

# Die Aktualität des Thomas von Aquin\*

Von Max MÜLLER (Freiburg i. Br.)



13

Das Jahr 1974, das sich nun seinem Ende zuneigt, ist für die Philosophen und die Theologen ein Jahr vielfältig-großen Gedenkens gewesen: Das Andenken an den 700jährigen Todestag zweier hervorragender Antipoden in der mittelalterlichen philosophisch-theologischen Scholastik machte es zu einem „Thomas-Bonaventura-Jahr“; und zugleich mit Thomas soll sein ausgezeichneter, eine unangefochtene Präsenz des Thomas mitten unter uns bezeugender Interpret, der seinen 70. Geburtstag in voller Frische begehende Josef Pieper, nicht vergessen werden. Um dann wiederum eines zu beachtenden Geburtstags, diesmal des eines bereits Verstorbenen, Erwähnung zu tun: Es jährte sich 1974 zum hundertsten Mal der Geburtstag des großen (1928 verstorbenen) Phänomenologen, Wissenssoziologen und Lebensphilosophen Max Scheler. Und last, not least: In staunenswerter Rüstigkeit beging der große alte Mann unter den deutschen Denkern, Martin Heidegger, in Freiburg vor wenigen Tagen seinen 85. Geburtstag.

Was für einen Sinn haben solche Gedenktage der Denker, zumal wenn sie mit Feiern verbunden sind? Sollen sie für eine „Aktualität“ Zeugnis geben, d. h. für eine lebendige Gegenwart in unserem Bewußtsein, das von denen, deren gedacht wird, sich angerührt, betroffen, entscheidend geformt und geleitet, bereichert und gefördert weiß? Aber sonderbarerweise: Alle diese philosophisch-theologischen Gedenktage des Jahres 1974 betrafen solche Denker, um die es recht still geworden zu sein scheint; Scholastik, Thomas und Bonaventura: das „verkaufte“ sich einst, das war im Bewußtsein aller Geistigen unmittelbar nach den beiden Weltkriegen, während heute ihnen meist nur noch ein Achselzucken gilt. Sie sind nicht mehr „aktuell“, d. h. dem Bewußtsein der Zeit scheinen sie keine akzeptablen Antworten zu bieten auf das, was heute interessiert, „en vogue“ ist, da sie weder „soziologisch“ noch „ideologiekritisch“ noch „dialektisch“ noch „sprachanalytisch“ ein heutiger Weg sind; und ebenso z. B. Scheler als ein fast Vergessener: Phänomenologie ist, wie der Berliner Phänomenologenkongreß in diesem Jahr und sein Echo gezeigt hat, ohne allzu großen Widerhall; nur die Phänomenologen selbst sind um die Phänomenologie selbst noch bekümmert und bemüht. Und welche „Aktualität“ hatte Heidegger zwischen 1928 und 1933 in Deutschland und zwischen 1948 und 1958 in der ganzen „Romania“ (Frankreich–Italien–Spanien–Portugal–Lateinamerika) gehabt; und wie scheint er heute der große alte Einsame zu sein! Soll also das Gedenken bei all’ diesen vielleicht der Versuch sein, „Auferstehungen“, „Renaissancen“ künstlich zu bewirken, etwas, was einmal Interesse hatte, unserem Interesse wieder zurückzugewinnen, einen Rückruf ins verlorene Bewußtsein zu inszenieren?

\* Vortrag bei der festlichen Eröffnung der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Paderborn am 6. 10. 1974.

Ist dies also einzig und allein „Aktualität“: Im Bewußtsein vieler als etwas Interessierendes, Uns-Angehendes gegenwärtig zu sein und von da aus in die Diskussion des Tages eingebracht zu werden? Oder gibt es noch eine andere Weise von Aktualität: Eine Gegenwart, eine reale Möglichkeit, eine reale Chance, die sich uns zuspield, die „aktualisiert“ zu werden verlangt, die uns angeht, gleichgültig, ob wir darum wissen oder nicht? Also eine von unserem bewußtesten Zusagen oder Versagen unabhängige Aktualität dessen, was sein könnte und darum auch sein sollte. Nicht das Bewußtsein ist maßgebend, sondern die Forderung, die in der Möglichkeit auf uns zukommt.

Fragen wir nun einmal bei Thomas selbst an, was *er* unter „Aktualität“ versteht, was *bei ihm* „actualitas“ meint; und fragen wir dann, ob nicht gerade *sein* Verständnis von „actualitas“ ein neues Sinnverständnis von Aktualität als Wirklichkeit von uns fordert: Ist also gerade vielleicht sein Begreifen der actualitas nicht im Sinne der Wiederholung oder Übernahme, aber der gebotenen Besinnung darauf das Aktuellste am Aquinaten und der von ihm repräsentierten ganzen mittelalterlichen Scholastik?

## I.

So fragen wir jetzt also nach der Aktualität der Aktualität, d. h. wir fragen, was Thomas unter „actualitas“ versteht und inwiefern dieses sein Verständnis, gerade *dieser* Sinn von Aktualität, der sich bei ihm findet, uns heute angeht, gleichgültig, ob wir dieses Angehen wissen und ihm entsprechen oder nicht.

Zwei kurze Zitate mögen uns den Hinweis geben: In der Summa theologiae steht: „Esse est actualitas omnis formae“<sup>1</sup>. In deutscher Sprache besagt das: Die Aktualität der Form, der tätige Vollzug der Gestalt ist das, was mit Dasein, Wirklichkeit gemeint wird; oder: Der Sinn von Sein geht auf die Aktualität der Form. Und ebendort heißt es: „actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto“<sup>2</sup>. Dies besagt aber: Aktualität wird nicht so sehr gefunden in der Vorhandenheit und Vorfindbarkeit eines Seienden, eines Tragenden, der Substanz also, sondern vielmehr in der Wesensform als deren Vollzug. Aktualität, Wirklichkeit ist also nicht so sehr statisch, das gegenwärtig Seiende in seiner von uns unabhängigen Gegenwart, sondern vielmehr dynamisch aufgefaßt, also als Vollzug und Geschehen. Welcher Vollzug, welches Geschehen hat aber allein Anspruch darauf, „Wirklichkeit“ genannt zu werden? Antwort: Die Aktualisierung der forma substantialis, der Wesensform, des Wesens, ihr gegenwärtiges Sichdurchsetzen.

Was aber ist „Wesen?“ Moderne Wissenschaftstheorie vermeidet dieses Wort; ist es aber vermeidbar? Das Wesentliche ist das, auf das es ankommt, das, was einem Seienden oder einer Handlung die Grundprägung gibt, so daß sie als *diese* Handlung oder *dieses* Seiende benannt, bedeutet, erkannt, begriffen und aus-

<sup>1</sup> S. th. I. 3. 4 c.

<sup>2</sup> S. th. 77, 6 c.

gesprochen werden können. Das Wesentliche, diese Grundbedeutung, der es erkennend und handelnd zu entsprechen gilt, ist nicht von uns beliebig durch irgendeine Hinsicht, einen Aspekt, ein Modell, einen Entwurf im Vorgriff an das, mit dem wir es zu tun haben, einfach herantragbar als Resultat unseres Deutens auf etwas hin, unserer subjektiven, bedeutungsverleihenden selbstherrlichen Sinndeutung also. Nicht *wir* schaffen das Wesen als Grundbedeutung. Wesentlichkeit als Wesenhaftigkeit ist Gestalt als reale Möglichkeit, Gestalt, die sich entweder schon durchgesetzt hat oder im Durchsetzen begriffen ist oder die zur Durchsetzung an uns und unsere Freiheit appelliert, sie von uns fordert. „Wesen“ ist die innere reale Grundmöglichkeit: „interna possibilitas, id est essentia“. Diese gestalthafte Möglichkeit, die jedes Seiende und jeden Vorgang sachhaltig bestimmt, d. h. inhaltlich-gehaltlich zu dem macht, was sie sind, ist die „realitas“. Man hat oft versucht, die abendländische Metaphysik seit den Griechen durch „Dualismus“ und „Subjektivismus“ zu charakterisieren; der geistige oder göttliche überweltliche Gedanke wird in „dieser“ Welt aktualisiert; der normative-intelligible Kosmos (mundus intelligibilis) als Urbild bestimmt den faktischen und sinnlichen Kosmos (mundus sensibilis) als sein Abbild. Ebenso Nietzsche wie auch Heidegger deuten alle Metaphysik in dieser platonischen und augustinischen Weise. Für Thomas aber ist das gedachte, im Denken aktuell gesetzte Wesen zwar als Gedanke und Begriff schlechthin universell, das im Seienden als Faktum dagegen sich durchgesetzt habende Wesen schlechthin individuell. An ihr selbst aber ist die Wesensmöglichkeit keines von beiden<sup>3</sup>. Erst in der intellektuellen Handlung und Setzung erlangt sie intelligible, normative Universalität; erst in der materiellen Verwirklichung und Durchsetzung faktische, gewissermaßen „brutale“ Individualität. Wir denken nicht einfach Gedanken Gottes nach, wir entdecken vielmehr Möglichkeiten, die in der geschaffenen Welt liegen. Sie sind zugleich Möglichkeiten dessen, das uns begegnet, wie Möglichkeiten unserer Erkenntnis des Begegneten, und sie gehören als solche *beide* in die *eine* „hiesige“ Welt. Wir machen aus diesen Möglichkeiten durch Abstraktion nun Gedanken, Begriffe, Sätze; durch Konkretion der Tat aber Sachen und Sachverhalte. Die Möglichkeit selbst aber ist weder abstrakt noch konkret, weder schon wirkliches Faktum, noch schon wesentlicher Gedanke. Wir bilden das Wesen aktiv in Begriffe und in Werke ein: *formatio quidditatum et formatio rerum*. Und wir ergreifen dabei jeweils die vorliegende, uns fordernde und bemessende unbeliebige Möglichkeit, bewegen uns denkend wie handelnd immer schon in der Vorgegebenheit des Möglichkeitsspielraums dieser Welt.

Auch Kant kennt „Sein als Position“<sup>4</sup>; „ist“ sagt nach ihm immer Setzung aus; und auch ihm gilt das Zu-Setzende als Realität, die uns aber allein durch kategorial, d. h. verständig geformte Sinnlichkeit im Bewußtsein gegeben erscheint. Das Spiel von Setzung und Zu-Setzendem, von Akt und Potenz, Aktualität und Realität, Wirklichkeit und Wesentlichkeit wird hier zwar erkenntnis-

<sup>3</sup> Vgl. *De ente et essentia*, cap. 4, 2.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, in: *Wegmarken* (1967) 273 ff.

theoretisch eingeschränkt, aber trotz dieser Einschränkung gibt es auch für Kant nur in diesem Doppelspiel allein Wahrheit und Wirklichkeit.

Die Bedingungen der Möglichkeit des erfahrenden Bewußtseins (und der in ihm konstituierten menschlichen Umwelt) werden von Kant gesucht, nicht aber die reale Möglichkeit wirklicher Welt erkundet. Ob die Deutung des Sinnes von Sein im Widerspiel von Aktualität und Realität, Wirklichkeit und Möglichkeit, die aufeinander verweisen und als eine „Einheit der Unterscheidung“ die Identität einer Differenz ausmachen, für die Erhellung des Seins-Sinnes genügt, das ist eine Frage, die Thomas heute mehr an uns stellt als wir an ihn. Sie ist gleichzeitig die Frage nach dem Verhältnis von Norm und Faktum: Die eigentlichen Normen sind hier die Möglichkeiten, die „Realitäten“; d. h. nicht die logischen Möglichkeiten, die man sich beliebig ausdenken und an die Sache herantragen kann (wobei die Grenze nur das schlechthin logisch Unmögliche, d. h. in sich Widersprüchliche ist), sondern die entdeckten realen Grundmöglichkeiten und die realen Nächstmöglichkeiten: Inwieweit sie dann ganz oder weniger gänzlich oder gar nicht aktualisiert werden, davon hängt es ab, ob wir eine Sache oder eine Handlung als voll wirklich oder weniger wirklich, als voll wertvoll und geglückt oder als weniger wertvoll und mißglückt ansprechen; wobei das Glücken das Ereignis der Aktualisierung der Realität betrifft. So kommt es zur konvertiblen Identität des Wirklichen und Wesentlichen, des Wahren und Guten: *Ens, res, verum, bonum convertuntur*. Die Möglichkeit als reale ist, wie Thomas sagt, *tempore et quoad nos* das Frühere, das „a priori“; *ratione et per se* ist der Akt, der die Gewalt zur Verwirklichung hat, vorrangig, denn zu ihm und ihr strebt alle Möglichkeit als Realität hin. Sein ist nur, gibt es nur im Zusammen von Macht und Gewalt, von realer Möglichkeit und ihrer Durchsetzung, von Potenz und Akt, von vorgegebener Gehalts-Gestalts-Chance und der daraufhin erfolgten Gestaltsetzung im Gestalteten selbst.

So ist auch Hegels Satz zu verstehen: „Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich“. Ein Satz, der immer schockiert hat, weil er so sehr unserer (z. B. gesellschaftlichen und geschichtlichen) Wirklichkeit zu widersprechen scheint. Was sagt er? Das Vernünftige (aller Handlung) ist die nächste Möglichkeit, die zur Verwirklichung ansteht, dem Zugriff sich anbietet, nennen wir sie einfach und schlechthin „die Macht“, jene Macht, die vielleicht noch von der Gewalt vergangener Verwirklichung jetzt zurückgehalten und behindert wird, voll und beherrschend „da“ zu sein. Weder die bloße ersehnte Utopie noch die bloße mit Gewalt aufrecht erhaltene bisherige Gestalt ist im strengen Sinne Wirklichkeit; sondern das Ereignis, das die schon mächtige, aber nicht voll gegenwärtige und durchgesetzte Möglichkeit von morgen als „*potentia realis*“ sich mit der Gewalt, dem „*actus*“, heute verbindet und so als das Ereignis der machtvollen Gewalt und gewaltigen Macht, der Einheit von Realität und Aktualität sich vollzieht. Die bloße ferne ausgedachte Möglichkeit hat keine Bindegewalt; sie täuscht uns ebenso über die Realität wie die starre, alle Möglichkeit erschöpft habende nur erinnerte Gewalt, die die tote leere Scheinwirklichkeit von ehemals künstlich am Leben erhält, damit aber nur ein Vorhandenes vor uns hinstellt, uns aber nicht in die Mitte von Wirklichem hinein-

stellt. Weder die sich alles mögliche ausdenkende Sehnsucht noch der nostalgische Rückblick der Erinnerung an vergangene Wirklichkeit geben Legitimierung des Handelns, welche nur von der Macht der Realität her erfolgen kann; wiederholt sei es also gesagt: Nur aus der Identität von Macht und Gewalt, von Realität und Aktualität geht Wirklichkeit hervor. Die bloße aktuelle Position und die bloße wünschenswerte Anzielbarkeit von Wertvollem sind beide unwirklich und wesenlos; weder die Tradition noch die Utopie legitimieren, weder der „reine Ursprung“ noch die zukünftige „höchste Vollkommenheit“ ermächtigen zur Gewalt der Setzung, sondern nur das nächste Bessere. Das ist zwar nun ein (hier im Anschluß an Thomas spekulativ entwickelter) metaphysischer, aber kein transzendenter oder gar idealistischer Wirklichkeitsbegriff; und indem sie ihn uns zum Bedenken vorlegen, stehen Thomas und Hegel in ihrem ‚Seinsverständnis‘ Aug in Aug<sup>5</sup>, wie Erich Przywara so gern sagte, zum ganz anderen Seinsverständnis des größten lebenden Denkers, der sich sträubt, „Philosoph“ genannt zu werden, zur gewaltigen Gestalt des alten Martin Heidegger. Und nicht nur im Bezug auf Karl Marx, wie es unablässig geschieht, sollte Hegel heute interpretiert werden, sondern in der dreifachen Configuration zwischen Thomas und Hegel und Heidegger kommen seine, des Thomas, eigentlichen Anliegen, die auch unsere sind, erst voll zur Sprache.

Dies dreifache ‚Aug in Aug‘, dieses Dreiergespräch Thomas-Hegel-Heidegger als Realität abendländischer Denkgeschichte zu aktualisieren, das war zwischen 1930 und 1940 das (sie in etwa überfordernde) Bemühen des Freundeskreises von vier Philosophen und Theologen: von Gustav Siewerth, J. B. Lotz, Karl Rahner und mir – Max Müller – selbst. Wir vier wurden damals vom eben schon zitierten, in seiner Bedeutung weithin nicht mehr gekannten Erich Przywara deshalb die „katholische Heideggerschule“ genannt<sup>5</sup>.

## II.

Damit ist schon der nächste Schritt unserer Überlegungen vollzogen. Es war soeben gesagt worden, daß die unser Handeln, unsere praktischen Akte also, verpflichtende Norm die *Möglichkeit* sei; aber weder als die nur denkbare letzte und höchste anzuzielende Vollkommenheit des Menschen, der menschlichen Gesellschaft und der Naturwelt, noch als der zu erinnernde Ursprung, von dem her und in dem alle unsere Möglichkeiten und damit auch dieses höchste Ziel immer schon uns vorgegeben ist; vielmehr hat nur *die nächste, unbeliebige, reale Möglichkeit* allein wirklich regelnde Kraft im Hinblick auf in Freiheit herzustellendes Werk; und alles Wollen – im Gegensatz zu bloßem Wünschen! – geht auf das jetzt mögliche Werk, auf ein *opus actuale agendum*. Hier kommt nun also in der geschichtlichen aristotelisch-thomistischen Position das heute so viel besprochene Theorie-Praxis-Verhältnis als Problem ausdrücklich zur Sprache. Wie aber kommt es bei Thomas zur Sprache? Man hat Thomas oft einen „Intellektualisten“ genannt und ihn als solchen dann im Gegensatz z. B. zum Volun-

<sup>5</sup> Vgl. E. Przywara, Neuer Thomismus, in: Stimmen der Zeit (1941) H. 9.

tarismus des Duns Skotus oder gar der spätmittelalterlichen Nominalisten gebracht: Es gäbe für ihn als das einzige Ziel nur die Vollendung des Menschen in der Vollendung der theoretischen Vernunft und die Vollendung der Vernunft wiederum nur in der hüllenlosen Schau des Absoluten, christlich also in der gnadenhaft geschenkten „visio beatifica“. Diese etwas zu einfache Charakterisierung des Thomas und seiner metaphysischen Anthropologie durch eine schlechthinige Vorherrschaft der Kontemplation über jede Aktion, der theoretischen Vernunft über jede Form der praktischen Vernunft und ihres Handelns ist in der jüngsten Zeit gerade auch von katholischer Seite her entscheidend korrigiert worden. Entbrannt war der Streit bekanntlich am „desiderium naturale hominis“. Der Mensch tendiert „von Natur aus“, was hier dasselbe besagt wie „von seinem Wesen *überhaupt*“ her zu einer Vollendung, die zu erreichen ihm wiederum von seinem *konkreten, wirklichen* Wesen her unmöglich ist. Er tendiert zur Vollendung im absoluten Wissen, im absoluten Lieben, im alles-Erkannt- und Erreichthaben ohne Ausstand, zu einer Vereinigung mit dem Unendlichen, die als Identität mit diesem zu erreichen sein reales Können schlechthin übersteigt. Das was er *immer* ersehnt, kann er von sich her nicht und *niemals* leisten, es muß ihm gegeben werden, sonst bleibt er ein utopisches und phantastisches Wesen, nicht aber ein verantwortlich-handeln-sollendes. „*Muß*“ es ihm aber geschenkt werden? Für ein Geschenk, für eine Gnade gibt es kein „müssen“, für einen Gott und seine Menschenfreundlichkeit kein „debitum“. Sie kennen ja alle dies oft erörterte Problem. Gnade ist niemals geschuldet. Ist nur das schauende, theoretische und letztlich das Absolute erblickende Sehen ein glückliches, seliges Leben? Kommen nur ihm die Prädikate der „felicitas“ und „beatitudo“ zu? Folgt daraus nicht eine Entwertung aller poetisch-technischen und praktisch-sittlichen Tüchtigkeit in dieser Welt und damit eine Entwertung „dieser“ Welt selbst? Tritt nicht eine Unterordnung und deutliche Ableitbarkeit aller innerweltlichen Zwischenziele von diesem überweltlichen theoretischen Endziel her auf? Und wird in diesem Endziel nicht schließlich mit der Welthaftigkeit auch die Endlichkeit des Menschen aufgehoben und hat dann damit Geschichte nicht nur den einen Sinn des Eingangs in die Geschichtslosigkeit der Betrachtung des Ewigen?

In dem schönen, von unserem Kollegen Ludger Oeing-Hanhoff soeben herausgegebenen Buch „Thomas von Aquin 1274–1974“ hat Karl Rahner nachgewiesen, wie die letzte Gottesschau keine Aufhebung der Endlichkeit bedeute, wie theologisch auch diese letzte Vollendung nach Thomas das Geheimnis und seine Dunkelheit nicht beseitigt und wie auch in ihr der Mensch zwar verehrend und nicht mehr handelnd, aber doch endlich und beschränkt dem Abgrund göttlicher Freiheit gegenüber umfassen von dessen Dunkelheit gedacht werden muß. Und Wolfgang Kluxen hat, wie schon vorher (1964) in seinem bedeutsamen Buch „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“, in dieser Oeing-Hanhoffschen Edition erneut gezeigt, wie es bei Thomas in der einen und einheitlichen Richtung dennoch ein doppeltes Glück und damit eine Zweifachheit des Zieles gibt, das Glück der geglückten Handlung innerhalb unserer Welt und das Glück der vollendeten Theorie über dieser Welt, wobei das erste reine,

unsere Leistung, das zweite Leistung *und* Geschenk darstellt. Bei Aristoteles, der diese Lehre vorbildet, ist das geglückte tätige bürgerliche Leben Voraussetzung, damit sich für wenige das eigentliche Glück des geistigen Lebens, der Theorie, aktualisieren kann. Für den Christen Thomas geht bürgerliches-tätiges und geistig-betrachtendes Leben über in das geistliche Leben, in welchem eigene Tüchtigkeit und Weisheit des Geistes von der geschenkten Liebe überformt und zur Einheit gebracht werden.

Wichtig aber ist, daß die praktische Tüchtigkeit und Klugheit wohl von ihrer Seite her zur theoretischen natürlichen Weisheit beitragen kann, indem sie helfend die äußeren Bedingungen ihres Vollzuges bereitstellt und so zu ihr hinführt und sie sichert, gleichsam ein Fundament für sie bildet; daß aber andererseits die Theorie, das heißt die Schau des Ganzen, die Schau des Äußersten, des Letzten, der größten Möglichkeit uns zwar den Raum aller Handlungen vorgibt, aber daß sich von daher keine Regel, was jetzt zu tun sei, ableiten läßt. Die *größte* Möglichkeit sagt uns niemals, was die *nächste*, was unsere jetzige Möglichkeit, die allein unser Handeln bindet, bevor wir uns zur Handlung entschließen, sei. Die Klugheit erforscht die empirischen Umstände, befragt den jetzigen status auf seine Angemessenheit und Unangemessenheit hin, untersucht, was im Hinblick auf das Größte jetzt geschehen kann, um *jenem* Anspruch unter *diesen* Umständen gerade besser zu genügen. *Klugheit geht immer auf das Bessere, nicht auf das Beste*. Das bedeutet aber, daß Klugheit und das zu ihr gehörige ethische Wissen und überhaupt die Ethik (die seit Aristoteles mit der Politik als Wissenschaft eine untrennbare Einheit bildet) zwar im Raume von Theologie und Philosophie innestehet, aber trotzdem ihre Eigenständigkeit (sowie ihre geschichtliche Bedingtheit) als „praktisches Wissen“ hat: Ethik und Politik sind keine Folgen der Metaphysik und der Theologie, sondern schlechthin nur sie selbst als Aktualisierungen praktischer Vernunft und ihrer konkreten „Realitäten“. Modern gesprochen: Ideologie allein kann niemals konkretes Handeln determinieren. Und umgekehrt: Konkretes Handeln steht trotzdem immer im ideologischen Raum.

Damit steht aber hier Thomas mit in der uns heute bedrängenden Theorie-Praxis-Diskussion; und damit eben auch ‚Aug in Aug‘ z. B. mit den „Frankfurtern“, zu Horkheimer und Adorno und ganz besonders zu Jürgen Habermas, auch wenn ihn dieser wohl kaum näher kennt. „Kritische Theorie“ kann nicht heutiger Metaphysik-Ersatz sein, aber sie könnte in entsprechender Gestaltung heutige politische Ethik werden: Sie müßte dann den Versuch machen, konkret zu sagen, was aufgrund des gegenwärtigen Standes technisch-gegenständlichem empirischen Bewußtseins einerseits und des gesellschaftlichen, sozialen empirischen Wissens andererseits das Wissen um ihr heute gesolltes, d. h. jetzt bestmögliche Verhältnis wäre, wie dieses auszusehen hätte, um den nächsten Schritt auf ein mehr humanes Dasein hin tun zu können. Die Frage, wie praktische Vernunft hier tätig werde, ohne ideologisch oder metaphysisch-theoretisch deduzierbar zu sein, ist an uns alle gestellt; in ihr sind Thomas und die Frankfurter „aktuell“; welche Präsenz, welche Antwort auf diese Frage hilft uns aber in der gebliebenen Identität dieser Frage nun mehr oder weiter?

## III.

Der dritte vorgesehene Schritt unserer Überlegungen soll (wegen der fortgeschrittenen Zeit) nur noch verkürzt angedeutet werden: In der heutigen Sozialwissenschaft wird immer nur „die Gesellschaft“ als Grundbegriff angesetzt und endlos untersucht. Die wirkliche Frage aber, die an uns ergeht (und also „aktuell“ ist) ist die, was *wir als Personen in der Gesellschaft* (als derzeitige technisch-industriellen Gesellschaft) sein können und welche Möglichkeiten personaler Existenz diese Gesellschaft noch haben kann. Der große, auch schon fast vergessene Romano Guardini, hat diese Frage im „Ende der Neuzeit“ klar ausformuliert. In dieser Person-Problematik wiederum steht Thomas ‚Aug in Aug‘ zum mittleren Max Scheler, der in seinem bedeutenden Ethik-Werk zu seiner Zeit die entscheidenden Fragen aufgeworfen hat, obwohl im heutigen Bewußtsein nur noch seine biologisierende „Stellung des Menschen im Kosmos“ und seine Wissens-Soziologie eine Schein-Gegenwart haben. Für Thomas wie für die ganze Scholastik ist Person ein einzigartiger Widerspruchsbegriff. Begriffe fassen sonst rein die Möglichkeiten überhaupt einer Sache, sie sprechen das Wesen als die interna possibilitas aus; „Person“ aber ist in der von Boethius übernommenen und für die ganze Scholastik maßgebende Definition „naturae rationalis individua et incommunicabilis subsistentia aut existentia“: Ein Wesensvollzug, eine Wesenssetzung (nicht bloß das Denken einer Realität) geschieht hier, das Ereignis einer Verwirklichung ist angesprochen. Dieser Begriff nimmt die „Position“, die Setzung, das Dasein, die Wirklichkeit in sich auf, die sonst außerhalb des Begriffes bleiben (auf dieses „Außerhalb“ gründet Thomas ja seine Ablehnung des sog. ontologischen Gottesbeweises des Anselm): Die einzelne unmittelbare Wirklichsetzung des übereinzeln und gemeinsamen Wesens ist hier gemeint, gesagt wird die Simultaneität von Fürsichsein und Gemeinsamsein, von Einzelheit und bestehenbleibender Übereinheit: Dies Paradox der Durchführung der Identität des Universalen und Singulären, das allein ist Person.

Bei Scheler wird sie, die Person, ebenfalls bestimmt im Gegensatz zum Faktum des gegenständlich beobachtbaren konkreten Ich, ebenso aber im Gegensatz zum formalen Ich als abstraktem Bezugspunkt einzelner Akte, die als einzelne ebenfalls immer nur abstrakte Teil-Momente konkret menschlicher Gesamthandlung sind. Im Gegensatz zu beiden (dem materiellen und empirischen Ich einerseits und dem formalen und abstraktem Ich andererseits) ist Person Korrelat einer Welt; einer Welt, in der nicht abstrakt auf „Sein“ hin gedacht und um eines „Wertes“ überhaupt willen gewollt wird, sondern wo konkret dieselbe Person in der Einheit von gegenständlicher Feststellung wie normativer Wertschätzung und handelnder Wirklichkeitsetzung allein sich werkhaf und welthaf kundgibt und ausspricht und wo sie nur in diesem werkhaf und welthaf Sichausprechen präsent, da, aktuell ist. Dieser gemeinsame Blick auf den konkreten Vollzug setzt Thomas und Scheler, wiederum in der Terminologie Erich Przywaras gesprochen, ‚Aug in Aug‘ einander gegenüber; trotz der je anderen begrifflichen Fassung des Personbegriffs (die be-



griffliche-kategoriale Apparatur der klassischen Metaphysik und der Phänomenologie unterscheiden sich durchgängig voneinander trotz einer analogen Vergleichbarkeit) wird uns das Identische der Frage in geradezu unheimlicher Schärfe hier vor Augen gerückt: „Person“ ist weder als bloß einzelnes Faktum noch nur als abstrakte Aktform isolierter Intentionalität, sondern vielmehr als die Ineinsetzung von Faktizität und Normativität, von Allgemeinheit und Besonderheit in jenem Konkret-Allgemeinen, das wir ebenso sehr selbst sind wie zu sein haben. Wie diese Identität des Entgegengesetzten als „wir selbst“ nun „von uns selbst“ zu bewerkstelligen sei: Siehe da die ungelöste Frage, die nicht wir stellen, sondern in der wir stehen und die bei Thomas und bei Max Scheler wenigstens ausgezeichnete Formulierungen gefunden hat! Sollte in dieser Präsenz ‚Aug in Aug‘ zu einer uns bedrängenden Frage heute Thomas wirklich keine Aktualität mehr haben? Aber warum wissen wir von dieser Aktualität so wenig? Vielleicht eben doch darum, weil wir selbst in unserem Sein und Bewußtsein weithin geschichtslos geworden sind. Die philosophischen und theologischen Fragen (– hier die drei zentralen Fragen, die wir soeben bei Thomas und in unserer Gegenwart ins Auge faßten: Die Frage nach dem Sinn des „ist“: Was ist wirklich und die Wirklichkeit des Wirklichen? Dann die Frage nach dem Sinn des „soll“: Worin besteht die Wahrheit unseres Handelns? Und schließlich die Frage nach dem Sinn unserer selbst: Was sind und sollen wir als Personen sein? –) diese Fragen sind aber immer geschichtliche Fragen, gerichtet an geschichtliche Menschen; und nur wer Geschichte hat, hat als von der Geschichte Gefragter und Geforderter auch Gegenwart. Wenn wir aber echte Gegenwart haben – und nur dann –, so gehört zu dieser Gegenwart in Frage und Antwort auch Thomas von Aquin.