

Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]

Autor(en): **Manser, G.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **3 (1925)**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762611>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

II.

Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jahrhundert.

(Fortsetzung.)

Thomas Gegner der augustinisch-arabischen Richtung im 13. Jahrhundert.

Ein « Neuerer » sein, ist an sich kein Verdienst. Denn die Neuerung kann sich auf Wahres oder Falsches, Gutes oder Böses beziehen. Daher ist die bloße « Neuerungssucht » verderblicher als gut. Nur wer methodisch oder lehrinhaltlich, oder auf beiden Gebieten zugleich neue, *wahre* Resultate erzielt, arbeitet im Zeichen des Fortschrittes, hat unantastbare Verdienste. War Thomas in diesem Sinne ein Neuerer im 13. Jahrhundert ?

Bewußt und unbewußt, verblümt oder unverblümt ist das öfters, auch in neuerer Zeit, sogar von sogenannten Freunden bestritten worden. Geschah es aus Mangel an geschichtsphilosophischen Kenntnissen ? Wie in diesem Falle seine emporragende Stellung, die er sich bald unter den zahlreichen eminenten Denkerköpfen des 13. Jahrhunderts erworben, erklären ? Schon vor der Neige jenes Saeculum wurde er zum Doctor Communis ! War es nur Übertreibung, da die philosophische Fakultät der damals größten Universität Paris ihn bei seinem Tode als die untergehende Sonne des Tages, das strahlende Gestirn des Jahrhunderts pries und schmerzzerrissen in die Klage

ausbrach: « Quis posset estimare, divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, jubar in lucem seculi, immo, ut verius dicamus, *luminare majus*, quod preerat diei, suos radios retraxisse. »¹ Wie, im gegebenen Falle, seinen spätern einzig dastehenden Einfluß erklären? An seinen Geistesbau schlugen die Sturmwoogen der antichristlichen Philosophie stets wie an den Eckstein der Festung. Im Lager der christlichen Forscher hat man ihn zwar öfter auch verschieden interpretiert. Aber alle nahmen ihn schließlich wieder für sich in Anspruch. Schon sein Schüler und Biograph, Wilhelm Tocco, wies mit begeisterten Worten auf seine vielfachen materiellen und methodischen Neuerungen hin.²

Seine **methodischen** Vorzüge haben in den neueren Zeiten auch im gegnerischen Lager Anerkennung gefunden. Da weht aristotelischer Geist! Sein merkwürdiger *Lebensernst* im Wissenschaftsbetrieb, den der Protestant Léculture « son immense sérieux » genannt!³ Sein *Weitblick*, den auch Paulsen wahrgenommen hat!⁴ Seine glückliche Verbindung von *deduktivem* und *induktivem* Verfahren hat Harnack anerkannt.⁵ Die stolze, unerreichte Synthese, wie sie neben den feinsinnigen Begriffsanalysen, in seiner Summa theologica, diesem Riesendome menschlichen Denkens, emporsteigt und Pfeiler mit Pfeiler und Säule mit Säule verbindet, haben alle jene bewundert, die Thomas ernstlich zu ergründen suchten. Übertreiben wir nicht! Thomas ist kein *Historiker* im modernen Sinne, der Geschichte der Geschichte wegen treibt. Aber er referiert genauer als Albert, Roger Bacon und Duns Scotus. Er war der erste, der die Unechtheit des berühmten *Liber de causis* und fünf weiterer Schriften erkannte.⁶ Ob er innerlich an der

¹ Chart. Univ. Paris I n. 447.

² « 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* inspirare. » Vita S. Thomae Aquinatis; Acta Sanctorum, mart. I. p. 663.

³ Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes de S. Thomas d'Aquin. Lausanne 1883, p. 13.

⁴ Philosophia militans. Berlin 1901, S. 65.

⁵ Lehrbuch der Dogmengeschichte III. 313.

⁶ Vgl. *Grabmann*, Thomas von Aquin (1912), S. 38–39. Außer dem *Liber de causis* erkannte er die Unechtheit folgender Schriften: « *De infantia Salvatoris* » (vgl. S. Theol. III. 36. 4 ad 3; 43. 3 ad 1); « *De ecclesiasticis dogmatibus* » (Quodl.

Echtheit der sogenannten pseudo-dionysischen Werke nicht zuweilen gezweifelt habe, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat es ihm an historisch-kritischem Sinne nicht völlig gefehlt. Thomas war kein Kenner des *Griechischen* und *Hebräischen*. Darin stand er einem Grossetête, Raimund Martin und wohl auch Roger Bacon nach. Diesen Mangel teilt er mit den meisten seiner großen Zeitgenossen und vielen der unsrigen. Aber sein Latein ist reiner und besser als das Alberts, Roger Bacons, Heinrichs von Gent, des Duns Scotus und vieler anderer. Sein großes und sehr großes Verdienst ist es, Wilhelm von Moerbeke, Erzbischof von Korinth, seinen Mitbruder, veranlaßt zu haben, eine *direkte Übersetzung der aristotelischen Werke aus dem Griechischen* anzufertigen, die er benutzte. Die Behauptung vieler, Thomas hätte seinen Aristotelismus aus schlechten Übersetzungen geschöpft, ist, trotz der Einsprache Roger Bacons, historisch haltlos. Schon der Humanist Petrus Victorius und später die modernen Philologen Joh. Gottlieb Schneider und Franz Susemihl haben dem griechischen Exemplar, aus dem sie verfertigt wurde, und der skrupulösen Sinnes-treue der Übersetzung selbst, das höchste Lob gespendet.¹ Was aber methodisch dem Aquinaten besonders eigentümlich war: seine *nüch-terne, präzise Ausdrucksweise, die scharfsinnige Stellung und Begründung* der Fragen, die überall, wie Eucken gesagt, auf einem « warum » beharrt², die *rigoros verkettete Beweisführung* und *lichtvolle Darstellung*, hierin ist er der unvergleichliche Nachahmer des Aristoteles, des größten Logikers aller Jahrhunderte!

Erklären diese hervorragenden, methodischen Momente den Ruhm und die Bedeutung, ich möchte sagen, den wissenschaftlichen *Eigenwert* des hl. Thomas erschöpfend und restlos? Das ist häufig behauptet worden, auch wieder in neuester Zeit. Und das ist präzis das, was wir hier hauptsächlich bestreiten. Wir präzisieren unsere Stellung genauer, wenn wir sagen: das Hauptverdienst des hl. Thomas im 13. Jahrhundert und für die Folgezeit lag in der Schöpfung einer **neuen Lehriorientierung**, die zu jenen besprochenen *augustinisch-arabischen* Thesen im Gegensatze stand. Und wir präzisieren unsere Stellung noch genauer, wenn wir sagen: Das Hauptverdienst des Aquinaten auf philosophischem Gebiete

VI. 10); « *De mirabilibus S. Scripturae* » (S. Th. III. 45. 3 ad 2); « *De spiritu et anima* » (De Anima 12 ad 1); « *De unitate et uno* » (De spiritualibus creaturis 3 ad 9).

¹ Vgl. Mandonnet, Siger de Brabant, p. 1, pag. 40¹.

² Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit, S. 24.

liegt darin, daß er in konsequenter Weiterführung der Lehre von Akt und Potenz, außer der Harmonie von *Glaube* und *Wissen*, die wir bereits behandelt, die Harmonie 1. von *Geistes-* und *Sinneswelt*, 2. von *Erkenntnisobjekt* und *Subjekt*, 3. von *Verstand* und *Wille*, 4. von *Vielheit* und *Einheit* in den kosmischen Dingen wissenschaftlich ermöglicht hat.

1. Harmonie von Geist und Sinneswelt:

Die Wissenschaft ist geistig oder sie ist nicht. Ihr Gegenstand ist das Allgemeine. Das Materiell-Sinnliche aber ist immer konkret. Aber woher erwirbt der menschliche Verstand die Geistesbilder — species — der Dinge? Welch «schreckliches» Problem der menschlichen Forschung, welcher Wirrwarr in der Geschichte der älteren Philosophie! Wie weltflüchtig Platos Lösung: Präexistenz der Seele, die jene Formen mit in diese Welt bringt. Bei Philo Emanation der Erkenntnisformen vom erleuchtenden göttlichen Logos in den erleuchteten Menschengestalt. Bei Plotin fließen die Formen in der göttlichen Erleuchtung vom göttlichen Geist in die Weltseele, von da in den menschlichen νοῦς, von da in die Seele. Schauend ist der Menschengestalt immer in Berührung mit dem göttlichen Geist, dem Inhaber der göttlichen Ideen, den Vorbildern der Dinge. Bei den Arabern Ideen und Formenabfluß von der erleuchtenden Gottheit durch die Sphärenintelligenzen bis zum Menschen, wodurch dieser die geistigen Substanzen erkennt, während er die geistigen Formen der Sinnesdinge abstrahiert. Bei Augustin, nachdem er die Präexistenz der Seele mit dem Innatismus verworfen, die plotinische — aber modifizierte — göttliche Erleuchtung, in welcher der Mensch erst, ohne jeden Sinneseinfluß, die höchsten transzendentalen Formen erfaßt und dann auf Veranlassung der Sinnesdinge hin die niedrigeren Formen. Dann die meisten spätern Augustiner, die, analog den Arabern, zwischen Plotin und Aristoteles halbieren, wie wir früher dargetan. Und bei all diesem Wirrwarr noch die wankende Interpretation des Aristoteles, dem Alexander Aphrodisias und die Araber, speziell Averroës, gestützt auf περὶ ψυχῆς l. III. c. 5 ebenfalls einen intellectus agens separatus zuerteilten und ihn entweder mit der erleuchtenden Gottheit identifizierten, oder mit einer Sphärenintelligenz.¹ Diese Frage war jedenfalls, wie die Stellung der modernen Kritik zu derselben zeigt, nicht so

¹ Vgl. *Franz Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, S. 5 ff.

leicht zu lösen. Ravaisson, Renan, E. Zeller, haben mit andern den νοῦς ποιητικός des Aristoteles in ähnlichem Sinne erklärt.¹ Aber auch Thomas scheint anfänglich den Stagiriten im gleichen Sinne interpretiert zu haben.² Später war er allerdings sehr entschieden anderer Ansicht.³

Welcher Wirrwarr der Ansichten! Eines scheint all den verschiedenen Lösungen des Problems, deren vielgestaltige untergeordnete Schattierungen wir absichtlich bei Seite ließen⁴, gemeinsam gewesen zu sein: *der menschliche Geist erhält und erwirbt jene Geistesbilder der Dinge nur von oben, durch und in einer unmittelbaren oder mittelbaren aktuellen göttlichen Erleuchtung*. Und der tiefere Grund lag in einem alt-platonischen Gedanken: die irdische veränderliche Welt bietet keine Garantie für die *Sicherheit* unserer menschlichen Erkenntnis. Gott muß jeden Menschen erleuchten, auch in der natürlichen Ordnung, der in diese Welt kommt.

Und nun Thomas! Welche *Stellung* bezog er zum Problem? Wie hat er sie *begründet*? Welche *Bedeutung* kommt seiner Lösung zu? Drei Fragen, die offenbar etwelche Tragweite haben für die Geschichte der Wissenschaft!

I. Der ältere Thomas hat zuweilen Positionen verlassen, denen der jüngere Thomas sympathisch war. Auch bei ihm gab es in manchen Fällen eine Lehrentwicklung. So war seine **Stellung** zu unserer Frage, wie Mandonnet bemerkt hat⁵, anfänglich mehr der platonischen Lösung sympathisch. So in seinem Sentenzenkommentar, wo er sogar jenen Text des hl. Johannes: «Gott ist das Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet» (Joh. I. 9), auf den die Augustiner aller Jahrhunderte für ihre aktuell göttliche Erleuchtung sich stützten,

¹ Das. p. 32–36.

² «Sciendum est, quod in hoc (intellectus separatus) fere omnes philosophi concordant post Aristotelem (3 de Anima) quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam et quod intellectus agens sit substantia quaedam *separata* et postrema in intelligentiis separatis et ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri.» (II. Sent. D. 17. q. 2 a. 1).

³ So schon De Anima, lib. 3, lect. 10, und vor allem De unitate intellectus contra Averroistas, c. 1 u. c. 4, wo er über Averroës sagte: «qui non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator».

⁴ Wie vielfach ganz verschieden der Intellectus agens, persönlich gefaßt, genommen wurde, zeigen gewisse Berichte des hl. Bonaventura: S. II. D. 39. a. 1 q. 2; das. D. 24. p. I. a. 1 u. 2 q. 4; vgl. *Luyckx* O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras. S. 80 ff.

⁵ Siger de Brabant, p. 1. pag. 243.

anführt.¹ Der innere Kampf, in welchem er sich zur neuen Lösung, die zu seinem von ihm hochverehrten Augustin im Gegensatz stand, durchrang, beweist, wie stark er sich der Tragweite der Änderung bewußt war.² In der Tat verwirft er nachher in den Quaestiones disputatae « De spiritualibus creaturis »³, dann wieder « De anima »⁴ immer bei Erwähnung jenes johanneischen Textes, die frühere Lösung. Dasselbe geschieht in den tiefsinnigen Contra Gentiles⁵ und vor allem in der Summa theologica, wo er Augustins Stellung mit der Bemerkung zurückweist, er wäre von den Platonikern zu stark beeinflusst gewesen: « qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat ». ⁶ *Jede geistige, natürliche Erkenntnis auf Erden ist aus dem Phantasma abstrahiert, die kosmische⁷, seelische⁸ und göttliche⁹.* Die vier Quaestiones der Summa theologica I. 84, I. 85, I. 87, I. 88, enthalten die Monumentalthesen seiner neuen Erkenntnislehre, und gerade da, wo er die Erkenntnis der *geistigen Substanzen* ins Auge faßt, erklärt er scharf und ohne Einschränkung: « nihil intelligit nisi convertendo ad phantasmata ». ¹⁰ Besaß er im Mittelalter für seine neue Theorie Vorgänger? Ich weiß es nicht. Bisher ist der Beweis nicht geliefert worden. Vielleicht wird die Geschichte ihn noch erbringen. Albert der Große kommt nicht in Betracht.¹¹ Auch nicht Abaelard und Johannes von Salisbury, wie wir noch sehen werden. Sogar Aristoteles galt damals, wie wir soeben erwähnt, für verschieden interpretierbar und Thomas selbst hat ihn anfänglich,

¹ « Et ideo quidam catholici doctores satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem et hoc confirmant per hoc, quod dicitur Joh. I. 9: Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » S. II. D. 17 q. 2 a. 1.

² *Grabmanns* Ansicht, « daß Thomas sich des Unterschiedes der augustianischen und aristotelischen Erkenntnislehre wohl bewußt ist, wenn er auch die sachliche Tragweite dieses Unterschiedes nicht allzu hoch anschlügt », ist mir absolut unbegreiflich. Vgl. *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis*. Münster 1924, S. 70.

³ De spirit. creaturis, a. 10.

⁴ De anima, a. 5.

⁵ C. G. I. II. 85.

⁶ I. 84. 5.

⁷ I. 84. 1-8.

⁸ I. 87. 1-4.

⁹ I. 12. 12; I. 84. 7 ad 3.

¹⁰ I. 88. 1.

¹¹ Es ist über die Erkenntnislehre Alberts viel geschrieben worden. Leider wurde diese grundlegendste noetische Frage bei ihm nie geklärt. Ich glaube, die Beweise in der Hand zu haben, daß Albert über diese Frage ganz anders dachte als Thomas. Daher das anfängliche Wanken des letztern in dieser Frage.

anders interpretiert. Jedenfalls hat sich kaum jemand so bewußt und erst nach langem Kampfe zu dieser Lösung durchgerungen wie der Aquinate! Sicher ist es, daß er Jahrhunderte vor John Locke die *Sinneserfahrung zur einzigen Quelle aller natürlichen Erkenntnisse* gemacht! Und das im Gegensatze zum *Platonismus, Philonismus, Neuplatonismus*, zu *Augustin* und den *Arabern*, zu *Albert dem Großen*, zur ganzen herrschenden *zeitgenössischen Scholastik* mit ihrer göttlichen Erleuchtungstheorie; im Gegensatze zu den spätern *Innatisten* und *Ontologisten*; im Gegensatze zu *E. Kant*, der wohl unser Wissen mit der Erfahrung beginnen läßt, aber nicht alle Erkenntnisse aus ihr ableitet!

II. Und die **Begründung**? Maßgebend war für Thomas bei dieser Neuerung die Erfahrungstatsache, daß der Menscheng Geist anfänglich gar keine Ideen mitbringt, sondern wie eine völlig unbeschriebene Tafel — *tabula rasa* — ganz und gar nur in *potentia* ist zu allen Geistesformen, ähnlich wie die *Materia prima* zu allen Sinnesformen¹; die Tatsache, daß die Geistesformen erst allmählich nach Maßgabe der sich entwickelnden Sinne aus dem Phantasiebilde entstehen; die Tatsache, daß wir nicht bloß bei der Erwerbung und dem Fortschritte und dem tieferen Verständnis der geistigen Kenntnisse stetig der Phantasiebilder wieder bedürfen, sondern auch bei der Mitteilung an andere, ihrer als Beispiele bedürfen²; die Tatsache, daß, trotzdem der Verstand in seiner Tätigkeit innerlich nicht von der Materie abhängt, eine Verletzung der Sinnesorgane entweder eine Störung, oder sogar eine Verhinderung der Denktätigkeit zur Folge hat.³ Und der tiefere Grund all dieser Tatsachen liegt in der irdischen Verbindung der geistigen *Seele mit dem Leibe* — Verbindung der Geisteswelt mit der Sinneswelt — kraft deren der mit dem Körper verbundene Menschenverstand die *Wesenheit des Sinnesdinges* zu seinem eigentümlichen Objekte hat.⁴ So gilt der Satz: «*Nihil sine phantasmate intelligit anima*» im Vollsinn des Wortes auch für die Erkenntnis der *Geistes-substanzen*⁵, und tiefsinnig sagt der Aquinate vom Verstande: «*quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*». ⁶

¹ I. 79. 2; I. 84. 3; De Verit. q. 14 a. 1.

² I. 84. 7; II. C. G. 59; De Verit. q. 10 a. 6.

³ I. 84. 7.

⁴ I. 84. 7.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Dieser Tatsachenbeweis ist unumstößlich und mit ihm hat Thomas die ganze Blöße der platonischen Erkenntnislehre aufgedeckt. Diese Tatsachen hat der Platonismus den Materialisten gegenüber nie erklären können. Der platonische Spiritualismus schien zu allen Zeiten im Lichte der Tatsachen auf schwachen Füßen zu stehen. Aber er galt immer als eine *Bedürfnistheorie!* Wie, ohne jene göttliche Erleuchtung, ohne jenen unmittelbaren aktuellen Kontakt mit der göttlichen Wahrheit die *Sicherheit der menschlichen Erkenntnis* retten? Wie mit dieser thomistischen Erfahrungstheorie die Ideen der Geistessubstanzen erklären? ¹ Wie aus dieser veränderlichen Welt die *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit* unserer Ideen und damit unserer Wissenschaft erklären? ² Da die Erfahrung die Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Prinzipien nicht geben kann, sondern die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes ihre unmittelbarste Grundlage ist ³, scheint der Thomismus hier sich der *Autonomie* der menschlichen Vernunft stark zu nähern, was die göttliche Einstrahlungslehre vermeidet. ⁴ Schon *Augustin* hatte den Kontakt mit Gott, den *rationes aeternae* in der göttlichen Erleuchtung, als eigentliche Garantie für unsere Erkenntnissicherheit betrachtet. ⁵ Ihm folgten in der Scholastik die Augustiner in dieser Auffassung. Bonaventura ist ein typisches Beispiel. Unsere Sätze und Schlüsse erhalten nur Sicherheit durch jenen Kontakt mit der absoluten göttlichen Wahrheit, die jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt. ⁶ Daher jene tief augustinische, alles zusammenfassende Auffassung, daß Gott oder der Logos — Christus — durch seine innere Erleuchtung der einzig *sichere Lehrmeister* sei, auch auf dem Boden der Philosophie. ⁷ Überweg-Baumgartner behauptet, *Petrus Abaelardus* hätte bereits im 12. Jahrhundert die wesentlich gleiche Abstraktionslehre vorgetragen wie Thomas hundert Jahre nachher. ⁸ Ähnliches

¹ Vgl. hierüber *Grabmann*, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheits-erkenntnis, S. 88.

² Das. 84 ff.

³ Das. 50-51.

⁴ Das. 86.

⁵ De lib. arbitrio II. c. 2-16 (P. L. 22. 1242-1262); De vera Religione c. 30; c. 32; c. 39; De Trinit. VIII. c. 3; II. c. 15; XII. c. 2; XIV. c. 15; De Civit. Dei. VIII. c. 4.

⁶ Itinerarium mentis in Deum c. 3; II. S. D. 39 a. 1 q. 2; De scientia Christi q. 4.

⁷ Vgl. *Luyckx* O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras, S. 211 und 217. Dasselbst auch die Belege.

⁸ Grundriß der Geschichte der Philosophie (1915), S. 287. Es wird aber zugestanden, daß er die Unterscheidung von intellectus agens und possibilis

behauptete man von *Johannes von Salisbury*.¹ Ich bin davon gar nicht überzeugt. Ich gebe zu, daß infolge der im 12. Jahrhundert erschienenen aristotelischen *Logica nova* und der ersten Übersetzungen der arabischen Werke der Druck des aristotelischen Einflusses viel stärker wurde als er vorher war. Er hat ja tatsächlich bei manchen zu jener bekannten Halbierung zwischen Aristoteles und Plato geführt — Erkenntnis der Sinneswelt durch Abstraktion, der Geisteswelt durch Illumination — der auch die meisten Augustiner des 13. Jahrhunderts gehuldigt haben. Aber, frage ich, wer hat jene *innerlich erleuchtende Magisterrolle Gottes*, ohne die es gar keine Sicherheit der Erkenntnis geben soll, schärfer betont als Petrus Abaelardus? « *Nec minimum aliquid doceri quis valeat eo nos interiorius illuminante, qui nisi mentem instruat interiorius, frustra, qui docet aërem verberat exteriorius.* »² Nicht wesentlich anders dachte *Johannes von Salisbury*. Wie Arthur Schneider richtig bemerkt, halbiert er zwischen Plato und Aristoteles.³ Wie später Bonaventura⁴, ist für ihn die Sinneskenntnis genetische Voraussetzung der ersten Prinzipien.⁵ Aber er ist Verteidiger der göttlichen Erleuchtung.⁶ Nur konfundiert und identifiziert er sie, wie im 13. Jahrhundert Heinrich von Gent, mit der Erleuchtung des übernatürlichen *Glaubens*, ohne die es absolut kein sicheres philosophisches Erkennen gibt.⁷ Gottes Erleuchtung ist die einzige absolut sichere Lehrmeisterin

noch nicht gekannt. War das nicht wesentlich? Und trotzdem die Platoniker des 13. Jahrhunderts, z. B. Bonaventura, auch diese Unterscheidung haben, so ist ihre Abstraktionslehre doch nicht wesentlich die gleiche wie bei Thomas, wegen der vorausgesetzten *illuminatio divina*?

¹ Das. S. 324. Hier wird noch viel mehr behauptet: Thomas hätte der *Wissenschafts- und Prinzipienlehre* des Johannes von Salisbury nichts Wesentliches hinzugefügt!

² Theol. Christ. I. III. P. L. 178. 1220. C.; Dasselbe *De Unit. et Trinit.* (ed. Stölzle) I. II. S. 25: « *Qui (Deus) nisi mentem instruat interiorius, frustra, qui docet, aërem verberat exteriorius.* »

³ IV. Metal. c. 13. (P. L. 199. 923. D.) « *Die Erkenntnispsychologie des Johannes von Salisbury* », von Arthur Schneider, Festgabe Hertling. Freiburg i. Br., 1913, S. 327.

⁴ Sent. II. D. 39 a. 1 q. 2. Dazu Luyckx O. P., I. c. S. 82 u. 196.

⁵ IV. Metal. c. 8 u. 9 (P. L. 199. 920 ff.).

⁶ « *Sicut nemo potest aliquid luce videre, sic hominis ratio caeca fit absque Deo. Vera Deus lux est et luminis illius auctor, quo solo sese quisque videre potest.* » Entheticus Vers 638 (P. L. 199. 979).

⁷ « *Non valet absque fide sincere philosophari quisquam.* » Ib. Vers 319 (199. 972). « *Et quia tam sensus quam ratio humana frequenter errat, ad intelligentiam veritatis primum fundamentum locavit in fide.* » IV. Metal. c. 41 (P. L. 199. 945 A.). « *Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae ejus humiliter pulset.* » Polycrat. VII. c. 13. (199. 667 A.).

alles natürlichen Erkennens.¹ Man muß also offenbar vorsichtig sein, ehe man von jemanden behauptet, er hätte vor Thomas im Mittelalter dieselbe Erkenntnislehre vorgetragen!

Aber wie hat Thomas mit seiner Abstraktionslehre ohne göttliche aktuelle Erleuchtung die Sicherheit der natürlichen Erkenntnis zu garantieren gesucht? Ein schwieriges Problem! Die Schwierigkeit wäre aber nicht so groß unseres Erachtens, wenn die Platoniker und die historischen Kritiker nicht zwei Dinge miteinander verwechselt hätten, die *Seinsordnung* und die *Erkenntnisordnung*. Erklären wir uns.

a) Grundlage der **Seinsordnung** ist der *Exemplarismus*, den Thomas mit Augustin, Plotin, Philo, Plato gemeinsam hat, den er aber vertiefte und erweiterte. Er besteht darin, daß alles, was da ist und irgend eine Vollkommenheit in der Schöpfung aufweist, eine Nachahmung der ewig göttlichen Ideen — *rationes aeternae* — und zuletzt der unendlich nachahmbaren göttlichen Wesenheit ist.² Hierin ist letztinstanzlich die Gesamtordnung der Welt und ihre Gesetzmäßigkeit verankert.³ Und da der göttliche Wille nach den göttlichen Ideen alles geschaffen⁴, leuchtet es ein, daß in der Seinsordnung Gott das *Erste* ist und sein muß.⁵ Allein die Seinsordnung kann in zweifach verschiedenem Sinne aufgefaßt werden: *physisch* und *metaphysisch*.

α) Physisch: insofern die Naturdinge ihrer physischen Existenzweise und daher ihrer konkret-singulären Veränderlichkeit nach ins Auge gefaßt werden. Sind sie so aufgefaßt, nur veränderlich? Heraklit hat es behauptet und nach ihm die Platoniker. Und in der Tat: die immaterielle Seele ausgenommen, sind die Welt Dinge veränderlich, denn sie werden und vergehen. Aber sie werden *immer nach bestimmten Formen und Gesetzen*. Der neu werdende Mensch ist immer wieder ein Mensch. Auch in der physischen Ordnung gibt es somit neben dem Fluß des Wandelbaren etwas *Bleibend-Stabiles*. Das leugnen, hieße der wirklichen Welt jede Gesetzmäßigkeit absprechen. So viel hat selbst Aristoteles, wie Thomas, den Platonikern gegenüber feinsinnig bemerkt, ohne den transzendentalen Exemplarismus, erkannt.⁶ Das

¹ « Est hominis *ratio* summae rationis imago, quae capit interius vera docente Deo. Ut data *lux* oculis, tam *se*, quam *caetera* monstrat, quae sub luce patent et sine luce latent. » Enthet. Vers 628 (P. L. 199. 978-79).

² C. G. I. 50-55; S. Th. I. 84. 5; 105. 3.

³ I. 44. 3.

⁴ I. 19. 4.

⁵ I. 88. 3.

⁶ « Aristoteles autem . . . per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid *stabile*. » De spiritualibus creaturis, q. unic. a. 10 ad 8.

aber leugnen *als Anhänger des Exemplarismus*, nach welchem Gott alles nach ewigen Ideen geschaffen, erhält und leitet, das wäre offenbar weit mehr, bedeutete die Leugnung des Exemplarismus selbst. Es ist ein eigentümlich tiefer Satz, wenn Thomas vom Menscheinste sagt: « convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. »¹ Kraft des Exemplarismus haben die Ewigkeitsgedanken und Gesetze mit ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit auch in der Sinneswelt einen mächtigen Widerhall, den die Sinneserkenntnis zwar nicht erfaßt, wohl aber der denkende Geist. Hierüber bald mehr. Wir betonen das aber hier schon wegen dem, was noch kommt, und weil eine gewisse thomistische Interpretation den Zusammenhang zwischen *physischer* und *metaphysischer* Ordnung neuerdings platonisch zu zerreißen droht!

β) *Metaphysisch* gefaßt, bezieht sich die Seinsordnung auf die Dingformen in ihrer abstrakten Existenzweise, die sie in unserm Verstande besitzen. Wir haben hier die Allgemeinideen — *universalia* — ihrem Inhalte, ihrer *comprehensio* oder *prima intentio* nach, insofern sie uns die Wesenheiten — *quidditates* — der Welt Dinge, herabsteigend vom transzendentalen Sein bis zur spezifischen Dingnatur, mit allem, was mit ihnen notwendig zusammenhängt, intentionell darstellen. Diese Wesenheiten der Sinnesdinge bilden hier auf Erden, wie Thomas unermüdlich betont, das *eigentümliche Objekt*, « *objectum proprium* » des Verstandes.² Sie sind, da sie in ihrer abstrakten Existenzweise von Raum, Zeit und der Materie, dem Prinzip der Veränderung absehen, *notwendig* und daher *allgemein* und *zeitlos*.³ Das Wohl und Wehe aller natürlichen Wissenschaft und Wahrheitserkenntnis steht und fällt mit dieser Notwendigkeit und *Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten*. In derselben Notwendigkeit wurzelt auch die Sicherheit der ersten Prinzipien.⁴ Ohne sie haben auch die ersten Prinzipien keine Gültigkeit, können wir das Dasein Gottes und den Exemplarismus nicht beweisen. Wo liegt die Ursache dieser Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten? Liegt sie in der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes?⁵ Dann wäre dem *Subjektivismus* Türe und Tor geöffnet. Dann wäre der Menschenverstand *Ursache* der Wahrheit,

¹ I. 84. 7; De Verit. q. 10 a. 1.

² I. 84. 7; I. 85. 6; I. 88. 1; I. 88. 3.

³ De Pot. q. 5 a. 9 ad 16.

⁴ I. 17. 3 ad 2.

⁵ Vgl. Grabmann, l. c. S. 51-52.

was Thomas immer und immer bestritt.¹ Dann würde der Verstand selbst sein eigentümliches Objekt schaffen, die Grundthese des Subjektivismus! Dann wäre der monumentale Satz des Aquinaten falsch: nur Gott und die Dinge, aber keineswegs unser Verstand ist *Maßstab der Wahrheit*.² Tatsächlich kann der Verstand die Wesenheiten nicht ändern.³ Er hängt also von ihnen ab und nicht sie von ihm! Die Abstraktionstätigkeit des Verstandes ist somit nicht die Ursache jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der abstrahierten Dingwesenheiten, sondern nur eine *Conditio*, eine Bedingung. Vielmehr liegt der Grund jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Essenzen zunächst in ihrer *comprehensio*, in ihrem *Seinsinhalte selbst*. Die Quidditas des Seins, in der das Kontradiktionsprinzip wurzelt, ist in sich notwendig-unveränderlich, weil die *comprehensio* «Sein» das «Nichtsein» ausschließt, ja es einfach undenkbar macht. Wer, was ein *Ganzes* und was ein *Teil* ist, erfaßt, kann kraft dieser Inhalte den Satz: «quod omne totum est maius sua parte» unmöglich leugnen.⁴ Unser Verstand hängt also hier, wie überall in der thomistischen Auffassung, bezüglich dessen, *was er erkennt*, von der *Sache* ab, aber nicht umgekehrt. Sie, die Sache, ist eine «*mensura veritatis*».⁵ Unser Verstand in keiner Hinsicht! Aber sind die Dinge der letzte, höchste Maßstab? Unmöglich, denn die abstrahierte Wesenheit ist in sich ein *intelligibile-necessarium*. Ein solches kann aber seinen letzten Grund nur in einem *intellectus-necessarius* haben. Das ist nur der göttliche Verstand mit seinen Ideen, seinen *rationes aeternae*, denen die Dinge nachgebildet sind⁶, von denen die Dingwesenheiten ihre innere Notwendigkeit und Unveränderlichkeit als ersten, höchsten Maßstab aller Wahrheit besitzen, der Quelle aller Ordnung und Gesetzmäßigkeit in und außer unserm Geiste, der Grundfeste der Erkenntnissicherheit, weil ihnen alles nachgebildet ist.⁷ Als leuchtendes Licht in uns ist der *Menschengeist* seinem Wesen nach noch ein besonderes Nachbild des ungeschaffenen göttlichen Geistes: «*quaedam participata similitudo*

¹ I. Sent. D. 19 q. 5 a. 2 ad 2.

² Das. «Sic ergo intellectus *divinus* est ut mensura prima non mensurata; *res* autem est mensura *secunda* mensurata; intellectus autem *noster* ut mensuratus et non mensurans.»

³ C. G. I. 44; De Verit. q. 1 a. 8. In VIII Met. lect. 3.

⁴ I-II. 51. 1.

⁵ I. Sent. D. 19 q. 5. a 2 ad 2.

⁶ C. G. I. 54.

⁷ I. 84. 5; I. 105. 3; de Verit. q. 1 a. 4; C. G. III. 47.

luminis increati»¹, eine «*impressio primae veritatis*».² Ihn hat Thomas bekanntlich an Stelle des platonisch-augustinischen göttlichen Lichtes gesetzt.³ Dadurch hat er das ganze Problem aus der Tätigkeitssphäre in die Seinsordnung, auf den Boden des Seinsexemplarismus verschoben.

b) Damit haben wir aber auch für die **Erkenntnisordnung** und die Möglichkeit der *Erkenntnissicherheit* eine solide Unterlage. Zur intellektuellen Erkenntnis sind, sagt Thomas, zwei Faktoren als Voraussetzungen notwendig, der *Verstand* und die abstrahierte *Erkenntnis-species*.⁴ Der erstere ist kraft des Exemplarismus als Nachbild des göttlichen Geistes seiner innern Wesenheit nach zur Erkenntnis der Wahrheit hingeeordnet. Er kann sie erkennen, und wer es leugnet, leugnet die Leugnung, denn dann könnte er auch nicht erkennen, daß er sie nicht erkennen kann. Die abstrahierten *species* bringen ihm die *Quidditates rerum sensibilium*, in deren *einfachen Erfassung* er nie irrt, weil sie sein *eigentümliches Objekt* sind, zu dem jede Potenz notwendig hingeeordnet ist.⁵ Er kann irren inbezug auf die *Verbindung* dieser Quidditates im Urteil und Schlusse.⁶ Sicher leitend ist hier die *objektive Evidenz*, d. h. die sachliche Einsicht, daß eines dem andern notwendig zukommt oder nicht zukommt.⁷ Daraus entstehen die notwendigen und daher *sicheren Urteile und Sätze*, deren logische Beziehungen — *secundae intentiones* — zwar aus der Vergleichung des Verstandes entstehen, deren Notwendigkeit und Allgemeinheit aber nicht vom Verstande, sondern von der Notwendigkeit der innern Seinsbeziehung einer Wesenheit zu einer andern abhängt, dem Prinzipie gemäß: «*secundae intentiones nituntur in primis intentionibus!*» In den *ersten Prinzipien* ist der innere Seinszusammenhang der termini oder quidditates unmittelbar evident. Deshalb irrt der Verstand inbezug auf diese ersten Sätze nie und kann nicht irren.⁸ Sie sind absolut sicher, weshalb in ihnen, als Nachbildern der göttlichen Ideen, der *rationes divinae*, der tiefste Grund der *Erkenntnissicherheit* liegt.⁹ Weil nun alle folgenden Begriffsverbindungen in den Urteilen und

¹ I. 84. 5 ; De spirit. creaturis q. unic. a. 10.

² I. 88. 3 ad 1.

³ I. 84. 5 ; In Boët. de Trinit. q. I a. 1 u. 2.

⁴ I. 84. 5.

⁵ I. 85. 6.

⁶ I. 85. 6 ; De Verit. q. 1 a. 12.

⁷ Ibid.

⁸ I. 17. 3 ad 2 ; I. 85. 6.

⁹ C. G. III. 47 ; IV. Sent. D. 49 q. 2 a. 7 ad 9 ; II-II. 1. 7.

Schlüssen nur durch die Evidenz spendenden ersten Prinzipien evident und geprüft werden, sind die ersten Prinzipien die *Totalursache* unserer Erkenntnissicherheit.¹

All unsere Erkenntnissicherheit hängt somit von der objektiv unmittelbar oder mittelbar evidenten *Seinsordnung* ab, und muß an ihr kontrolliert werden. So gefaßt, liegt in der thomistischen Lösung keine Spur von einer Annäherung an eine *Autonomie des menschlichen Geistes*.² Auf der ganzen Linie hängt der Verstand von den Dingen ab, und an ihnen muß seine Erkenntnis geprüft werden. Sie erklärt und begründet die Erkenntnissicherheit in den Dingwesenheiten und ihrer *inneren Notwendigkeit*, aufsteigend bis zum göttlichen Geiste, kraft des Exemplarismus. Gerade das fehlt in jener göttlichen Illuminatio, wo der Erkennende nur durch eine augenblickliche, aktuelle göttliche Erleuchtung Sicherheit der Erkenntnis erhalten soll. Sie ist eminent *subjektiv*. Wie das sich erklären, wenn zwei über dasselbe zwei entgegengesetzte sichere Überzeugungen haben? Wie den Irrtum kontrollieren? Hat der platonische Mystizismus nicht historisch gezeigt, zu welchen Resultaten diese angeblichen, unkontrollierbaren inneren Erleuchtungen führen? Was, wenn wir uns einem modernen Atheisten gegenüber beim Beweis für das Dasein Gottes auf eine göttliche Erleuchtung als Kriterium der Beweissicherheit berufen müßten? Die Behauptung, die platonische Illuminationslehre erkläre die Ideen der *geistigen Substanzen* besser als die thomistische Abstraktionstheorie³, ist nur dann richtig, wenn jemand meint, unsere Ideen von den geistigen Substanzen seien wirklich und ausschließlich *positiv geistige*. Das widerspricht aber den Tatsachen.⁴ Sie sind nur negativ-positiv, ganz entsprechend ihrer Genesis durch die Abstraktion. Das aber, was der thomistischen Lösung unseres Erkenntnisproblems besonders eigentümlich ist, das ist *die harmonische Verbindung der logischen, metaphysischen und physischen Ordnung*. Die logisch notwendigen und allgemeinen Sätze, Prinzipien, Beweise haben ihre Ursache in der

¹ « Dicendum, quod certitudo scientiae *tota* oritur ex certitudine principiorum. » De Verit. q. 11 a. 1 ad 13.

Wir nennen die ersten Prinzipien absichtlich « Evidenz spendend ». Sie geben den Dingwesenheiten *nicht die Seinsnotwendigkeit*, sondern sie geben dem Verstande die *Evidenz*, damit er die Beziehungen der Dingwesenheiten richtig einsieht und so *Erkenntnissicherheit* sich erwirbt.

² Vgl. Grabmann, I. c. S. 86.

³ Grabmann, das. S. 88.

⁴ Vgl. I. 88. 2. Quaest. disp. de Anima. q. unic. a. 16.

innern Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten und zuletzt im göttlichen Geiste. Sie haben aber potenziell auch ein Fundament in der physisch veränderlichen Welt, die von Gott nach den gleichen ewigen Ideen hervorgebracht wurde und deren Werden und Vergehen nach den gleichen ewigen Gesetzen sich vollzieht. Es wäre ganz unthomistisch zu behaupten, die Notwendigkeit und Allgemeinheit der abstrakten Ideen hätte mit der veränderlichen Sinneswelt, mit der Sinneserfahrung nichts zu tun; beide Ordnungen, die physische und metaphysische, wären einander fremd. Da die abstrahierte Dingwesenheit innerlich notwendig und unveränderlich ist und alles, was in der *species intelligibilis* inhaltlich aktuell vorhanden ist, potenziell schon im *Phantasma* lag¹, so liegt die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten *potenziell* auch in der Sinneswelt. Der abstrahierende Verstand gab der Dingform im *Phantasma* nur die höhere *Existenzweise*, aber nicht einen neuen Inhalt. In diesem Sinne sagt Thomas: Die Sinneserkenntnis sei nicht die Totalursache der Geisteserkenntnis.² Aber nicht in dem Sinne, wie wenn der Verstand irgendwie die *Ursache* jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit wäre. Dann würden nicht allein die Sinneswelt und die Geisteswelt auseinander gerissen, sondern der Verstand wäre *mensura veritatis*!

So schließen sich in der thomistischen Lösung die *physische, metaphysische* und *logische* Ordnung eng und harmonisch zusammen! Überall ist aber bei Thomas auch hier die Lehre von *Akt und Potenz* zugrunde gelegt. Allda, wo er die Sinneserfahrung als einzige Quelle unserer natürlichen Erkenntnisse betont, stützt er sich zuletzt immer wieder auf die These: hier auf Erden ist die Seele in ihrer Tätigkeit vom Leibe und daher in ihrer Erkenntnis von der Sinneswelt abhängig.³ Beide; Seele und Leib, verhalten sich zueinander wie Form und Materie, *Akt* und *Potenz*. War das bei den Augustinern des 13. Jahrhunderts nicht auch der Fall? Gewiß! Aber nicht in gleich strengem Sinne. Mit der *Einzigkeit der substanziellen Form* im Menschen, die Thomas allein verteidigte, schloß er von der Materie als solcher jede Aktualität

¹ I. 79. 3; I. 84. 6.

² I. 84. 6: « Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis ». Vgl. *Grabmann*, I. c. 88. Hier und schon früher S. 50-51 ist die Stellung, die er der Tätigkeit des Verstandes in unserm Problem einräumt, zum allerwenigsten unklar.

³ I. 84. 7.

aus, faßte sie an sich als *reine Potenz*, machte er die Seele als forma substantialis des Leibes zum Prinzip alles aktuellen Seins im Menschen, auch des körperlichen. Hier hat Grabmann einen tief wahren Satz ausgesprochen: «In der Auffassung des Verhältnisses der Seele als der einzigen Wesensform zum Leibe ist auch die Potenzialität des Intellektes zu allem Intelligiblen gegeben.»¹ *Somit ruht auch die Einheit und Harmonie der Sinnes- und Geistesordnung auf der klaren, konsequenten Unterscheidung von Akt und Potenz!*

III. Die Sinneserfahrung, die *einzigste Quelle aller natürlichen Erkenntnisse!* Die **Bedeutung** dieser Neuerung im 13. Jahrhundert wird nur unterschätzen, wer vergißt, daß sie eine Umwälzung für *die ganze Erkenntnislehre* bedeutete und daß Neuerungen auf diesem Gebiete Furchen ziehen in der ganzen natürlichen Weltanschauung. Damit hat Thomas, wie früher gesagt wurde, erst klar die Marksteine zwischen Philosophie und Theologie gesetzt², und der erstern ihr *eigenes Gebiet* und ihre *Selbständigkeit* gegeben. Welchen einschneidenden Einfluß diese Neuorientierung auf die *Behandlungsweise* der Einzelprobleme und das *Beweisverfahren* überhaupt haben mußte, erwähnen wir nur. Wie er die platonisch-augustinischen *Gottesbeweise* entweder ehrfurchtsvoll beiseite legte oder ihnen eine empirische Umgestaltung gab, um von dem tatsächlich Gegebenen und dem Gewordenen, d. h. dem Potenziellen, auf verschiedenen, aber eng verbundenen Wegen, zum absolut Notwendigen, Ungewordenen, Aktuellen aufzusteigen, ist bekannt. Übertreiben wir, wenn wir sagen: Thomas hat erst mit seiner neugestalteten Erkenntnislehre die *wissenschaftliche Erklärung* einer zwar realen, aber bloß *analogen Erkenntnis der Natur Gottes* ermöglicht?³ Viel wichtiger ist es noch zu sagen — Mit dem Satze: *Die Sinneserfahrung ist die einzig solide Quelle und Grundlage alles natürlichen Erkennens*, erhielt die Philosophie überhaupt einen *neuen Unterbau*. Er bedeutete eine völlige Umgestaltung der früher platonisch eingestellten *Psychologie* und *Naturtheologie*, indem Gott und die Seele in das Gebiet der bloß *indirekten Erkenntnisgegenstände* verschoben wurden.⁴ Mit der Abstraktion aus dem Phantasiebilde als einziger Quelle aller geistigen Erkenntnisse wurden *Metaphysik* und *Natur-*

¹ Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas, p. 49.

² Grabmann anerkennt das auch, l. c. S. 89.

³ I. 12 a. 11 u. 12.

⁴ I. q. 87 a. 1-4; I. q. 12 a. 11 u. 12.

philosophie, welche jene berühmte arabische Halbierung auseinander gerissen hatte, wieder ein einheitliches Gebiet. Wäre die moderne Zeit dieser Richtlinie treu geblieben, so hätten wir den Bruch zwischen *Metaphysik* und *Ethik*, *Metaphysik* und *Rechtswissenschaft*, *Philosophie* und *Naturwissenschaft* kaum zu betrauern. Das Wichtigste aber in dieser Neuerung lag wohl darin, daß mit ihr die Sinneswelt wissenschaftlich eine *neue Wertung* erhielt, im Gegensatz zum 2000-jährigen herrschenden platonischen *Spiritualismus*. Die Sinneswelt erhält Eigenberechtigung in ihrer Hinordnung zum Geistigen. Wichtig sicher für eine gesunde *Pädagogik* und *Aszetik*. Falsch der alte, platonische, viel erwähnte Satz: Die Seele ist in ihrer Tätigkeit vom Leibe völlig unabhängig. Wahr vielmehr: Der Leib ist *Mitarbeiter* der Seele in allen materiellen Lebenstätigkeiten, *Vorarbeiter* selbst für die höheren geistigen Tätigkeiten des Verstandes und Willens. Das Sinnliche hat *Eigenwert* als *Vorstufe* zum Geistigen.¹ Sie arbeiten zusammen! *Harmonie von Geist und Sinneswelt!* Ein herrlicher Gedanke, der in der Incarnatio des Gottmenschen seine großartigste Verwirklichung gefunden und in jeder Christen ein Nachbild erhalten soll!

2. Harmonie von Subjekt und Objekt.

Subjekt und Objekt des menschlichen Wissens: wie schwer, richtig ihre Rollen zu verteilen und sie in Harmonie zu bringen! Daß beide, Objektives und Subjektives, ihre Rechte haben in unserer Erkenntnis, wer wagt es zu leugnen? Da Erkennen ein aktives Erfassen eines Erkannten ist, scheinen doch beide, ich möchte sagen, von Hause aus, oder, genauer ausgedrückt, aus dem innern Wesen der Erkenntnistätigkeit, ihr eigenes Recht, ihre eigentümliche Stellung zu besitzen. Wer sie identifiziert, vergewaltigt sie und erwürgt die Wissenschaft. Es ist für den absoluten modernen Idealismus und Agnostizismus eine bittere, des Überdenkens würdige Ironie des Schicksals, daß er mit der *Leugnung der Realität des Objektes* auch das Subjekt verlor, oder wenigstens wissenschaftlich nicht mehr zu erklären vermochte.

Aber was hat der Thomismus im 13. Jahrhundert gegenüber der arabisch-augustinischen Richtung für ein besonderes Verdienst in der Verteidigung der Realität unserer Erkenntnis? Das ist nicht leicht einzusehen. Er wandelt damit nicht auf neuen Wegen. Er folgt hierin,

¹ I. q. 77. 7: «sensus est propter intellectum».

wie Gredt in seinem tiefsinnigen Werke « Unsere Außenwelt » gesagt, Aristoteles.¹ Allerdings, der plotinische Satz: « *Die Seele ist in ihrer Erkenntnis nur aktiv* » mußte, wenn er rigoros durchgeführt wurde, zum absoluten Subjektivismus treiben. In der Tat ist der absolute moderne Idealismus nichts weiteres, als die konsequente, rücksichtslose Durchführung jenes neuplatonischen Satzes. Ist die Seele in allem Erkennen nur aktiv, so bringt sie nicht bloß die Erkenntnisweise, sondern auch das *Erkenntnisobjekt* und damit *sich, Gott* und die *Welt* hervor. Jede Eigenrealität des Objektes gegenüber dem Erkennenden bedingt von seiten des letztern ein *Aufnehmen*, ein *Leiden*, eine *Passivität*, nicht bloß für den Beginn des Erkennens, sondern auch während des Erkennens selbst.

Indes, nicht einmal Plotin selbst war sich der ganzen Tragweite jenes Satzes bewußt. Noch weniger rigoros wurde er von Augustin interpretiert. Er war ein Realist. Das bezeugt sein Kampf gegen die Akademiker, trotz einigem Wanken bezüglich der Wahrhaftigkeit der Sinneserkenntnis. Das Interesse für das kirchliche Dogma, das für ihn überall leitend war, mußte ihn vor dem Subjektivismus bewahren. So blieb es auch in der ersten scholastischen Periode, wenn auch die Interpretation des Scotus Erigena fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Realisten sind auch die überaus meisten und herrschenden Vertreter des sogenannten Augustinismus des 13. Jahrhunderts. Der Einfluß des arabischen Aristotelismus mit der aristotelischen Theorie der Sinneserkenntnis und der abstraktiven Erkenntnis der Sinneswelt gab ihrem Realismus sogar eine viel solidere Grundlage als die bei Augustin es war. In gewissem Sinne waren die Augustiner des 13. Saeculums sogar *übertriebene Realisten*. Die Mehrzahl von aktuellen Formen in ein und demselben Dinge ist eine frappante Bestätigung dessen, was wir soeben gesagt.

Und dennoch hat sich jener plotinische Satz von der absoluten Aktivität des Menschengestes in der Hervorbringung der Erkenntnis bei den Augustinern des 13. Jahrhunderts sehr stark fühlbar gemacht. Das geschah allerdings unbewußt, d. h. ohne daß sie die Folgen ihrer Lehre voraussahen. Irrige Prinzipien sind meistens schlechter als ihre Anhänger, wie gute besser sind als jene, die ihnen huldigen. Jener Einfluß ist unleugbar. Wie von jenem neuplatonischen Geiste beseelt, Wilhelm von Paris, Heinrich von Gent die *species impressae* geleugnet

¹ *Unsere Außenwelt*, von Jos. Gredt O. S. B. (Tyrolia, Innsbruck 1921), S. 23 ff.

und wie sie mit Roger Bacon und den Lichtmetaphysikern die Erkenntnis ganz einseitig aktivistisch und subjektivistisch konstruierten, habe ich früher erwähnt und rufe ich hier nur ins Gedächtnis zurück. Viel typischer war es jedenfalls, daß auch führende Köpfe und gerade solche, die sich dem Thomismus am meisten genähert haben, wie Bonaventura, trotz ihres Aristotelismus, die aristotelische These vom *Compositum als Subjekt der Sinnespotenzen* nicht durchzuführen vermochten.¹ Die neuplatonische Tendenz, die Seele einseitig-aktiv zum einzigen Prinzip der Sinneserfahrung zu machen, wie das bei Plotin der Fall gewesen, offenbart sich da klar. Aber die gleichen Augustiner huldigten noch einer viel gefährlicheren neuplatonischen These, deren Folgen sich später bei Cartesius zeigten, die sie selber wieder nicht klar voraussahen, die aber Thomas mit einer merkwürdigen Geistesschärfe aufdeckte und ihrer ganzen Blöße nach darlegte. Das war die Lehre von der *substanziellen Identität der Seele und der Potenzen*.

In allen drei Hauptquellen, in denen Thomas diese Auffassung bekämpft: in den Quaest. disp. de anima q. unica a. 12, in S. Th. I. 77. 1 und 79. 1, nimmt er wesentlich die gleiche Stellung ein. Er geht dabei immer von Erfahrungstatsachen aus. Die Verschiedenheit unserer Seelentätigkeiten setzt unmittelbar verschiedene Prinzipien, d. h. Potenzen voraus, also kann dieselbe *eine* Seele nicht das unmittelbare Prinzip der Tätigkeiten sein.² Tiefer eindringend in die Frage, sagt er: Die Tätigkeit und ihr unmittelbares Prinzip müssen dem gleichen Genus angehören; nun aber ist unsere Tätigkeit nicht, wie bei Gott, etwas Substanzielles, sondern nur ein Akzidens; also gehört auch die Potenz ontologisch zum Akzidens; da nun die Seele eine Substanz ist und die Potenz ein Akzidens, kann die Potenz substanziell nicht identisch sein mit der Seele.³ Die substanzielle Identität der Seele und ihrer Potenzen, so betont er fortwährend, würde die Seele in ihrer Tätigkeit *Gott gleich setzen*, in welchem Sein und Tätigsein allein ein und dasselbe sind.⁴

¹ II. S. D. 8. q. 1. a. 3; q. 2 ad 7.

² Quaest. disp. de anima, a. 12.

³ Das. u. I. 77. 1; I. 79. 1.

⁴ «Necesse est dicere . . . quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa *operatio est ejus esse*: sicut enim potentia se habet ad operationem, ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse: in solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia.» I. 79. 1. «Primo, quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum

Denn als Substanz ist die Seele immer in actu ; ist sie also unmittelbar, als Substanz, tätig, so ist sie *immer tätig*, d. h. in actu ; ist sie immer in actu, so ist sie nicht mehr in Potenz zu weiterer Tätigkeit, denn nichts ist in Potenz, insofern es in Akt ist¹, also *wäre sie nur in Akt* ; und das war präzis der *plotinische Satz*, der zum Subjektivismus führen muß : die Seele ist nur aktiv. Seele und Potenzen können also sich zueinander nur verhalten wie *Substanz* und *Qualität*, die ein accidens ontologicum ist, oder wie *Wesenheit* und *proprium* in der logischen Ordnung.² Die Potenzen sind potenzielle Teile der Seele³, oder wesentliche Eigentümlichkeiten der Seele.⁴

Der neuplatonische Satz : «Die Seele ist bei der Erkenntnis nur aktiv», hat also auf die arabisch-augustinische Richtung des 13. Jahrhunderts doch unbewußt einen eminenten Einfluß ausgeübt und, zu Ende gedacht, hätte er die *Realität unserer Erkenntnis* in Frage gestellt. Es ist das Eigenverdienst des Aquinaten mit Albert⁵, dieser Infiltration auf Grund des wahren Aristoteles, künftige Zeiten vorausschauend, energisch entgegengetreten zu sein. Auch das hat er getan *auf Grund der Lehre von Akt und Potenz!*

Damit hat er aber zugleich die Rechte und Rolle des Erkenntnis-subjektes und Objektes gegenseitig abgegrenzt und in Einklang gebracht.

a) Das **Subjektive** spielt eine Rolle im menschlichen Wissen. Die *aktive, vitale, intentionale Auffassungsweise* gehört hieher. Ihre wunderbare seelische Existenzweise erhalten die Dingformen im Erkennenden vom Erkennenden, der sie kraft seiner abstrahierenden Tätigkeit — Abstraktion im weitesten Sinne genommen — aufsteigend von den ganz singulären äußeren Sinneseindrücken, stufenweise durch die inneren Sinne erweitert und verbindet, hinauf bis zu den eigentlichen Allgemeinbegriffen⁶, die wieder die Elemente liefern für die allgemeinen

actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia.» I. 77. 1.

¹ « Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae : sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam.» I. 77. 1.

² I. 77. 1 ad 5.

³ De anima, a. 12 ad 15.

⁴ I. 77. 1 ad 5.

⁵ S. Th. p. 11. tr. XIII. q. 77. m. 4 ; ib. tr. XII. q. 70. m. 2.

⁶ I. 78. 1.

Sätze, Prinzipien und Schlüsse und Beweisführungen in mannigfaltigster verschiedener Verbindung und Darstellung. Das Allgemeine als solches, d. h. aktuell genommen, existiert in der Natur nur potenziell; denn was aktuell ist, trägt den Charakter des Konkreten. Der Existenzweise nach ist alles menschliche Wissen, weil im Geiste, *vom Geiste*. Riesiger Spielraum des subjektiven Teiles des menschlichen Wissens. Er ist potenziell *unendlich*, weil der Menscheng Geist potenziell selbst unendlich ist.

b) Dem **Objekte** nach aber ist der menschliche Geist, im Gegensatz zum göttlichen Geiste, dessen Wissen schöpferisch ist¹, von Hause aus nur in *potentia*. Gemeint ist hier die *potentia passiva*, die dem Objekt gegenüber *leidend, aufnehmend* sich verhält.² Die Menschenseele schafft den Erkenntnisgegenstand nicht, sie empfängt ihn von außen. Die Seele ist anfänglich vollständig und bezüglich aller Gegenstände eine *unbeschriebene Tafel*, «*tabula rasa*».³ Die *Sinneserfahrung* Quelle aller Erkenntnisse! Jawohl. Aber das zu sagen genügt nicht. Die Sinneserfahrung selbst ist zuerst *passiv*. Die äußeren Sinne, die Tore alles Erkennens, sind überhaupt nur passiv, d. h. die extramentalen Gegenstände nur aufnehmend ohne *species expressae*.⁴ Subjekt der Sinneserkenntnis ist nicht die Seele allein, sondern das passiv aufnehmende und nachher durch die inneren Sinne verarbeitende *Compositum* von Seele und Leib.⁵ Was die inneren Sinne verarbeiten, es ist immer von außen empfangenes Material. Die Sinneserfahrung ist *passiv-aktiv zugleich*. *Passiv*: weil das Objekt empfangen; *aktiv*: weil der Sinn das Empfangene erkennt; *zugleich*: um die Realität der Welt zu erreichen, bedarf ich keiner Hängebrücke, muß ich nicht, wie Kant a priori vorausgesetzt hat, die Schranken der Erfahrung durchbrechen. Der extramentale einwirkende Gegenstand ist seinem Eindrücke nach

¹ I. 14. 8.

² «*Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva.*» De Verit. q. 16 a. 1 ad 13.

³ «*Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*» I. 79. 2.

⁴ Von den äußeren Sinnen sagt Thomas: «*est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; exterius ergo immutativum est, quod per se percipitur.*» I. 78. 3. Es ist kein Zweifel, daß hier Thomas Gegner des kritischen Realismus ist, gegen den P. Gredt O. S. B. das Beste geschrieben hat. Vgl. Außenwelt, S. 163.

⁵ I. 78. 8; Quaest. disp. de anima, a. 12 ad 16; ib. a. 19.

in mir zugleich das von mir Aufgenommene. « Actio agentis simul est in passo. »¹ All dem entsprechend ist auch der erkennende Verstand dem Objekte nach passiv.² Und das nicht bloß beim Beginn, wo er den Gegenstand empfängt, sondern auch während der aktuellen Erkenntnis ist er passiv — aktiv — zugleich, weil er stets vom Objekte abhängt und nicht das Objekt von ihm. So konnte Thomas mit Aristoteles sagen: « Intelligere est pati quoddam. »³

Mächtiger Horizont, den Thomas seiner Philosophie, ihrem Objekte nach, ihrem realen Gegenstande nach gegeben! Sie ist nicht, wie der Agnostizismus lehrt, eine geheimnisvolle Selbstverkapselung des Geistes, aus der die Seele doch immer wieder, wie Dubois-Reymond gesagt⁴, sich in die Wirklichkeit hinaussehnt. Ihr Geistesauge schaut hinaus in eine herrliche Wirklichkeitswelt, hinab in die Tiefen der Erde, hinauf bis zu dem ersten Beweger. Omne ens, jedes Sein ist Gegenstand der Philosophie.⁵ Auch dem Gegenstande nach ist das menschliche Wissen potenziell *unendlich*. So kommen Subjekt und Objekt im realistisch gefaßten Thomismus zu ihrem Rechte auf Grund der Lehre von Akt und Potenz! Von einander verschieden, werden sie durch Akt und Potenz zu einer einheitlichen Synthese!

(Fortsetzung folgt.)

¹ I. 28. 3 ad 1; in Phys. I. III. lect. 4; Arist. III. Phys. 3. (Did. II. 275-276).

² I. 79. 2.

³ Ibid.

⁴ Über die Grundlage der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften. Tübingen 1890, S. 92.

⁵ In Boët. de trinit. q. 5 a. 3.

