliebe: *diligendo proximum purgas oculum ad videndum Deum* (PL 35, 1531) — *cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris* (PL 34, 33).

¹⁰⁴ Augustinus PL 34, 19. Der Lehrer wird so auch nach platonischem Empfinden zum Abbild göttlicher Neidlosigkeit; cf. Bossuet: *nous possédons d'autant plus Dieu que nous travaillons davantage à en faire part aux autres.*

¹⁰⁵ Malebranche, *Traité de la morale* II 12 § 13; cf. Platon ep VII 333 E *ἐκ φιλοσοφίας γεγονότε φίλω.*

einfach denselben Grund: beides ist zugleich verlorengegangen; obschon es dazu wahrlich keiner christlichen Theologie bedarf, jenen Zusammenhang zu durchschauen, der doch der ganzen Antike¹⁰⁶ so geläufig war, daß bei dem Aristoteleskommentar Simplicius *φιλία* sogar ein *gradus ad Deum* genannt werden konnte: die Art und Weise, sich in rechter, d. h. unegoistischer Weise mit einem Freunde zu „einen“, ist tatsächlich vorbereitende Einübung in die Henosis mit Gott: *ἔτι ἡ καθαρὰ φιλία τὰς φίλας ψυχὰς εἰς ἔνωσιν συνάγουσα μελέτη καλλίστη γίνεταί τῆς πρὸς θεὸν ἐνώσεως.*¹⁰⁷

So human, so konkret ist der Zusammenhang zwischen dem Theoretischen und Praktischen in aller klassischen Philosophie gewesen: sie integrieren sich gegenseitig! Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß wegen dieser sozialen Konsequenzen Wahrheiten und geistige Güter in sich sinnvoll sind – nur daß dort, wo jene fortfallen, auch das Phänomen der Wahrheit eine Verkürzung erfährt.

Gott und Mensch, Welt und Mensch stehen also in humanen Zusammenhängen. Das hängt letzten Endes daran, daß das Esse Person ist und kein indifferentes Abstractum. Aber die Humanität Gottes hat auch Grade; ganz deutlich wird sie erst in Christus. Daher ist Christus unser Weg: Er führt uns zu Ostern hin, aber an den Stationen des Kreuzweges entlang. Um sich so führen zu lassen bedarf es der Tugend der Demut. Die aber hat der frater Thomas O.P. in eminentem Maße besessen – nicht zuletzt in der Weise, wie er hinter seinem eigenen Werke verschwand, die Eigenwilligkeit unterdrückend, das Kreuz des objectivisme pur tragend, um – in apostolischer Gesinnung und soweit es seinen endlichen Kräften vergönnt war – nur noch die Wahrheit selber reden zu lassen.

La plus pure de toutes les jouissances: sufficit mihi si Deus meus vivit.

¹⁰⁶ Über die Nachwirkungen der Ciceronischen *amicitia*-Ethik im 12. Jahrhundert cf. *Recherches de théologie ancienne* 1948 p 304 ff.

¹⁰⁷ in Epicteti *enichiridion* 30.