

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	1 (1911)
Heft:	1
Artikel:	Thomas von Aquin : sein Verhältnis zum Christentum und zur Philosophie
Autor:	Keussen, Rudolf
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-403776

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: 01.02.2026

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

THOMAS VON AQUIN

SEIN VERHÄLTNIS ZUM CHRISTENTUM UND ZUR PHILOSOPHIE.

Nur um eine Skizzierung der Gesamtauffassung des Thomas von dem Verhältnis des Christentums und des kirchlichen Glaubens zur Philosophie handelt es sich in der folgenden Darstellung. Schon der Umstand, dass sie ursprünglich an den engen Rahmen eines Vortrages gebunden war, liess es untunlich erscheinen, der gestellten Aufgabe bis in alle Verzweigungen hinein nachzugehen. Man darf daher hier weder eine erschöpfende Klarstellung der thomistischen Glaubensphilosophie erwarten noch auch eine eingehende Würdigung des scholastischen Philosophen in Beziehung auf Probleme, für die ein engerer Zusammenhang zu der erörterten Hauptfrage nicht besteht. Was darum die Erkenntnistheorie des Thomas, seine Logik und Psychologie möglicherweise bedeuten, ob ihnen ein originaler Wert zuerkannt werden kann, das alles kommt für unseren Zweck nicht in Betracht. Dieser beschränkt sich vielmehr auf die Ausmessung der Grenzen, die Thomas zwischen den Gebieten des christlichen Glaubens und der philosophischen Einsicht gezogen hat. Zugleich ist der Versuch gemacht, wenigstens für einzelne Punkte der thomistischen Lehre, eine historische Orientierung zu gewinnen, und zwar sowohl durch einen gelegentlichen Rückblick auf die vorausgehende wie auch durch einen Ausblick auf die folgende Entwicklung. Die von mir gezogene Parallele zwischen Thomas und Kant ist dabei nicht als ein Widerspruch zu den gedankenreichen Ausführungen Euckens in seinem Aufsatz über das Verhältnis beider in den

Kantstudien aufzufassen¹⁾), sondern als eine mögliche Ergänzung, die dem Prinzip der historischen Kontinuität gerecht zu werden trachtet, indem sie des gemeinsamen Bodens gedenkt, auf dem der scholastische und der kritische Philosoph trotz allen Gegensatzes stehen. Es ist der Mutterboden der platonischen Ideenlehre, auf dem ihre Metaphysik wie der philosophische Idealismus überhaupt Wurzel gefasst hat. Der geschichtliche Zusammenhang darf aber in diesem Falle als ein beredtes Zeugnis dafür gelten, dass die Fruchtbarkeit des Bodens, auf dem er erwachsen ist, sich noch lange nicht erschöpft hat.

In den Himmelsräumen des Paradieses, die Dante, von Beatrice geleitet, zu immer höheren Sternenkreisen sich erhebend durchmisst, trifft er auf der Sonne die grossen Kirchenlehrer seiner Zeit und der vergangenen Jahrhunderte und unter ihnen gleichsam als ihren Repräsentanten und Sprecher Thomas von Aquino. Doch die Wertschätzung des grossen Scholastikers bringt der Dichter nicht nur dadurch zum Ausdruck, dass er sich von ihm an dieser Stelle seiner Dichtung, dem zehnten und den folgenden Gesängen des Paradiso, über bestimmte Fragen der Theologie und der Philosophie Auskunft erteilen lässt —, fast auf allen Blättern der Divina Commedia stossen wir auf Ausführungen, die uns zeigen, wie sehr sich Dante in die Werke des Thomas vertieft hat. Eine weitgehende Übereinstimmung der Gedanken ergibt sich aus dieser Abhängigkeit des Dichters von dem scholastischen Denker. Ihre Ausprägung hat sie in der Tatsache gefunden, dass Dantes wundervolles Lehrgedicht fast als der vollkommenste Ausdruck der mittelalterlichen Weltanschauung gelten darf. Nur in einem allerdings wesentlichen Punkte ist Dante über die scholastischen Theorien hinausgewachsen. Die mönchische Hingebung an die Weltherrschaftsansprüche des Papsttums und der Hierarchie ist ihm fremd. Zu tief hat er in das Verderben der römischen Kurie hineingeschaut, zu sehr den ganzen Jammer mitempfunden, den der Kampf zwischen Kaisertum und Papstum über die Christenheit gebracht hatte! In seinem Werke über die

¹⁾ Rudolf Eucken, Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten. Kantstudien 1901. Auch als Sonderabdruck erschienen.

Monarchie sehen wir ihn Wege wandeln, die in der modernen Auffassung des Staates als des Schützers einer von der Kirche unabhängigen und selbständigen Rechtsordnung münden. — Im übrigen aber begegnen wir in den Werken Dantes in allen wesentlichen Zügen dem theologischen und philosophischen Weltbilde der Scholastik. Zu einer poetischen Vision ist allerdings das Ganze gesteigert und darum steht es auch heute noch mit dem Eindruck erhabener Schönheit vor uns gleich den gotischen Domen, in welchen sich die gleichen Jahrhunderte ihren künstlerisch religiösen Ausdruck erschufen.

Anders jedoch, wenn wir in die nüchterne Gedankenwerkstatt des scholastischen Philosophen treten und nun erkennen, aus wie verschiedenartigem Material der Gedankenbau zusammengefügt ist, der anscheinend so geschlossen vor uns steht. Es ist nicht nur die Gedankenwelt der ersten christlichen Jahrhunderte, der wir hier begegnen, die Lehren des Neuen Testaments und der Kirchenväter, neben der Weisheit und Gedankentiefe eines Augustinus die mystischen Spekulationen des angeblichen Dionysius Areopagita aus dem fünften Jahrhundert, und wieder die teils echten teils unterschobenen Schriften des Staatsmannes und Philosophen Boetius. Merkwürdiger noch als diese Verschmelzung und Ausgleichung christlicher Denker in dem theologischen System des Thomas ist der Umstand, dass das philosophische Fundament für dieses System in der Hauptsache mit Bausteinen ausgeführt ist, die der griechischen Philosophie entlehnt sind. Plato und vor allem Aristoteles und dessen arabische Kommentatoren sind die Autoritäten, die Thomas in fast allen philosophischen Fragen zu Rate zieht, mit denen er sich teils zustimmend teils abweisend auseinandersetzt. In seinen beiden Hauptwerken, der *Summa contra gentiles* und der *Summa theologiae*, begegnen wir immer wieder der Wendung „philosophus dicit“. Der Philosoph aber, der dann zu Worte kommt, ist der Lehrer Alexanders des Grossen, Aristoteles.

Und mit dieser Wertschätzung des griechischen Philosophen steht Thomas in der Scholastik nicht allein, wiewohl er zu ihr einen der mächtigsten Anstösse gegeben hat. Als den „Prae cursor Christi in naturalibus“ hat man Aristoteles gefeiert, sein Studium als die Bedingung hingestellt, die man erfüllt haben müsse, wenn man in die Geheimnisse der Theologie eindringen

wolle; ja als eine Autorität hat man ihn hingestellt, die gleich nach der heiligen Schrift und der Überlieferung der Kirchenväter zu befragen sei, und ein vermessener Gedanke schien nicht besser widerlegt werden zu können als mit der Erklärung: „quod est et contra s. scripturam et contra patres et contra Aristotelem et omnes“. Was die Vernunft in weltlichen Dingen zu ergründen vermöge, das habe Aristoteles gefunden, behauptet in einer poetischen Verherrlichung des Philosophen Johann von Salisbury¹⁾. Das war um die Mitte des 12. Jahrhunderts, also zu einer Zeit, wo sich die Kirche noch durchaus nicht für die Anerkennung der aristotelischen Philosophie entschieden hatte. Aber schon gingen in den theologischen Schulen die lateinischen Übersetzungen der logischen und naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles von Hand zu Hand; schon suchte man mit Hülfe seiner arabischen Kommentatoren, eines Averroes, Alfarabi, Avicenna, Avempace und Avicebron, ein Verständnis und eine Lösung aller von Aristoteles aufgegebenen Denkschwierigkeiten zu finden. Schon tauchen hier und dort auch Zeichen auf für die Tatsache, dass sein philosophisches Gedankensystem durchaus nicht so leicht mit dem kirchlichen Glaubenssystem auszugleichen sei²⁾. Die Lehre von der zweifachen Wahrheit kommt als eine gewagte Deckung gegen die kirchliche Autorität in Aufnahme, und wie weit ihre Wirkung reicht, lässt sich aus der Bewegung ermessen, die sich im Verlauf des 13. Jahrhunderts an Namen wie Simon von Tournay und namentlich Johann von Brescain anknüpft. Ihr gegenüber hat denn wenigstens in Frankreich die Kirche den wohl begreiflichen Versuch gemacht, sich dem alle autoritativen Sicherheitsdämme überströmenden Einfluss des griechischen Denkers entgegenzustemmen. 1209 erliess eine Pariser Synode ein Verbot über die Bücher des Aristoteles de naturali philosophia und deren Commenta an der Universität zu lesen. In einer Verordnung des päpstlichen Legaten Robert von Courcon aus dem Jahre 1215 wird dieses Verbot auf die aristotelische Metaphysik ausgedehnt und noch 1231 wollte Gregor IX. die natur-

¹⁾ 1. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, II Bd., 2. Aufl. S. 342.

²⁾ Zum folgenden vergl. Max Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1871, und Reuter, H., Geschichte d. relig. Aufklärung im Mittelalter, II, 152—157. Lange, F. A., Geschichte des Materialismus, 5. Aufl., I, 181 f.

philosophischen Schriften des Aristoteles wenigstens solange vom Lehrgebrauch ausgeschlossen wissen, bis sie von jedem Verdacht des Irrtums gereinigt seien. — Aber dieses Verbot war praktisch und ideell schon gegenstandslos geworden, seitdem ein Theologe von der Bedeutung des Albertus Magnus sich in seinen naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften fast ganz auf aristotelischen Boden gestellt hatte. Durch Albert ist auch Thomas von Aquin für Aristoteles gewonnen worden.

Seit 1245 war er Alberts treuester Schüler und Gefolgsmann auf den Reisen, die ihn von Köln nach Paris und von dort wieder an die neugegründete Ordensschule in Köln führten. Bald nach 1252 beginnt dann Thomas selbständige Lehrtätigkeit, und zwar an der schon damals weit berühmten Universität Paris; seit 1256 lehrt er hier als Lizentiat, 1257 wird er zum Doktor der Theologie promoviert zugleich mit Bonaventura. 1261 beruft ihn Urban IV. nach Rom, und wir sehen ihn nicht lange nachher in den verschiedensten Städten Italiens wie Bologna, Viterbo, Orvieto, Pisa als theologischen und philosophischen Lehrer wirken. Noch einmal kehrt er 1269 auf zwei Jahre nach Paris zurück. 1272 beruft ihn Karl von Anjou an die Universität Neapel. Auf der Reise zum Konzil von Lyon ereilt ihn am 7. März 1274 in dem Cisterzienserkloster Fossanova der Tod. Kaum 50 Jahre später wurde er durch Johann XXII. 1323 heilig gesprochen. So weit in flüchtiger Übersicht die wichtigsten Daten aus Thomas Lebensgeschichte!

Versuchen wir nun den persönlichen Gehalt dieses Lebens und zugleich das innerlich Bedeutsame in ihm zu erfassen, so dürfen wir sagen: Thomas war nach seiner ganzen geistigen und sittlichen Veranlagung für das religiöse Asketentum geboren, für ein Asketentum von der feingeistigen und wissenschaftlich interessierten Art des Hieronymus, doch ohne die hässlichen Nebenzüge, die dem Bilde des Kirchenvaters anhafteten. Von unvornehmer Leidenschaftlichkeit ist er frei. Im Geisteskampf bewahrt er eine gelassene Milde. Er ist ein ausgeglichener Charakter, so wie ihn der von ihm selbst angenommene aristotelische Tugendbegriff fordert¹⁾. Thomas war

¹⁾ S. theol., II, 1. q. 64. a. 1, vergl. die Charakteristik von Thomas geistiger Eigenart bei Rudolf Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*. Halle, 1886, S. 27.

ferner Aristoteliker auch darin, dass sich sein Leben als die Entfaltung einer ungeheueren geistigen Energie darstellt, als ein unablässiges Bemühen, Gott und die Welt mit den Mitteln der menschlichen Vernunft zu begreifen.

Wenn der grosse Philosoph des Altertums als das höchste Glück des Erdenlebens ein Leben nachdenkender Beschaulichkeit preist, ein Leben, in welchem der Mensch sein eigenstes Selbst in der Entwicklung der ihm verliehenen Vernunft findet, wenn er weiter sagt, dass wir mit einer solchen Betätigung unseres intellektuellen Vermögens die Gottheit selbst nachahmen, da ja auch deren Tätigkeit nur im Denken ihrer selbst, in der Erfassung ihres eigenen Wesens bestehe¹⁾ —, so hat sich Thomas fast alle diese Gedanken zu eigen gemacht. Auch er erklärt, dass das Denken (intelligere) die für die intellektuelle Substanz eigentümliche Tätigkeit und darum auch als deren Endzweck (finis) anzusehen sei²⁾. — Dem entspricht, dass auch sein eigenes religiöses Leben ganz in die Sphäre nachdenkender Betrachtung gestellt ist.

Die Frage „Was Gott sei?“ beschäftigt ihn schon in seiner Kindheit³⁾. Sie wird dem heranreifenden Manne durch den kirchlichen Offenbarungsglauben beantwortet. Aber zugleich erhebt sich die Frage, die Thomas nicht müde wird zu erwägen und zu durchdenken: Wie lässt sich dieser Offenbarungsglaube vor der Vernunft rechtfertigen? Er gelangt zu folgender Entscheidung: Es gibt Glaubenswahrheiten, die dem menschlichen Begreifen entrückt sind. In ihren Kreis gehören die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Menschwerdung, die Sakramentenlehre, die Lehre von den letzten Dingen und endlich auch der Glaubenssatz von dem Anfang der Welt in der Zeit⁴⁾. Die überlieferten Argumente der Theologen, soweit sie sich als philosophische Gründe darstellen, scheinen in diesem Falle Thomas nicht stark genug, um die Behauptung des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen. Vielleicht dass die auffallenden Bedenken des Scholastikers in dieser Frage dem

¹⁾ cf. Aristot. Eth. Nik. X, 7. — Met. XII, 7. 1072. b. 24, u. 1074. b. 33 f.

²⁾ S. c. Gent. III, 25 u. 26, vergl. auch den Kommentar zu Aristot. Politik. bei Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas v. Aquino 1873, S. 116 ff.

³⁾ K. Werner, Thomas v. Aquino. I. Bd., S. 5.

⁴⁾ S. theol. I, 46. 2. — vergl. hierzu auch A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 1865. II, S. 543, 554 u. 557 f.

Maimonides entlehnt sind¹⁾). „Sola fide tenetur“, so formuliert Thomas hier seine Haltung zur kirchlichen Glaubenslehre. Er beruhigt sich um so leichter bei seiner beweislosen Annahme, weil sie durch die Autorität der göttlichen Offenbarung gesichert wird, und diese damit eine Garantie übernimmt, für welche der menschlichen Vernunft die Mittel fehlen. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass in diesen nicht völlig durchdringlichen Geheimnissen die Unvernunft walte, dass sie zu allen Gesetzen des menschlichen Denkens in Widerspruch stehen müssen. Thomas ist weit davon entfernt, eine solche Konsequenz, der sich einst Tertullian zuneigte, die sich später die Nominalisten zu eigen machten, gelten zu lassen. In diesen Geheimnissen der Offenbarung spricht sich eben eine höhere, die göttliche Vernunft aus; sie sind darum wohl supra, aber nicht contra rationem²⁾). Ja bei sorgfältiger Erwägung finden wir dem menschlichen Geistesleben Spuren aufgedrückt, denen wir nur nachzugehen brauchen, um wenigstens ahnend in die Tiefen des göttlichen Lebens und Waltens einzudringen. Nach dem Vorbilde Augustins hat auch Thomas versucht, in den Formen des menschlichen Selbstbewusstseins ein Nachbild der göttlichen Wesenserfassung in drei Personen aufzuweisen³⁾). Doch nur um einen Versuch, die Denkbarkeit des Mysteriums deutlich zu machen, handelt es sich bei diesen Gedankengängen.

Anders dagegen, wenn wir die natürliche Gotteserkenntnis, die in jeder Menschenseele schlummert, zum Reden bringen. Sie gibt Zeugnis nicht nur vom Dasein Gottes und von seinen Eigenschaften, die in der Bestimmung wurzeln, dass er das ens realissimum, ein Wesen sei, von dem alle positiven Prädikate realer Wesen befasst sind, ein Wesen, dessen Vollkommenheit die Vollkommenheiten aller anderen Wesen nur wiederzuspiegeln vermögen⁴⁾). Und dieses „natürliche Licht“, dessen Strahlen unser Gottesbewusstsein erhellen, lässt zugleich unser Selbstbewusstsein und in ihm die intellektuelle Formbestimmtheit unserer Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit erkennen.

¹⁾ Stöckl, a. a. O., S. 559 und J. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur. 1891. S. 3, 63 f., 68.

²⁾ S. c. Gent. I, 6, 7.

³⁾ S. theol. I, q. 93. a. 7. u. 8.

⁴⁾ S. theol. I, q. 4. a. 2.

Zugleich durchmessen wir mit diesem Licht die Höhen und Tiefen, die sich zwischen Gott und der Menschenseele auftun. Gott ist die ewige Wahrheit und überragt als solche den Menschengeist. Ein Gesetz für die Wahrheitserkenntnis vermag darum nicht der Mensch von sich aus aufzustellen, sondern er ist der Wahrheit unterworfen und wandelt darum auf den Wegen Gottes, wo er der Wahrheit nachtrachtet¹⁾. Es sind Gedanken Augustins, die Thomas hier aufnimmt²⁾. Sie werden in Beziehung gesetzt zu aristotelischen Lehren. Die Wesensbestimmtheit der menschlichen Seele, so hören wir, ist ihre Vernunft, ihr Intellekt. Entfalten und betätigen kann die Seele ihre Wesensbestimmtheit, die in ihr schlummernde Anlage (potentia) nur im Erkennen³⁾. Alles Erkennen aber hat zum Ziele die Wahrheit, und so ist für die Seele das höchste und letzte Ziel ein intellektuelles Gut, die Erkenntnis der Wahrheit. Doch nicht nur für die Seele, sondern für das Universum überhaupt. Alle Weisheit findet daher Richtung und Ziel in der Wahrheit⁴⁾. Aus diesen Bestimmungen folgt unmittelbar, dass nicht nur die Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung in die Sphäre des Erkennens eingerückt sind, sondern ebenso auch der Inhalt unserer Glaubensvorstellungen. Dieser ist solange noch nicht ein Teil unseres Selbst geworden, als ihn die Erkenntniskraft noch nicht durchdrungen hat. Gewiss, so sahen wir, gesteht Thomas zu, dass es uns, solange wir auf Erden wandeln, unmöglich ist, den Glauben ganz in Vernunft zu verwandeln⁵⁾; aber als ein Ideal schwebt ihm der Zustand der Vollendung vor, wo auch dieses Ziel ganz erreicht ist, wo der durch das „lumen gloriae“ über sein natürliches Vermögen hinaus gesteigerte Intellekt dem göttlichen Denken konform geworden und damit in den vollen Besitz der Wahrheit gelangt ist⁶⁾.

Eine solche Betrachtung stellt den Glauben im Grunde unter die Vernunft; er wird ein Mittel für den letzten Zweck

¹⁾ S. theol. I, q. 16. a. 6, 1.

²⁾ Vergl. besonders: S. theol. II, 1. q. 93. a. 2.

³⁾ S. c. Gent. II, 76 am Ende.

⁴⁾ S. c. Gent. I, 1.

⁵⁾ S. c. Gent. III, 48 u. I, 3.

⁶⁾ S. c. Gent. III, 53 u. S. th. I, 12, 5, vergl. Philalethes, Kommentar zu Dante Paradiso XXX. Anmerkung 10.

des Erkennens, eine Stufe, die wir überschreiten müssen, um die Höhe der Wahrheit zu erreichen. Auch für Thomas gilt durchaus der berühmte Satz des Anselm von Canterbury, den man wohl als das Programm der Scholastik bezeichnen darf: „*credo ut intelligam*“. Aus dem Glauben entwickelt sich die Erkenntnis, doch eben so, dass der Trieb zur verstandesmässigen Aneignung herrschend ist auch gegenüber dem Glauben.

Der thomistischen Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben entspricht es nun, wenn auch das letzte Ziel des Willens und zugleich das höchste Gut, die Seligkeit, ganz und gar mit dem Erkennen verwachsen ist. Allerdings bleibt die Erkenntnis Gottes erst der „*visio beatifica*“ im Jenseits vorbehalten, und darum übernimmt für den gegenwärtigen Stand unseres Erkennens der Glaube die notwendige Vermittlung jener religiösen Wahrheiten, die sonst unserem Blicke verborgen blieben. Aber der Glaube hat dabei doch nur den Charakter einer noch unentwickelten Erkenntnis. Und an die Erkenntnis schliesst sich letztthin erst der Wille an. Es ist darum wohl begreiflich, dass der Glaube, sofern er noch unentwickelte Erkenntnis ist, der Beihilfe der göttlichen Gnade bedarf, um die Zustimmung des Willens zu dem von ihm befassten Inhalt zu erlangen. Glaube, Hoffnung und Liebe sind im theologischen System des Thomas „*virtutes infusae*“, zu deren Ausbildung die natürliche sittliche Anlage des Menschen nicht ausreicht¹⁾. Dass jedoch der Wille die Seligkeit, auf die er als sein Ziel gerichtet ist, sich nicht selbst zu schaffen vermag, das ist die klar ausgesprochene Überzeugung des Thomas. Erst die vollendete Erkenntnis, das Schauen Gottes, lässt in den Seligen die Überfülle des Gefühls entstehen, die nun als „*delectatio*“ die „*beatitudo*“ gleichsam krönt²⁾.

Wie nun der Wille nur durch das Medium der Erkenntnis sich sein letztes und höchstes Ziel gegenwärtigzuhalten vermag, um es in solcher Gegenwart selig zu geniessen, so ist für ihn erst recht die Hülfe der erkennenden Vernunft erforderlich,

¹⁾ S. c. Gent. III, c. 151, 152 u. 153. — S. theol. II, 1. q. 92. a. 1. u. q. 110. a. 3, l. c. II, 2. q. 24. a. 2 u. 3, vergl. hierzu H. Ritter, Die christl. Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten, I. Bd., S. 657.

²⁾ S. theol. II, 1. q. 3. a. 4, vergl. auch J. Baumann, Die klassische Moral des Katholizismus. Philos. Monatshefte, Bd. XV, 1879, S. 451.

wenn die Notwendigkeit entfällt, mit der den Willen das letzte Ziel und zugleich das höchste Gut, die Seligkeit im Erkennen Gottes, gefangen hält, mag diese Seligkeit nun durch den Glauben gleichsam vorausgenommen werden oder sich im Schauen der Seligen vollenden¹⁾). Diese Notwendigkeit entfällt aber dort, wo wir es nicht mit dem höchsten Gute, sondern statt dessen mit endlichen Gütern zu tun haben. Hier, so scheint es, ist der Wille in der Lage durchaus frei zu schalten. Er kann sich diesem oder jenem Gute nach Gefallen zuwenden. Er vermag es, so behauptet auch Thomas —, aber nur weil gegenüber den endlichen Gütern auch die Erkenntnis nicht gebunden ist. Denn die Abmessung des Wertes dieser Güter ist doch zunächst der Überlegung anheimgegeben. Durch einen gewissen, von der Vernunft auszuführenden Vergleich (ex collatione quadam rationis)²⁾ suchen wir diesen Wert festzustellen. Also weil die Vernunft bei ihrer Überlegung frei ist, darum ist auch der Wille frei. Das liberum arbitrium ist die Ursache unserer Willensfreiheit³⁾). Als Zeugnisse für die Freiheit der Vernunft führt Thomas die Wahrscheinlichkeitsschlüsse, weiter die Tatsache ins Feld, dass die Überredung damit rechnet, dass der Erwägung verschiedene Wege offen stünden⁴⁾). Jedenfalls ist es die Vernunft, der die Massstäbe für die Entscheidung sittlicher Konflikte zu entnehmen sind; sie ist es, die in dem

¹⁾ S. theol. I, q. 82. a. 2 u. 4, q. 83. a. 1. ad 5.

²⁾ S. theol. I, 83. a. 1.

³⁾ S. theol. I, 59. a. 3. «solum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus est liberum arbitrium». S. theol. I, 83. a. 3. «proprium liberū arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato quod est eligere». S. theol. II, 6. a. 2. «Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest», et. II, 1. q. 17. a. 1. ad 2. — «Das keiner Notwendigkeit unterworfen Werturteil der Vernunft ist es somit, was von dem Wahlakte die Notwendigkeit fernhält. Die Vernunft ist folglich der Grund, die Wurzel des liberum arbitrium, der Wahlfreiheit. *Wo Vernunft, da auch Freiheit*». Joh. Verwegen. Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, S. 134, vergl. S. 136 und besonders das Schlussergebnis für Thomas, S. 147 ff.

⁴⁾ S. theol. I, 83. 1, cf. I. c. II, 1. q. 17. a. 1. ad 2, sowie die entsprechenden Ausführungen bei O. Willmann, Gesch. des Idealismus, II. Bd., 2. Aufl. S. 434 ff.

uns angeborenen natürlichen Sittengesetz die Regeln besitzt, durch welche der schwankende Wille zu leiten ist.

Dass das Sittliche aus einem Vernunftgesetze abgeleitet werden müsse, ist nun auch die prinzipielle Forderung der Ethik Kants. Allein darin besteht zwischen ihm und Thomas ein tiefgreifender Gegensatz, dass für diesen das sittliche Vernunftgesetz einen gegebenen Inhalt hat, nämlich das natürliche Sittengesetz (*lex naturalis*), das wiederum eine Ausstrahlung der ewigen Gesetzmässigkeit ist (*lex aeterna*), die von der Idee des Guten beschlossen wird¹). — Die Idee des Guten jedoch lässt Thomas, hierin wie Anselm von Canterbury ganz Platoniker, wesenhaft wurzeln in Gott, der selbst die vollkommene Güte ist²). Das praktische Vernunftgesetz erscheint dagegen im Sinne Kants als autonom, d. h. es empfängt seinen Inhalt nicht von aussen, sondern bestimmt sich in seiner Anwendung selbst mit der Regel, dass die Maxime unseres Wollens jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu sein dienlich sein müsse. Indessen die Forderung, dass die Normen unseres Wollens ihre Sanktion vor der Vernunft in der Regel ihrer allgemeinen Verbindlichkeit zu finden haben, wird auch bei Kant durch den abschliessenden Gedanken gestützt, dass wir uns als Glieder eines Reches der Vernunft betrachten müssen, in dem einem jeden die Würde einer sittlichen Persönlichkeit zukommt. Wir bewahren diese, wenn wir uns nach den Regeln der praktischen Vernunft bestimmen und uns frei machen von allen sinnlichen Antrieben. Zwar bleibt die Bewährung, solange wir auf Erden wandeln, stets hinter dem Ideal der Vernunft zurück, so dass dieses ein unerreichbares Ziel bezeichnen würde, wenn nicht seiner praktischen Absicht die Vorausnahmen des Glaubens zu Hülfe kämen. Der Glaube an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele sind die unter der Oberschicht unserer raum-zeitlichen Erfahrung ruhenden Verankerungen der moralischen Welt. — So mündet denn auch bei Kant die Moral schliesslich in einen religiösen Vorstellungskreis. Trotz aller tiefgreifenden Unterschiede besteht hier eine begrenzte Gemeinsamkeit in den Überzeugungen des scholastischen und des kritischen Denkers.

¹⁾ S. theol. II, 1. q. 71. a. 6. u. II, 1. q. 93. a. 3.

²⁾ S. c. Gent. I, 38. u. S. theol. I, 6, 4; hier unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Plato. — Anselm, Cant. Monol. cp. 1, 2 u. 4. Proslog. 22.

Diese Gemeinsamkeit prägt sich, wie wir gezeigt zu haben glauben, vor allem in der rationalistischen Grundlage aus, die dem sittlichen Willen gegeben wird. Dem Verhältnis des intellectus speculativus zum intellectus practicus bei Thomas entspricht das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Vernunft bei Kant¹⁾. Die praktische Vernunft gilt sodann beiden Denkern als die Gesetzgeberin des Willens. Weiter, beide gliedern den Menschen als Vernunftwesen dem Reiche der Zwecke ein; beide erkennen ihm ferner die Würde zu, sich im Bereiche des Sittlichen als Selbstzweck betrachten zu dürfen: Kant allerdings mit erheblich stärkerer Betonung in der Behauptung, dass ein jeder durch die Anerkennung des Sitten gesetzes einen Ausdruck für die Tatsache schaffe, dass er selbst ein vernünftiges und sittliches Wesen sei; auf diese Tatsache aber gründet sich aller Wert des Menschen. Bei Thomas lässt sich wenigstens der verwandte Gedanke nachweisen, dass ein jeder erkennend und wollend durch Verähnlichung (per assimilationem) die Güte und Vollkommenheit Gottes an sich zur Darstellung bringe und damit seine intellektuelle Natur der Vollendung entgegenführe²⁾. Eine solche Übereinstimmung ist natürlich kein Zufall; sie erklärt sich für beide Denker daraus, dass im Hintergrunde ihrer Weltanschauung, wenn auch in vielfacher Umgestaltung, der platonische Idealismus steht³⁾ und dass dieser Idealismus bei beiden durch christliche Gedanken durchgebildet ist. „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“

¹⁾ Für Thomas vergl. S. theolog. I, 79. 11. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est 'qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. — Dass im übrigen in der Bewertung Thomas den theoretischen, Kant den praktischen Vernunftgebrauch höher stellt, ist bekannt. cf. Thomas, S. theolog. I, 14, 16. «Scientia speculativa est nobilior quam practica», und l. c. II, 1. q. 3. a. 5. Hierzu die Ausführungen in dem Kommentar zu Aristoteles Politik bei Baumann, Staatsphilosophie d. h. Th., S. 111 f, vergl. philos. Monatshefte 1879, S. 465, und Stöckl, Geschichte der Philos. d. M., § 178, S. 646 ff.

²⁾ S. theolog. II, 1. q. 3. a. 5. u. I, q. 53. a. 3. — l. c. q. 44. a. 4. «unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae».

³⁾ S. theolog. I, 6. 4. In Beziehung auf Kant s. Paulsen, Im. Kant, 2. u. 3. Aufl., 1896, S. 315.

Nicht un wesentliche Unterschiede bleiben natürlich trotz solcher Gemeinsamkeit zwischen dem Philosophen des dreizehnten und des achtzehnten Jahrhunderts bestehen. Zunächst in der Färbung des Zweckgedankens, der bei Thomas immer die aristotelische Fassung erkennen lässt. Er wird dementsprechend von ihm nicht nur auf die moralische, sondern auch auf die physische Welt angewandt. Beide sind von Zweckbestimmungen durchwirkt. Denn die innere Bewegung, mittelst deren die Seele zum Erkennen sich wendet und vom Erkennen zum Wollen fortschreitet, muss ebenso ein Ziel haben, dem sie zustrebt, wie die durch unsere Sinne wahrnehmbare Bewegung der Körper im Raume. Alles Sein ist im Grunde ein Tätig-sein (*Operari sequitur esse*). Nur in ihren Wirkungen, in der Art ihrer Betätigung offenbaren uns die Dinge ihre Natur¹⁾. Keine Betätigung aber lässt sich denken ohne einen Zweck, dem sie dienstbar ist. Der Zweckgedanke stellt darum das Prinzip der Ursachen schlechthin dar, die *causa causarum*; alle anderen Ursachen, wie die Bewegung, sind eben nur Mittel, durch welche der vorherbestimmte und im Wesen der Dinge selbst angelegte Zweck erreicht werden soll²⁾. Soweit das Reich des Lebens sich erstreckt, soweit erstreckt sich auch das Reich der Zwecke. Und allumfassend wie der Grund des Lebens ist für alle Dinge die Zweckbestimmung ihres Daseins. Also nicht nur die hervorbringende (*causa efficiens*), sondern zugleich die End- oder Zweckursache (*causa finalis*) für das Universum ist Gott. Seine Vollkommenheit und Güte soll in der Welt zur Darstellung gelangen, und so streben denn alle Kreaturen nach Ähnlichkeit mit der göttlichen Vollkommenheit³⁾. Sie stellen sich damit bewusst oder unbewusst in den Dienst des Gedankens, dass die Welt eine Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit sei⁴⁾.

¹⁾ S. c. Gent. II, 1. S. theol. I, 75. 2. *Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est...*, cf. auch Dante, Purgator, XVIII, 49 ff.

²⁾ S. theol. I, 5. 2. ad 1. u. II, 1. q. 1. a. 2.

³⁾ S. theol. I, 44. 4.

⁴⁾ S. c. Gent. I, 54. — *Expositio Symb. Apost.* (Opusc. 16.) bei K. Werner, Thomas v. A. I, 125, vergl. *Quaest. disput. q. 3. a. 16*, bei Werner, l. c. I, 368, und S. c. G. III, 71. Über den Einfluss ästhetischer Motive auf diese Seite der thomistischen Weltanschauung s. W. Molsdorf, *Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung des Thomas v. Aquino*. Inaug. Diss. Jena 1891, S. 25 f., 32, 43, 45 f.

— Thomas entwickelt ihn in folgenden Sätzen: „Die göttliche Güte, die in sich eine und einfach ist, muss sich vielfach (multi-formiter) in den Dingen darstellen, weil ja die geschaffenen Dinge die göttliche Einfachheit nicht erreichen können. Daher werden, um die ganze Fülle des Universums zum Ausdruck zu bringen, verschiedene Abstufungen der Dinge erfordert, von denen einige eine hohe, andere die tiefste Stelle im Universum einnehmen. Und um die Vielfachheit der Abstufungen zu erhalten, lässt Gott zu, dass einiges Böse geschehe, damit nicht viel Gutes verhindert werde Wir unterstellen also das Menschengeschlecht derselben Betrachtungsweise wie das Universum der Dinge. Es ist daher der Wille Gottes gewesen, an einem Teil der Menschen, die er vorher bestimmt hat, seine Güte zur Darstellung zu bringen, indem er sie aus Barmherzigkeit schont, und an einem anderen Teile, den er verwirft, seine Gerechtigkeit durch die über ihn verhängte Strafe. Und dies ist der Grund, warum Gott einige erwählt und andere verwirft“¹⁾. Die hier mitgeteilte Gedankenfolge ist insofern von Thomas klar zu Ende geführt, als sie das Prinzip, dass ausschliesslich in Gott der Endzweck alles Geschaffenen gesucht werden müsse, zur uneingeschränkten Darstellung bringt. Dagegen ist der Gedanke, der, wie vorhin ausgeführt wurde, Thomas sonst doch nicht fremd ist, dass den geistig-sittlichen Wesen zugleich noch ein Selbstzweck, eine selbständige Bedeutung in dem sittlichen Reiche Gottes zukomme, hier ganz ausgeschaltet. Thomas nimmt vielmehr mit diesen Anschauungen die späterhin namentlich von den Jesuiten vertretene Lehre voraus, dass der Endzweck der Schöpfung nur die Verherrlichung, die grössere Ehre Gottes sei. Es ist leicht verständlich, dass der religiöse Impuls, den das fromme Gemüt dieser Lehre möglicherweise verdanken könnte, in der Folgezeit nur zu oft in einen theoretischen und praktischen Fanatismus übersetzt wurde. Aber von diesen Folgen abgesehen fällt die Erörterung und kritische Bewertung der dogmatischen Lehre nicht in den Rahmen unserer Betrachtung²⁾.

¹⁾ S. theologica, I, 23. 5. ad 3.

²⁾ Wir verweisen jedoch auf den Aufsatz von J. H. Reinkens «Einiges über den Endzweck der Weltschöpfung». «Revue Internat. de Théologie», I, 1893, S. 1—38.

Wir wenden uns dem physischen Weltbilde des Thomas zu.

„Die Herrlichkeit dess', der das All beweget,
Durchdringt die Weltgesamtheit und erglänzet
An einem Orte mehr, am andern minder.“

(Parad. I. 1 ff.)

— so umschreibt Dante die thomistische Lehre von der Spiegelung der göttlichen Vollkommenheit auch im physischen Universum. Allerdings ist im einzelnen diese Vollkommenheit bald mehr, bald weniger ausgeprägt. So zunächst in den verschiedenen Arten der Bewegungen. Thomas bemüht sich zu beweisen, dass unter diesen die Kreisbewegung die vollkommenste sei¹⁾. Sie ist darum die den Himmelskreisen natürliche Bewegung. Allein das Mass der Geschwindigkeit, mit der sich die verschiedenen konzentrisch umeinander gelagerten Himmels- und Sternenkreise bewegen, ist nun wiederum ein verschiedenes, und zwar aus dem Grunde, weil die Himmelskreise ihrer elementaren Beschaffenheit nach die Mitte zwischen den ihrer Natur nach unwandelbaren reinen Geistern und den ihrer Substanz nach wandelbaren Körpern einnehmen²⁾. Daher tritt in den höchsten Himmelssphären die Verwandtschaft mit den reinen Geistern, in den tieferen mit den irdischen Körpern stärker hervor. Die schnellste Bewegung ist darum dem „primum mobile“, dem Kristallhimmel eigen, weil er dem Empyreum, dem ewig unbewegten Sitze Gottes und der seligen Geister am nächsten ist³⁾. Der Bewegungsumschwung des primum mobile teilt sich den von ihm eingeschlossenen Gestirnkreisen mit: dem Fixsternhimmel und den sieben Planetenhimmeln, in welche ausser den damals bekannten fünf Planeten nach dem ptolomäischen Weltsystem auch Mond und Sonne eingefügt waren. Sie alle kreisen wieder um die unbewegte Erde. Auf dieser kreuzen sich nun die Bewegungseinflüsse aller sie umschliessenden Himmelskreise und bewirken hier alle natürlichen Veränderungen: Entstehen und Vergehen der Dinge, ihr Wachstum und ihre Auflösung. Der Saturn, behauptet ganz im Sinne

¹⁾ S. K. Werner, Thomas v. Aquino, II, 278 f. S. c. Gent. III, 82, vergl. Molsdorf, a. a. O., S. 36.

²⁾ Werner, a. a. O., II, S. 285.

³⁾ Zum folgenden siehe Frohschammer, Die Philosophie des Thomas v. Aquino, 1889, S. 279 ff. und A. Schmid, Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern in Frohschammers Athenäum, Bd. I, München, 1862, S. 549—589.

dieser scholastischen Denkweise, Vincenz von Beauvais, bringt der Erde Kälte und Trockenheit, der Mars Hitze und Trockenheit, der Morgenstern erquickenden Tau, der Merkur, der Stern der Kaufleute, macht die Menschen gesprächig, der Mond, der Stern der Fruchtigkeit, kühlt der Sonne Glut¹⁾). — Kurzum, wir haben es hier nicht mit einer wissenschaftlichen Astronomie, sondern mit einer phantastischen Astrologie zu tun. Mit einer Astrologie auch dem Wortsinne nach! — Denn das Medium, durch welches die Bewegungen der Himmelskreise hervorgerufen werden, sind Vernunftkräfte, himmlische Intelligenzen. Und in völlig mystischen Spekulationen sehen wir Thomas sich an dieser Stelle verlieren. Der räumliche Kreisumschwung der Gestirne ist das sichtbare Gegenbild zur geistig innerlichen Bewegung, von der die Erkenntnis der himmlischen Intelligenzen erfasst wird, wenn sie gerichtet ist auf das allbeherrschende Zentrum der Welt, auf Gott²⁾). — „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“ In eine „Konzeption von beispielloser Grösse“ hat Dante den thomistischen Gedanken übersetzt in dem acht- und zwanzigsten Gesange seines Paradiso. Das sinnliche Weltbild findet hier sein Korrelat in einer intellektuellen Anschauung, die zur Offenbarung bringt, dass, „was in der Sinnenwelt schwer und langsam um das Erdenzentrum des Menschen sich zu drehen scheint, sich in Wirklichkeit alles dreht um Gott“³⁾). Zuletzt ist es die Liebe zu ihm, die da „die Sonne rollt und andern Sterne“. (Parad. XXXIII, 144 f.)

Dass die astronomische Weltbetrachtung mit mystisch religiösen Gedanken versetzt wird, ist allerdings eine im Verlauf der Geschichte des philosophischen Denkens immer wiederkehrende Erscheinung. Von der pythagoräischen Sphärenharmonie führt eine, wenn auch nicht immer geradlinige, Verbindung hinüber zu den Gestirnseelen bei Plato, Aristoteles und den Neuplatonikern und weiter in die Scholastik. Und wieder ist es, als wenn der Geist der Vergangenheit in jenem Buche erwacht sei, das unserem astronomischen Weltbilde eine streng

¹⁾ Vergl. H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 615; — für Thomas auch sein Kommentar zu Aristoteles Politik, bei Baumann, Staatsphilosophie d. h. Th., S. 104.

²⁾ Werner, a. a. O., II, 294.

³⁾ Vergl. B. Federn, Dante, 1899, S. 212.

mechanische Ableitung zu geben versucht hat; wir denken an die Ausführungen in dem Schlussabschnitt von Kants berühmter Naturgeschichte und Theorie des Himmels¹⁾. — Unter den philosophischen Denkern des 19. Jahrhunderts aber hat zuletzt noch Gustav Theodor Fechner die Lehre von einer Besetzung der Gestirne im vollen Ernst wieder aufgenommen. Fast scheint es sich also um eine Versuchung des Denkens zu handeln, immer wieder auf solchen Wegen auszuschweifen. Doch vielmehr, nicht um eine Ausschweifung handelt es sich, sondern um den ernsthaften Versuch, dem unerträglichen Gedanken zu entgehen, der den Kosmos, von der Erde abgesehen, nur als einen seelenlosen Mechanismus gelten lassen möchte. — Das spezifisch Scholastische in der Prägung dieser Gedanken liegt nun bei Thomas und verwandten Denkern darin, dass sie das Verhältnis der himmlischen Intelligenzen zu einander im Sinne einer hierarchischen Ordnung zu bestimmen versuchen. So entsteht das Bild eines Himmelsstaates, der sich in verschiedene Rangordnungen gliedert, je nach der Stufe der von den himmlischen Geistern erlangten Seligkeit, je nach der Art der Dienste, die sie Gott leisten.

Diese himmlische Hierarchie aber wird nun nachgebildet von der Hierarchie auf Erden²⁾. Beide dienen ja dem gleichen Endziel: die erkennenden Wesen ihre Seligkeit in Gott finden zu lassen. Diesem Ziele müssen auch auf Erden alle anderen Ziele untergeordnet werden³⁾. Daraus folgt für Thomas ohne weiteres die Überordnung der Hierarchie über die weltliche Gewalt.

Im einzelnen bietet dieser Zusammenhang ein interessantes Beispiel für seine Methode, die Aufstellungen der aristotelischen Ethik und Politik der kirchlichen Moral und der hierarchischen Staatsauffassung anzupassen. Dem Staat wird ganz im Anschluss an Aristoteles als kulturelle Aufgabe die sittliche Durchbildung der Gesellschaft zugewiesen. Dann aber werden die Grenzen seiner Weltanschauung überschritten mit dem Gedanken, dass das sittliche Leben des einzelnen sein Ziel in Gott finde. Das

¹⁾ Kants Werke (Ausg. Hartenstein), I, 336 f.

²⁾ S. theol., I, 113, 2. — cf. de regim. princ., I, 9 und 14. Über die Gliederung der irdischen Hierarchie bei Thomas s. P. Knoodt, Die Thomas Enzyklika Leos XIII., 1880, S. 8 f. und Molsdorf, a. a. O., S. 34 f.

³⁾ S. theol., II, 1. q. 93. a. 6.

gleiche Endziel muss jedoch auch für die Gesellschaft Geltung haben. Und hieraus ergibt sich, dass für deren sittliche Durchbildung eine religiöse Leitung durch den Stellvertreter Gottes auf Erden erforderlich ist. Dieser ist gegeben in dem römischen Bischof, dem Papst, dem darum alle Könige des christlichen Volkes untertan sein müssen, „wie dem Herrn Jesu Christo selber“¹⁾. — Da ferner das Naturrecht aus dem göttlichen Recht herzuleiten ist, so müssen der Papst und die ihm unterstellte Hierarchie befugt sein, die gesamte Rechtsordnung auf Erden zu leiten und zu überwachen²⁾. In der Heidenwelt und bei den Juden, so erfahren wir weiter in der für die staatsphilosophischen Anschauungen des Thomas wichtigsten Schrift „de regimine principum“³⁾, waren Religion und Kultus auf die Erringung irdischer Güter angelegt und darum der Staatsgewalt, die über diese waltet, unterworfen. Im neuen Bunde dagegen richtet das Priestertum seine Tätigkeit auf die himmlischen Güter. Aus diesem Grunde nimmt es auch jetzt einen höheren Rang ein, und die Staatsgewalt ist von der geistlichen abhängig, wie der Körper von der Seele⁴⁾. Merkwürdigerweise muss, um diese Auffassung zu stützen, auch Aristoteles Argumente hergeben⁵⁾. Hirn und Hand würden von ihm als die Hauptorgane des Körpers bezeichnet. In der Kirche sei der Klerus das Gehirn, die weltliche Gewalt die Hand. Der Klerus habe demgemäß die geistige Führung, die weltliche Gewalt die Pflicht, die Kirche zu schützen und von ihr ihre Leitung zu empfangen.

Der Schutz, den die Kirche vom Staat zu beanspruchen hat, betrifft vor allem das Verfahren gegen die Häretiker. Thomas vertritt, in diesem Punkte gleichfalls ein Kronzeuge des hierarchischen Staatsgedankens, ganz und gar die Theorie zu der Praxis des Ordens, dem er angehörte. War doch den Prediger-

¹⁾ De regim. princ., I, 14.

²⁾ De regim. princ., I, 15; vergl. auch S. theolog., II, 2. q. 12. a. 2, wo dem Papste das Absetzungsrecht gegenüber den vom Glauben abgefallenen Fürsten zugesprochen wird.

³⁾ Ausserdem ist namentlich zu vergleichen S. theolog., II, 1. q. 90—108.

⁴⁾ De regim. princ., I, 14. S. theolog., II, 1. q. 91. a. 4.

⁵⁾ Oper. Opusc. XXXVII, 7, 3. b. Langen, Die zwei Schwerter. «Revue internat. de Théol.», 1896, p. 649. — Ähnliche Vergleiche finden sich auch bei anderen Scholastikern, z. B. in dem «Polycraticus» des Johannes v. Salisbury, b. Willmann, Gesch. d. Idealismus, II, 437 f.

mönchen 1231 durch Gregor IX. die Inquisitionsgerichtsbarkeit übertragen worden. Ihr Verfahren rechtfertigend, führt Thomas in der *Summa theologica*¹⁾ aus: Bei dem Vorgehen gegen die Häretiker ist einmal auf sie selbst Rücksicht zu nehmen, sodann auf ihre Stellung zur Kirche. Das Verhalten jener stelle ein Vergehen dar, demzufolge sie nicht nur von seiten der Kirche die Exkommunikation, sondern ebenso auch den Tod verdient hätten. Den Glauben, der das Leben der Seele sei, zu fälschen, sei ein schlimmeres Verbrechen, als sich der Geldfälschung schuldig zu machen, durch die nur das zeitliche Leben geschädigt werde. Wenn nun schon die Geldfälscher mit Recht durch die weltlichen Behörden mit dem Tode bestraft würden, um wieviel mehr die der Häresie Überführten! — Das Wort des Herrn, man solle das Unkraut wachsen lassen bis zur Ernte, wider spreche einem solchen Verfahren nicht, da es ja nur für den Fall gelte, in dem zu besorgen sei, dass mit dem Unkraut auch der Weizen ausgerottet werde. Dazu wird augenscheinlich die unausgesprochene Voraussetzung gemacht, dass die Kirche die ihr angehörigen Gläubigen sehr wohl von den Häretikern zu unterscheiden wisse. Es kann jedoch nicht behauptet werden, dass die Methoden der Inquisitionsgerichtsbarkeit — Denunziation und Tortur — einer solchen Annahme als Stütze gedient haben. — Im übrigen ist an dieser Stelle kein weiteres Wort notwendig, um die Theorie des Gewissenszwanges und der Ketzerverbrennung zu verurteilen.

Wir können unsere Betrachtung nicht schliessen, ohne wenigstens einen Blick auf die politischen und staatswirtschaftlichen Theorien des Thomas zu werfen²⁾. Wir betreten damit ein Gebiet, dem er augenscheinlich ein besonderes Interesse gewidmet hat. Ein Zeugnis dafür bieten nicht nur die von ihm ausgestellten staatswissenschaftlichen Gutachten und Programme, sondern auch die eingehende Art, wie er hier den ihm auf stossenden Detailfragen nachgeht. — Die Richtlinien, die er für das Verhältnis von Staat und Kirche festsetzt, haben wir schon verfolgt. Wie der Staat hiernach die im Wesen des Menschen angelegten religiösen Ziele zu achten und ihre Verrückung nach

¹⁾ S. theolog., II, 2. q. 11. a. 3.

²⁾ « Die Staatslehre des Thomas ab Aquino » von Dr. Basilius Antoniades. Leipzig 1890.

Möglichkeit zu verhindern hat, so muss er ebenso auch auf die Pflege seiner moralischen Natur bedacht sein¹⁾. Schon um seiner Selbsterhaltung willen hat der Staat das sittliche Interesse zu schützen. Im menschlichen Gemeinschaftsleben aber fordert dieses Interesse die möglichste Auswirkung des Prinzips der Gerechtigkeit. Dessen Anwalt ist also der Staat. Ihm fällt damit die Aufgabe zu, einen Ausgleich der auseinanderstrebenden Privatinteressen herbeizuführen und ihnen allen das Gemeinwohl voranzusetzen. Die Zwecke des Einzellebens dürfen daher nicht isoliert werden, sondern sind insgesamt dem Leben der Gemeinschaft und seiner Abzweckung, dem Gemeinwohl, unterzuordnen²⁾. Das Gesetz bringt für alle Staatsangehörigen diese Verpflichtung zur Unterordnung in die Form einer Zwangssatzung. Hinter dem Zwange aber steht der ideelle Wert: „omnis lex ad bonum commune ordinatur“³⁾. — Das Recht zur Auferlegung gesetzlichen Zwanges steht dem Inhaber der legislatorischen Gewalt zu⁴⁾. Diese wird am zweckmässigsten einem Monarchen übertragen⁵⁾. Auf ihn, den König, muss dementsprechend der ideale Rechtswille übergehen, der das Staatsleben beherrschen soll. Zum König seine Zuflucht nehmen, heisst daher „zum lebendigen Recht seine Zuflucht nehmen“⁶⁾. Die Wahrung des Rechts sichert dem Staate zugleich Einheit und Frieden⁷⁾. Eine weitere Gewähr für den inneren Frieden des Staates liegt nach Thomas in seiner monarchischen Leitung⁸⁾. Die Frage, ob eine konstitutionelle Beschränkung der monarchischen Gewalt zu empfehlen sei, hat Thomas im Anschluss an aristotelische Ausführungen wohl erörtert, aber nicht eigentlich entschieden⁹⁾.

Mustert man das Ganze der staatsphilosophischen und politischen Aufsätze bei Thomas, so bemerkt man, dass der Zusammenhang zwischen Politik und Wirtschaftsleben kaum

¹⁾ Kommentar zu Aristoteles Politik. Baumann, Staatsphilosophie etc., S. 116 f.

²⁾ A. a. O., S. 132 f., S. 168.

³⁾ S. th., II, 1. q. 90. a. 2.

⁴⁾ S. th., II, 1. q. 90. a. 4.

⁵⁾ De reg. princ., I, 2. — Baumann S. 121, 137, 168.

⁶⁾ A. a. O., S. 132, vergl. S. 135.

⁷⁾ S. th., II, 1. 98., 1. und 100., 8.

⁸⁾ De reg. princ., I, 2.

⁹⁾ Baumann S. 138 f., vergl. S. theolog., II, 1. q. 105. a. 1.

einmal gestreift und gewiss nicht erkannt wird¹⁾. Wohl aber sieht man, dass es in der Hauptsache die Verhältnisse des Agrarstaates sind, die im Blickpunkt seiner Betrachtung liegen²⁾. Sie schliessen eine städtische Zentrierung nicht aus, dagegen wohl die Entwicklung des Städtewesens zu einem Umfang, der die wirtschaftliche Selbstgenügsamkeit des Staates in Frage stellen würde³⁾. — Dem Handelsstaat bringt Thomas eine ausgesprochene Antipathie entgegen⁴⁾. Die Gründe hierfür sind in religiös-sittlichen Bedenken gegen das System der Geldwirtschaft zu suchen. Von Aristoteles übernimmt er die Behauptung, dass das Geld als solches unfruchtbar und nicht seinesgleichen erzeugen könne, somit nur der Bestimmung des Tauschwertes zu dienen habe⁵⁾. „Daher ist es an sich unerlaubt, für die Nutzung geliehenen Geldes einen Preis zu nehmen, den sogenannten Zins, und wie der Mensch verbunden ist, anderes unrechtmässig Erworbenes zurückzugeben, so ist er auch verbunden, Geld, das er als Zins empfangen, zurückzugeben.“ — Indessen auch hier spricht Thomas nur die Gedanken aus, auf Grund deren das Zinsverbot zu einem Bestandteil des kirchlichen Rechts geworden war. Erklärte doch wenige Jahrzehnte später das Konzil von Vienne (1311) die Verteidigung des Zinsnehmens für Ketzerei!⁶⁾

Doch wir wollen uns hier nicht ins einzelne verlieren. Absichtlich ist es mein Bemühen gewesen, bei der Darstellung der Weltanschauung des Thomas, seines rationalen Verhältnisses zum Christentum und zur Religion, der Konsequenzen, die sich daraus für seine Staatsphilosophie und Ethik ergeben, mich an

¹⁾ Immerhin wird aus Aristoteles (Ethik V, 7.) die Erkenntnis der Abhängigkeit des Wirtschaftswertes von der Nachfrage übernommen. S. theol., II, 2. 77. 2., s. J. Baumann, D. h. Thomas v. Aquino. Ein Nachtrag usw. Leipzig 1909, S. 29. — Zur Kritik vergl. besonders die Ausführungen bei Rud. Eucken, Die Phil. d. Th. v. A. und die Kultur der Neuzeit, S. 44 f.

²⁾ Das tritt zwar unmittelbar nur de regim. princ., II, 3. deutlich hervor. Dazu kommt, dass der Bauernstand politisch rechtlos ist. Bürgerrecht besitzen im Staate nur die Beamten, Krieger und Priester. Baumann S. 154 f., vergl. S. 146.

³⁾ De reg. princ., II, 3. und Baumann, S. 151.

⁴⁾ Baumann, S. 152 f.

⁵⁾ S. theol., II, 2. q. 77. u. 78; vergl. Baumann, S. 197. K. Werner, Th. v. A., I, 156.

⁶⁾ Wilh. Roscher, Die Grundlage der Nationalökonomie, 4. Aufl., S. 191.

das Ganze seiner geistigen Art zu halten. — So soll denn auch die Kritik sich nicht am einzelnen festhaken, sondern das Grundsätzliche und die Methode des Denkens, die Thomas verfolgt, zum Ziele nehmen. Sie wird damit in ihrem Ergebnis auch eine Antwort auf die Frage beibringen, ob Thomas durch die Art seiner Bindung von Christentum und Philosophie ein „monumentum aere perennius“ geschaffen habe.

Da behaupten wir nun zunächst: eine hierarchisch-autoritative Denkweise bestimmt bei Thomas die Wertabschätzung aller Wissenschaft und Kultur. Die Theologie, die Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung, gedeckt durch den Schild der kirchlichen Autorität, überragt nach den Ausführungen des ersten Teils der theologischen Summe alle anderen Wissenschaften nach Ursprung, Inhalt und Abzweckung. Der Gedanke, dass sie insgesamt der Theologie Magdsdienste zu leisten hätten, ist zwar schon lange vor Thomas geprägt worden, aber bei ihm liegt er in systematischer Begründung vor¹⁾. — Dazu kommt, dass er den autoritativen Ansprüchen der Theologie ein noch stärkeres Rückgrat gibt mit der zuerst von ihm in die Glaubenslehre eingeführten Behauptung, dass der Papst der unfehlbare Interpret des Glaubens und der Symbole sei. In dem Papsttum kulminiert nach Thomas alle geistige Macht auf Erden, da ihm die autoritative Auslegung der göttlichen Offenbarung anheimgegeben ist²⁾.

Doch hiermit haben wir nur ein erstes Moment bezeichnet, das für den thomistischen Wissens- und Glaubensbegriff charakteristisch ist. Viel eindrucksvoller für den Leser der Summa theologica und der Summa contra gentiles ist die Unermüdlichkeit logischer Argumentation, die hier vorliegt. Gewiss, sie ist eingebaut in das feste Gerüst der theologischen und philosophischen Autoritäten, auf die sich Thomas beruft; aber die Schlussgedanken, die er gewinnt, sind doch zuletzt das Ergebnis einer logischen Reflexion, der Kontrastierung von Behauptung und Gegenbehauptung, ihrer vielfach mühsamen Ausgleichung

¹⁾ S. theol., I, 1. a. 5 u. 8. cf. S. c. Gent. II, cp. 4. u. Cl. Barumker, Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie. Internat. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst, Technik. I. Jahrgang, Nr. 15, S. 468.

²⁾ J. v. Döllinger, Das Papsttum. Neubearbeitung von J. Friedrich, S. 133 und die Beweisstellen, S. 449 f.

in der Ausfeilung vermittelnder Gedanken. — Wollte man Thomas hiernach eines logischen Rationalismus bezichtigen, so würde man kaum ein Unrecht begehen. Denn trotz des Scheins entgegenstehender Behauptungen lässt sich nicht verkennen, dass die logische Auseinanderlegung und Durchleuchtung des Glaubensinhalts das wesentliche Mittel seiner Aneignung für Thomas darstellt.

Zwar könnte geltend gemacht werden: wie intellektualistisch sich auch die thomistische Weltanschauung und Theologie ausnehmen, so bleiben sie sich doch der Schranken bewusst, die der Anwendung logischer Instrumentation auf bestimmte Gebiete der kirchlichen Glaubenslehre entgegenstehen. Wir haben uns nur an die ausdrückliche Erklärung zu erinnern, dass es religiöse Wahrheiten gebe, die dem menschlischen Begreifen unzugänglich seien und von denen sich höchstens nachweisen lasse, dass sie nicht mit der menschlichen Vernunft in Widerspruch stünden.

— Aber der Verzicht ist doch auch hier nur ein halber. Die Information des Intellekts erfolgt in allem, was *supra naturam* ist, „*analogice*“ — durch symbolische Erkenntnis¹⁾, und an ihr versucht sich letztthin doch wieder der logische Verstand²⁾. Es bleibt ein nicht zu verwischender Eindruck bei der Lektüre der beiden Summen, dass sie wie mit einem logischen Gespinst überzogen sind. — An dem Irrationalen geht zwar das Denken des Thomas nicht ganz vorüber; aber mit Distinktionen schafft er es aus seiner Welt heraus. So verschwindet alles Rätselhafte und Dunkle, und nirgends begegnen wir Gefühlsakzenten, wie sie etwa Pascals religionsphilosophischen Gedanken eigen sind. Eine klare, ruhige und nüchterne Verständigkeit —, sie bezeichnet das Wesen unseres scholastischen Denkers. Nur das Begreifliche soll uns zu Gott führen, eine Kette von Schlüssen, die uns aus der Welt der Veränderlichkeit und Bewegung hinüberführen zu Gott, dem Unveränderlichen und Unbewegten³⁾.

¹⁾ K. Werner Th. v. A., II, 123 f. O. Willmann, Gesch. des Idealismus, II. Bd., 2. Aufl., S. 463 f.

²⁾ Auch für Thomas gilt Pregers Urteil: «Die Scholastik will das kirchliche Dogma dem Bewusstsein vermitteln — aber durch ein philosophisches Dogma.» W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I. Teil, 1874, S. 263; vergl. auch Eucken, a. a. O., S. 24.

³⁾ S. c. Gent. III. 23. Werner, a. a. O., I, 523 f., II, 245 f.; vergl. auch die verwandten Ausführungen bei R. Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker, 5. Aufl., S. 248. In grossen Zügen charakterisiert diese semirationalistische Denkweise Fr. Paulsen, Philosophia militans, S. 33 ff.

Deckt nun aber die von Thomas entwickelte Logik tatsächlich die Ergebnisse seines Denkens? — Das ist die weitere Frage, die wir stellen müssen. Sie stellen aber heisst: sie beantworten. Denn gefallen ist, woran an erster Stelle erinnert werden muss, die ganze Naturanschauung, die Thomas seiner Beschreibung des Universums zugrunde legt. Unmöglich als wissenschaftliches Denkverfahren die Verwendung des Zweckbegriffs in der von Thomas und der Scholastik aus Aristoteles übernommenen und dann weiter gebildeten Form. Denn es ist ausgeschlossen, dass die mechanische Naturwissenschaft je von ihrem methodologischen Prinzip zurücktrete, demzufolge die Erklärung der Naturvorgänge nur noch in ihrer zusammenfassenden Beschreibung in möglichster Verbindung mit einer Reduktion der Erscheinungen auf mathematische Grössenbestimmungen zu suchen ist. Dieses Prinzip schliesst die Einfügung von Zweckbestimmungen in den wissenschaftlichen Erklärungszusammenhang der Naturerscheinungen aus und erweist sich damit als der gerade Gegensatz zu der von solchen Zweckbestimmungen geleiteten aristotelisch-scholastischen Denkweise¹⁾. — Kaum wird ferner noch ein Psychologe sich in das aristotelische Begriffsschema hineinfinden, das Thomas für die Erklärung der Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens verwendet²⁾. Völlig unhaltbar geworden und durch die Geschichte widerlegt stellt sich seine Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche dar³⁾.

Man kann nach all dem die Bedeutung des Thomas für seine Zeit durchaus anerkennen, denn er gehört in ihr zu den führenden Denkern; man kann ruhig anerkennen, dass man in manchen theologischen und religionsphilosophischen Fragen bei ihm Rat einholen könne —, aber prinzipiell, darüber hilft keine päpstliche Empfehlung, keine Thomasenzyklika hinweg, ist die thomistische

¹⁾ Vergl. auch die kritischen Ausführungen bei Eucken, Thomas von Aquin usw., S. 30—34.

²⁾ Schon methodisch ist die thomistische Psychologie unbrauchbar geworden; sie erklärt die psychischen Tatsachen aus vorausgesetzten Begriffen, während gerade umgekehrt jene die Grundlage zu bilden haben für die Feststellung der erfahrungsmässigen Bedeutung dieser. Zur orientierenden Übersicht über die thomistische Psychologie vergl. ausser Werner besonders H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I, 2., S. 448 ff.

³⁾ Siehe auch hierzu Euckens grosszügige und einschneidende Kritik, a. a. O., S. 38 ff.

Philosophie überholt, überholt durch Wissenschaft und Leben. Diese Empfindung ist selbst dem thomistischen Lager nicht ganz fremd¹⁾. Man spricht wohl von der Notwendigkeit einer durchgreifenden Revision des Thomas unter Wahrung seiner Prinzipien. Als wenn ein Baum, dem man die Hauptäste genommen, noch lebenskräftige Früchte hervorbringen könnte und nicht vielmehr verkümmern müsste! Nein, die Thomasenzyklika und alle Meinungskundgebungen gleicher Art, auch aus der letzten Zeit, sind wohl Mittel, den mittelalterlichen Geist in der römischen Kirche festzuhalten, aber um den Preis einer Verarmung des wissenschaftlichen Lebens im allgemeinen und des philosophischen Denkens insbesondere. Eine mechanische Restauration, weil sie die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens in Philosophie und Geschichte nicht sehen will. Ebenso mechanisch, wie die kirchliche Verfehlung solcher katholischer Denker, die aus dem Geiste der neueren Philosophie heraus und mit ihren Mitteln Christentum und Philosophie zu verbinden suchten. Ich nenne nur Namen wie: Descartes, Malebranche, Arnauld und Pascal, Hermes, Günther, Rosmini u. a. Doch was hilft es, dass wir die kurzsichtige Verblendung eines solchen Verfahrens beklagen? Die Geschichte wird auch hier ihr Urteil fällen, die Geschichte und die Wahrheit. Sie werden ihr Urteil aus der menschlichen Geistes- und Kulturgeschichte immanenten Logik ableiten, deren Prüfung die Geisteswerke aller Jahrhunderte unterliegen. Vor ihrem Forum wird es sich schliesslich entscheiden, ob Thomas noch in die Gegenwart und in die Zukunft ein volles Gewicht geistigen Wertes hineinzulegen vermag im Sinne jenes sophokleischen Wortes, das Hegel seiner Logik als Motto vorausgesetzt hat:

Τάληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἵσχει λόγον.

¹⁾ Angedeutet z. B. selbst in dem zu Thomas schwörenden Buche von W. Th. Englert, Von der Gnade Christi. Text d. h. Thomas v. A. Summ. Theol., II, 1. q. 109—114, mit deutschem Kommentar. Bonn 1896, S. 55, 59, 86. — Vergl. auch die Äusserung des Bischofs Spalding bei Eucken, Thomas v. A. und Kant, S. 40. — «Thomisten im Sinne des Thomas gibt es nicht mehr», sagt Eucken, Th. v. A. und die Kultur der Neuzeit, S. 43; vergl. S. 53: «Thomas ist ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein, und es wäre ein Verbrechen an der theologischen Wissenschaft, ihn aus jenem in diesen verwandeln zu wollen.» A. Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, 2. u. 3. Aufl., 1902, S. 252.