

Das menschliche Leben unter dem Einflusse reiner Gedankendinge

Autor(en): **Thiel, Matthias**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **23 (1945)**

PDF erstellt am: **01.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762368>

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 menschliche Leben unter dem Einflusse reiner Gedankendinge

Von P. Dr. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo)

Der hl. Augustinus schreibt in seinem Werke über die Dreifaltigkeit¹, Gott erkenne alle geistigen und körperlichen Geschöpfe nicht deshalb, weil sie sind, sondern umgekehrt, diese seien nur, weil Gott sie erkenne. Damit hat der große Kirchenlehrer auf die ihm eigene geistvolle Weise den wesentlichen Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Erkennen angegeben. Nur das göttliche Erkennen ist schöpferisch. Daher gilt die These, daß Gott allein erschaffen könne², auch für die Welt des Erkennens. Alle Geschöpfe, angefangen vom niedrigsten Tier bis hinauf zum höchsten Geist, sind in ihrem Erkennen von einem anderen abhängig: die einen von dem zu erkennenden Gegenstand, die anderen unmittelbar von Gott.

Daraus ersehen wir schon, daß Erkennen und Sein innerlich zusammengehören³. Man hat besonders im letzten Jahrzehnt darüber gestritten, ob der Satz, alles Seiende sei erkennbar, zu den unmittelbar einsichtigen, unbeweisbaren Sätzen gerechnet werden könne⁴. Mir scheint das nicht der Fall zu sein; aber der Satz folgt unmittelbar aus der Natur des Verstandes, dessen Gegenstand das Seiende als solches ist.

Verstehen wir unter Sein nur das in unserer Außenwelt wirklich Gegebene oder wenigstens Mögliche, dann hat das Erkennen sogar einen größeren Umfang als das Seiende. Denn wer wollte leugnen, daß wir

¹ Lib. XV c. 13 n. 22 (MPL 42, 1076): « Universas creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit. » Und: Lib. VI c. 10 n. 11 (a. a. O. 931 f.): « Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt: ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur. »

² Thomas, S. Th. I 45, 5: « Impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare; neque virtute propria, neque instrumentaliter, neque per ministerium. »

³ Thomas, De Verit. II 3 ad 12: « Cognitio non est nisi entis. »

⁴ Vgl. die Deutsche Thomasausgabe, 1. Bd. Salzburg 1933, 396 Anm. 150, und Rezension von *Gredt*, in: *Divus Thomas* 1935, 96 f.

auch Nichtseiendes erkennen? So bestimmen wir die Finsternis als das Fehlen des physischen Lichtes, die Blindheit als die Beraubung der Sehkraft und das Übel als Mangel des Guten. Finsternis, Blindheit und Übel aber haben in der Außenwelt kein eigentliches Sein. Wie schon ihre Definitionen anzeigen, sind sie schlechthin nicht.

Aber daß doch auch im Erkennen von Nichtseiendem die innere Hinordnung alles Erkennens auf ein Sein gewahrt bleibt, ist daraus ersichtlich, daß wir Nichtseiendes nur mittels eines Seienden bestimmen können. Und darin liegt nicht etwa nur eine menschliche Unvollkommenheit. Auch Gott erkennt Nichtseiendes bloß durch das Seiende, in erster Linie durch sich selbst¹. Der wesentliche Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Erkenntnisweise des Nichtseienden offenbart sich erst darin, daß der Mensch aus dem Nichtseienden sogenannte reine Gedankendinge macht, Gott dagegen nicht. Noch mehr, der Mensch gebraucht diese «*entia rationis*» sogar, um sich im Erkennen des Seienden und selbst in seinem praktischen Leben immer mehr zu vervollkommen.

In einem früheren Aufsatz haben wir schon bemerkt, daß die Rückwirkung dieser vom Menschen gebildeten reinen Gedankendinge auf ihn selbst eine größere Bedeutung habe, als die meisten ahnen². Die folgenden Untersuchungen sollen diese Bedeutung sichtbar machen. Zu diesem Zwecke müssen wir aber zunächst die Natur und die Entstehungsweise der reinen Gedankendinge noch genauer ins Auge fassen.

I. Die Natur der reinen Gedankendinge

Auf eine dreifache Weise kann etwas im Verstande sein: nämlich erstens als Wirkung einer äußeren Ursache, zweitens als Wirkung einer vom Verstande selbst gesetzten Tätigkeit, und drittens rein gegenständlich. Auf die erste Weise sind im menschlichen Verstande die vom *tätigen* Verstande und dem Phantasiebilde eingepägten Erkenntnisbilder; auf die zweite sind in ihm seine eigenen Erkenntnistätigkeiten sowie die durch diese hervorgebrachten einfachen Begriffe, Urteile und

¹ *Græd. Jos.*, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*. Freiburg 1937/7. n. 867: «*Cum malum ut malum nihil sit, neque directe cognoscibile est, sed indirecte tantum, quatenus cognoscitur bonitas seu entitas, cui deest aliquid. Itaque Deus cognoscit malum ex bonitate cuius causa est, cui tamen accidit defectus, qui privationis seu mali rationem habet.*»

² Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten, in: *Divus Thomas* 1943, 145.

Schlußfolgerungen oder kurz, die Gedanken. Und auf die dritte Weise ist in ihm alles das, *was* er erkennt oder *was* er denkt. So denke ich augenblicklich an den Soldaten, der sich eben von mir verabschiedete, um an die Front zurückzukehren. Indem ich das tue, gebe ich dem Soldaten in meinem Verstande ein rein gegenständliches Erkenntsein. In diesem Beispiele hat der Gegenstand meines Denkens außer dem ihm von mir gegebenen Erkenntsein in meinem Verstande noch ein anderes, physisches Sein in der Außenwelt. Es ist aber auch möglich, daß ich an etwas denke, dem in der Außenwelt überhaupt kein Sein zukommt, ja nicht einmal zukommen kann, so daß das ihm von mir gegebene Erkenntsein sein einziges Sein ist. So denke ich jetzt an die Blindheit eines Bekannten. Wie bereits gesagt, ist die Blindheit nichts anderes als die Beraubung der Sehkraft in einem Subjekte, das an sich für das Sehen geschaffen ist. Und sie wird von uns auch so bestimmt. Aber sie wird von uns nicht schlechthin auch so gedacht. Während nämlich Gott und die reinen Geister das Nichtseiende nur *mittels* des ihm entgegengesetzten Seienden erkennen¹, erkennt der Mensch das Nichtseiende auch *nach Art* des Seienden². Das zeigt sich darin, daß der Mensch auch das Nichtseiende zum Subjekt oder Prädikat oder Grund von Aussagen macht. So sagen wir von der Blindheit, sie *sei* die Beraubung der Sehkraft, sie *sei* ein großes Übel, sie *sei* nicht begehrenswert usw., genau so wie wir das beim Seienden tun. Ebenso sagen wir den Allgemeinbegriff « Mensch » von Petrus, Paulus u. a. aus, obwohl das von ihm unmittelbar Bezeichnete in der Außenwelt nicht sein kann und darum ein reines Gedankending ist. Und wenn wir z. B. von der Wand sagen, sie werde von uns gesehen, so machen wir eine tatsächlich nicht existierende, sondern von uns bloß gedachte Beziehung der Wand zum Sehenden in ähnlicher Weise zum Grund einer Aussage, wie die wirkliche Beziehung des Sehenden zur Wand. Wir behandeln also das Nichtseiende ganz *nach Art* des Seienden. Darin liegt das Eigenartige der menschlichen Weise, das Nichtseiende zu erkennen. Und erst durch dieses Besondere kommt das zustande, was man ein reines Gedanken-

¹ *Joannes a S. Thoma*, Cursus theol. (Paris 1883) III 53 n. 57: « Cognoscit Deus negationem ut negatio est in re per suam formam oppositam, nec tamen ratione entis vel ente rationis illam vestit, quia forma opposita, per ordinem ad quam cognoscitur, se habet ut forma ablata per negationem, non ut id ad cuius instar concipitur ut ens. »

² *Joannes a S. Thoma*, Cursus philos. (Editio Reiser) I 309a 38: « Quando ad modum relationis intelligitur id quod non est relatio in re, tunc formatur relatio rationis. »

ding nennt. Dieses ist also nicht einfach ein Nichtseiendes. Das Nichtsein eines bestimmten Sachverhaltes ist in der Außenwelt wirklich gegeben, und dieser Sachverhalt fehlt, auch wenn niemand daran denkt¹. So ist Sortes auch blind, wenn niemand an ihn denkt, aber so lange niemand das tut, hat die Blindheit des Sortes überhaupt kein Sein, sondern ist sie nur die Beraubung der Sehkraft. Erst wenn die Blindheit von unserem Verstande so behandelt wird, als hätte sie ein Sein, wird aus ihr ein *ens rationis* oder ein reines Gedankending².

Obwohl die Bildung des reinen Gedankendinges erst im Urteil und Schluß offenbar wird³, kann sie doch schon durch die einfache geistige Erfassung des Verstandes geschehen. Denn der wirklichen Aussage, in der das Wesen des Urteils liegt, muß die Erkenntnis der Aussagbarkeit eines bestimmten P von einem bestimmten S vorausgehen; um aber die Aussagbarkeit eines P von einem S, das in der Außenwelt niemals ein positives Sein haben kann, zu erkennen, z. B. die Aussagbarkeit des P « häßlich » von der Undankbarkeit, muß dieses S vom Verstande schon nach Art eines positiv Seienden gedacht und damit schon zu einem Gedankending gemacht sein. Das gleiche gilt für den Fall, in dem ein Gedankending P eines Satzes werden soll. Um z. B. sagen zu können: Titus ist ein Mensch, müssen wir schon einen Begriff von Mensch im allgemeinen haben. Ein Mensch im allgemeinen aber ist in der Außenwelt nicht möglich. Daher erhält schon beim einfachen Allgemeinbegriff ein Nichtseiendes im Verstande ein Erkenntsein. Würden wir dieses Nichtseiende nicht nach Art eines Seienden erkennen, dann kämen wir niemals dazu, es für aussagbar zu halten.

Um das recht zu verstehen, muß man eine wichtige Unterscheidung beachten. Es gibt ein dreifaches Sein. Das erste nennt man *Dasein*, das zweite *Sosein* und das dritte einfaches *Gleichsein*. Ein reines Gedankending hat weder ein Dasein noch ein Sosein⁴. Denn wie schon

¹ A. a. O. 288b 23 ff.: « Respondetur negationem, ut dicit carentiam formae, dari a parte rei negative, quia ipsa forma in re non est. »

² *Caietanus*, in *De ente et ess.* (Editio Laurent) n. 9: « Licet nullo intellectu considerante Sortes sit caecus, et per considerationem intellectus non fiat magis vel minus caecus, tamen caecitas nullo intellectu considerante nullum habet esse in Sorte. »

³ *Thomas*, in *Met.* IV 1 lect. In 540: « Unum eorum (quae dicuntur entia) quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. »

⁴ *Thomas*, *De ente et ess.* c. 1: « Secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per

bemerkt, kann es ja in der Außenwelt nicht vorkommen, und darum ist es kein *modus essendi*, hat es also auch kein *Sosein*. Aus diesem Grunde sind alle Sätze über reine Gedankendinge nur *propositiones de tertio adiacente*, d. h. Sätze, in denen die Kopula « ist » nicht zugleich die Stelle des P einnimmt, sondern einzig die Identität von S und P bezeichnet. Wenn daher gesagt wird, im reinen Gedankending werde Nichtseiendes nach Art eines Seienden erkannt, so soll das nur heißen, Nichtseiendes werde so erkannt, daß es uns als S oder P einer wahren Aussage dienen kann¹.

Unmögliches *nach Art* eines Seienden erkennen ist natürlich etwas ganz anderes, als es *für* ein Seiendes oder Seinsmögliches halten. Dieses zweite ist ein Irrtum, das erste dagegen nicht. Daher kann auch von den reinen Gedankendingen Wahres ausgesagt werden, wie das aus den bereits gegebenen Beispielen erhellt. Nur muß man sich bei diesem Zugeständnis bewußt bleiben, daß es von den reinen Gedankendingen keine ontologische Wahrheit geben kann. Die ihnen zukommende Wahrheit ist vielmehr reine Satz Wahrheit² und reicht deshalb nur so weit, als die von ihnen gemachten Aussagen sachlich begründet sind. So ist es in der menschlichen Erkenntnisweise begründet, daß wir vom Allgemeinen sagen, es *sei* im Einzelding verwirklicht, obwohl es als

quem modum privationes et negationes entia dicuntur : dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens, nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto ; aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus ; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. »

¹ *De natura generis*, c. 1 : « Ens namque est obiectum intellectus primum ; cum nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur 9 Metaph. Unde nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non ens scilicet, nisi fingendo ipsum ens aliquo modo : quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis. De quo modo entis dicitur in 5 Metaph. quod ens uno modo dicitur, de quo possunt propositiones formari etiam si essentiam non habent. » (*M. Grabmann*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, in : Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, Bd. XXII, 307, rechnet dieses opusculum zu den echten Schriften des Aquinaten.)

² *Caietanus*, a. a. O. : « Veritas propositionis, quae est entis secundo modo significati, nihil aliud est quam compositio facta in secunda operatione intellectus obiecto conformis, verbi gratia, Sortes est caecus, ly est non significat inhaerentiam caecitatis in Sorte, eo quod caecitas omni inhaerentia caret, cum inhaerere realium accidentium sit, sed significat compositionem factam ab intellectu adaequante seipsum per illam obiecto, Sorti, scilicet carente virtute visiva, unde 5 Metaph. in alia littera, dicitur quod ens significans veritatem propositionis significat quoniam propositio est vera. »

solches nicht existieren kann. Daher spricht Thomas¹ nur den willkürlich gebildeten reinen Gedankendingen alle Wahrheit ab.

So sehen wir, daß zur Bildung eines reinen Gedankendinges zweierlei gehört: einmal ein Denkgegenstand, der wenigstens in der Form wie er gedacht wird, in der Außenwelt nicht sein kann; und sodann, daß dieser Denkgegenstand gleichwohl nach Art eines in der Außenwelt Möglichen gedacht wird, indem man ihn genau so wie dieses zum S oder P oder Grund von Aussagen macht. Daher genügt zu seiner Bildung weder die analoge Erkenntnis rein geistiger Dinge, z. B. der menschlichen Seele, nach Art der körperlichen, noch die einfache Erfassung negativer Sachverhalte *mittels* der positiven, sondern muß beides zusammenkommen.

Was den Ausdruck «reine Gedankendinge *bilden*» anbelangt, so haben wir hier ein Gegenstück zu den Fällen, in denen wir positive Vollkommenheiten nur negativ ausdrücken können. So ist die Einheit eine Vollkommenheit, ohne die kein Ding existieren kann. Und doch bestimmen wir sie so, als ob sie nur das Nichtsein eines positiven Sachverhaltes wäre, nämlich der Teilung. Umgekehrt ist es gleichfalls nur die Folge unserer mangelhaften Ausdrucksfähigkeit, wenn wir bei den reinen Gedankendingen so sprechen, als sei unser Verstand schöpferisch tätig. Tatsächlich ist unser Verstand das hier ebenso wenig wie beim Erkennen der wirklichen Dinge. Denn das Erkenntnis, das unser Verstand im Gedankending einem Nichtseienden gibt, ist nichts weiter als der das Nichtseiende zum Gegenstand habende Begriff oder Gedanke. Dieser Begriff selbst wird wirklich gebildet; aber sein Inhalt muß ein Nichtseiendes bleiben, sonst haben wir kein reines Gedankending mehr. Weil jedoch das Nichtseiende ohne einen solchen es zum Gegenstand habenden Begriff kein Gedankending ist, wird das Zeitwort «bilden», das an sich nur für das Entstehen des Begriffes paßt, im analogen Sinne auch auf das Gedankending angewandt. (*Analogia attributionis*.)

II. Ursachen und Einteilung der reinen Gedankendinge

Weil das reine Gedankending in der Außenwelt kein Sein hat, hat es auch keine Wirkursache. Aus dem gleichen Grunde kann es nicht

¹ I Dist. 11, 1a 3 corp.: «Aliquando id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere; et ideo ista conceptio est falsa.»

aus einer Materialursache entstehen. Es kommen folglich bei ihm nur zwei Ursachen in Betracht: die Formalursache und der Zweck. Seine Formalursache ist einzig der menschliche Verstand. Denn der Wille kann nur begehren, was der Verstand erkannt hat; wenn er also ein reines Gedankending erstrebt, so ist dieses schon vom Verstande gebildet. Wie wir bei der Einteilung der reinen Gedankendinge sehen werden, kann der Wille den Verstand bewegen, solche Dinge auszu-denken, aber selbst bilden kann er sie niemals. Er ist also nur die Wirkursache des Verstandesaktes, durch den das Gedankending gebildet wird. Die äußeren Sinne setzen gleichfalls ihren Gegenstand schon als gegeben voraus. Die inneren Sinne können zwar Dinge vorstellen, die in der Außenwelt unmöglich sind, aber was sie vorstellen, ist nur das, was an diesen Dingen im Falle, daß sie möglich wären, nach außen in die Erscheinung träte. So können wir uns mit der Phantasie vorstellen, wie eine Chimäre aussehen würde, wenn sie in der Außenwelt vorkäme. Aber das ist kein Erkennen eines Seinsunmöglichen nach Art eines Seienden, sondern nur das Phantasiebild, ohne das wir uns die Chimäre nicht einmal denken können. Daher liefern solche Konstruktionen unserer Phantasie dem Verstande nur den *Stoff* zur eigentlichen Bildung reiner Gedankendinge¹. Mittels eines Bildes könnte man auch einem Hunde eine solche Phantasievorstellung von einer Chimäre verschaffen, aber dadurch entstände in ihm noch lange kein reines Gedankending, weil das, was der Hund von der Chimäre sich vorstellt, in der Außenwelt wirklich möglich ist.

Die Zweckursache der reinen Gedankendinge kann sein eine neue Erkenntnis oder eine bloße Unterhaltung oder auch eine Belehrung. Das erste ist sie bei allen sachlich begründeten, das andere bei den willkürlich gebildeten Gedankendingen. Ein Beispiel für Gedankendinge, die einzig in unserer Willkür begründet sind, haben wir schon in der Chimäre gegeben. Andere Beispiele finden sich in den Fabeln und Märchen, von denen es eine reiche Literatur gibt. Ein sachlich begründetes Gedankending ist z. B. die von uns nach Art einer positiven Beschaffenheit gedachte Finsternis. Denn ist diese auch nichts weiter als die Beraubung des Lichtes, so hat ihr Verhältnis zum Lichte doch wenigstens eine große Ähnlichkeit mit dem Verhältnis einer zerstörenden Ursache zu dem, was sie zerstört, und ist es auch wahr, daß im Luft-

¹ *Joannes a S. Thoma*, a. a. O. 301b 33: « Sensus interni non formant entia rationis formaliter loquendo, licet *materialiter* repraesentare possint id, ad cuius instar formatur aliquod ens fictum, quod est materialiter formare entia rationis. »

raum Finsternis und Licht einander ablösen. Ob wir wollen oder nicht wollen, wir nehmen wahr, daß das Licht nicht mehr da ist, und darum haben wir auch gegenüber der Finsternis den Eindruck, von ihr in gleicher Weise abhängig zu sein wie von den wirklich seienden Dingen. Dasselbe gilt noch in erhöhtem Maße vom Tode, den man gerade deshalb sogar als menschliches Skelett mit einer Sense in der Hand sinnlich dargestellt hat ¹.

Eine zweite Einteilung der reinen Gedankendinge kann gegeben werden auf Grund der zehn Prädikamente, in die man in der aristotelisch-thomistischen Philosophie das Mögliche unterscheidet. Denn man kann Nichtseiendes nach Weise aller zehn Seinskategorien denken. So erhält die Chimäre im Verstande das gegenständliche Sein einer Substanz, der viereckige Kreis das von etwas Ausgedehntem und die Finsternis das einer Beschaffenheit.

Ihrem Wesen nach werden die reinen Gedankendinge in zwei oberste Kategorien eingeteilt : nämlich die Verneinung oder Beraubung und die rein gedankliche Beziehung. Denn wie bereits gezeigt, wird ja etwas nur deshalb reines Gedankending genannt, weil es in der Außenwelt nicht vorkommen kann. Es gehört also zu ihrem Wesen, in der Außenwelt nicht möglich zu sein. Nun kann aber etwas aus einem doppelten Grunde seinsunfähig sein : nämlich erstens, weil es weiter nichts ist als einfach die Verneinung oder die Beraubung eines bestimmten Seins. Diesen Fall haben wir bei den Gedankendingen der ersten Kategorie. Blindheit, Finsternis und Tod sind Beispiele dafür. Sodann, weil das ihm zugedachte *positive* Sein weder das einer Substanz noch das eines prädikamentalen Akzidenz ist. In einem solchen Sein besteht nämlich das eigentümliche Wesen der Beziehung, die als solche überhaupt kein Dasein und darum auch kein Sosein besagt, sondern nur die *Hinordnung* des einen auf das andere. So denken wir uns die Wand mit der Beziehung des Gesehenwerdens behaftet, weil wir sie ansehen, obwohl es uns nicht einfällt, zu glauben, die Wand erhalte durch unser Anschauen ein neues Sein. Ein anderes Beispiel für eine rein gedankliche Beziehung ist die des Geliebten zum Liebenden. Auch durch den

¹ *Thomas*, in *Met.* IV lect. 4 n. 539 : « Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter etiam ipsae privationes formarum substantialium esse dicuntur . . . Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur, nisi negationi aliquo modo esse competeret. »

Akt der Liebe allein wird nach außen nichts hervorgebracht, und wenn wir dennoch den Gegenstand der Liebe auf den Geliebten hingeordnet denken, so denken wir eine Beziehung, die in der Außenwelt nicht möglich ist und daher nur ein Erkenntsein hat. Nach Thomas haben wir überall dort eine reine gedankliche Beziehung, wo das Subjekt der Beziehung von deren Zielpunkt in keiner Weise abhängt. So hängt der Gegenstand unseres Wissens nicht im Geringsten von unserem Wissen ab, und deshalb ist die von ihm ausgesagte Beziehung zu unserem Wissen ein reines Gedankending der zweiten Kategorie ¹.

III. Beitrag der reinen Gedankendinge zum Erkennen der Außenwelt

Es ist etwas schwer, einzusehen, wie Dinge, die niemals verwirklicht werden können und zur Außenwelt in einem inneren Widerspruch stehen, dennoch etwas zu deren Erkennen beitragen sollen. Und doch ist dem so. Wir müssen allerdings sofort unterscheiden zwischen den willkürlich gebildeten und den sachlich begründeten Gedankendingen. Wie bereits gesagt, dienen erstere vor allem der Unterhaltung. Sie können auch, wie das in den Fabeln geschieht, gebraucht werden, um über gewisse Wahrheiten zu belehren, aber zur *Erforschung* der Wahrheit tragen sie kaum etwas bei. Ganz anders verhält es sich mit den sachlich begründeten Gedankendingen. Um deren Bedeutung für unser Erkennen zu verstehen, muß man sich klar machen, daß der Mensch keine angeborenen Ideen hat, daß er seine Ideen auch nicht gleich den reinen Geistern unmittelbar von Gott eingegossen erhält, sondern daß er sie alle mittels der ganz auf die Außenwelt gerichteten Sinne erwerben muß. Dabei übt die Außenwelt eine doppelte Ursächlichkeit aus: sie ist für unser Erkennen sowohl Wirkursache als Formalursache. Denn sie wirkt zunächst auf die äußeren Sinne ein, sodann mittels dieser auf die inneren Sinne, und endlich durch den tätigen Verstand und das Phantasiebild

¹ De Verit. 21, 1 corp.: « Illa relatio . . . dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili; scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam est rationis tantum; dicitur enim scibile referri . . . non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum; et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. »

auch auf den eigentlichen Verstand. Zugleich aber erhält unser Erkennen durch diese Einwirkung der Außenwelt auf die Sinne und den Verstand bestimmte Formen ; denn ein Erkennen ohne bestimmte Richtung ist ein innerer Widerspruch. Vergleichen wir jedoch unsere Erkenntnisformen mit den Seinsformen der Dinge, was uns leicht möglich ist, indem wir unser Erkennen immer wieder auf den gleichen Gegenstand richten, dann nehmen wir bald wahr, daß keine unserer Erkenntnisformen den Seinsformen an Genauigkeit gleichkommt, sondern daß alle in dieser Beziehung viel zu wünschen übriglassen. Der Grund dafür ist, weil kein Ding sich uns ganz offenbart, was daher kommt, daß alles Geschaffene aus Potenz und Akt zusammengesetzt ist und deshalb nur zum Teil nach außen wirken kann. *Omne agens agit, in quantum est in actu*, sagt Thomas.

Die darin objektiv begründete Unvollkommenheit unseres menschlichen Verstandeserkennens zeigt sich in seiner Abstraktheit. Diese ist eine doppelte : weil der eigentümliche Gegenstand unseres Verstandes die körperlichen *Wesenheiten* sind, sieht er zunächst davon ab, ob diese Wesenheiten auch wirklich existieren oder nur gedacht sind. Das ist schon eine wesentliche Voraussetzung für seine Bildung reiner Gedankendinge. Die reinen Geister, die Sosein und Dasein in einem Akte erfassen, können schon aus diesem Grunde keine reinen Gedankendinge bilden. Denn wie könnten sie ein Nichtseiendes nach Art eines Seienden erkennen, wenn sie im Nichtseienden auch sofort dessen Nichtsein so vollkommen miterfassen, daß eine weitere Vervollkommnung, wie sie im Fortschritt von der einfachen Erfassung (*simplex apprehensio*) zum Urteil statthat, gänzlich ausgeschlossen ist ? Der andere Teil der von unserem Verstande gemachten Abstraktion betrifft die körperlichen Wesenheiten selbst.

In der Außenwelt existieren nur Einzelwesenheiten, aber, wie wir schon in einem früheren Aufsatz gezeigt haben, vermag unser Verstand die Einzelwesenheiten als solche nicht zu erkennen, sondern muß er immer viele unter einem gemeinsamen Allgemeinbegriff zusammenfassen¹. Daher entsprechen die Dinge in der Außenwelt unseren abstrakten Begriffen nur dem *Inhalte* nach, und ist also das von unserem Verstande unmittelbar Erkannte, die allgemeine Wesenheit, seiner *Form* nach ein reines Gedankending. Von welcher Bedeutung das für unser gesamtes Erkennen ist, erhellt daraus, daß alle anderen Erkenntnisse unseres Verstandes nur mittels des eigentümlichen Gegenstandes er-

¹ Der Einzelmensch und seine Philosophie, in : *Divus Thomas* 1944, 385-412.

worben werden können. Denn das hat zur Folge, daß wir Menschen überhaupt keine Verstandeserkenntnis haben, bei der kein Gedankending gebildet würde. Weil die Dinge der Außenwelt unseren Allgemeinbegriffen wenigstens dem Inhalte nach entsprechen, ist jener Umweg unseres Erkennens über das Allgemeine kein Hindernis, die Dinge doch so zu erkennen, wie sie sind. Wir erkennen sie auf diesem Wege nur nicht so vollkommen, wie die reinen Geister mittels ihrer von Gott eingegossenen Ideen.

Die moderne Existenzialphilosophie, deren Zentralproblem die konkrete, von der Wesenheit nicht unterschiedene Existenz des Einzelmenschen ist, lehnt jenen Umweg über das Allgemeine ab. Aber sie ist aus der Reaktion gegen den Idealismus entstanden, und deshalb darf das, was sie gegen das Allgemeine geltend macht, nicht ohne weiteres auf unsere scholastische Universalienlehre übertragen werden. Wenn sie ab und zu auch der Scholastik einen Hieb versetzen will, so ist das durchweg ein leerer Luftstreich. Selbst der Einwand, daß man mittels abstrakter Begriffe nicht das Leben mit seinen unablässlichen Veränderungen erfassen könne, ist unbegründet. Schon der Begriff, den wir vom Leben haben, widerlegt den Einwurf.

Man teilt die Allgemeinbegriffe ein in eindeutige Begriffe (*conceptus univoci*) und Ähnlichkeitsbegriffe (*conceptus analogi*). Der eindeutige Allgemeinbegriff bezeichnet Eines schlechthin (*unum simpliciter*), das in Vielen ist. So ist die vom Allgemeinbegriff « Mensch » bezeichnete Natur in Petrus, in Paulus und in vielen anderen in gleicher Weise verwirklicht. Der Ähnlichkeitsbegriff dagegen bezeichnet schlechthin Vieles und nur beziehungsweise Eines, das in Vielen ist (*unum secundum quid*).

Die eindeutigen Allgemeinbegriffe werden in der Prädikamentenlehre in Gattungen und Arten unterschieden; und auf die gleiche Weise können nebensächlich (*per accidens*) auch die ihnen entsprechenden reinen Gedankendinge eingeteilt werden. Die Ähnlichkeitsbegriffe werden von unserem Verstande zum Teil auf Grund innerer und zum Teil auf Grund äußerer Ähnlichkeit der von ihnen bezeichneten Dinge miteinander gebildet (*Analogia proportionalitatis propriae*, *analogia proportionalitatis impropriae*). Und dementsprechend können auch die zugleich mit ihnen gebildeten reinen Gedankendinge nebensächlich eingeteilt werden.

Vergleichen wir die eindeutigen Allgemeinbegriffe mit den Ähnlichkeitsbegriffen in Bezug auf ihren Erkenntniswert, so müssen wir ohne

Zweifel ersteren den Vorzug geben. Aber eben deshalb sind diese auch später als die Ähnlichkeitsbegriffe, sodaß nicht sie, sondern diese die Grundlage unseres gesamten Denkens bilden. Schauen wir uns einmal die philosophische Terminologie an, so können wir nicht anders als staunen über die große Zahl der in der vollkommensten aller natürlichen Wissenschaften gebrauchten Ähnlichkeitsbegriffe. Es seien hier nur die wichtigsten aufgezählt. An erster Stelle steht der Seinsbegriff, der von allen anderen vorausgesetzt und von diesen nur mehr und mehr geklärt wird. Sodann folgen die sogenannten transzendentalen Begriffe: Ding (res), Etwas (aliquid), Eines (unum), Wahres (verum), und Gutes (bonum). Auf sie folgen die Begriffe «Potenz» und «Akt». Selbst der Substanzbegriff ist in seiner Anwendung auf Gott und die Geschöpfe, auf erste und zweite, auf vollständige und unvollständige Substanzen nur ein Ähnlichkeitsbegriff. Erst recht ist der Akzidenzbegriff zu nennen. Gehen wir sodann zu der Ursachenlehre über, so finden wir, daß nicht nur der Begriff «Ursache», ganz allgemein genommen, ein Ähnlichkeitsbegriff ist, sondern auch die ihm untergeordneten Begriffe «Wirkursache», «Zweckursache», «Materialursache» und «Formalursache». Aus der Kosmologie sei nur der Grundbegriff «Bewegung» genannt, aus der Psychologie nennen wir die Begriffe «Leben», «Tätigkeit», «Intellekt», «Wille» und «Freiheit», aus der Ethik die Begriffe «Glückseligkeit» und «Vollkommenheit».

Das Verhältnis dieser Begriffe zueinander zeigt sich schon bei den transzendentalen Begriffen. Obwohl diese Begriffe alle den gleichen Umfang haben, wie der Seinsbegriff, bezeichnen sie doch etwas mehr als dieser. Sie bezeichnen zwar allgemeinste Seinsweisen, aber sie fügen dem Seinsbegriff trotzdem etwas hinzu, indem sie das gemeinsame Seiende in besonderer Weise bezeichnen. So bezeichnet das Eine die Ungetheiltheit des Seienden, das Etwas den Gegensatz des Seienden zum Nichtseienden, das Wahre die Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstande und das Gute die Übereinstimmung des Seienden mit dem Begehren. Auf die Frage, was das von den transzendentalen Begriffen dem Seienden Hinzugefügte denn sei, antwortet die Philosophie, dieses könne nur ein reines Gedankending sein. Ein reines Gedankending ist also die Ungetheiltheit, die das Eine zugleich mit dem Seienden bezeichnet, ebenso der vom Etwas mitbezeichnete Gegensatz des Seienden zum Nichtseienden, desgleichen die vom Wahren mitbezeichnete Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstande und die vom Guten mitbezeichnete Übereinstimmung des Seienden mit dem Begehren.

In De Verit. q. 21 a. 1 unterscheidet der Aquinate drei Weisen, auf die eines dem anderen etwas hinzufügen kann. Die erste Weise geschieht durch *Hinzutreten* des einen zum anderen ; sie findet sich in dem Verhältnis des Akzidenz zur Substanz. Auf die zweite Weise werden in den einzelnen Prädikamenten die allgemeinen Wesenheiten durch Hinzufügen neuer, weniger allgemeiner Merkmale immer mehr zusammengezogen. So bestimmt das Vernünftigsein das Lebewesen näher, zu dem es aber nicht als neue Wesenheit hinzutritt, denn das Lebewesen kann ja auch vernünftig sein. Die dritte Weise, auf die eines zum anderen etwas hinzufügen kann, ist dann gegeben, wenn von zwei Gedankeninhalten der eine etwas enthält, was dem anderen fehlt, jedoch so, daß ihnen in der Außenwelt keine zwei wirklich verschiedene Dinge entsprechen ; auch kommt es dabei nicht darauf an, ob der eine Gedankeninhalt sich zum anderen verhält wie die Art zur Gattung, also ihn zusammenziehend, sondern es kann das eine so gut wie das andere der Fall sein. Diese dritte Weise nennt Thomas die rein gedankliche, obwohl er schon bei der zweiten ausdrücklich bemerkt hatte, daß die Zusammenziehung des Allgemeinen durch ein weniger Allgemeines nicht durch Hinzufügen einer anderen Sache geschehe. Aber bei der zweiten Weise handelt es sich um die Zusammenziehung einer mit dem Zusammenziehenden *identischen Wesenheit*, z. B. die Zusammenziehung des Lebewesens durch die menschliche Natur in Petrus, bei der dritten dagegen hat das Zusammenziehende überhaupt kein Sein in der Außenwelt, ist es also auch nicht identisch mit dem Zusammengezogenen. Als Beispiel einer solchen Zusammenziehung gebraucht Thomas die Blindheit. Wenn wir von blinden Menschen sprechen, ziehen wir den Begriff « Mensch » durch etwas zusammen, was weder mit der menschlichen Wesenheit identisch ist noch außerhalb dieser ein Sein besitzt, sondern durch ein reines Gedankending. Beispiele für die andere Möglichkeit, daß ein in der Außenwelt überhaupt nicht Seiendes einem anderen hinzugefügt wird, ohne dieses zusammenzuziehen, bieten die Transzendentalien. Denn die vom Einen dem Seienden hinzugefügte Ungeteiltheit ist eine reine Verneinung ; das von den übrigen Transzendentalien dem Seienden Hinzugefügte aber sind lauter rein gedankliche Beziehungen.

Aus dem Verhältnis der transzendentalen Begriffe zum Seinsbegriff ist ersichtlich, daß jedes reine Gedankending bereits die Kenntnis eines Seienden voraussetzt. Wie könnte auch ein Nichtseiendes nach Art eines Seienden von einem erkannt werden, der das Seiende selbst noch

in keiner Weise erkannt hat ? Zudem ist der Mensch in seinem Erkennen von der Mitwirkung des Gegenstandes abhängig. Was aber nicht ist, kann auch nicht wirkursächlich tätig sein.

Wie aber, so kann man dann fragen, ist bei einer solchen Abhängigkeit des menschlichen Erkennens vom Gegenstand die Bildung reiner Gedankendinge überhaupt möglich ? Wollen wir mit dem allgemeinen Gesetze, daß nichts sich selbst bewegt, nicht in Widerspruch geraten, dann müssen wir annehmen, daß im reinen Gedankending ein Nichtseiendes nicht nur nach Art eines Seienden erfaßt wird, sondern zugleich *unter Mitwirkung* eines Seienden. Das Seiende muß auf unseren Verstand so einwirken, daß dieser unter seinem Einfluß auch einem Nichtseienden das Erkenntsein gibt. Die Erklärung für diese auffallende Erscheinung haben wir im Vorausgehenden wenigstens schon angedeutet. Sie liegt darin, daß sich die Dinge unserem Verstande nicht auf einmal offenbaren, sondern allmählich in der Weise, daß wir sie zuerst unter ganz allgemeinen Begriffen zusammenfassen und erst nach und nach voneinander unterscheiden. Denn sooft die Einzeldinge sich unserem Verstande in der Weise offenbaren, daß dieser sie nur unter einem Allgemeinbegriff erfassen kann, wirken sie bei der Bildung eines reinen Gedankendinges mit. Erhält ja doch ein Begriff eben dadurch den Charakter eines Allgemeinbegriffes, daß Vieles in Eins zusammengenommen wird. Eine solche Einheit von Dingen aber, die wesentlich viele sind, ist ein reines Gedankending, das unter die Kategorie der Verneinung fällt. Wenn sodann unser Verstand unter beständiger Mitwirkung der Außen Dinge die im Allgemeinbegriff erkannte abstrakte Wesenheit mit den Einzelwesenheiten, aus denen sie abstrahierbar ist, vergleicht und im Urteil von diesen aussagt, dann hilft ihm die Welt der wirklichen Dinge auch in einem fort rein gedankliche Beziehungen bilden.

Der Unterschied zwischen den willkürlich gebildeten und den sachlich begründeten reinen Gedankendingen liegt darin, daß die Außenwelt bei diesen den *ganzen* Inhalt liefert, bei jenen dagegen nur die verschiedenen Teile, die der Mensch dann nach freiem Belieben zusammensetzt.

Daß es uns schwer fällt, zu begreifen, wie ein Seiendes zur Bildung eines reinen Gedankendinges etwas beitragen kann, kommt daher, daß wir bei unseren einfachen Begriffen zwar das Bewußtsein haben, es entspreche ihnen etwas, aber nicht gleich auch das andere, dieses Etwas habe in der Außenwelt ein Sein. Man denke nur an den Streit um das Wesen der Sünde. Noch heute wollen viele nicht glauben, daß die

Sünde nichts weiter ist als ein Mangel an sittlicher Vollkommenheit, der von uns nach Art eines Seienden erkannt wird, also mittels eines reinen Gedankendinges. Unserem Begriff « Sünde » entspricht wirklich etwas in der Außenwelt, aber das was ihm entspricht ist das Fehlen eines Seins, nämlich der Übereinstimmung, die ein bestimmter menschlicher Akt mit dem göttlichen Gesetze haben sollte. Denn nur dieses Fehlen der Übereinstimmung macht den menschlichen Akt zu einer Sünde. Weil im einfachen Begriff das wirkliche Sein des Erkannten weder bejaht noch verneint wird, kann bei der Bildung solcher Gedankendinge von keinem Irrtum die Rede sein. Wie jedoch die Geschichte der Philosophie, besonders der Universalienstreit, beweist, liegt hier für das menschliche Erkennen eine Gefahrenzone. Weil im reinen Gedankending ein Nichtseiendes so nach Art eines Seienden erfaßt wird, daß sein Nichtsein nicht unmittelbar einleuchtet, fordert es vom Menschen noch eine besondere Überlegung, ob und inwieweit er ihm in der Außenwelt ein wirkliches Sein zuschreiben darf. Beweise dafür, daß es zuweilen sehr schwer ist, reine Gedankendinge als solche zu erkennen oder wirkliche Dinge von rein gedanklichen klar zu unterscheiden, liefert besonders die Welt der Beziehungen. So beantworten nicht einmal die Thomisten die Frage einstimmig, ob Rechte und Pflichten nur gedankliche oder reale Beziehungen seien. Man denke sodann an die Fälle, in denen gestritten wird, ob wir eine wirkliche oder bloß gedankliche Unterscheidung machen, z. B. zwischen Sosein und Dasein in den geschöpflichen Dingen, zwischen gewissen Akzidentien, zwischen der Seelensubstanz und ihren Vermögen.

So sehen wir, daß der Beitrag der reinen Gedankendinge zum menschlichen Erkennen eine doppelte Seite hat : auf der einen Seite sind sie ein Mittel, dasselbe zu vervollkommen ; aber auf der anderen Seite halten sie das menschliche Erkennen auf einer wesentlich tieferen Stufe der Vollkommenheit, als das der reinen Geister, ja, bereiten sie ihm eine nicht geringe Gefahr, von der Wahrheit abzuirren und Unmögliches für möglich zu halten.

IV. Bedeutung der reinen Gedankendinge für das praktische Leben

In der Metaphysik wird das für die teleologische Weltanschauung grundlegende Axiom aufgestellt : omne agens agit propter finem, jedes Handelnde handelt wegen eines Zweckes. In der Ethik wird dieses

Axiom auf den Menschen angewandt und dadurch näher bestimmt, daß man sagt, der Mensch handle bei allem, was er als Mensch tut, aus Liebe zu einem *letzten* Zweck.

Daraus ersehen wir schon, daß für das ganze Leben eines Menschen seine Zwecksetzung maßgebend ist. Daher schreibt Thomas dem Gut, dessen Erreichung ein Mensch sich zum Ziele gesetzt hat, eine doppelte Ursächlichkeit zu: nämlich die einer Zweckursache, durch die es den Menschen anlockt, und die einer Formalursache, durch die es dieses Handeln von jedem auf ein anderes Gut gerichtetem Handeln verschieden macht¹. Das menschliche Handeln unterscheidet sich von dem des Tieres dadurch, daß zwischen dem Erkennen eines Gutes und dem Streben danach ein freier Willensakt liegt und also der Mensch selbst Ziel und Form dieses Handelns bestimmt. Nun hat jede Handlung schon von Natur aus ein Ziel, das ihr von niemandem genommen werden kann. So hat die Handlung des Almosengebens wesentlich die Linderung der Not eines Mitmenschen zum Ziel, so daß alle Handlungen, die diesem Ziele nicht dienen, von der Bezeichnung « Almosen » ausgeschlossen sind. Die Freiheit des Menschen in bezug auf seine Zielsetzung ist daher nicht unbegrenzt. Im Falle, daß ihm zwar eine bestimmte Handlung, nicht aber deren Naturzweck (*finis operis*) gefällt, bedarf es einer zweiten Handlung, um die Wirkung der ersten zu verhindern. Aber der Mensch kann dem Naturzweck einer Handlung noch einen ganz andern hinzufügen (*finis operantis*). Während der erste mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes erreicht wird, kann das Streben nach dem zweiten, einer Handlung vom Menschen willkürlich hinzugefügten Zweck gänzlich mißlingen. So will einer durch Spendung einer großen Geldsumme für Arme eine hohe Auszeichnung erhalten, aber statt dessen wird er von allen, die seine Absicht durchschauen, nur ausgelacht.

Ob aber auch dieser zweite Zweck erreicht wird oder nur der erste, in jedem Falle spezifizieren beide die gesetzte menschliche Handlung, zuerst physisch und dann moralisch². Denn die Zweckursache unter-

¹ De Carit. a. 3: « In omnibus actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale: quod ideo est quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis. »

² Thomas, S. Th. I-II 18, 4: « In actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scilicet est actio; quia quan-

scheidet sich von der Wirkursache wesentlich dadurch, daß die Ausübung ihrer Ursächlichkeit nicht an die wirkliche Existenz eines bestimmten Gutes gebunden ist¹. Daher unterscheidet man zwischen einem *finis in intentione* und einem *finis in executione*, d. h. zwischen einem beabsichtigten und einem bereits erreichten Zweck. Nicht dieser, sondern jener gibt der menschlichen Handlung die Spezifikation oder bestimmende Form².

Um die Natur des *finis in intentione* besser zu verstehen, müssen wir uns die Abhängigkeit unseres spezifisch menschlichen Begehrens vom Verstandeserkennen noch etwas klarer machen. Die bekannteste allgemeine Formel, in der das Verhältnis des Erkennens zum Begehren ausgedrückt wird, lautet: *nihil volitum nisi cognitum*. Diese Formel wird in der Metaphysik genauer bestimmt durch die Untersuchung, ob nur die objektive Güte eines Dinges oder auch die Erkenntnis dieser Güte zum metaphysischen Wesen der Zweckursache gehöre. *Ramírez*³ prüft drei von Thomisten aufgestellte Ansichten. Nach der ersten liegt das eigentliche Wesen der Zweckursächlichkeit einzig in der objektiven Güte des Zweckes und ist die Erkenntnis dieser Güte nur die *Vorbedingung* für die *Ausübung* der Zweckursächlichkeit. Nach der zweiten Ansicht gehört auch die Erkenntnis des Begehrten zum metaphysischen Wesen der Zweckursächlichkeit, ja sogar noch mehr als die Güte des Begehrten. Die dritte Ansicht schlägt einen Mittelweg vor: nach ihr ist die Erkenntnis des Guten zwar mehr als eine bloße Vorbedingung für das Begehren, aber doch kein konstituierendes Wesensmerkmal, sondern die *Wurzel*, aus der das Begehren entsteht. Wir gehen hier auf diese Kontroverse nicht weiter ein, weil sie für unsere Frage ohne Belang ist. Mit *Ramírez* scheint uns die erste der drei Ansichten die

tum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate . . . , alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.»

¹ *Thomas*, S. Th. III 62, 6: «Nihil prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedat in actu animae; sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum; unde causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis sicut causa finalis.»

² *Thomas*, S. Th. I-II 1, 3 ad 2: «Finis secundum quod est prior in intentione . . . dat speciem actui humano sive morali.»

³ *Ramírez I. M.*, *De hominis beatitudine tractatus theologicus*. Salamanticae 1942, tom. I 187 ff.

Lehre des hl. Thomas am getreuesten wiederzugeben. Obwohl sie dem Erkennen in bezug auf die von einem Gute ausgeübte Zweckursächlichkeit nur die Stellung einer Vorbedingung zuerkennt, läßt auch sie die Möglichkeit bestehen, daß einer sich etwas zum Ziele seines Strebens macht, was überhaupt nicht möglich und deshalb ein reines Gedankending ist. Will jemand z. B. genau so werden, wie ein anderer, so erstrebt er ein reines Gedankending. In der Metaphysik wird zwar betont, daß ein reines Gedankending niemals gut sein könne, aber es kann auch nicht *sein*, und trotzdem wird es nach Art eines Seienden gedacht. Und in ganz gleicher Weise kann Unmögliches auch nach Art eines Gutes gedacht werden.

Welche Bedeutung das für das praktische Leben hat, beginnen wir schon daraus zu ersehen, daß die dem Begehren vorausgehende Erkenntnis des Gegenstandes zu den *praktischen* Erkenntnissen gehört¹. Ramírez glaubt sogar, die dem Begehren vorausgehende Erkenntnis « *quaedam concausa in ratione causandi finaliter* »², eine Art Mitursache der Zweckursache nennen zu dürfen. So weit möchten wir nicht gehen, um nicht die beiden grundverschiedenen Dinge: Vorbedingung und eigentliche Ursache miteinander zu vermengen; aber so viel ist gewiß, daß die dem Begehren vorausgehende Erkenntnis für das Leben entscheidend ist. Denn ohne sie gibt es kein Begehren, und ohne Begehren gibt es auch keine Wirkursächlichkeit³.

Im vorausgehenden Abschnitt haben wir bemerkt, daß die willkürlichen, d. h. sachlich nicht begründeten reinen Gedankendinge für die Wahrheitserkenntnis keinen Wert haben. Anders liegt die Sache, wenn wir die Bedeutung dieser reinen Gedankendinge für die Gestaltung des praktischen Lebens ins Auge fassen. Wir haben schon an die vielen Fabeln und Märchen erinnert. Wenn die Fabel untermenschliche Dinge, namentlich Tiere, wie Menschen reden und handeln läßt, und das

¹ *Thomas*, S. Th. I-II 9, 1 ad 2: « Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus. » — In III De anima, lect. 15 n. 821: « Haec duo sunt moventia, scilicet appetitus et intellectus practicus. Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet. »

² A. a. O. 197 n. 345.

³ *Thomas*, in Met. V, lect. 3 n. 782: « Licet sit finis ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis . . . Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. »

Märchen von der im Mittelpunkt stehenden Person Taten erzählt, die allen Naturgesetzen widerstreiten, so sind das lauter reine Gedankendinge. Das gleiche gilt vom Mythos. Das Wort « Mythos » wird nicht immer gleich genommen. *D. F. Strauß* versteht in seinem Buche « Das Leben Jesu » unter ihm die « absichtslos dichtende Sage », und nennt Mythos alles, was auf unhistorische Weise Bestandteil einer Religion geworden ist. Auch in der Gegenwart unterscheiden nicht alle klar zwischen Mythos und Sage. Sein Wesen dürfte am zutreffendsten in folgender Definition ausgedrückt sein: « Die Darstellung von Naturereignissen und Naturvorgängen in der Form der Erzählung von Taten und Schicksalen göttlicher oder halbgöttlicher Personen, soweit dieselbe religiöse Bedeutung hat oder wenigstens mit religiösen Anschauungen und Gebräuchen in engem Zusammenhange steht. »¹ So hält Homer den Regenbogen für ein religiöses Wesen, dem die Aufgabe zukommt, Bote der Götter zu sein².

Fabel und Märchen haben einen ästhetisch-didaktischen Wert; beim Mythos kann man zweifeln, ob ihm ein eigentlicher Wert zuerkannt werden kann, oder ob es nicht richtiger ist, bei ihm nur von einem *Einfluß* zu sprechen. Ein solcher ist bei ihm unbestreitbar. Die Geschichte der antiken heidnischen Religionen legt dafür offenkundiges Zeugnis ab.

Um Beispiele zu finden für willkürlich gebildete reine Gedankendinge, die für das praktische Leben von Bedeutung sind, brauchen wir aber nicht einmal so weit zu gehen, daß wir uns allerlei Fabeln, Märchen und Mythen in die Erinnerung zurückrufen. Das tägliche Leben ist überreich an ihnen. Wir sagten schon, daß die Zweckursache im Gegensatz zur Wirkursache ihre Ursächlichkeit auch schon ausüben könne, bevor das begehrte Gut ein physisches Dasein hat, ja dann erst recht; denn sobald ein Ziel erreicht ist, hört das Streben nach ihm auf. Nun hat aber das menschliche Streben das Besondere an sich, daß es wesentlich ein Glückstreben ist. Das will sagen, der Mensch kann sich niemals ganz zufrieden geben mit der Erreichung eines begrenzten Zieles, mag dieses noch so wertvoll sein, sondern notgedrungen richtet er sein Stre-

¹ Aus Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche von *J. J. Herzog*, Bd. VII² 549; Artikel « Heidentum ». Zitiert von *Brunsmann Joh.*, Lehrbuch der Apologetik. Bd. 1: Religion und Offenbarung. St. Gabriel bei Wien 1930³, 273, Fußnote 114.

² Vgl. *Zeller - Nestle*, Grundriß der Geschichte der Griech. Philosophie. Leipzig 1928¹³, 36.

ben auf ein Gut, das überhaupt nichts mehr zu wünschen übrigläßt. In Wirklichkeit vermag aber einzig Gott alle Wünsche des menschlichen Herzens ganz zu stillen. Daher steckt hinter jedem Streben nach einem anderen Höchstwert als Gott, ein reines Gedankending. Denn wird Höheres nach Weise eines Niederen *erkannt*, z. B. die geistige Seele nach Weise einer Körpersubstanz, dann ist das eine Analogie. Eine solche Analogie ist vollkommen wahr, mag sie auch eine sehr unvollkommene Erkenntnis sein. Wird jedoch dem Niederen eine Fähigkeit nach der Weise zugeschrieben, auf die sie nur dem Höheren zukommen kann, dann haben wir es nicht mit einer Analogie zu tun, sondern mit einem Irrtum. Nicht jeder Irrtum beruht auf der Bildung eines reinen Gedankendinges. Wenn ich z. B. eine falsche Meinung habe über die gegenwärtige Zeitlage, aber so, daß die Dinge sich wenigstens so verhalten könnten, wie ich mir sie denke, dann bilde ich mir keine reinen Gedankendinge. Denn wie wir im ersten Abschnitt gezeigt haben, gehört zum Wesen des reinen Gedankendinges, daß es in der Außenwelt überhaupt nicht sein kann. Aber wenn wir einem Niederen die Leistungsfähigkeit eines Höheren zuschreiben, dann ist das eine Utopie, eine nicht zu verwirklichende Idee oder ein reines Gedankending. Jede Sünde enthält eine solche Überwertung irgendeines geschaffenen Gutes, und darum ist das ganze Weltbild des Sünders mit reinen Gedankendingen angefüllt. Welche Wirkung das hat für die Gestaltung des praktischen Lebens, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Sie wird jedem offenbar, der sich die Mühe nimmt, über das Verhältnis der Zweckursache zu den übrigen Ursachen ein wenig nachzudenken.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit wieder den sachlich begründeten reinen Gedankendingen zu. Ihre Bedeutung für das praktische Leben erkennen wir aus der Rolle, die sie im Verkehr der Menschen untereinander und mit den höheren Wesen spielen.

a) Die reinen Gedankendinge im Verkehr der Menschen untereinander

Das gesellschaftliche Leben der Menschen wird durch Rechte und Pflichten bestimmt. Wie wir im vorausgehenden schon bemerkten, ist man auch unter den Thomisten nicht ganz einig, ob diese Rechte und Pflichten als wirkliche oder nur als sachlich begründete gedankliche Beziehungen angesehen werden müssen. Hier auf diese schwierige Frage einzugehen, ist nicht notwendig, weil auch dann, wenn Rechte und

Pflichten reale Beziehungen sind, der ganze gesellschaftliche Verkehr der Menschen dem Einflusse reiner Gedankendinge unterworfen bleibt. Denn was helfen alle Rechte und Pflichten, wenn die Menschen keine Hochachtung voreinander haben? Sooft aber einer dem anderen Hochachtung erweist, bildet er sich ein reines Gedankending. Denn die Hochachtung ist ein wesentlich innerer Akt, durch den nach außen nichts hervorgebracht wird. Daher sagen die Scholastiker: honor est in honorante. Der Gegenstand wird durch den Akt der Hochachtung ebenso wenig verändert, wie die Wand durch unser bloßes Anschauen. So erzählt der hl. Augustinus in seinen Bekenntnissen (IV 14), daß er sich vor seiner Bekehrung einmal durch andere für einen ihm ganz unbekanntem römischen Redner mit Namen Hierius begeistern ließ und ihm deshalb sogar seine Bücher über das Schöne und Schickliche zugeeignet habe. Dann aber bemerkt er: «Hätten dieselben Leute ihn nicht gelobt, sondern getadelt und ebendasselbe von ihm, aber unter Äußerungen des Tadels und der Verachtung erzählt, so hätte ich mich für ihn nicht entzündet und erwärmt; *und doch wären die Tatsachen und der Charakter des Mannes genau dieselben geblieben*, und geändert hätte sich nur die Auffassung der Erzähler¹. Gleichwohl kommt sich der Mensch unwillkürlich so vor, als gebe er dem Geehrten etwas. Denn sein allgemeiner Begriff von Tätigkeit ist ja von sinnlich wahrnehmbaren Einzeltätigkeiten abstrahiert, die alle nach außen etwas hervorbringen. Und diese seine Herkunft ist wohl der Grund, warum wir uns den Gegenstand der Ehre so auf den Akt der Ehre hingeordnet denken, wie bei der aus sich hinausgehenden Tätigkeit das Leidende zum Tätigen. Wie naturgesetzlich notwendig das geschieht, zeigt die auffallende Erscheinung, daß selbst der Geehrte die gleiche Vorstellung hat, wenn er sich geehrt *fühlt*. Es dürfte kaum ein offensichtlicheres Zeichen des sachlichen Unterschiedes zwischen der einfachen Erfassung und dem Urteil geben, als das Verhalten, das der Mensch der Ehre gegenüber einnimmt. Einerseits steht er unter dem Eindruck, daß er etwas empfängt, aber andererseits weiß er ganz gut, daß ihm alle Ehrerweise keinen Zuwachs an Wissen, Können und Wert eintragen. Im Gegenteil, er läßt sich die Ehren zuweilen sogar noch viel kosten. Was er wirklich empfängt, ist nur die *Kenntnis* von der Achtung, die ein anderer vor ihm hat. Diese Kenntnis ist es, was ihm Freude bereitet. Aber diese Kenntnis gehört nicht zum Wesen der Achtung. Denn sie kann auch

¹ Übersetzung von *Alfred Hoffmann*, in Bibliothek der Kirchenväter. München 1914, 75.

fehlen, ohne daß die Achtung aufhört. Sie kann auch von einem anderen gewonnen werden, als von dem Geehrten. Zwischen der Ehre und ihr liegt das äußere Zeichen, und dieses, nicht die Ehre selbst, ist ihre Ursache. Daher muß man sagen, der Geehrte erhalte durch die Ehre nicht mehr als dadurch, daß ihn ein anderer anschaut. Und doch, man denke sich einmal so weit als möglich alle Ehrenbezeugungen und Ehrentitel aus dem menschlichen Leben weg, was dann? Selbst die Liebe wäre außerstande, die soziale Ordnung aufrecht zu erhalten.

b) Die reinen Gedankendinge im Verkehr der Menschen mit den höheren Wesen

Der Verkehr des Menschen mit den reinen Geistern hat das Eigentümliche an sich, daß er nur durch geistige Akte des Erkennens und des Begehrens geschehen kann. Denn durch andere Akte sind reine Geister nicht erreichbar. Diese beiden Arten von Akten sind wesentlich innere Akte, durch die direkt nach außen nichts hervorgebracht wird. Und wenn sie nebensächlich etwas hervorbringen, so geschieht das nicht in den reinen Geistern, sondern nur in den dem menschlichen Willen untergeordneten anderen Seelenvermögen, z. B. in der Phantasie und im sinnlichen Begehrensvermögen. Daher gilt von ihnen das Gleiche, wie von unseren Ehrenbezeugungen. Wie wir durch diese dem Geehrten nichts geben, was er nicht schon hat, so bleiben auch alle unsere auf höhere Wesen gerichteten Akte ganz in uns. Wir vervollkommen durch sie nur uns selbst. Dem höheren Wesen gegenüber vermag der Mensch sogar noch weniger. Anderen Menschen können wir unsere innere Gesinnung wenigstens noch durch äußere Zeichen zur Kenntnis bringen. Bei den höheren Wesen versagt auch dieses Mittel, weil sie ihre Ideen nicht von ihren geschöpflichen Gegenständen, sondern unmittelbar von Gott erhalten. Gott und den geschaffenen reinen Geistern gegenüber offenbaren wir unsere innere Gesinnung nicht, weil diese ihnen sonst verborgen bliebe, sondern weil wir als Wesen, die aus Leib und Seele zusammengesetzt sind, das Bedürfnis haben, alles was uns innerlich bewegt, auch sinnlich auszudrücken. Wir können aber dieses Bedürfnis nicht anders befriedigen, als indem wir mit Gott und den geschaffenen Geistern so verkehren, als ob sie von uns etwas empfangen. Darin, daß wir die reinen Geister nach Art körperlicher Wesen erkennen, und an ihnen die Unvollkommenheiten dieser letzteren abziehen, liegt eine Analogie. Aber wenn wir einen nach außen nichts hervorbringenden

Akt nach Art eines wirkursächlichen denken, dann ist das etwas ganz anderes. In diesem Falle bilden wir ein reines Gedankending.

In der Ethik wird gezeigt, daß die freien Willensakte das eigentümliche Subjekt der Sittlichkeit sind. Denn der sittliche Wert sowohl einer Person als auch der äußeren Akte hängt ganz von der Willenseinstellung ab. Solange die Absicht eines Menschen gut ist, ist er auch selbst gut, und mögen seine äußeren Handlungen, rein sachlich genommen, noch so verkehrt sein, eine moralische Schuld wird ihm nun niemals anhaften. Unsere inneren Willensakte aber sind so weit sittlich gut, als sie mit dem göttlichen Gesetze in Einklang stehen. So wird jeder sittliche Akt des Menschen zu einer Stellungnahme für oder gegen Gott. Aber sobald der Mensch sich dabei als Geber und Gott als Empfänger denkt, bildet er sich ein freies Gedankending. Denn in seinem sittlichen Leben ist der Mensch zugleich Geber und Empfänger, Gott aber nur Geber. Die reine Freundschaftsliebe, aus der Gott die Welt erschaffen hat, würde einen Abbruch erleiden, wenn er von uns wirklich etwas annähme. In bezug auf Gott bleibt der Mensch in alle Ewigkeit ein unnützes Werkzeug. Selbst von der Verherrlichung, die Gott uns zur Pflicht gemacht hat, haben nur wir einen Vorteil. Das ist nicht nur eine vom hl. Paulus den Athenern auf dem Areopag gepredigte¹, sondern auch eine streng philosophische Wahrheit. Die Verherrlichung Gottes gehört so, wie auch mein Sehen auf die Wand, der Welt wirklicher Dinge an. Es ist auch wahr, daß an sich jede Beziehung gegenseitig ist. Aber einer sachlichen Beziehung entspricht nur dann eine andere sachliche Beziehung von seiten des Beziehungszieles, wenn dem sachlichen Beziehungsgrunde auf der einen Seite auch ein sachlicher Beziehungsgrund auf der anderen entspricht. Das aber ist in den beiden Fällen vom Sehen auf die Wand und vom Verherrlichen Gottes nicht der Fall. Deshalb ist sowohl die Beziehung der Wand zum Sehenden als die Beziehung Gottes zu dem ihn Verherrlichenden nur eine rein gedankliche.

Von welcher praktischen Bedeutung eine rein gedankliche Unterscheidung sein kann, zeigt am klarsten die Unterscheidung zwischen der Verherrlichung Gottes und der Glückseligkeit des Menschen. Dieselben Akte des Gotterkennens und Gottliebens, durch die der Mensch Gott verherrlicht, machen ihn auch glücklich. Und doch muß der Mensch die Verherrlichung Gottes mehr lieben als sein eigenes Glück. Denn

¹ Apostelgeschichte 17, 25.

nicht sein eigenes Glück, sondern die Verherrlichung Gottes ist sein eigentliches Endziel. Der Sünder möchte diese Ordnung umkehren, indem er ein Glück erstrebt, das nicht der Ehre Gottes untergeordnet ist. Aber was er damit wirklich erreicht, ist sein Unglück.

Das dürfte genügen, um den ungeheueren Einfluß der Gedankendinge auf die Gestaltung des menschlichen Lebens ins Licht zu rücken. Wie wir sahen, ist die Notwendigkeit, reine Gedankendinge zu bilden eine Folge unserer abstrakten Erkenntnisweise. Denn diese ist der Grund, warum wir in den Dingen Sosein und Dasein nicht auf einmal erfassen und darum Urteile bilden und Schlüsse ziehen müssen, um so unsere im Anfange recht mangelhafte Erkenntnis allmählich immer mehr zu vervollkommen. In diesen Urteilen und Schlüssen aber arbeiten wir beständig mit allgemeinen Begriffen, denen die Dinge der Außenwelt in bezug auf die Form der Allgemeinheit niemals, und in bezug auf den Inhalt nur so weit entsprechen, als sie wirklich abstrahiert und nicht willkürlich zusammengesetzt sind. Weil unser Willensleben wesentlich von der Vollkommenheit unseres Erkennens abhängt, ist es unvermeidlich, daß die reinen Gedankendinge selbst in das sittliche Leben des Menschen hinüberwirken. Man kann deshalb sagen, das Bilden reiner Gedankendinge gehöre ebenso zu unserem Menschsein wie das Abstrahieren und das Schlußfolgern. So verstehen wir auch, warum es gleich diesen beiden Aktreihen durchweg unbewußt geschieht. Wer sich einmal über die Gesetze Rechenschaft gegeben hat, nach denen die sachlich begründeten reinen Gedankendinge gebildet werden müssen, kann nicht anders als über die große Treffsicherheit staunen, mit der unser Verstand auch hier zu Werke geht. Wie beim Abstrahieren und Schlußfolgern, können auch hier Fehler unterlaufen, besonders kann es geschehen, daß reine Gedankendinge für Wirklichkeiten, und umgekehrt wirkliche Sachverhalte für reine Gedankendinge gehalten werden, aber notwendig ist das nicht. An sich sind die reinen Gedankendinge Mittel, die dem Menschen helfen, sich im Erkennen und sittlichen Handeln immer mehr zu vervollkommen. Im Vergleich zum Schaffen Gottes offenbart der Mensch gerade im Bilden reiner Gedankendinge seine große Ohnmacht; dagegen mit dem Tun der untermenschlichen Geschöpfe verglichen, bedeutet die Bildung reiner Gedankendinge schon eine große Vollkommenheit. Denn sie zeigt, daß im Menschen schon ein Geist am Werke ist, der eine höhere Stufe der Ähnlichkeit mit Gott aufweist.