

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 13 (1935)

Artikel: Philosophische und nichtphilosophische Weisheit
Autor: Thiel, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762578>

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: 03.04.2026

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

Philosophische und nichtphilosophische Weisheit.

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

Über das letzte Ziel der Philosophie gibt schon ihr Name den ersten Aufschluß. Denn auf Grund seiner Herkunft bedeutet dieser soviel wie Liebe zur Weisheit. Das Wort Weisheit aber hat dieselbe Wurzel wie Wissen: in beiden findet sich der gleiche Stamm wie im lateinischen *videre* und im griechischen *ιδεῖν*. Nach Platon ist jedes strenge Wissen erstens wahr, zweitens fest und drittens unmittelbar auf eine Idee als Gegenstand gerichtet. Diese Ideen sind von Platon als für sich seiende Substanzen über der Welt des Werdens gedacht, aber nicht ohne Beziehung zu ihr. Vielmehr ist alles in dieser nur durch Teilnahme an ihnen. Dadurch erhält das Wissen auch eine Hinordnung auf die veränderlichen Dinge, in bezug auf die es die vierte Eigenschaft hat, ein Erkennen aus der Ursache zu sein. Aristoteles hat die Ideenlehre Platons abgelehnt. Trotzdem bekennt auch er sich zu den vier genannten Wesensmerkmalen des Wissens. Besonderen Wert legt er auf das letzte. Wissen bedeutet in seiner Philosophie das Erkennen der Ursache, durch die etwas ist; jedoch muß die Ursache als solche erkannt sein, und es muß dem Erkennenden bewußt werden, daß die Sache sich nicht anders verhalten kann, weil zwischen ihr und jener Ursache ein innerer Zusammenhang besteht.¹

In der platonischen Philosophie kann noch jedes wahre Wissen auch Weisheit genannt werden. Eine klare Scheidung der beiden wurde erst durch die aristotelische Vierursachenlehre möglich. Denn von nun an konnte man das Wissen in vollkommenes und unvollkommenes einteilen und den Begriff Weisheit auf das erste einschränken. Das war für die weitere Entwicklung des Wissenschaftsbegriffes von der größten Bedeutung; denn es war der Anfang einer immer größer

¹ Vgl. Anal. post. I. c. 2, 71 b 9.

werdenden Aufteilung der Philosophie in eine Vielheit von Wissenschaften. Aristoteles selbst hat besonders zwischen erster und nicht-erster Weisheit unterschieden.¹ Die Verehrung, die man allgemein dem Weisen entgegenbringt, das Wort «weise» weit gefaßt, führt er auf folgende sechs Vorzüge desselben zurück: Universalität des Wissens, Ausdehnung dieses Wissens auch auf schwer zu verstehende Dinge, Sicherheit, Erfassung der Ursachen, Liebe zur Weisheit um ihrer selbst willen und endlich die Fähigkeit, andere zu leiten.² Unter diesen sechs Eigenschaften des Weisen ist die Kenntnis der Ursachen die wesentlichste. Denn ohne sie sind die übrigen nicht denkbar. Aber es genügt nicht, die nächsten Ursachen zu kennen. Vielmehr ist für den Besitz der Weisheit die Kenntnis einer Ursache um so unentbehrlicher, je tiefer diese liegt. So tut es der Weisheit eines Menschen keinerlei Eintrag, wenn er nicht weiß, wie Elektrizität erzeugt wird: das ist nur Unwissenheit. Glaubt er dagegen, die Elektronen seien die schlechthin letzte Ursache der Elektrizität und überhaupt der Welt, so ist das mit der Weisheit nicht mehr vereinbar. Desgleichen liegt keine Unweisheit darin, wenn jemand den Fürsten oder den Minister nicht kennt, der ein bestimmtes Gesetz erlassen hat, wohl aber darin, wenn er nicht weiß, daß die Gesetze eine tiefer liegende Ursache haben als den Willen ihres menschlichen Erlassers. Daher macht erst das Erkennen der Dinge aus ihren *letzten* Ursachen unser Wissen ganz zur Weisheit.³ Wir müssen indessen hier gleich eine doppelte Ursache unterscheiden: eine des Erkennens und eine andere des Seins. Die Prämissen eines Beweises sind immer die Erkenntnisursache der im Schlußsatze enthaltenen Wahrheit, aber sie offenbaren nicht immer deren Seinsursache. Dadurch entstehen die verschiedenen Arten wissenschaftlicher Urteile. Der Weise urteilt auf Grund einer genauen Kenntnis sowohl der ersten

¹ Vgl. Met. 6, 1; 1026 a 24 ff. Von der Physik sagt *Aristoteles* a. a. O. 4, 3; 1005 b 1 ausdrücklich: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.

² Der *hl. Thomas* faßt diese sechs Eigenschaften des Weisen in folgende Definition zusammen: « Ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens ». In Met. 1, lect. 2 n. 43 (Edit. Taur. 1926). Eine eingehendere Erklärung dieser Definition gibt *Rég. Garrigou-Lagrange* in seinem Buche: « Le sens du mystère et le Clair-Obscur intellectuel », Paris 1934, 36-40.

³ Vgl. Nikom. Ethik VI c. 7; 1141 a 17: « δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστε εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων ». *Thomas, C. G.* I 94: « Sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit ».

Erkenntnisprinzipien, aus denen die Richtigkeit seiner Aussagen direkt oder indirekt beweisbar ist, als auch der letzten Seinsgründe.¹

Auf diese wichtigste Eigenschaft des Weisen, alle Dinge aus ihren letzten Ursachen zu erkennen, soll im folgenden die Aufmerksamkeit besonders gelenkt werden, weil darin, daß der Philosoph nach den letzten Ursachen forscht, gar nichts Besonderes zu liegen scheint: ist doch im Grunde niemand ganz zufrieden, solange er nicht wenigstens glaubt, die letzte Ursache für das zu kennen, was er wissen möchte. Sodann wird keiner leugnen wollen, daß die Kenntnis der letzten Ursachen auch von anderen als vom eigentlichen Berufsphilosophen erreichbar sei. Wie also unterscheidet sich die vom Philosophen erstrebte Weisheit gleichwohl von der eines Menschen, der sie ohne das Studium eines philosophischen Systems erlangt hat, und die wir im gleichen Sinne « nichtphilosophisch » nennen, wie ein solcher sich selbst als einen « Nichtphilosophen » bezeichnen wird ?

I. Voraussetzungen jeder Weisheit.

Jedes Streben ist wesentlich auf das Erlangen eines Gutes hingelerichtet. Um aber dieses wirklich zu erlangen, müssen in der Regel bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Welche Voraussetzungen das im einzelnen Falle sind, hängt von der Natur des Aktes ab, durch den wir das erstrebte Gut erreichen. Dieser ist für die Weisheit offenbar ein Urteil. Denn ein einzelner Begriff ist noch kein vollkommenes Wissen oder Erkennen der Dinge aus ihren letzten Ursachen. Aber auch unter den Urteilen hat eine Art das besondere Merkmal, daß sie selbst dann unweise sind, wenn sie eine tiefe Wahrheit enthalten: das sind die sogenannten Vorurteile. Um das zu begründen, brauchen wir nur Wesen und Zustandekommen der menschlichen Urteile überhaupt etwas näher ins Auge zu fassen. Die Wesensmerkmale des Urteils sind Subjekt, Prädikat und Kopula. Der sprachliche Ausdruck für diese Kopula ist immer derselbe, insofern alle Urteile mit einem anderen Zeitwort in solche mit « ist » umgewandelt werden können, z. B. « Petrus läuft » in « Petrus ist laufend ». Es gibt jedoch zwei Weisen, das Zeitwort Sein zu gebrauchen. Die eine haben wir in dem Urteil « Gott ist », und die andere in « Gott ist gut ». Bei dem ersten Urteil denken wir unmittelbar an den Akt des Daseins, bei dem zweiten

¹ In Met. I, lect. 1 n. 35 sagt der *hl. Thomas*: « Scientia illa quae denominatur sapientia, videtur esse circa primas causas et circa prima principia ».

dagegen *direkt* an die Identität zwischen Subjekt und Prädikat. Der Unterschied zwischen diesen beiden Urteilen liegt indessen nicht darin, daß das Zeitwort in dem einen nur den Akt des Daseins bezeichnet, und in dem anderen nur die Identität zwischen Subjekt und Prädikat, vielmehr enthält das « ist » des ersten Urteils der Kraft nach auch das Prädikat, mit dem es das Subjekt identifiziert, so daß sein Inhalt erst durch den Satz « Gott ist daseiend » vollkommen ausgedrückt ist. Und ebenso bedeutet das « ist » des Urteils « Gott ist gut » beides : das Dasein und die Identität von Subjekt und Prädikat. Denn es bezeichnet ja diese Identität in der Weise, daß es aussagt, die Gegenstände der zwei Begriffe, die wir als Subjekt und Prädikat unterscheiden, seien in bezug auf ihr Dasein identisch. Das gilt selbst dann, wenn der Gegenstand des Subjektbegriffes nur ein Gedankending ist. Die beiden Urteile « Gott ist » und « Gott ist gut » unterscheiden sich einzig dadurch, daß die sprachliche Ausdrucksweise des ersten die Identität zwischen Subjekt und Prädikat weniger klar erkennen läßt, im zweiten dagegen das Dasein des Subjektes und des Prädikates nur mitgemeint ist.¹ Daraus ersehen wir schon, daß jedes Urteil nur einen Gegenstand hat, der aber in Subjekt und Prädikat zerlegt ist. Und um es bilden zu können, müssen wir von diesem Gegenstand wissen, daß er ist oder wenigstens möglich ist, negativ ausgedrückt, daß er keinen Widerspruch in sich schließt ; denn sonst wird unser Urteil niemals eine wirkliche Erkenntniswahrheit haben können.

Das Urteil selbst besteht zwar in einem einzigen Akt, nämlich in einer positiven oder negativen Behauptung, aber dieser Akt setzt wesentlich vier andere Verstandestätigkeiten voraus, nämlich erstens : die Bildung eines Begriffes, der das Wesen des zukünftigen Urteilsgegenstandes wenigstens unvollkommen erfaßt, also schon die innere Widerspruchslosigkeit des Gegenstandes voraussetzt. So hat einer, der das Urteil fällt : « Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen »,

¹ S. Thomas, In Periherm. 1, 2, lect. 2 n. 2 (Edit. Rom. 1882) : « Ad cuius evidentiam considerandum est quod quandoque in enuntiatione praedicatur *est* secundum se ; ut cum dicitur, *Socrates est* : per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero non praedicatur *per se*, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto ; sicut cum dicitur, *Socrates est albus*, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo *est* ; et ideo in talibus *est* praedicatur ut adiacens principali praedicato ». Siehe auch J. Maritain, *Éléments de Philosophie*, Paris 1923, II 66.

schon gleich, wenn er den Begriff Mensch denkt, die Idee von einer Wesenheit, die ist oder wenigstens sein kann. Sodann setzt jedes Urteil die Bildung eines zweiten, vom ersten der Form nach verschiedenen Begriffes voraus, bei dem der menschliche Verstand eben wegen dieser formalen Verschiedenheit im Augenblick des Bildens nicht ohne weiteres erkennt, daß er dieselbe Wesenheit bezeichnet wie der erste, und deshalb mit diesem inhaltlich identisch ist. So unterscheidet sich der Begriff Vernunftwesen der Form nach von dem Begriff Mensch. Daher bedarf es eines dritten Aktes, mittels dessen die so gebildeten Begriffe « Mensch » und « Vernunftwesen » miteinander verglichen werden. Das Ergebnis dieses Vergleiches ist ein vierter Akt, bestehend in der Erkenntnis, daß der zweite Begriff trotz seiner formalen Verschiedenheit inhaltlich dasselbe bezeichnet wie der erste, und daher mit diesem identifiziert werden kann. Der Fortschritt dieser Erkenntnis liegt darin, daß die durch den ersten Begriff nur unvollkommen erfaßte Wesenheit nunmehr genauer erkannt wird. Die im ersten Begriff enthaltene Erkenntnis verhält sich zu der des zweiten wie die Materie zur Form, die Möglichkeit zur Wirklichkeit, das Unvollkommenere zum Vollkommeneren. Erst auf die Erkenntnis der inhaltlichen Identität zwischen den zwei Begriffen « Mensch » und « Vernunftwesen » folgt der eigentliche Urteilsakt.

Die Urteile werden unterschieden in unmittelbare und mittelbare. Bei diesen zweiten fordert die Erkenntniswahrheit, das will sagen die klare Einsicht in die Wahrheit des Urteils, daß dessen Subjekt und Prädikat zunächst mit einem dritten, bekannteren Begriff verglichen werden. So ist das Urteil « alle Menschen sind sterblich » nicht unmittelbar einleuchtend. Daher müssen Subjekt und Prädikat desselben zunächst anderen Begriffen gegenübergestellt werden ; und erst aus ihrer Identität mit ein und demselben dritten gewinnen wir die Gewißheit, daß sie durch die Kopula auch unter sich identifiziert werden dürfen. Wie die ganze Lehre von den Schlüssen deutlich zeigt, ist diese Bildung der mittelbaren Urteile um so schwieriger, je mehr Begriffe zu Hilfe genommen werden müssen. Und um so leichter entsteht auch ein Irrtum. Jeder Irrtum kommt dadurch zustande, daß unser Verstand ein Urteil fällt, bevor ihm die inhaltliche Identität zwischen Subjekt und Prädikat einleuchtet. An sich widerstrebt das seiner Natur, denn als solcher muß er danach verlangen, alles zu verstehen und einzusehen. Das aber geht ihm gerade im Irrtum ab. Daher kann ein Irrtum seine Ursache immer nur im Willen haben, der den Verstand auch zur

Setzung von Urteilsakten ohne befriedigende Einsicht in den wahren Sachverhalt bewegen kann. Ein solches ohne genügende Einsicht in den wahren Sachverhalt gefälltes Urteil ist selbst dann ein Vorurteil, wenn seine Wahrheit wenigstens nachträglich eingesehen wird. Und auch dann hat das Vorurteil seine nächste Ursache im Willen. Schon das Wort deutet die Minderwertigkeit solcher Urteile an. Denn wie aus der eben gegebenen Analyse erhellt, ist das Urteil ein Akt, den vollwertig zu setzen nur der imstande ist, der eine bestimmte Einsicht erlangt hat. Jedes Vorurteil aber liegt *vor* dieser Einsicht. Daher muß jedes Vorurteil, selbst wenn es zufällig wahr ist, als unweise bezeichnet werden. Der Weise ist an nichts so sicher zu erkennen wie an seiner Vorurteilslosigkeit. Diese ist die wesentliche Vorbedingung seines ganzen Soseins. Wir sagten eben, die eigentliche Ursache aller Vorurteile sei der Wille. Das gilt nur von der Wirkursache. Seine äußere Formalursache sowie sein Ziel hat das Vorurteil in der Phantasie und in den Leidenschaften. Wir werden im zweiten Teil unserer Untersuchung zeigen, wie die Phantasie dem Verstande hier auf Erden nicht nur unentbehrliche Dienste leistet, sondern beim Erkennen der Wahrheit auch große Gefahren bereitet. Der Durchgang des Erkennens durch die Phantasie wird aber besonders dadurch gefahrvoll, daß auf jede Phantasievorstellung unmittelbar eine Leidenschaft entsteht, die befriedigt werden möchte und deshalb unsere Aufmerksamkeit immer nur auf die Seite der Dinge hinzieht, nach der diese Gegenstand der Leidenschaft sind. So sieht der leidenschaftlich Liebende im Geliebten nur die guten Seiten, der Hasser dagegen vielleicht im nämlichen Individuum nur die schlechten. Das Sehen beider erhält von der Leidenschaft sowohl Form als Ziel. Goudin führt alle falschen Urteile auf vier Ursachen zurück.¹ Die erste sieht er in einem fehlerhaften Erfassen der Worte, deren Sinn manchmal nur unvollständig, dunkel und verschwommen verstanden werde. Als zweite Ursache bezeichnet er die Überstürzung (*praecipitatio*), als dritte die Voreingenommenheit (*praeoccupatio*) und als vierte endlich den Umstand, daß etwas einen besonders starken Eindruck auf die Sinne macht. Von diesen vier Ursachen falscher Urteile sind die zweite und dritte zugleich die Hauptquellen der vielen Vorurteile, von denen kein Sterblicher ganz frei ist. Die schlimmen Auswirkungen solcher

¹ *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata. Coloniae Agrippinae 1704, I 52 ff.*

Vorurteile im wissenschaftlichen Arbeiten beschreibt Braig in seinem Buche « Vom Denken »¹ treffend folgendermaßen: « Ein Geist mit vorgefaßten Meinungen vermag so wenig scharf zu unterscheiden als das Auge, das sich an gefärbte, schiefgeschliffene Gläser gewöhnt hat. Prout unusquisque affectus est, ita judicat. Schon bei der Sammlung des Denkstoffes machen sich Fehler geltend: Man *sieht*, was man *sucht* (moderne Biologie); man *übersieht*, was man *fürchtet* (Instanzen); man *verwechselt* die Hypothesen und Theorien mit den Gegenständen, die *Erklärungsmittel* mit dem *Erklärungsinhalt* (Psychophysik); man *verspottet*, was man nicht versteht; man *verkleinert* oder *übertreibt*, was man nicht zu widerlegen weiß; man *verdächtigt* den *Vertreter* einer Sache, welche dem reinen Denken nicht weichen will; man ruft nach *Gewalt*, wenn die Gründe nicht vorhalten usw. » Daß die Überstürzung Vorurteile verursacht, leuchtet ohne weiteres ein. Jede Überstürzung aber hat ihre Ursache in einer noch nicht ganz gezügelten Leidenschaft. Bei der Voreingenommenheit muß man unterscheiden. Diese braucht nicht notwendig ihre Wurzel in einer Leidenschaft zu haben. Sie kann auch daher rühren, daß jemand von anderen schon gewisse Vorurteile beigebracht worden sind, z. B. von seinen Eltern, seinen Lehrern oder Freunden. Zahlreicher als diese Voreingenommenheiten des Verstandes sind indessen die des Willens. Diese haben ihre Wurzel unmittelbar in einem ungeordneten Affekt oder einer Leidenschaft, z. B. in der sinnlichen Liebe, im Haß, im Neid, im Zorn, im Stolz.² Daher betonten die Alten, besonders Platon und die Platoniker, so sehr die Notwendigkeit einer Katharsis, die der Mensch durchmachen müsse, um die Weisheit zu erlangen.³ Und Boëthius gibt in seinem Buche « De consolatione philosophiae » die schöne Anweisung:

¹ Freiburg 1896, 139. Vgl. *B. Reiser*, System der Philosophie, Einsiedeln 1920, 308.

² Über den Einfluß der Leidenschaften auf das Verstandesleben siehe *H. C. Plafmann*, Die Schule des hl. Thomas von Aquino. Soest 1858. Bd. II 550 ff. (Logik); *A. Huber*, Die Hemmnisse der Willensfreiheit, Münster i. W. 1908², 19 ff.; *K. Schmid*, Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, Engelberg 1925, 330 ff. Aus der pädagogischen Literatur sei nur das Urteil *Fr. W. Försters* angeführt, der in seinem Buche: « Schule und Charakter » (Zürich 1912¹¹, 13) schreibt: « Die Befreiung des Menschen von seinen Leidenschaften, die Stärkung seines Charakters und die Verfeinerung seines Gewissens ist auch für die höchsten Leistungen des Intellekts selber von größter Bedeutung ». — Den Zusammenhang zwischen der Philosophie und der Liebe hat unter den neueren Philosophen besonders *M. Scheler* betont. *Moralia*, Leipzig 1923, 110 ff.

³ Vgl. *E. Rohde*, Psyche, Tübingen 1925¹⁰, II 281.

Tu quoque si vis	pelle timorem,
lumine claro	spemque fugato,
cernere verum,	nec dolor adsit.
tramite recto	Nubila mens est
carpere callem ;	vinctaque fraenis,
gaudia pelle	haec ubi regnat. ¹

Die übernatürliche Weisheit ist mit der schweren Sünde nicht einmal im Zustand des unvollkommenen Besitzens vereinbar, weil sie wesentlich die übernatürliche Gottesliebe voraussetzt. Zwischen der natürlichen Weisheit und der Sünde besteht kein so uneingeschränkter Gegensatz, weil die natürliche Weisheit eine rein spekulative Tugend ist.² Dennoch ist die Beherrschung der Leidenschaften schon für das Streben nach dieser eine notwendige Voraussetzung, weil der leidenschaftliche Mensch niemals vorurteilslos sein kann. Und hat sich jemand bereits eine gewisse natürliche Weisheit erworben, so wird er dieselbe durch die erste schwere Sünde zwar nicht gleich verlieren, aber er wird in dieser Seelenverfassung von ihr nur sehr schwer und mangelhaft Gebrauch machen können. Nach dem hl. Thomas vervollkommenet die Weisheit, und das gilt von jeder Weisheit, den Menschen, sofern er mit Vernunft begabt ist.³ Außer der physischen Erkrankung hindert uns aber einzig die Leidenschaft an dem richtigen Gebrauch der Vernunft. Deshalb hält der Aquinate soviele sittlichen Tugenden für erforderlich, als es Arten von Leidenschaften gibt.⁴ Wie innig die Verbindung zwischen der Weisheit und den sittlichen Tugenden ist, dafür liefern die mittelalterlichen Scholastiker die besten Beispiele. Es ist gewiß kein reiner Zufall, daß gerade die größten unter ihnen auch durch die Heiligkeit ihres Lebens sich auszeichneten. In besonders enger Beziehung zur Weisheit steht die sittliche Tugend der Klugheit. Wo diese fehlt, wird der Nichtphilosoph niemals von Weisheit reden.

¹ I. Metr. 7 (MPL 63, 656 f.). Vgl. *Reiser*, a. a. O., u. *Jos. Mausbach*, Grundlagen und Ausbildung des Charakters nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1920³, 107 ff.

² Vgl. S. Th. I q. 12 a. 12 ad 3 ; II-II q. 45 a. 4 ad 2.

³ A. a. O. III q. 3 a. 8 : « Homo in sapientia perficitur, quae est propria eius perfectio, prout est rationalis ». In Met. I, lect. 1 n. 1 : « Sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem ».

⁴ S. Th. II-II q. 146 a. 2 : « Virtus moralis conservat bonum rationis contra impetum passionum : et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahit a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ».

Es ist daher nicht zuviel behauptet, wenn wir das Streben nach sittlicher Vervollkommnung als die *Grundvoraussetzung* jeder Art von Weisheit bezeichnen. Das lateinische Wort *sapientia* kommt dieser ethischen Seite der Weisheit viel näher als unser deutscher Ausdruck für die gleiche Sache. Jeder Weisheit wohnt ein ganz eigener *sapor*, d. i. Wohlgeschmack an der Wahrheit, inne, den der sittlich verkommene Mensch niemals verspüren kann, weil seine Liebe nicht geordnet ist. Die Liebe ist nach dem hl. Augustinus die Wurzel und nach dem hl. Thomas die erste aller Leidenschaften. Deshalb muß die Liebe auch an erster Stelle durch die sittliche Tugend geregelt werden. Durch die von ihr vorausgesetzte geordnete Liebe greift auch die natürliche Weisheit über den bloßen Verstand auf das geistige und sinnliche Streben des Menschen über, wird sie so wenigstens mittelbar zu einer Vollkommenheit des *ganzen* Menschen.¹

II. Die philosophische Weisheit.

Die Weisheit ist eine reine Vollkommenheit, aber sie kann unvollkommen erworben werden. Wir unterscheiden mit dem hl. Thomas zwischen einer Weisheit schlechthin und einer anderen, die es nur in einer gewissen Hinsicht ist.² In der natürlichen Ordnung ist die vollkommene Weisheit dasselbe wie Metaphysik. Weil jedoch die Philosophie in der Metaphysik ihre Krönung und Vollendung findet, können wir sie auch als die philosophische bezeichnen. Um uns ein Bild von ihr zu machen, gehen wir am besten von den zwei Grundlehren der thomistischen Psychologie aus, daß unser Verstand trotz seiner größeren Vollkommenheit nur in beständiger Abhängigkeit von den Sinnen tätig ist, daß aber diese nicht die totale und adaequate Ursache der Verstandeserkenntnis sind, sondern derselben bloß den Stoff liefern.³ Und zwar liefern sie diesen Stoff in der Weise, daß der Verstand in ihm wohl unterscheiden muß, um nicht in Irrtum geführt zu werden. Es heißt immer, der Verstand abstrahiere die Wesenserkenntnisse von den Phantasiebildern; allein das darf nicht so verstanden werden, als ob unsere Phantasie dem Verstande nicht auch Bilder darböte,

¹ Vgl. *Augustinus*, De civit. Dei I, 14 c. 7 u. *Thomas*, S. Th. z. B. I q. 20 a. 1 c.

² Vgl. z. B. a. a. O. I q. 1 a. 6.

³ Vgl. a. a. O. q. 84 a. 6: « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis *quodammodo est materia causae* ».

aus denen keine wahre Wesenserkenntnis gewonnen werden kann. Vermög doch unsere Phantasie die sinnlich wahrgenommenen Dinge beliebig zerteilt und auseinandergenommen vorzustellen und ihre Teile dann wieder auf das willkürlichste zusammenzusetzen. So entstehen mannigfache Phantasiegebilde, die in der physischen Welt kein entsprechendes Gegenstück haben. Man denke nur an die bekannten Beispiele von Chimäre und Centaurus. Wollte jemand in allen seinen Phantasievorstellungen eine Wesenheit finden, so geriete er aus einem Irrtum in den anderen. Unsere äußeren Sinne können nur negativ irren, das will heißen, in der Weise, daß sie ihren Gegenstand wegen irgendeines Hindernisses nur mangelhaft erfassen. Das gleiche gilt noch vom Gemeinsinn, weil auch er wesentlich intuitiv ist. Anders dagegen liegt die Sache bei den drei höheren Sinnen: der Phantasie, dem Schätzungsvermögen und dem sinnlichen Gedächtnis, die man, das Wort etwas weiter nehmend, in der Scholastik oft einfach unter dem Namen Phantasie zusammenfaßt. Diese drei Vermögen können etwas vorstellen, was keine Wesenheit hat und deshalb überhaupt nicht möglich ist. Dadurch entsteht für den Verstand die Gefahr, auch positiv zu irren, d. h. etwas für eine Wesenheit zu halten, was gar keine ist. Ob das von der Phantasie Vorgestellte tatsächlich existiert, läßt sich in der Regel mit Hilfe der äußeren Sinne nachprüfen. Aber wenn die Phantasie uns Dinge vorstellt, die nicht existieren, dann hört das Zeugnis der äußeren Sinne auf, und der Verstand bedarf dann eines anderen Kriteriums, um zu beurteilen, wieweit er der Phantasie folgen darf, von der ein Dichter mit Recht gesagt hat, sie sei ein guter Begleiter, aber ein schlechter Führer. Ein solches Kriterium ist unserem Verstande im Prinzip des inneren Widerspruchs gegeben. Im ersten Teil seiner theologischen Summe stellt der hl. Thomas den Satz auf, nur das, was keinen Widerspruch in sich schließe, sei möglich und gehöre deshalb zu dem, was unter die göttliche Allmacht falle.¹ Der Grund dafür ist, weil nur das, was keinen Widerspruch in sich enthält, eine Wesenheit ist. Denn was sich innerlich widerspricht, hebt sich selbst im Sein auf, ist folglich kein *modus essendi*, keine Seinsweise mehr. Daher kann man sich das Verhältnis des Kontradiktionsprinzips zur Wesenserkenntnis kaum

¹ Q. 25 a. 3: « Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem ».

eng genug denken. Dieses Prinzip wird schon aus der allgemeinsten Seinserkenntnis gewonnen. Nach den Thomisten ist der Seinsbegriff sowohl psychologisch als ontologisch der erste von allen. Ihm folgt unmittelbar wenigstens das dunkle Bewußtsein, daß das, was ist, nicht zugleich auch nicht ist. Wie der Seinsbegriff durch alle anderen Begriffe nur näher bestimmt wird und deshalb in sie alle eingeht, so ist auch das Kontradiktionsprinzip die denkbar unvollkommenste Urteils-erkenntnis, aber gleichwohl für jedes andere Urteil die erste Voraussetzung.¹ Deshalb kann seine objektive Geltung weder direkt noch indirekt bewiesen werden. Trotzdem kann es zur Klarheit des folgenden beitragen, wenn wir uns dieselbe durch ein Beispiel zum Bewußtsein bringen. Nehmen wir das Grün der Blätter, die wir am Baume sehen. Wenn wir in diesem Beispiel unser Unvermögen, ein Blatt auf einmal nach allen Seiten genau ins Auge zu fassen, mit dem anderen Unvermögen, ein Blatt gleichzeitig an der gleichen Stelle uns grün und rot vorzustellen, vergleichen, so leuchtet uns sofort der große Unterschied zwischen rein subjektiver Beschränktheit und objektiver Unmöglichkeit auf. Der Grund dafür, daß wir schon um ein kleines Blatt nach allen Seiten zu erkennen, eine Menge von Akten setzen müssen, liegt einzig in der menschlichen Beschränktheit. Deshalb fällt es niemand ein, das Nacheinander seiner Sehakte für mehr zu halten als für etwas Subjektives. Daß wir uns dagegen dieselbe Stelle eines Blattes nicht zugleich grün und rot denken können, kommt daher, daß das Blatt um grün zu sein nicht rot sein darf. Wenn wir daher ein Blatt jetzt grün sehen und nach einiger Zeit rot, so wissen wir bestimmt, daß hier mehr vorliegt als eine Aufeinanderfolge zweier Sehakte. Von der Stunde an, in der jemand das Prinzip des inneren Widerspruchs nur mehr für ein Denkgesetz halten wollte, müßte ihm sein angeborenes Verlangen nach Weisheit vorkommen wie das größte Verhängnis seines Lebens oder wie die schlimmste Psychose. Denn als Weltanschauung bliebe einem solchen Menschen nur noch ein absoluter Skeptizismus übrig, der ihn, wenn er wirklich Ernst mit ihm machte, unwiderstehlich zur Verzweiflung bringen müßte. Man denke auch an die allgemein übliche Unterscheidung zwischen dem, was wirklich oder zum mindesten möglich ist, und den sogenannten Gedanken- dinge n. Den reinen Gedankendingen, z. B. der Finsternis, der Blindheit,

¹ Vgl. *Jos Gredt*, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Freiburg i. Br. 1932⁶, n. 618, 3, nota.

dem viereckigen Kreis u. ä., sprechen wir gerade deshalb jede physische Seinsmöglichkeit ab, weil ihre physische Wirklichkeit einen Widerspruch in sich schliesse. Trotzdem machen wir sie zum Subjekt vieler Aussagen: so, wenn wir der Finsternis die Schuld geben, daß wir irgendwo gestolpert sind. Wäre das Prinzip vom Widerspruch nur ein Denkgesetz, dann gäbe es keine reinen Gedankendinge, sondern man müßte selbst den viereckigen Kreis zur Welt des Wirklichen rechnen, er wäre zum mindesten physisch möglich. Um aber sagen zu können, ein viereckiger Kreis sei zwar undenkbar, könne aber trotzdem seinsfähig sein, muß einer erst alle Brücken zwischen Denken und Sein abgebrochen haben.

Man hat viel darüber gestritten, ob das Kontradiktionsprinzip unter den Denk- und Seinsgesetzen wirklich die erste Stelle einnehme. Es ist hier nicht notwendig, auf diese Frage einzugehen.¹ Sicher ist in jedem Falle das eine, daß niemand eines der anderen Gesetze leugnet, ohne damit einschlußweise auch das Prinzip des inneren Widerspruchs anzugreifen.² Daher braucht ihm zur Widerlegung nur dieser innere Zusammenhang zum Bewußtsein gebracht zu werden. Das gleiche gilt von dem, der eine abgeleitete Wahrheit verwirft. Nur dauert es da in der Regel länger, bis der Widerspruch erkannt wird. Das beste Beispiel hierfür ist der Streit zwischen Thomismus und Molinismus. Gelänge es den Anhängern der einen Ansicht, die Vertreter der anderen zu überzeugen, daß sie etwas behaupten, was mit dem Kontradiktionsprinzip unvereinbar ist, dann wäre aller Kampf zu Ende.

Welche Bedeutung das Kontradiktionsprinzip für das Streben nach philosophischer Weisheit hat, zeigt am besten die Eigenschaft, ohne die ein Sinnending überhaupt nicht sein kann: die Bewegung. Die Sinne nehmen wahr, daß ihr Gegenstand entsteht und vergeht. Aber der Verstand stellt auch in bezug auf dieses Werden der Sinnendinge die Frage, was das ist, was zuerst nicht war und nun auf einmal da ist. Dadurch gelangt er zu der Erkenntnis, daß solche Wesenheiten, wie er sie aus der Sinneswahrnehmung abstrahiert, nicht notwendig existieren, sondern nur notwendig möglich sind. Aber was ist möglich? Darauf antwortet ihm das Kontradiktionsprinzip, indem es alles das

¹ Vgl. *G. Manser*, Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1932, 163 ff.

² Das zeigt in bezug auf das oberste Prinzip der praktischen Ordnung: das Gute ist anzustreben, das Böse zu meiden, *G. Manser*, in: *Divus Thomas* 1933, 384, und hinsichtlich des Kausalitätsprinzips *Th. Droegé*, ebenda 1934, 183 ff.

vom Möglichsein ausschließt, was immer einen Widerspruch enthält, das will sagen, dessen Wesenheit aus unvereinbaren Merkmalen gebildet würde. Nicht ohne Widerspruch wäre aber auch die Wesenheit, die sich selbst aus dem Zustand des Möglichseins in den der Wirklichkeit überführte. Daher kann unser Verstand nicht bei den sinnenfälligen Dingen stehenbleiben. Solange er nicht weiß, *wodurch* dieselben sind, hat er auch keine ganz klare und deutliche Kenntnis davon, *was* sie sind. So zwingt ihn das Kontradiktionsprinzip förmlich zur Beantwortung der Frage nach der letzten Ursache aller Dinge und damit zum Streben nach Weisheit.

Wir teilen die Ursachen mit Aristoteles ein in die vier Gattungen der Materialursache, der Formalursache, der Wirkursache und der Zweckursache. Diese Einteilung ist nur eine analoge, da jede der vier Ursachen das Sein auf andere Weise mitteilt. In der Reihenfolge, in der sie ihre Ursächlichkeit ausüben, nimmt das Ziel oder der Zweck die erste Stelle ein. Daher ist Gott auch in erster Linie das Endziel aller Dinge, und die Erkenntnis, daß alles nur ist, weil Gott es so will und auf sich als Endziel hingeordnet hat, ist die letzte Erklärung des wirklichen Seins aller Dinge aus ihren Ursachen. Nun setzt aber auch diese Hinordnung der Geschöpfe auf Gott als Endziel schon voraus, daß sie innerlich möglich sind. Denn sagen, sie würden eben dadurch innerlich möglich, daß Gott sie will, heißt soviel wie in Gott die Ordnung zwischen Erkennen und Wollen umkehren sowie die Freiheit zerstören, weil ein freies Wollen ohne vorausgehendes Erkennen dessen, was man will, einen Widerspruch in sich schließt. Früher als der göttliche Wille sind aber nur die göttliche Wesenheit und der göttliche Verstand. Daher muß in diesen beiden der letzte Grund für alles liegen, was irgendwie möglich ist. Um die Entstehungsweise der inneren Möglichkeiten noch genauer zu bestimmen, müssen wir von dem Wesen des Verursachens überhaupt ausgehen. Alles Verursachen besteht in der Mitteilung eines Seins. Wird der Empfänger dieses Seins selbst mitverursacht, dann nennt man das ein Erschaffen, wird dagegen einem schon existierenden Subjekt nur eine neue Seinsweise mitgeteilt, dann spricht man von einem einfachen Hervorbringen. Im ersten Falle bewirkt das Verursachen im Empfänger eine metaphysische und im zweiten eine physische Veränderung, auf Grund deren seine Seinsweise als eine Nachahmung des Seins im Mitteiler erscheint. Da nämlich auch darin ein innerer Widerspruch liegt, daß einer etwas nach außen mitteilt, was er selbst

nicht hat, muß zwischen Ursache und Wirkung immer eine gewisse Ähnlichkeit bestehen. Das auf unsere Frage angewandt, ergibt sich also : damit etwas überhaupt möglich ist, muß das göttliche Sein oder, was dasselbe bedeutet, die göttliche Wesenheit durch einen Akt des Verursachens auf diese bestimmte Weise mitteilbar oder nachahmbar sein. Sonst fehlt die Grundvoraussetzung jeglichen Verursachens. In der geschöpflichen Ordnung kann eine Ursache sich selbst so an eine andere mitteilen, daß beide zusammen ein Ganzes bilden. Bei Gott ist eine solche Mitteilung ausgeschlossen. Deshalb beruht die Möglichkeit oder die Verursachbarkeit eines Dinges noch auf einer zweiten Voraussetzung, die im Vergleich zur ersten mehr formalen Charakter hat. Nach dem Gesagten muß es in der göttlichen Wesenheit etwas geben, wodurch sie trotz ihrer absoluten Einfachheit auf eine vielfache Weise nach außen mitteilbar und von anderen nachahmbar ist. Dieses Etwas kann nur der Verstand sein ; erstens, weil der göttliche Wille, wie bereits gesagt wurde, die Verursachbarkeit oder die Möglichkeit des zu Verursachenden voraussetzt ; sodann, weil der Verstand das einzige Vermögen ist, das in seiner Betätigung von der physischen Existenz seines Gegenstandes absehen kann ; denn sein Gegenstand sind ja die Wesenheiten, d. h. die Weisen, auf die etwas sein *kann*. Wir sind so gewohnt, überall nach den Gründen zu forschen, daß wir auch hier nicht haltmachen, sondern noch weiter wissen möchten, wie denn die göttliche Wesenheit trotz ihrer unendlichen Seinsvollkommenheit überhaupt noch als mitteilbar gedacht werden könne, selbst von einem göttlichen Verstande. Allein hier sind wir an der Grenze des für ein Geschöpf Wißbaren angelangt. Um uns mehr zu offenbaren, müßte Gott aufhören, für uns unbegreiflich zu sein, müßte unser Verstand selbst unendlich werden. Das einzige, was Gott uns wie zum Troste und zur Beruhigung noch erkennen läßt, ist die innere Widerspruchslosigkeit einer solchen Mitteilung des göttlichen Seins an die Geschöpfe. Diese innere Widerspruchslosigkeit erkennen wir daraus, daß Gott ein rein geistiges Sein hat, rein Geistiges aber nach außen mitteilbar ist, ohne selbst geteilt oder unvollkommen zu werden. Wir müssen daher im göttlichen Selbsterkennen zwei Seiten unterscheiden : nach der einen ist es göttlicher Selbstgrund, und nach der anderen der letzte Grund für alles, was immer als ein Wesen und deshalb auch als innerlich möglich erkannt wird. Das göttliche Selbsterkennen als letzter Grund des innerlich Möglichen bezeichnet man in der Scholastik jetzt durchweg als göttliche Ideen. Die göttlichen Ideen sind also

sachlich dasselbe wie der göttliche Verstand und die göttliche Wesenheit. Daher gibt es, streng genommen, nur eine göttliche Idee. Daß wir dessenungeachtet von ihr wie von vielen sprechen, will nur als eine gedankliche Unterscheidung verstanden sein, die wir machen in Analogie zu dem Verhältnis zwischen dem menschlichen Denken und seinen Objekten. Man kann nicht einmal sagen, durch die eine göttliche Idee würden viele Wesenheiten erschaffen oder verursacht. Alles, was erschaffen oder sonstwie verursacht ist, hat damit schon eine gewisse Wirklichkeit erlangt. Dadurch aber, daß Gott die Wesenheiten von Ewigkeit erkennt, sind diese noch nicht wirklich, vielmehr nur innerlich möglich. Trotzdem sind sie in diesem Zustand des reinen Erkenntnis mehr als ein bloßes Gedankending, da dieses keine Weise darstellt, auf die das göttliche Sein nach außen mitteilbar wäre. Noch weniger darf man sie dem reinen Nichts gleichsetzen. Die in der neueren Philosophie viel gebrauchten Begriffe « Wert » und « gelten » sind hier schon deshalb nicht anwendbar, weil ihnen die notwendige Weite fehlt. Wie mir scheint, wird das Sein, das die Wesenheiten durch das Erkennen Gottes erlangen, am besten durch « vorwirklich » ausgedrückt. Denn das Besondere am Sein des innerlich Möglichen liegt eben darin, daß es *noch nicht* wirklich ist. Trotzdem besteht zwischen ihm und dem göttlichen Denken schon ein sachlicher, positiver Unterschied, weil es mehr ist als die reine Negation des Wirklichseins. Es ist wesentlich nur *vor* dem Wirklichsein, zum mindesten der Natur nach. — Wie das innerlich Mögliche durch die göttliche Idee ein eigenes Sein erhält, so hat es durch dasselbe Erkenntnis auch schon eine eigene Wahrheit. Wollen wir den Weg mitausdrücken, auf dem der Mensch diese Wahrheit erkennt, so ist hier die Bezeichnung « metaphysisch » ganz am Platze. In bezug auf den menschlichen Verstand kann das Vorwirkliche auch die letzte ontologische Wahrheit der außer-göttlichen Dinge genannt werden; denn hinter ihnen liegt nur noch die reine Gotteserkenntnis. Aus diesem Grunde wird die Metaphysik mit Recht allein als die philosophische Weisheit angesehen. Das Verhältnis des innerlich Möglichen zum Wirklichen ist schon ein ursächliches, aber kein wirkursächliches, vielmehr nur ein formalursächliches, oder ein bestimmendes: nicht so, als ob das Vorwirkliche mit dem Wirklichen eine physische Verbindung einginge, wie etwa die Seele mit dem Stoffe, sondern im Sinne von Maß und Vorbild, d. h. so, daß alles nur in der Weise vom göttlichen Willen und erst recht von den zweiten Ursachen verursachbar oder verwirklichungsfähig ist, wie der

göttliche Verstand es erkennt. Dadurch entsteht zwischen dem göttlichen Denken und dem Sein eine absolute Gleichförmigkeit. Jedoch ist diese Gleichförmigkeit mit dem innerlich möglichen oder vorwirklichen Sein der Dinge eine andere als mit deren Verwirklichung. Alles, was immer Gott denkt, ist genau so, wie Gott es denkt, auch innerlich möglich. Sonst würde der göttliche Verstand etwas denken, was keine Wesenheit ist, und dadurch sich selbst widersprechen. Aber nicht alles durch das göttliche Erkennen innerlich möglich Gewordene ist auch bis zum letzten verwirklicht.¹ Denn zum wirklichen Sein des von Gott Gedachten ist außer dem Denken ein Willensakt erforderlich, den zu setzen für Gott keinerlei Zwang besteht, dessen Setzung Gott sogar von der freien Mitwirkung eines Geschöpfes abhängig machen kann. Durch das göttliche Wollen hören die Wesenheiten schon auf, bloß vorwirklich zu sein. Denn indem Gott etwas will, wird Er selbst erste Wirkursache des Gewollten. Aus den geschöpflichen Ursachen gehen die Akte einer nach dem anderen hervor. Eine solche Aufeinanderfolge der Akte ist mit der göttlichen Allvollkommenheit unvereinbar. Deshalb müssen wir sagen, Gott tue alles, was immer Er tut, von Ewigkeit her. Nun ist aber ein Tun ohne ein anderes, das getan wird, nicht denkbar. Folglich müssen die Wesenheiten, denen auf Grund des göttlichen Erkennens bloß ein vorwirkliches Sein zukommt, schon gleich durch das *decretum praedeterminans*, wie die Thomisten sagen, d. h. dadurch, daß Gott sie zu irgendeiner Zeit verwirklichen *will*, wirklich werden, obzwar nicht sofort in der Zeit, so doch in der Ewigkeit. Unsere Schwierigkeit, das zu begreifen, ist nicht größer als die, wie Gott in jedem Geschöpf mittätig und dennoch unveränderlich sein kann. Mit unserer Bezeichnung des innerlich Möglichen als vorwirklich stimmt auch die übliche Unterscheidung zwischen einem zweifachen göttlichen Wissen aufs beste überein: jenes Erkennen, durch das Gott letzter Formalgrund des Vorwirklichen ist, nennt man Gottes *scientia simplicis intelligentiae*; das andere hat nur die von Gott für die Verwirklichung bestimmten Wesenheiten zum Gegenstand, einerlei, ob dieselben tatsächlich schon verwirklicht sind oder es erst in der Zukunft werden, und heißt *scientia visionis*, weil Gott diese Wesenheiten von Ewigkeit in ihrer Wirklichkeit sieht.

Damit hätten wir die letzten Ursachen aufgedeckt, die erkannt

¹ Vgl. *Petrus Wintrath*, Von der Subjektbezogenheit unserer Erkenntnis, in: *Divus Thomas* 1925, 309.

sein müssen, damit von einer philosophischen Weisheit im vollen Sinne des Wortes die Rede sein kann. Aber das ist noch nicht deren ganzer Inhalt. Es ist nicht einmal ihr beehrtester Teil. So wertvoll es sein mag, die letzten Ursachen der aus der Sinneswahrnehmung abstrahierten Wesenheiten zu kennen, für das Leben wichtiger ist auf jeden Fall die Kenntnis der Wesenheiten, die noch nicht physisch verwirklicht und deshalb nicht aus der Sinneswahrnehmung abstrahierbar sind, die aber doch einmal verwirklicht werden *können*. Denn was nützte uns die Kenntnis der letzten Ursachen aller schon existierenden Dinge ohne die Möglichkeit, aus diesen letzten Ursachen auch zu erkennen, was zu den gegebenen Tatsachen der Erfahrungswelt noch hinzukommen kann. Wir haben in der Einleitung schon zwischen den letzten Seinsursachen und den obersten Erkenntnisprinzipien unterschieden. Der Weise urteilt von beiden aus, ob etwas sein kann oder nicht. Denn es ist sowohl töricht, Mögliches für unmöglich, als Unmögliches für möglich zu halten. Nun ist, wie wir eben sahen, die letzte Seinsursache aller Dinge Gott, und nimmt unter den Erkenntnisprinzipien das des inneren Widerspruchs die erste Stelle ein. Dadurch erhalten wir für die Lösung der Frage, welche Wesenheiten außer den bereits verwirklichten in der physischen Welt noch Dasein erhalten können, drei sichere Orientierungspunkte: Der erste liegt in den gegebenen Erfahrungstatsachen, der zweite in Gott als letzter Seinsursache und der dritte im Kontradiktionsprinzip. Denn was immer noch geschehen mag, kann weder in innerem Widerspruch zu Gott stehen noch die *Wesenheit* eines der schon existierenden Dinge zerstören; es kann nur deren *Existenz* aufheben. Für das Ganze genügt ein Beispiel: Betrachten wir den kleinen Jungen, wie er mit seinem Schaukelpferdchen Zwiesprache hält, so gewinnen wir den Eindruck, daß er glaubt, von seinem Spielzeug verstanden zu werden. Das Verstehen anderer, das in ihm selbst wirklich ist, hat ihn zu dem Glauben gebracht, daß dasselbe auch seinem Pferdchen möglich sei. Die Erfahrung befreit ihn zwar bald aus dieser Täuschung und belehrt ihn, daß nicht nur sein Holzpferd, sondern sogar das Pferd im Stalle seines Vaters keinen Verstand hat. Allein die Erfahrung belehrt ihn nur über das « Daß » der Tatsache. Um auch den Grund zu erkennen, warum das Pferd keinen Verstand hat, dazu bedarf es der philosophischen Erwägung, daß ein mit Verstand ausgerüstetes Pferd zugleich ein Mensch wäre, und daß dies einen inneren Widerspruch in sich schließt, weil der menschliche Verstand wesentlich einen Organismus voraussetzt, der

verschieden ist von dem aller nichtmenschlichen Lebewesen. Stellen wir nun die andere Frage, ob ein Pferd möglich wäre, das vom Menschen sich nicht nur wesentlich unterscheidet, sondern nicht einmal auf den Menschen hingeordnet ist. Nach der Lehre des Aquinaten¹ sind alle unvernünftigen Geschöpfe dazu da, dem Menschen zu dienen, wenn sie ihn vielleicht auch nur zum Lobe Gottes anregen; denn es widerspricht dem Wesen Gottes nicht nur, etwas außerhalb seines Selbst als letztes Ziel anzustreben, sondern auch, Dinge zu erschaffen, die in keiner Weise ihr Ziel erreichen. Dieses zweite aber wäre der Fall, wenn die nur körperliche Dinge erkennenden unvernünftigen Geschöpfe nicht die Bestimmung hätten, dem Menschen bei seinem Streben nach Erkenntnis und Liebe Gottes dienlich zu sein und so wenigstens mittelbar an ihr Ziel zu gelangen. Zeigt es sich, daß die Antwort auf eine Frage mit dem Wesen einer Sache unvereinbar ist, dann muß sie abgelehnt werden, mag der Schein noch so sehr für ihre Richtigkeit sprechen. So widerspricht die Annahme, daß derselbe Körper gleichzeitig an mehreren Orten gegenwärtig ist, dem Wesen der ihm notwendig zukommenden Ausdehnung, daher lehnen die Thomisten und auch manche Nichtthomisten dieselbe ab ungeachtet aller scheinbar dafür sprechenden wunderbaren Begebenheiten aus dem Leben einiger Heiligen.²

Danach wäre also der Weg, den jemand gehen muß, um die philosophische Weisheit zu erlangen, folgender: Anfang und zugleich niemals aus dem Auge zu verlierender erster Orientierungspunkt seines Weges müssen stets die durch die äußeren Sinne wahrnehmbaren Tatsachen bleiben. Von diesen ausgehend gelangt er zunächst zu den übersinnlichen Wirklichkeiten, die zum Teil in ihm selbst sind: das geistige Sein und Leben seiner Seele, zum Teil über ihm. Am Ende dieser Wirklichkeitserkenntnisse steht Gott als die Urtatsache und Urwirklichkeit, von der alle andere Wirklichkeit ihren Ursprung haben muß, soll sie nicht innerlich widerspruchsvoll sein. Von der Kenntnis des Wirklichen führt der Weg des Philosophen alsdann zu dem, was zwar noch nicht wirklich, wohl aber möglich ist. Bei der Erforschung

¹ S. Th. II-II q. 64 a. 1: *Ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem.* Vgl. *Compend. theologiae*, c. 124 u. 148; II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 3.

² Vgl. *Jos. Gredt*, a. a. O. n. 325 ff. Ein anderes Beispiel siehe in der Naturphilosophie des Johannes a S. Thoma, IV. Teil, quaest. 6, art. 1, wo die physische Gegenwart des Gegenstandes für die äußere Sinneswahrnehmung als absolut notwendig bewiesen wird.

dieser vorwirklichen Wesenheiten hilft ihm das Prinzip des inneren Widerspruchs gleich folgende drei Wahrheiten erkennen : erstens, nicht kann möglich sein, was der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Seins widerspricht ; ebensowenig kann etwas verursachbar sein, dessen Wesen aus sich widersprechenden Merkmalen zusammengesetzt wäre ; drittens kann ein schon Existierendes durch ein mit seiner Natur in Widerspruch Stehendes nicht einmal nebensächlich weiter vervollkommnet werden. Die erste und zweite Wahrheit leuchten nach dem Gesagten ohne weiteres ein. Für die dritte genügt ein Beispiel aus der Psychologie. Dort wird in der Frage, ob der Mensch auch zu einer übernatürlichen Gotteserkenntnis des unmittelbaren Anschauens erhoben werden könne, unterschieden : der menschliche Verstand ist einer solchen Vervollkommnung fähig, die Natur der Sinne dagegen verträgt sie nicht, weil es einen Widerspruch in sich schließt, daß ein organisches Vermögen das Erkenntnisbild von etwas Geistigem in sich aufnimmt.¹

Das Prinzip des inneren Widerspruchs hilft uns direkt nur erkennen, was *innerlich* möglich oder vorwirklich ist. Es braucht aber nicht alles, was innerlich möglich ist, auch äußerlich möglich zu sein. Es wurde schon gesagt, daß von dem innerlich Möglichen nur das auch äußerlich möglich sei, was Gott zu irgendeiner Zeit entweder allein und ohne Werkzeug oder mittels geschöpflicher Ursachen ins Dasein setzen will. Den ersten Fall haben wir bei allen Dingen, die nur *erschaffen* werden können, also z. B. bei den menschlichen Seelen, und den zweiten bei allem, was geschöpfliche Ursachen in einem schon gegebenen Untergrund hervorbringen können. Das drängt uns die Frage auf, was denn Gott alles verursacht haben *will*. Man kann das auch äußerlich Mögliche in zwei Gruppen unterscheiden. Zu der ersten gehören alle Dinge, die von Gott allein abhängen. Von diesen wissen wir vor ihrem Eintreten nur soviel, als Gott uns auf übernatürliche Weise geoffenbart hat. Die andere Gruppe umfaßt jene Dinge, deren Entstehen auch die Mitwirkung geschöpflicher Ursachen voraussetzt. Welches diese Dinge sind, lehren uns die Naturgesetze und die natürlichen Sittengesetze. Besonders die Erforschung der letzteren

¹ Vgl. *Jos. Gredt*, a. a. O. u. 548, 6. In der Quaest. disp. de malo, q. 6 ad 16 unterscheidet der hl. Thomas ausdrücklich zwischen Dingen, die zwar in sich möglich sind, aber nicht in Verbindung mit bestimmten anderen. « Etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est impossibile alteri ».

bildet den Abschluß jenes langen Weges, den der Philosoph gehen muß, um in den Besitz der Weisheit zu gelangen. Nach der Terminologie des hl. Thomas beginnt hier die praktische Ordnung.¹

Indessen sei, um einer Übertreibung in der Anwendung des zuletzt Gesagten auf das praktische Leben vorzubeugen, noch folgendes beigefügt: Wir sahen im vorausgehenden, daß der letzte Formalgrund aller geschaffenen Wesenheiten im Zustande ihrer Vorwirklichkeit die göttlichen Ideen sind. Nun setzt, wie ebenfalls schon bemerkt wurde, alles äußerlich Mögliche notwendig voraus, daß es auch innerlich möglich ist. So werden die göttlichen Ideen durch das Vorwirkliche auch zum letzten Formalgrund alles Wirklichen. Jedes Ding, das wirklich existiert, entspricht genau der Idee Gottes. Trotzdem braucht dasselbe nicht das zu sein, was man unter einem Ideal versteht. Vielmehr kann es noch sehr viele Mängel aufweisen und deshalb bedeutend vollkommener gedacht und gewünscht werden. Soweit es sich um rein physische Mängel handelt, muß man sogar sagen, daß auch sie von Gott wenigstens nebenbei mitgewollt sind, insofern nämlich Gott will, daß etwas entsteht was nicht ganz vollkommen ist. Gott braucht nicht einmal zu wollen, daß das Unvollkommene jemals von allen Mängeln ganz frei werde. Daher ist es ein vergebliches Bemühen, aus jedem Ding ein Ideal machen zu wollen. Ideale gibt es in jeder Art von Dingen immer nur eines. So ist für uns Menschen das einzige Ideal im vollen Sinne des Wortes der menschgewordene Sohn Gottes Jesus Christus.² Die Idee Gottes umfaßt das in einem Ding schon Wirkliche mitsamt allem, was noch aus und in ihm werden kann.

Zur Weisheit gehört auch, unterscheiden zu können zwischen dem, was überhaupt möglich ist und dem, was unter den nun einmal gegebenen Umständen unerreichbar ist. *Sapientis est ordinare*, sagt der Aquinate im ersten Kapitel seiner philosophischen Summe. Nur

¹ Vgl. In librum Boëthii de Trinitate expositio, quaest. 5, art. 1. — Auf die Beziehung der Weisheit zum Sittengesetz kommen wir im dritten Teil unserer Untersuchung wieder zu sprechen.

² In der Quaest. disp. de potentia, q. 3 a. 16 sagt der *hl. Thomas* ad 5: « Assimilatio autem creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei », und ad 12: « Quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimodo possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc Filius, qui perfecte imitatur Patrem, non potest esse nisi unus ».

der Weise vermag die Dinge richtig zu ordnen, weil er allein zwischen Möglichem und Unmöglichem klar zu unterscheiden versteht: nicht nur auf Grund einer reichen Erfahrung oder eines feinen Instinktes, sondern weil er alles zu den obersten Erkenntnisprinzipien in Beziehung zu bringen weiß, die ihm dann weiter erkennen helfen, was mit den unleugbaren Erfahrungstatsachen einerseits und mit den letzten Ursachen aller Dinge in Gott andererseits vereinbar ist. Das gibt seinem Geiste die erforderliche Spannweite, alles richtig zu beurteilen, und jene klare Ordnung des Denkens, die man von jeher an ihm bewundert hat.¹ Ohne dieses beständige Betrachten aller Dinge im Lichte sowohl der obersten Erkenntnisprinzipien als der letzten Seinsgründe fehlt der Wissenschaft das, was sie zur Weisheit erhebt.² Das Verhältnis einer solchen reinen Wissenschaft zur Weisheit können wir uns am schnellsten mittelst einer Analogie klarmachen. Ein gewöhnlicher Bauer und ein Lohnarbeiter kommen darin überein, daß sie sich den Lebensunterhalt im Schweiße ihres Angesichtes verdienen müssen. Aber beim Bauer ist sein Besitztum das erste. Auf diesem arbeitet er, von ihm lebt er, ihm schenkt er sein ganzes Interesse, nach ihm ordnet er seine Kräfte, mit ihm verwächst er förmlich, auf ihm möchte er leben und sterben. Für den Arbeiter dagegen ist die Arbeit das erste, ihm gewährt der Grund und Boden, auf dem er arbeitet, keine Erholung, daher fallen bei ihm Ruhe und Bewegung auseinander. Auf seiner Arbeitsstätte findet er keine Ruhe, und zu Hause hat er keine Arbeit. Was für den Bauer Haus und Hof bedeuten, das ist für den Weisen die Kenntnis der obersten Prinzipien und der letzten Ursachen. Denn unsere Seele verlangt nicht nur danach, die nächsten Ursachen der Dinge zu erkennen, sondern sie kommt erst dann zur Ruhe, wenn sie bis zur letzten Ursache vorgedrungen ist.³ Die ersten Erkenntnisprinzipien und Seinsgründe bringen in das Leben des Weisen eine

¹ Diese Gott und Welt umfassende Totalität des Wissens galt daher von altersher als ein Wesensmerkmal der Philosophie. « *Cognitio omnium rerum per ultimas causas procedens sub lumine naturali rationis* ». In seiner theol. Summe I-II q. 57 a. 2 sagt der hl. Thomas von der Weisheit: « *convenienter iudicat et ordinat de omnibus* ». Siehe auch die in der Einleitung wiedergegebene aristotelische Definition von Weisheit.

² Siehe *Thomas*, a. a. O. ad 1.

³ *K. Jaspers* schreibt in seinem Buche: « *Psychologie der Weltanschauungen* », Berlin 1925³, 304: « Es ist ein Trieb in uns, daß irgend etwas endgültig und fertig sein soll. . . . Der Mensch lehnt es ab, immer nur von Aufgaben und Fraglichkeiten zu leben. . . . Der Prozeß soll irgendeinmal zur Vollendung kommen: das Sein, die Einheit, die Geschlossenheit und die Ruhe werden geliebt ».

Ruhe, die wir im Leben des bloßen Wissenschaftlers vermissen.¹ Der reine Wissenschaftler ist auch nur ein reiner Lohnarbeiter.² Wie der Bauer durch sein Besitztum keineswegs der Mühe enthoben ist, täglich von neuem alle Kräfte aufzubieten, um sein Leben zu erhalten, und wie sein Besitztum die Bereitwilligkeit dazu nur noch steigert, ja ihn antreibt, dasselbe um soundso viele Morgen Land zu vermehren, so ist auch für den Weisen mit der Kenntnis der letzten Ursachen die wissenschaftliche Forschungsarbeit noch lange nicht zu Ende. Denn das vollkommene Wissen von einer Sache besteht nicht einzig in der Erkenntnis ihrer letzten Ursache.³ Nach allgemein thomistischer Welterklärung ist jedes Geschöpf ein Werkzeug Gottes. Dem Werkzeug aber kommt eine zwar untergeordnete, aber nichtsdestoweniger eigene, wahre Ursächlichkeit zu, die mit dazu beiträgt, daß die Wirkung so ausfällt, wie sie nach ihrem Entstandensein ontologisch wahr ist. Sodann setzt die Kenntnis der letzten Ursachen nicht notwendig die Kenntnis aller nächsten voraus. Denken wir nur an jene Gerichtsfälle, in denen die Untersuchung noch lange weiter geht, nachdem der eigentliche Anstifter eines Verbrechens über allen Zweifel sicher bekannt ist. Daher ist die Ruhe des Weisen gleich der des Bauern nichts weniger als eine Erstarrung, ein bequemer Quietismus oder ein Ausruhen *von* der Arbeit, sie ist vielmehr eine Ruhe in der Arbeit. In seinen beiden Büchern « Das Menschengesicht »⁴ und « Die Flucht vor Gott »⁵, sagt *Max Piccard* vom modernen Menschen, daß sein Gesicht alle Ruhe verloren habe, daß es aus einem Frontalgesicht ein Profilgesicht geworden sei; der moderne Mensch sei nicht nur in Bewegung, sondern geradezu auf der Flucht. Das mache sich in seinem ganzen Seelenleben geltend. Ist dem wirklich so, dann scheint mir der letzte Grund dafür darin zu liegen, daß in der Neuzeit die

¹ A. a. O. I q. 79, a. 8 sagt der hl. Thomas: « Ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti ». Vgl. Q. disp. de verit. q. 15 a. 1.

² In einem Briefe an seinen Freund Deussen hat Nietzsche einmal auch die größten philologischen Talente « Fabrikarbeiter » « für irgendeinen großen philosophischen Halb-gott » genannt; unter den philosophischen « Arbeitgebern » sah er damals als den größten in dem ganzen letzten Jahrtausend Schopenhauer an. Vgl. Fr. Nietzsches Werke, herausgeg. von *Alfred Bäuml*, Leipzig, Bd. VIII 36.

³ Im dritten Teil seiner theol. Summe, q. 4 a. 1 ad 1 sagt der hl. Thomas: « Creaturae denominantur aliquales ex eo, quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo, quod convenit eis secundum primas causas et universales ».

⁴ Siehe: Divus Thomas 1931, 93.

⁵ Erlenbach-Zürich und Leipzig 1934.

Weisheit wie ausgestorben ist. Schon Descartes hat den Anfang gemacht, sie zu vernachlässigen, indem er die Zweckursache unberücksichtigt ließ.¹ David Hume ging dann soweit, daß er die Erkennbarkeit der Ursachen leugnete; damit war die Philosophie als Streben nach Weisheit im Sinne der Alten schlechthin begraben. Kant wollte nicht so extrem sein wie sein Anreger Hume, aber weil er die Möglichkeit einer rationalen Metaphysik leugnete und glaubte, Ursache und Wirkung seien nur ein apriorischer Verstandesbegriff, ist auch er in der reinen Wissenschaft steckengeblieben. Seit Kant hat die Philosophie wieder manche Wandlungen durchgemacht, nur nicht die, daß sie zum Streben nach Weisheit im Sinne der Alten zurückkehrte. Für die Alten mit ihrem natürlichen Realismus war die Weisheit ein Ideal, das sie mit einem ungehemmten Optimismus anstrebten; der moderne Mensch findet kaum noch Zeit an sie zu denken. Die Folge davon ist, daß bei ihm alles auseinanderfällt: Ruhe und Bewegung, Wissen und Glauben, Theorie und Praxis, Religion und Beruf.

Wie alle Tugenden und Vollkommenheiten, die sich der Mensch mühsam erwerben muß, wird die Weisheit auch der größten Philosophen immer noch sehr viel zu wünschen übriglassen. Denn welcher geschaffene Geist vermöchte alle Dinge so zu durchschauen, daß er bis zum letzten angeben könnte, was mit ihrem Wesen vereinbar ist. Denken wir besonders an die *potentia obedientialis*, auf Grund deren die Geschöpfe zu Vollkommenheiten erhoben werden können, für die es in der natürlichen Ordnung kaum ein schwaches Analogon gibt: z. B. die Art, wie Christus auch seinem menschlichen Leibe nach unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig ist. Selbst wenn jemand erkennt, daß etwas keinen Widerspruch in sich schließt, sieht er vielleicht doch noch nicht ein, wie es positiv möglich sein soll. So kann man ohne Offenbarung zwar erkennen, daß in einer unmittelbaren Anschauung Gottes durch die menschliche Seele kein innerer Widerspruch liegt, aber wie das geschieht, das übersteigt unsere natürliche Erkenntniskraft. Das gehört zum Objekt der theologischen Weisheit. Diese unterscheidet sich von der philosophischen dadurch, daß sie nicht von den Erfahrungstatsachen ausgeht, sondern von streng übernatürlichen Glaubenswahrheiten. Daher ist sie wenigstens wurzelhaft übernatürlich. Über ihr gibt es

¹ In seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles sagt der *hl. Thomas* (lib. III, lect. 4 n. 378): « Si sapientia est principalis et praeceptiva respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam finalem ».

noch eine dritte Weisheit, die auch formell übernatürlich ist und die mystische genannt wird. Wer ihrer teilhaftig geworden ist, urteilt nicht mehr, weder wie der Philosoph noch wie der Theologe, schlußfolgernd, sondern unmittelbar auf Antrieb des Heiligen Geistes, unter dessen sieben Gaben sie die erste Stelle einnimmt.¹ Zur philosophischen Weisheit gehört auch die Bereitwilligkeit der Seele, sich durch die theologische und erst recht durch die mystische weiter vervollkommen zu lassen. Indem der Mensch sich gegen die übernatürliche Weisheit verschließt, sündigt er auch gegen die natürliche.

Weil die theologische Weisheit die philosophische voraussetzt, arbeitet auch sie ungeachtet ihrer übernatürlichen Glaubensprinzipien in einem fort mit dem Kontradiktionsprinzip. Man schaue nur einmal die theologische Summe des hl. Thomas unter diesem Gesichtswinkel an. Die übernatürliche Gabe der Weisheit ist auch mit jener natürlichen Weisheit vereinbar, die wir *nicht*philosophisch nennen, aber wenn jemand diese durch die philosophische vervollständigt hat, vervollkommenet die mystische sie alle beide. Und zwar geht sie dann mit ihnen eine so enge Verbindung ein, daß ihr gemeinsames Subjekt nicht einmal selbst feststellen kann, was er der einen Weisheit zu verdanken hat, und was der anderen.²

III. Die nichtphilosophische Weisheit.

Das ganze Leben des Menschen auf Erden ist nur die Vorbereitung auf eine erst im anderen Leben vollkommen erreichbare Vereinigung mit Gott. Diese Vorbereitung ist jedoch kein reiner Naturvorgang, vielmehr eine von jedem einzelnen zu erfüllende Lebensarbeit, und zwar in der Weise, daß dabei seine persönliche Freiheit vollkommen gewahrt bleibt. Aus diesem Grunde werden alle göttlichen Gesetze, die diese Vorbereitung des Menschen betreffen, als moralische Gesetze bezeichnet, womit gesagt sein soll, daß sie den Menschen nicht, wie die reinen Naturgesetze, zu einem bestimmten Handeln physisch zwingen, sondern ihn durch Einwirkung auf den Willen nur antreiben, etwas zu wollen, nämlich seine mores, d. i. seine Sitten, dem Willen Gottes entsprechend

¹ Vgl. *Joannes a S. Thoma*, Cursus theol. tom. VI 634 ff. (Edit. Paris.) ; *Garrigou-Lagrange*, a. a. O. 51-63 ; *M. Hallfell*, Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin, in : *Divus Thomas* 5 (Freiburg) 1927, 386 ff.

² S. Th. II-II q. 171 a. 5 sagt der *hl. Thomas* vom Propheten : « Ad ea quae cognoscit propheta per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium ».

zu formen. Das Gesetz selbst, ganz allgemein genommen, wird vom hl. Thomas definiert als Plan der göttlichen Weisheit, sofern diese alle Handlungen und Bewegungen leitet.¹ Danach ist das Sittengesetz jener Teil des göttlichen Gesetzes, der die frei zu setzenden Handlungen der Menschen zum Gegenstand hat, und deshalb hat der Mensch zum mindesten insoweit, als er dieses Gesetz mit Wissen und Willen erfüllt, schon Anteil an der göttlichen Weisheit, mag er Philosoph sein oder nicht.

Wie notwendig jeder Mensch die Weisheit braucht, zeigt sich schon bei seiner Berufswahl. Alle Menschen haben das gleiche Endziel, aber Gott ordnet jeden einzelnen von uns so auf dieses gemeinsame Ziel hin, daß er ihm zugleich eine besondere Sendung für die Erde mitgibt. Man nennt diese besondere Sendung des Einzelmenschen seinen Beruf. Niemand ist ohne solchen Beruf. Aber weil ihm derselbe in der Regel nicht durch eine positive Offenbarung Gottes mitgeteilt wird, bedarf er schon einer gewissen Weisheit, um seinen eigentlichen Beruf zu erkennen. Auf Grund des im zweiten Teil unserer Untersuchung Gesagten können wir drei Kennzeichen des Berufes unterscheiden: Das erste liegt in der notwendigen Begabung, um einen bestimmten Pflichtenkreis zu erfüllen. Obgleich die Menschen in allem Wesentlichen einander gleich sind, ist doch nicht allen das gleiche möglich. *Non ex omni ligno fit Mercurius*, sagten die alten Römer. Der hl. Thomas spricht von einer *aptitudinis inchoatio*, einem Anfang von Befähigung, den der Mensch sowohl in bezug auf bestimmte Verstandestüchtigkeiten als auch für die Erwerbung gewisser sittlicher Tugenden ins Leben mitbringe.² Das zweite Kennzeichen des Berufes ist eine gewisse angeborene Neigung zur Erfüllung der Pflichten und zur Übung der Tugenden, die gerade in diesem Berufe von jemand erwartet werden. Aristoteles bemerkt mit Recht, jeder tue das am besten, woran er sein Ergötzen finde, das Gegenteil aber verrichte er nachlässig oder gar nicht.³ Wieweit indessen hier der einzelne seiner Neigung folgen darf, hängt von dem dritten Kennzeichen ab. Dieses bilden die äußeren Verhältnisse, in die jemand hineingeboren

¹ S. Th. I-II q. 93 a. 1: « Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum ».

² A. a. O. q. 45 a. 1.

³ Nikom. Ethik X 1175 a 22 ff. — In seinem Buche: « Pädagogische Psychologie » (Berlin 1921, 162) bemerkt G. Grunwald mit Recht, daß Begabung und Interesse als psychische Erscheinungen sehr verschiedene Dinge sind.

ist, und die er nicht ändern kann, ohne anderen Unrecht zu tun. Daß diese Umstände für die Erreichung einer bestimmten Stellung in der Gesellschaft wenig Aussicht bieten, ja sie unmöglich erscheinen lassen, ist nicht entscheidend. Der Weise entdeckt auch die verstecktesten Möglichkeiten, während der Tor nicht einmal die offensichtlichsten bemerkt. Ist dagegen ein Ziel nicht ohne Sünde erreichbar, so kann es niemals die einem Menschen von Gott gestellte Aufgabe sein, dasselbe anzustreben, mag er noch so sehr dazu befähigt erscheinen. Gott würde dadurch sich selbst widersprechen. In diesem Falle erfüllt jemand auch dann seinen ganzen Beruf, wenn er tut, was ihm bei einer solchen Befähigung unter den gegebenen Verhältnissen immer noch möglich bleibt.¹

Auch das Studium der Philosophie als Streben nach Weisheit ist ein besonderer Beruf. In der natürlichen Ordnung ist die Aufgabe des Philosophen unter allen uns Menschen von Gott gestellten die erste, nämlich die möglichst vollkommene Erkenntnis Gottes und seiner Werke. Darin besteht ja die von ihm gesuchte Weisheit. Die philosophische Weisheit stellt einen so hohen Grad der Gotteserkenntnis dar, daß sie den meisten Menschen mit dem natürlichen Lichte ihrer Vernunft niemals erreichbar ist.² Aber die Verherrlichung Gottes, zu der die Welt und alles in ihr erschaffen ist, umfaßt mehr als die reine Gotteserkenntnis. Daher braucht die philosophische Gotteserkenntnis die Ergänzung durch andere Berufe. Als Erkennen der Dinge aus ihren letzten Ursachen unterscheidet sich die Weisheit des Philosophen vom bloßen Wissen in wesentlich gleicher Weise wie die Weisheit der übrigen Menschen. Nichtsdestoweniger können wir zwischen der philosophischen und der nichtphilosophischen Weisheit vier große Unterschiede feststellen. Der erste liegt im *Grade* des Besizens. Die Erkenntniswahrheit in sich betrachtet, ist unteilbar, aber ihr Besitz kann mehr oder weniger vollkommen sein. Man unterscheidet besonders drei Hauptstufen, von denen jede wieder viele Abstufungen aufweist. Die unterste nennt man eine dunkle Erkenntnis,

¹ Siehe die Lehre des hl. Thomas über den Besitz der Tugenden, die zu üben einer nur nicht in der Lage ist. S. Th. II-II q. 152 a. 3 ad 2.

² In seiner philosophischen Summe *Contra Gentiles* I 4, sagt der Aquinate: « A fructu studiosae inquisitionis qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur. . . . Quidam propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum : unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit ».

die zweite eine klare und die höchste eine deutliche. Die dunkle wird vielfach auch als ein bloßes « Ahnen » bezeichnet ; für die klare, aber noch verschwommene gebrauchen jetzt manche mit Vorliebe den Ausdruck « Intuition ». Die deutliche Erkenntnis ist die streng wissenschaftliche, besonders die philosophische. Diese Einteilung auf die Weisheit angewandt, kann man also sagen : Der Nichtphilosoph wird es in dieser höchstens bis zur Klarheit bringen. Er gleicht jenen vielen, die ihre Taschenuhr soweit kennen, daß sie wissen, wie man sie aufzieht und die Zeit auf ihr abliest, aber sich niemals Rechenschaft darüber geben, was denn eigentlich die Zeit ist. Wie aber soll einer eine deutliche Kenntnis vom Wesen der Uhr haben, wenn er nicht weiß, was die Zeit ist ? Der Philosoph hat keine anderen Erkenntnisquellen als der Nichtphilosoph. Aber was ihn von diesem zunächst unterscheidet, ist das größere Erstaunen. Den philosophisch Veranlagten treibt gerade das Staunen zum Forschen an und zum Versuch, bis an die äußerste Grenze des für Menschen überhaupt Erkennbaren vorzudringen.¹ Der Nichtphilosoph empfindet beim Anblick des Schönen vielleicht eine größere Freude, aber kein so tiefes Erstaunen. Denn wir staunen nur soweit über etwas als es in uns das Verlangen weckt, seine Ursachen zu kennen. Auch der Nichtphilosoph kann Gewißheit erlangen. Aber diese bezieht sich mehr auf das *Ganze* seiner Ansicht. Es kommt ihm weniger darauf an, daß alles, was er sagt, bis auf das Kleinste zutrifft, wenn nur « das Wesentliche » richtig ist. Der Philosoph dagegen strebt eine Gewißheit an, die sich auch auf die *Teile* der Wesenheiten erstreckt. So kümmert sich der Nichtphilosoph wenig darum, welchen Wert die einzelnen Lebenserfahrungen haben, die ihm in ihrer Gesamtheit eine volle Gewißheit vom Dasein Gottes geben. Der Philosoph dagegen sucht nach einem Beweis, in dem *jeder* Satz unanfechtbar ist und seinen bestimmten Wert hat.

Der zweite Unterschied zwischen der Weisheit des Philosophen und jener des Nichtphilosophen hat seine Wurzel darin, daß unser diskursives Denken sich aus zwei Aktreihen zusammensetzt. Denn es besteht aus Urteilen und Schlüssen.² Wie wir im ersten Teil unserer Untersuchung sahen, beruht jedes Urteil wesentlich auf einem Vergleich

¹ Vgl. *Aristoteles*, *Met.* I 2 ; 982 b 11 ff. ; *Thomas*, S. Th. III q. 5 a. 4. Siehe auch *Grunwald*, a. a. O. 163 ff. und *Al. Horváth*, *La sintesi scientifica di San Tomaso d'Aquino*. Torino 1932, 206.

² S. Th. III q. 11 a. 3 spricht der *hl. Thomas* von einer « *scientia discursiva vel collativa* ».

zwischen Subjekt und Prädikat. Ein Schluß besteht zum mindesten aus drei Urteilen. Daher enthält auch er notwendig Akte des Vergleichens. Aber er ist mehr als deren Summe. Der Akt des Schlußfolgerns fordert einen höheren Grad von Abstraktion und Geistigkeit, als zu einem bloßen Vergleichen verlangt ist, besonders dann, wenn jemand bewußt von den obersten Prinzipien ausgeht. Und das tut der Philosoph. Im Vergleichen können die Sinne mehr mitwirken. Denn ein Vergleich kann auch zwischen konkreten Dingen stattfinden. In erster Linie ist das Schätzungsvermögen beim Vergleichen mitbeteiligt, das der hl. Thomas daher auch eine *vis «collativa»* nennt.¹ Der Philosoph legt großen Wert darauf, daß sich in seinem System möglichst alles aus seinen obersten Prinzipien direkt oder indirekt folgern läßt. Der Nichtphilosoph achtet weniger auf sein schlußfolgerndes Denken; seine Aufmerksamkeit ist in erster Linie darauf gerichtet, daß das eine zum anderen paßt. So nimmt er die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes vielleicht deshalb an, weil er die gegenteilige Ansicht mit den Tatsachen seiner Erfahrung und den Bedürfnissen seines Herzens einfach nicht in Einklang bringen kann, während der Philosoph die Erfahrungstatsachen nur als Ausgangspunkt seiner Untersuchung gelten läßt und die Bedürfnisse des Herzens wie jedes andere seelische Phänomen behandelt. Wie dieses Beispiel schon genügend zeigt, arbeitet auch der Nichtphilosoph mit dem Kontradiktionsprinzip; darum ist auch sein Wissen von Gott wahre Weisheit. Aber weil ihm sein Aufstieg zu den obersten Erkenntnisprinzipien kaum zum Bewußtsein kommt, beschränkt sich seine Gewißheit auf das «*Daß*», während die des Philosophen sich auch auf das «*Warum*» ausdehnt. Die Weisheit des Nichtphilosophen ist so leicht zu erlangen, daß niemand von ihr ganz ausgeschlossen ist.²

Der dritte Unterschied ist darin begründet, daß alle sinnenfälligen Dinge, von denen unser Erkennen seinen Anfang nimmt, mehr als eine Ursache haben, und daß es deshalb auch verschiedene Möglichkeiten gibt, ein und dasselbe Ding aus seiner letzten Ursache zu erkennen. Es sei nur an die verschiedenen Gottesbeweise erinnert, von denen jeder einen anderen Weg zu Gott darstellt. Gott ist zugleich erste Wirkursache, letztes Ziel und der die Urbilder aller Dinge formende

¹ Q. disp. de anima, a. 13.

² Vgl. die Lehre des Aquinaten über die Erkennbarkeit des ewigen Gesetzes. S. Th. I-II q. 93 a. 2.

Grund. Dementsprechend sind auch drei Grundformen von Weisheit möglich: 1. eine Gott mehr als erste Wirkursache betrachtende und in allem Gottes Vorsehung wiedererkennende, 2. eine mehr teleologische, mystische, alles im Lichte der Ewigkeit sehende, und 3. eine eidologische, alles in erster Linie auf die Würdigkeit seiner Form und des Geschehens anschauende. Schon Aristoteles hat sich die Frage gestellt, welche Erkenntnis die vollkommener sei, wenn dasselbe Ding aus allen drei Ursachen erkannt werden könne.¹ Er selbst hat auf diese Frage noch keine klare Antwort gegeben. Der hl. Thomas glaubt jedoch im Sinne des Stagiriten zu antworten, indem er zu einer vollkommenen Erkenntnis alle drei Betrachtungsweisen als notwendig bezeichnet und dann in der Rangordnung der Erkenntnis des Zieles die erste Stelle zuweist, der Formalursache die zweite und der Wirkursache nur die dritte.² Der Philosoph sucht die Dinge nach allen Seiten möglichst gleich vollkommen zu erkennen und läßt daher in seiner Betrachtung keine Ursache gegen die andere zurücktreten. Dem Nichtphilosophen fehlt diese Totalität der Betrachtungsweise. In seinem Denken nimmt gewöhnlich die Wirkursache der Dinge einen auffallend kleinen Raum ein. In bezug auf diese genügt ihm zu wissen, daß Gott alles erschaffen hat, und daß wir in beständiger Abhängigkeit von Ihm leben. Die größte Aufmerksamkeit schenkt er seinem letzten Ziel. Die besten Beispiele dafür sind die Ordensstifter. Nehmen wir nur den hl. Benedikt, dem gewiß niemand die Weisheit absprechen möchte. Vielleicht ist niemals eine Ordensregel geschrieben worden, in der die Weisheit so ausdrücklich als die notwendige Voraussetzung für die Berufung zu einer führenden Stellung im Kloster gefordert wird wie in seiner Mönchsregel. Ob es sich um die Wahl des Abtes handelt oder um die Bestellung des Ökonomen, um die Dekane oder um den Pförtner, immer sollen nur die in Frage kommen, die sich durch eine gewisse Weisheit auszeichnen; denn «domus Dei a sapientibus et sapienter administratur». ³ Aber wenn er auch von Gott als unserem Schöpfer spricht, den wir loben sollen, so hat doch seine Weisheit einen vorwiegend teleologisch-eidologischen Charakter. Sie ist streng teleologisch, insofern der hl. Benedikt Gott nicht einmal durch eine bestimmte äußere Tätigkeit, wie Seelsorge oder Unterricht, zu dienen verlangt, sondern jede andere Tätigkeit außer dem gemeinsamen Chorgebet von den

¹ Met. III 7; 996 b 1 ff.

² In Met. III, lect. 4 n. 384-386 u. XI, lect. 1 n. 2156 f.

³ Regel, Kap. 53.

Forderungen des Ortes und der Zeit abhängig sein läßt. Und sie ist ebenso streng eidologisch, insofern jede Bestimmung seiner Regel dem Idealbild angepaßt ist, das er von einem Menschen hat, der als Zönobit, das will sagen, in der Gemeinschaft mit Gleichgesinnten unter einer Regel und einem Abte Gott suchen möchte. Diese unmittelbare Einstellung auf Gott und dieses Eidos, nach dem er das Gottsuchen seiner Söhne formen will, geben der Weisheit des hl. Benedikt ein Gepräge, das hinreicht, sie klar von der aller anderen Ordensstifter zu unterscheiden.

Ein vierter Unterschied zwischen der Weisheit des Philosophen und des Nichtphilosophen entsteht durch die Art, wie sie erstrebt werden. Für beide ist das Streben nach sittlicher Vervollkommnung unerläßliche Bedingung, für die nichtphilosophische sogar in noch höherem Grade als für die philosophische, weil das Denken des Nichtphilosophen mehr in der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren bleibt, durch das die Leidenschaften geweckt werden; aber während der Philosoph in seiner Weisheit das von ihm erstrebte *Ziel* erreicht, ist die Weisheit des Nichtphilosophen wieder die Voraussetzung für die Erfüllung seiner besonderen Berufspflichten. Denn ohne Weisheit wird er diese gewiß vernachlässigen und seine Kräfte verbrauchen im Streben nach Dingen, für die er nicht geschaffen ist. Daher wird die Weisheit des Nichtphilosophen ganz nach seinem praktischen Verhalten beurteilt. Und da jeder Beruf ein ganz eigenes Verhalten fordert — das Lehramt ein anderes als die Rechtsprechung, die Kunst wieder ein anderes als die Leitung eines Gemeinwesens —, nimmt auch die Weisheit des Nichtphilosophen so viele Formen an, als es außer der Philosophie verschiedene Berufe gibt. Die philosophische Weisheit dagegen ist nur eine; die Unterschiede, die auch in dieser vorkommen, haben ihre Wurzel einzig im Charakter des Philosophen.

Mit der Weisheit hat eine gewisse Ähnlichkeit die Weltanschauung. Eine ganz befriedigende Begriffsbestimmung dieser liegt bis heute nicht vor. Dennoch läßt sich schon jetzt folgendes sagen: Die Weltanschauung ist gleich der Weisheit auf das Ganze gerichtet, und zwar sowohl subjektiv als objektiv.¹ Subjektiv, sofern sie alle Kräfte des Menschen in den Dienst einer bestimmten höchsten Idee stellt, und objektiv, sofern sie nichts von ihrer Betrachtung ausschließt. Beide haben ihren eigentlichen Sitz im Verstande. Aber nur die Weisheit

¹ Vgl. K. Jaspers, a. a. O. 1.

ist eine Verstandestugend. Denn wie wir gesehen haben, gehört zum Wesen der Weisheit die Gewißheit, daß man nicht irrt, die Gewißheit aber ist ihrer Natur nach ein Dauerzustand des Verstandes. Die Weltanschauung dagegen kann jeden Augenblick geändert werden. Sie verlangt als solche nicht einmal, daß sie wahr ist. Eine falsche, das will sagen den Tatsachen nicht entsprechende Weisheit ist ein Unding. Wohl aber gibt es den Tatsachen nicht gerecht werdende und insofern falsche Weltanschauungen, die dessenungeachtet alles haben, was zu einer Weltanschauung erforderlich ist.¹ Sodann ist die Weltanschauung als solche nicht wie die Weisheit wesentlich eine kausale Betrachtungsweise der Dinge. Es gibt keine positivistische, skeptizistische oder nihilistische Weisheit, wohl aber solche Weltanschauungen. Die Weisheit gibt dem Menschen zugleich eine bestimmte Weltanschauung, aber nicht jede Weltanschauung zeugt von Weisheit.

Jeder Mensch hat von Natur aus das Verlangen, in irgendeiner Form weise zu werden. Denn ein Verlangen nach unvollkommenem Wissen wäre das Verlangen nach einem Übel. Die genannten Formen und die verschiedenen Vollkommenheitsgrade lassen so viele Verbindungen zu, daß jeder sie auf eine besondere Weise besitzen könnte. Je besser das Streben nach Weisheit der ganzen Veranlagung eines Menschen angepaßt ist, desto weiter wird er es in ihr bringen.

¹ Vgl. *Fr. Klimke*, Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Kempten 1910.