**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
**Band:** 24 (1910)

**Artikel:** Der Begriff des Maszes bei Thomas von Aquin
**Autor:** Moock, Wilhelm
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762095

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 24.08.2025

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

Gott das Sein wesentlich und notwendig zukommt, daß er nicht ohne das Sein gedacht werden kann; aber keiner vor ihm hat den kühnen Schritt getan, aus diesem Begriffe Gottes sein wirkliches Dasein abzuleiten. Daher sagt Runze mit Recht, Anselms ontologischer Gedanke, geboren aus der Tiefe eines christlich-germanischen Gemütes, sei schlechthin neu gewesen.[1] Nach Hegel, der auch Anselm als ersten Urheber des Beweises hinstellt, war das Argument, das das tiefste Herabsteigen des Geistes in sich verlangt, überhaupt erst im Christentum möglich.[2] Solange man am strengen Begriffe des Beweises festhält und ihn nicht mit anderen metaphysischen Beweisen (z. B. dem Beweise aus den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit oder dem Beweise aus dem Begriffe der Wahrheit) verwechselt, kann man nicht sagen, daß sich Spuren des ontologischen Argumentes vor dem hl. Anselm finden.

# DER BEGRIFF DES MASZES BEI THOMAS VON AQUIN

besonders nach den Quaestiones disputatae de veritate.[3]

Von WILHELM MOOCK.

## § 1. Einleitung.

Von den Tagen des Paradieses bis auf die gegenwärtige Stunde hat es den Menschen gelüstet, vom Baume der Erkenntnis zu kosten, sei es aus Glückseligkeitsdrang,[4] wie in der älteren Philosophie, oder aus Utilitarismus, um seine Machtmittel zu verstärken, wie seit Bacon. Thomas

[1] G. Runze a. a. O. 7.

[2] Hegel, Logik, S. W. VI 363.

[3] Die Zitate aus Thomas beziehen sich auf die Ausgabe von Parma, die aus Aristoteles auf die Ausgabe von Arles 1606. Willmanns Geschichte des Idealismus ist abgekürzt zitiert WGI.

[4] Vgl. Hugo a St. V., Erud. did. I 2.

setzt an den Anfang seiner philosophischen Summa[1] die Worte der Schrift: „Beatus vir, qui in sapientia morabitur",[2] um sein Werk zu rechtfertigen. Baco von Verulam bezeichnet als Triebfeder aller Forschung den Satz: Scientia et potentia humana in ipsum coincidunt. Beide jedoch beherrscht das Streben, das Wissen zu mehren, jeden in seiner Weise. Die Erklärung dafür mag der Satz des Aristoteles sein, daß jeder in dem am meisten Freude findet, was seiner spezifischen Natur am meisten entspricht, daher das animal rationale an der Tätigkeit des Verstandes. Somit beginnt er seine Metaphysik mit den Worten: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.*[3]

Um zum Wissen zu gelangen, bedarf es der Forschung: *Ἀποβαίνει δὲ ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.*[4] Was sie einbringt, ist eine Reihe wohlgeordneter Begriffe, scharf bestimmter Urteile. Das setzt aber ein Abwägen und Messen der einzelnen Data der Erfahrung, der Subjekts- und Prädikatsbegriffe gegeneinander voraus, um die rechte Angleichung der Welt des Geistes an die Welt der Dinge zu vollziehen.

Am meisten tritt diese Tätigkeit des Verstandes als Messen und Wägen hervor in den Naturwissenschaften, deren Ergebnisse ja geradezu eine Reihe von Formeln sind, die bestimmte Maßverhältnisse und durch Messen ermittelte Gesetze zum Inhalt haben. Der Gallizismus „sciences" schlechthin für Naturwissenschaft ist eine Übertreibung so gut wie der Ausdruck exakte Wissenschaft, zeigt aber die Wertschätzung des Messens für die Wissenschaft. Scheinbar macht sich Aristoteles derselben Hyperbel schuldig, wenn er sagt: Gott, Mensch und Pferd werden durch den Begriff *ζῶον* gemessen, oder wenn er die Definition einen *ἀριθμός*[5] nennt. Aber es ist nicht eine Hyperbel, sondern eine Metapher. Es gibt auch ein geistiges Messen und Wägen, wie es neben der quantitas molis eine quantitas virtutis[6] gibt.

Wissen erwerben heißt nichts anderes als die reale Welt intentional in allgemeiner und abstrakter Weise

---

[1] c. G. I 2.
[2] Eccli. 14, 22.
[3] Met. I 1 a pr.
[4] Met. I 1 a m.
[5] Met. XIV 1 a m.
[6] I q 42, 1 ad 1.

nachkonstruieren.[1] Das heißt aber Wahrheit suchen. Denn Wahrheit ist die adaequatio intellectus ad rem. Das kommt wieder auf den Begriff des Messens heraus, was Anselmus und Thomas bestätigen. Cum veritas sit quaedam rectitudo (Anselm v. C.) et commensuratio, opportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura.[2]

Ist alles Wissen ein Messen, so ist es Aufgabe aller Jünger der Wissenschaft, das rechte Maß zu finden, denn nur so viel Wahrheitsgehalt hat ihr Wissen als ihr Maßstab Zuverlässigkeit und nur so viel Umfang, als er Weite und Allgemeinheit besitzt. Ein positiver Beweis mögen die Bemühungen sein, den Erdradius zur Grundlage aller quantitativen Messungen zu machen. (Meter, Liter, Kilometer, Kilogrammeter, Erg usw.) Apagogisch weist darauf hin der Umstand, daß bis heute jeder Versuch einer Aufstellung eines exakten wissenschaftlichen Systems der Psychologie daran gescheitert ist, daß sich keine zuverlässige Maßeinheit für psychische Messungen finden ließ.[3]

Bei solcher Wichtigkeit des Maßbegriffes für jede Wissenschaft ist es erklärlich, daß er auch in der Philosophie letztlich zu einer Scheidung der Geister, einem Kampfe der Weltanschauungen führte, deren höchste Schroffheit sich in den Formulierungen des Protagoras und Platon finden. Protagoras: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*[4] und Plato: *Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον.*[5]

Das ist erkenntnistheoretisch der Kampf zwischen Subjekt und Objekt, kosmologisch, zwischen Kontingentem und Absolutem, ethisch, zwischen Selbstzweck und Gotteszweck oder wie Willmann es formuliert: Seele und Welt, Gott und Welt, Seele und Gott. Bei Protagoras-Platon ist es gleichsam die Übersetzung des Mythus von der Gigantomachie ins Philosophische: Erdgeborener und Himmelsherr.

Während seit Kant der Sache nach[6] Protagoras anscheinend fast auf allen Linien gesiegt hat, hat die Philosophie

[1] Haec est ultima perfectio (animae) . . . ut in ea describatur totus ordo universi. (Verit. II 2 c.) Dies bleibt nicht Postulat (Kant), sondern wird erreicht in der visio Dei (ibid).

[2] In sent. I d XIX q 5, 2 ad 2.

[3] Vgl. Hagemann-Dyroff, Psychologie, Freib. 1905[7], § 3, 4.

[4] Diog. L. IX 51 ausdrückl. vom individuellen Menschen gebraucht, (Ueberw.-Heintze I 110).

[5] Legg. IV 716 c. (W. G. I. I 416).

[6] E. Laas erhebt ihn auch formell auf den Schild.

der Kirche und mit ihr die kirchliche Philosophie des Mittelalters, d. i. die Scholastik, den Satz des Plato zur Grundlage ihres Systems gemacht.

Im folgenden wollen wir versuchen, darzustellen, wie bei dem princeps scholasticorum, Thomas v. Aquin, dieser Begriff des Maßes verwertet wird.

## § 2. Begriff des Maßes bei Thomas im allgemeinen.

Thomas von Aquin wurde auf den Begriff des Maßes hingewiesen durch Aristoteles, vor allem den Aristoteles im Gewande seiner arabischen Kommentatoren, die davon ausgiebigen Gebrauch machten (Ibn Roschd, i. e. Averroes). Aber auch aus Boethius und Augustinus und nicht zuletzt aus der Hl. Schrift lernt er diesen terminus gebrauchen. Der Tragweite des Begriffes bewußt, macht er ihn durch sorgfältige Distinktionen für die philosophische Anwendung tauglich. Wir geben hier seine eigene Begriffsentwicklung. Von Maß im eigentlichen Sinne spricht man bei Größenbestimmungen; Maß nennt man das, wodurch die Quantität eines Dinges bekannt wird. Dieses ist in der Kategorie der Quantität das Kleinste entweder schlechthin wie bei den (unbenannten) Zahlen (in der Arithmetik), die durch die Einheit (die „Eins") gemessen werden, als dem Kleinsten schlechthin — oder konventionell, wie bei dem ausgedehnten Quantum (in der Geometrie), das kein Kleinstes schlechthin hat, so z. B. die Elle des Schneiders oder der Meilenstein des Wegemessers.

Von hier hat man den Begriff auf andere Gebiete übertragen und nennt dort Maß dasjenige, was in dem betreffenden Gebiete das Erste, Einfachste und Vollkommenste ist. Daher kommt dann jedem Exemplar (Einzelfall) der betreffenden Gattung so viel oder so wenig Wahrheitsgehalt (Realität) zu, als es sich dem Maße nähert oder davon entfernt.

Hierbei ist es aber nicht nötig, daß das Maß mit unter die Gattung falle als Einzelfall, sondern es genügt, genannte Eigenschaften einschließendes Prinzip zu sein.

Mensura proprie dicitur in quantitatibus; dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei, et hoc est minimum in genere quantitatis vel simpliciter, ut in numeris, quae mensurantur unitate, quae est

minimum simpliciter, aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmam loco minimi ad mensurandum pannos, vel stadium ad mensurandum viam.

Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium, quae sunt in genere illo; eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus vel minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit.

Non opportet quod mensura sit in genere . . . sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis.[1]

2 Es handelt sich in der angezogenen Stelle um die Frage, ob Gott mit unter eine Gattung falle. Die Bejahung ist die Grundlage des Pantheismus. Aristoteles weist sie ab durch sein berühmtes Wort: *Τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν.*[2] Thomas tut das gleiche durch die feine Zergliederung des Maßbegriffes, aus dem der Gegner seine Thesen beweisen wollte.

Er unterscheidet zunächst Maß im eigentlichen Sinne und im übertragenen und teilt hier wieder in homogenes und heterogenes Maß. Das letztere spricht er Gott zu. Zu den einzelnen Merkmalen gibt er dann noch anderwärts nähere Erklärungen und Unterscheidungen.

Die erste Distinktion — eigentlich und metaphorisch — ist auch sonst für die Philosophie nicht ohne Bedeutung. Ihre Nichtbeachtung führte im gewissen Sinne einen Hobbes der Sache nach und der Form nach Spinoza auf eine fälschliche Mathematisierung der Philosophie. Es läßt sich eben ein rein quantitativer Maßstab nicht auf rein qualitative Begriffsbestimmungen anwenden. Rein geistige Inhalte lassen sich nicht in rein quantitative Atome zerstäuben (Hobbes), noch eine reine Geisteswissenschaft more geometrico konstruieren. (Spinoza.) Auch die neuere Methode der experimentellen Philosophie, Psychologie, Soziologie usw., wie sie bei den Positivisten in Gebrauch ist, wird nicht viel Greifbares zutage fördern, sobald sie quantitatives Messen auf ein heterogenes Gebiet überträgt. Auch auf Pythagoras trifft dies in etwa zu, aber man möchte ihn in Schutz nehmen und sagen, er habe eher eine Organisierung des Mathematischen als eine Mathematisierung des Organischen versucht.

Die Subdistinktion des Maßes als eines Gattungs- oder Transzendentalbegriffes gebraucht Thomas des öfteren,

[1] In sent. I d VIII 4, 2 ad 3.
[2] Met. XII 10 fi.

um pantheisierenden Wendungen Einhalt zu tun. Er scheidet im gleichen Sinne in mensura proxima und remota oder mensura proportionata und non proportionata extrinseca und intrinseca, alles Distinktionen, die verhüten sollen, Gott als Weltseele, als formales Sein der Dinge, als einzige Substanz zu fassen, wie es die pantheisierenden Philosophen von den Indern bis auf Spinoza taten.

3. **Die Merkmale,** die Thomas diesem Begriffe gibt, sind die, daß das Maß zunächst das Kleinste sein müsse und daraus im übertragenen Sinne das Erste, Einfachste, Vollkommenste.

Das Maß muß das Kleinste sein, so klein nämlich, daß man jede Addition oder Subtraktion gleich merkt. Das aber macht das Maß zuverlässig: *Ὅπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προστιθέναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον.*[1] Wir werden auf diese Bestimmung noch zurückkommen.

Was für die Rechnung das Kleinste ist, ist für andere Gebiete das Erste. Die Bestimmung des Maßes als des Ersten hätte Aristoteles auf die Exemplarursachen und damit auf die Platonischen Ideen hinweisen müssen, die vor allem Gegebenen der Gattung liegen. Erst Thomas hat dem Beispiele der Kirchenväter folgend diesen naheliegenden Schluß gezogen. Man könnte aus der neueren Zeit diesem den Satz der Entwicklungsphilosophen gegenüberstellen: „Das Gewordene ist das Maß des Werdenden."

Das folgende Merkmal bezeichnet das Maß als das Einfachste, aber nicht im Sinne völliger Inhaltsleere, wie das reine Sein (= reines Nichts) Hegels, sondern als Freiheit von unwesentlichen (individuellen, singulären) Bestimmungen. Daher wird hinzugesetzt, daß es das Vollkommenste sein müsse. Das entspricht dem aristotelischen Satze, daß der Akt früher sein müsse als die Potenz und daher das Vollkommene vor dem Unvollkommenen, ein Satz, den Hegel geradezu „auf den Kopf stellt", wenn er an den Anfang seiner berühmten Reihe das simplicissimum und ans Ende das perfectissimum setzt.

4. Der so präzisierte Begriff gibt dann das Erkenntnismittel ab für den Wahrheitsgehalt des Dinges, je nach dem Maße der Annäherung. Wahrheit ist hier im weiteren Sinne von Realität zu verstehen, denn auch das Sein wird gemessen, und das Erkennen oder Messen kann auch kausativ

[1] Met. X 1 a med.

gefaßt werden. Bei dem Übergang vom eigentlichen Gebrauche zum metaphorischen wird das Messen vom quantitativen aufs qualitative Gebiet verlegt, und demgemäß ist auch die Fragestellung eine andere: Im ersten Falle heißt es „quoties" und die Antwort „toties"; im zweiten Falle „qualis" und die Antwort „talis". Im ersten Falle geht das Maß im Gemessenen auf und in das Gemessene ein, im zweiten Falle steht das Maß als Vergleichspunkt außerhalb der Linie, das Maß bleibt über dem Gemessenen. Daher die aristotelisch-scholastische Bestimmung: Unum quod est principium numeri, non convertitur cum ente.[1] Schon Pythagoras hatte hierauf aufmerksam gemacht, ohne jedoch, wie nicht einmal Plato, über Immanenz und Transzendenz ins klare zu kommen.

Nach dem Gesagten ergibt sich über den Gebrauch des Maßbegriffes bei Thomas das Schema:

Mensura { proprie (in quant.) ; metaphor. (in al. gen.) { homog. ; transcend. }

und als Definition: *mensura est principium simplicissimum et perfectissimum, secundum quod cognoscitur veritas rei.*

Das Schwergewicht gegenwärtiger Abhandlung liegt natürlich auf mensura metaph. dicta, jedoch sollen im folgenden Paragraphen zuvor noch einige Bestimmungen von Thomas bezüglich des eigentlichen, quantitativen Messens wiedergegeben werden.

## § 3. Maß im eigentlichen Sinne.

1. Auch beim Maß im eigentlichen Sinne macht Thomas von Aquin mit Aristoteles[2] wieder eine Unterscheidung, indem er, strikt genommen, dem Begriff nur Geltung läßt für die diskrete Quantität. Hier ist die Einheit (unitas, unum) das Maß als das schlechthin Kleinste und Unteilbare, und jedes Messen hat nur Wert, wenn es als Resultat ergibt: Soviel mal das Eine. Dies Eine ist aber nur bei den diskreten Zahlen ein unum simpliciter, bei dem quantum continuum ein unum secundum quid.

[1] C. in met. V lect. 8.
[2] C. in met. X lect. 2.

Thomas berührt hier die viel erörterte Frage nach den unteilbaren Punkten. Zur Klarstellung macht er verschiedene Distinktionen. Das quantum continuum hat sein inneres Maß an den drei Dimensionen, Länge, Breite, Tiefe. Hier handelt es sich um sein äußeres Maß. Läßt sich da ein schlechthin Kleinstes, ein unum simpliciter, ein unteilbarer Punkt, ein mathematisches Atom finden, das man dann zum Maße schlechthin machen könnte? Thomas konzediert ein unum indivisibile physicum, da es einen Punkt geben kann, bei dem eine weitere Teilung das Wesen zerstören würde.[1] Im mathematischen Sinne hingegen verneint er die Frage, denn Quantität besagt Teilbarkeit und weil reine Potentialität, — denn die Quantität ist Akzidenz ex parte materiae — Teilbarkeit in infinitum. Daher gibt es bei den geometrischen Größen nur ein konventionelles Maß. Secundum magnitudinem non est accipere simplicissimum, quia magnitudo est divisibilis in infinitum. Ex statuto tamen significatur minimum secundum magnitudinem, ad quod omnia mensurantur.[2]

Diese Feststellung ist nicht so unwichtig, sie spielt verschiedentlich in der Erkenntnislehre eine Rolle. Schon Zeno nahm die Theorie von den unteilbaren Punkten zum Anlaß, das Trügerische der Sinnenerkenntnis nachzuweisen. Der Engländer Hume widmet dieser Untersuchung des Maßbegriffes mehrere Kapitel.[3] Da bei ihm (sensitive) Vorstellung und Begriff, psychologische Vorstellbarkeit und logische Möglichkeit in eins fallen, behauptet er unteilbare Punkte (kleinste, physische Größen) und meint, dieselben seien zwar zu Messungen eigentlich die exaktesten Maßeinheiten, aber für den praktischen Gebrauch nicht geeignet (just but useless),[4] weil man sie nicht ordentlich zählen könne. Daraus macht er dann die Folgerung, daß auch die mathematischen Beweise nur beschränkte Gewißheit haben, sie gehen nicht über die Erfahrung hinaus. Da sie auf die Sinnenerkenntnis sich stützen, können sie diese niemals überschreiten. The first principles are founded on imagination and senses, the conclusion therefore can never go beyond.[5] Wir werden noch unten auf diese Argumentation über den Maßbegriff zurückkommen.

---

[1] Man könnte dabei z. B. an die Dissoziation der Gase in der heutigen Chemie denken.

[2] op. de instant. c. 5.

[3] Treatise of hum. nat., p. II (ed. by Green a. Groose I 334 ss.).

[4] ibid. 351. [5] ibid. 397.

2. Dem Quantitätsbegriff benachbart ist der des Raumes und der Zeit. Beide sind als Maß gefaßt weder etwas rein Gegenständliches noch etwas rein Gedankliches, sondern als numerus numeratus auf realer Grundlage aufgebaute Gedankendinge, entia cum fundamento in re.

**Raum** ist die dimensive Quantität eines Körpers gedacht als Maß eines anderen, und insofern eine mensura extrinseca. Der Raum ist an sich nur Maß der Körperdinge, Gott wird nicht vom Raume gemessen, das Geistwesen nur beziehungsweise, sofern seine Kraftwirkung räumlich beschränkt ist. Gott ist über dem Raume (interminate), das (kontingente) Geistwesen mit dem Raume (definitive), das Körperwesen im Raume (circumscriptive).

**Zeit** ist das kontinuierliche Nacheinander eines Dinges, gedacht als Maß eines anderen, und insofern ebenfalls mensura extrinseca. Daher ist die Zeit an sich nur Maß der dem wesentlichen Nacheinander unterliegenden Dinge, das ist der sichtbaren Welt. Gott wird nicht von der Zeit gemessen, da in ihm kein Nacheinander ist. Das (kontingente) Geistwesen hat nur ein Nacheinander im operari, nicht im esse und dieses auch nicht kontinuierlich, daher wird es nicht eigentlich von der Zeit gemessen; Thomas nennt mit der Scholastik sein Maß aevum.

Gott ist daher überzeitlich, das kontingente Geistwesen unterliegt der Zeit nur per accidens, das Körperwesen ist in der Zeit secundum esse et operari.

Es gibt weder **unteilbare** Zeitteilchen noch unteilbare Raumteilchen. Zeno sucht aus der entgegengesezten Annahme die den Sinnen widersprechende Tatsache zu eruieren, daß Bewegung unmöglich sei. (Der bewegte Pfeil ruht in jedem kleinsten Zeitteilchen.) Wir führen dies an wegen des erkenntnistheoretischen Interesses, auf die andern subtilen Untersuchungen bei Thomas über die Zeit einzugehen, sei hier erlassen.

Thomas nimmt dadurch, daß er Raum und Zeit mit Aristoteles als Maß faßt, den Kant entgegengesetzten Standpunkt ein. Als Maß gefaßt werden können beide nur im Sinne eines Begrenzten, Endlichen. Durch Abstraktion gelangt man dann zu dem unendlichen Raume und der unendlichen Zeit (potentiâ.) Kant dagegen betrachtet den realen Raum und die reale Zeit als Limitationen unendlicher, als reine Anschauungsformen gegebener Größen.

Dadurch ferner, daß Thomas Raum und Zeit als Maß

faßt, macht er Raum und Zeit zu etwas Äußerlichem, mensura extrinseca, im Gegensatz zur modernen Anschauung, die beide als bloßes unbestimmtes Neben- bzw. Nacheinander und somit als Innerliches faßt. Allerdings weist auch Thomas auf letzteres Moment hin, aber Zeit und Raum im eigentlichen Sinne sind ihm doch mensura extrinseca. In etwa liegt dies begründet in der Distinktion der Kategorie *ποῦ* und *πότε* gegen das *ποσόν* bei Aristoteles.

## § 4. Maß im übertragenen Sinne.

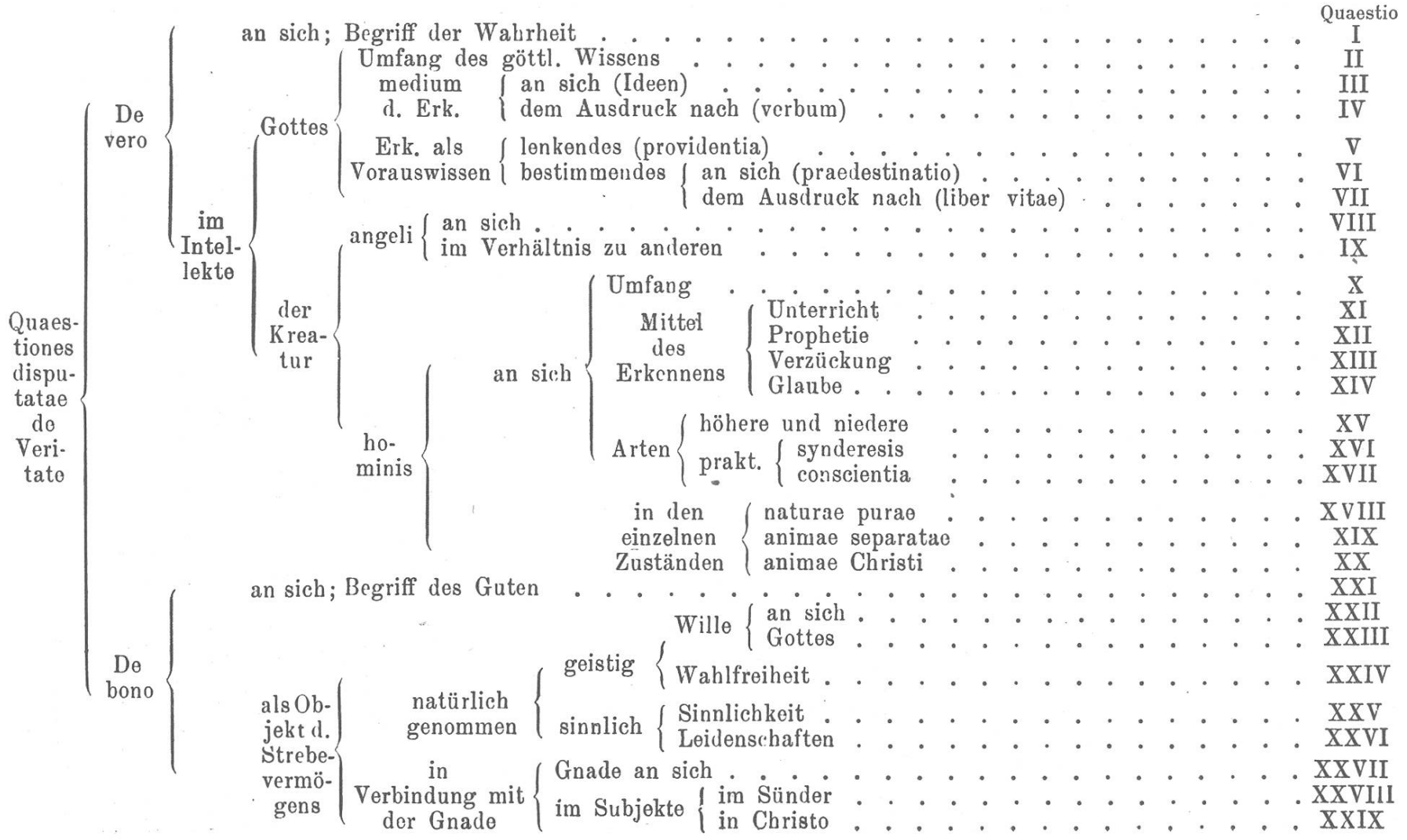
### Maß als metaphysisches Erklärungsprinzip in den Quaest. disp. de veritate.

Willmann bezeichnet es als Grundaufgabe jeder Philosophie, ein Prinzip zu finden, welches bewirkt: „Die Herstellung eines Bindegliedes von Gott und Welt, die Vermittlung von Erkennen und Sein und die Verknüpfung der natürlichen und sittlichen Welt.“[1] Bei den sieben Weisen ist es das Maß, ähnliche Überlegungen bringen Pythagoras zum Begriff der Zahl, Platon findet dasselbe in der Idee und Aristoteles in der Entelechie. Erst der christlichen Philosophie blieb es vorbehalten, diese einander scheinbar widersprechenden, jedenfalls aber auseinanderliegenden Lehrstücke zu vereinen.

Eine solche Synthese liegt vor in dem Satze, den Thomas über den Begriff des Maßes in seinen disputatae quaestiones de veritate aufstellt. Es ist dieses Werk ein Teil des als disputatae quaestiones oder auch LXIII quaestiones betitelten Werkes und von Thomas, als er in Paris magister war, verfaßt. Da es die hauptsächlichste Grundlage gegenwärtiger Abhandlung ist, geben wir eine schematische Übersicht. (Siehe folgende Seite.)

Thomas beginnt mit einer Untersuchung über den Begriff der Wahrheit. Nach dem Vorgange von Augustinus, Anselmus und anderen erklärt er der Sache nach das Wahre für identisch mit dem Seienden, der Form nach jedoch schließt der Begriff des Wahren eine Beziehung zum Intellekt ein. Wahr ist das Seiende als Erkanntes. Näher betrachtet charakterisiert sich diese Beziehung als ein Angleichen oder Messen. Wo ist Subjekt und Objekt dieses Messens? Die Antwort fordert eine Unterscheidung

[1] W. G. I. I 358 u. öfter.


Quaestio
Quaestiones disputatae de Veritate
De vero
im Intellekte
an sich; Begriff der Wahrheit . . . I
Gottes
Umfang des göttl. Wissens . . . II
medium d. Erk.
an sich (Ideen) . . . III
dem Ausdruck nach (verbum) . . . IV
Erk. als Vorauswissen
lenkendes (providentia) . . . V
bestimmendes
an sich (praedestinatio) . . . VI
dem Ausdruck nach (liber vitae) . . . VII
der Kreatur
angeli
an sich . . . VIII
im Verhältnis zu anderen . . . IX
hominis
an sich
Umfang . . . X
Mittel des Erkennens
Unterricht . . . XI
Prophetie . . . XII
Verzückung . . . XIII
Glaube . . . XIV
Arten
höhere und niedere . . . XV
prakt.
synderesis . . . XVI
conscientia . . . XVII
in den einzelnen Zuständen
naturae purae . . . XVIII
animae separatae . . . XIX
animae Christi . . . XX
De bono
an sich; Begriff des Guten . . . XXI
als Objekt d. Strebevermögens
natürlich genommen
Wille
an sich . . . XXII
Gottes . . . XXIII
geistig
Wahlfreiheit . . . XXIV
sinnlich
Sinnlichkeit . . . XXV
Leidenschaften . . . XXVI
in Verbindung mit der Gnade
Gnade an sich . . . XXVII
im Subjekte
im Sünder . . . XXVIII
in Christo . . . XXIX

des Intellektes in intellectus speculativus und practicus. Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Der praktische Intellekt ist Subjekt, der spekulative mehr Objekt des Messens. Intellectus practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiant, intellectus speculativus quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Mithin setzen die geschaffenen Dinge einen praktischen Intellekt voraus, nämlich den göttlichen. So kommt Thomas zu der wichtigen Formel:

**. . . intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus non mensurans quidem res naturales sed artificales tantum.**[1]

Hier ist eine Formel aufgestellt, die den obigen Anforderungen der Philosophie genügt und die dreifachen Verhältnisse von Gott, Welt und Seele in eine Gleichung bringt, und das geforderte Prinzip ist der Begriff des Maßes. Allgemein stellt sich die Formel dar als Ausdruck der theozentrischen Weltanschauung im Sinne von Platons angeführtem Ausspruch, kosmologisch bedeutet sie den transzendenten Dualismus, auf erkenntnistheoretischem Gebiete ist sie der Ausdruck des Realismus, und für die praktische Philosophie behauptet sie die Theonomie.

Die Formel zerfällt in drei Teile: Gott als Maß, die Dinge als Maß und der Mensch als Maß. Nach dieser Einteilung werden wir vorgehen, um zu sehen, wie auf den einzelnen Gebieten der allgemeine Begriff des Maßes bestimmtere Gestalt annimmt. Dabei werden wir auf die Begriffe stoßen, die verstreut, Lehrstücke der alten Schulen waren: Idee, Entelechie, Spezies, Gesetz.

## § 5. Mensura mensurans non mensurata.

### Der göttliche Intellekt als Maß der Dinge.

Auf der Suche nach einem Erklärungsprinzip der Welt begnügten sich die ältesten Denker mit einem stofflichen Prinzip. Erst Anaxagoras brachte eine Zweiheit, indem er über dem Stoffe den Nus walten ließ. Aber bei den Nachfolgern wird nicht vom Nus aufgestiegen zu dem „Ersten, dem nichts entgegengesetzt ist", sondern sowohl

[1] Verit I 2.

Heraklit, der Philosoph des absoluten Werdens, wie Parmenides, der Philosoph des absolut stabilen Seins, verirren sich in eine pantheistische Alleinslehre. Pythagoras nimmt das Problem, das Platon das von Natur wunderbarste nennt, das Problem, wie Vieles und Eines zu vereinen sei, auf und sucht es mit Hilfe des Zahlbegriffes zu lösen. Er kommt zu keiner rechten Klarheit. Transzendenz und Immanenz verschwimmen ineinander, aber in der Eins, die vor und über allen Zahlen ist und doch wieder in den Zahlen, lag ein Ansatz, den Platon zum Lehrstück erweiterte, indem er die Idee des Guten zu oberst und vor alle andern setzte. Aristoteles prägte dann den Satz: Dem Ersten ist nichts entgegengesetzt. Allein bei den Nachfolgern beginnt die Schwierigkeit aufs neue. Bei dem Bestreben, dem Einen die Einfachheit zu wahren, geraten die Neuplatoniker in den schroffsten Dualismus, und das Endresultat ist schließlich doch wieder Alleinslehre oder wie in unsern Tagen Identitätsphilosophie.

Auch Thomas war wie die scholastischen Philosophen überhaupt vor dieses Problem gestellt. Einerseits stand ihnen als Theologen die Transzendenz Gottes fest, anderseits hatten ihre Vorgänger in der profanen Philosophie, die arabischen Kommentatoren, dem Problem eine entschiedene Wendung zum Pantheismus gegeben, so vor allem Avempace (Ibn Bâdscha) und Abubacer (Abu Bekr). Statuierte Thomas Gott als die mensura mensurans omnia, so lag es ihm zunächst ob, die Schwierigkeiten zu heben, die sich aus dieser Beziehungsetzung des Einen zum Vielen ergaben.

Schon in der Fassung des Problems Deus mensura mensurans non mensurata liegt eine Verwahrung gegen die falsche immanente Auffassung, indem sie die Abhängigkeit Gottes von den Dingen ablehnt und das Umgekehrte behauptet. Aber Thomas unterstreicht dieses noch kräftiger durch die früher angegebenen Distinktionen. Gott ist nicht mensura homogenea, sondern transzendent, nicht m. intrinseca, sondern extrinseca, nicht proxima, sondern remota. Er inhäriert nicht den Dingen, noch sind diese ihm immanent.[1]

Die Schwierigkeiten nun, die einer solchen Fassung und Anwendung des Maßbegriffes auf Gott gemacht werden, sind hauptsächlich folgende.

[1] Verit. I 5 c; 6 c II 1 ad 8.

An sich scheint das Wissen als Qualität nicht vereinbar mit dem reinen Sein des Absoluten. Der Einwand geht von demselben Grundgedanken aus, der den Jamblichus zu der πάντῃ ἄῤῥητος ἀρχή führt, einem jenseits aller Gegensätze liegenden eigenschaftslosen Urwesen. Die Lösungsversuche der Vorgänger genügen nicht, da sie Gott nur mittelbares, uneigentliches Wissen zusprechen. Demgegenüber behauptet Thomas, daß Gott direktes, eigentliches Wissen zukomme.

Vom Medium der Erkenntnis aus betrachtet scheint ein jedes Ding sein eigenes Medium zu erfordern, wenn anders seine Erkenntnis eine eigentümliche sein soll. Wie verträgt sich die dadurch postulierte Vielheit mit der Einfachheit.[1]

Wie findet endlich das Individuelle, Materielle, Begrenzte seinen Platz im Erkennen eines mit zum Teil entgegengesetzten Eigenschaften ausgerüsteten Wesens?

Thomas löst diese Schwierigkeiten durch Aufnahme eines Lehrstückes, das scheinbar mit noch größeren Schwierigkeiten behaftet war und selbst die beiden Größten des Altertums entzweit hatte, nämlich durch Aufnahme der Ideenlehre und gibt dadurch dem allgemeineren Begriffe des Maßes eine speziellere Fassung. Gott ist das Maß der Dinge vermöge der Idee.

## § 6. Maß und Idee.

Plato hat das Wort Idee als terminus technicus in die Philosophie eingeführt, ohne sich so klar über ihr eigentliches Wesen auszusprechen, daß ein Streit über seine Ansicht verhindert worden wäre. Diese Unklarheit ließ verschiedenen Entwicklungen den Weg offen. Der Philonische Logos, der Plotinische Nus, die gnostische Äonen-Lehre und der Arianische Subordinatianismus können im gewissen Sinne als aus diesem Lehrstücke entsprungen betrachtet werden. Aber an sich eignete es sich doch zu trefflich als Erklärungsprinzip, als daß die Philosophie des Christentums sich nicht dasselbe zu eigen gemacht hätte.

So entschied Thomas sich, obwohl Aristoteliker, für die Ideenlehre, gedrängt von Augustinus' Worte: Qui negat

[1] Verit. II 1 c.

ideas esse, infidelis est, quia negat filium esse, ja von der Bibel selbst veranlaßt, die er als Beleg zitiert:[1] Fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.

Das Wort Idee hat bei Thomas noch seinen Vollwert, erst Cartesius begann den Begriff zu verflüchtigen. Idee ist nach Thomas das Wesensbild des Intellekts, frei gefaßt, zwecks Nachahmung. Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.[2] Hierbei legt er Wert auf zwei Bestimmungen. Nach seiner Ansicht hatte Plato die Ideenlehre aufgestellt, um nicht mit den Epikureern alles als Zufall erklären zu müssen oder mit Empedokles der blinden Notwendigkeit zu verfallen.[3] Daher nimmt er gegen ersteren die Absicht (ex intentione agentis), gegen letzteren die Wahlfreiheit (qui determinat sibi finem) mit in die Definition auf.

So weit stimmt er mit Plato gegen Aristoteles überein. Es erhebt sich aber die Frage: Woher sind die Ideen, und wofür sind die Ideen? oder positiv mit Thomas: Utrum sint ideae in Deo und quorum sint. In der Beantwortung liegt die Bedeutung der Ideenlehre für die gegenwärtige Abhandlung; denn die Untersuchung, wie Gott die Ideen der Dinge in sich trage, ist gleichbedeutend mit der, wie er das Maß der Dinge sei.[4]

Die obigen Fragen: Wie vereint sich das Wissen um die Dinge mit dem reinen Sein, wie die Vielheit der Dinge mit der Einfachheit des Absoluten und wie ist im rein Geistigen Wissenschaft des Singulären, Materiellen möglich hatten schon bei Plotin und Longin zu dem Streit über Transzendenz und Immanenz der Ideen beim Nus geführt. Thomas stellt zur Lösung der Schwierigkeit folgende Thesen auf.

1. Die Idee ist die Wesenheit Gottes als erkannte. Essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta.[5]
2. Die Vielheit der Ideen ist die Vielheit der Abbildlichkeit Gottes.... est quidem una ex parte essentiae,

[1] Verit. III 2. [2] Verit. III 1.
[3] Anachronismus: Plato 387—347, Epik. 306—270.
[4] Vgl. Vigener: De ideis div. D. D. Münster 1868: Divina essentia, cum mensura . . . sit, omnium rerum idea est.
[5] Verit. III 2.

sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.[1]

3. Auch das Materielle, das Singuläre, die Akzidenzien haben Ideen.[2]

2. Bei der Begründung dieser Thesen stoßen wir bei Thomas überall wenigstens der Sache nach auf die bei der Entwickung des Maßbegriffes gegebenen Bestimmungen. Im unbewußten Anklang an philonische Intuitionen faßt Thomas Gott als den Weltbaumeister. Dieser arbeitet nach einem Plane oder Bilde in seinem Geiste. Dieses Bild kann nun bei Gott nur Gott selbst sein, nicht ein fremdes außer ihm, mithin ist Gottes Wesen das Vorbild seines Schaffens. Wie nun der Künstler in verschiedener Weise sein Ideal verwirklichen kann, je nach der Art des Materials, so auch erkennt Gott seine Wesenheit als in verschiedener Weise verwirklichbar. Daher gibt es nur eine Idee nach seiten Gottes, aber viele Ideen nach seiten der Geschöpfe. Oder anders ausgedrückt: Es gibt nur eine similitudo perfecta Dei, aber viele similitudines imperfectae. Diese similitudo ist das Maß der Dinge. Erinnern wir uns an die Fragestellung beim Maß im quantitativen und qualitativen Sinne. Beim ersteren heißt es: Wievielmal? und die Antwort zielt auf die Gleichheit: sovielmal. Im letzteren Sinne heißt es qualis, und die Antwort ist talis und zielt auf Ähnlichkeit. Daher ergibt das Messen im übertragenen Sinne den Grund der Annäherung an das Maß oder, wie wir nun sagen können: Gott mißt die Dinge durch die Idee, und das Messen ergibt die größere oder geringere Ähnlichkeit mit dem Urmaße, Gott.

Die Wesenheit als erkannte oder die perfecta similitudo Dei ist aber das verbum Dei, der Logos; und insofern setzt das Erkennen eine Verschiedenheit in Gott, die aber nur den Unterschied der Personen als reale Relation begründet, nicht aber bis zur subordinatianischen Wesenstrennung fortschreitet, und insofern kann die zweite Person der Gottheit die Weltidee und das Maß der Dinge genannt werden, nicht arianisch, aber auch nicht im pantheistischen Sinne. Die Relation Gottes zur Kreatur ist nichts Reales, oder modern gesprochen, Gott bedarf nicht der Welt als eines Du, um zum Ich zu kommen; noch,

[1] Verit. III 2. [2] ibid. art. 5. 7, 8.

um mit der Gnosis zu reden, hat der Logos sein Sein, nachdem jeder der Äonen (der substantiierten Ideen) sein Wort gesprochen. Die Ideen sind vor den Dingen.

Die scharfsinnigen Unterscheidungen von verbum cordis, imaginationis und vocis, die Thomas, ehemalige Distinktionen von λόγος ἔνθετος (προφορικός) und λ. ἔνθετος (ἐνδιάθετος) klarer hervorhebend, zur Abwehr solcher Verirrungen aufstellt, seien hier übergangen, da sie zu weit führen. Die reale Appropriation der Erlösung, gleichsam als verbesserndes Nachmessen, die mit dieser Lehre zusammenhängt, gehört schon in das Gebiet der Theologie. So lösen sich die beiden ersten Schwierigkeiten.

Thomas behauptet auch Ideen des Singulären, Materiellen, Akzidentellen. Das bezeichnet einen Mittelweg zwischen dem Realismus Platons und dem Nominalismus der Stoa. Ersterer ließ nur Ideen der Speziesbegriffe zu, letzterer verwarf diese ganz und betonte um so schroffer die Verschiedenheit der Einzelwesen. Thomas bedarf der Ideen auch für das Einzelwesen, um den blinden Zufall oder die starre Notwendigkeit abzuwehren: Nos autem ponimus Deum esse causam singularis, et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia, et ideo oportet nos singularium ponere ideas[1], denn nihil est a casu respectu agentis qui omnia praecognoscit.[2]

Die in dieser Behauptung liegende Schwierigkeit löst er der Sache nach durch Heranziehung des Maßbegriffs. Da das Maß feststellt, wieviel Wahrheits(=Seins)gehalt dem Gemessenen zukommt, kann alles gemessen werden, was irgendwie ein Sein hat oder ein Seiendes ist. Da das Maß, nach dem gemessen wird, die similitudo Dei ist, diese aber eben den Begriff der Idee ausmacht, hat alles irgendwie Seiende seine Idee: die Materie (Quantumcunque debile esse habeat (mat. pr.) illud tamen est initiatio primi entis, et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo,[3] die Akzidenzien, quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo vel similitudo,[4] das Singuläre, ja sogar die bloß möglichen Dinge, aber jedes nach seiner Weise, proprie dicta die res producibilis, alles andere large sumpta; proprie ferner das Substantielle, Spezifische, large das Akzidentelle, die Materie, je nach der Kraft seines Seins.[5]

---

[1] Verit. 8 c. [2] ibid. ad 3.
[3] Verit. III 5, 6, 7, 8. [4] Verit. III 5 ad 1.
[5] ibid. 7 ad 3.

So zerlegt sich daß Urmaß in soviele Einzelmaße, als es Dinge gibt, und bleibt doch nur eins. Das Einzelding, die Spezies, die Gattung, jedwedes hat seine Idee und sein Maß, und das Maß des einen ist nicht das des andern,[1] und doch haben alle dasselbe Maß. Das ist der Immanenzgedanke ohne Gefährdung der Transzendenz.

## § 7. Maß und Entelechie.

Da Wahrheit und Wirklichkeit eines Dinges der Sache nach dasselbe sind, ist Gott als Maß der Wahrheit auch Maß der Wirklichkeit des Dinges. Er ist mensura non mensurata, sondern mensurans, nicht von den Dingen empfängt der göttliche Intellekt die Wahrheit, sondern die Dinge empfangen sie von ihm. In seiner Wesenheit erkennt Gott die Abbildlichkeit, die Vielfacheit und den verschiedenen Grad derselben, und er weist jedem Dinge das Maß, in dem es ihm ähnlich sein soll, zu. So wird das Messen zum Zumessen. Das verbum divinum wird zum verbum mundi, freilich nicht im pantheistischen Sinne, das verbum cordis et imaginationis wird zum verbum vocis.[2] „Die Mensuration des Dinges fällt der Sache nach zusammen mit der Formation",[3] die ewigen Ideen werden zur zeitlich geschaffenen Entelechie.

Dadurch gewinnt wiederum der Begriff des Maßes einen weiteren Inhalt. Der allgemeine Begriff wird als transzendentes Erkenntnisprinzip Gottes zur Idee, als immanentes Seinsprinzip zur Entelechie. Zunächst scheint hier eine Art Pantheismus, sei es emanatistischer Natur oder Manifestationspantheismus, vorzuliegen. Ist das Wissen Ursache des Seins,[4] ist das gestaltende Prinzip des Dinges nichts weiter als das gebrochene Bild der Gottheit, so bleiben die Dinge Gott immanent oder sind ein Teil seiner selbst. Aber Thomas weist diese Anschauung kurzer Hand ab: Necesse est, quod sua scientia sit causa rerum — secundum quod habet *voluntatem* coniunctam.[5] Der Wille führt die Transzendenz herbei. Ihr Wesen verdanken die Dinge dem Intellekte,

[1] Non eadem ratione homo qua equus, zitiert Thom. den Aug. (Verit. III 2.) [2] Verit. IV 1 c.

[3] Werner: der hl. Thomas II 131.

[4] Suum intelligere est *mensura et causa* omnis alterius esse et omnis alterius intellectus (1 q 16, 5 c; Verit. II 14.)

[5] 1 q 14, 8.

ihr Wirklichsein dem Willen. Ihre reale Möglichkeit haben die Dinge im Intellekte oder besser im Wesen, ihre mögliche Wirklichkeit im Willen, besser in der Güte Gottes. Der Intellekt allein erklärt Thomas mit Aristoteles, kann nicht Ursache sein, weil er auch Gegensätze gleichzeitig erkennt, die gleichzeitig nicht wirklich sein können, also bedarf es eines anderen Prinzips, das das Ding wirklich macht. So tritt die Idee aus der Gottheit heraus durch den freien Willensentscheid Gottes und wird zum Wesens- und Seinsprinzip des Dinges. Die transzendente Idee wird immanente Entelechie oder forma substantialis.

2. Raphael läßt in seiner „Schule von Athen" Plato zum Himmel weisen, Aristoteles auf die Erde blicken. Das deutet darauf hin, wie beide durch allgemeinste Prinzipien die Welt zu verstehen suchen. Bei Platon ist es das göttliche Siegel der Idee, bei Aristoteles der gleichfalls göttliche Same der in der Materie ruhenden und zum Keimen heraufgeführten Entelechie.[1] Aristoteles glaubte Platon wegen seiner Lehre bekämpfen zu müssen, und er hatte in manchen Punkten recht, aber da er selbst die Entelechie ein θεῖον nannte, durfte er die Idee nicht vollends ablehnen. So blieb er am Worte haften und verstand es nicht, seine Lehre mit der seines Lehrers zu vereinen. Spätere versuchten eine Synthesis, ohne sehr viel mehr als einen Synkretismus zustande zu bringen. Klar ausgesprochen wird sie erst in der Scholastik. Es ist gleichsam ein philosophischer Anachronismus, wenn Thomas mit seiner Formulierung des Maßbegriffes gewissermaßen in diesem Prinzip der alten Gnomiker die höhere Einheit von Platon und Aristoteles findet.

Das schöpferische Messen macht die Idee zur Entelechie. Doch war oben schon darauf hingewiesen, daß Thomas Idee in einem engeren und weiteren Sinne gebraucht. Der Idee im engeren Sinne entspricht die Entelechie oder forma substantialis, im weiteren Sinne aber hat auch die Materie und das durch sie nach der thomistischen Auffassung von der Individuation hervorgerufene Singuläre und Akzidentelle seine Idee. Insofern greift die Idee über die Entelechie hinaus und das schöpferische Messen geht bis ins Kleinste.

[1] Vgl. W. G. J. I.

Auch die Materie hat ihr genau bestimmtes Maß und wird, sofern sie, an sich unbestimmt, doch einem solchen unterliegen muß, Individuationsprinzip. Hier hat also mensura zunächst die eigentliche quantitative Bedeutung, gewinnt aber sofort in der Anwendung auf die Lehre von der Individuation metaphysischen Sinn; die Notwendigkeit einer mensura quantitatis macht die materia prima zur materia signata und damit zum Prinzip der Individuation und damit erhält das Ding seine volle Seinsbestimmtheit.[1]

In diesem Sinne stellt Thomas in Anlehnung an die Schriftworte: Omnia in numero pondere et mensura constituisti[2] und den Augustinischen Kommentar derselben: cuius libet rei modum mensura praefigit, die mensura der species gegenüber. Die Spezies wird gebrochen in den einzelnen Individuen. Da die Kreatur nicht ihr Sein ist, sondern hat, hat sie es empfangen, aber quidquid recipitur per modum recipientis recipitur, daher wird auch die Spezies (forma substantialis, Entelechie, partikulare Idee) aufgenommen, begrenzt und beschränkt durch das Maß dessen, das sie aufnimmt. Cum creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum, et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram eius in quo recipitur.[3] Das ist aber eben bei den materiellen Dingen die materia signata.

Daher legt das Maß bei der thomistischen Auffassung dem materiellen Seienden Beschränkung des Wesens wie des Seins auf, da sie weder die ganze spezifische Vollkommenheit noch gar die vollkommene Seinsweise haben. Die Engel sind dagegen durch keine Materie in ihrer spezifischen Vollkommenheit limitiert, aber in der Seinsweise durch die Spezies und hier deckt sich mensura wieder mit species, Gott dagegen ist als über alle Gattung und Species erhaben, durch kein Maß beschränkt weder im Wesen noch im Sein, sondern sein Wesen ist sein Sein und er ist sua mensura.[4]

In diesem Zusammenhange erhält der Begriff mensura somit einige *Synonyma;* Thomas stellt die Reihen: modus, species, ordo und mensura, numerus, pondus einander gleich. Die mensura bedingt den und ist der modus des Seins; numerus, das alte Prinzip des Pythagoras wird der

[1] Vgl. op. de principio individuationis ferner C. in Boeth. de Trin.
[2] Sap. 11, 21.
[3] Verit. XXI 6 c. [4] ibid.

species gleichgesetzt; und pondus, die den Dingen innewohnende Schwerkraft (Gravitationskraft, Hinneigung, Anziehung) wird dem ordo identifiziert. Auf das Letzte wird noch später zurückzukommen sein.

## § 8. Folgerungen aus dem göttlichen Messen.

Unmittelbar aus dem Begriffe des Maßes ergeben sich eine Reihe von Folgerungen für die Theodizee. Die Ablehnung des Maßes im quantitativen Sinne in Anwendung auf Gott ergibt seine Erhabenheit über Zeit und Raum. Gott ist nicht in der Zeit, sondern seine Dauer schließt die Zeit ein. Sein Maß ist nicht die Zeit, sondern will man bei ihm von einem Maße sprechen, so muß man sagen, sein Maß ist die Ewigkeit. Aeternitate mensuratur, omne tempus continens.[1] Diese aber erklärt Thomas mit Boethius für interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.[2]

Da Gott nicht der dimensiven Quantität unterliegt, wird er auch nicht vom Raume gemessen, sondern erfüllt denselben nach seiner Weise: potentia, weil ihm alles unterworfen, praesentia, weil ihm alles vor Augen ist, essentia, weil mensura und causa rerum. Der Raum ist weder die Unermeßlichkeit Gottes noch die Konvexseite des Geistes in Identität von Denken und Ausdehnung (Newton, Spinoza, Hegel.).

Die bedrohte Einheit und Einzigkeit Gottes wird gewahrt durch die Formulierung des Begriffes der Idee als der similitudo Dei, die, eine in Gott, vielfach ist in den Dingen, durch die Beziehungen, die in Gott ratione tantum, in den Dingen aber wirklich sind. Die vielfachen Distinktionen des Maßes als non homogenea, non proportionata, remota, die Erklärung des messenden unum, als eines Ersten, dem nichts entgegengesetzt ist, rücken die göttliche Transzendenz in klares Licht, aber die vielfache Abbildlichkeit, die bis ins Kleinste geht, kurz, die ganze Erweiterung des Maßbegriffes durch die Lehre von Idee und substantialer Form betont auch die Immanenz kräftig genug. So wird einerseits Gott weder in den Weltumschwung pantheistisch herabgezogen, noch auch, wie es bei dem Aristoteliker Thomas nahe hätte liegen können, in deistische[3] Ferne gerückt.

[1] Verit. I 5. [2] 19 10,1.
[3] Dieser Deismus des Aristoteles ist jedoch nur ein scheinbarer.

Was die christliche Philosophie an Aristoteles Gottesbegriff auszusetzen hatte, sein Abgekehrtsein von der Welt, das Auseinandertreten von Immanenz und Transzendenz wird bei Thomas durch die Einbeziehung der Ideenlehre berichtigt. Dadurch gewinnt er Raum für die Begriffe, Vorsehung, Vorherbestimmung, vor allem aber für die Lösung der Kardinalfrage der Theodizee: *πόθεν τὸ κακόν;*

Gott mißt alles bis ins Kleinste,[1] Vergängliches und Unvergängliches, vernünftige und unvernünftige Kreatur, Gute und Böse. Attingens a fine usque ad finem fortiter, disponens omnia suaviter d. h. jedes nach seiner Weise. Auch die freien Handlungen des Menschen unterliegen seiner Kausalwirkung, aber cum reverentia disponis nos zitiert Thomas, d. h. die vernünftige Kreatur fällt unter die göttliche Vorsehung ohne die Freiheit zu verlieren, sondern sie erhält sie dadurch erst recht. So umspannt die göttliche Providenz die ganze Welt und dringt ihr bis ins Innerste, zählt selbst die Haare des Hauptes. (Mth. 10, 30).

Bei der vernünftigen Kreatur wird die Providenz zur Prädestination, das Vorwissen und Vorsehen wird zum Vorherbestimmen und zwar absolut, weil Gott auch Ursache des Verdienstes ist, aber frei, nicht naturnotwendig, weil das Ziel übernatürlich, nicht der Natur geschuldet ist.

Gott ist sein Maß und seine Regel, für den Menschen liegt diese Regel außerhalb. Darum kann er abweichen, sündigen, Gott niemals. Daß er sich an die Regel hält, ist etwas Positives und daher von Gott primär verursacht, daß er abweicht, ist negativ, daher von Gott nicht verursacht, aber zugelassen. Es gibt keine positive Reprobation, keine Prädestination ad mortem, nur einen liber vitae, keinen liber mortis,[2] wie es keine Idee des Bösen sondern nur des Guten gibt.[3]

Das malum phys. ist ein relatives Gut, oder aber notwendig durch die kreatürliche Kontingenz hervorgerufen. Das malum morale hat seine Ursache in der kreatürlichen Freiheit. Bekannte Sätze die mit dem Begriffe des Maßes zusammenhängen.

---

[1] Verit. V. [2] Verit. V, VI, VII.
[3] Verit. III, 4.

## § 9. Res naturalis mensurans et mensurata.

Bei der Anwendung des Maßbegriffes auf Gott hatte sich zunächst eine zweifache Beziehung herausgestellt eine noetische und eine ontologische. Das göttliche Mensurieren bot sich dar als Präformation im göttlichen Intellekte und in Verbindung mit dem Willen als „Information" des zu realer Existenz Bestimmten. Als Mittelglied im ersteren Sinne fand sich das transzendente Prinzip der Idee, ein Lehrstück Platons, — als Mittelglied im letzteren Sinne das immanente Prinzip der forma substantialis oder Entelechie, das Korrelat aus Aristoteles' Doktrin.

Es ist die Frage ob auch das dingliche Mensurieren eine solche doppelte Beziehung aufweist. Plato hatte durch das Heraussetzen der Idee in den mundus intelligibilis den Anstoß gegeben zu allerlei mehr oder minder eigenartigen Lehrmeinungen über die Art ihrer Präexistenz und Wirkungsweise.

So finden sich auch Anschauungen, die den geschaffenen Dingen wiederum ein schöpferisches Mensurieren zuschreiben, z. B. bei den mittelalterlichen exzessiven Realisten, Skotus Eriugena, Wihelm von Champeaux, Amalrich von Bena u. a. Die zweite Natur des Eriugena ist die quae creatur et *creat.* Bei andern erscheint es abgeschwächter durch Annahme einer irgendwie gearteten realen Partizipation an der Schöpfung, die man gerade aus dem Begriffe des Maßes herleitete.[1] Thomas nimmt diesen Wendungen das Exzessive durch das Wörtchen „quodammodo", sodaß er sie nur im metaphorischen Sinne gelten läßt.

Anders gestaltete sich die Lehre von den ideae separatae bei den arabischen Aristotelikern, im gewissen Sinne schon bei Aristoteles selbst. Gewissermaßen in Rückbildung an mythologische Vorlagen Platons werden die Ideen hier zu Gestirngeistern. Diesen schieben die Kommentatoren nicht nur motuellen wie Aristoteles sondern auch konstitutiven Einfluß zu. Ersteres gibt Thomas zu, bis zur generatio aequivoca, letzteres dagegen lehnt er ab als alienum a fide und damit besonders die gesamte

[1] . . . similitudines rerum in Verbo existentes sunt mensurae veritatis in rebus omnibus . . . ergo res verius sunt in verbo quam in se ipsis. (Verit. IV. 6 ad 3.)

Astrologie, wie wir dies Wort heute verstehen, vor allem aber den nezessitierenden Einfluß auf Intellekt und Willen.[1]

Aus Gesagtem ergibt sich, daß bei der res mensurans der Begriff nur in einem erkenntnistheoretischen Sinne Anwendung findet. Es steht hier aber dem göttlichen Intellekte ein zweifacher kreatürlicher gegenüber, der intuitive des Engels und der diskursive (abstraktive) des Menschen. Da nach Thomas die Engel durch angeborene Ideen erkennen nicht aber aus irgend welchem Einfluß der Dinge (non cognoscunt per formas a rebus acceptas)[2] handelt es sich hier nur um den menschlichen Intellekt.

Zwischen Intellekt und Ding stehen als Mittler die Sinne. Providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et materialem.[3] Daher ist zunächst zu betrachten das Verhältnis der res mensurans zu der Sinnenerkenntnis.

## § 10. Mensura und species sensibilis.

Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.[4] Dieser Grundsatz führt zu dem weiterem: Omnis cognitio est secundum aliquam formam.[5] Faßt man die assimilatio als adaequatio im strikten Sinne, so hat man den von Aristoteles gerügten Satz: *Γιγνώσκεται τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.*[6] Dem entsprechend machte Empedokles die Seele zu allem: Wasser, Erde, Feuer; Plato aber machte umgekehrt das Wesen der Dinge dem ihrer Erkenntnisformen gleich. Da diese rein geistig sind, wurde er genötigt, auch für die Sinnendinge rein geistige Existenzen anzunehmen. So kam er zu seiner Ideenlehre. Durch Partizipation an den ideae separatae werden die Dinge existent, wird die Seele erkennend.

Thomas mit Aristoteles mildert die adaequatio in similatio; der Satz cognitum recipitur erhält die Einschränkung secundum modum cognoscentis, und daher schieben sie in das Axiom: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα ἐστὶ πάντα* — anima est omnia, das Wort *πώς*, quodammodo ein.[7]

Thomas nimmt die Ideenlehre an auch für das Singuläre, das Sinnending hic et nunc, aber nur in Gott bezw.

---

[1] Verit. V 9 c; 10 c.
[2] Verit. VIII 9.
[3] Verit. VIII 9 c.
[4] Verit. I 1 c.
[5] Verit. X 4 c.
[6] De anima I 2.
[7] ibid. III 8.

den Engeln, für den Menschen muß sich die Idee nach dem Grundsatze secundum modum cognoscentis zerlegen. Bei Gott distinguiert er schon die Idee als komplete und inkomplete, late und stricte sumpta; hier findet sich diese Distinktion in etwa wieder. Das Wesen des Dinges mit seiner zufälligen Erscheinung ist insgesamt als Idee vom göttlichen Intellekte präformiert, geht aber in zweifacher Gestalt ein in das menschliche Erkennen nämlich als species sensibilis und species intelligibilis, ersteres vermöge der Sinne, letzteres vermöge des Intellekts.

Psychologisch besagt die Prägung des Begriffes species sensibilis: die Sinnenerkenntnis geschieht durch Abbilder, erkenntnistheoretisch behauptet sie, daß der Welt der Erscheinung eine objektive des Seins entspreche.

Im ersteren Sinne erklärt Thomas die Sinne für rein passiv. Sensus comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens eo quod sensibile *transmutat* sensum.[1] Der Gegenstand übt auf den Sinn einen physikalischen Reiz aus; z. B. beim Sehen das Sehbild (visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu),[2] dieser übt dann weiter den psychischen Reiz, die intentio[3] oder species impressa, und diese wird durch den inneren Sinn der imaginatio zur species expressa oder dem phantasma. Dieses ist aber das Ergebnis nicht eines äußeren Sinnes, sondern ein durch den inneren sensus communis aus verschiedenen species impressae der äußeren Sinne gesammeltes und geeintes.

2. Für die Noetik besagt der Ausdruck, species sensibilis, die Existenz einer realen Außenwelt. Der naive Realismus wird damit zum wissenschaftlichen erhoben. Die species sensibilis ist das genaue Abbild der Außenwelt, sie ist einerseits materiell, weil mit individuellen Eigenschaften behaftet und in einem körperlichen Organe wohnend, anderseits aber immateriell, da sie die Dinge nur abbildlich, daher ohne die materia signata repräsentiert.[4] So aber deckt sie sich ganz mit der Außenwelt.

Daher hält Thomas sowohl die primären als auch die sekundären Qualitäten für objektiv real. Die Subjektivierung

---

[1] Verit. XXVI 3 ad 4. [2] ibid.

[3] 1—2 q. 22, 2 ad 3 Th. betont hier ausdrücklich, daß nicht eine rein mechanische, sondern eine psychische Veränderung gemeint sei: transmutatio spiritualis im Gegensatz zu tr. naturalis. Allerdings wird diese Unterscheidung nicht für alle Sinne in gleicher Weise geltend gemacht.

[4] Verit. VIII 9. c.

der letzteren, an die schon Plato mit seiner Theorie des Sehens streift, lehnt er mit Aristoteles ab. Somit weist er auch die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien, soweit sie die reine Bewegung spezifisch in Licht, Schall usw. umwerten zurück. Die Sinne sind ihm rein passiv. Alles ist schon so draußen wie es drinnen wahrgenommen wird. Sensibilia inveniuntur actu extra animam et ideo non oportuit ponere sensum agentem.[1] Insofern aber gesteht Thomas eine spezifische Sinnesenergie zu als es dem Sinne nur möglich ist, in seiner Weise die Wahrnehmungsbilder zu liefern, ein Spezialfall des Satzes, quidquid recipitur usw. (Sensus) non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam.[2]

3. Für die Gewißheitslehre ergibt sich daraus das Folgende: An sich liefern die Dinge den Sinnen ein wahres Abbild ihrer Qualitäten. Res notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent.[3] Per accidens aber kann dieses zu falschen Werturteilen (in concreto) der vis aestimativa führen.[4]

Die Sinne ihrerseits präsentieren dem Intellekte an sich stets richtige species sensibiles, die allerdings per accidens, wie eben angegeben auch den Intellekt zu falschen Urteilen führen können, da per accidens das Sein einen falschen Schein haben kann, und nur der Schein in die Seele eingeht. Per accidens ferner kann durch anomale Verfassung der Sinne, die durch Krankheit oder äußere Einwirkung herbeigeführt ist, ein falsches Urteil hervorgerufen werden.

Der normale Außensinn täuscht daher nie, der innere Sinn kann per accidens getäuscht werden. Am leichtesten irrt die Phantasie, da ihr die realen Außendinge mit ihrem korrigierenden Einflusse fehlen. Daher wird sie von Thomas mit Aristoteles domina falsitatis genannt.[5]

Das Resultat für die Gewißheit der Sinnenerkenntnis faßt Thomas zusammen in den Worten: . . . Sensûs iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum iudicium sensûs fallitur.[6]

---

[1] 1 q. 79, 3 ad 1.
[2] Verit. I 11 c.
[3] Verit. I 10 c.
[4] Vgl. Schutzfarben usw.
[5] Verit. I 11 c.
[6] ibid.

4. Die Sinne liefern aber nur die Gewißheit von einer realen Welt der Erscheinung. Die Frage ob dieser Welt der Erscheinung eine Welt des Seins, das Ding an sich entspricht, kann vor ihrem Forum nicht entschieden werden. Sie liefert nur Wahrheit in concreto, die Wahrheit im allgemeinen geht auf das Sein und ist die Angleichung des Intellekts an dasselbe. Um diese Angleichung zu vollziehen, müssen beide Faktoren bekannt sein, d. h. das Erkenntnisvermögen muß auch auf sich selbst reflektieren und auch seine Natur erkennen können, sonst erkennt man zwar das receptum quod est, aber nicht den modus receptionis und daher auch nicht den modus essendi.[1] Die Sinne aber erkennen zwar, daß sie erkennen, aber die Reflexion wird nicht vollendet, weil das Sinnesorgan, das den Sinnen notwendig ist zur Erkenntnis, für die *Reflexion* hindernd dazwischen steht.[2]

So ergibt sich auch hier dasselbe wie vorhin. Die mensura der Sinne ist nur ein Teilmaß, sie liefert nicht die ganze Wahrheit, sondern nur das verum in concreto, Wahrheit im weniger eigentlichen, weiteren Sinne, entsprechend der idea incompleta, late sumpta.

## § 11. Mensura und species intelligibilis.

Der Idee des Singulären, Akzidentellen entsprach die species sensibilis, der Idee des Universalen, Substantiellen steht gegenüber die species intelligibilis. Durch die Tatsache ihrer Annahme tritt Thomas dem Sensualismus in seinen mannigfaltigen Gestaltungen entgegen, durch die Erklärung ihrer Herkunft findet er sich mit den verschiedenen, rein intellektualistischen Systemen ab.

In erster Beziehung vindiziert er dem Menschen eine von der Sinnenerkenntnis spezifisch verschiedene Geisteserkenntnis. Ihr Objekt ist nicht der Schein sondern das Sein. Objectum intellectus est quod quid est.[3] Die Geisteserkenntnis ist nicht bloße Verarbeitung, sondern sie hat ein wirkliches Plus gegenüber der Sinnenerkenntnis. Non omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendit.[4] Es ist eben das Objekt der Geisteserkenntnis nicht das Phantasma, sondern das Ding selbst. Das Phan-

[1] Verit. I 9. [2] ibid.
[3] Verit. X 6 ad 2. [4] ibid.

tasma ist nur Werkzeug und wird erst durch Reflexion selbst erkannt. Intellectus noster non directe ex specie, quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem.[1] Daher ist die species intelligibilis generisch verschieden von der species sensibilis weil sie non communicant in materia.[2]

In zweiter Beziehung aber hält er sich an das Axiom: Nihil est in intellectu quod prius non fuerat in sensu. Die ihm vorliegenden gegnerischen Ansichten teilt er in zwei Gruppen.[3] Die einen lassen die species intelligibis aus einem der Seele gänzlich äußerlichen Prinzip erfließen, die andern rein aus der intellektuellen Seele.

Zu der ersten Gruppe rechnet er die Ansicht Platos und Avicennas. Bei Plato entsteht die Erkenntnis durch den Einfluß der ideae separatae, bei Avicenna durch den des allgemeinen intellectus agens, der gleichfalls von der Seele gesonderte Existenz hat. Gegen Plato verwirft er mit Aristoteles die ideae separatae, gegen Avicenna führt er die erfahrungsmäßige Abhängigkeit von der Sinnenerkenntnis ins Feld, zudem die Übergehung der principia proxima.

Zur zweiten Gruppe zählt er Nativisten und Okkasionalisten. Die ideae innatae machen die Sinne überflüssig, was gegen die Harmonie der Welt ist; die andere Ansicht erklärt nicht, wie die Seele actu intelligible Formen erhält.

Seine Ansicht erklärt er dann als eine Synthese aus beiden. Scientia mentis nostrae partim ab intrinseco, partim ab extrinseco.[4] Nur so kann er seine Formel aufrecht erhalten, res mensurat intellectum. Die mensura äußert sich hier als die Aufprägung der in dem Dinge niedergelegten Idee, aber nicht der ganzen, sondern nur einer idea incompleta, wie sie in der forma substantialis oder Entelechie niedergelegt ist.

Hier entsteht die berühmte Aporie des Aristoteles oder vielmehr findet sie ihre Lösung. Wissenschaft geht einerseits auf das Wirkliche; denn Objekt ist nicht die species intelligibilis, sie ist nicht quod cognoscitur, sondern quo cognoscitur. Die Geisteserkenntnis führt aber anderseits nur zur Erkenntnis des Allgemeinen, denn das Singuläre wird nur durch Reflexion auf das in der Seele

[1] Verit. II 6 c. [2] Verit. VIII 9 c.
[3] Verit. X 6 c. [4] ibid.

gegenwärtige Phantasma, also indirekt erkannt. Wo ist nun eigentliche Wissenschaft im Allgemeinen oder Singulären? Das Singuläre gibt den Gattungsbegriff nicht in seiner ganzen Vollkommenheit, sondern gebrochen durch die Materie, das Allgemeine aber hat keine, geschweige denn die höchste Wirklichkeit. Aber Seins- und Wahrheitsgehalt decken sich. Wo ist der Ausweg?

Die Aporie kommt nur bei Aristoteles nicht bei Plato vor,[1] denn ihre Lösung liegt in der Ideenlehre.

Das Wissen geht auf die gesamte geistige Erfassung des Seienden, solche ist allein Gott möglich, weil er Ideen, auch des Singulären, ja auch der Materie hat. Darum ist in ihm allein vollendete Wissenschaft. Deus est summe sciens.[2]

Das menschliche Wissen schließt die direkte Kenntnis der Materie aus, die, weil seiend, von Gott auch als Idee gefaßt ist, aber, weil bloß potentia seiend, nicht wirkt und somit den menschlichen Intellekt nicht direkt erreicht, mithin nur analog erschlossen werden kann.

Da Wissenschaft geistiges Erfassen ist, ist von der Wissenschaft des Menschen auch ausgeschlossen das Singuläre und Individuelle in seiner Form. Wohl aber ist dieses dem menschlichen Erkennen erreichbar, nämlich der Sinnenerkenntnis durch die species sensibilis.

Eigentliche menschliche Wissenschaft geht daher nur auf das Allgemeine, wie es die species intelligibilis liefert. Wir haben hier eine Aufteilung der Idee, welche eigentliches und adaequates Wissen allein ermöglicht und diese ist ein Resultat des Satzes, quidquid cognoscitur secundum modum cognoscentis cognoscitur. Somit ist letztlich die Idee das Objekt der menschlichen Erkenntnis, die als Vorbild auch das wirkliche Ding überragt. So löst sich die Aporie.

Somit ist das Ergebnis des dinglichen Messens klargestellt, im Sinne eines realen Einflusses der res mensurans auf den Intellekt. Es zeigte sich aber auch, daß diese Mensuration keine vollständige, sondern nur Teilursache des Ergebnisses des Erkenntnisvorganges ist. Die res der realen Ordnung erhalten Sein und Wesensbestimmtheit ihrem ganzen Umfange nach durch die übergeordnete

---

[1] W. G. J. I 552.

[2] Verit. II°, wo dies im einzelnen nachgewiesen wird.

göttliche mensura, nicht so die res der gedanklichen Ordnung von der übergeordneten mensura aus den Dingen. Der Intellekt wird nicht nur von den Dingen mensuriert, sondern auch unmittelbar von Gott.

## § 12. Der aktive Anteil des menschlichen Erkenntnisvermögens am Erkenntnisvorgange.

Thomas ist, um ein Baconsches Bild zu gebrauchen, weder Spinne noch Ameise, sondern Biene. Er erkennt an, daß von außen der Nektar und Blütenstaub eingebracht wird in die Zelle des Geistes, aber dort nicht bloß aufgestapelt, sondern durch die eigene Kraft zu edlem Wachs und Honig verwandelt wird. Nennt er einerseits die res eine mensura, so gesteht er doch anderseits auch dem Intellekte ein solches Messen zu. Etymologisch bringt er mens und mensura in Zusammenhang. (Nomen mentis a mensurando est sumptum.)[1] Ja er macht dieses sogar zum besondern Merkmal des geistigen Erkenntnisvermögens. (Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia.) Daher gesteht er zwar mit Aristoteles zu, daß die sinnfälligen Qualitäten einen großen Teil zur geistigen Erkenntnis beitragen, aber doch nur einen Teil. (Accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est.) Wie rechtfertigt Thomas nun die an sich unrichtige[3] Etymologie sachlich? Worin besteht der aktive Anteil des Intellekts und des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt?

Wird die species intelligibilis von den Sinnen gewonnen, so ist zunächst eine geistige Kraft nötig, die die bloß potentiâ intelligible Sache actu intelligibel macht; es ist ferner eine Anlage apriori des Geistes notwendig, solche Formen aufnehmen zu können; endlich muß der Geist die Fähigkeit haben, die erhaltenen Formen verarbeiten zu können zu Urteilen und Schlüssen, die dann weiter Ideen, Motive liefern. Alles dieses ist etwas dem Erkenntnisvermögen unabhängig vom Dinge Zukommendes, Apriorisches, Angeborenes und macht seinen Anteil an

[1] Verit. X 1. [2] ibid.

[3] Vgl. jedoch: mensura nasale Erweiterung des Stammes met (metior), der auch in μῆτις (μητιάω) vorliegt und dann für die Formel Deus mensura etc. interessant ist, sofern auch Homer den Göttervater μητιέτα Ζεῦς nennt. (Od. 1175.)

der Erkenntnis aus. Thomas weist ausdrücklich darauf hin und nimmt Ausdrücke wie mens magis agit quam patitur,[1] oder ea quae addiscimus, ante in notitia habuimus,[2] scientia nobis naturaliter indita,[3] mit entsprechenden Klauseln unbedenklich auf.

Die erste Tätigkeit entfaltet der Intellekt im Abstraktionsprozesse bezüglich der Phantasmen. Thomas unterscheidet den intellectus in einen agens und einen possibilis. Letzterer ist die berühmte tabula rasa, erster der sie beschreibende Geistesgriffel. Während nun die rein intellektualistischen Systeme diese tabula mit sympathetischer Tinte beschrieben sein lassen, so daß die Sinnendinge bezw. Sinnenbilder kaum den Wert der sichtbarmachenden Chemikalien haben, lassen die Sensualisten, die Sinne selbst den schreibenden Griffel sein.[4] Im letzteren Falle wäre die res allein mensurans und der Intellekt rein passiv. Thomas hebt ausdrücklich das Gegenteil hervor.

2. Zu diesem Zwecke setzt er den ganzen Erkenntnisvorgang in Analogie zur Schöpfung. Der intellectus possibilis ist die materia prima der intelligibelen Ordnung der Dinge. Hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium.[5] Die forma substantialis ist hier die species intelligibilis. Die eductio formae ex materia ist hier die Einprägung der spec. intelligibilis. Sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles . . . ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam.[6] Er führt diese Analogie noch weiter durch bei der Frage nach dem intellektuellen Gedächtnis. Warum erkennt der Intellekt, wenn er einmal die species intelligibiles actu erhalten hat, nicht immer? Thomas läßt die Erkenntnisbilder nicht vollständig verschwinden, sondern virtuell verbleiben, also legt er ihnen eine Intelligibilität bei, die in der Mitte zwischen potentiâ und actu liegt, potentiâ quodammodo, non tamen simpliciter.[7] Unschwer erkennt man darin die

---

[1] Verit. I 10 c.
[2] Verit. X 6 c. [3] ibid.
[4] Man warf dies ja auch der Scholastik vor. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorzeit I 112 ss.
[5] Verit. X 8. [6] ibid.
[7] 1 q. 79, 6.

formae substantiales der chemischen Mischung, die non manent actu, sed virtute tantum.[1]

Soll die Analogie vollständig sein, so ist ein gewisser actus purus, eine reine Aktualität in intelligibiler Beziehung nötig, und zwar a priori, denn sie kann, wie Thomas wiederholt betont, nicht aus der Sinneserkenntnis kommen, da diese im Verhältnis zur intelligibilen Ordnung reine Potentialität ist. Dieses ist eben der intellectus agens, die reine intelligibile Aktualität, ens actu,[2] und sofern heißt er lumen. Das ist nicht ein bloßes Bild, sondern soll die eigenartige, gleichsam schöpferische Kraft bezeichnen, die dem Geiste spezifisch innewohnt.

Auch den anderen Dingen der Seinsordnung wohnt nach der thomistischen, organischen Weltanschauung eine solche gleichsam schöpferische Kraft inne: die vis vegetativa der Pflanzen, die Kraft Anorganisches organisch zu machen, läßt sich nicht mechanisch erklären, der Vitalismus, die Dominantheorie und andere sind der Beweis, daß eine gewisse Schöpfungskraft angenommen werden muß, eine Fähigkeit, Dinge auf eine höhere Daseinsstufe zu erheben, also aus sich heraus ihnen eine Aktualität zu verleihen, die diesen an sich nicht zukommt. Das gleiche gilt von dem Bewußtwerden des Stoffes im Tiere und daher erst recht vom Selbstbewußtwerden im Menschen.[3] So läßt sich die Parallele aufstellen, die Thomas öfter andeutet. Die vis vegetativa ist die Kraft, Anorganisches organisch zu machen (besser organisiert).[4] Die vis sensitiva ist die Kraft, Physisches psychisch, die vis intellectiva aber die Kraft, Materielles intelligibel zu machen.

Thomas läßt dann, und zwar nach seinen Prinzipien mit Recht, den intellectus agens von dem possibilis real verschieden sein. Doch ist dies hier weniger wichtig, die Hauptsache ist die Feststellung, daß Thomas eine von den sinnlichen Fähigkeiten verschiedene Geisteskraft behauptet.

---

[1] C. G. II 56 mixtio perfecta ist bei Th., was wir heute chemische, m. imperfecta, was wir mechanische Mischung nennen. Vgl. Schmid, Kosmologie 198 s.

[2] 1 q. 79, 4 ad 4.

[3] „Werden" natürlich nicht im Sinne der darwinschen Theorie zu verstehen.

[4] Die Synthesen der heutigen Chemie bringen bestenfalls ja nur Zerfallsprodukte zuwege. Dagegen spricht auch keine künstliche Parthenogenesis.

Das wäre der erste Anteil des Erkenntnisvermögens am Zustandekommen der Erkenntnis.

3. Aber auch in der reinen Rezeption liegt eine gewisse Aktivität. Das ergibt sich schon aus der einschränkenden Klausel des Satzes quidquid recipitur. Das secundum modum recipientis besagt doch nichts anderes als eine gewisse Einwirkung, die das in die Erkenntnis eingehende Ding im Erkennenden erfährt. Geht Thomas auch nicht bis zur Annahme der spezifischen Sinnesenergie im Sinne der Verwerfung sekundärer Qualitäten, so fordert er doch auch für die sensitive Erkenntniskraft eine apriorische Analage, um die mutatio spiritualis, die psychische Veränderung zu ermöglichen. *Nata* est immutari.[1] Und insofern nennt er sogar das Sinnenerkennen ein Tätigsein. Perficitur *operatio* sensus per hoc quod immutatur a sensibili.[2]

Ja diese Anlage ist nicht bloß Anlage, sondern im gewissen Sinne eine nötigende Anlage, eine Leichtigkeit und Geneigtheit, die von den Sinnen gelieferten Eindrücke in ganz bestimmter Weise zu fassen, modern oder mit Kant gesprochen, eine Anlage in Kategorien zu erfassen.[3]

Diese Anlage eignet sowohl den Sinnen als dem Intellekt und sie bezieht sich auf gewisse principia incomplexa, Raum, Zeit usw., Seiendes, Wahres, Gutes, Substanz usw., als auch principia complexa, den Satz des Widerspruchs, der Identität usw. Nach diesen sind wir innerlich genötigt, in ihrer Weise die Objekte zu erfassen, die wir durch eigene Erfahrung z. B. Naturwissenschaft, fremde Auktorität z. B. Geschichtswissenschaft oder göttliche Offenbarung (Glaubenswissenschaft) erhalten. Insunt nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus nota ex quibus ratio procedit ad cognoscendum actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur; sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam . . . insunt in intellectu nobis naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni et huiusmodi a quibus

[1] 1 q. 78, 3.

[2] 1 q. 85, 2 ad 3. Dies läßt sich wohl vereinen mit der oben behaupteten reinen Passivität der Sinne.

[3] Vgl. Grimmisch, Theor. Phil. § 77, Schmidt, Erkenntnislehre I 197 ss.

procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei.[1] Diese Prinzipien sind uns zwar von Natur gegeben, also insofern a priori, aber nur als habitus principiorum, also nur der Anlage nach. In Wirklichkeit werden auch sie erst durch die Sinne erworben vermöge des intellectus agens.[2] Der habitus ist aber mehr als rein passive Potenz. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse.[3]

4. Aus diesen Prinzipien fließt dann die weitere Tätigkeit des Intellekts im Urteilen und Schließen, und hier gilt es erst recht, daß der Intellekt tätig ist. Anima inquantum de rebus indicat, non patitur a rebus sed magis quoddammodo agit,[4] denn hier fügt er aus dem Eignen hinzu, was er nicht in der Sache gefunden hat.[5]

So läßt sich der aktive Anteil des Erkenntnisvermögens zusammenfassen in die drei Punkte: Vergeistigung des durch die Sinnentätigkeit vermittelten Anschauungsmaterials, Erfassung desselben in allgemeiner und notwendiger Weise durch die Prinzipien des habitus principiorum und geistige Verarbeitung desselben für Wissenschaft und praktisches Leben.

## § 13. Zusammenschluß des dinglichen (objektiven) und geistigen (subjektiven) Faktors in der Erkenntnis.

Im Vorigen ist festgestellt, daß nach Thomas dem menschlichen Erkenntnisvermögen, insonderheit dem geistigen, eine eigene Kraft innewohnt, die wesentlich zur Erkenntnis beiträgt und notwendig ist. Sie hat ihren Ursprung aus Gott, denn wie jedes Ding ist auch der menschliche Intellekt eine similitudo Dei und divini intellectus. Daher muß auch ihm die geistige Lichtkraft innewohnen. Naturalis cognitio est quaedam similitudo divinae veritatis menti nostrae impressa.[6]

Damit erhält die Analogie der Seins- und Erkenntnisordnung ihren Schlußstein. Auch Thomas fühlte die Frage, die Kant sich stellte: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Auch Thomas sah, daß aus dem Material der Sinnenerkenntnis keine allgemeine notwendige

---

[1] Quodl. VIII 4 c.
[2] Verit. XVI 1; X, 6.
[3] Verit. XVI 1.
[4] Verit. I 10.
[5] Verit. I 3.
[6] Quodl. VIII 4.

Erkenntnis möglich sei, daß zur Erweiterung der Erfahrungsallgemeinheit und bedingten (begrenzten) Erfahrungsnotwendigkeit zur metaphysischen ein neues Prinzip erfordert sei. In natura humana oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione, et in speculativis et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora (als sie die Sinnenerkenntnis liefern kann); unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi seminarium totius cognitionis sequentis.[1]

Aber Thomas bricht nicht die Brücke vom Subjekt zum Objekt ab. Diese Verstandes- und Sinneskategorien, wenn wir sie einmal so nennen dürfen, sind nicht aktual im Erkenntnisvermögen, sondern nur habitual. Sie harren der Aktuierung durch den intellectus agens und des Zusammenschlusses mit den ontologischen Kategorien draußen.

Wie aber ist dieser möglich? Durch die Parallelsetzung der Seins- und Erkenntnisordnung. Dieselben Formen, die als Entelechien in der realen Welt aus der materia prima vom Schöpfer herausgeführt werden, werden vom intellectus agens dem Nachschöpfer aus der geistigen materia prima dem intellectus possibilis ins Sein gerufen. Ja die Analogie geht noch weiter. Wie mit dem Intellekte des Schöpfers sich der Wille verbinden muß, um dem Dinge Wirklichkeit zu geben, so muß auch der intellectus agens vom Willen bewegt werden, um die species actu intelligibel zu machen. Reducitur in actum per voluntatem.[2]

Aber der Intellekt ist nur Nachschöpfer und daher bedarf er des Instrumentes, dieses ist die Sinnenwelt. So schließt sich Seins- und Erkenntniswelt zusammen. Daß sie es tun können, erfordert ihre Abgepaßtheit aufeinander; die aber ergibt sich aus dem Umstande, daß Seins- und Erkenntnisprinzip identisch, daß beide mit demselben Maße gemessen sind, der mensura divina. Das ist kein Okkasionalismus, der bei Gegenwart der Seinswelt die fertigen Gedanken im Schoße des Geistes aufhüpfen läßt, sondern ein der Zeugung verwandter wirklicher Zusammenschluß. Bleibt ein unerklärlicher Rest, so ist das gleiche der Fall bei den Erklärungsversuchen der wirklichen Zeugung. Auch hier bleibt es dunkel, wie Sperma

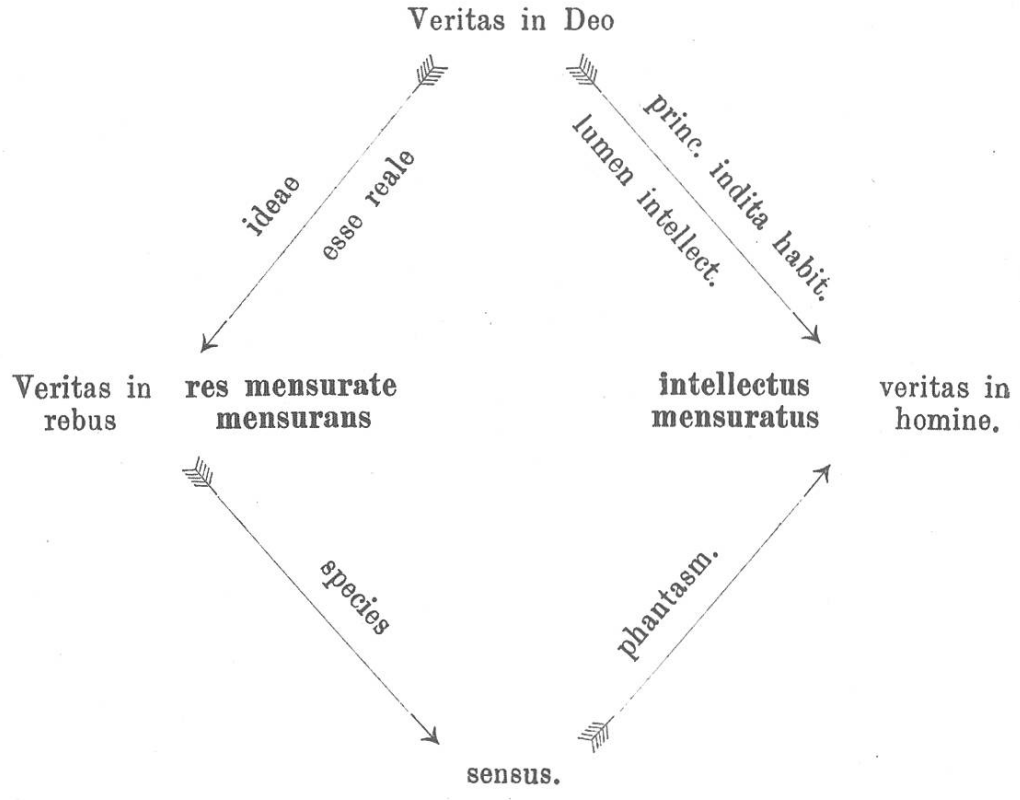
[1] Verit. XVI 1. [2] Verit. X 2. 4.

und Ovum sich zur Einheitszelle des neuen Lebens zusammenschließen. Thomas weist des öfteren auf die Verwandtschaft des Erkennens und Erzeugens hin, wie es das natürliche Bewußtsein des Volkes schon in der Wahl der Sprachstämme ausgesprochen hat.[1]

Die durch die Sinnenerkenntnis dem Geiste mitgeteilte Erscheinungswelt baut sich auf über dem zugrunde liegenden Wesen der Dinge und erfordert das diesem korrelate Substrat in der intentionalen Ordnung. Dieses Erfordernis wird erfüllt und das Substrat herbeigebracht durch den tätigen Intellekt, und es kann erfüllt werden, weil Intellekt und wirkliche Welt gleiche Anlage haben, da sie mit demselben Maße gemessen sind. So ist einmal das Messen Gottes ein durch die Dinge vermitteltes, das andere Mal ein unmittelbares bei der Schöpfung der Seele mitgeteiltes.

Schematisch dargestellt ergibt der Zusammenschluß der Erkenntnis- und Seinsordnung daher folgendes Bild.

**Deus mensura non mensurata:**




[1] Des Stammes g—n.

Hiermit sind die beiden ersten Sätze der Formel Deus mensura usw. erledigt. Bevor wir zum dritten übergehen, seien erst noch einige Folgerungen aus dem Gesagten gezogen.

## § 14. Folgerungen.

Für die Gewißheitslehre ergibt sich aus dem Bisherigen folgendes: Die Wahrheit ist ein Messen, das vom Intellekt an der Sache vollzogen wird, daher ist die Wahrheit nicht selber Maß, sondern Messen, mensuratio, nicht mensura. Ihr Grund ist in der Wesenheit Gottes, nicht im Intellekt oder Willen. (Cartesius.) Der Satz des Widerspruchs z. B. ist wahr, nicht weil Gott ihn will oder erkennt, so daß es in anderer Weltordnung anders sein könnte, sondern weil er aus dem Wesen des Seienden fließt und darin vom Intellekte erkannt wird.

Daher ist die Wahrheit ewig und unveränderlich, primär im göttlichen Intellekte, sekundär und ohne Einfluß auf ihren Bestand ist sie im kreatürlichen Intellekte. In diesem ist sie ihrem Umfange nach der Steigerung fähig. Es gibt keine relative Wahrheit. Die Wahrheit hängt nicht von der Zeit ab.

Sein und Wahrheit, Seiendes und Wahres fallen der Sache nach zusammen und sind nur durch die Beziehung zum Intellekte verschieden. Die Wahrheit in den Dingen ist ihr Sein, das Sein der Dinge im Intellekt ist ihre Wahrheit. Wahrheit und Sein, intentionale und reale Ordnung haben einerlei Maß, ihr Wesen ist dasselbe, nur ihre Seinsweise ist verschieden. Seinsprinzipien sind auch Erkenntnisprinzipien. Ihre Übereinstimmung ist die objektive Evidenz und das Kriterium der Gewißheit; subjektive Evidenz ist die innere apriorische Nötigung, erstere anzuerkennen. Beide gehen aus einem Prinzip der göttlichen Mensuration hervor.

Für die Erkenntnislehre bedeutet dies die Möglichkeit der Verbindung vom Subjekt zum Objekt. Es gibt Transzendenz, Erkennen eines Dinges an sich. Gott, das eigene Ich als Bleibendes, eine objektive Außenwelt ist auf demonstrativem Wege erreichbar. Es gibt eine Metaphysik.

Hauptfaktor der Erkenntnis ist der Intellekt. Er ermöglicht allgemein gültige Urteile und Schlüsse. Die

Dinge in ihrer sinnfälligen Erscheinung reichen über die Erfahrung nicht hinaus, sind bloße Instrumente, aber notwendige Instrumente. Objekt der Erkenntnis ist das intelligibile in sensibili. Von Gott und der Materie haben wir nur analoge Erkenntnis, weil sie nicht unmittelbar, beide aus verschiedenen Gründen, in die Erscheinung treten.

Daher ist für jede Wissenschaft, auch für die natürliche Theologie, Erfahrung durch die Sinne notwendig, in diesem Sinne lehnt Thomas den Anselmschen Gottesbeweis ab. Die dem Menschen eigentlich angemessenen Wissenschaften sind Mathematik und Naturwissenschaften, vor allem Mathematik.[1] Die Kenntnis göttlicher Dinge ist durch natürliche Wissenschaft schwer zu erreichen, daher Offenbarung notwendig.

Die Aufgabe der Wissenschaft ist daher Rekonstruktion des Seienden im Geiste. Diese Rekonstruktion entspricht der Wirklichkeit, denn Objekt der Erkenntnis sind nicht die Gedankendinge (Nominalismus), sondern die wirklichen. So vollendet sich der Zirkel. Aus der intentionalen Ordnung von Gott durch freien Willensentscheid in die reale Ordnung entlassen, kehren die Dinge durch den menschlichen Intellekt wieder in dieselbe zurück. So läßt sich die Formel: Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus non mensurans — übersetzen durch die Formel des Bovillus: Omnia prius fuerunt in intellectu et, extra intellectum facta, tandem in intellectum revertuntur,[2] — oder durch Willmanns Worte: „Die schöpferische Tätigkeit Gottes beschreibt einen Kreis, indem sie vom Gedanken anhebt und die vernünftige Kreatur dazu bestimmt, das Geschaffene wieder in den Gedanken zurückzudrängen."[3]

Vollständig geschlossen wird der Kreis erst, wenn dieselbe Tätigkeit Gottes es erreicht, daß die mit den Gottesgedanken erfüllte Kreatur auch in realer Weise in den Schoß des Schöpfers zurückkehrt und so nicht nur Erkennen und Sein, sondern auch Natur und Übernatur sich vereinen. Das ist die letzte Funktion, die der Begriff des Maßes zu leisten hat.

---

[1] Op. de intellectu et intelligibili I.
[2] Zit. W. G. I. III 42 s. [3] ibid.

## § 15. Intellectus noster . . . mensurans res artificiales.

Ebenso wie Gott die Fülle der Ideen in die reale Ordnung entlassen hat, bleibt auch der menschliche Intellekt nicht bei der intentionalen Ordnung stehen, sondern hat und übt die Fähigkeit, die erhaltenen Begriffe in Ideen und die Ideen in Wirklichkeit umzusetzen. Diese Erweiterung der intellekten Tätigkeit bewirkt auf seiten Gottes das Reich der Natur, auf seiten des Menschen das Reich künstlich hervorgebrachter Dinge. Gott ist mensura naturalium, der Mensch mensura artificialium.

Das Wahre gab dem reinen Seinsbegriffe eine Beziehung auf den Intellekt und damit auf das Wesen. Die Wahrheit des Dinges ist sein Wesen. So wurde dann Gott das Maß des Wesens der Dinge genannt, und die in den Dingen niedergelegten Wesenheiten wurden selbst wieder zu Maßen der menschlichen Gedankenwelt. Wird aber aus der Welt der Gedanken in die Welt der Wirklichkeit übergegangen, so erhält der Begriff des Seins einen weiteren Inhalt. Zur ratio essendi tritt die ratio existendi, im Subjekte aber tritt zum Erkennen das Handeln.

Gab es nun ein Maß des Erkennens, so muß es auch ein Maß des Handelns geben. Bestimmt zum Erkennen die Lichthaftigkeit des Objektes, d. i. seine ontologische Wahrheit, so muß auch für den Willen etwas im Dinge sein, das ihn zum Handeln bewegt. Beweggrund des Handelns aber ist der Zweck, denn omne agens agit propter finem.[1] Dieser Zweck aber kann nur in der Richtung liegen, daß das Gewollte in Übereinstimmung ist mit der Natur des Wollenden, non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam.[2] Diese in dem Dinge liegende Eigenschaft ist seine Güte. Daher bonum est perfectivum alterius rei[3] und somit quod omnia appetunt. Da das bonum Prinzip des Handelns ist, wie das verum Prinzip des Erkennens, gewinnt der Begriff des Maßes hier die Bedeutung einer mensura bonitatis. Aber hier ist ein wichtiger Unterschied. Das Wahre haftet am Wesen des Dinges, dieses aber hat seine Ursache im (göttlichen) Intellekte, der die Wesenheiten als Abbildlichkeit des göttlichen Wesens präformiert. Die Wahrheit ist formal im Intellekte. Die

[1] C. G. III 2. [2] ibid. 3.
[3] Verit. XXI 1 c.

Güte aber haftet am Sein (Existieren) des Dinges, denn nur das wirkliche Ding ist perfectivum alterius, das Wahre ist nur perfectivum und bonum intellectus, nicht des Seins, daher nicht im Willen, noch im Intellekte, sondern im Dinge selbst.[1] Das Gute ist formal.

Daher hat der Begriff des Maßes hier einen ganz anderen Sinn. Auf den Intellekt ist das Maß von nezessitierendem Einfluß; er kann nicht anders erkennen, als das Objekt sich ihm darbietet. Ist er selbst actu intelligibilis und wird die species intelligibilis ihm dargeboten, so ist kein weiteres Aktualitätsmoment erforderlich, und daher muß er erkennen. Würde dem Willen in ähnlich universaler Weise das bonum dargeboten, so wäre auch bei ihm keine weitere Aktuierung erforderlich, er müßte notwendig wollen. Tatsächlich aber haben die Dinge, während die ihnen zugrunde liegende *Idee* gewissermaßen unendlich und universal ist, nur ein beschränktes *Sein* und daher nur eine partikuläre Güte und lassen den Willen frei.

Daher ist notwendig, daß der Intellekt zuvor die Güte des zu Erstrebenden erkenne (abschätze), und insofern ist die mensura bonitatis ein intellektuelles Maß; für den Willen kann sie mithin nicht ein innerlich nötigendes, sondern nur ein verpflichtendes werden, das ihn verpflichtet, bestimmte Handlungen zu setzen, weil sie dem Zwecke des primum agens entsprechen. Während die Wahrheit im Verstande zu recht besteht durch Angleichung an etwas Dingliches, kommt die Güte des Willens zustande durch Angleichung an die Intention des Gesetzgebers. Es ist somit zwischen ontologischer und logischer Wahrheit ein ganz anderes Verhältnis als zwischen ontologischer Gutheit und der des Willens, die man sittliche nennt. Mithin ist auch Maß hier etwas ganz anderes.

Das Maß des Wahren ist ein Maß des Seinmüssenden, das Maß des Guten ein Maß des Seinsollenden. Im ersten Sinne ist es Ursache, im zweiten Sinne Norm oder Regel. Daher tritt bei Thomas im ersten Sinne der Begriff fast stets auf in der Wortverbindung mensura et causa, im letzten Sinne durchgehends als mensura et regula.

[1] Hier setzt die Kritik des Duns Scotus ein, der das Gute in den Willen legt.

Die Handlung am Maße im ersten Sinne gemessen ist auch gut, als Seiendes sogar immer gut, aber es ist dann die ontologische Güte, die mit dem Wahren der Sache nach identisch ist. Am Maße im zweiten Sinne gemessen, kann sie gut oder schlecht sein, aber in einer anderen Beziehung, nämlich der sittlichen.

Da die ratio boni dem Intellekte angehört, muß auch die Norm des Handelns im Intellekte ihren Sitz haben. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis. In unoquoque genere autem id quod est principium est mensura et regula illius generis.[1]

Maß in der sittlichen Ordnung tut sich daher zunächst kund als eine vom Intellekte ausgehende Regelung der menschlichen Handlungen. Da aber für die Handlungen des Vernunftwesens der Zweck das bestimmende ist, ergibt sich für Maß in sittlicher Beziehung weiter die Bedeutung einer vom Intellekte ausgehenden Hinordnung der menschlichen Handlungen auf den Zweck oder das Gute, denn beide sind identisch; damit ist aber der Begriff des Maßes überführt in den Begriff des Gesetzes. Dieses ist nämlich nach Thomas quaedam rationis ordinatio ad bonum.[2]

Aber in wessen Intellekt hat die sittliche Norm ihren Sitz? Ist der Mensch autonom, oder muß eine „heteronome" Moral angenommen werden? Die Überschrift intellectus noster mensurans res artificiales scheint die Antwort im ersten Sinne zu besagen. Aber der Satz bezieht sich nur auf die ontologische Ordnung, der Mensch drückt den Werken seiner Hände seines Geistes Stempel auf; der Wille hingegen empfängt aus dem Dinge seine Güte nach einem anderen Gesetze. Wie das Maß der Wahrheit formell im Intellekt und materiell in den Dingen, primär im göttlichen Intellekte und sekundär im menschlichen Intellekte ist, so ist auch das Maß der *sittlichen* Gutheit formal im Intellekt, sekundär in den Dingen, primär im göttlichen, sekundär im menschlichen Intellekt. Daher stellte Thomas der Formel Deus mensurans usw. die andere gegenüber: In universo est aliquid rectum non regens, aliquid regens et rectum und aliquid regens non rectum scilicet Deus.[3]

[1] 1—2 q 90, 1.
[2] ibid. 4.
[3] Verit. V 8.

## § 16. Mensura und lex.

Thomas selbst bringt diese Begriffe wiederholt zusammen, nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach. Zweck des göttlichen Gesetzgebens ist das Gute; das Gute ist das, was der Natur des Dinges entspricht und mit ihr übereinstimmt. Die Natur des Dinges ist aber am edelsten und reinsten präformiert in seiner Idee, daher ist die Präformation des Dinges durch die Idee, worin das göttliche Messen ja bestand, dasselbe wie seine Hinordnung auf das Gute. Daher haben beide, Maß und Gesetz, ihren Sitz in der göttlichen Weisheit. Sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis . . . secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.[1]

Ja, Wahrheit und Gesetz sind bei Thomas geradezu identisch. Das Erkennen der Wahrheit ist auch Erkennen des ewigen Gesetzes. „Omnia enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae,"[2] erklärt Thomas mit Augustinus. Insofern deckt sich der Begriff lex aeterna mit dem der mensura und greift darüber hinaus. Die lex aeterna befaßt alles unter sich: Sein und Erkennen, die Dinge in ihrem Bestande und in ihren Tätigkeiten, unvernünftige und vernünftige Kreatur.[3] Seins-Erkenntnis und Sittengesetze sind in ihr zusammengefaßt. Und so stimmt Thomas Augustinus bei: Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.[4]

Wie die Ideen Abbilder der göttlichen Wesenheit sind, so manifestiert sie sich in anderer Weise in den positiven Gesetzen; die Ideen sind den Gesetzen korrelat. So fließt alle Gesetzlichkeit und alles Recht in der positiven, menschlichen Gesetzgebung aus der lex aeterna. Es sind die ewigen Ideen, die jedem menschlichen Gesetze zugrunde liegen, und nur insofern sind letztere gerecht, als sie mit ersteren übereinstimmen, ganz analog der natürlichen Ordnung. In temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint, Worte Augustins, die Thomas zustimmend anführt.[5] Wie zur Erkenntnis

[1] 1—19. 93, 1 c. [2] ibd. 2.
[3] ibid. 4; 5; 6. [4] ibid. 5.
[5] ibid. 3.

Gottes durch die Natur die Offenbarung kommt, so zur natürlichen Erkenntnis des göttlichen Gesetzes die positiv göttliche Gesetzgebung.

Wie nun in der Ordnung der Natur die Ideen in den Dingen niedergelegt sind und als substantiale Formen bewirken, daß das Ding in seiner Weise als Abbild Gottes Bestand hat, so ist auch in der sittlichen Ordnung den Dingen die Gesetzhaftigkeit aufgeprägt, als eine gewisse natürliche, instinktive Neigung. Lex cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur et mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, manifestum est quod omnes participant aliqualiter legem aeternam, inquamtum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.[1] Damit stimmt überein das auch von Thomas zitierte Wort Augustins: Anima humana naturaliter Christiana.

Wie aber dem Intellekte des Menschen die geistige Lichtkraft innewohnt, den Schatz der Ideen zu finden und gewisse apriorische Formen ihn zu heben, so fließt auch aus der göttlichen, gesetzgebenden Vernunft das Licht in die menschliche Vernunft, die Gesetze aufzufinden und aufzustellen. Das aber ist das Naturgesetz.

Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.[2]

Wie aus der lex aeterna die lex positive divina unmittelbar hervorging, so hier aus der lex naturalis die lex humana.[3] Das setzt aber in der Vernunft einen ähnlichen Apriorismus voraus für die praktische Erkenntnis, wie er oben nachgewiesen wurde für die spekulative. So kommt auch in der sittlichen Gesetzgebung der menschlichen Vernunft ein aktiver Anteil, eine gewisse Autonomie zu.

## § 17. Der Anteil der Vernunft an der Normierung ihrer Akte.

Gerade wie bei der Frage nach der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnis überhaupt, nach der

[1] 1—2 q 91, 3. [2] ibid. [3] ibid 4.

Möglichkeit allgemein notwendiger Urteile, scheiden sich auch bei der Frage nach der Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis des Sittlichen, nach der Möglichkeit allgemein verpflichtender Normen, die Geister. Die einen lassen die Vernunft allein normgebend sein (Kant), andere erklären das Vorhandensein der sittlichen Urteile und ihre bindende Gewalt aus Angewöhnung, Erziehung usw.

Wie im ersten Falle geht Thomas auch hier den Mittelweg. Die Vernunft hat virtuell die Moralprinzipien, als Begriffe und Urteile in sich, tritt sie in die Erfahrung ein, so werden sie aktuiert. Bei der spekulativen Vernunft ist es der habitus principiorum, bei der praktischen die synderesis. Sicut animae humanae est quidem habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectus principiorum, ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet.[1]

Wie bei der Vernunft schlechthin das Seiende (aus der Erfahrung) als erster Begriff erfaßt wird und darüber sich der Satz des Widerspruchs aufbaut, so erfaßt die praktische Vernunft vermöge der *synderesis* den Begriff des Guten und baut darauf als erste Norm den Satz auf: Tue das Gute, meide das Böse. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis . . . et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni . . .: bonum est faciendum et malum evitandum.[2]

Das Gute ist nun das, was der Natur entspricht, und zwar der spezifischen, also beim Menschen der vernünftigen Menschennatur. Aus dem ersten Satze fließen alle anderen vermöge der Syllogismen der praktischen Vernunft, die insofern das Gewissen genannt wird, denn Gewissen ist nichts anderes als die Applicatio scientiae ad actum specialem.[3]

So baut sich die ganze sittliche Ordnung auf über der praktischen Vernunft, aber nicht rein apriorisch und daher formalistisch, sondern mit Hilfe des aus der Erfahrung beschafften Materials, aber doch so apriorisch, daß sie allgemeine und notwendige Verpflichtung mit sich bringt. Daher ist sie bei allen gleich,[4] kann nie verändert werden, ist nur in speziellen, abgeleiteten Sätzen fehlbar,[5] in den unmittelbaren niemals[6] und von bindender Verpflichtung.[7]

[1] Verit. XVI 1. [2] 1—2 q 92, 2.
[3] Verit. XVII 2. [4] 1—2 q 94, 4; 5.
[5] Verit. XVI 2. [6] ibid. XVII 2. [7] ibid 3.

Insofern kann von einer Autonomie der Vernunft gesprochen und diese regula et mensura suorum actuum[1] genannt werden. Aber sie ist es nur im Zusammenschluß mit der lex aeterna, ist es, weil der Mensch sprechen kann: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (Ps. 45).[2] Daher ist das von der Vernunft aufgelegte Gesetz nichts anderes als participatio legis aeternae in rationali creatura.

Die Kontroverse, ob nach Thomas die Vernunft schon an sich die Verpflichtung auflege oder erst nach Erkenntnis des obersten Gesetzgebers, wollen wir hier nicht entscheiden. Auf einen diesbezüglichen Einwand, daß die Vernunft dem Menschen nicht übergeordnet sei und somit keine Verpflichtung auflegen könne, antwortet Thomas: Quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cuius praecepto scientiam habet eo superior est, et sic ex sua conscientia ligatur.[3]

## § 18. Folgerungen.

Durch die Identifizierung der sittlichen und Seinsprinzipien erhalten die ersteren die gleiche Ewigkeit und Unveränderlichkeit wie die letzteren. Das Maß der Wahrheit ist so unveränderlich wie die Norm der Sittlichkeit. Beide liegen im Wesen Gottes begründet. Daher kann es keine Weltordnung noch innerhalb der Weltordnung Zeitalter, noch im selben Zeitraume Menschengeschlechter geben, bei denen die Gesetze der Sittlichkeit nach ihren allgemeinen Voraussetzungen aufgehoben werden könnten. Das erste praktische Vernunfturteil hat dieselbe Gültigkeit wie der Satz des Widerspruchs. Gott selbst kann sie nicht ändern.

Die menschliche Vernunft ist imstande, sie erfahrungsgemäß zu erkennen, aber vermöge ihrer apriorischen Veranlagung auch ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit. Es gibt auch hier eine wirkliche Transzendenz, nicht eine bloß postulierte, sondern demonstrativ vollziehbare.

Da die Güter nur partikulär sind und nicht von universaler Notwendigkeit wie die Wahrheiten, ist der Wille bezüglich derselben frei, und — die Vernunft kann bezüglich der partikulären Gesetze irre gehen. Darum bedarf sie des Korrektivs durch das positive Gesetz. Da aber der Mensch auf ein übernatürliches Ziel hingeordnet ist, bedarf er des positiv göttlichen Gesetzes, ähnlich wie der spekulative Intellekt in den Dingen, die nicht sein

[1] 1—2 q 19, 4. [2] 1—2 q 91, 2.
[3] Verit. XVII 3.

proportionales Objekt sind, der Offenbarung bedarf. Wie aber der Glaube wirkliche Wahrheit, so bringt auch das göttliche Gesetz wirkliche Verpflichtung.

Es gibt keine zweifache Wahrheit und so auch kein zweifaches Gesetz. Glaube und Vernunft, göttliche und menschliche Gesetzgebung (sofern sie gerecht ist) können einander nicht widersprechen, da alle auf dasselbe Maß zurückgeführt werden.

So kann es auch keinen Widerspruch geben zwischen Begalität und Moralität. „Äußere Gesetzesschwere wird nur empfunden bei innerer Gesetzesleere."[1] Von Natur aus trägt der Mensch die Gesetzhaftigkeit in sich, die innere gesetzhafte Anlage kommt der äußeren Norm entgegen, und insofern ist die christliche Moral nicht heteronom, sondern gewissermaßen autonom.

Da die Idee Exemplarursache ist, ist sie auch Finalursache, als Maß des Seins auch Maß des Handels. Darum ist der Zweck des Gesetzes, den Menschen gut, vollkommen zu machen,[2] und mit der Gesetzeserfüllung ist Gefühl der Lust verbunden, mit der Nichterfüllung Gefühl der Unlust. Daher ist das schließliche Ende Glückseligkeit oder Verdammnis, je nach der Entfernung von dem ewigen Maße oder Hinwendung zu ihm; wichtige *Motive,* aber nicht *Normen* des Handelns.

So ist der Zirkel vollends geschlossen. Gott begann seine Mensuration mit der Erkenntnis der eigenen Wesenheit, erkannte deren Abbildlichkeit und prägte so die ewigen Ideen und Gesetze, legte diese nieder als Realitäten in den Dingen und in den Geboten, das Licht seines Geistes leuchtet in den menschlichen Geist hinein, der dann gleichsam damit die Dinge zum Fluoreszieren bringt und als schwache Nachbilder in seinem Geiste rekonstruiert, als Idee und Gesetze weiter formt zum eigenen Handeln, um auf diesen Handlungen emporzusteigen zum Ausgange. Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec quiescat in Te. Dies Wort Augustins macht sich auch Thomas zu eigen.

---

[1] Schmid l. c. II 234.
[2] 1—2 q 92, 1.

## § 19. Historische Bemerkungen.[1]

Jede Wissenschaft baut sich auf über letzten innerhalb dieser Wissenschaft *unbeweisbaren* Prinzipien. Die Philosophie erhält diese durch die Anschauung vermöge des habitus principiorum, die Theologie aus der Offenbarung. Die Autoritäten, die beide stützen,[2] sind für Thomas die Kirchenväter und die Philosophen. Obwohl dem Mittelalter das Talent für rechten Geschichtsbetrieb, wie es noch ein Augustinus besaß, abging, ist seine Philosophie dennoch nicht unhistorisch, sondern baut sich auf den Traditionen der Vorzeit auf, nur waltet über ihrem Spekulieren eine gewisse Unzeitlichkeit, die die so schroffe Fassung des Wahrheitsbegriffs vielleicht mit sich brachte, und es mangelt in der Verwertung des von der Geschichte gebotenen Materials, der geschichtliche Sinn.

So hat Thomas auch den Begriff des Maßes aus der Vorzeit geschöpft, und auch das, was er mit diesem Maße schöpfte, ist Wasser aus den Quellen der Vergangenheit. Er selbst zitiert für seinen Begriff: Augustinus, Boethius, Aristoteles und die Schrift.

Der Begriff des Maßes ist jedoch so alt wie die Philosophie, ja älter. Ist alles Wissen ein Messen, so muß dieses auch bald zur Aussprache gekommen sein. So ist denn dieser Begriff mannigfach verwertet in den religiösen Urkunden, in den ältesten Mythologien. Die babylonisch-assyrischen, die ägyptischen Schöpfungsmythen, die Hl. Schrift, sie alle lassen die Welt als durch göttliche Maße bestimmt entstehen. Umsomehr kam man dazu, als der Kult beim Bauen der Altäre und Tempel ein Messen notwendig machte und anderseits der Gestirnkult der nomadisierenden Völker wirkliche Maße des Himmels aufwies.

So finden sich bald bei allen Religionen, die israelitische nicht ausgenommen, heilige Maße. Hier gewann der Begriff des Maßes eine ethische Nebenbedeutung, wie sie sich in den Aussprüchen der griechischen Weisen und Gesetzgeber dartut. Auf diese Weise vereinen sich in dem Begriffe des Maßes unklar die Vorstellungen und Ahnungen, daß ein einheitliches Prinzip der Welterklärung, der ontologischen, noetischen und ethischen aufgeführt werden müsse und daß dies das Maß sei. In diesem Sinne nennt Kleobulus daß Maß das Beste.

[1] Allgemein sei zu diesem § verwiesen auf W. G. I.
[2] Für wissenschaftliche Deduktionen.

Bei der Frage: Was ist denn das Maß aller Dinge? hebt erst die eigentliche Philosophie an. Thomas behauptet eine dreifache Abstraktion, physische, mathematische und metaphysische,[1] auf diesem Wege ging auch die Entwicklung der Philosophie vor sich: Jonier, Pythagoras, Platon-Aristoteles. Entsprechend ist auch die Auffassung des Maßbegriffs. Die jeweiligen physikalischen Erklärungsprinzipien machen den Inhalt aus bei den Physikern.

Pythagoras setzt Maß und Zahl gleich und erhebt die Zahl zum Konstruktionsprinzip des Alls. Er steht somit auf der zweiten Stufe der Abstraktion und will von der Mathematik aus die Welt begreifen. Maß hat quantitative Bedeutung, Maß und Zahl macht das Wesen des Dinges aus, durch seine Maßverhältnisse wird es erkannt. Die Seele ist eine sich selbst bewegende Zahl, Gottes Wirken ist Geometrie, definieren heißt messen. Die Lehre vom Messen und Zählen ist das Organon seiner Philosophie wie nachmals die Logik bei Aristoteles.

Plato-Aristoteles langen nach der Zwischenstufe der Sophisten und des Sokrates bei einem wirklich metaphysischen Auffassen der letzten Fragen an. Plato erfüllt das Maß mit dem Begriffe der Idee, Aristoteles bringt das Lehrstück von den Entelechien hinzu.

Inzwischen hatte sich eine neue Frage aufgetan, deren Beantwortung den Theologen selbstverständlich war, die die Physiker nicht beachtet hatten, die Frage nach dem Standorte des allgemeinen Prinzips. Liegt es inner- oder außerhalb des Subjekts? Das Verhältnis von Subjekt und Objekt zu untersuchen, war Aufgabe der anthropologischen Periode, anhebend mit den Sophisten. Je nach ihrem Systeme verlegen sie das oberste Prinzip in Gott oder den Menschen, sei es den Menschen als Gattungstypus oder als Individuum, und so kommt es zu den Gegensätzen bezüglich des Maßbegriffs, die wir in den Sätzen des Protagoras und Plato oben gegenüberstellten.

Plato, der Pythagoras näher stand, verwertet den Begriff des Maßes sehr oft, Aristoteles weniger als allgemeines Prinzip als vielmehr in der Gestalt des Mittelmaßes zwischen zwei Extremen in seiner Tugendlehre.

Im wesentlichen sind damit alle Momente gegeben, die der Begriff des Maßes auch bei Thomas enthält. „Das

[1] Verit. II 6 ad 1.

Maß ist das Gesetz der Dinge nach Raum, Zeit und Kraft; es setzt ihr Werden in Gang, und ihm reifen sie entgegen; jedem kommt die Vollendung, für welche es durch sein Maß präforminert ist. Aller Dinge Maß und Ziel aber ist in einem höchsten Denken beschlossen, das in dem schöpferischen Momente die Ursache des Daseins wird."[2]

Es lagen aber alle diese Momente noch in den einzelnen Systemen zerstreut, Ideenlehre und Entelechienlehre Transzendenz und Immanenz, Autonomie und Theonomie, waren noch unabgeglichene Gegensätze. Die Folgezeit hatte darin eine großartige Aufgabe, dazu die Kirchenväter noch die weitere: mit diesem erst noch herzustellenden philosophischen Rüstzeug die Lehren des Christentums zu begreifen.

Auch das Christentum brachte für die Erweiterung des Maßbegriffs eine Reihe von Momenten vorwiegend ethischer Natur. Maß der Gnade, Maß der sittlichen Aufgaben, Maß des Verdienstes, Maß der geistigen Anlagen sind Schriftworte, die diesen Begriff bereichern und vor allem das göttliche Messen als Vorsehung und Vaterliebe zu fassen lehren.

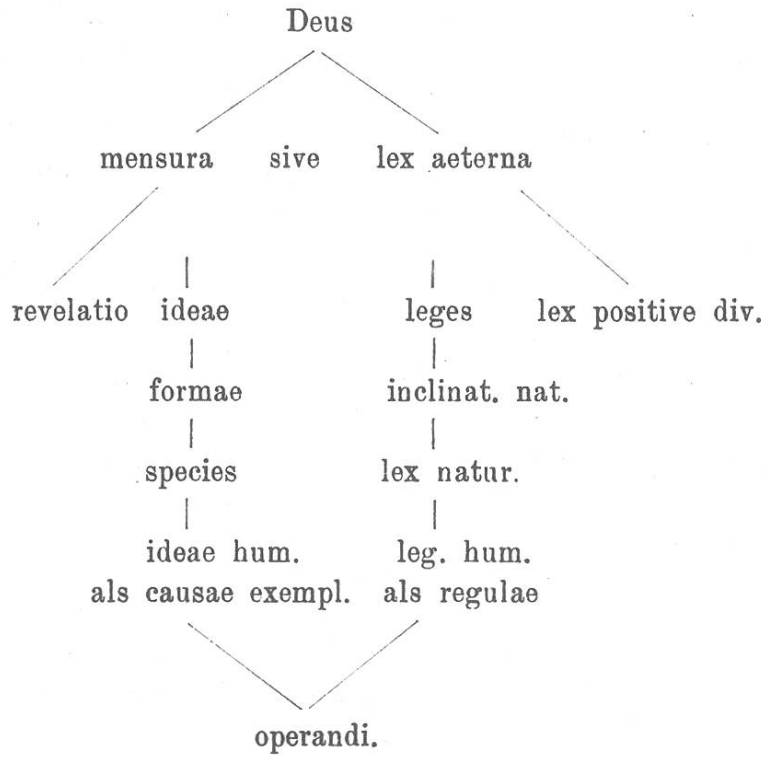
Dies alles zu vereinen, ist selbst dem am vorläufigen Abschluß der philosophischen Entwicklung stehenden Augustinus noch nicht gelungen. Er hatte alle diese Probleme erlebt, aber zu sehr erlebt, um sie insgesamt sachlich und mit Ruhe lösen zu können. Dies blieb den Systematikern des Mittelalters vorbehalten.

Thomas stand im Kampfe gegen die pantheisierenden Araber sowohl (Averroes usw.) als auch die Pantheisten des Abendlandes (Scotus Eriugena u. a.). Daher galt es ihm, gegen den Pantheismus vor allem ein starkes Bollwerk der Transzendenzlehre zu schaffen, dazu war aber besonders der Begriff des Gesetzes geeignet, das der schweifenden Phantasie Zügel anlegte. Er stellt diesen Begriff in direkte Parallele mit dem Begriff des Maßes. Seine lex aeterna hat denselben Inhalt wie die oberste mensura.

So sind bei Thomas alle Erklärungsprinzipien der Vorzeit vereint. Wir können daher folgendes Schema für seine Fassung des Maßbegriffes aufstellen:

---

[1] Überw. = Heintze, Grundriß I[9] 105.
[2] W. G. I. I 250.




Gott ist das Maß aller Dinge, die Abbildlichkeit (similitudo) seines Wesens ist eine vielfache (ideae), einiges davon verwirklicht er durch den Willen und legt es als Seinsprinzipien in den Dingen nieder (formae). Durch die Ebenbildlichkeit mit dem göttlichen Intellekte ist es dem menschlichen Intellekte möglich, mit Hilfe der Sinne aus dem Scheine der Dinge (species sensibilis) das Sein zu ergreifen (species intelligibilis) und zum Vorbild des eigenen Handelns zu machen (ideae artitificialium). Dies Handeln unterliegt dem Sittengesetze wie die Natur dem Naturgesetze. Dieses Gesetz ist dem Menschen und jedem Dinge naturhaft eingeprägt (inclinatio naturalis) und dem Menschen durch seine geistige Lichtkraft (synderesis) zu erkennen möglich (lex naturalis), so daß er auf Grund dessen auch positive Gesetze erlassen kann (lex humana), die aber nur Geltung haben, sofern sie dem Gesetze in Gott (lex aeterna) entsprechen. Da der Mensch in dessen Auffassung p. a. irren kann, hat Gott es eigens durch Offenbarung promulgiert. (Lex divina.)

Die erste Bresche in diese Auffassung legt schon Scotus, der das Maß aus der Wesenheit und dem Intellekte in den Willen verlegte, namentlich auf ethischem Gebiete, ein Punkt, wo auch Cartesius später ansetzte. Der Nominalismus trennte Seins- und Erkenntnisprinzipien.

Cartesius ist schon hart an der Grenze der Lehre von der doppelten Wahrheit, die, allerdings nicht aus philosophischen Gründen, die Reformatoren schon aufgestellt hatten.

Der Weg geht rückwärts über Platon zu Pythagoras. Das Weltgeschehen soll wieder quantitativ verstanden werden. Hobbes kennt nur, was man messen, wägen, zählen kann. Der Universalismus wandelt sich in Individualismus. Das Objekt verliert seinen Wert ans Subjekt. Die starke Betonung des Individualismus und Subjektivismus bringen die autonome Vernunft Kants und das weltsetzende Ich Fichtes. In gewisser Reaktion und doch auf derselben Richtung wird der Subjektivismus zum Psychologismus, und wir sind wieder bei Protagoras angelangt, den dann die Führer dieser letzten Richtung auch als den ersten der Ihren betrachten (Laas.)

Hegel, der sich „rühmt, keine Kategorie und kein Prinzip übergangen" zu haben, bringt tatsächlich alle die erwähnten Prinzipien in seiner dialektischen Reihe, darunter auch den Begriff des Maßes, wohl das letzte Mal, daß der Begriff des Maßes als metaphysiches Prinzip auftaucht. In der jetzt so verbreiteten positivistischen Philosophie ist es nur noch im quantitativen Sinne gebräuchlich, Psychologie, Soziologie, Pädagogik, alle unterliegen dem Experiment und dem mathematischen Messen.

Es sei noch einiges gesagt über die Aufstellung der Formel. Deus mensura . . . Allzeit haben sich die Philosophen bemüht, ihre Lehrsätze auf solche kurze Formeln, Schlagwörter, Gnomen, Akusmata, und wie man sie nennen mag, zu bringen. Wie die Weisheit der Gasse in Sprichwörtern, so die Weisheit der Dichter in Sprüchen und die Weisheit der Philosophen in Formeln. Oft charakterisieren sie ein ganzes System, wie z. B. das Wort Heraklits *πάντα ῥεῖ*, oder das nihil admirari der Stoiker.

Thomas hatte für gerade diese Fassung seiner Formel viele Vorgänger. So stellt Aristoteles die Ausdrücke gegegenüber: *κινοῦν ἀκίνητον, ᾧ κινεῖ, κινούμενον.*[1] Philon bot seine Erklärung in der Form: *ἐφ' οὗ, ἐξ οὗ, δι' οὗ, δι' ὅ.*[2] Skotus Eriugena unterscheidet pantheisierend: Natura increata creans, natura creata creans, natura creata non creans, natura nec creata nec creans. Das Schlußstück

[1] Phys. VIII 5. [2] W. G. I. I 612.

ist Pantheismus. Thomas selbst stellt die parallele Formel auf: regens non rectum usw.

Ob diese Formel von Thomas selber zuerst so formuliert ist, konnte ich für jetzt nicht feststellen;[1] er gebraucht sie des öfteren und jedesmal ohne Zitat, was bei der damaligen Auffassung von wissenschaftlicher Akribie nicht viel für ihn als Urheber besagt. In etwa entspricht sie der unter allen Scholastikern bekannten: Universalia ante rem, in re, post rem, woran sich der Streit zwischen Realismus und Nominalismus knüpft.

## § 20. Schluß.

Aufgabe der mittelalterlichen Wissenschaft war es, vor allem das von den Vätern ererbte Lehrgut zu systematisieren, Getrenntes zu vereinen, Auseinanderliegendes zusammen und damit in den richtigen Zusammenhang zu bringen, gleichsam ein geistiges Bankhaus zu errichten, wohin jedermann der Zutritt zum Zwecke der geistigen Schatzvermittlung freistand. Die Väter hatten die Detailarbeit geleistet, Baumaterial herbeigeschafft, hie und da die Steine schon behauen, Pläne entworfen; das Mittelalter war nicht Ingenieur, sondern Architekt. Daher die vielen Summen und Summulä, Lehrgebäude, wie man heute sagt.

Diese Lehrgebäude umfaßten zumeist das gesamte damalige Wissen. Die Geisteswelt war noch nicht so volkreich, man konnte sie noch mit einem Dache überdachen. Das gewährte viele Vorteile, es konnte noch Männer geben, die auf allen Wissensgebieten kompetent waren. Das gab selbst bei verhältnismäßig niedrigem Standpunkt eine Übersichtlichkeit, die es ermöglichte, das Ganze nach einem einheitlichen Plane aufzubauen, sodaß alles als aus einem Guß d. i. einem Prinzip hergeleitet erscheint.

So ist auch bei dem Haupte der Scholastik das ganze System einheitlich aus einem Prinzip konstruiert. Nach dem Voraufgegangenen ist dieses Prinzip zweifellos das des Maßes. Wenn es in der Schrift heißt, „Die Meßschnur spannte der Herr über die Erde“ (Job 28), so läßt Thomas

[1] Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß besondere Umstände es mir verwehrten, die großen Kommentatoren zu dieser Abhandlung mit herbeizuziehen. Ich hoffe jedoch in einer späteren Ergänzung das Versäumte nachholen zu können.

sie ausgespannt sein über die ganze Welt, die natürliche, geistige, sittliche.

Aber dieser Begriff hat seine ursprüngliche Bedeutung verloren. Nicht als Maß im quantitativen Sinne, sondern im qualitativen Sinne versteht es Thomas. Die letzte aller Fragen ist nicht ein quantum, sondern ein quale. Daher baut sich die natürliche Welt nicht auf durch Summierung kleinster Teilchen, die Atomenlehre verwirft er, noch sind die Organismen ein bloßes Aggregat anorganischer Teilchen, die ein bestimmter Zweck oder ein unbestimmter Zufall nach bestimmtem Maße in Harmonie bringt. Daher ist ferner der wissenschaftliche Betrieb kein Wägen und Messen im Sinne von angewandter Mathematik. Daher ist ferner das sittliche Handeln nicht sittlich durch reine Legalität, Bindung an eine Reihe willkürlicher auf den Nutzen des Gesamtkörpers abzielender Gesetze.

Der Begriff ist qualitativ zu fassen, und daher bedeutet Messen bei Thomas im Grunde nichts weiter als Nachbilden: Maß ist gleich Bild. Die ganze Welt ist ein unendlich verkleinertes Nachbild Gottes, aber nicht nur insgesamt, sondern auch in jedem einzelnen Teile. Jedes Ding ist eine Welt für sich und ein Gott im kleinen. Ja jeder Einzelfall, jede singuläre Erscheinung: der Blitz, der aufzuckt, und die Eintagsfliege, die ihn sieht und stirbt, sind ein Göttliches, ein zeitliches Nachbild des ewigen Urbildes, wie der Tautropfen eine kleine Sonne ist, wenn er im Morgenlicht blinkt.

Die menschliche Erkenntnis aber ist wiederum das Abbild der natürlichen Welt, insgesamt wie im einzelnen. Die Erkenntnisse sind Bilder der Dinge, wie die Dinge, Gottes. Der Erkennende wird das Erkannte, wie das Geschaffenene der Schöpfer ist. Er kann es werden, weil es aus dem Erkennenden geworden und weil er selbst ein Nachbild des ersten Erkennenden ist. Richtig bemerkt Fichte, die Welt muß aus dem Denken geholt werden. Aber es ist falsch zu sagen, das Denken kann nicht aus dem Sein geholt werden, weil es nicht darin ist. Es ist doch darin, weil vom ersten hineingelegt.

Ist das Erkennen geistiges Nachbilden, so ist das Handeln wirkliches Nachbilden. Es ist sittliches Handeln, wenn es die Idee verwirklicht, die Gott von dem Handelnden hatte, die er als Naturgesetz, als natürliche Neigung

in ihn hineingelegt. Die natürliche Erkenntnis Gottes und der eigenen Gottähnlichkeit und das daraus entspringende sittliche Verhalten ist das *natürliche* Ziel des Menschen, das *übernatürliche* aber ist: das natürliche Ebenbild ohne Aufgabe der eigenen Persönlichkeit zum Gleichnisse des im Glauben erfaßten Gottes mit Hilfe seiner Gnade zu erhöhen.

So ist das Prinzip bis ins kleinste einheitlich durchgeführt. Die Merkmale des Maßbegriffs, als des ersten einfachsten und vollkommensten, setzen Gott an den Anfang und an das Ende des gesamten Weltgeschehens. Seine Auffassung als eines Bildes und des Messens als eines Nachbildens aber durchziehen das Weltall, um einen Ausdruck Hegels zu gebrauchen, „mit einem diamantenen Netz", das dem Sein Halt und Gefüge gibt, aber dennoch dem Geiste durchsichtig bleibt.

2. Natürliche, geistige, sittliche Welt sind wahre und giltige Nachbildungen des Urbildes Gottes, des reinen Seins. Dadurch wird das Sein zum Grundbegriff gemacht, über dem sich das Eine, Wahre, Gute und deren drei Ausgänge als koordinierte und korrelate Reiche aufbauen.

Dadurch erhält jedes seinen ihm zukommenden Platz und keines wird auf Kosten des anderen heraufgeschoben: Das Seiende ist ein wahres Seiende und hat seinen Seinsgehalt nicht aus dem menschlichen Intellekt, sondern soviel es vom Schöpfer erhalten. Das Wahre ist abhängig vom Seienden als dessen Nachbild aber unabhängig vom Guten. Nicht der praktische Nutzen diktiert die Wahrheit, wie es der Pragmatismus will, dessen philosophisches Einheitsprinzip man füglich den Dollar nennen könnte. Aber auch das Gute, das Sittliche ist unabhängig vom zufälligen Nutzen, es ist auch in seiner Weise Abbild, nicht formal, wie das Wahre, sondern gleichsam regulativ, als zu Erreichendes. Wahr und Gut ist etwas als Seiendes; nicht ist das Wahre wahr, weil es gut, noch das Gute gut, weil es wahr ist. Die Wahrheit unterliegt sowenig der Macht des Willens, wie auf der anderen Seite die sittliche Tugend gelehrt werden kann.

Aus diesem fällt auch ein Licht auf ästhetische Fragen. Thomas selbst gibt keine ausführliche Lehre vom Schönen, aber sein System bietet genug fruchtbare Gedanken. Auch die Kunst ist ein Nachbilden aber ein unabhängiges. Das Reich des Schönen ist so gut für sich bestehend als das

Reich des Wahren und Guten. Pulchrum est quod visum placet, sagt Thomas. Darin liegen beide Momente Wahrheit und Güte, das Wahre zudem noch in der Form der *geschauten* Wahrheit, visum, für den Menschen also das geistig-sinnliche, das intelligibile in sensibili, sein proportionates Verstandesobjekt. Aber daraus folgt weder, daß das Schöne mit dem Wahren, noch daß es mit dem Guten identisch sei. Daher ist die Kunst weder da, Lehrsätze auszudrücken noch sittliche Gebote vor Augen zu führen, so wenig wie die Wissenschaft als solche Sittlichkeit oder das sittliche Handeln Wissenschaft zu erzielen sucht. Für den Intellekt ist das bonum ein verum und das verum ist das bonum intellectus. Daher hängen beide zusammen ohne identisch zu sein. Auch das pulchrum ist in diesem Sinne ein verum und bonum, darum ist echte Kunst stets wahr und gut und kann somit p. a. auch Wahrheit und Sittlichkeit lehren. Aber da es keines von beiden formal ist, darf das echte Kunstwerk keine Tendenz außer dem Schönen haben, denn das tendierte ist eben das Formalobjekt.

Noch in anderer Beziehung hat das Maßprinzip, wie es Thomas faßt, Bedeutung für die Kunst. Die Kunst ist Abbildung, aber nicht im Sinne einer bloßen Nachahmung; nicht die Naturtreue ist das Schibboleth der echten Kunst, denn die Idee des echten Künstlers ist Nachbildung der Gottesidee; diese liegt vor dem Dinge, im Dinge erscheint sie gebrochen. Wie die Wissenschaft geht auch die Kunst nicht auf das Singuläre. Der rechte Künstler wird eifrigst die Natur studieren, weil auf den Sinnen unser Erkennen sich aufbaut, aber er wird es tun, um das Geistige darin zu erfassen. Was er sucht, ist das intelligibile in sensibili, was er gibt, das sensibile *cum* intelligibili. Je mehr er die Natur studiert hat, desto weniger wird er sie kopieren, denn Prinzip des Handelns ist nicht das Ding sondern die Idee, diese aber ist edler im Menschen als in dem Dinge.[1] Naturalismus im üblen Sinne ist Geistlosigkeit.

3. Die Konstruktion nach dem einen Prinzip des Maßes oder der Abbildlikeit gibt dem thomistischen System etwas Sicheres und Dauerndes und rechtfertigt den

[1] Earum quae sunt animâ inferiores sicut res corporales formae sunt nobiliores in anima quam in rebus. (Verit. XXII. 11).

Ausdruck philosophia perennis. Überall hat sich die Verschiebung des Ausgangspunktes zu Gunsten einer Proprietät gerächt. Schon Skotus reißt Wahrheit und Sittlichkeit auseinander und macht eine Ethik als Wissenschaft unmöglich, indem er die letzten Normen nicht in Gottes Wesen, sondern in seinen Willen verlegt. Der Nominalismus trennt Erkennen und Sein, indem er die wahre Abbildlichkeit des Seins im Intellekte verwirft. Bei Cartesius wird, wie er selbst es in seinem Discours de la méthode andeutet, der arg verfallene Bau ganz abgetragen und die Welt auf dem *Willen* Gottes, nicht über seinem *Wesen,* aufgebaut. Daher sind die Weltzusammenhänge nicht mehr *wesenhafte,* also innerliche, sondern in dieser Ordnung *gewollte,* also mechanische, äußere. Die Materie ist entgeistet, weil nicht mehr vom Geiste zusammengehalten.

Man könnte sagen, der Begriff des Maßes gebe der ganzen Anschauung etwas Stabiles, Unfruchtbares, Schroffes und darum sei sie veraltet. Tatsächlich zeigten manche Vertreter dieser Anschauung eine Engherzigkeit und Starrheit der Gesinnung, die viele abstößt. Aber selbst Plato fürchtete für seine begeisterungdurchglühte Lehre den Kastengeist und hob daher in seinem Idealstaate die Familie auf, um die Anschauungen zu mischen. Engherzigkeit aber war ihm selbst so fern, wie sie auch den Häuptern der Scholastik fern war. Selbst Thomas hatte die Weite seiner Anschauung gegen Ignoranten und Pedanten zu verteidigen.

In der Tat läßt der Begriff des Maßes oder Bildes bei aller Festigkeit des Urersten doch den Begriff der Entwicklung zu, ja fordert ihn geradezu, wie ja die Ethik zeigt. Selbst der individualste Individualismus kommt, soviel er Recht hat, zu seinem Rechte, denn das Individuum hat seine, nicht die Menschheitsidee in sich zu verwirklichen. Der menschliche Faktor in der Erkenntnis wie im Handeln wird genügend betont, ohne die Einseitigkeit der Modernen. Wird so auch nicht der Mensch zum Maß aller Dinge gemacht, so ist doch ein gewisser anthropozentrischer Standpunkt auch nach Thomas gerechtfertigt. Die Seele ist quodammodo omnia, der Mensch ist der Herr der sichtbaren Schöpfung, das Mittelwesen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt, zu höchster Höhe aber erhoben durch die hypostatische Union mit dem Urmaße und Urbilde der Welt, dem Logos.

Unsere heutige Zeit hat sich in Detailarbeiten verloren, selbst die großen Systeme sind doch bestenfalls nur Klarstellungen eines einzelnen Gedankens, der allerdings fruchtbar in der Folgezeit wirkte, aber sicher noch fruchtbarer gewirkt hätte, wenn der Urheber sich von Einseitigkeiten frei gehalten hätte. Thomas suchte und fand im Glauben die rechte Orientierung. Der Glaube zeigte ihm den wahren Ausgangspunkt aller Dinge, Gott. Die Welt muß weder vom Willen noch vom Geiste, weder vom Subjekte noch vom Objekte aus begriffen werden, sondern von dem über alles transzendenten **göttlichen Wesen.** Auch die zahlreichen Fachwissenschaften von heute, wenn sie aus den Bergen von Material, die sie herbeigefahren haben, und daran tausend fleißige Hände arbeiten, ein alle überdachendes Gebäude aufführen wollen, wie es damals die Scholastik tat, müssen von dem „sapiens architecton“ sich den Bauplan holen, wie es der himmelstrebende Platon mehr ahnte als tat.

*Ὁ δὴ Θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον.*