

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 25 (1978)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Philosophisches Gespräch mit Thomas von Aquin

**Autor:** Imbach, Ruedi

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760480>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

RUEDI IMBACH

## Philosophisches Gespräch mit Thomas von Aquin

*Zu einem Sammelband, hrsg. von Wolfgang Kluxen\**

Obwohl dieser Band aus einer Reihe von Veranstaltungen zum Thomas-Jahr 1974 hervorgegangen ist, soll er Ziele verfolgen, welche auch unabhängig von diesem Anlaß Beachtung verdienen. Diese Ziele formuliert der Herausgeber W. Kluxen in der Einleitung: ein philosophisches Gespräch mit Thomas aus historischer Perspektive (cf. S. 9–10) oder eine kontextgetreue Interpretation, die es erlauben soll, Thomas als Partner der gegenwärtigen philosophischen Diskussion einzustufen. Man kann in diesem Band zwei Teile unterscheiden. In einem *ersten* Teile legen namhafte neuere Thomasforscher Ergebnisse ihrer Forschung vor. Im *zweiten* Teile zeigen jüngere Forscher des «Colloquium philosophicum» (Bonn) die Entwicklung des Philosophiebegriffs im Mittelalter von Eriugena bis Occam auf, «so daß Thomas in der Mitte seiner Epoche erscheint» (S. 12).

W. KLUXEN will in seinem Beitrag, der den Titel trägt «Philosophische Perspektiven im Werk des Th. v. A.» (S. 15–37), zeigen, welche philosophischen Sichtweisen des Aquinaten für das zeitgenössische Denken relevant sein könnten, denn der Rang eines Denkers hängt ab von der «Kraft der Perspektiven, die sein Denken auf tut» (S. 16). Ein naiv unmittelbarer Zugang zum Denken der Vergangenheit ist allerdings nicht mehr möglich; die neuscholastische Position ist überholt (S. 17–20) und die historische Forschung macht auf die Notwendigkeit einer hermeneutischen Vermittlung aufmerksam (S. 21). Nach der Ansicht von W. Kluxen ist es eine heute von allen anerkannte Tatsache, daß sich Thomas als Theologe verstanden hat und als solcher auch gelesen werden will (S. 24; cf. auch S. 212). Sein Denken ist «Synthese» von Theologie und Philosophie. Welches sind bedeutsame philosophische Sehweisen, welche ein Thomasstudium entdecken kann? Für das Verstehen des thomistischen Denkens ist der Schöpfungsbegriff grundlegend. Damit ist seine Auffassung vom Eigenstand der *creatura* angesprochen, Lehre, die eine Autonomie der Welterkenntnis gegenüber der Gotteserkennt-

\* WOLFGANG KLUXEN [Hrsg.]: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. – Freiburg [i. Br.]/München: Alber 1975. 291 S. (Alber-Broschur Philosophie.)

nis zur Folge hat, letztlich aber gegründet ist in der These, daß die Erkenntnis des Besonderen diejenige des Allgemeinen nicht voraussetzt. Diese Konzeption ist insbesondere für die Seinslehre des Aquinaten folgenreich: Das Seiende als *primum cognitum* ist das «sinnlich Gegenwärtige», die *quiditas rei sensibilis* (S. 29), das «je besondere Seiende» (S. 30). Die thomistische Ontologie ist demzufolge Substanzontologie, aber gleichzeitig Ontologie des *actus essendi*. Das Spezifische der thomistischen Metaphysik kann daher folgendermaßen zusammengefaßt werden: «Die allgemeinen Strukturen zeigen sich am einzelnen Seienden» (S. 33). Allein in der sorgfältigen Analyse des Einzelnen ergeben sich Ausblicke auf das Ganze. Der Partizipationsgedanke kann als der Grundgedanke dieser Gesamtschau, die allerdings stets den Bezug zum Konkreten bewahrt, bezeichnet werden (cf. S. 36).

Es ist offensichtlich, daß der Autor der Problematik des *Seienden* im Gespräch mit Thomas eine Vorrangstellung zugesteht. Dasselbe gilt auch von seiner Darstellung der Philosophie des Thomas in der von J. Speck herausgegebenen Philosophiegeschichte (Grundprobleme der großen Philosophen, I, Göttingen 1972; S. 177–220). Es soll nicht bestritten werden, daß die Analyse des Seienden ein fundamentaler Aspekt des thomistischen Denkens ist, aber man kann sich dennoch fragen, ob, wenn es darum geht, die Grundgedanken der thomistischen Synthese in Hinsicht auf die philosophische Diskussion der Gegenwart darzustellen, die Problematik der *Transzendentalien* übergangen werden darf. Gehört dieser Aspekt der Lehre des Aquinaten nicht gerade zu den aktuellsten? Ich meine, daß diese Doktrin besondere Beachtung verdient, weil in diesem Lehrstück die Frage nach der Bedeutung von «Seiend» in ihrer notwendigen Beziehung zum menschlichen Intellekt gestellt wird. Zwar hat Thomas den von Avicenna übernommenen Primat des Seienden (*primo autem in conceptione intellectus cadit ens*) nie in Frage gestellt, aber er hat, in der Erörterung der sogenannten Transzendentalien, gezeigt, wie die menschliche Erkenntnis der Wirklichen sich entfaltet, d. h. er hat auf eine grundsätzliche Weise über die Beziehung des menschlichen Geistes zum Wirklichen nachgedacht. Aus diesem Nachdenken ergibt sich, daß der Name «Seiend» nur eine Dimension des Wirklichen auszudrücken vermag. Durch seine Lehre von der Einheit, Wahrheit und Gutheit alles Seienden versucht Thomas diese Eindimensionalität zu überwinden. Aber der Traktat der Transzendentalien wirft nicht nur ein anderes Licht auf die Wirklichkeitsanalyse des Aquinaten, sondern er birgt in sich ebenfalls Ansätze zu einer Geisttheorie, die eine Interpretation, die sich allein auf die Analyse des Seienden beschränkt, allzuleicht übersieht: *Primo igitur intelligitur ipsum ens et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio»* (In Met. IV, lect. 3, n. 566). Diesem Text, der von der Genese des *transcendentale unum* spricht, wären andere zur Seite zu stellen, die zeigen, wie alles, was ist, sofern es ist, möglicher Bezugspunkt einer denkend-wollenden Vernunft ist.

B. LAKEBRINKS Erörterung von Geist und Welt bei Th. v. A. (S. 38–72) ist, wie bereits der Titel anzeigt, eine kritische Auseinandersetzung mit

K. Rahners Transzendental-Thomismus. Im Namen einer klassischen Thomasdeutung werden insbesondere drei Problemfelder einer transzendental-philosophischen Thomasdeutung attackiert.

a) Raum und Materie sind nicht identisch – These, die der Autor Rahner vorwirft –, vielmehr ist die Räumlichkeit, ihrerseits Fundament der Zeitlichkeit, in der Materialität begründet. «Erst das substantielle Stoff-Form-Gefüge des Körper-Dinges vermag die Akzidentalität des Quantitativen aus sich heraus zu setzen» (S. 47).

b) Die transzendente Interpretation des Thomismus übersieht nicht nur die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Substanz, Quantität und Qualität, sondern mißachtet ganz allgemein «das transphänomenale An-Sich der Dinge» (S. 50; cf. ebenfalls S. 44, 48). Der «Panhistorismus der modernen Herakliteer» (S. 53) ist nach B. Lakebrink blind für die Vor-Zeitlichkeit der Substanz: «Das Sein ist jedenfalls in erster Linie Sache der Substanz» (S. 54). Das Sein als solches ist ungeschichtlich (cf. S. 56).

c) Schließlich betont der Autor die absolute Ungeschichtlichkeit des Geistigen: «Nicht die Geschichtlichkeit, sondern die Ewigkeit bricht im geistigen Erkennen des Menschen auf» (S. 65).

Lakebrinks Auseinandersetzung mit jener Denkrichtung, deren Vertreter er als moderne Herakliteer apostrophiert, verlangte eine eingehende und sorgfältige Diskussion, die den Rahmen dieser Besprechung sprengen würde. Der *allzu polemische* Stil der Untersuchung entkräftet an mancher Stelle die Argumentation. Aus philosophiehistorischer Perspektive sei nur folgendes angemerkt: Eine Verteidigung der Objektivität der Zeit im Namen des Thomismus (cf. S. 50–52) sollte sich der Grundlagen dieser Lehre besser vergewissern (z. B. In Phys. IV, lect. 4, n. 629, 636). Es ist überdies doch beachtenswert, daß die Lehre der Subjektivität der Zeit durchaus nicht eine neuzeitliche Fragestellung ist, sondern – ganz abgesehen vom XI. Buch der *Confessiones* – sich auch einem Leser des IV. Buches der Physik stellen konnte. Die These, *quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione* wurde 1277 von Bischof Tempier verurteilt, was zeigt, daß es auch im XIII. Jahrhundert Anhänger dieser Auffassung gab. Auch nach der Verurteilung wurde sie immer wieder aufgegriffen und verteidigt. Ein besonders sprechendes Zeugnis dafür ist der Traktat Dietrichs von Freiberg *De natura continuorum, temporis, spatii et vacui*, in dem der Dominikaner mit aller Deutlichkeit sagt, daß die Seele Prinzip und Ursprung des Seins der Zeit sei.

Die Erkenntnislehre des Aquinaten steht im Zentrum des Vortrages von G. VERBEKE, der Gewißheit und Ungewißheit im Denken des Aquinaten untersucht (S. 73–100). Gibt es bei Thomas ein *fundamentum inconcussum* der Erkenntnis? Will man diese Frage ernsthaft beantworten, so muß man erklären, was es bedeutet, wenn das *ens* als das Ersterkannte bezeichnet wird, auf das alle Erkenntnis zurückgeführt werden kann, wie es in Ver. 1,1 heißt. Diese Seinerkenntnis ist wie diejenige der ersten Prinzipien habituell, d. h. sie ist nicht durch Erfahrung gewonnen, bedarf aber zu ihrer Verwirklichung der Sinneserfahrung. So ist nach G. Verbeke das Seiende als *primum*

*notum* «ein Licht, das die Erfassung aller anderen Erkenntnisse ermöglicht» (S. 85). In diesem Sinne ist das erste Intelligible Grundlage aller Erkenntnis, «grundlegende Kategorie des Wissens» (S. 88). Wenn auch Thomas an mehreren Stellen die Sicherheit der Erkenntnis der ersten Prinzipien klar ausspricht, gibt es, nach Verbeke andere Texte, aufgrund derer sich die Stellung der Grundprinzipien als zweideutig erweist. Der *intellectus principiorum* ist nicht absolut unfehlbar, da dessen Aktualisierung vom Erfahrungswissen abhängig ist (cf. S. 91–92). «Dieser zusammengesetzte Zustand ist unvermeidlich Quelle des Irrtums» (S. 92). Auch die Selbsterkenntnis ist nicht absolut sicher (S. 93 ff.). «In seiner gesamten vernünftigen Tätigkeit ist der Mensch dem Irrtum ausgesetzt» (S. 97). Die unablässige Bedrohung durch den Irrtum ist Antrieb zu noch intensiverem Forschen – dies lehren Leben und Doktrin des Aquinaten (cf. S. 99–100).

Es scheint mir, daß der sonst verdienstvolle Aufsatz des Löwener Professors in zwei Punkten einer Klärung bedürfte.

1. Die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis des *ens* als *primum cognitum* und dem *intellectus principiorum* verdiente eine genauere Analyse. Der Leser könnte sogar an mancher Stelle dazu verführt werden zu glauben, es handle sich um dasselbe. Natürlich besteht ein Parallelismus zwischen den beiden Grunderkenntnissen, aber das Verhältnis müßte geklärt werden. Wenn ich richtig sehe, so ist der *intellectus entis* das Fundament des *intellectus principiorum*. Der folgende Text jedenfalls legt diese Deutung nahe: Ad huius evidentiam sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul *dependet* ex intellectu entis... ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit (In Met. IV, lect. 6, n. 605).

2. Es scheint mir nicht exakt zu sagen, daß nach Thomas der Mensch im Erfassen der ersten Prinzipien sich irren kann. Die ersten Prinzipien sind, wie Thomas im Anschluß an Aristoteles oft sagt, *per se nota omnibus*. In seiner Aristotelesinterpretation (In Met. IV, lect. 6, n. 597), wo es darum geht, die Eigenschaften des Widerspruchsprinzips zu deuten, sagt Thomas, daß das *principium contradictionis* deshalb als das Bekannteste (*notissimum*) anzusprechen sei gerade deshalb, weil es diesseits aller Täuschung liegt. Nicht in der Erkenntnis der Prinzipien, in ihrer Anwendung droht die Gefahr des Irrtums.

Die Abhandlung von A. KENNY über den Willen im Denken des Th. v. A. (S. 101–131) konfrontiert die thomistische Lehre mit markanten Schriften zu diesem Thema aus dem Bereich der englischsprachigen Philosophie der Gegenwart (G. E. M. Anscombe, J. L. Austin, G. Ryle, L. Wittgenstein), aber auch mit den klassischen Lehren von Descartes, James und Hume. Die Willenstheorie des Aquinaten ist als *media via* zwischen einer extrovertierten

und einer introvertierten Tradition einzustufen (S. 105). Der Aquinate hat die Lehre des Aristoteles in einem entscheidenden Punkte verbessert, indem er das Wollen nicht nur als Handeln um eines Zieles willen verstanden hat, sondern als ein Handeln, das fähig ist, von sich selbst Rechenschaft zu geben: «Wir kommen daher zu dem Schluß, daß man den menschlichen Willen am treffendsten als die Fähigkeit, begründet zu handeln, kennzeichnet» (S. 121). Der Aquinate hat nach den Darlegungen von A. Kenny eine eigene Lehre des praktischen Schlusses entwickelt. Dieses praktische Schließen erzwingt keine Schlußfolgerungen, im Gegensatz zum theoretischen Schluß. Hier ist der Spielraum der Freiheit: «In der Kontingenz der Schlußfolgerungen des praktischen Schließens sah der hl. Thomas den fundamentalen Grund der Freiheit des menschlichen Willens» (S. 130). Entweder ist diese letzte Formulierung ungenau und spiegelt also die Auffassung des Autors nur unvollständig wider oder es handelt sich hier um eine Reduktion der Freiheit auf die Wahlfreiheit. Damit ist aber der Raum menschlicher Freiheit, glaube ich, zu klein veranschlagt. Wenn der Mensch *suorum operum principium* (Ia IIae, Prologus) ist, dann ist Freiheit *Selbstbestimmung* und nicht nur Möglichkeit, zwischen zwei indifferenten Gütern zu wählen.

G. JÜSSEN geht in seinem Beitrag dem Verhältnis von analytischer Philosophie und thomistischem Denken nach. Nach der Meinung des Autors bestehen zwischen diesen beiden Weisen zu philosophieren nicht nur Ähnlichkeiten der philosophischen Haltung – Mißtrauen gegenüber unüberprüfbareren Thesen, Rolle der sprachlich-logischen Analyse –, sondern das Instrumentarium der analytischen Philosophie ermöglicht eine Interpretation der thomistischen Philosophie, welche neue Akzente setzt. Der Autor zeigt, daß ein solches Vorgehen durchaus fruchtbar sein kann, indem er die Arbeiten von T. P. Geach und J. C. Doig referiert und z. T. ergänzt. Der Autor macht mehrmals darauf aufmerksam, daß die Analyse der Prädikation – möglicher Ansatz zu einer Diskussion mit der analytischen Denkweise – bei Thomas eine zentrale Rolle spielt. Man kann dafür eine Bestätigung finden in zwei Texten, auf die hier hingewiesen sei: In Met. V, lect. 9, n. 889–92; In Phys. III, lect. 5, n. 322. In diesen beiden recht einzigartigen Texten versucht Thomas, – in wesentlich konsequenterer Weise als Aristoteles – die Kategorien aus der Struktur der Prädikation abzuleiten: *modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi*, sagt er im Physikkommentar. Die grundlegenden Möglichkeiten des Verhältnisses von Prädikat und Subjekt ergeben den Rahmen für diese Deduktion der Stammbegriffe.

Der *zweite Teil* des Buches ist in seiner Konzeption neu und bemerkenswert. Eigentlich werden zwei Ziele verfolgt: einerseits soll die Entwicklung des Philosophiebegriffs von Scotus Eriugena bis Occam aufgezeigt werden und andererseits soll zugleich gezeigt werden, welche epochale Stelle Thomas in dieser Entwicklung einnimmt. Dieser zweite Teil ist in mancher Hinsicht anregender als der erste.

G. SCHRIMPF legt dar, wie die Philosophie des Scotus Eriugena die bildungspolitischen Zielsetzungen des Karolingerreiches aufgreift und in sei-

nem *Periphyseon* einen Versuch zur Systematik der gesamten christlichen Weisheit entwirft, stets dem Imperativ der durchgängigen Rationalität gehorchend.

Mit Recht weist G. JÜSSEN auf die Vermittlerrolle Wilhelms von Auvergne hin, dessen Philosophiebegriff neuen Konzeptionen Ausdruck gibt. Prozessualer Wissenschaftsbegriff (S. 195) und skeptisch-kritische Einschätzung menschlicher Erkenntnis (S. 197) charakterisieren dieses neue Ideal.

G. WIELAND weist die zunehmende Verselbständigung der Dialektik innerhalb der *septem artes* auf, eine Entwicklung, welche die von Albert dem Großen erstmals vollzogene Aristotelesrezeption vorbereitet.

W. KLUXEN skizziert, wie Thomas die Aufgabe, welche das XIII. Jahrhundert den Denkern stellt, einlöst: Thomas anerkennt eine Vielfalt selbständiger Wissenschaften, sein eigenes System hingegen ist eine theologische Synthese: «Theologie bezieht sich auf Philosophie für intellektuelle Dienstleistungen, als auf eine *'ancilla'*» (S. 223). Trotzdem ist gerade diese Synthese Anlaß zur Entwicklung spezifisch philosophischer Probleme. Duns Scotus versteht das Verhältnis der beiden Wissenschaften anders, wie L. HONNEFELDER ausführt. Es kann in bezug auf Metaphysik und Theologie von einer Heterogenität sowohl des Objektes als auch der Erkenntnisquellen gesprochen werden (S. 238). Zwar ist der christliche Glaube «Anlaß zur Kritik der Philosophie» (S. 240), aber diese Kritik ist Grund einer Transformation der Philosophie. Innerhalb der Kontroverse zwischen Philosophie und Theologie entsteht eine neue Gestalt der Metaphysik: Lehre vom *ens inquantum ens* als Lehre der Transzendentalien. Bei Occam hingegen wird, gemäß der Darstellung von J. P. BECKMANN, der Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit zum grundlegenden philosophischen Impetus. Nicht so sehr der Inhalt oder ein besonderer Gegenstandsbereich, sondern die strenge Methode kennzeichnen die Philosophie in ihrer Eigenart.

Obwohl, das sei betont, dieser zweite Teil in mancher Hinsicht Hervorragendes enthält und in seiner Gesamtkonzeption neu ist, sind doch einige grundsätzliche Bedenken anzumelden, welche die diesen Arbeiten gemeinsame Auffassung der Entwicklung der Philosophie betreffen. Die Autoren haben sich für *eine* mögliche Deutung der Entfaltung der mittelalterlichen Philosophie entschieden. Im Anschluß an W. Kluxen verstehen sie die Scholastik als *Prozeß der Verwissenschaftlichung* (cf. S. 185 und öfters). Aristoteles spielt in diesem so verstandenen Geschehen eine bedeutsame Rolle: «Philosophie ist in ihrer inhaltlichen und methodischen Gestalt für beide Autoren (d. h. Thomas und Duns Scotus) grundsätzlich das, was sich im voll rezipierten *Opus Aristotelicum* als solche zeigt» (S. 272). Abgesehen davon, daß die gewählte Sehweise Gefahr läuft, dem Vorurteil des Fortschritts zum Opfer zu fallen – als wäre das zeitlich Spätere stets das Bessere –, erschöpfen Rationalität und Wissenschaftlichkeit keineswegs die Möglichkeiten mittelalterlichen Denkens. Es darf daran gezweifelt werden, ob es gerade diese Aspekte sind, welche als Faktoren der Emanzipation gewertet werden können. Gibt es nicht in der platonischen Tradition, welche kaum Erwähnung

findet, Themen des Denkens, die ebenso, wenn nicht sogar stärker auf die Neuzeit hinweisen? Ich denke etwa an die augustinischen Analysen des Selbstbewußtseins in *De Trinitate*, an die Thesen Eckharts und den Weltentwurf des Kusaners. Gibt es nicht Aufgaben der Philosophie, welche durch die Reduktion der Philosophie auf die aristotelische – wie sie bei Duns Scotus, nicht aber bei Thomas vollzogen wird – verdrängt worden sind? Man denke etwa an den Primat der Selbsterkenntnis, der nicht nur gewisse erkenntnistheoretische Positionen der Neuzeit vorbereitet hat (Descartes), sondern auch gewisse Einsichten der Existenzphilosophie antizipiert: *quod nos sumus, primum est nobis*. Oder: *Non ergo sapiens, qui sibi non est*. Das sind Sätze des Bernhard von Clairvaux<sup>1</sup>, dessen philosophischer Ansatz im allgemeinen sicher als traditionell bezeichnet werden kann, aber dessen Reflexion dennoch der Zukunft Perspektiven vermittelt hat, deren Bedenken trotz der Aristotelesrezeption seine Bedeutung nicht eingebüßt hat: die Frage nach dem Sinn der Existenz ist auch eine sinnvolle, philosophische Aufgabe – ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς im platonischen Verstand. Grundet nicht letztlich alles philosophische Bemühen in der Frage, die wir für uns selbst sind?

<sup>1</sup> Opera II, S. 7, 2–3; Opera III, S. 414, 18–19.