

Mut und Besonnenheit

Der Denktyp des Thomas von Aquin, dargestellt an seiner Stellung im Streit um den Aristotelismus in der Theologie.

Am 7. März 1974 sind 700 Jahre vergangen seit dem Tod des Thomas v. A. Wir haben viel Grund, seiner aus diesem Anlaß zu gedenken. Er ist vielleicht der einflußreichste christliche Denker gewesen in der langen Geschichte des Abendlandes. Er gehört zu den Vätern auch noch des heutigen Denkens. Sein Gedanke reicht in jene Sphären des Geistes, in denen das Gedachte im Vergehen der Jahrhunderte und der Geschlechter unvergänglich bleibt, so, daß immer wieder ein denkender Mensch zu ihm wie zu einem Gestirn aufschauen und von ihm Licht empfangen kann.

Wir versuchen im folgenden den Typus seines Denkens zu erläutern. Wir tun es, indem wir mitdenkend auf die eigentümliche Stellung eingehen, die Thomas im Streit seines Jh. um den Aristotelismus in der Theologie bezogen hat. Es sind dabei einige alte Geschichten neu zu erzählen und einige alte Gedanken neu vorzulegen und auszulegen¹. Ich hoffe, man wird dann sehen, daß es sich dabei um eine Geschichte und einen Gedanken handelt, von dem auch heute noch vorwärtstreibende Kräfte ausgehen können.

I. Die Situation

Fragen wir zuerst: Was bedeutet das Aufkommen eines neuen Aristotelismus im 13. Jh.? Was ergab sich daraus für eine Situation?

Es gab damals schon seit längerer Zeit einen Einfluß des Aristoteles durch dessen *logische* Schriften. Davon wurde das logische und dialektische Denken auch in der Theologie stark angeregt. Aber besonders seit dem Anfang des 13. Jh. tauchte ein neuer Aristoteles in den Zentren der abendländischen Bildung auf, großenteils vermittelt durch die bedeutenden islamischen Gelehrten der Zeit². Es war der Aristoteles der Physik, der Psychologie, der Metaphysik, d. h. der großen systematischen Schriften der Natur- und Geistphilosophie und der philosophischen Theologie. In dieser Philosophie wurden Aussagen gemacht darüber, was die Welt sei, was die Natur sei, was der Mensch sei, und schließlich auch was Gott sei. Aussagen also, die nun offensichtlich, anders als die logischen Aussagen, direkt mit den Aussagen der Hl. Schrift in Konkurrenz traten.

Das Denken eines nichtchristlichen Philosophen, noch dazu vermittelt durch nichtchristliche Gelehrte, trat damit in Konkurrenz mit dem Denken des Glaubens, also der Theologie. Damit aber trat das Denken überhaupt in diese Konkurrenz, das menschliche Denken in seiner Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Es wurde neu sichtbar, daß sich das menschliche Denken nicht ableiten ließ aus den Gegebenheiten des Glaubens. Denken und Glauben traten also auf eine neue Weise auseinander und nebeneinander und beschäftigten sich unabhängig voneinander teilweise mit denselben Gegenständen. Dies ergab eine durchaus neue Situation für das christliche, das theologische Denken.

Die geschichtliche Wirkung dieser neu erscheinenden Selbständigkeit des Denkens unter Führung des neu gelesenen Aristoteles mußte sich zudem sehr verstärken dadurch, daß sie zusammentraf mit Veränderungen in der Gesellschaft, die gleichfalls in der Richtung auf eine neue Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Menschen lagen. Gegenüber der älteren ländlichen und feudalen Ordnung traten die Städte

¹ Für die geschichtlichen Angaben dieser Abhandlung beziehe ich mich vor allem auf folgende Werke: Chenu, M. D., *Das Werk des Thomas von Aquin*, Deutsche Ausgabe, Graz 1960; F. van Steenberghen, XIII^e Siècle, in: *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, fondé par A. Fliche und V. Martin, Ed. Ploud et Gay, Paris Band 13 (1951), 171–328.

An beiden Stellen findet man zahlreiche Hinweise auf weitere Forschungsliteratur.

² Chenu, a. a. O. 25 ff. F. van Steenberghen, a. a. O. 194.

stark hervor, und mit ihnen die neuen Stände der Handwerker, der Kaufleute und der Lehrer. Diese ergriffen ihre neue Selbständigkeit in den Zusammenschlüssen der Handwerker und Kaufleute in den Zünften und in den vergleichbaren Zusammenschlüssen der Gelehrten und der Lehrer in den sich bildenden Universitäten. Diese Zusammenschlüsse waren nicht mehr von oben abgeleitet, vielmehr selbständig von der Basis her aufgestiegen³.

In der gleichen Zeit bildeten sich in der Kirche neue Typen von Orden, die sich im Unterschied zu dem älteren Benediktinerorden dem neuen freieren Menschentum der Städte zuwandten, es waren vor allem die Bettelorden der Franziskaner und der Dominikaner.

Sieht man das Neuauftauchen des Aristoteles im 13. Jh. in diesem Zusammenhang, dann kann man vielleicht seine geschichtliche Bedeutung ermessen. Das Denken gewann eine neue Mündigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Glauben, und die Menschen gewannen auch eine neue Stufe von Mündigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Adel und auch gegenüber der Kirche. Es bereitete sich ein Wandel von großer ja revolutionärer Tragweite vor. Es drängten neue Kräfte des Denkens und des Lebens ans Licht, denen offenbar eine große Zukunft gehörte. Diese Zukunft ist bis heute nicht ganz vergangen. In den Kreisen der Gelehrten waren diese neu-aufbrechenden zukunftssträchtigen Kräfte im 13. Jh. großenteils an den Namen und das Werk des Aristoteles geknüpft. Es war ein Umbruch von großer Tragweite im Gang.

Für die Kirche und für die Theologie in der Kirche ergab sich daraus eine neue kritische und nicht ungefährliche Situation. Die bisher festgefügtten gesellschaftlichen und gedanklichen Ordnungen wurden erschüttert. Man mußte sich als Christ und vor allem als christlicher Theologe und gar als christlicher Bischof fragen: Wo sollte es in der Kirche hinführen, wenn die Menschen viel unabhängiger sein wollten als bisher? Und was sollte aus dem christlichen Glaubensbewußtsein und der christlichen Glaubenslehre werden, wenn die menschliche Vernunft begann, sich frei und unabhängig vom Glauben zu fühlen und wenn sie sich erlaubte, nicht nur die ganze Welt, sondern auch die Gegebenheiten des Glaubens in *quaestiones disputatae* zu verwandeln, und also wenigstens relativ in Frage zu stellen? Wo sollte es hinführen, wenn sie sich dabei noch Rat holte bei einem heidnischen und durch Mohammedaner vermittelten Denken?

Eine geschichtliche Spannung von dieser Größe pflegt die Menschen in entgegengesetzte Meinungen auseinanderzutreiben und zu polarisieren. Und wenn man mizudenken versucht, dann kann man beide Parteien wenigstens relativ verstehen. Die Unruhen vor allem in Paris im 2. und 3. Jahrzehnt des 13. Jh., also noch vor Auftreten des Thomas, zeigten deutlich diese Züge eines polemischen Auseinandertretens der Parteien und eine verstehbare Unruhe. Man muß versuchen, die Sorge und auch die Angst der Synode von Paris vom Jahr 1210 zu verstehen⁴. Was sollte aus der Kirche und dem Evangelium werden, wenn erst einmal das „neue Denken“ darin zur Herrschaft gekommen wäre?

Man versteht andererseits aber auch, daß vor allem die bildungshungrige junge Generation stürmisch nach dem verbotenen und neuen Denken und seinen neuen Freiheiten verlangte und darum gerade die verbotenen Bücher des Aristoteles studieren wollte. Es gab im Zusammenhang damit im Jahr 1229 heftige Unruhen in der

³ *Chenu*, a. a. O. 6 ff.

⁴ Sie erklärte: *sec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus*. Fünf Jahre später hat der päpstliche Legat, der nach dem so wichtigen wie unruhigen Paris gesandt wurde, das Verbot mit höchster Autorität erneuert: *non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia*. Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O. 191 f.

Artistenfakultät, also der philosophischen Fakultät, in der damals die Jugend aller Studiengänge versammelt war. Die Auseinandersetzungen waren so ernst, daß die Polizei eingreifen mußte und daß die Vorlesungen suspendiert wurden und die Fakultät für mehr als 2 Jahre geschlossen wurde⁵. Der Vorgang beleuchtet mit scharfem Licht die Spannung, die damals die Szene der Geschichte beherrschte. Es knisterte im Gebälk der Welt. Es war kein müßiger Gelehrtenstreit. Es war vielmehr der Austrag des Streites der vorwärtsdrängenden Kräfte mit den schützenden und beharrenden Kräften in einer kritischen und entscheidungsvollen Stunde der Geschichte der Welt und auch der Geschichte der Christenheit.

Dies war die Situation. Es war die Situation und die Stunde des Thomas v. A. Aus der Situation dieser geschichtlichen Stunde muß man die Bedeutung verstehen, die dem Streit um Aristoteles zukam.

II. Das Programm

Wie verhielt sich Thomas angesichts dieser Sachlage? Er optierte entschieden für die Heranziehung des modernen an Aristoteles orientierten Denkens für die Sache des Glaubens. Es kamen ihm dabei die Umstände zu Hilfe. Als Thomas 1252 als Baccalaureus in Paris auftrat, war der kirchliche Widerstand gegen den Aristotelismus milder geworden, wenn er auch im ganzen Jh. nie ganz erlosch und bald wieder aufflammte. Immerhin war es in der Zeit der Jahrhundertmitte in Paris möglich, sich öffentlich mit Aristoteles zu beschäftigen.

Thomas seinerseits brachte eine gediegene aristotelische Ausbildung mit sich. Blickt man auf seinen Bildungsgang, so fragt man sich, ob er mehr den Aristotelismus oder der Aristotelismus mehr ihn gewählt habe. Thomas wurde offenbar schon mit 14 Jahren an der heimatnahen Universität Neapel in den Aristotelismus eingeführt⁶. Er konnte diese Denkweise aber dann mit höchster Planmäßigkeit und Konsequenz ausbauen als Schüler Alberts des Deutschen, den man bald den Großen nannte. Albert seinerseits war der erste, der im Rahmen eines geistlichen Studiums die bis dahin verbotenen Bücher des Aristoteles aufschlug und vor seinen Schülern erklärte. Er hat damit ohne Zweifel einen großen Durchbruch gemacht⁷.

Man muß sich freilich klar sein, daß es ein mittelalterlicher Aristoteles war. Er hatte sich auf dem langen Weg seiner Tradition angereichert vor allem mit neuplatonischen Elementen⁸. Dies war schon bei den mohammedanischen Aristotelikern dieser Zeit so, die ja starken Einfluß vor allem in Paris hatten. Auch gab es ältere und neuere Kommentatoren des Aristoteles, durch die sein Gedanke vermittelt wurde⁹. Auch lagen neben den aristotelischen Traditionen andere nichtaristotelische und wiederum besonders neuplatonische Quellen des Denkens vor¹⁰. Thomas war alledem geöffnet, und er hat sich mit allem beschäftigt, was er antraf. Gleichwohl kann die Struktur

⁵ 1231 kommt von Papst Gregor IX. ein Schreiben, das man die magna charta der Universität Paris genannt hat. Er erneuert das Verbot „bis zur Prüfung“ und ermahnt die Theologen, sie sollten sich nicht als Philosophen zeigen. Das ist eine neue, zwar behutsamere, aber deutliche Warnung vor dem unbesonnenen Gebrauch des Aristoteles im Allgemeinen, besonders aber in der Theologie. Diese Weisung scheint bis gegen die Mitte des 13. Jh. beachtet worden zu sein. Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O. 195 u. 197.

⁶ *F. van Steenberghen*, a. a. O. 180.

⁷ Thomas war von 1248 bis 1252 in Köln wohl Alberts stillster und gedankenvollster Schüler. (Vgl. *Chenu*, a. a. O. 37; *F. van Steenberghen*, a. a. O. 236 ff.) Als Thomas 1252 zunächst als Baccalaureus am Studium der Dominikaner in Paris in der Rue S. Jacques auftauchte, war er wohl ausgebildet nicht nur in der Bibel, sondern auch in Aristoteles.

⁸ *Chenu*, a. a. O. 31.

⁹ Thomas kannte sich recht gut aus in den verschiedenen Traditionslinien, die repräsentiert sind durch die älteren arabischen, griechischen und lateinischen Kommentatoren des Aristoteles. Dies sieht man, wenn man seine Streitschrift über die Einheit des Intellektes gegen die Averroisten durchliest.

¹⁰ Dazu gehörten vor allem die Bücher des Pseudodionysius und der *liber de causis*.

seines Denkens im Ganzen als aristotelisch bezeichnet werden. Von Aristoteles gingen bei weitem die stärksten und tragendsten Impulse aus, die auch sein theologisches Denken bestimmten.

Thomas scheint bei seiner planmäßigen Heranziehung vor allem des Aristoteles für die Ausarbeitung der Theologie etwas wie eine Vision davon gehabt zu haben, was das Zeitalter von der Theologie fordere. Ohne eine solche Vision ist die mutige und klarsichtige Konsequenz kaum zu erklären, mit der er sein Programm Zug um Zug entwickelte, auch angesichts von Polemiken und Befehdungen. Man kann sein Programm verstehen als Antwort auf die Herausforderung der geschichtlichen Lage und Stunde. Das Programm, das Thomas angesichts dieser Situation entwickelte, läßt sich aus dem Ganzen seines Werkes erheben und in den folgenden drei Thesen komprimiert darstellen.

1. Das Programm des Thomas unterscheidet prägnant Vernunft und Glaube. So prägnant, daß er gelegentlich geradezu von zwei Wahrheiten sprechen kann¹¹. Diese Unterscheidung durchzieht das ganze Werk des Thomas und ist sehr grundsätzlich. Sie impliziert die grundsätzliche Anerkennung des menschlichen Denkens als einer eigenen Quelle oder einem eigenen Modus der Wahrheit¹². Thomas verkennt freilich auch nicht die Schwäche des menschlichen Denkens, aber er anerkennt doch grundsätzlich seine eigenständige Kraft. Wird das Denken so in seiner eigenständigen Kraft anerkannt, dann wird es in seiner Selbständigkeit und Freiheit anerkannt, die sich nicht ableiten aus dem Glauben.

Dies bedeutet auch, daß das Denken in seiner allgemeinen Form anerkannt wird, die allen Menschen gemeinsam ist und wie Thomas glaubt, auch allen Zeiten. Aber Thomas macht doch mit Vorzug von einem ganz bestimmten Denken Gebrauch. Er wählt mit voller Bewußtheit den Gedanken des Aristoteles samt dem, was dieser Gedanke zu seiner Zeit an Implikationen und an Begleitgedanken mit sich führte, als das führende Modell, mit dessen Entwicklung die Selbständigkeit des Gedankens in der geschichtlichen Stunde am angemessensten zum Ausdruck kommen kann. Er anerkennt damit das Denken in seiner am weitesten fortgeschrittenen und am meisten zukunftssträchtigen Form. Und damit auch in der gefährlichsten Form. Darin besteht der intellektuelle Mut des Thomas: In der Klarsicht und in der Entschiedenheit dieser Wahl.

Es ist dabei natürlich für Thomas klar, daß die andere Wahrheit oder der andere Modus der Wahrheit der Glaube ist, der Glaube an die christliche Offenbarung. Diese Wahrheit steht in eigener Wurzel, und auch sie ist darin frei und selbständig. Im Grunde geht es Thomas im ganzen um *diese Wahrheit der Offenbarung*. Aber er sieht sie nicht isoliert, sondern angesichts der Vernunft und zwar der Vernunft in ihrer neuzeitlich entwickelten Form. Daraus entwickeln sich die weiteren Momente seines Programms.

2. Wie gehören nach Thomas die beiden Wahrheiten, die unterschieden werden, zusammen? Charakteristisch für Thomas ist, daß er die beiden Bereiche nicht nur unterscheidet, sondern auch verbindet. Die Verbundenheit der beiden Bereiche kann man nach Thomas in zwei zueinandergehörenden Sätzen zum Ausdruck bringen: 1. Das Denken geht auf den Glauben zu. 2. Der Glaube geht auf das Denken zu. Thomas traut dieser neuzeitlichen sich ihrer Freiheit neu bewußten und sich aristotelisch artikulierenden Vernunft zu, daß sie aus ihrem eigenen inneren Impuls auf den

¹¹ C. Gent. I, 4: Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una, ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

¹² Vgl. C. Gent. I, 3.

Glauben zugehen und zu ihm hinführen könne. Nicht als ob das vernünftige Denken dies aus Notwendigkeit tue, aber es *kann* und *soll* dies tun.

Er traut es also dem Menschen zu, daß er in diesem neuen Zeitalter auch aus eigener freier Einsicht auf Gott zugehen könne und solle. Und er denkt zudem, daß dies nicht überflüssig und unnötig sei angesichts der Offenbarung Gottes in Jesus. Warum nicht? Weil er es für die Interpretation dieser Offenbarung für angemessen hält, Rücksicht zu nehmen auf das Denken und seine neugewonnene Selbständigkeit. Thomas glaubt wirklich daran, daß auch dieses Denken und auch in dieser seiner neuzeitlichen Gestalt von Gott her so ist wie es ist und daß man es also respektieren muß in dieser seiner Gestalt und in ihm den neuen Menschentyp¹³.

Thomas ehrt also das Denken und damit den denkenden Menschen, indem er ihn zuerst in seiner eigenen Kraft vor Gott führt und dann erst ihm die Geheimnisse der Offenbarung verkündet. Und er ehrt den zu seiner Zeit neuzeitlichen Menschen, indem er ihm – wider viele Erwartungen – diesen Weg zu Gott und dieses Hörenkönnen auf Gott zutraut.

3. Die andere Seite desselben Programms aber ist die, daß für Thomas auch die Offenbarung und ihre theologische Reflexionsgestalt auf das Denken und im Denken auf den denkenden Menschen zuzugehen habe. Weil Thomas dies im Sinn hat, gab er seiner Theologie zu einem bedeutenden Teil die Form der aristotelischen Begrifflichkeit, so wie er sie verstand. Er benützt diese Philosophie als das Instrumentarium und sozusagen die Sprache seiner Theologie. Die Theologie sollte von Gottes Offenbarung sprechen, aber in der Sprache der Menschen.

Thomas sagt am Anfang der theol. Summe, die Philosophie ist für die Theologie nützlich zur besseren Offenlegung dessen, was in der Theologie zu überliefern ist¹⁴. Man muß aber fragen: zur besseren Offenlegung für wen? Thomas ist offenbar der Meinung: Für die fortgeschrittenen, gebildeten, ihrer Denkkraft neu bewußt gewordenen Menschen. Für die Menschen der neuauftretenden Welt-Zeit. Die Theologie legt ihre Sache diesen Menschen offen, indem sie deren Sprache spricht. Und dies ist in dieser Zeit die aristotelisch durchgebildete Begriffssprache.

Thomas hatte offenbar eine klare Vorstellung davon, daß die Theologie im Gespräch mit der Welt bleiben müsse, weil der sich offenbarende Gott ein solches Gespräch eröffnet hat. Darum appelliert er bewußt an die Sprache und an das Denken der Welt, und zwar an die Sprache und das Denken der Welt in ihrem höchstentwickelten und am meisten in die Zukunftweisenden Stadium. Darum konnte er neben der theol. Summe eine Summa contra gentiles entwerfen, d. h. eine Darlegung der theologischen Sachverhalte nicht nur für den Hausgebrauch, sondern für die „Welt“, auch über den Kreis des Christentums hinaus¹⁵. Weil Thomas mit der Sache der Theologie auf die Welt zugehen will, darum spricht er, soweit es geht, die Sprache der Welt. Weil er sich für menschliches Denken explizieren will, darum gebraucht er

¹³ Darum formuliert Thomas z. B. die 5 Wege zu Gott am Anfang seiner theol. Summe. Es sind Wege des Denkens, wenn sie auch den Glauben sowohl zum Hintergrund wie auch zum Ziel haben. Thomas läßt mit der Formulierung dieser Wege das Denken in seiner eigenständigen Freiheit ein, die Wege zu Gott zu betreten. Es ist dabei kennzeichnend, daß er als *prima et manifestior via* den Weg aus der Bewegung formuliert (S. Th. I, 2, 3 cp.). Damit gibt er dem Gedanken des Aristoteles in dieser Sache die Präzedenz. Dies ist nicht zufällig. Es ist wohl grundsätzlich gemeint, und es ist kühn und mutig, wenn man bedenkt, daß anderen der Gedanke des Aristoteles wie eine Gefährdung des Glaubens vorkam.

¹⁴ S. Th. I, 1, 5 ad 2: *Quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur.*

¹⁵ Thomas hat, wie er ausdrücklich sagt (C. Gent. I, 2), bei seinem Vorhaben durchaus auch die sehr gelehrten Mohammedaner und die Heiden im Auge.

die am meisten entwickelten Formen dieses Denkens, obwohl er auch um deren Grenzen weiß, nämlich vor allem die des aristotelischen Denkens.

Dies war ein sehr mutiges Unternehmen, weil die neue Sprache und das neue Denken ja nicht ohne Grund im Verdacht standen, die Sache Gottes zu gefährden. Thomas hat angesichts dieses Verdachts höchst großzügig und höchst planmäßig und seltsam unbeirrt sein Programm durchgeführt. Die beiden Summen sind gemeinsam das Zeichen dafür. Die Sache der Theologie kam da wirklich im ganzen in einer neuen Sprache daher, und es war die Sprache einer aufsteigenden Welt.

Die doppelte Synthese der beiden selbständigen und freien Mächte, des Denkens und des Glaubens, ist bei Thomas höchst merkwürdig zu beobachten: Die Synthese des Denkens zum Glauben hin und die Synthese des Glaubens zum Denken hin. An einigen der sublimsten Stellen seines Werkes stehen beide unmittelbar nebeneinander, der Begriff des Denkens und der Begriff des Glaubens. Sie vermischen sich nicht, aber sie beleuchten sich gegenseitig und sind sich also nicht weniger als gleichgültig¹⁶. Solche sublimen Möglichkeiten ergeben sich aus dem Programm des Aquinaten, aus der Verbundenheit der beiden Ursprünge in ihrer Geschiedenheit. Das Programm zeigt sich darin als ein mutiges, als ein ebenso christliches wie menschliches Programm. Es war ein Programm für eine weite Zukunft.

III. Die Krise und ihre Lösung

1259 verläßt Thomas Paris. Wir treffen ihn in verschiedenen Positionen und in verschiedenen Städten in Italien. Er arbeitete unaufhörlich an seinem großen theologischen Programm, und sein Werk wächst fort und fort. 1268 wird Thomas vom Ordensgeneral erneut nach Paris gesandt. Dort waren aufs neue Unruhen in der Universität aufgetreten. Es ging wiederum um die Rolle des Aristoteles im Denken und in der Theologie. Der alte Streit bekam neues Feuer, ja er trat jetzt erst in seine eigentlich kritische Phase. Das schon vor Jahrzehnten lebendige Mißtrauen gegen das neue Denken bekam neue Nahrung, denn es waren neue Leute in der Artistenfakultät aufgetaucht. Der hervorragendste unter ihnen war Siger von Brabant. Er hat die neue Selbständigkeit des Denkens gegenüber dem Glauben soweit getrieben, daß er in seiner Interpretation des Aristoteles Thesen zur Diskussion stellte, die mit dem Glauben wirklich nicht mehr vereinbar waren. Er hielt sich dabei an den hochangesehenen in Paris neu bekanntgewordenen Aristoteleskommentar des arabischen Gelehrten Averroes¹⁷. Damit war aber das eingetreten, was man schon in den zwanziger Jahren des Jh. befürchtet hatte. Denken und Glauben waren auseinandergetreten.

So erhob sich neuer Widerspruch von seiten der Theologen, vor allem derer aus dem Franziskanerorden und aus dem Weltklerus. Es ging dabei am meisten gegen Siger von Brabant und seine radikale Aristotelesinterpretation, aber es ging auch gegen den Aristotelismus überhaupt und besonders in der Theologie. Die Gefährlichkeit des neuen Unternehmens war sichtbar geworden, die Sorge hatte sich als begründet erwiesen. Vor allem hat Bonaventura, der größte der Franziskaner, sich schließlich gegen jeden Aristotelismus im Raume des christlichen Denkens gewandt¹⁸.

¹⁶ Bei der schon genannten *prima via*, wo Thomas mit Aristoteles das Denken über den Begriff der Bewegung zum *primum movens immobile* führt, sagt der Text abschließend: *et hoc omnes dicunt Deum* (S. Th. I, 2, 3 cp.). *Deus*, Gott, das ist das Wort der glaubenden Gemeinde, der „*omnes*“ dieses Satzes. *Primum movens immobile*, das ist der Begriff des Denkens, das Wort des Aristoteles. Die Worte des Denkens und die Worte des Glaubens bleiben unterschieden und werden nicht vermischt. Aber sie beleuchten sich gegenseitig und weisen schließlich ins Selbe. Aber das Selbe ist nicht das Gleiche, es sieht anders aus für das Denken und anders für das Glauben.

¹⁷ Vgl. F. van Steenberghen, a. a. O. 265 ff.

¹⁸ In seinen *Collationes in Hexaemeron* (1273) benützt er zwar gelegentlich den Stagiriten, aber er distanziert sich zugleich nicht nur von dem übertriebenen Aristotelismus, sondern schließlich von jedem Aristotelismus im Raume christlichen Denkens. Bonaventura sieht in dem neuen Aristotelismus (ohne Namen zu nennen) ein eschatologisches Zeichen des Geistes des Antichrist, der Abwendung von Gott und der Hinwendung zur Welt. Seine

Das Programm des Thomas war damit in seine entscheidende Krisis gekommen. Gleichzeitig mußte Thomas aber auch als der geeignete Mann erscheinen, die Krisis zu lösen. Denn er war ganz auf der Seite des neuen Denkens, ja er war dessen angesehenster Vertreter. Er war aber andererseits so besonnen und sachlich, daß man von ihm am ehesten eine Beruhigung der Gemüter erwarten konnte und eine Klärung der umstrittenen Probleme, die mit dem neuen Denken aufgetaucht waren. Wie verhielt sich Thomas in dieser Krisis, die ja eigentlich eine Krisis seines eigenen theologischen Programms war?

Der Streit war teilweise ein Streit um den Text des Aristoteles und seine rechte Interpretation¹⁹. Wichtiger aber noch waren die sachlichen Probleme. Wenn Thomas mutig und konsequent auch in kritischer Zeit für das neue Denken eintrat, so war seine Stärke dabei doch seine besonnene Sachlichkeit. Es ging ihm nie darum, nur hinter irgendeiner Fahne oder einem Namen herzulaufen, nur weil er modern war. Er bezog zwar Partei, aber es ging ihm dabei nur um die Sache²⁰. Weil es Thomas in seiner Stellungnahme in jener entscheidenden Krisis des Aristoteles um die Sachprobleme ging, läßt sich seine Stellung nur so darstellen, daß wir gleichfalls auf die sachlichen Probleme eingehen, um die es sich handelte. Wir wählen für unsere Darstellung exemplarisch das wohl wichtigste Sachproblem, den Streit um die Lehre von der Einheit des Geistes. Um was ging es darin, und wie verhielt sich Thomas in diesem für die ganze Krisis charakteristischen Streit?

Es ging um eine These, die Averroes als Interpretation zum 3. Buch über die Seele des Aristoteles vorgetragen hatte und der auch Siger von Brabant jedenfalls in seiner Jugend folgte. Sie kann als eine neuplatonische Verlängerung der aristotelischen Lehre vom Geist (*voûs*) verstanden werden. Vielen schien sie einleuchtend, anderen aber höchst gefährlich für das rechte Verständnis der menschlichen und der theologischen Seite der Wahrheit. Der sachliche Gehalt des Problems läßt sich in die Frage fassen: Wie kann man es verstehen, daß, sofern in den Wissenschaften und insbesondere in der Philosophie die Wahrheit gedacht wird, diese für alle Individuen die eine und gleiche Wahrheit ist, obwohl alle Individuen, die solches denken, und auch alle ihre individuellen Gedanken ungleich sind und außerhalb ihrer der Gedanke in seiner Wahrheit keinen Ort zu haben scheint? Muß man, um dieses Problem zu lösen, nicht entweder die Einheit der Wahrheit preisgeben und damit die Idee der Wahrheit überhaupt, oder aber den Menschen preisgeben und die individuelle Eigenständigkeit seines Denkens für bedeutungslos erklären?

Position ist als Warnung und Korrektiv in seinem Zeitalter so denkwürdig wie die analoge Stellungnahme von K. Barth zur Philosophie in unserem Jh.

Vgl. E. Gilson, *Der hl. Bonaventura*, Hellaue 1929, 142 f.; J. Albi, *De Saint Bonaventure et les luttes doctrinales des 1267/1277*, Paris 1923; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959, 136 ff.; W. Schachten, *Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura*, Freiburg 1973, 154 f.

¹⁹ Der radikale Aristotelismus stützte sich dabei vor allem auf den berühmten Kommentar des Averroes. Thomas hat angesichts dieses Disputes seine Beschäftigung mit dem neu umstrittenen Stagiriten nicht zurückgenommen, sondern verstärkt. Gerade in diese Jahre fallen seine Kommentare zu den aristotelischen Schriften über die Seele, über die Physik, über die Nikomachische Ethik und ein Teil des Metaphysikkomentars. (Vgl. F. van Steenberghen, a. a. O. 248.) So entstand nach und nach ein umfassendes Kommentarwerk, das sich mit dem des Averroes durchaus messen konnte, ja es in vielem übertraf. Thomas muß seiner Sache sicher gewesen sein trotz aller Anfeindungen. Er ging unbeirrt in die neue Zeit, deren Wortführer Aristoteles für ihn war. Aber er wollte das Unternehmen auf einer soliden Textbasis durchführen und gab sich nicht zufrieden mit dem Vorhandenen.

²⁰ *Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. In Cael. I, 22.*

Dieses Problem²¹ mußte geschichtlich besonders auffällig werden in einer Weltstunde wie der des 13. Jh., in der das wissenschaftliche Denken, zunächst in der Gestalt der aristotelischen Philosophie, sich zum ersten Male als eine selbständige Macht erhob. Und was bedeutet vollends dieses Problem für die Sache der Theologie? Sagt sie die eine Wahrheit für alle, oder ist sie bloß Wahrheit für jeden einzelnen, der sie denkt und glaubt? Man braucht diese Frage nur zu formulieren, um ihre zentrale Relevanz für die Theologie zu erkennen.

Averroes, dem Siger von Brabant zunächst folgte, hat im Anschluß an das 3. Buch über die Seele des Aristoteles und unter Aufnahme neuplatonischer Gedanken dazu folgende Lösung vorgeschlagen²²: Für alle Menschen gäbe es nur eine Sphäre des Geistes. Er hypostasiierte diese und konnte so schließlich sagen: Es gibt für alle Menschen nur einen Geist (νοῦς, intellectus). Dieser eine Geist umfaßt alle Wahrheit. Die vielen einzelnen Menschen können und sollen je auf ihre Art an dem einen Geist teilnehmen, sie können aber auch wieder aus der Sphäre des einen Geistes ausscheiden. Denn sie sind nicht selbst der Geist, sie sind nur mögliche Teilnehmer am Geist. So läßt sich konsequent erklären, daß das Wahre für alle Menschen eines ist, obwohl die Wahres denkenden Gedanken unermesslich verschieden sind. Der Begriff der Teilnahme erlaubt dies. Der eine Geist aber wird – wiederum nach plotinischem Vorbild – als ein Ausfluß der Gottheit betrachtet. Als ausfließender kommt er von Gott her, aber er unterscheidet sich zugleich von Gott als eine eigene Substanz zwischen Gott und den Menschen.

Was bedeutet diese Theorie im Ganzen? In ihr wird, wie man sieht, der Geist zu einer Zwischensphäre, ja einer Zwischensubstanz zwischen Gott und dem Menschen. Gott ist jenseits seiner, der Mensch diesseits, allerdings mit möglichen wechselseitigen Beziehungen.

Setzt man für „Geist“ „Wissen“ ein, was statthaft erscheint, dann darf man zur geistesgeschichtlichen Deutung dieser These folgende Hypothese wagen: Es scheint, daß diese Theorie ein Moment in einem realen Prozeß der Geistes- und Bildungsgeschichte des abendländischen Menschen widerspiegelt, in einer Bewegung, die im Mittelalter anhub und in deren Spätphase wir heute stehen. Das Wissen wird autonom. Menschen nehmen zwar an ihm teil und fördern es. Aber das Wissen selber bleibt autonom, bleibt selber „Substanz“ gegenüber dem konkreten Menschen und ihren konkreten Bedürfnissen und Interessen. Die Beziehung des Wissens zur Transzendenz, zu Gott wird zwar gewiß im Mittelalter nicht geleugnet, aber von den Aristotelikern, von denen wir hier sprechen, deutlich gelockert, und zwischen der Welt des Wissens und Gott ist ein Abstand gelegt. Denn das Wissen ist als Geist „substantiell“ oder in sich stehend auch gegenüber Gott.

Es scheint, daß die spätere Entwicklung diesen Prozeß der Distanzierung des Wissens vom Menschen und auch von Gott radikalisiert hat. Das autonome Wissen wird immer mehr neutral gegenüber Gott und hat ihn immer weniger nötig. Den Menschen nimmt es zwar in Anspruch und die Menschen ihrerseits beanspruchen und benützen es, aber die Beziehungen des Wissens zum wirklichen Menschenwesen und seiner Menschlichkeit werden gleichwohl immer undeutlicher. Es wächst die Gefahr einer Menschenferne, die auch zur Unmenschlichkeit werden kann, und im gleichen Maß einer Gottesferne, die auch zur Gottlosigkeit werden kann.

Wenn dieser Deutungsvorschlag stimmt, dann steckt in der Theorie der extremen

²¹ Es ist auch im neueren Denken in anderer Gestalt immer wieder aufgetaucht. Im Blick auf unsere Frage hat z. B. Kant das transzendente Subjekt entworfen als das eine und gleiche in allen empirischen Subjekten. Auch sei daran erinnert, daß im Traktat von L. Wittgenstein das Wissenschaft treibende Subjekt aus den Sätzen der Wissenschaft ganz verschwindet. (Tractatus logico-philosophicus 5, 632 f.)

²² Vgl. F. van Steenberghen, a. a. O. 265 ff.

Aristoteliker des 13. Jh. die ganze Gefahr der neuauftretenden Rationalität versteckt und verschlüsselt darin. Dann zeigte sich in ihr nicht nur eine augenblickliche Krisis oder ein augenblicklicher Streit an der Universität Paris. Dann zeigte sich in ihr – noch von ferne und in einem Frühstadium – die Krisis des neuzeitlichen autonomen Wissens überhaupt.

Wenn das richtig gesehen ist, dann steckt darin insbesondere auch die entscheidende Krisis für das Programm des Thomas: den Menschen vor Gott zu führen und die Botschaft Gottes menschlich zu machen. Thomas hat offenbar das Problem als real und dringend erkannt, wenn er auch seine geschichtlichen Folgen noch nicht zu überblicken vermochte. Er sah und bejahte das Aufsteigen einer neuen Form von Bildung und Wissen, aber er hat auch die Gefährlichkeit dieser unausweichlich aufsteigenden Macht selbständigen Denkens und Wissens gesehen und das Problem der Krisis voll ins Auge gefaßt. Er hat es so getan, daß er auf der einen Seite dabei blieb, auch angesichts der Krise, den neuen Weg des Denkens zu gehen. Aber andererseits wollte er es nur tun mit einem hohen Maß von Besonnenheit: mit einem sorgfältigen Blick auf die hier drohenden Gefahren. Und mit einem sorgfältigen Blick auf die Sache des Glaubens und des Christentums, um die es ihm vor allem zu tun war, und auf die Sache der Menschen, um die es ihm gleichfalls ging. Die Momente des Göttlichen und des Menschlichen sollten gemäß seinem Programm verbunden bleiben, gerade auch im Gange des neuen Denkens.

So hat er Aristoteles nicht aufgegeben, aber anders ausgelegt. Er durfte und konnte es, denn er kannte den Gedanken des Aristoteles wie kaum ein anderer. Und er mußte den Aristoteles und seine Lehre vom Geist anders auslegen, weil es ihm um sein Programm ging, die Synthese des Göttlichen und des Menschlichen unter den Bedingungen des neuen Denkens. Thomas begegnet der Krise mit einer eigenen Theorie des Geistes. Sie gründete auf einer selbständigen Auslegung des Stagiriten, aber ebenso sehr auf einer sorgfältigen Beachtung der Phänomene, d. h. der sich zeigenden Sachen selber. Sie wandte sich aus vielen sachlichen Gründen gegen die Tendenz des Auseinandertreibens der Momente und zwar mit Hilfe eben jenes Denkens, dem diese Tendenz offenbar innewohnt. Thomas wollte mit seinem intellektuellen Mut angesichts der Krisis den Aristotelismus und damit die neue Zeit bewahren, aber er wollte mit nicht geringerer Besonnenheit dieses neue Denken vor dem ihm tendenziell innewohnenden Gefahren behüten und zwar aufgrund einer durchgearbeiteten Theorie. Wir skizzieren sie in Kürze²³.

Thomas unterscheidet mit Aristoteles den Geist, insofern er Erkenntnis *aufnimmt* (*intellectus possibilis*), und den Geist, insofern er Erkennbarkeit allererst *hervorbringt* (*intellectus agens*).

Was den *aufnehmenden Geist* angeht, so betont Thomas mit aller Entschiedenheit gegen Averroes, daß er jedem einzelnen Menschen zugehöre und ihn wesentlich charakterisiere. Daß also individueller Mensch und Geist nicht – wie im Entwurf des Averroes – getrennt werden könnten. Daß der Geist zur substantiellen Wesensform jedes einzelnen Menschen gehöre. Dies heißt: Jeder denkt als er selbst, jeder erkennt als er selbst, jeder weiß, was er weiß, als er selbst. Der Mensch ist selbständig in seinem Wissen und – so darf man dies weiterdenken – darum auch selbst verantwortlich für sein geistiges Leben. Diese Auffassung entsprach seiner Überzeugung nach einmal dem Text des Aristoteles, zum anderen der Sache selber, und schließlich dem Selbständigkeits- und Freiheitsbedürfnis der neueren Zeit.

Freilich hat man dann zunächst soviel Geist, als man einzelne Menschen hat, und es

²³ Zum folgenden vgl. bes. die Kommentare des Aquinaten *De anima* lect. VII–X; *Quaestio de anima*; *De spiritualibus creaturis*, Art. 10; *De unitate intellectus contra Averroistas*.

bedarf noch der Erklärung, wieso alles als wahr und gut vom einzelnen Erkannte seiner inneren und wesentlichen Tendenz nach das alle angehende und verpflichtende Wahre und Gute sei. Das Problem der *unitas intellectus*, der Einheit des Geistes, muß noch gelöst werden, das Averroes so elegant und so einseitig gelöst zu haben schien. Dazu greift Thomas auf den *tätigen Geist* des Aristoteles zurück. Dieser läßt sich nach Thomas ungefähr so erklären²⁴: Wir Menschen denken und erkennen die Dinge und die Verhältnisse der Welt. Wir denken und erkennen sie, insofern sie *sind* und insofern sie *wahr* sind, d. h. insofern sich ihr Sein als ihre Wahrheit zeigt und manifestiert. Wir denken, sofern das Denken an sein Ziel, die Erkenntnis, gekommen ist: Dieses *ist* in *Wahrheit* so und so.

Woher kommt aber das Licht oder das Aufgehen der erkannten Welt als Sein und Wahrheit und nicht nur als Baum und Haus und Mensch und Tier? Thomas antwortet darauf mit Aristoteles: Das *macht* der Geist, insofern er *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός) ist. Denn indem unser Geist sich öffnet in die Welt, gehen die Dinge der Welt allererst auf, und zwar nicht bloß als Baum und Haus und Mensch und Tier, sondern alles dies grundlegend als etwas, was das in Wahrheit ist, was es ist. Sein geht als Wahrheit auf, obwohl das, was das Wort Sein oder Ist sagt, nicht als eine Eigenschaft am Ding wahrnehmbar ist, noch auch das, was das Wort Wahrheit sagt. Aber das, was diese Worte sagen, geht auf, sobald der Geist des Menschen aufgeht in der Welt. Er *macht* aus den Dingen der Welt das, was nach Aristoteles *intelligibile actu* genannt werden kann, nämlich die Sichtbarkeit im Lichte des Seins und der Wahrheit. Der Geist macht das nicht durch besondere Machenschaften, vielmehr ungefähr so wie das sinnliche Licht, einfach dadurch daß es Licht ist und aufgeht, die Dinge sichtbar macht. Das was da aufgeht, ist Sein und Wahrheit der Dinge der Welt, das was ihnen selbst zu sein bestimmt ist. Aber es geht nur auf und entfaltet sich nur als Sein und Wahrheit der Dinge vom anderen der Dinge her, vom Geist.

Was bedeutet diese komplizierte Theorie für das Problem der Einheit des Geistes, der *unitas intellectus*? Gerade indem die Dinge aufgehen als das, was sie in Wahrheit sind, gehen sie offenbar so auf, daß sie über alle subjektiven Schattierungen des Denkens hinweg, die nicht geleugnet werden, jedes Denken und Erkennen in gleicher Weise verpflichten. Was für mich Wahrheit ist, ist, insofern es dies wirklich ist, auch für jeden anderen Menschen, d. h. für jeden anderen konkreten Geist, Wahrheit. So sitzt im so begriffenen *intellectus agens* die Vermittlung des individuellen Denkens und Erkennens und seiner alles umgreifenden Einheit.

Soll dies aber begriffen werden, so muß der Gedanke noch um eine entscheidende Stufe weitergeführt werden. Thomas betont auch hinsichtlich des *intellectus agens*, er sei die eine grundlegende Seite in der Wesensbestimmung jedes einzelnen Menschen. Er bleibt insofern bei der Betonung der Selbständigkeit und der ontologischen Würde des Menschen. Allein es muß dann beachtet werden, daß mit dem Erscheinen von Sein und Wahrheit etwas wie ein *unbedingter Anspruch* erscheint. Er geht zwar auf gewisse Weise aus dem Wesen des geistigen Menschen hervor, aber in keiner Weise aus seinem Belieben. Indem der Mensch durch das Licht seines Geistes die Seienden der Welt zu *intelligibilia actu* macht, also zu Seiendem, das in seinem Sein offenbar und wahr ist, findet er sich zugleich vom Sein und der Wahrheit der *intelligibilia actu* unbedingt in Anspruch genommen, in einer Unbedingtheit, die gleicherweise alle unbedingt in Anspruch nimmt.

Das Innerste des Geistes des Menschen, begriffen als *intellectus agens*, ist also in

²⁴ Zur folgenden Interpretation vgl. meine Arbeit: Der philosophische Glaube bei Carl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie (Symposium Bd. 2), Freiburg 1949, 150 ff. Dort auch weitere Belegstellen.

Anspruch genommen und erleuchtet von etwas Unbedingtem, das mehr ist als der einzelne Geist und das sich doch in ihm geltend macht. Der einzelne Geist ist in seiner Freiheit und Selbständigkeit zugleich in Anspruch genommen vom Unbedingten. In Anspruch genommen zu sein vom Unbedingten, kann aber nach Thomas nur heißen: in Anspruch genommen zu sein von Gott. Hier steht Thomas ungefähr auf dem Standpunkt von Paul Tillich. Der Geist ist also nach ihm, indem er das Wahre aufleuchten läßt und insofern „macht“, zugleich erleuchtet und in Anspruch genommen von der ihm vorausgehenden unbedingten Wahrheit.

Wir können dazu eine interessante Stelle lesen: „In der Seele gibt es eine tätige immaterielle Kraft, den tätigen Geist, so zwar, daß dieser tätige Geist eine gewisse mitgeteilte Kraft ist von einer höheren Substanz, nämlich von Gott.“ Und Thomas fährt an dieser Stelle sehr kennzeichnenderweise fort: „Darum sagt der Philosoph im 3. Buch über die Seele, daß der tätige Geist sei wie ein gewisser Habitus und Licht; und im Ps 4 heißt es: Es leuchtet über uns das Licht deines Antlitzes, Herr“²⁵. In dieser Stelle sind zwei Dinge für Thomas besonders charakteristisch. Einmal scheut er sich nicht, von der oberen Substanz zu sprechen. Er nimmt damit den gefährlichen und umstrittenen Ausdruck ohne Scheu in den Mund. Aber er erläutert ihn mit einer unmittelbaren Wendung, indem er auf Gott hinweist als die einzige hier in Frage kommende „höhere Substanz“. Er anerkennt damit das Berechtigte der umkämpften averroistischen Theorie, geht aber entschlossen über jede Vorstellung eines Mittelwesens hinweg und weist unmittelbar auf Gott. Das zweite, was daran interessant ist: das Aristoteleszitat wird unmittelbar neben ein Psalmzitat gesetzt. Der philosophische Gedanke beleuchtet den biblischen Gedanken, und der biblische Gedanke beleuchtet den philosophischen Gedanken, ohne daß doch beide auf unzulängliche Weise vermischt würden. Darin steckt die ganze Idee des thomistischen Programms.

Was bedeutet dies im Ganzen der so tief gehenden Krisis jener Jahre? Es bedeutet einerseits die Betonung der Selbständigkeit und damit auch der Selbstverantwortlichkeit des denkenden Menschen, von der niemand zugunsten eines abstrakten Wissens oder eines abstrakten Geistes abstrahieren darf. Und es bedeutet andererseits eine wesentliche und innere Verbundenheit des Menschen und seines Denkens und Wissens mit Gott, von der gleichfalls niemals abgegangen werden darf. Das bedeutet also, daß um der Sache willen, um die es hier geht, keine Dimension ausgelassen werden darf, weder die göttliche noch die humane, und zwar gerade von einem modernen Wissensbegriff her. Es bedeutet die Rettung des Programms angesichts der Krisis und der Gefährdung, die diesem Programm selber immanent war. Und es bedeutet zugleich eine Beschwörung der Gefahren, die den weiteren Weg des europäischen Geistes bedrohen sollten.

Negativ bedeutet es das Verschwinden des Gespenstes einer neutralen Sphäre, die weder mit Gott noch mit dem Menschen etwas Entscheidendes zu tun hätte, ob man sie nun mit Averroes „intellectus“ oder moderner und positivistischer „Wissenschaft“ nennen mag, Wissenschaft nämlich von jener Sorte, die glaubt, weder auf die Menschlichkeit des Menschen noch auf die Göttlichkeit Gottes Rücksicht nehmen zu müssen.

An diesem zentralen Gedanken läßt sich am besten erkennen, daß bei Thomas die Besonnenheit und ihre intensive theoretische Arbeit erst den Mut zum neuen Denken gerettet und fruchtbar erhalten hat, der in der Unbesonnenheit leicht Schiffbruch

²⁵ Est ... in anima invenire virtutem activam immaterialem ... intellectum agentem, ut intellectus agens sit quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit in III de anima, quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen; et in Ps. IV. dicitur „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine“. Quaestio de anima, Art 5.

gelitten hätte und der drohte, in diesen Schiffbruch auch die Menschlichkeit des Menschen und insbesondere seine religiöse Dimension mit hinein zu ziehen. So hat Thomas auf seine Weise die Krisis seines Gedankens, die zugleich eine Weltkrisis war, bestanden.

*

Wir werden schließlich fragen: Was bleibt von Thomas? Es ist ihm eine sehr eigentümliche Kraft des Bleibens zugewachsen. Es gab 1270 noch einmal eine Verurteilung von seiten des Bischofs von Paris, die an Thomas vorbei einige radikale Thesen des Siger von Brabant betraf²⁶. Es gab 1272 noch einmal Streik an der Universität Paris, offenbar wieder im Zusammenhang mit den heftigen Diskussionen um den Aristotelismus. Der Ordensgeneral hielt es jetzt für richtig, den schon berühmten Thomas von der zerstrittenen Universität hinwegzurufen. Es war 2 Jahre vor seinem Tod²⁷. 3 Jahre nach seinem Tod, 1277, hat der Erzbischof von Paris noch einmal zahlreiche Thesen, darunter jetzt auch solche des Thomas verurteilt²⁸. Die Auseinandersetzung dauerte also über seinen Tod hinaus an. Aber sie konnte seinem Gedanken im Grunde nichts mehr anhaben. Er hat seinen Lauf weitergemacht durch unsere Geschichte.

Thomas hat freilich das Schicksal des abendländischen Denkens nicht wenden können. Dieses trug die alte Krisis weiter, die schon im Aristotelismusstreit des 13. Jh. angelegt war, und diese Krisis radikalisierte sich mehr und mehr. Die kühne synthetische Lösung des Aquinaten, welche die moderne Form des Wissens ebenso sehr mit der Menschlichkeit des Menschen wie mit der Göttlichkeit Gottes verband, rückte in die Ferne und damit fand sich auch sein Programm von außen her in Frage gestellt, wenn es auch im Inneren der kirchlichen Lehre noch lange und nicht ohne Grund gepflegt wurde. Aber die Menschlichkeit der Menschen kam in immer extremere Gefahren und die Göttlichkeit Gottes verloren viele Menschen ganz aus dem Blick. In der eigenen Tradition, die Thomas begründete und die so lange das europäische und besonders das kirchliche Denken begleitete, haben in wachsendem Maß Formalisierungen und Nivellierungen um sich gegriffen, die das Lebendige seines Denkimpulses verdeckten. Aber es blieben die größten und stillsten seiner Gedanken wie Gestirne am Himmel Europas stehen. Sie können nachdenklichen Menschen mehr als je Anlaß geben, sich zu besinnen auf das Menschliche des Menschen und auf das Göttliche Gottes und auf die freie und lebendige Synthese beider, die Thomas gedacht und in einem großen Programm entworfen hat. Es bleibt auch die Synthese von Mut und Besonnenheit als Modell für heutiges und künftiges Denken und Handeln.

Die moderne Rationalität und Aufklärung und die dazu gehörige Technologie hat uns ebenso ungeheuerere Möglichkeiten des Lebens eröffnet, wie sie uns ungeheuerere Gefahren gebracht hat, die wir alle spüren. Da bedarf es eines womöglich noch größeren geistigen Mutes, um mit dem Erbe des Christentums und der Kirche in ein neues Zeitalter zu gehen und in seine neuen Denk- und Lebensformen. Und es bedarf aufs neue der größten Besonnenheit, damit der Mut nicht in seinem Vorwärtstürmen alles durcheinander bringe. Thomas kann uns wieder Patron dafür sein, daß wir im Bestehen unserer Geschichte mutig seien, aber nicht ohne Besonnenheit, besonnen, aber nicht ohne Mut. Denn nur so kann auch am neuen Tag der Geschichte und quer durch alle Kämpfe und Auseinandersetzungen, die ausgetragen werden müssen, ein Bleibendes wachsen. Wie in Thomas quer durch seine Auseinandersetzungen, die er zu bestehen hatte, ein Bleibendes wuchs.

²⁶ F. van Steenberghen, a. a. O. 266.

²⁷ H. F. Dondaine in LThK, X, 121.

²⁸ F. van Steenberghen, a. a. O. 303 ff.