

Thomas von Aquin und die Situation des Thomismus heute*

Von LUDGER OEING-HANHOFF (Münster/Westf.)

Die Frage nach Recht und Grenzen des Thomismus im philosophischen Leben der Gegenwart und die Frage nach seinen Chancen für die Zukunft sind in letzter Zeit häufig erörtert worden¹. Schon diese Fragestellung bezeugt, daß Metaphysik – das ist der Thomismus und will es sein – heute auch nach ihrer geschichtlichen Situation fragen muß und sich vor das Problem ihrer und der Geschichte überhaupt und damit vor das Problem einer Philosophie der Geschichte gestellt sieht.

Was der Thomismus als Wiederholung der Philosophie des hl. Thomas heute noch bedeuten kann, läßt sich nur im Blick auf die historische Leistung des Aquinaten erörtern. Die Frage „Thomas heute?“ verweist auf das, was Thomas und seine Philosophie einst, im 13. Jahrhundert bedeuteten. Auch das, was Thomas einst geleistet hat, läßt sich nur aus der geschichtlichen Situation verstehen, in die er hineingestellt wurde. Als wichtigste geschichtliche Bedingung des Thomismus neben dem Aufblühen der Städte, in deren Schulen und Universitäten, und nicht mehr erstlich in den Klöstern, der Ort der Wissenschaft war, und neben den religiösen Bewegungen der Zeit – Bettelorden und Evangelismus – ist der Einbruch des Aristotelismus in die traditionelle augustinisch-neuplatonische Theologie bekannt: das Aufkommen einer auch die Physik umfassenden Philosophie, die gegenüber der Theologie selbständig war und ihre Autonomie behauptete². Thomas hat das Recht dieser Philosophie anerkannt.

Das war alles andere als selbstverständlich; denn der Aristotelismus, vor allem in der Form, wie ihn Averroes, der maßgebliche Kommentator des Stagi-

* Die folgende Abhandlung gibt den überarbeiteten, durch Anmerkungen ergänzten Text eines Referates, das ich auf der vorjährigen Tagung der Görres-Gesellschaft (Sektion Philosophie) in Trier gehalten habe. Das Thema des Referates hatte mir Herr Prof. Max Müller, München, gestellt, der auch die Diskussion leitete und die Veröffentlichung angeregt hat.

¹ A. Silva-Tarouca, *Thomas heute*, Wien 1947; N. Luyten, „Thomistische Philosophie — heute?“, *Studia Philosophica* IX, 1949, 130 ff.; A. Dondeyne, „L'actualité du thomisme“, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1952, 141 ff.; J. Pieper, „Über die Aktualität des Thomismus“, *Philosophia negativa*, 1953, 47 ff.; E. Gilson, „Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique“, *Antonianum* XXVI, 1951, 40 ff.; F. Van Steenberghe, „L'avenir du thomisme“, *Rev. philos. de Louvain* 54, 1956, 201 ff.; J. Owens, *St. Thomas and the Future of Metaphysics*, 1957.

² Zu den geschichtlichen Bedingungen des Thomismus vgl. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, 11—65; J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, 1958; zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im 12.—14. Jh. vgl. L. Hödl, *Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten* (Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München, Heft 4), 1960. — Für den Hinweis auf diese schöne Studie danke ich Herrn Prof. Dr. med. P. Martini, Bonn.

ritten, gelehrt hatte, war tatsächlich eine ernste Gefahr für den Glauben; nicht nur, weil er die Ewigkeit der Welt, die Einheit des Intellekts und einen Fatalismus lehrte, sondern besonders, weil man „aufgeklärt“ die Wissenschaft des Aristoteles gegen die religiösen Meinungen, etwa den Schöpfungsbericht, auspielte, und, wie den Predigten Bonaventuras gegen den sogenannten lateinischen Averroismus zu entnehmen ist, fast im Sinne späterer „Freigeister“ die christliche Sittenlehre verspottete³. „Non regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis“, so hatte schon Absalon von St. Victor (gest. 1203) auf das Eindringen des Aristotelismus reagiert. Sechsmal wurde von 1210–1263 das Aristoteles-Studium von seiten der Kirche verboten. Bonaventura sah seit 1267 im häretischen Aristotelismus sogar ein eschatologisches Phänomen, das negative Gegenphänomen zum positiven des hl. Franziskus⁴.

Thomas hat gegen den heterodoxen Aristotelismus nicht gepredigt wie Bonaventura, sondern versucht, ihn zu widerlegen „non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum dicta et rationes“⁵. Er war so frei, sich gegen alle Verbote auf den Aristotelismus einzulassen und ihn sich anzueignen. Er verstand es, Aristoteles mit Augustinus zu versöhnen, indem er freilich gegen Aristoteles das Recht der platonischen Partizipationslehre zur Geltung brachte und gegen den platonischen Spiritualismus den Menschen als Wesenseinheit von Geist und Materie aufzuzeigen suchte⁶. Er fand es als Theologe wichtig, die Schriften des Aristoteles – auch die physikalischen Arbeiten wie *De caelo et mundo* – sorgsam zu kommentieren, er pflegte das Gespräch mit Juden und Arabern, zog in der Theologie als einer der ersten wieder die griechischen Väter zu Rate, kümmerte sich um gute Übersetzungen und ließ nichts von dem außer acht, was ihm in der Tradition vorgegeben war. So kam er zur Ausarbeitung einer Theologie und Philosophie, die auf der Höhe ihrer Zeit stand, die zwischen reaktionärem Verwerfen und Verurteilen des Neuen und revolutionärem Verstoßen und Preisgeben des Alten zu vermitteln und zu versöhnen suchte, einer Philosophie und

³ Vgl. z. B. Bonaventura, Coll. in Hex. V, 5 (V, 355): . . . dicebat quidam medicus FredERICI . . . , quod ille qui abstinebat ab omni muliere, non erat virtuosus nec tenebat medium. Et ad hoc sequitur, quod si omnem mulierem cognoscere et nullam mulierem cognoscere extrema sunt: ergo medietatem omnium mulierum cognoscere medium est.

⁴ Vgl. Chenu a. a. O. 31 (Absalon von St. Victor und Literatur zu den Aristoteles-Verboten); zu Bonaventuras Anti-Aristotelismus vgl. die jetzt maßgebliche Interpretation J. Ratzingers, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, 1959, 121–161.

⁵ *De unitate intellectus*, cap. V (Schluß), *Opuscula Philosophica* (ed. Perrier), 1949, 120. Auf die vor allem zwischen Gilson und Van Steenberghe geführte Kontroverse um die Berechtigung, im 13. Jh. von einem „lateinischen Averroismus“ zu sprechen, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Vgl. dazu: A. Forest, F. Van Steenberghe, M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, 1956, 298ff. (Dort weitere Literatur.)

⁶ Wegen der Bedeutung, die Thomas gegen Aristoteles der Partizipationslehre beimißt, hat C. Fabro (*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* [1939], 1950, 354) geglaubt, den Thomismus eher einen Platonismus, der durch den Aristotelismus spezifiziert sei, als einen durch den Platonismus spezifizierten Aristotelismus nennen zu können. Diese Formulierung, der M. Grabmann zugestimmt hat (vgl. J. Hirschberger, *Philos. Jahrb.* 63 [1955], 125), hat auch F. Van Steenberghe aufgenommen (vgl. *Le mouvement doctrinal* . . . 277). Aber mit einer solchen Formel von einem aristotelischen Platonismus wird man der komplexen historischen Wirklichkeit des Thomismus und seiner Ori-

Theologie, in der nicht nur eine, sondern alle Tendenzen seiner Zeit zu Wort und zu ihrem Recht kamen, in der kaum etwas von dem, was in seiner Zeit anstand, ausgelassen war. Thomas vernachlässigte in seiner Philosophie – von der im folgenden allein die Rede sein kann – nichts, sofern man das überhaupt vom menschlichen Bemühen nicht um die ganze Wahrheit, die wir nie erreichen, sondern um die Wahrheit vom Ganzen sagen kann. Darin kommt dem Aquinaten von den späteren höchstens Descartes und Hegel gleich.

Niemand wird Ähnliches vom heutigen Thomismus behaupten wollen. Die vielen Probleme, die der Philosophie von den modernen Wissenschaften, insbesondere von Physik, Biologie und Psychologie aufgegeben wurden, sind kaum schon als Probleme gefaßt, geschweige denn im Licht der *philosophia perennis* entfaltet und einer Lösung zugeführt. Gewiß wird vom heutigen Thomismus das Gespräch mit den Hauptströmungen der Philosophie der Gegenwart gepflegt, aber wo gibt es etwa eine maßgebliche Auseinandersetzung mit dem Neopositivismus? Und ist nicht trotz vieler Bemühungen um Aufnahme und kritische Aneignung das Verhältnis des heutigen Thomismus zur neuzeitlichen mit Descartes anhebenden Philosophie immer noch im Sinne des Antimodernismus primär durch Kritik und Ablehnung bestimmt? Descartes' Schriften sind ja auch immer noch indiziert, obwohl sich die Kenner Descartes' darüber einig sind, daß diese Verurteilung nur mit dem „Fall Galilei“ oder mit der Verurteilung thomistischer Lehren von 1277 zu vergleichen ist⁷. Gewiß ist, um ein letztes Beispiel zu nennen, Hegel verschiedentlich widerlegt worden, aber seine Fragen nach Recht, Staat und Gesellschaft in der modernen Welt, nach dem Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte oder nach einem philosophisch aus ihrem Gang erkennbaren Sinn der Geschichte heischen nach wie vor Antwort. „Man hat Thomas“, so schreibt E. Gilson, „viel kommentiert, aber man ist ihm wenig

ginalität m. E. kaum gerecht. Auch ist, wie R. J. Henle in ausdrücklicher Kritik an Fabro wieder deutlich gemacht hat (*Saint Thomas and Platonism*, 1956, XIXf. und 302f.), die Rede von einem Platonismus des Aquinaten fragwürdiger als die Behauptung seines Aristotelismus, da Thomas auch dann Wege und Begründungen Platons und der Platoniker kritisiert, wenn er einige ihrer Positionen übernimmt. Aber Thomas geht in wichtigen Lehrstücken, so vor allem in der Konzeption des *ens* und in der Erkenntnislehre über seinen Meister Aristoteles hinaus und nimmt gerade dabei genuin platonische Motive wie den Partizipationsgedanken oder die Erleuchtungslehre auf. Deshalb wird man sagen dürfen, daß Thomas sich in seiner originalen Philosophie nicht nur die Lehre des Aristoteles, sondern auch wesentliche Gedanken der platonischen Tradition zu eigen gemacht hat. Wie sehr Thomas mit der These einer Wesenseinheit von Geist und Materie im Menschen freilich die Vertreter der traditionellen augustínischen Theologie schockierte, ist der Tatsache zu entnehmen, daß die Lehre von der Einheit der Lebensform im Menschen 1277 zwar nicht in Paris, wo sie wenigstens unmittelbar „dem Schicksal der Verdammung entgangen war“ (*Ueberweg II*, ¹²1951, 495), wohl aber in Oxford verurteilt wurde.

⁷ Die mit dem staatlichen Verbot, die Cartesianische Philosophie zu lehren, gekoppelte Indizierung der philosophischen Schriften Descartes' scheint, wie aus den Auseinandersetzungen der Zeit hervorgeht, in dem Glauben an eine „*praestantia philosophiae peripateticae*“ ihre Wurzel zu haben. Vgl. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, ³1868, I, 466ff. Der Stein des Anstoßes, der nicht Descartes' Metaphysik und ihre Gottesbeweise gewesen sein kann, dürfte vor allem die neue Physik gewesen sein, wenn auch Descartes' Ausführungen über das Dogma der Transsubstantiation ebenfalls theologische Be-

gefolgt. Die einzige Weise, ihm wahrhaft zu folgen, wäre es, sein Werk nochmals zu machen, so, wie er selbst es heute tun würde⁸. Das aber hieße wiederum nichts von dem vernachlässigen, was uns heute in der Tradition der Philosophie vorgegeben ist, und den Fragen Rechnung tragen, die der Philosophie von der heutigen Situation aufgegeben werden. Man kann dasselbe auch mit den Worten Hegels so formulieren, daß es darum geht, sich die philosophische Tradition, die ja nicht nur bis 1274 reicht, anzueignen – denn „was wir in der Philosophie sind, ist der Tradition zu verdanken“ – und aus der Tradition, indem wir sie uns in der heutigen Situation zu eigen machen, „etwas Eigenes zu machen gegen das, was sie vorher war“⁹.

Die historisch vorgegebene Philosophie des hl. Thomas ist aber nicht nur in Ausarbeitung und Beantwortung neuer Fragen, die sich ihm noch nicht stellten, zu ergänzen und durch die reichere Erfahrung, die die Philosophie inzwischen mit sich in ihrer Geschichte und mit den Wissenschaften gemacht hat, fortzuführen, sondern die Philosophie des Aquinaten ist auch so, wie sie historisch vorliegt, in ihrer Verbindung mit der aristotelisch-boethianischen Methodenlehre, in ihrer Verknüpfung mit der aristotelischen Physik und manchen Anschauungen jener Zeit, die nicht mehr die unsrige ist, überholt. Nichts widerspräche mehr dem Geist und dem Anliegen des hl. Thomas als eine bloße Repristinierung des Thomismus. Man kann mit F. Van Steenberghen nur darüber schmunzeln, daß J. Gredt noch in der sechsten, 1932 erschienenen Auflage seiner „Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae“ die sublunare Materie von der der Himmelskörper unterscheidet¹⁰. Wollte man ferner die von Thomas gepflegte und anerkannte Methode der topischen Invention und der judikativen Analyse, insbesondere deren Umkehrung, die mathematisch-synthetische Methode akzeptieren, müßte man sich mehr an Spinoza und Wolff als an Thomas selbst halten, bei dem verschiedenste Methoden naiv nebeneinander anerkannt und benutzt werden. Gemäß der aristotelischen Wissenschaftslehre ist die Metaphysik, wie Thomas ausdrücklich betont, *via inventionis* und *in ordine addiscendi* von der vorausgesetzten Physik abhängig¹¹. Ebenso ist aber auch eine

denken hervorriefen. Aber es würden nicht nur die Schriften Descartes' verurteilt, in denen er darüber handelt. Descartes' Versuch einer Deutung der Transsubstantiationslehre, bei der er seiner Überzeugung nach in voller Übereinstimmung mit dem Tridentinum blieb, ist auch dann kein hinreichender Grund für die Indizierung gewesen, wenn „aus den Konzilsakten mit eindeutiger Klarheit“ hervorgeht, daß nicht „ein philosophisches System . . . feierlich anerkannt werden sollte“; wenn man „nicht sagen“ kann, „daß die Kirche die aristotelische Philosophie selbst oder einzelne ihrer Lehren definiert habe“ (M. Schmaus, *Dogmatik III*, 2, 1941, 184). Zur Eucharistielehre Descartes' vgl. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1950, 405–419.

⁸ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948, 321.

⁹ G. W. F. Hegel, *System und Geschichte der Philosophie* (ed. J. Hoffmeister), 1944, 13f.

¹⁰ F. Van Steenberghen, „L'avenir du thomisme“, a.a.O. 209.

¹¹ Vgl. *Trin.* 5, 1 (ed. Decker, 166, 2ff.): . . . dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis; ebd. 6, 1, 3 (ed. cit. 212, 24f.): . . . dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit; *Met. Prooem.*: Dicitur . . . metaphysica in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia.

Grundvoraussetzung aristotelischer Physik, die Annahme spezifischer Wesens-erkenntnis individueller Substanzen im Bereich des Anorganischen, Grundvoraussetzung der eigenständigen Methode thomistischer Metaphysik, der naturalis resolutio genannten reflexiven Erkenntnisanalyse. Das alles ist mit der Ausbildung der modernen Naturwissenschaften oder mit Descartes, der als erster die überlieferte Metaphysik unter der Bedingung der neuen Wissenschaften methodisch neu zu begründen suchte, überholt; denn was immer das Wesen eines Stückes Wachs sei, es ist nicht konstituiert durch *materia prima* und eine substantiale spezifische Wesensform, die eine Wachsform wäre und virtuell die Formen der Elemente, Erde, Feuer, Wasser und Luft in sich enthielte¹². Aber auch die enormen Wandlungen im politischen und gesellschaftlichen Leben, die seit dem 13. Jahrhundert eingetreten sind, haben manche Lehren des Aquinaten über mitmenschliches Verhalten in Ehe und Gesellschaft schlechthin überholt. Thomas war zwar etwa in der Sklaven- und Judenfrage moderner und fortschrittlicher als Albertus Magnus, aber auch er lehrt, Häretiker seien nicht zu tolerieren, und es sei gerecht, sie dem weltlichen Arm zur Todesstrafe zu überliefern¹³.

Diese eigentlich selbstverständliche Feststellung, daß auch Thomas bei all seiner Größe Sohn seiner Zeit war, daß demnach eine historisch getreue Erneuerung des Thomismus unmöglich ist, fordert, in der Wiederholung der thomistischen Philosophie als Philosophie das zu tun, was der Historiker gerade nicht darf: zu trennen, was die Geschichte verbunden hat. Eine solche Trennung des Zeitbedingten vom Überzeitlich-Wahren erfolgt aber notwendig nach dem Maßstab, den die eigene Philosophie setzt, eine solche Trennung beansprucht das eigene „systematische“ Philosophieren. Ist aber dann, wenn man über einen solchen Maßstab schon verfügt und d. h. bereits eine eigene Philosophie hat, ein Sich-Berufen auf Thomas noch von Bedeutung? Läuft das nicht leicht auf eine bloße Verzierung der eigenen Philosophie hinaus, der man – vielleicht gar nach-

¹² Nach Thomas drücken „die sinnfälligen Wesenseigentümlichkeiten und Akzidentien hinreichend die Natur der Sache“ aus (Trin. 6, 2; ed. cit. 216, 1ff.); an Härte, Schwere und Aussehen eines Steines soll also erkennbar sein, daß hier eine individuelle Substanz vorliegt, die im Sinne des thomistischen Hylemorphismus aus *materia prima* und substantieller Steinform konstituiert ist, wobei die Steinform die Formen der Elemente virtuell enthält (S. Theol. I, 76, 4, 4). Aber kann der Stein nicht eine Anhäufung vieler uns in ihrem spezifischen Wesen unbekannter Substanzen sein? — Descartes zeigt in den Prinzipien II, 11 (A. T. VIII [1]46/IX[2]68f.) am Beispiel eines Steines, daß seine Eigenschaften es nicht rechtfertigen, als ihren Grund eine „Steinform“ anzunehmen. Das Wachs-Beispiel in der Zweiten Meditation liefert den Gegenbeweis der Descartesschen These, nicht das Wesen eines materiellen Dings, sondern der seiner selbst bewußte Geist sei das Ersterkannte, sofern man nicht eine beliebig konfuse, sondern nur eine klare und deutliche Vorstellung als eigentliches Erkenntnis gelten läßt. Wenn sich das Wesen der materiellen Dinge überhaupt erkennen läßt, was Descartes an dieser Stelle noch nicht entscheidet, dann nur mittels der eingeborenen Idee der Ausdehnung, nicht aber auf Grund der Sinneseindrücke, die nach Thomas hingegen das spezifische Wesen einer Sache „hinreichend“ erkennen lassen. Zu Descartes' Kritik am Hylemorphismus vgl. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1951, 141—190.

¹³ S. Theol. II II, 11, 3. Vgl. dazu J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, 1958, 57.

träglich – ein paar Thomas-Zitate anhängt, um darzulegen, daß man auch gemäß „Aeterni Patris“ ad mentem Divi Thomae philosophiert?

Diese Frage will keineswegs die Meinung nahelegen, man begegne beim Studium der Geschichte der Metaphysik nur der Geschichte, nicht der Metaphysik und ihrer überzeitlichen Wahrheit, man lerne in der Geschichte der Metaphysik nur Historisches, nicht aber metaphysische Wahrheiten; denn wo anders sollte man sie lernen? Gefragt ist vielmehr nach dem philosophischen Sinn und dem Rechtsgrund, trotz der Notwendigkeit eigenen „systematischen“ Philosophierens, das allein zwischen Überholtem und Bleibendem in einer überlieferten Philosophie unterscheiden kann, sich auf Thomas zu berufen und die eigene Philosophie als thomistisch zu qualifizieren.

Mir scheint ein einleuchtender Grund dafür darin zu liegen, daß Metaphysik mit dem Anspruch auf überzeitliche Wahrheit auftritt. Sie will Immer-Wahres vom Immer-Seienden aussagen und ist in diesem Sinne notwendig Wesensphilosophie, nicht Geschichtsphilosophie, auch wenn sie in der Antwort auf die Frage nach dem „Wesen“ des Seienden, das nach Thomas „Einheit von Sein und Wesen“ ist, den Primat des Seinsaktes vor der *essentia* als eine solche überzeitliche Wahrheit lehrt¹⁴. Angesichts des historischen Bewußtseins, das nicht rück-

¹⁴ Der Ausdruck „Wesensphilosophie“ wird in verschiedenem Sinn gebraucht: einmal unterscheidet man Wesensphilosophie von Seins- oder Existenzphilosophie und bezeichnet damit eine Theorie über das Seiende als solches, in der das Seiende primär von der begrifflich faßbaren Wesenheit her verstanden wird, sei es, daß das wesentliche Wassein (*εἶδος*) wie bei Aristoteles, als „erster Grund des Seins“ gilt; daß als *ens nominaliter sumptum* die präzisiv von der aktuellen Existenz abstrahierte reale, d. h. nicht fingierte Wesenheit angenommen wird wie bei Suarez oder daß die Existenz wie im Scotismus der Wesenheit als deren *modus intrinsecus* untergeordnet wird. Im Sinne dieses Gegensatzpaares ist der Thomismus Seins-, nicht Wesensphilosophie; denn nach Thomas ist das Seiende „Einheit von Sein und Wesen“ (Ver. 1, 1), wobei das Sein als „*perfectio omnium perfectionum*“ (Pot. 7, 2, 9) gegenüber dem Wesen das vollkommeneren und ursprünglicheren Prinzip ist, da die Wesenheiten als endliche Weisen des Seins am überwesenhaften Sein partizipieren und sich von ihm herleiten. Das konkrete Seiende, das aus der Verbindung einer individuellen Wesenheit mit ihrem Ursprungsgrund, dem allgemeinen Sein, erwächst, wird hier also primär vom Akt des Seins her verstanden. Den Thomismus deshalb „Existenzphilosophie“ zu nennen, ist natürlich höchst fragwürdig, auch deshalb, weil Thomas das *esse*, das zusammen mit der sich aus ihm herleitenden *essentia* das *ens* konstituiert, nie „*existentia*“ nennt. Wer das thomistische „*esse*“ im Deutschen mit „Dasein“ übersetzt, müßte dann konsequent Gott, den Thomas „*esse existens sive subsistens*“ nennt (De substantiis sep. VII), „daseiendes Dasein“ nennen. Vgl. die Artikel „Dasein“ und „Existenz“ im Lexikon f. Theol. u. Kirche², Bd. III und zum Gegensatz von Wesens- und Seinsphilosophie in diesem Sinn: E. Gilson, *Le thomisme*, 51943 und ders., *L'être et l'essence*, 1948.

Andererseits kann man „Wesensphilosophien“ alle die philosophischen Theorien nennen, denen es im Unterschied zur Geschichtsphilosophie um überzeitliche Wesenswahrheiten, um Immer-Wahres über Immer-Seiendes geht. In diesem Sinn ist auch der Thomismus, der den Primat des *esse* vor der *essentia* als eine solche überzeitliche Wesenswahrheit behauptet, Wesensphilosophie, nicht Geschichts- oder Existenzphilosophie, wenn diese z. B. „nur noch fragt, von welchem Sinn her damals, und von welchem Sinn her heute und morgen das ‚Ist-sagen‘ des Menschen sich bestimmt“ und diese „einzige (dreifache!) Frage“ als jene Frage versteht, „die in sich konzentriert unsere ganze Geschichte enthält“ (M. Müller, „Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn“, *Sinn und Sein*, ed. R. Wisser, 1960, 331). Der Unterschied zwischen Wesensphilosophie und Geschichtsphilosophie, die

gängig zu machen ist, scheint es mir andererseits für eine Metaphysik, die überzeitliche Wahrheiten lehren will, notwendig zu sein, sich auf eine große Tradition zu berufen. Denn der Anspruch auf überzeitliche Wahrheiten, vor allem in den Grundfragen der Metaphysik, um die menschliches Denken sich mehr als zweitausend Jahre intensiv bemüht hat, wäre unglaublich, wenn man gestehen müßte, diese ewigen Wahrheiten erst jetzt selbst erfunden zu haben. „Wenn man Erfinder sein will“, schreibt Kant einmal, „so verlangt man, der erste zu sein, will man nur Wahrheit, so verlangt man Vorgänger“¹⁵. Die Übereinstimmung mit einer großen Tradition ist in der heutigen Situation der Philosophie angesichts des historischen Bewußtseins Bedingung einer jeden Metaphysik, die mit dem Anspruch auf überzeitliche Wahrheiten *glaubwürdig* wird auftreten können. Wer sich aber auf die thomistische Metaphysik beruft, kann sich zugleich auf Grundlehren Augustins, Aristoteles' und Platons berufen.

Darin liegt, wie mir scheint, der Rechtsgrund einer thomistischen Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart; denn wenn überzeitlich wahre Metaphysik möglich ist, dann nur in Verbindung mit der Tradition. Dieser Gedanke selbst ist nicht neu. Schon J. Kleutgen, einer der Väter der Neuscholastik, brachte ein ähnliches, freilich nicht geschichtsphilosophisches sondern geschichtstheologisches Argument für die „Verteidigung der Philosophie der Vorzeit“: Wenn der verheißene Hl. Geist die Kirche in ihrer Geschichte leitet, dann können die kirchlichen Wissenschaften nicht Jahrhunderte lang ganz vom Geist verlassen gewesen sein¹⁶. Bekanntlich hat Pius XII. in der Enzyklika „*Humani Generis*“ diesen Gedanken aufgenommen und damit geschichtstheologisch die Existenz einer *philosophia perennis* und in ihr gegebener überzeitlicher Wahrheiten bekräftigt¹⁷. Selbstverständlich ist das, was die Theologie assertorisch sagen kann, philosophisch nur hypothetisch zu formulieren: Wenn es wissenschaftliche

sich einander gewiß nicht notwendig ausschließen, wird dann allerdings ein unüberbrückbarer Gegensatz, wenn die Behauptung „ewiger Wahrheiten“ als ein längst noch nicht radikal ausgetriebener Rest von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik behauptet wird, wie Heidegger (Sein und Zeit, 229f.) es getan hat.

Diese Differenzierung des mehrdeutigen Wortes „Wesensphilosophie“ entnehme ich einer noch ungedruckten Arbeit von Odo Marquard (Münster/Westf.): Über die Depotenzierung der Transzendentalphilosophie. Einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie. Marquard glaubt, m.E. mit Recht, daß sich damit die Kontroverse zwischen M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, (1949), 21958, und dem Verfasser, „Wesensphilosophie und thomistische Metaphysik“, *Theol. Rev.* 50 (1954) 201—218, erledigt.

¹⁵ Kant, *Reflexionen* 2159, Akad.-Ausg. Bd. XVI, 235.

¹⁶ J. Kleutgen, „Zu meiner Rechtfertigung“, Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit, 2. Heft, Münster 1868, 5.

¹⁷ Vgl. AAS 42 (1950) 572. Unter Hinweis auf die göttliche Vorsehung heißt es hier, daß eine neue Wahrheit der alten schon erworbenen Wahrheit der überlieferten von der Kirche anerkannten *philosophia perennis* nicht widersprechen könne, „*siquidem Deus, summa veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut recte acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepererint, verum vero superstruat*“. Ähnlich hatte Hegel den Glauben an die göttliche Vorsehung gegen die historistische Destruktion der Geschichte der Philosophie, gegen ihre Auflösung in „Zufälligkeiten“ geltend gemacht. Vgl. *System und Geschichte der Philosophie*, a. a. O. 122.

Metaphysik heute geben soll, dann ist sie nur als Fortführung der philosophia perennis möglich.

Wer in solcher Weise Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition will, muß sie so, wie sie war, d. h. in größtmöglicher historischer Treue, kennen und darlegen. Wenn man sich nicht selbst ein Bild von der Geschichte der Philosophie schnitzen will – womit man als Philosoph sofort auch seine eigene Philosophie unglauwbüdig machen würde –, muß man als Historiker Philosophiehistorie treiben. In Hegels Schule und gegen seine Geschichte der Philosophie hat sich die Philosophiehistorie als autonome historische Disziplin konstituiert. Man kann das Faktum autonomer, d. h. von einer vorausgesetzten eigenen philosophischen Position unabhängigen Philosophiehistorie nicht bestreiten, obwohl man ihre Grenzen genau zu bestimmen hat. Damit ist wiederum eine Aufgabe genannt, die in der Neuscholastik noch kaum in Angriff genommen worden ist. Wichtig erscheint mir vor allem der Hinweis, daß im hermeneutischen Zirkel philosophisches Sachverständnis selbstverständlich die erste Bedingung jeder philosophischen explizierenden Interpretation ist. Aber das widerspricht nicht der Autonomie der Philosophiehistorie, denn man kann z. B. die scotistische Metaphysik verstehen, ohne selbst Scotist zu sein, ohne über ihre philosophische Wahrheit zu entscheiden. Die Abhängigkeit der Interpretation vom Sachverständnis des Interpreten bedeutet aber, daß keine explizierende Interpretation Anspruch auf Endgültigkeit erheben kann, obwohl die Philosophiehistorie darauf bedacht sein muß, den Bereich dessen, was eindeutig als historische Wahrheit zu sichern ist, ständig auszuweiten.

Wenn der Thomismus sich als Wiederholung der Philosophie des Aquinaten versteht und durch eine Übereinstimmung mit den als überzeitlich wahr behaupteten Grundlehren seiner Metaphysik charakterisiert ist, dann ist und bleibt es die erste Aufgabe des Thomismus, die Lehre des Meisters unverfälscht und in historischer Treue zu erschließen. Im Blick auf diese erste Aufgabe des Thomismus darf man mit Stolz und muß man mit Dankbarkeit auf die immense Arbeit blicken, die im Laufe der inzwischen mehr als hundertjährigen Geschichte des Neuthomismus geleistet worden ist. Die inzwischen gemachten Fortschritte im Verständnis der thomistischen Metaphysik sind so groß, daß man mit E. Gilson sagen darf: „Le jour désiré par sa Sainteté le pape Léon XIII est enfin venu. Grâce à tant d'efforts accumulés, saint Thomas nous est enfin rendu. On peut... espérer de grands progrès dans l'intelligence et la diffusion du thomisme“¹⁸.

Man versteht das Recht dieses Wortes, daß Thomas endlich wieder erschlossen sei, und ermißt die Größe des inzwischen Geleisteten nur, wenn man einen Blick auf die Geschichte des Neuthomismus wirft. Ich kann im Rahmen dieses Referates nicht im einzelnen auf die historischen Ursprünge des Neuthomismus eingehen. Nach dem fast völligen Untergang scholastischer Philosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – Scheeben spricht von einer Epoche des Verfalls¹⁹ – setzten in Italien schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts Versuche

¹⁸ Brief an den Verf. vom 17. 10. 1953.

¹⁹ M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I, 1925, 457.

zur Erneuerung des Thomismus ein. Sie führten auf manchen Umwegen, nachdem in der Mitte des Jahrhunderts M. Liberatore und vor allem auch von Deutschland her J. Kleutgen zur thomistischen Bewegung um die Gebrüder Sordi und die Herausgeber der *Civiltà Cattolica* gestoßen war, 1879 zur Enzyklika „Aeterni Patris“, an deren Redaktion Kleutgen maßgeblich beteiligt war²⁰.

Mir erscheint es aber wichtig, darauf hinzuweisen, daß sich der Neuthomismus nicht in erster Linie einer kirchlichen Initiative verdankt. So bedeutsam diese Förderung durch die Autorität der Kirche auch war, so darf man doch nicht vergessen, daß die Zuwendung zur „Philosophie und Theologie der Vorzeit“, wie Kleutgen es nannte, in erster Linie eine unausweichliche Konsequenz des im 19. Jahrhundert erwachten historischen Bewußtseins war. Das hat im 19. Jahrhundert niemand klarer gesehen als Kleutgen selbst. Gegen den Vorwurf, die thomistische Bewegung sei eine antimodernistische Machenschaft des Jesuitenordens, verwies Kleutgen nämlich nicht nur darauf, daß nur einzelne, keineswegs aber der gesamte Orden die Erneuerungsbewegung trug, sondern er stellte auch fest, „daß man die Bestrebungen, den Ruf der alten Philosophie und Theologie wiederherzustellen, in Verbindung mit der allgemeinen Richtung der Zeit betrachten müsse“, mit dem historischen Interesse, das auf allen Gebieten zu einer Neuerschließung des Mittelalters geführt habe²¹. Damit hat Kleutgen, wie mir scheint, den wichtigsten Grund genannt, der letztlich die neuscholastische Bewegung ermöglichte und trug. In der literarhistorischen Durchforschung mittelalterlicher Philosophie und Theologie lag ja auch der bleibende Ertrag der jungen neuscholastischen Bewegung. Es waren die Historiker der mittelalterlichen Philosophie – man denke an Namen wie Cl. Baeumker, G. v. Hertling, F. Ehrle, M. De Wulf, M. Grabmann, P. Mandonnet, F. Pelster oder A. Pelzer –, die einer von Katholiken betriebenen Philosophie wieder akademische Reputation verschafften.

Die philosophische Aneignung und systematische Durchdringung der scholastischen, insbesondere auch der thomistischen Philosophie blieb hingegen noch jahrzehntelang dürftig. Das im einzelnen vorzuführen und die Gründe dafür in der geschichtlichen Situation der Philosophie um die Jahrhundertwende aufzudecken führte hier zu weit. Ich kann auch nur andeuten, daß sich die Wende zu einer volleren und gediegeneren philosophischen Erschließung der scholastischen Tradition ebenfalls datieren läßt. Sie liegt, wie auch Bochenski festgestellt hat²², in der Zeit unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg. Man braucht nur daran zu erinnern, daß inzwischen die historische Forschung eine schon so differenzierte Darstellung mittelalterlicher Philosophie ermöglichte, wie sie in M. Baumgart-

²⁰ Vgl. F. Lakner, „Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands“, *ZkTh* 57 (1933) 199. — Zur Thomas-Renaissance in Italien vgl. A. Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia*, Mailand 1923; P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, Mailand 1940; G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste*, Louvain 1946, 32–69 u. L. Gilen, Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes, Meisenheim 1956, 16–30.

²¹ J. Kleutgen, „Zu meiner Rechtfertigung“, a. a. O. 16.

²² J. M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, ²1951, 243.

ners völlig neuer Bearbeitung von Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie (Bd. II) von 1915 vorliegt; daß sich als Ergebnis der schon vor dem ersten Weltkrieg eingetretenen „Grundlagenkrisen“ in den exakten Wissenschaften eine methodische Selbstbegrenzung der Naturwissenschaften abzeichnete, die das Feld freigab für eigenständige ontologische Untersuchungen, und daß ebenfalls der bisher vorherrschende Neukantianismus – auch unter dem Einfluß Husserls – eine Wende zur Ontologie vollzog, um auch hier die geschichtlichen Bedingungen für diesen Aufschwung in der philosophischen Erschließung der thomistischen Philosophie in den Blick zu bekommen.

Die heutige Situation im philosophiehistorischen Verständnis des Thomismus ist einmal bestimmt durch die historischen Arbeiten E. Gilsons, L.-B. Geigers, C. Fabros, J. De Finances, H. Lyttkens' – um nur einige der bedeutendsten Namen zu nennen –, zum anderen aber auch – zumal in Deutschland – durch die Arbeiten der von E. Przywara so genannten katholischen Heideggerschule²³. Wie sehr Gilsons These, die Originalität und Größe thomistischer Metaphysik liege in der Lehre vom actus essendi als perfectio omnium perfectionum, fast Gemeingut des Thomismus in aller Welt geworden ist, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Die Arbeiten Geigers und Fabros haben gezeigt, daß der vorher zu einseitig von Aristoteles her interpretierte Thomismus eine Philosophie der Partizipation genannt werden kann. Worin soll aber die Bedeutung der katholischen Heideggerschule, wenn man diesen gewiß vagen Ausdruck einmal übernehmen darf, für die historische Erschließung thomistischer Philosophie liegen?

Vielleicht verwundert diese Frage, denn die Arbeiten von J. B. Lotz, M. Müller, K. Rahner und G. Siewerth verstehen sich ja gerade nicht als historische, sondern als spekulativ-systematische Interpretationen, und ihre Ergebnisse werden von namhaften Historikern rundweg abgelehnt. Aber es ist auch Tatsache, daß die Thesen Gilsons und De Finances über den actus essendi schon in Siewerths Identitätssystem vorweggenommen sind²⁴. Ferner kann man zeigen, daß Müllers Interpretation des Verhältnisses vom unselbständigen principium quo zum ens quod – eine zentrale Lehre thomistischer Metaphysik – durch eine Reihe eindeutiger Texte in allen wichtigen Bestimmungen als historisch genau zu bestätigen ist²⁵. Besonders bedeutsam aber erscheinen mir die Arbeiten der genannten Autoren im Hinblick auf die thomistische Erkenntnislehre, in der die Meinungen der Historiker noch weit auseinandergehen, wie es etwa auch Gilsons wechselnde Stellungnahmen in der Frage nach dem thomistischen Realismus bekunden²⁶.

Freilich muß man vom Standpunkt historischer Forschung auch gegen die Darlegungen der thomistischen Heideggerschule zum Erkenntnisproblem bei

²³ E. Przywara, „Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform“, Scholastik XV, 1940, 340f.

²⁴ Vgl. R. Spaemann, „Courants philosophiques dans l'Allemagne d'aujourd'hui“, Archives de Philos. 1958, 276.

²⁵ Vgl. vom Verf. *Ens et unum convertuntur*. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Gesch. d. Philos. u. Theol. des MA, XXXVII, 3), 1953, bes. 51ff. und 63ff.

²⁶ Vgl. den Bericht G. Van Riets, a.a.O. 495–517 und das Vorwort dieses Werkes, in

Thomas von Aquin manche vielleicht nicht unwichtige Einwände erheben. Der wichtigste scheint mir der zu sein, daß niemand das Problem historisch von dem Ausgangspunkt und nach der Methode behandelt hat, die für Thomas selbst bestimmend und leitend waren. Thomas hat nämlich in einer Fortbildung der aus der Antike überlieferten Methode der *naturalis resolutio* und in Fortführung augustinisch-neuplatonischen Gedankenguts eine Methode reflexiver Erkenntnisanalyse erarbeitet und gelehrt, daß diese Analyse im Ausgang vom erkannten an sich seienden Objekt zunächst zum *verbum interius*, dann zu den unselbständigen Erkenntnisprinzipien *phantasma*, *species* und *lumen intellectuale*, von ihnen zu den Vermögen, den äußeren und inneren Sinnen und zum *intellectus possibilis* und *intellectus agens* und endlich zur Erkenntnis des Wesens der Seele führt. Ebenso wichtig für ein genaues Verständnis der thomistischen Erkenntnislehre wie dies, daß Thomas wiederholt und mit diesem Terminus von einer *resolutio*, einer Analyse der Erkenntnis spricht²⁷, ist die kaum beachtete Lehre vom *verbum interius*, das entweder als *compositio et divisio* (*enuntiatio*), als *definitio* oder als *conceptus* gefaßt wird²⁸.

Geht man philosophiehistorisch dieser Lehre genauer nach, so kann man – was hier nur als Diskussionsthese hingestellt werden kann – zeigen, daß die Arbeiten der genannten Autoren einen ganz wesentlichen Fortschritt gegenüber der Schule von Hertlings und Grabmanns, aber auch gegenüber der Interpretation Gilsons bedeuten. Denn obwohl etwa Rahners Ausgangssatz „Sein ist Beisichsein des Seienden“ unthomistisch ist, wie schon der Versuch, diesen Satz lateinisch zu sagen, bekundet²⁹, so ist es doch richtig, daß das *lumen intellectuale* als eingeborenes, apriorisches Element konstitutiv in das Erkannte als solches, d. h. in das *verbum* eingeht und daß nach Thomas der *intellectus agens* durch das

dem Van Riet zusammenfassend von den Kontroversen um die thomistische Erkenntnislehre spricht.

²⁷ Vgl. 3 Sent. 24, 1, 2, 2; 4 Sent. 9, 4, 1; Ver. 12, 3, 2; 12, 3, 3; 28, 3, 6 etc. — Eine „lexikologische Sammlung und Zusammenstellung einschlägiger Texte zur thomistischen Lehre über *resolutio* und *compositio* gibt L.-M. Régis, „Analyse et synthèse dans l'oeuvre de saint Thomas“, *Studia Mediaevalia* in honorem R. J. Martin, Brugis 1948, 303—330. — In der Interpretation kann ich Régis zumeist nicht folgen.

²⁸ Vgl. Pot. 8, 1; 9, 5; S. Theol. I, 27, 1; 34, 1; 85, 2, 3; S. c. Gent. 4, 11; De diff. verbi div. et hum. etc. — Wie jedes Sprechen ein gesprochenes Wort zum Resultat hat, so jedes Erkennen als *actio immanens*, das nach Ver. 4, 2, 5 in uns „ein Sagen im eigentlichen Sinn ist“, ein *verbum interius*, das vom äußeren Wort bezeichnet wird. Im Falle der Erfahrungserkenntnis, die Gegenstand der thomistischen Erkenntnisanalyse ist, handelt es sich bei dem *verbum interius* offensichtlich nicht um eine Definition oder einen Konzept, sondern um einen Satz, ein Urteil, oder, wie Thomas sagt, eine *compositio*, die Einigung an sich verschiedenen Prinzipien ist (vgl. S. c. Gent. 1, 18). Prinzipien des Urteils, die konstitutiv in es eingehen und in der Reflexion erfaßt werden können, sind nach Thomas *phantasmata*, *species intelligibilis* und *lumen intellectuale*, die nicht das „konstituierte Resultat“ des Erkennens, sondern *principia* oder *media cognoscendi* sind. Vgl. dazu Ver. 2, 6 (*phantasma*); S. c. Gent. 2, 75; S. Theol. I, 84, 3; 85, 2 (*species*); S. Theol. I, 12, 13; 84, 5; 3 Sent. 14, 2, 1; Quodl. 7, 1 (*lumen*).

²⁹ Nach Thomas ist das Sein (*esse*) Bestimmung oder Akt des Seienden als solchen (Quodl. 9, 2, 3; 1 Sent. 19, 2, 2), also auch des materiellen Seienden, das in Rahners Terminologie gerade nicht „bei sich“ ist. Der zitierte Satz bei Rahner, *Geist in Welt*, 1957,

Erfassen des esse charakterisiert ist³⁰. Das lumen intellectuale ist nämlich das erkannte Sein, sofern es als „verbum informe“ erkannt im Erkennenden ist³¹. Das kommt Müllers Interpretation ganz nahe, der in „Sein und Geist“ vom intellectus agens als allgemeiner „Seinsmeinung“ spricht³², freilich nicht genau zwischen esse und ens commune unterscheidet. Auch ein Grundgedanke dieses Buches, daß Erkennen thomistisch Nachvollzug der Konstitution des Seienden aus seinen unselbständigen Prinzipien bedeutet, läßt sich als ausdrückliche Lehre des Aquinaten ausweisen. Thomas erklärt nämlich wiederholt, daß den Erkenntnisprinzipien phantasmata, species und lumen Prinzipien des erkannten Seienden entsprechen, und das sind materia, forma und esse³³. Ferner kann, wie ich

85 u. ö. Bemerkte sei, daß Rahner die Fragen nach dem verbum mentis und der resolutio einer Erkenntnis gesehen hat, aber schon im Vorwort (16) ausklammert.

³⁰ Da das lumen intellectuale eingeboren ist (Ver. 11, 1; Trin. 3, 1, 4 (ed. cit. 114, 5f. u. 115, 9] u. ö.) und als konstitutives Prinzip in das verbum interius oder das Erkannte als solches eingeht und miterkannt wird (1 Sent. 3, 4, 5; Ver. 9, 1, 2; 18, 1, 10; Trin. 1, 3, 1 (ed. cit. 73, 5f.] u. ö.), wird nach Thomas in jedem Erkannten ein apriorisches Element miterkannt. Das kann im Rahmen der thomistischen Metaphysik nur das esse sein, was sich zwar nur indirekt, aber doch eindeutig zeigen läßt. Dazu vorerst nur ein Hinweis: Der erste Konzept — Konzept ist im Unterschied zur species als einem abstrakten Wesensbegriff stets ein konkreter Begriff — ist nach Thomas der Begriff ens. Er wird nach Ver. 11, 1 sofort durch das Licht der tätigen Vernunft und eine von den Sinnbildern abstrahierte species erfaßt. Der Begriff ens umfaßt aber Sein und Wesen, da Seiendes als „id quod habet esse“, „quod est“ oder „indivisio esse et eius quod est“ bestimmt wird. In diesen Konzept als ein verbum interius geht die species, der abstrakte Wesensbegriff, aber auch das lumen ein. Das lumen ist also das erkannte Sein, von dem her eine in den phantasmata durch die species erkannte Wesenheit Seiendes genannt wird. (Ens dicitur ab actu essendi.)

³¹ Vgl. De intellectu et intelligibili (ein nicht authentisches opusculum, das z. T. wörtlich zitierte Stellen aus Werken des Aquinaten anführt): intellectus semper habet apud se verbum secundum interiorem intelligentiam . . . , quae est ipsius animae secundum se, prout est quid subsistens. Sed homo non percipit quod intellectus habeat semper apud se verbum illud informe. Dicitur autem verbum informe propter indistinctam et confusam cognitionem. — Eine ständige Erkenntnis des intellectus agens, die noch nicht die konkrete Erkenntnis des Menschen ist und deshalb genau als abstraktes Erkennen bezeichnet werden kann, ist durchgängige Lehre des Aquinaten (vgl. bes. Ver. 10, 8, sed contra 11 und ad 11 in contr.). Hintergrund dieser These ist die augustinische Lehre, daß die Seele stets sich selbst und Gott erkennt. Nach Thomas ist die Geistseele aber unmittelbar forma corporis agens abstrakt stets erfaßt, nicht die Seele in ihrem Wesen sein. Was aber erfaßt dann der intellectus agens in seiner ständigen Erkenntnis? Wiederum ist nur eine Antwort möglich: das Sein. Das erkannte Sein, sofern es als verbum informe im Erkennenden ist, heißt lumen intellectuale, weil in ihm alles, was erkannt wird, gesehen wird. Thomas modifiziert also wegen seiner Lehre von der Wesenseinheit des Geistes mit der Materie im Menschen den traditionellen augustinischen Apriorismus einer naturhaften Selbst- und Gotteserkenntnis des Geistes durch sich selbst zu einem Apriorismus einer naturhaften abstrakten Seinskenntnis des intellectus agens.

³² M. Müller, Sein und Geist, 1940, 186f.

³³ ebd. 184, 188ff. — Thomas erklärt Ver. 2, 3, 8: illud quod est principium essendi (also materia signata, forma und esse) est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte und Akt der materia, also nicht intelligibile actu. Deshalb kann das, was der intellectus cognoscentis (d. h. nach den Anm. 28 genannten Stellen phantasma, species und lumen) est similitudo rei vel principiorum eius. — Nach S. Theol. I, 85, 1 „repräsentieren“ die

glaube, eine Darstellung der thomistischen Erkenntnislehre gemäß ihrer eigenen Methode zeigen, daß ein wichtiger Gedanke des Siewerthschen Identitätssystems, die Erkenntnis Gottes im urbildlich geprägten Subjekt, genau der thomistischen Lehre entspricht, Gott sei gemäß seinem eingeborenen und dem Geiste eingesiegelten Gleichnis *per se notum* und selbstverständlich offenbar. Das ist die Lehre des Sentenzenkommentars, die deshalb durch die Summen nicht überholt ist, weil Thomas auch in ihnen eine naturhafte Gotteserkenntnis lehrt³⁴. Endlich bestätigt die thomistische Methodenlehre der *naturalis resolutio* das, worum es J. B. Lotz in seinen betont systematischen Arbeiten geht: die Bedeutung der transzendentalen Methode für die Metaphysik³⁵.

Die transzendente Methode, verstanden als Reflexion auf die apriorischen Möglichkeitsbedingungen einer vorausgesetzten Erkenntnis, geht auf Kant zu-

phantasmata die „*materia individualis*“; denn das neben den äußeren Akzidentien mit den phantasmata erfaßte „Hier und Jetzt“ ist nach Trin. 4, 4 (ed. cit. 155, 23f.) „Zeichen“ des Individuationsprinzips. Die *species* repräsentiert nach S. Theol. I, 85, 1, 3 die spezifische Natur oder die Wesensform der Sache, dem *lumen* entspricht daher notwendig das Sein als erstes Prinzip der Sache. Ausdrücklich lehrt Thomas die Entsprechung der Urteilsprinzipien mit konstitutiven Prinzipien der erkannten an sich seienden Sache auch Met. 9, 11 (1898), welcher Text hier nicht im einzelnen interpretiert werden kann. Das Erfahrungsurteil, in dem eine Sache von ihren Prinzipien her in einer Zusammensetzung erkannt wird, hat nach Thomas daher ursprünglich folgende Struktur: Diesem hier (der durch die phantasmata repräsentierten *materia prima signata*) kommt z. B. Menschsein (eine *forma substantialis*, die durch eine *species intelligibilis* repräsentiert wird) und das im *lumen* intellektuale erfaßte Sein zu.

³⁴ Vgl. 1 Sent. 3, 1, 2 und ad 1. Hier erklärt Thomas, Gott sei nicht nur *per se notum secundum ipsam rem*, sondern auch *per se notum quoad nos*, freilich nicht, sofern Gott selbst in seiner eigenen immateriellen Natur in Frage stünde, sondern „*secundum suam similitudinem et participationem*“, d. h. gemäß dem eingeborenen Vernunftlicht, das nach S. Theol. I, 85, 5 „partizipiertes Gleichnis des ungeschaffenen Lichtes“ oder der ungeschaffenen Wahrheit ist. Das ungeschaffene Licht ist also in seinem partizipierten Gleichnis für uns bekannt, freilich nicht scheinlich, sondern eben nur in seinem Gleichnis, in dem es nach Ver. 22, 2, 1 *implicite* erkannt wird.

Daß Thomas auch in den Summen eine naturhaft gegebene unentfaltete Gotteserkenntnis des Menschen lehrt, ergibt sich u. a. aus der Lehre, der Mensch wie der reine Geist liebe in naturhafter Liebe Gott (S. c. Gent. 1, 11; S. Theol. I, 2, 1, 1; 60, 5; 93, 8, 3). Auch eine naturhafte Liebe setzt aber bei geistigen Wesen eine Erkenntnis, genauer: eine ebenso naturhafte, stets gegebene Erkenntnis voraus (S. Theol. I, 2, 1, 1; 60, 1, s. c.). Nur auf Grund dieser naturhaften Gotteserkenntnis und der Tatsache, daß Gottes Sein in gewisser Hinsicht für uns selbstverständlich ist, kann auch das erste Gebot der *lex naturalis*, Gott zu lieben, *per se notum* sein (S. Theol. I II, 100, 3, 1; 100, 4, 1; 100, 11). In der thomistischen These, daß Gott in allem, was erkannt und geliebt wird, *implicite* miterkannt und mitgeliebt wird (Ver. 22, 2, 1 und 2) nur eine gelegentlich gebrauchte paradoxe Ausdrucksweise sehen heißt also, die durchgängige Lehre des Aquinaten verkennen.

Wie Thomas lehrt auch Bonaventura eine naturhafte Liebe des Geistes zu Gott, die in einer ebenfalls naturhaften eingeborenen Gotteserkenntnis fundiert ist (4 Sent. 49, 1, art. un. ad 1–3 [IV, 1003]). Der Unterschied zu Thomas liegt darin, daß nach Bonaventura das in der Seele widerstrahlende ungeschaffene Licht oder das göttliche Sein das abstrakt von der Vernunft, nicht konkret vom Menschen Ersterkannte ist, während nach Thomas in der naturhaften, abstrakten, apriorischen Seinserkenntnis des *intellectus agens* Gott als *esse subsistens* nur *implicite* miterkannt wird.

³⁵ Vgl. J. B. Lotz, „Die transzendente Methode in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘

rück, obwohl Kant diesen Terminus noch nicht kennt und selbst die in der transzendentalen Elementarlehre befolgte Methode nirgends genauer herausgestellt hat⁸⁶. Versteht man die transzendente Methode gegen die Kant-Interpretation des Neukantianismus als Rückgang nicht zu einem rein logischen Apriori, sondern zu den Prinzipien menschlicher Erkenntnis, wie es z. B. die apriorischen Anschauungsformen sind, dann ist die Nähe dieser Methode zur thomistischen *naturalis resolutio* unübersehbar: in beiden Fällen handelt es sich um eine reflexive „Auflösung“ (Analyse) unserer Erkenntnis „in ihre Elemente“, um einen analytischen Rückgang vom Zusammengesetzten zum Einfachen, von der Wirkung – die zusammengesetzte Erfahrungserkenntnis ist auch nach Kant ein „Produkt der Sinne und des Verstandes“ – zu ihren Prinzipien⁸⁷. Aber während Kant von Mathematik und Newtonischer Physik – genauer von den in ihnen enthaltenen synthetischen Urteilen a priori – ausgeht, setzt Thomas in seiner Erkenntnisanalyse gemäß der aristotelischen Physik eine Erkenntnis des spezifischen Wesens individueller Substanzen als Faktum voraus. Diese Voraussetzung ist, wie schon gesagt, mindestens für den Bereich des Anorganischen überholt. Aber läßt sich im Bereich des Organischen eine solche Wesenserkenntnis nicht als Faktum ausweisen? Erkennen wir nicht in der Tat bei den höheren Tieren Individuen und Substanzen einer Art? Wenn sich dieses in der „Lebenswelt“ jedenfalls selbstverständliche Faktum sichern läßt, könnte man damit gegen Descartes, der die Tiere als komplizierte Maschinen ansah, den Ausgangspunkt der thomistischen Erkenntnisanalyse rechtfertigen und damit die nach ihrer originalen Methode auszuweisende thomistische Metaphysik wiederholen.

Aber wie zentral und unaufgebar auch die Bemühung um eine systematische Grundlegung der Metaphysik sein mag – hier sei auf E. Coreths „Metaphysik“ (1961) verwiesen, die nicht nur die Inhalte der traditionellen Metaphysik in transzendentaler Methode begründen, sondern auch die Methode selbst aus dem fraglosen Ansatz des Fragens vermitteln will –, unabdingbar ist heute auch die Aufgabe einer historischen Selbsterkenntnis der Metaphysik. Deshalb gilt es festzuhalten, daß auch die thomistische Erkenntnisanalyse und die mit ihr begründete thomistische Metaphysik in der Form, wie sie historisch vorliegen, durch Descartes überholt sind.

Das scheint mir deshalb von großer Bedeutung zu sein, weil selbst der schlichteste Überblick über die Geschichte der Methode der Metaphysik zeigt, daß die

und in der Scholastik“, Kant und die Scholastik heute, 1955, 35–108; Das Urteil und das Sein, 1957; *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Rom 1958.

⁸⁶ Am nächsten kommt dem, was später transzendente Methode heißt, die „regressive Lehrart“, von der Kant Prol. § 5 (Cass. IV, 25) spricht. Kant bezeichnet so die mathematisch-analytische Methode, deren klassische Definition Pappus von Alexandrien gegeben hat. Aber wenn das, dessen Bedingungen man sucht, nicht nur hypothetisch als gegeben angesehen wird, sondern, wie die synthetischen Urteile a priori in Mathematik und reiner Physik als Faktum, ist man bei der transzendentalen Methode.

⁸⁷ Vgl. die allgemeine Bestimmung dieser Methode bei Thomas Met. 2, 1 (278) und dazu die Anm. 27 genannten Stellen. Die Kant-Zitate im Text: K. d. r. V. A 703/B 731 und Prol. § 20 (Cass. IV, 50).

Geschichte der Metaphysik, diese unter dem Gesichtspunkt ihrer methodischen Durchführung betrachtet, eine Geschichte fortschreitender und sich vertiefter Methodenreflexion, eine Fortschrittsgeschichte ist³⁸. Platon und Aristoteles haben ihre Metaphysik gerade nicht nach den Methoden durchgeführt, die sie erarbeitet haben³⁹. Das Methodenproblem wird dann eingehend erörtert von den griechischen Aristoteleskommentatoren, aber kaum für die Metaphysik selbst fruchtbar gemacht. Höhepunkte mittelalterlicher Methodologie sind Bonaventura mit seiner neuplatonischen *resolutio*-Lehre als Rückführung der Erkenntnis auf das apriorische Wissen um das ersterkannte göttliche Sein, Thomas mit seiner in der aristotelischen Tradition stehenden Lehre von der *naturalis resolutio* als Rückführung der zusammengesetzten Erfahrungserkenntnis in ihre Prinzipien und Duns Scotus mit seiner strengen Durchführung der Methode der Zweiten Analytiken in den *Theoremata*⁴⁰. Aber an Grad und Umfang der Descartes'schen Methodenreflexion reichen die mittelalterlichen Denker nicht heran, vor allem führten sie, wenn man von der *Theoremata*-Literatur absieht, ihre Methodenlehre selber nicht streng durch. Descartes wiederum unternahm es, nicht nur die Metaphysik methodisch neu zu begründen, sondern in Verkenning der Autonomie der modernen Naturwissenschaft diese zumindest in ihren Prinzipien als Zweite Philosophie aus der Metaphysik herzuleiten. Demgegenüber setzt Kants transzendente Methode das Faktum der autonomen Naturwissenschaft voraus, die keiner Begründung durch eine Metaphysik bedarf, um den sicheren Gang einer Wissenschaft zu gehen. Hegel endlich hat die Philosophie nicht nur zum historischen Bewußtsein geführt, sondern auch gezeigt, daß die Frage nach der Methode der Philosophie nicht abtrennbar von der Frage nach ihren Inhalten ist. Stellt man dagegen das Wort des Aristoteles, das auch Albert, Thomas, Scotus und Suarez übernehmen, es sei absurd, zugleich die Methode und die Wissenschaft zu suchen⁴¹, dann wird deutlich, daß man hinsichtlich der Methode der Metaphysik auf Grund der historisch feststellbaren

³⁸ Eine Geschichte der Methode der Metaphysik, die freilich keine Vollständigkeit beansprucht, enthält meine noch ungedruckte Arbeit: Descartes und der Fortschritt der Metaphysik (Mskr. Münster 1961, 569 S.). Dort S. 170—253 eine ausführliche Darstellung der Methode der *naturalis resolutio* bei Thomas von Aquin. — Wichtige Hinweise zur Geschichte der philosophischen Methodologie gibt H. Schepers, Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen (Kant-Studien, Ergänzungshefte 78), 1959, 13—29.

³⁹ Vgl. H. P. Stahl, „Ansätze zur Satzlogik bei Platon. Methode und Ontologie“, *Hermes* 88, 1960, 409—451 und W. Wieland, „Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik“, *Kant-Studien* 52, 1960/61, 206—219.

⁴⁰ Zur Authentizität der *Theoremata* vgl. *Lexikon f. Theol. u. Kirche*², Bd. III, 603ff., zu ihrer Interpretation vor allem E. Gilson, „Les seize premiers *Theoremata* et la pensée de Duns Scot“, *Arch. d'hist. doctr. et litt. du MA*, 12f. 1938, 5—86. — Die Zweiten Analytiken lehren freilich nicht nur die mathematisch-synthetische Methode, sondern auch die der judikativen Analyse, d. h. eine Rückführung eines probablen Satzes auf wahre und notwendige Prämissen, wodurch dieser als wahr beurteilt wird. Zur *Theoremata*-Literatur in der Scholastik, die u. a. durch das Vorbild des Proklos angeregt wurde, vgl. K. Balić, „Bemerkungen zur Verwendung mathematischer Beweise und zu den *Theoremata* bei den scholastischen Schriftstellern“, *Wiss. u. Weisheit*, III, 1936, 171—217.

⁴¹ Aristoteles, *Met. α*, 995 a 13f.

Fakten von einem Fortschritt sprechen muß. Damit bestätigt man einen Grundgedanken der Hegelschen Geschichte der Philosophie.

Freilich verstand Hegel den Fortschritt in der Geschichte der Philosophie als dialektischen Prozeß höherer Konkretisierung der Idee, als wachsende inhaltliche Bereicherung der Philosophie. Gerade das ist die wachsende Methodenreflexion in der Geschichte der Metaphysik nicht. Denn diese wachsende Methodenreflexion verhinderte und verhindert oft, daß man überhaupt noch zur Metaphysik und ihren Inhalten kommt. Gleichwohl ist die Feststellung dieses ambivalenten Fortschrittes wichtig, weil er die Metaphysik auf die Seite des wissenschaftlichen Fortschrittes, nicht auf die Seite unwissenschaftlicher Weltanschauungen stellt.

Wenn die Philosophiehistorie in solcher Weise einen Grundgedanken Hegels, wenn auch modifiziert, bestätigt, dann fragt es sich, ob nicht auch jener Grundgedanke der Hegelschen Philosophie der Geschichte berechtigt ist, daß es in der Geschichte der Menschheit um einen Fortschritt in der Freiheit geht. Daß die Freiheit des Menschen, die nach Hegel erstmals im Christentum klar bewußt und anerkannt wurde, im Laufe der Geschichte als wachsende Herrschaft über die Natur, als soziale Freiheit (Sklaverei, Stellung der Frau) und als politische Freiheit (Demokratie, Ende des Kolonialismus) tatsächlich gewachsen ist, kann nicht bestritten werden. Andererseits – und das ist vielleicht wiederum gegen Hegel zu sagen – bedeutet dieser Zuwachs an Freiheit nicht ohne weiteres eine Bereicherung der sittlichen Substanz der Menschheit, sondern ist ebenfalls ambivalent. Offenkundig ist nämlich auch ein immer schlimmerer Mißbrauch der Freiheit möglich – bis zu einer dem „Freitod“ des einzelnen analogen Selbstvernichtung der Menschheit. Aber ebensowenig wie in der Metaphysik der Fortschritt der Reflexion läßt sich der Fortschritt der Freiheit rückgängig machen. So scheint die Geschichte zu zeigen, daß sie oder der Herr der Geschichte dem Menschen eine im Maße seiner Freiheit wachsende Verantwortung und mit der erreichten Freiheit auch wachsende Pflichten auferlegt (Wahlpflicht, Toleranz, Entwicklungshilfe usw.), von denen frühere Zeiten noch nicht gewußt haben.

Mit diesen Gedankengängen steht man vor der Frage nach einem geschichtlichen Wandel des Naturrechts und der sittlichen Verpflichtungen, vor einem Problem, das im Raum neuscholastischer Philosophie besonders M. Müller, freilich nicht von Hegel, sondern von Heidegger her, aufgenommen hat⁴². Die Diskussion dieses Problems könnte vielleicht an einen Satz der *Summa Theologiae* anknüpfen: „*Natura humana non est immobilis, sicut divina. Et ideo diversificantur ea quae sunt de iure naturali secundum diversos status et condiciones hominum*“⁴³. Zweifellos ist dieser Satz im Rahmen der thomistischen Philosophie „un mot à l'aventure“. Zu seiner Interpretation könnte man darauf hinweisen, daß zwar die substantiale Wesensform, die zusammen mit der *materia*

⁴² Vgl. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1958, bes. 95ff. und vor allem jetzt: Staatslexikon Bd. V (1960) 929ff.

⁴³ S. Theol. III. Suppl. 41, 1, 3; vgl. II II, 57, 2, 1. — Zum synonymen Gebrauch von *lex naturalis* und *ius naturale* bei Thomas vgl. IV Sent. 33, 1, 1.

prima das Wesen des Menschen konstituiert, ein von sich aus allgemeines übergeschichtliches, überzeitliches und unwandelbares metaphysisches Prinzip ist, daß aber auch ein geschichtlicher Wandel der überindividuellen kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen in etwa ein Wandel der menschlichen Natur ist; denn es ist ein Wandel der Bedingungen, die zum aktuellen Vollzug des Menschseins im actus secundus notwendig und naturhaft vorausgesetzt sind, da der Mensch von Natur aus animal sociale und notwendig auf Sprache und Gesellschaft angewiesen ist. Ein solcher geschichtlicher Wandel von „status et conditiones hominum“ bringt nach dem zitierten Text auch einen Wandel dessen mit sich, was das Naturrecht vorschreibt.

Ob damit ein Ansatz gewonnen ist, von dem her das Problem der Geschichtlichkeit des Naturrechts entfaltet und einer Lösung zugeführt werden könnte, mag dahingestellt bleiben. Worauf es mir hier ankam, war vor allem dies: mit Gilson zu betonen, daß „dank so vieler gehäufte Bemühungen St. Thomas uns endlich wiedergegeben ist“ und man „Fortschritte im Verständnis und in der Verbreitung des Thomismus erhoffen kann“, aber auch mit dem Problem einer Philosophie der Geschichte auf eine der dringlichsten Aufgaben hinzuweisen, die heutiger Metaphysik gestellt sind. Wer sich im Geist des Aquinaten bemüht, nicht nur an der Bewahrung, sondern auch am Fortschritt der philosophia perennis mitzuarbeiten, sollte im Auge behalten, was jüngst A. Borst in seiner Geschichte der Sprachtheorien über Thomas von Aquin geschrieben hat⁴⁴: Er war in seiner Zeit „von allen der Größte, denn er war der Freieste“.

⁴⁴ A. Borst, Der Turmbau von Babel, II, 2, 1959, 810.