

ZEITSCHRIFT FÜR GANZHEITSFORSCHUNG

NEUE FOLGE – 28. JAHRGANG – WIEN III/1984

INHALT

Arnulf Rieber

Der Ganzheitsbegriff bei Thomas von Aquin 99

BUCHBESPRECHUNGEN

Udo Kern

Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute (D. Mach) 132

Daisy Rittershaus

Der Gott Federschlange und sein Reich (J.H. Pichler) 137

Erich und Monika Streissler

Grundzüge der Volkswirtschaftslehre für Juristen (H. Klausinger) 138

AUS DER GESELLSCHAFT

Hans Sedlmayr zum Gedenken 140

Ehrung für Dominik Mach 141

Gefördert durch das Bundesministerium für
Wissenschaft und Forschung

DER GANZHEITSBEGRIFF BEI THOMAS VON AQUIN *)

Einleitung

Im umfangreichen Werk des Aquinaten findet sich keine Abhandlung, kein Traktat, keine eigene Quaestio über den Begriff der Ganzheit (1). Daher wird ein indirektes Vorgehen unvermeidlich, d.h. es ist notwendig, einerseits aus dem gesamten Werke alle Stellen, die zu Problemen und Begriff der Ganzheit Aussagen enthalten, zu betrachten und heranzuziehen; andererseits muß bis zu einem gewissen Grad auch das Gesamtwerk als solches dargestellt werden, um den Zusammenhang und Stellenwert des Ganzheitsbegriffes im Denken des THOMAS kennzeichnen zu können.

Wiederholt findet sich bei ihm jedoch die Einteilung der Arten der Ganzheiten in die Dreiheit von ‚totum universale‘, ‚totum integrale‘ und ‚totum potentiale‘ (bzw. ‚virtuale‘) (2). Wie kommt THOMAS zu dieser Einteilung und welches ist ihr Sinn?

Es ist die Tradition des gesamten abendländischen Denkens, die von PARMENIDES über PLATON und ARISTOTELES zu dieser Dreiteilung führte. Denn PARMENIDES verknüpfte als erster den Begriff des Ganzen mit dem des Seins, wenn er von letzterem erklärt: „...weil ungeboren ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel, und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes“ (3).

Die weitere Entwicklung des Ganzheitsbegriffs spielt sich zunächst vorwiegend im Bereich des mathematischen Denkens ab; schon die Zenonischen Paradoxa ringen um das Problem der sinngerechten Teilung des Kontinuierlichen (4).

Erst bei PLATON wird insofern eine entscheidende Erweiterung und Vertiefung erreicht, als nun der Begriff als ein Ganzes innerhalb eines Stufenbaues von Ganzen, d.h. von Begriffen, erfaßt wird. Die Ideen, deren Wesen der Begriff zu umreißen und auszudrücken versucht (5), bestehen nicht in pluralistischer Vereinzelung, sondern in

*) Überarbeiteter Text eines Vortrages, der am 1. Oktober 1983 auf der Jahresversammlung der Gesellschaft für Ganzheitsforschung in Filzmoos/Österreich gehalten wurde.

(1) Zum summarischen, die systematische Einheit eines Gedankenganges in vielfältige Einzelfragen verstreuen Charakter der Schriften des THOMAS von AQUIN vgl.: Gustav SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1961, XVI–XXII und XXX–XXXV; L. Bruno PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1969, 175 – 302, bes. 287 – 290.

(2) Vgl. THOMAS v. AQUIN, In III Sent. d 3 q 1 a 1 sol.; S. Th. I, q 77 a 1 ad 1. Zum Verhältnis der Teile zum Ganzen bei THOMAS insgesamt vgl. Ludger OEING-HANHOFF, *Ganzes/Teil*, in: Joachim RITTER u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel – Darmstadt 1974, 6 – 14.

(3) Vgl. Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg 1957, 40 – 48, Parmenides, Fragment 7/8, 45. Vgl. dazu auch: Hans SCHWABL, *Sein und Doxa bei Parmenides*, in: Hans Georg GADAMER (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, 391 – 422.

(4) Vgl. Hermann FRÄNKEL, *Zenon von Elea im Kampfe gegen die Idee der Vielheit*, in: Hans Georg GADAMER (Hg.), a.a.O., 423 – 475.

(5) Vgl. PLATON, 7. Brief, 342 a – 343 a.

gegenseitiger Verbindung (in der ,koinónia ton génon'), so daß dementsprechend auch die „Begriffe ihrer Natur nach Gemeinschaft haben“ (6). Damit sind schon prinzipielle Sachverhalte des ,totum universale' ausgesprochen.

Die zweite wesentliche Bedeutungsdimension des Ganzheitsbegriffs, der Bereich des ,totum integrale', wird ebenfalls schon von PLATON gesehen, insofern er über den Kosmos nachdenkt und ihn als ein reales Ganzes bestimmt. Im Timaios wird die Welt ein „aus lauter Ganzen: als ein vollkommenes, nie alterndes noch erkrankendes Ganzes“ genannt (7).

Für ARISTOTELES ist vor allem das aus den Prinzipien der Form und der Materie konstituierte Einzelseiende ein Ganzes (8). In besonderer Weise wiederum ist bei ihm das Lebewesen, dessen Form seine Seele ist, ein Ganzes (9). Durch die Untersuchung der Funktionen der Seele erarbeitete er auch den Begriff des ,totum virtuale', d.h. der Seele als eines Kräfte enthaltenden und wirken lassenden Ganzen (10).

Es ist bekannt, wie nach dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches und dem Vordringen der Araber die aristotelischen Schriften bis auf die logischen im Abendland verlorengegangenen waren und, vermittelt insbesondere durch Spanien, im 13. Jahrhundert erst langsam, dann rascher wieder rezipiert wurden und eine intensive Auseinandersetzung mit dem Corpus Aristotelicum begann. Umfassender als sein Lehrer ALBERTUS MAGNUS und mit vertieftem methodischen und metaphysischen Verständnis ging THOMAS von AQUIN daran, die von den arabischen und lateinischen Averroisten vorgetragenen neuen Thesen über die Ewigkeit des Kosmos, die Sterblichkeit der menschlichen Seele und über Gott als den Schöpfer zu prüfen und die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens erneut zu sichern (11).

Für den Zusammenhang unserer Thematik scheint es sinnvoll zu sein, uns der Dreiteilung des Ganzheitsbegriffes bei THOMAS anzuschließen und dementsprechend 1) den Bereich des ,totum universale' und damit das Thema „Der Begriff als Ganzheit“, 2) den Bereich des ,totum integrale' und das Thema „Das Seiende als Ganzheit“ und 3) den Bereich des ,totum virtuale' und die Thematik „Ganzheit und Freiheit“ mit besonderer Berücksichtigung der Gesellschaft als Ganzheit zu behandeln.

1. Hauptteil

Das ,totum universale': Der Begriff als Ganzheit (12)

Warum nennt THOMAS als erste Ganzheitsart den Begriff, das ,totum universale'? Die bis zum 13. Jahrhundert vorherrschende Erkenntnis-Metaphysik des

(6) PLATON, Sophistes, 257 a.

(7) PLATON, Timaios, 33 a – b.

(8) Vgl. ARISTOTELES, Met. VII, cap. 9, 1034 a 5 – 9.

(9) Vgl. ARISTOTELES, Über die Seele, Buch II, cap. 1, 412 a – 413 a 10.

(10) Vgl. ARISTOTELES, Politik I, cap. 2, 1253 a 19 ff.

(11) Vgl. dazu: Fernand van STEENBERGHEN, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, Paderborn 1977.

(12) Vgl. dazu: Arnulf RIEBER, Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin in sprachphilosophischer Sicht, in: Salzbg. Jb. f. Philos., Jg. XXIII/XXIV (1978/79), 137 – 165; Hans MEYER, Thomas von Aquin, 2. Aufl., Paderborn 1961.

AUGUSTINUS, die platonisch-neuplatonische Illuminationslehre, hat THOMAS um die Bereitstellung einer Verständigungsbasis mit allen Menschen, in erster Linie mit den Averroisten, auf der Ebene der bloßen Menschenvernunft willen, aufgegeben und versucht, den für die geistige Auseinandersetzung grundlegenden Denk- und Erkenntnisprozeß von ARISTOTELES her darzustellen und zu erhellen.

1.1 Die Sinnliche Wahrnehmung und ihre Ganzheitlichkeit

Dabei mußte er zunächst die sinnliche Wahrnehmung und ihr Ergebnis, das Sinnenbild oder Phantasma, betrachten.

Das Sinnenbild selbst und als solches ist insofern eine Ganzheit, als es verschiedene Sinnesdaten und Qualitäten zu einer neuen Einheit, dem Bild des Objektes, zusammenfaßt. Dabei ist folgendes zu unterscheiden, jedoch in seiner Unterschiedenheit zugleich zusammenzusehen und zu bedenken:

1. Das Sinnenbild ist nach THOMAS (und ARISTOTELES) Aktualisierung der sinnlichen Wahrnehmungspotenzen des Menschen. Es ist insofern Bewußtseinsinhalt, der an der Einheitlichkeit der Seele bzw. des Bewußtseins teilnimmt.
2. Andererseits ist das Sinnenbild als vom Objekt, dem materiellen Sinnending Bewirktes und Verursachtes diesem ähnlich, nach dem Grundsatz: „Alles, was verursacht, verursacht etwas ihm Ähnliches (13). Wenn also das Ding, die materielle Substanz ein Ganzes ist, so auch das von ihm erzeugte und ihm ähnliche Phantasma. THOMAS arbeitet diese Ähnlichkeit des Phantasmas mit dem Objekt genauer heraus, indem er darauf hinweist, daß der einzelne Sinn das wahrgenommene materielle Objekt nicht mit seinem ganzen Sein aufnimmt, sondern nur mit seiner sinnlichen Form (14). Schon ARISTOTELES hatte festgestellt, daß nicht der Stein in die Seele aufgenommen wird, sondern nur dessen Form (15). Diese Form des Wahrnehmungsbildes umfaßt all das, was an Qualitäts- und Gestaltbestimmungen von der Materie aufgenommen werden kann, z.B. Farbe, Raumgestalt bzw. Figur und Größe genau in der durch die Materie konstituierten Individuiertheit (16).
3. Diese Beschaffenheit des Sinnenbildes, nicht nur die allgemeinen Bestimmungen des materiellen Seins, sondern auch die individuellen seines je einzelnen Objektes zu enthalten, geben nun dem Phantasma eine ihm als solchem eigentümliche Einheit und Kontinuität, die es zu einer Ganzheit bestimmen; denn alle einzelnen Akzidentien, die wahrgenommen werden — Erstreckung und Lage im Raum, Raumgestalt, Farbe, Geruch, Geschmack usw. — sind ja zusammengezogen und

(13) „Omne agens agit sibi simile.“ S. Th. I, q 4 a 3 corp.

(14) Vgl. S.Th. I, q 84 a 1 corp.

(15) ARISTOTELES, Über die Seele, Buch III, cap. 8, 431 b 25 — 432 a.

(16) „Zur Idee des Bildes gehört Ähnlichkeit, jedoch nicht jede beliebige Ähnlichkeit erweist sich als ausreichend, die Idee des Bildes zu erfüllen; sondern eine ganz ausdrückliche Ähnlichkeit, wodurch etwas dem Gehalt seiner Species entsprechend dargestellt wird; und so trifft man in der Körperwelt Bilder der Dinge mehr der Gestalt nach (secundum figuras), welche das eigentliche Kennzeichen (signum) der Species ist, als der Farbe und den anderen Akzidentien nach.“ De ver. q 10 a 7 corp.

vereinigt dadurch, daß sie das Bild, das Phantasma dieses individuellen Objektes konstituieren.

1.2. Die Begriffsbildung als Abstraktion

Das Sinnbild selbst ist jedoch nicht der Begriff. Sein Ort ist das Sinnesorgan, so daß es hier noch mit in die Materie eingesenkt ist und dadurch nicht erkannt werden kann. Wenn nämlich Erkenntnis für alles Gleichartige und Ähnliche gelten soll, kann sie nicht unmittelbar aus dem Einzelnen und Individuierten gewonnen werden.

THOMAS beschreibt die Bildung des Begriffes als Abstraktion, also als ein Herauslösungsverfahren, das seinen Anfang vom konkreten Phantasma des zu erkennenden Objektes nimmt.

In den Sinnbildern sind die Wesensformen der materiellen Dinge nur der Möglichkeit nach, nur virtuell enthalten, „denn die in Materie existierenden Formen sind nicht aktuell intelligibel, sondern nur potentiell“ (17). Sollen sie also erkannt werden, so müssen sie aus ihrem potentiellen Zustand, den sie im Phantasma haben, zuerst aktuell und somit erkennbar gemacht werden.

Dieses Aktuieren ist nun die Aufgabe und das Werk des ‚intellectus agens‘, des von ARISTOTELES ‚nous poietikos‘ genannten Seelenteils (18).

Das ‚Licht‘ des ‚intellectus agens‘ beleuchtet die Phantasmata und läßt sie aktuell werden, so daß sie aus dem Wahrnehmungsbild hervortreten und von ihm losgelöst, abstrahiert werden können (19). Denn dabei werden die Wesensformen von den individuellen, konkret materiellen Bestimmungen befreit und existieren im Bewußtsein als immaterielle Formen, die vom aufnehmenden Intellekt ergriffen werden können. Durch dieses Wirken des ‚intellectus agens‘ entstehen also im Bewußtsein die ‚species intelligibiles‘, die als vom ‚intellectus possibilis‘ aufgenommene ‚species‘ oder ‚intentiones‘ die ‚tota universalia‘ sind, die ‚rationes‘, d.h. unsere Allgemeinbegriffe (20).

Die Ganzheitlichkeit dieser Allgemeinbegriffe besteht nun nicht nur erstens darin, daß sie als Bewußtseinsinhalte des Intellektes immaterielle Formen sind, d.h., daß sie teilhaben an der hohen Einheit des geistigen Bewußtseins, sondern zweitens auch noch darin, daß sie in einem besonderen und spezifisch ganzheitlichen Verhältnis zueinander stehen.

Denn wegen der ganzheitlichen, d.h. hier abgestuften Ähnlichkeit, in der die materiellen Objekte zueinander stehen, wie noch zu betrachten sein wird, stehen ihre vom Verstand abstrahierten Wesensbegriffe in dem gleichen Verhältnis eines ganzheitlichen Stufenbaues zueinander.

Daher können auch durch Begriffe andere Begriffe genau bestimmt, definiert werden. Die Wesensdefinition (im Unterschied zur bloßen Nominaldefinition, die nur angibt, wie, d.h. mit welchem Namen etwas genannt wird) bestimmt das Wesen eines Erkenntnisgegenstandes dadurch, daß der nächsthöhere Gattungsbegriff, das ‚genus

(17) S.Th. I, q 79 a 3 corp.

(18) ARISTOTELES, Über die Seele, Buch III, cap. 5 n 1, 430 a 10.

(19) THOMAS v. AQUIN, S.Th. I, q 79 a 4 corp.

(20) Vgl. S.c.G. I, cap. 53.

proximum', durch den artbildenden Begriff, die ‚differentia specifica‘, präzisiert und so definiert wird; wie z.B., wenn der Mensch als vernünftiges Lebe- bzw. Sinnenwesen, als ‚animal rationale‘ bestimmt wird. Hier bezeichnet ‚animal‘ die nächsthöhere Gattung, ‚rationalis‘ den artbildenden Differenzbegriff, die ‚differentia specifica‘.

1.3 Problematik und Ganzheitlichkeit der transzendentalen Begriffe

Für die kategorialen Begriffe, den eigentlichen Bereich der universalen, nur logischen Ganzheiten, gilt diese Eigentümlichkeit, daß sie den Zusammenhang einer einsichtigen Ordnung konstituieren, so daß hier nicht nur nebengeordnete Begriffe, sondern wesentlicher auch unter- und übergeordnete Begriffe auftreten. THOMAS erläutert, daß sich in der Definition der allgemeineren, höheren, der Gattungsbegriff, zum jeweils niedrigeren, spezielleren Artbegriff so verhalte wie im konkreten Einzelseienden der bestimmbare Stoff zur bestimmenden Form (21). Durch dieses Verhältnis, mittels dessen immer aus zwei Begriffen ein dritter konstituiert wird, ist also der definierte Begriff ein Ganzes, dessen Prinzipien, d.h. das ‚genus proximum‘ und die ‚differentia specifica‘, ihm innewohnen. Im Zuge umfassender Abstraktions- und Erkenntnisarbeit wechselt allerdings die Stellung der Begriffe, da jeder Oberbegriff wiederum zum Unterbegriff eines nächsthöheren Begriffs genommen werden kann.

Doch das Auftürmen eines solchen Stufenbaues von Begriffen kann nicht ins Unendliche weitergeführt werden. Dem abstrahierenden Denken ergeben sich schließlich oberste Begriffe, die über sich keine noch allgemeineren Gattungsbegriffe mehr zulassen. Hier wird die Grenze des kategorialen Denkens erreicht; und mit dieser durch Abstraktion begriffsbildenden Methode vermag unser Erkennen nicht weiter über diese Grenze vorzudringen.

Neben PLATOs erstem Versuch einer Kategorial-Analyse im ‚Parmenides‘ steht der Versuch des ARISTOTELES, diese obersten kategorialen Begriffe zu bestimmen. Er stellt den Begriff der Substanz als der vornehmsten und eigentlichen Kategorie an die Spitze, um noch neun weitere: Quantität, Qualität, Relation, Tun, Leiden, Lage, Zeit, Ort und Habitus, anzuschließen (22).

THOMAS arbeitet genauer heraus, inwiefern sich die neun übrigen Kategorien zur Hauptkategorie der Substanz ähnlich verhalten wie die Potenz in ihrem Akt: nämlich insofern, als die Substanz das selbständige Sein bezeichnet, die anderen neun Kategorien jeweils eine Art des unselbständigen, akzidentellen Seins. Die Substanz gerät dadurch an ihre letzten Seinsgrenzen und erlangt so ihre letzte Vollkommenheit, daß sie Trägerin der Akzidentien ist, wobei THOMAS jedoch mehr betont, daß die Akzidentien gewissermaßen vom Sein der Substanz her entspringen und ihr unselbständiges Sein erhalten, als daß die Substanz von ihnen etwas zu ihrer Vollkommenheit hinzugefügt erhält. Das Hinzukommen kommt ja nur den nicht-wesentlichen Akzidentien zu, und von ihnen, z.B. von der weißen Farbe für

(21) Vgl. In peri herm. I, lect. 8, n. 97 (10).

(22) Vgl. ARISTOTELES, Kategorien, cap. 3 und 4.

einen materiellen Gegenstand, gilt nun wiederum, daß sie das Sein der Substanz nicht vervollkommen, sondern daß sie von dieser nur getragen werden.

Während von den kategorialen Begriffen gilt, daß sie in den zehn obersten Kategorien ihre Grenze finden, erfaßt unser Denken auch Begriffe, die sich zueinander anders verhalten als die sich über- und untergeordneten kategorialen Begriffe, nämlich die transzendentalen Begriffe.

Auch für sie gilt eine Wesensordnung, die bestimmt ist vom Hervorgang ihres Erfassens durch unser Bewußtsein. THOMAS von AQUIN hat in den ‚*Quaestiones de Veritate*‘ in einem kühnen Entwurf diese Ordnung herausgearbeitet und gleichzeitig damit seine eigene Erkenntnis-Metaphysik grundgelegt.

Zunächst gilt von den transzendentalen Begriffen, daß sie als die Prinzipien allen Denkens und Erkennens immer schon erkannt sein müssen, soll überhaupt das Denken das Seiende wirklich erfassen und bis zu seinem Sein vordringen. Denn da das Sein des Seienden das eigentliche Objekt allen metaphysischen Denkens ist, muß dies der Fall sein, soll der Mensch überhaupt etwas von der Wirklichkeit selbst und ihrem eigentlichen Sinn erfassen.

Das Erkennen dieser transzendentalen Begriffe erfolgt nicht durch diskursive Begriffsbildung, sondern durch Intuition (23). THOMAS von AQUIN lehrt, daß „in unserem Bewußtsein die Keimgründe und Samen der Wissenschaften irgendwie präexistieren, allererste Einsichten, die sofort nach Betätigung des Denkens (des *Intellectus agens*) mit Hilfe der *species* erkannt werden, die von den Sinnendingen abstrahiert sind, mögen sie nun zusammengesetzte Ideen, wie die Prinzipien (*dignitates*), oder einfache Ideen, wie die Idee des Seienden und des Einen und dergleichen sein, die der Verstand ohne weitere Vermittlung erfaßt. Aus diesen ersten Prinzipien folgen aber alle anderen Prinzipien wie aus Ideen, die sich samengleich entfalten“ (24).

Daher unterscheidet THOMAS im Unterschied zu den Erkenntnisfähigkeiten der reinen Geister, die nur intuitiv erkennen, beim Menschen eine zweifache Denkbewegung. Zunächst kommt das diskursive Erkennen, bei dem „von einem zur Erkenntnis eines anderen“ gegangen wird, so daß „von der Erkenntnis der Voraussetzungen bzw. Prinzipien fortgeschritten wird zur Erkenntnis der Konklusionen“ (25). Die zweite Erkenntnisbewegung ist die Intuition der Denk- und Erkenntnisprinzipien, bei welcher gewissermaßen in einer ganzheitlichen, ununterbrochenen Schau mit der immer klareren Erfassung des Seins die inhaltlich gleichbedeutenden, den gleichen Umfang wie der Seinsbegriff einschließenden transzendentalen Begriffe, zusammen mit den obersten Denk- und Erkenntnisprinzipien, geschaut und erkannt werden.

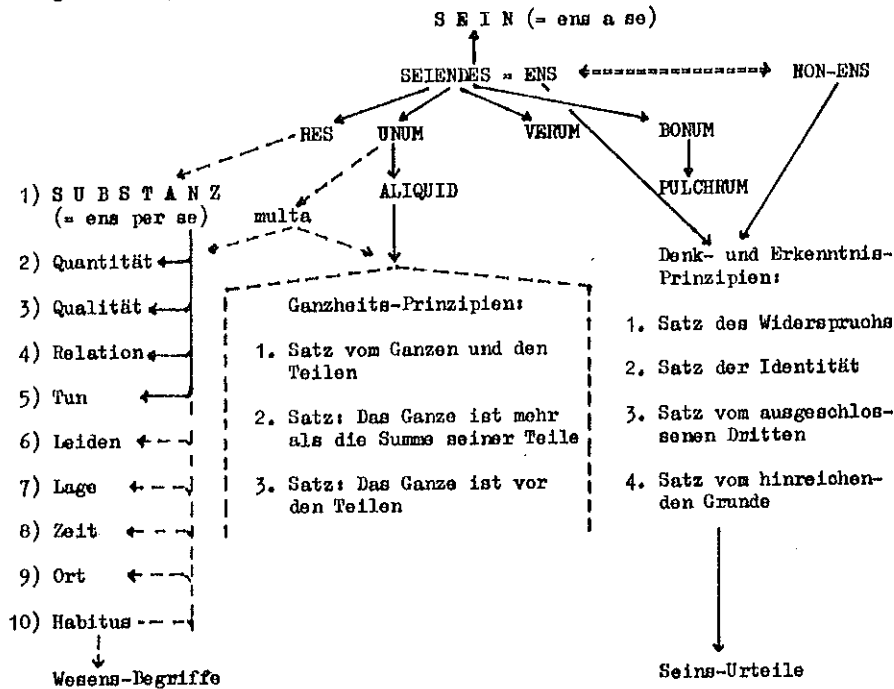
(23) Vgl. dazu: Alfons HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster 1932, 192 – 292.

(24) THOMAS v. AQUIN, *De ver.* q 11 a 1 corp.

(25) *De ver.* q 8 a 15 corp.

Kategoriale Begriffe:

Transzendente Begriffe:



- ↔ = Negation, gegenseitiger Ausschluß
- = Richtung des intuitiven Denkens und Erkennens
- ← = Richtung des diskursiven Denkens und Erkennens

THOMAS von AQUIN hat zu Beginn der ‚Quaestiones de Veritate‘ dieses intuitive Erkennen der transzendenten Begriffe folgendermaßen beschrieben:

„Wie man bei Beweisführungen auf irgendwelche Prinzipien zurückführen muß, die dem Verstand durch sich selbst bekannt sind, so bei der Erforschung dessen, was ein jedes ist; sonst würde es hier wie dort ins Unendliche fortgehen, und es würde alles Wissen und Erfassen der Dinge zunichte.

Das aber, was der Verstand zuerst gleichsam als Bekanntestes erfaßt und worin er alle Begriffe auflöst, ist das Seiende“ (26).

Wir haben hier also die erste, unterste Stufe der Abstraktion, durch die das bloße Wahrnehmen erstmals überschritten wird. THOMAS fährt fort:

„Darum müssen alle anderen Begriffe, die der Verstand sich bildet, durch Hinzufügungen zum Seienden gewonnen werden. Aber zum Seienden kann nicht etwas wie eine äußere Natur

(26) De ver. q 1 a 1. Nach der Übersetzung von Edith STEIN, Des Hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit, Bd. 1, Tübingen 1952, 9. Vgl. dazu Schaubild 1.

hinzugefügt werden, auf die Art, wie die Differenz zum Genus oder ein Akzidens zum Subjekt hinzugefügt wird, denn jegliche Natur ist wesentlich ein Seiendes; weshalb auch der Philosoph beweist (Met. III, Komm. 1), daß das Seiende kein Genus sein kann, sondern insofern wird von Hinzufügung zum Seienden gesprochen, als etwas einen Modus ausdrückt, der durch den Namen des Seienden selbst nicht zum Ausdruck kommt. Das kann auf doppelte Weise geschehen. Einmal so, daß der ausgedrückte Modus ein spezieller Modus des Seienden ist, denn es gibt verschiedene Stufen des Seienden (*gradus entis*), denen entsprechend verschiedene Modi des Seins angenommen werden, und gemäß diesen Modi werden verschiedene Gattungen von Dingen angenommen; denn die Substanz fügt nicht zum Seienden irgendeine Differenz hinzu, die eine zum Seienden hinzugefügte Natur bezeichnen würde, sondern mit dem Namen Substanz wird ein spezieller Seinsmodus bezeichnet, nämlich ein für sich selber Seiendes (*ens per se*), und so ist es auch bei den anderen Gattungen“ (27).

THOMAS weist immer wieder darauf hin, daß das Sein den verschiedenen Gattungen der Seienden unmittelbar zukomme, so daß also wegen der Verschiedenheit der Gattungen hier der Seinsbegriff nicht univok, einsinnig, angewandt werden kann, andererseits aber auch nicht äquivok aufzufassen ist, denn allen Gattungen kommt ja in der Tat Sein zu, so daß hier der Seinsbegriff analog, nach einer Ähnlichkeits- und Unähnlichkeits-Ordnung angewandt werden muß. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Lehre von der Analogia entis (28).

Erst dann, wenn nicht der Gedanke ausgedrückt wird, daß den Gattungen wirklich das Sein zukomme, daß sie also Gattungen der wirklichen Seienden sind, sondern wenn darangegangen wird, das besondere Wesen dieser Gattungen zu bestimmen, gerät das Denken und Erkennen in den Bereich des kategorialen Begreifens, also in das Gebiet der zweiten Stufe der Abstraktion.

Doch zunächst sei in unserem wichtigen THOMAS-Text fortgefahren:

„Auf die andere Weise (wird die Seinsweise so ausgedrückt – Zusatz A.R.), daß der ausgedrückte Modus ganz allgemein jedem Seienden zugehört; und dieser Modus kann doppelt verstanden werden: Einmal, sofern er jedem Seienden in der Hinordnung auf ein anderes zugehört; auf die andere Weise, sofern ein jedes Seiende in der Ordnung des Seins auf ein anderes folgt.

Im ersten Fall besagt das, daß er in dem Seienden etwas affirmativ oder negativ ausdrückt“ (29).

Nun folgt in kurzen Begründungen die eigentliche Ableitung der transzendentalen Begriffe:

„Es läßt sich aber keine affirmative, absolute Aussage finden, die in jedem Seienden angenommen werden könnte, außer seinem Seinsgehalt, gemäß dem ihm das Sein zugesprochen wird; und so wird der Name (= transzendentaler Begriff, A.R.) Ding (*res*) gegeben, der sich darin vom Seienden unterscheidet, daß das Seiende (*ens*) von der Aktualität des Seins hergenommen wird (*ab actu essendi*), der Name Ding aber die Washeit der Wesenheit des Seienden (*quidditatem sive essentiam entis*) ausdrückt.

(27) *Ib.*

(28) Vgl. dazu: Joseph HABEL, Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin, Regensburg 1928; Gustav SIEWERTH, Die Analogie des Seienden, Einsiedeln 1965; Leo Bruno PUNTEL, Analogie und Geschichtlichkeit, Bd. 1, Freiburg 1968.

(29) THOMAS von AQUIN, *De ver.* q 1 a 1.

Die Negation aber, die jedem Seienden absolut zukommt, ist die Ungeteiltheit (*indivisio*), und diese drückt das Wort *Eines* (*unum*) aus; denn nichts anderes ist eines als das ungeteilte Seiende.

Wenn man aber den Modus des Seienden auf die zweite Weise versteht, nämlich entsprechend der geordneten Beziehung des einen auf das andere, so ist dies auf doppelte Weise möglich.

Einmal gemäß der Trennung des einen vom anderen; und das drückt der Name *Etwas* (*aliquid*) aus, denn ‚etwas‘ besagt soviel wie ein anderes Was (*aliud quid*); wie also das Seiende ‚eines‘ genannt wird, sofern es ungeteilt in sich ist, so wird es ‚etwas‘ genannt, sofern es von anderem getrennt ist.

Zum zweiten (ist der Modus des Seienden ausdrückbar – Zusatz A.R.) gemäß der Übereinstimmung eines Seienden mit einem anderen; und das ist nur möglich, wenn man etwas annimmt, das geeignet ist, mit jedem anderen übereinzustimmen. Das aber ist die Seele, die gewissermaßen alles ist. In der Seele aber ist Erkenntnis- und Strebevermögen. Die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben drückt der Name das *Gute* (*bonum*) aus, wie es am Anfang der Ethik (des ARISTOTELES, A.R.) heißt: ‚Das Gute ist das, wonach alles strebt‘. Die Übereinstimmung des Seienden mit der Erkenntnis aber drückt der Namen das *Wahre* (*verum*) aus“ (30).

Somit unterscheidet THOMAS hier sechs transzendente Begriffe: Das Sein, das Eine, das Ding, das Etwas, das Wahre und das Gute.

Nicht immer nennt er alle sechs transzendentalen Begriffe; meist führt er nur die Begriffe des Einen, des Wahren und des Guten an. Manchmal fügt er auch noch den siebenten transzendentalen Begriff, den des *Schönen*, hinzu (31).

Für unseren Zusammenhang jedoch scheint der so ausführlich zitierte Text deshalb am bedeutsamsten zu sein, weil THOMAS hier, deduktiv vorgehend, den Bildungsprozeß der transzendentalen Begriffe aus dem Begriff des Seins so lückenlos und zugleich so stringent und einleuchtend beschreibt. Hier wird klar, daß die transzendentalen Begriffe als systematische Ausgliederungen eigentlich nur eine Erläuterung des Seinsbegriffes darstellen, daß sie nur bestimmte Hinsichten des Seinsbegriffes deutlicher ausdrücken, ohne inhaltlich etwas anderes auszusagen als der Begriff des Seins selbst.

Im Schaubild 1 wurde unterhalb der transzendentalen Begriffe noch die Ableitungsmöglichkeit der obersten Denk- und Erkenntnisprinzipien angegeben, zu denen das intuitive Denken gelangt; ebenso wie zu den obersten Ganzheits-Prinzipien, bei denen jedoch die Grenze des intuitiven Schauens erreicht wird (32). Der Kenner der Ganzheitsphilosophie wird hier die Anschlußstelle feststellen, an der die Kategorienlehre Othmar SPANNs dieses Gedankengebäude weiterführt (33).

THOMAS unternimmt nicht den Versuch, aus den transzendentalen Begriffen die kategorialen abzuleiten. Nach ihm ist der Mensch zu einer Ausweitung der Intuition nicht imstande, da seine Seele als Lebensprinzip des Leibes zugleich auch in

(30) *ib.*

(31) Vgl. S.Th. I, q 5 a 4 ad 1; S.Th. I/II, q 27 a 1 ad 3; De ver. q 22 a 1 ad 12; In de Dionys. de Div. nom. 4, 22 et 4, 5.

(32) Vgl. zu dieser Thematik: Arnulf RIEBER, a.a.O., 137 – 165.

(33) Vgl. Othmar SPANN, Kategorienlehre, Gesamtausgabe, Bd. 9, 3. Aufl., Graz 1969.

die Materie eingesenkt ist, so daß seine Intuitionskraft abgeschaltet wird (34). Daher muß sich der Mensch, um kategoriale Begriffe bilden zu können, wieder den konkreten Sinnesbildern zuwenden und die Wesensbegriffe aus diesen abstrahieren.

2. Hauptteil

Das ‚totum integrale‘: Das Problem des Seienden und seiner Ganzheit

Durch die Betrachtung des Seinsbegriffes und der übrigen transzendentalen Begriffe sind wir schon eingetreten in Thematik und Bereich des 2. Hauptteiles, in die Betrachtung des ‚totum integrale‘ und damit des Problems des Seienden und seiner Ganzheit.

2.1. Die endliche Substanz und ihre ganzheitliche Konstitution aus Akt und Potenz

Beobachtet man an einem Seienden das Werden oder das Vergehen, so kann dies beschrieben werden als das Auftreten oder Aufnehmen von etwas Gegensätzlichem, das dem Seienden zugefügt wird, im Vergleich je verschiedener zeitlicher Zustände und Beschaffenheiten. Da nun nach dem Widerspruchsprinzip Gegensätze sich nicht gegenseitig implizieren können, ist etwas Drittes erforderlich, das ihren zeitlichen Wechsel ermöglicht. Dieses Dritte als das aufnehmende Substrat nannte ARISTOTELES ‚Hyle‘, Stoff bzw. Materie:

„Die Materie ist das erste Substrat, aus dem als aus einem mitkonstituierenden Prinzip ein jedes wird, und das nicht bloß in akzidenteller Weise“ (35).

In seiner weiteren Analyse sind es einerseits der Prozeß der biologischen Entfaltung der im Samen liegenden Anlagen und andererseits die bei der künstlichen Hervorbringung von Kulturgegenständen erfaßbaren Sachverhalte, die ARISTOTELES dazu führen, das so Gewordene als etwas Verwirklichtes, Aktuiertes und als etwas Vollkommenes als das aufnehmende Prinzip der Materie zu bezeichnen. So wird für ARISTOTELES einerseits der Begriff der Materie zu einem Inbegriff der Aufnahmefähigkeit und der bestimmungslosen, aber bestimmbaren Potenz, andererseits die von der Materie aufgenommene Form, z.B. die Form der Statue, zu einem das ganze Seiende verwirklichenden und vervollkommnenden Werbe- und Seinsprinzip.

Jedes reale Seiende ist also für ARISTOTELES ein Compositum, ein zusammengesetztes Ganzes, ein ‚Synholon‘.

Zum Unterschied von den Kulturgegenständen, die den Zweck ihrer Existenz und Form nicht in sich tragen, da sie ja nach den Plänen der Menschen hergestellt sind, zeichnet alle Lebewesen, aber auch die reinen geistigen Substanzen dies aus, daß sie ihre Zweckursache, ihren Telos, in sich besitzen. Ihre Form ist also zugleich ‚causa finalis‘, Entelechie. Für ihre Handlungen ist die Form aber auch nächste Wirkursache, so wie Gott, als der unbewegte Beweger, letzte und oberste Wirkursache der gesamten Wirklichkeit ist.

(34) Vgl. THOMAS v. AQUIN, De ver. q 8 a 3 ad 2 und q 26 a 9 ad 3. Vgl. dazu auch: Alfons HUFNAGEL, a.a.O., 198 f.

(35) ARISTOTELES, Physik I, 9.

THOMAS war jedoch gezwungen, die metaphysische Analyse der Substanz weiter zu treiben als ARISTOTELES, da der Begriff der reinen geistigen Formen als ebenso einheitlicher und einfacher Substanzen, wie Gott, sich nicht vertragen konnte mit dem fundamentalen Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen gemäß der christlichen Lehre von der Schöpfung der Welt (36).

Daher behauptet THOMAS das Zusammengesetztsein nicht nur, wie ARISTOTELES, von den materiellen Substanzen, sondern auch von den reinen, aber, als Geschöpfen, endlichen geistigen Substanzen oder Geistern. Auch die Geister sind zusammengesetzt, und zwar aus ihrem Wesen, ‚essentia‘, und ihrem Sein, ‚esse‘. Diese Unterscheidung bringt nun aber mit sich, daß die materielle Substanz vielfältiger zusammengesetzt ist, als bei ARISTOTELES. Zunächst ergibt die Zusammensetzung von Stoff und Form das Wesen, und erst die zweite Zusammensetzung, die von Wesen und Seinsakt, ergibt die vollständige und vollkommene Substanz.

Es ist dabei hervorzuheben, daß auch die materiellen Substanzen echte integrale Ganzheiten sind. Sowohl für die Materie als auch für die Form der materiellen Substanzen gilt, daß sie als Wesensteile bloße Seinsprinzipien sind. Sie sind selbst keine ‚res‘, keine Substanzen. Ihr Sein geht völlig auf in ihrem Prinzipieren und Konstituieren. Denn weder die reine Materie, die ‚materia prima‘, noch die jeweils zugehörige substantielle Form können getrennt, für sich, existieren.

Aus dem Umstand, daß die ‚materia prima‘ das letzte Substrat der konkreten Dinge ist, hatte sich für ARISTOTELES der Schluß ergeben, daß diese Materia prima ungeworden und ungeschaffen sei:

„Würde sie erzeugt, müßte es etwas Erstes, Früheres geben, aus dem sie erzeugt würde, das aber ist genau jene Natur, die vor jedem Werden sein wird“ (37).

THOMAS stimmt in seinem Kommentar dieser Beweisführung des ARISTOTELES zu, ergänzt dann jedoch, daß es zwar unmöglich sei, daß die Materia prima zerstört oder erzeugt würde wie die konkreten materiellen Substanzen, daß es dem Beweisgang des Philosophen jedoch nicht widerspreche, daß die Materie von Gott geschaffen werde (38).

Daher wird die materielle Substanz nicht äußerlich zusammengestellt, wie etwa ein Haus aus Steinen und Gebälk, sondern von innen heraus, durch Prinzipien, die im realen Compositum erst geschaffen werden. So wird die materielle Substanz als Ganzes von Gott konstituiert, der für dieses integrale Ganze letzte Final- und letzte Kausalursache ist. Vor dem Geschaffenwerden ihrer Seins- und Wesensprinzipien, des Stoffes und der Form, haben diese Substanzen nur ein Vorsein, ein virtuelles bzw. potientes Sein als causa exemplaris im Intellectus divinus.

(36) Vgl. Anselm ROHNER, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Diss., Münster 1913.

(37) ARISTOTELES, Physik I, cap. 9.

(38) THOMAS v. AQUIN, In de Phys. Lib. I, lect. 15 n 139. Zum Verhältnis von Akt und Potenz bei THOMAS vgl. Gallus M. MANSER, Das Wesen des Thomismus, 2. Aufl., Freiburg/Schweiz 1935.

2.2 Der Mensch als Ganzheit: Vielheit und Einheit

Für ARISTOTELES, dem THOMAS auch in der Anthropologie folgt, war der Mensch, anders als für PLATON und, bis zu einem gewissen Grade, auch noch für AUGUSTINUS (39), zunächst Sinnen- und Lebewesen.

Da es die Seele ist, die den Körper zu einem organisierten Leib werden und wachsen läßt – in diesem organisierten Wachsen unterscheiden sich ja die Lebewesen von den Kristallen, deren Wachstum nur quantitativ und additiv abläuft –, stammt alle Formbestimmtheit beim Menschen, auch die Einheit der körperlichen Raumformen, die der Leib aufweist, zuletzt von der menschlichen Seele. Daher ist auch eine abgeschnittene Hand, wie schon ARISTOTELES erkannt hatte (40), nicht mehr ein reales Glied des Menschen, sondern nur noch dem Namen nach, bloß gemäß einer Äquivokation, Teil des Organismus.

2.2.1 Die Materie als Wesensteil des Menschen

Die *Materia prima* ist, zusammen mit der substantiellen Form, nicht nur Mitursache und Mitprinzip der materiellen Substanz, sondern sie ist als Potenz ihrer jeweiligen Form zugeordnet. Sie ist daher einerseits offen und steht bereit für die Formaufnahme, andererseits befindet sie sich in einer passiven Hinspannung zur jeweils nächstgeeigneten Form.

Die menschliche Seele kann nicht von Anfang an und unvermittelt die Wesensform des Stoffes sein. Als reine Materie ist diese noch nicht in der erforderlichen Disposition, um die Geistseele des Menschen in sich aufzunehmen. Erst als disponierte ist ihr dies möglich, und als solche ist sie immer schon ‚*materia quantitate signata*‘, d.h. eine bestimmt dimensionierte Materie.

In dieser quantitativen Bestimmtheit vermittelt die Materie jedoch den Wirkzusammenhang des Leibes mit den anderen materiellen Substanzen. Dies wird deutlich, wenn THOMAS das Sprechen und Hören des Menschen betrachtet und dabei das Zusammenwirken von Leib und Geistseele:

„Sprechen kommt, genau genommen, zustande durch die Formung der Stimme mittels des Ausstoßens der ausgeatmeten Luft, durch die dazu bestimmten Organe, um einen Denkinhalt auszudrücken“ (41).

Damit der Gedanke von einem Subjekt zum anderen übermittelt werden kann, wird also der Organismus mit seinen Sprachwerkzeugen benötigt. Sie setzen die Luft in Bewegung und artikulieren die Laute, auf denen die Kommunikation beruht. Wir können dies als ein Beispiel, einen klassischen Fall der „Gezweigung höherer Ordnung“ zwischen Stoff und Form, die allgemein zwischen den Wesenteilen der Materie und der Geistseele als der ‚*forma corporis*‘ des Menschen statthat, bezeichnen.

(39) Vgl. dazu: Hans BARTH, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921; Hans PFEIL, *Das platonische Menschenbild*, Aschaffenburg 1963; Hanns KÖNIG, *Das organologische Denken Augustins*, Paderborn 1966, 37 – 50; Rudolf SCHNEIDER, *Seele und Sein*, Stuttgart 1957.

(40) ARISTOTELES, *Politik* I, 2, 1253 a.

(41) THOMAS v. AQUIN, *In II Sent.*, d 8 q 1 a 5 sol.

Die zweite und besonders wichtige Bedeutung der Materie als eines Wesensteiles des Menschen ist die, daß sie als bestimmt dimensionierte das Individuationsprinzip des Menschen als Individuum ist. Seiner Seele als der Form des Leibes kommt es als subsistierender Form zu, nur eine zu sein. Ohne Eintreten in die Materie gäbe es also nur einen einzigen Menschen. Erst die Aufnahme in den Stoff ermöglicht die Vervielfältigung des menschlichen Seins, und zwar so, daß jeder Mensch ein Einzelner und von allen anderen Menschen Verschiedener ist.

THOMAS von AQUIN ist es in der Bekämpfung des lateinischen Averroismus sehr darum zu tun, das Verhältnis von Leib, Seele und Intellectus agens klarzustellen. Daher verweist er immer wieder darauf, daß jede substantielle Form in sich einheitlich sein muß (42), und daß diejenige substantielle Form, die dem Menschen sein Wesen gibt, es auch sei, die ihm die Tätigkeit ermöglicht, durch die er prinzipiell Mensch ist. Diese Tätigkeit ist das Denken und Erkennen (43). Der Geistseele des Menschen kommt also einerseits Einheit zu, andererseits auch die volle Erkenntnistätigkeit. Daher kommt es nicht von der substantiellen Form des Menschen her, daß es viele Menschen gibt. Es bleibt daher nur übrig, daß die Materie, genauer, die bestimmt dimensionierte Materie, die ‚*materia quantitate signata*‘, das Individuationsprinzip des Menschen ist.

Gustav SIEWERTH hat darauf aufmerksam gemacht, daß THOMAS auch davon spricht, daß die Seele als solche schon individuiert ist:

„Denn die Seele ist nicht nur, sofern sie den Leib informiert, eine Individualität, sondern sie partizipiert, sofern sie die materielle Erstreckung und Organisation übersteigt, an der formalen Individualität der reinen Geister und ist deshalb in gewisser Weise aus sich selbst dieses etwas“ (44).

Hätte THOMAS diesen Gedanken, den er noch mehrmals wiederholt (45), systematisch ausgearbeitet, wäre er sicher der Begründer des modernen Individuationsgedankens geworden (46), und die Zertrennung des Begriffs des Ichs, etwa durch KANT, wäre vielleicht unterblieben.

2.2.2 Die Geistseele als Wesenteil des Menschen

Wenn die Seele in den Leib bzw. in die zudisponierte Materie eintritt, verdrängt sie die vorher in dieser Materie bestehenden niedrigeren substantiellen Formen und

(42) Vgl. S.Th. I, q 61 a 2 ad 3; q 75 a 6; q 76 a 3 ad 1.

(43) Vgl. S.Th. I, q 75 a 2 corp.

(44) Gustav SIEWERTH, *Die Analogie des Seienden*, a.a.O., 62 f. SIEWERTH bezieht sich auf folgenden Text: „Nulla autem forma, inquantum huiusmodi, est haec ex seipsa. Dico autem inquantum huiusmodi, propter animam rationalem, quae quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non inquantum forma.“ In Boeth. de Trin. q 4 a 2 corp.

(45) Vgl.: „Individuatio animae rationis dependet a corpore in fieri, non autem in esse.“ S.Th. I, q 76 a 2 ad 2. Ebenso: „Anima rationalis est hoc aliquid, ut subsistens, non autem ut completum in specie.“ S.Th. I, q 75 a 2 ad 1.

(46) Vgl. dazu: Arnulf RIEBER, *Geschichtlichkeit des Daseins: Individualität und Selbstverwirklichung*, in: Heinrich BECK (Hg.), *Philosophie der Erziehung*, Freiburg – Basel – Wien 1979, 155 – 162.

wird die neue, menschliche Form und dasjenige Seinsprinzip, das dem menschlichen Organismus sein menschliches Leben und Sein verleiht (47).

Das Verhältnis der Geistseele zur Materie des Leibes ist für das Verständnis des Ganzheitsbegriffes bei THOMAS von hervorragender Bedeutung. Während für ARISTOTELES das Lebewesen überhaupt Ganzheit ist, muß man hervorheben, daß für THOMAS der ganzheitliche Charakter des integralen Ganzen in besonders klarer Weise bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Geistseele und Leib herauszuarbeiten ist.

Dies gilt zunächst für das Potenz-Akt-Verhältnis von Stoff und Seele, und hier stimmen ARISTOTELES und THOMAS überein. Die Seele als solche gibt dem Organismus als solchem das Lebendig-Sein; also die Pflanzenseele ihrem Organismus das Pflanze-Sein, die Tierseele ihrem Organismus das Tier-Sein und die Menschenseele ihrem Organismus das Mensch-Sein. Bei ARISTOTELES wird die gattungsmäßige Gleichheit stärker betont, wenn er auch die Artverschiedenheit genau betrachtet und ihre Wesensunterschiede klar hervorhebt.

Die Einheit des Mensch-Seins entspringt der Einheit, die Stoff und Geistseele zusammen bilden, also ihrer Akt-Potenz-Einheit. Diese jedoch ist allen anderen Arten der Einheit mit Ausnahme der reinen Einheit, dem ‚unum per se‘, überlegen (48). Beginnen wir gemäß scholastischer Tradition mit der bloßen, zufälligen Einheit der Lage, wie sie bei der Aggregation, etwa bei einem Steinhäufen, auftritt, als der geringsten Einheit, so folgt darauf die dynamische oder Wirk-Einheit, wie die zwischen Pferd und Wagen oder zwischen den Teilen einer Maschine. Ihr benachbart ist dann die Ordnungseinheit, wie sie z.B. auftritt zwischen den Büchern einer Bibliothek oder den Blättern eines Buches, die also dem Gesetz der Reihe unterworfen sind. Auch das Universum selbst wird von THOMAS diesem Einheitstyp zugezählt (49). Stärker noch ist die moralische Einheit, die zwischen einer Gruppe von Freunden besteht, aufgrund der gleichgerichteten Willen. Hier wird immer das Bestehen der vorgenannten schwächeren Arten der Einheit vorausgesetzt.

Die Einheit zwischen Akt und Potenz ist nun noch inniger und intensiver. Wenn die Potenz durch den Akt verwirklicht wird, so ist zunächst für diese neue Vieleinheit oder ‚integrale Ganzheit‘ festzuhalten, was schon ARISTOTELES hervorgehoben hat, daß der Akt der Potenz, negativ ausgedrückt,

1. nicht wie etwas Fremdes und Unangemessenes zukommt,
2. an ihr keine Ortsbewegung oder Veränderung des Wesens bewirkt,
3. erst recht keine Zerstörung oder gar völlige Vernichtung zufügt,

und positiv ausgedrückt, daß der Akt

1. der Seinskapazität der Potenz die Verwirklichung verleiht, also deren Wesensspannung nun löst,

(47) THOMAS v. AQUIN, S.Th. I, q 44 a 4 ad 2.

(48) Vgl. dazu und zum folgenden: Klaus BERNATH, *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Bonn 1969, 22 f.

(49) THOMAS v. AQUIN, S.c.G. II, cap. 39.

2. die Kapazität auch nach ihren vielheitlichen und partiellen Hinsichten ganz erfüllt, also aus der dadurch gebildeten Substanz auch ihre Wesensakzidentien entspringen läßt (50).

THOMAS fügt noch hinzu, daß der Akt daher der Potenz

3. zu ihrer seinsmäßigen Vervollkommenung verhilft, und
4. ihr, insofern er substantieller Akt ist, das ‚In-sich-Stehen‘ verleiht.

Dies letztere ist nach zwei Aspekten zu betrachten. Einmal bedeutet das Selbständigsein der Substanz ein ‚In-sich-Stehen‘, also ein ‚Nicht-in-oder-an-einem-anderen-Seienden-Sein‘, was auch als der Aspekt der Subsistenz oder des Subsistierens bezeichnet wird. Zweitens aber ist dieses ‚In-sich-Stehen‘ nach außen hin zu erfassen als die Fähigkeit, anderes, unselbständiges Sein sei es aus sich zu entlassen, wie die aus dem eigenen Wesen entspringenden Akzidentien, oder von einem anderen Seienden hinzugefügte, zufällige Akzidentien zu tragen. Dieser zweite Aspekt kommt durch den Begriff der Substanz, des Seins, das „unter den Akzidentien steht“, schärfer zum Ausdruck.

5. Jedoch ist als die besondere Leistung des THOMAS hervorzuheben, daß er dieses Subsistieren nicht nur begreift als etwas Stabiles, Ruhiges und Solides in der Substanz, verglichen mit dem Wandel und Wechsel der Akzidentien, sondern daß er ebenso sehr betont, daß der subsistierende, Sein gebende Akt dem Seienden auch seine gesamte Aktualität, Akthaftigkeit und damit das innere Seins- und Ursprungsprinzip für die nach außen gesetzten Zweitakte, die Handlungen und Tätigkeiten des Seienden, verleiht.

Daher ist zu beachten, daß die Ganzheit, die durch die Vereinigung von Potenz und Akt konstituiert wird, die innigste und intensivste Einheit ist, die aus dem Zusammentreffen und Sich-Vereinigen zweier real verschiedener Prinzipien überhaupt gewonnen werden kann.

Für den Theologen THOMAS ist es klar, daß diese Vereinigung weder immer schon existierte, denn alles endlich Seiende ist von Gott erschaffen, noch sich selbst zusammenfügt, denn weder Potenz noch Akt können getrennt für sich bestehen, sondern daß sie, wie es dem Begriff des Geschöpfes entspricht, von Gott als der obersten, reinsten und einheitlichsten, daher auch formalsten Wirklichkeit verbunden und konstituiert werden (51).

Dies gilt nun auch für den Menschen.

Für die Seele als Form des Organismus heißt dies, daß sie als eine und einzige dem Leib sein ganzes Sein verleiht.

Viel entschiedener als ARISTOTELES, der in der knappen und daher so dunklen Andeutung des 5. Kapitels des III. Buches über die Seele den Nous als den immateriellen und unsterblichen Teil ‚von außen‘ in die Ganzheit des Menschen

(50) ARISTOTELES, Über die Seele, Buch II, cap. 5, 416 b 31 – 417 b 27.

(51) Vgl. dazu Gallus M. MANSER, Das Wesen des Thomismus, a.a.O., 533 – 549; Heinrich BECK, Der Akt-Charakter des Seins, München 1965, 253 – 260.

eintreten läßt, hebt THOMAS immer wieder hervor, daß die Geistseele des Menschen nicht nur die willentlichen und intellektiven Tätigkeiten des Menschen bewirkt, sondern ebenso auch die sensitiven und sinnlich-triebhaften und instinktiven, und gleicherweise auch die Tätigkeiten des Sich-Ernährens und des Wachsens und der Fortpflanzung (52).

Sein Argument ist dabei das des ARISTOTELES, daß die höhere Form alle niedrigeren virtuell in sich enthalte, wie das aktuelle Viereck das in ihm virtuell enthaltene Dreieck.

Daher hält THOMAS von AQUIN, und das beinahe als einziger scholastischer Philosoph, mit großer und unbeirrbarer Konsequenz an dem Lehrsatz von der Seele als der einzigen substantiellen Form des Menschen fest:

„Homo est unus ab unitate formae.“ Der Mensch ist einer aus der Einheit der Form (53), „... denn das, was aus dem Leib und der Seele das einheitliche Seiende Mensch bildet, ist nichts Drittes außerhalb der beiden konstituierenden Prinzipien, denn aus der Tatsache, daß das aus Leib und Seele zusammengesetzte Seiende seinerseits nicht eine neue Einheit mit einem subsistierenden Seienden eingeht, folgt, daß eben dieses Seiende schon der Mensch ist“ (54).

Schließlich noch eine Aussage für viele gleich lautende Formulierungen:

„In einem konkreten Menschen ist keine andere substantielle Form als die Geistseele“ (55).

Seine Begründung dafür ist eine dreifache:

Erstens: „Das Lebewesen, das mehrere Seelen (= mehrere substantielle Formen, A.R.) hätte, wäre nicht schlechthin eines. Zweitens: gemäß der Aussagen und Aussageweise über den Menschen. Denn wenn der Charakter des Lebewesenartigen eine eigene substantielle Form ausmache, die der Mensch hätte, dann könnte sie von ihm nicht schlechthin ausgesagt werden, sondern nur akzidentell (per accidens). Der Gehalt Lebewesen wird jedoch vom Menschen einfachhin ausgesagt, wie aus seiner Definition: ‚animal rationale‘ offenkundig ist. Daher muß es ein- und dieselbe Form sein, durch die jemand ein Lebewesen und ein Mensch ist“ (56).

Drittens: „... gäbe es im Menschen mehrere substantielle Formen, also mehrere Seelen, so gäbe es auch kein einheitliches Aktzentrum (principium actionum), und die Aktionen einer der Seelen des Menschen würden diejenigen der anderen Seelen behindern“ (57).

Auch die Tatsache, daß im Leib des Menschen die materiellen Elemente zusammengefaßt sind, spricht nicht dagegen,

„... denn die Formen dieser Elemente sind im Ganzen nicht substantiell und also aktuell, sondern nur virtuell vorhanden“ (58).

Die Einheit von Leib und Seele ist bei THOMAS jedoch keine bloße Wirk-Einheit, denn die Seele ist nicht eigentlich ‚causa factivum‘ als ein von außen wirkender Kausalfaktor, sondern

„... die Seele ist das Leben des Leibes als Formal-Ursache“ (59).

(52) THOMAS v. AQUIN, S.c.G. IV, cap. 58.

(53) S.Th. I, q 16 a 7 ad 2.

(54) In III Sent. d 4 q 1 a 2 ad 5.

(55) De spirit. creat. 3 corp.

(56) S.Th. I, q 76 a 3 corp.

(57) Ib.

(58) S.Th. I, q 76 a 4 ad 4.

(59) S.Th. I/II, q 110 a 1 ad 2.

Als letztes bleibt an der Seele noch ihre Immaterialität und Geistigkeit zu betrachten.

Hinsichtlich der vegetativen und sensitiven Tätigkeiten der Geistseele ist anzumerken, daß alle vegetativen Tätigkeiten, Ernährung, Wachstum, Heilprozesse bei Verletzungen und ebenso alle sensitiven Tätigkeiten, das Wahrnehmen mit den Sinnen und das instinktive und triebhafte Streben, die der Mensch ausführt, und zwar mit seinem Leibe, von der einen Seele des Menschen ihren Ursprung nehmen, so daß der Mensch sie also nicht nur mit dem Leibe, sondern auch mit der Seele, jeweils mit deren vegetativen oder sensitiven Kräften, ausführt.

Denn die Seele ist ganz im ganzen Organismus, und in jedem seiner Teile, jedoch nicht in jedem Teil des Leibes mit allen ihren Kräften:

„Denn weil die Seele keine quantitative Ganzheit besitzt (sie ist ja kein Körper, A.R.), weder an sich noch akzidentell, wie schon nachgewiesen wurde, bleibt nichts übrig, als zu erklären, daß die ganze Seele in jedem Teile des Körpers ist sowohl gemäß ihrer ganzen Vollkommenheit als auch ihrer ganzen Wesenheit, nicht jedoch gemäß allen ihren Kräften. Denn die Seele ist in einem beliebigen Teil des Leibes nicht mit jeder ihrer Kräfte, sondern mit der Sehkraft ist sie im Auge, und mit dem Hörvermögen ist sie im Ohr, und ebenso ist es bei den anderen Organen“ (60).

Die ‚Gezweigung höherer Ordnung‘ gemäß der Kategorienlehre Othmar SPANNS ist also der Sache nach auch bei THOMAS von AQUIN zu finden, und zwar in einer durchaus differenzierten Weise, wenn auch zuzugeben ist, daß THOMAS als Theologe und Philosoph den damit gestellten Erkenntnisaufgaben nicht nachgegangen ist.

Umso stärker hat er die Geistigkeit und Immaterialität der menschlichen Seele betont. Diese Geistigkeit setzt die Einheit der Seele und ihrer Tätigkeit voraus:

„Durch dieselbe Seele ernähren wir uns, nehmen wir wahr, bewegen wir uns im Raum, und in gleicher Weise durch sie denken wir“ (61).

„Unter den (substantiellen, A.R.) Formen der Körper ist die menschliche Seele die vornehmste. Durch die Kraft übersteigt sie insoweit die Materie des Körpers, als sie eine Tätigkeit und ein Vermögen besitzt, das auf keine Weise teilhat an der körperlichen Materie. Diese Kraft wird der Verstand genannt“ (62).

Da die Geistsseele in ihrer intellektiven Tätigkeit keines körperlichen Organes bedarf und wegen der Allgemeinheit der Begriffe ein materielles Organ auch gar nicht gebrauchen kann, steht für THOMAS die Immaterialität der Seele außer Frage.

„Die belebten Körper sind nämlich, da sie Naturdinge sind, aus Materie und Form zusammengesetzt. Zusammengesetzt aber werden sie aus dem Körper und der Seele, welche sie aktuell lebend macht. Also muß das eine von ihnen Form sein und das andere Materie. Der Körper aber kann nicht die Form sein, weil ja der Körper nicht in einem anderen als seiner Materie und seinem Träger ist. Die Seele ist also die Form. Daher ist sie kein Körper, da ja kein Körper Form ist“ (63).

Ebenso: „Das Erkennen ist eine Tätigkeit, bei der es unmöglich ist, daß ein körperliches Organ daran teilnimmt. Diese Tätigkeit wird aber der Seele oder auch dem Menschen

(60) S.Th. I, q 76 a 8 corp.

(61) S.Th. I, q 76 a 1.

(62) Ib.

(63) S.c.G. II, cap. 65.

zugeschrieben. Es heißt nämlich: „Die Seele erkennt“ oder: „Der Mensch erkennt durch die Seele. Es muß also ein vom Körper unabhängiges Prinzip im Menschen geben, welches das Prinzip einer solchen Tätigkeit ist“ (64).

Dieses einzigartige Verhältnis zwischen der Materie des Leibes und der Geistseele begründet für THOMAS auch eine Einordnungsmöglichkeit des Menschen in das Universum aller geschaffenen Substanzen:

„... denn der Mensch ist hingeordnet auf die Vollkommenheit des Universums, als sein wesentlicher Teil, denn im Menschen ist etwas vorhanden, was hinsichtlich seiner Kraft weder in den Elementarkörpern noch in den Himmelskörpern enthalten ist, nämlich seine Geistseele“ (65).

Daher steht der Mensch nach THOMAS auch genau in der Mitte aller Geschöpfe. Mit seiner Geistseele, die einerseits schon subsistente Form ist, gehört er zu den reinen Formen, allerdings als ihre unterste species, und kraft seines Leibes gehört er zu den materiellen Substanzen, in deren Ordnung er die Spitze innehat:

„Der Mensch wird eine kleine Welt (microcosmos) genannt, da er aus allen Seinsweisen des Kosmos zusammengesetzt ist“ (66).

2.3 Das Universum als Ganzheit

In welcher Weise bezeichnet THOMAS die Schöpfung, das Universum der Kreaturen, als Ganzes?

Zunächst ist die gesamte Schöpfung ins Sein gebracht durch die jeweils bei der Erschaffung der einzelnen endlichen Seienden von Gott gewirkte Verbindung einer bestimmten Wesensform mit dem dadurch begrenzten Sein bzw. Seinsakt.

Gemäß der Stufenordnung der Formen, die durch die Schöpfung verwirklicht werden, ergibt sich so auch eine Stufenordnung der Seienden, die zusammen das Universum bilden:

„Ebenso ist festzustellen, daß die göttliche Weisheit die Ursache sowohl der Verschiedenheit als auch der Ungleichheit ist. ... Jede wesentliche Verschiedenheit erfordert jedoch Ungleichheit, denn, wie Aristoteles im 8. Buch der Metaphysik sagt, verhalten sich die Formen der Dinge wie die Zahlen, deren Arten durch die Addition oder Subtraktion der Einheit variiert werden. Daher scheint auch in den Dingen eine gradweise Ordnung zu sein; ebenso wie die gemischten materiellen Seienden vollkommener sind als die Elementarkörper, sind auch die Pflanzen vollkommener als die mineralischen Körper, die Tiere vollkommener als die Pflanzen, und die Menschen vollkommener als die Tiere; und in dieser Reihe überragt jede Art an Vollkommenheit die vorangehende. Wie also die Weisheit Gottes die Ursache der Verschiedenheit ist, so auch, wegen der Vollkommenheit des Universums, Ursache der Ungleichheit. Denn das Universum wäre nicht vollkommen, wenn in ihm nur ein einziger Grad des Gutseins anzutreffen wäre“ (67).

Die zweite Hinsicht der Ganzheitlichkeit des Universums ist die Ordnung der gegenseitigen Einwirkungen der Dinge innerhalb des Kosmos:

(64) S.c.G. II, cap. 62.

(65) De pot. q 5 a 10 corp.

(66) S.Th. I, q 91 a 1 corp. Vgl. auch: S.Th. I, q 96 a 2 corp.; S.Th. I/II, q 17 a 8 ad 2.

(67) S.Th. I, q 47 a 2 corp. Vgl. ebenso S.c.G. II, cap. 39.

„Die gemischten Körper entstehen aus den Elementen und ihren Qualitäten, die Pflanzen nähren sich aus den gemischten Körpern, die Tiere von den Pflanzen, der Mensch braucht alle anderen Dinge zur Nahrung und Kleidung, verwendet sie zur Hilfeleistung und stellt sie in den Dienst der Erkenntnis“ (68).

Aufgrund dieser Ordnung der Einwirkungen und Bewegungen scheint das Universum in gewisser Weise sogar einem Lebewesen ähnlich:

„Denn die Himmelsbewegung ist innerhalb des Kosmos der Naturkörper ähnlich der Bewegung des Herzens im Tier, durch welche das Leben erhalten wird. Daher verhält sich jede Naturbewegung zu den Naturdingen ähnlich wie eine Lebenstätigkeit. Wenn daher das gesamte Universum ein Lebewesen wäre, so daß die Himmelsbewegung von innerhalb entspränge, wie einige ja behaupten, wäre die Himmelsbewegung die Lebenstätigkeit aller Naturkörper“ (69).

Bei THOMAS erscheint das gesamte Universum einerseits für den Menschen eingerichtet; andererseits verläßt THOMAS jedoch diese anthropomorphe Sicht, wenn er feststellt:

„Der Mensch ist auf den Kosmos als sein wesentlicher Teil hingeordnet“ (70).

So ist das Universum die vollkommene Ganzheit, wegen der in ihm anzutreffenden umfassenden Ordnung. Doch dies gilt für THOMAS nur hinsichtlich seiner Ausdehnung und Ausbreitung:

„Hinsichtlich der Extension und seiner Verbreitung ist das Universum vollkommener als die geistigen Geschöpfe, hinsichtlich der Intension (des Wesensgehaltes, A.R.) jedoch und des Gesammeltseins ist die Ähnlichkeit zur Vollkommenheit Gottes in den Geistwesen größer, da sie fähig sind, die Gutheit (Gottes, A.R.) zu erfassen“ (71).

Die Einheit und Ganzheit des Universums ist daher nicht die des integralen Ganzen, sondern nur die des Ordnungs-Ganzen, wegen seiner nur akzidentiellen Einheit. Daher vergleicht THOMAS von AQUIN das Entstehen des Kosmos auch mit dem eines Kulturgegenstandes, also eines exogenen Ganzen, das nicht wie das integrale oder endogene Ganze das Prinzip seiner Einheit und Ganzheit in sich enthält, sondern dem es von einem anderen Seienden verliehen wurde:

„Die Einheit des Universums geht aus der Einheit des göttlichen Geistes hervor wie die Form des materiellen Hauses aus der Form, die im Geiste des Baumeisters ist“ (72).

Dieser Hervorgang nicht nur der Einheit des Universums, sondern des gesamten Seins jedes Seienden aus dem Nichts kraft der Schöpfermacht Gottes nennt THOMAS auch die „Emanation des ganzen Seins aus der allgemeinen Ursache, die Gott ist“ (73).

Sie besitzt eine zweifache Richtung und stellt darin gewissermaßen einen Kreisprozeß des Seins jedes Geschöpfes und der Schöpfung im Ganzen dar, die den innertrinitarischen Seinsprozeß in endlicher Weise nachbildet (vgl. Schaubild 2).

(68) Hans MEYER, Thomas von Aquin, 2. Aufl., Paderborn 1961, 384 f.

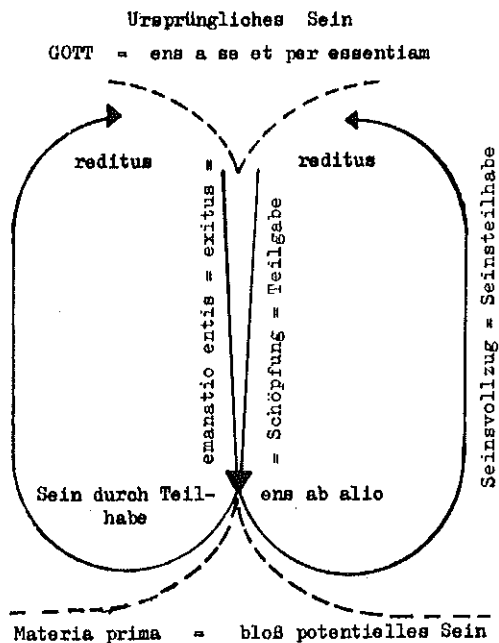
(69) THOMAS v. AQUIN, S.Th. I, q 18 a 2 ad 1.

(70) De pot. q 5 a 10 corp.

(71) S.Th. I, q 93 a 2 ad 3.

(72) In Dionys., de Divin. nomin. cap. 13, lect. 2 (n. 979).

(73) S.Th. I, q 45 a 1 corp.



Das Erschaffen der Kreatur durch Gott ist zunächst ihr Hervorgang, ihr ‚exitus‘, durch den sie ins Sein gesetzt wird (74).

Da die Geschöpfe jedoch nicht ihr Sein sind, sondern es durch die Erschaffung nur erhalten haben (75) und in diesem ihren Sein stets von Gott erhalten werden müssen (76), ergibt sich aus ihrer bloßen Teilhabe am Sein die zweite Richtung, der ‚reditus‘. Dieses ‚Sich-Zurückwenden-zu-Gott‘ vollzieht das nicht-intelligente Seiende naturnotwendig; der Mensch und der Engel aber vollziehen den Reditus durch das Erkennen und Wollen (77).

2.4 Das unendliche Sein und das Problem seiner Ganzheitlichkeit

Es ist im Grunde vermessen, diesen in der Überschrift des Abschnitts angedeuteten Gedanken zu verfolgen, denn, wie THOMAS ausführt:

(74) Vgl. In II Sent. d 18 q 1 a 2 sol.

(75) Vgl. De ver. q 21 a 6 corp.

(76) Vgl. S.Th. I, q 104 a 1 corp.

(77) Vgl. S.Th. I, q 2 proem.; S.c.G. III, cap. 22. Vgl. außerdem: Otto H. PESCH, Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin, in: Klaus BERNATH (Hg.), Thomas v. Aquin I, Wege der Forschung, Bd. 188, Darmstadt 1978, 411 – 437; Klaus KREMER, Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1971.

„Der menschliche Verstand, nur fähig, von den Sinnendingen ein ihm angemessenes Wissen zu gewinnen, vermag aus eigener Kraft nicht vorzudringen bis zur Erfassung der göttlichen Substanz als solcher, da diese alle Sinnendinge, ja alle anderen Seienden unendlich übersteigt“ (78).

Daher können wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern nur, – und das ist der erste Weg der Gotteserkenntnis, die ‚via negationis‘, der Weg des Verneinens, – was er nicht ist, und welchen Bezug zu ihm alles übrige Seiende besitzt (79). Die beiden anderen Wege der Gotteserkenntnis sind zweitens die ‚via per causalitatem‘ oder ‚per remotionem‘, und drittens die ‚via per excessum‘, also die Erkenntnis Gottes mit Hilfe des Kausalbegriffes und die Erkenntnis durch Übersteigerung der positiven Seinsgehalte, der Befreiung von allen Einschränkungen und Begrenzungen, die diese Seinsgehalte in den erkennbaren Geschöpfen zeigen (80). Dieser zweite und ebenso der dritte Weg sind angelegt in der Bahn des Denkens der Analogia entis, welches daher von sich aus in größter Nähe zum Ganzheitsdenken steht.

Hinsichtlich der zweiten Weise, also der ‚via causalitatis‘, schreibt THOMAS:

„Neben der Wirkung, die der Ursache gleicht, gibt es eine andere Wirkung, der die Gleichheit mit ihrer Ursache fehlt, und durch eine solche Wirkung kann die Kraft und per Konsequenz auch das Wesen der Ursache nicht erkannt werden, sondern lediglich, daß die Ursache existiert. ... Auf diese Weise aber verhalten sich alle Wirkungen (– also alle endlichen Seienden, A.R.) zu Gott, daher können wir in diesem unseren Lebenszustand von Gott nichts erkennen außer, daß er ist“ (81).

Wenn wir aber gerade noch erkennen können, daß Gott ist, und wenn er sich dadurch von allen Geschöpfen unterscheidet, daß er sein Sein nicht von einem anderen Seienden erhalten hat, sondern sein Sein ist, verstehen wir, daß er ein Seiendes ist, das in absolut vollkommener Weise seiend ist, oder, wie THOMAS im Anschluß an Johannes DAMASCENUS formuliert:

„Der, der ist (damit bezieht sich THOMAS auf die mosaische Gottesbezeichnung nach Exodus III, 14: ‚Ego sum qui sum‘, A.R.), ist auf keine Weise begrenzt, sondern verhält sich zu allen Seinsweisen unbegrenzt; und daher nennt er (= Johannes DAMASCENUS, A.R.) ihn ein unendliches und unbegrenztes Meer der Substanz“ (82).

Wenn also nur eine Substanz ein reales und integrales Ganzes ist, gemäß dem Ganzheitsbegriff des THOMAS, so muß zugegeben werden, daß es eine Beziehung gibt zwischen dem Wesen Gottes, das ja nichts von seinem Sein Verschiedenes und ein unendlicher Ozean an Substantialität ist, und dem Begriff der Ganzheit.

Dieser Zusammenhang scheint darin zu bestehen, daß jedes integrale Ganze neben der Vielheit der Teile, die in ihm virtuell oder real bestehen, und vorrangig zu ihr Einheit besitzt, wodurch sie ihre Teile völlig zusammenhalten kann. Diese Einheit entspringt ihrem Sein.

Freilich, und das betont THOMAS an vielen Stellen, ist der Begriff des Ganzen nur da anzuwenden, wo dieses Seiende Teile, wenn auch nur virtuell, besitzt:

(78) S.c.G. IV, cap. 1.

(79) Vgl. S.c.G. I, cap. 30.

(80) Vgl.: In Boeth. de Trin. I, a 2 ad 4.

(81) In Boeth. de Trin. q 1 a 2 corp.

(82) S.Th. I, q 13 a 11 corp.

„Etwas wird ein Ganzes genannt im Hinblick auf seine Teile“ (83). „Ganzes wird das genannt, das Teile hat“ (84). „... weil das ein Ganzes ist, das in Teile geteilt ist“ (85).

Also ist der Begriff der Ganzheit, im strengen Sinn genommen, auf Gott nicht anwendbar.

Auch wenn man aus der Offenbarung entnimmt, daß in Gott drei Personen sind, so ist diese Vielheit der Personen keine substantielle oder auch nur akzidentelle Vielheit, keine Getrenntheit, sondern eine Vielheit der Relationen, die sich durch die gesamte Vollkommenheit des unendlichen göttlichen Seins erstreckt und daher der Einheit seines Seins auf keine Weise entgegengesetzt ist, sondern ihr vollkommen angemessen und mit ihr identisch ist.

Eine zweite Beziehung des Gottesbegriffs zum Ganzheitsbegriff neben der des Seins, der Substantialität und der Einheit ist anzunehmen in dem Aspekt der Vollkommenheit, die Gott als dem reinen Sein und dem reinen Akt, der aristotelischen ‚haplos energeia‘ zukommt. Denn auch für die Ganzheit ist ihre — allerdings arteigene — Vollkommenheit wesentlich:

„Ganzes und Vollkommenes sind dasselbe“ (86), und: „Vollkommenes und Ganzes sind entweder dasselbe, oder sie bezeichnen beinahe dasselbe“ (87).

Gott kommt jedoch wegen der unendlichen Fülle des Seins auch unendliche Vollkommenheit zu:

„Dennoch ist Gott, der nichts anderes ist als sein Sein, das in jeder Hinsicht vollkommene Seiende. Ich nenne aber ‚in jeder Hinsicht vollkommen‘ das, dem kein Vorzug irgendeiner Gattung fehlt“ (88).

Da alle Vollkommenheit aus dem Sein entspringt, ist das unendliche Sein auch unendlich vollkommen, oder mit THOMAS:

„Das, was ich als das Sein schlechthin bezeichne, ist die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten“ (89).

Daher kann man, wenn auch nur in uneigentlicher Ausdrucksweise, eher äquivok als analog, von Gott als einer Ganzheit sprechen. Besser bezeichnet man ihn als ‚Urganzheit‘ (90) oder, um falsche Assoziationen auszuschließen, als ‚Über-Ganzheit‘. Im strengen Sinn jedoch ist Gott reine Einheit, reines Sein, reine, unendliche Substanz.

(83) S.Th. I, q 8 a 2 ad 3.

(84) S.Th. I, q 10 a 1 obj. 3.

(85) S.Th. I, q 76 a 8 corp.

(86) In III Sent. d 27 q 3 a 4 corp.

(87) In V Met., lect. 18, n. 1033.

(88) S.c.G. I, cap. 28.

(89) De pot. q 7 a 2 ad 9. Vgl. auch: Heinrich BECK, Der Akt-Charakter des Seins, a.a.O., 22 – 27.

(90) Vgl. Othmar SPANN, Kategorienlehre, a.a.O., 356: „Absolute Substanz ist nur das Urganze oder ‚Gott.‘“ Ebenso: Der Schöpfungsgang des Geistes, Gesamtausgabe, Bd. 10, Graz 1969, 155 – 185.

3. Hauptteil

Das ‚totum virtuale‘: Ganzheit und Freiheit

Erst im weiteren Verlauf der Ausführungen kann deutlich werden, inwiefern der Begriff der virtuellen oder potentiellen Ganzheit in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Begriff der Freiheit steht und wie sich deshalb der zweite Teil der Überschrift dieses 3. Hauptteiles zum ersten Teil verhält.

3.1 Die Seele und ihre Kräfte

Potenzen oder Kräfte sind gemäß scholastischer Ontologie in einem Seienden noch nicht aktuell verwirklicht, aber die Anlagen oder die Vermögen dazu sind in ihm schon vorhanden. Auch THOMAS richtet sich bei der Bestimmung des virtuellen oder potentiellen Seins nicht nach dem megarischen, univoken Begriff der Identität, sondern nach dem analogen der attischen Philosophie, also des SOKRATES, des PLATON und in hervorragender und ausdrücklicher Weise, des ARISTOTELES (91).

Diese Potenzen können in zweifacher Weise auftreten: als passive Vermögen, die von etwas anderem, Wirklichen, bestimmt werden können, und außerdem als aktive Vermögen, die von sich aus in Tätigkeit und Verwirklichung übergehen können.

Die menschliche Seele besitzt beide Arten von Potenzen oder Kräften, so daß es völlig angemessen ist, sie als das Musterexemplar einer virtuellen oder potentialen Ganzheit anzusehen und darzustellen.

3.1.1 Die vegetativen Kräfte der Seele

Als substantielle Form des Leibes verleiht die Seele ihrem Organismus das Lebendig-Sein. Dies vermag sie kraft der aktiven Potenzen ihres vegetativen Vermögens, die in dreifacher Weise tätig sind (vgl. Schaubild 3):

„Dem körperlichen, natürlichen Leben sind drei Tätigkeiten von sich aus notwendig, und eine vierte gewissermaßen nachfolgend. Zuerst ist notwendig, daß das Seiende durch Zeugung und Geburt das Leben erhalte, zweitens, daß es durch Wachstum zur erforderlichen Größe und Kraft komme, und drittens, daß es, zur Bewahrung des durch die Zeugung erhaltenen und durch das Wachsen vermehrten Lebens, Nahrung erhalte. Dies sind daher die für das Leben an sich notwendigen Prozesse, ohne die das körperliche Leben nicht vollendet werden kann. Daher weist die vegetative Seele drei naturhafte Kräfte auf, insofern sie dem Leib Lebensprinzip ist: Fortpflanzungsfähigkeit, Wachstum und Ernährung. Weil jedoch dem vegetativen Leben eine Behinderung bzw. Verletzung zugefügt werden kann, wodurch das Lebewesen geschwächt wird, ist eine vierte Kraft nachfolgend erforderlich, die Heilkraft für den erkrankten Organismus“ (92).

Diese drei bzw. vier Kräfte müssen aktive Potenzen sein, da die Materie des Leibes aus sich heraus nur passive Potenz ist, also nur die Fähigkeit der Aufnahme des vegetativen Lebens besitzt; die Verwirklichung des Lebensprozesses daher allein von der Seele bzw. von ihren aktiven vegetativen Potenzen aus erfolgen kann. Es sei

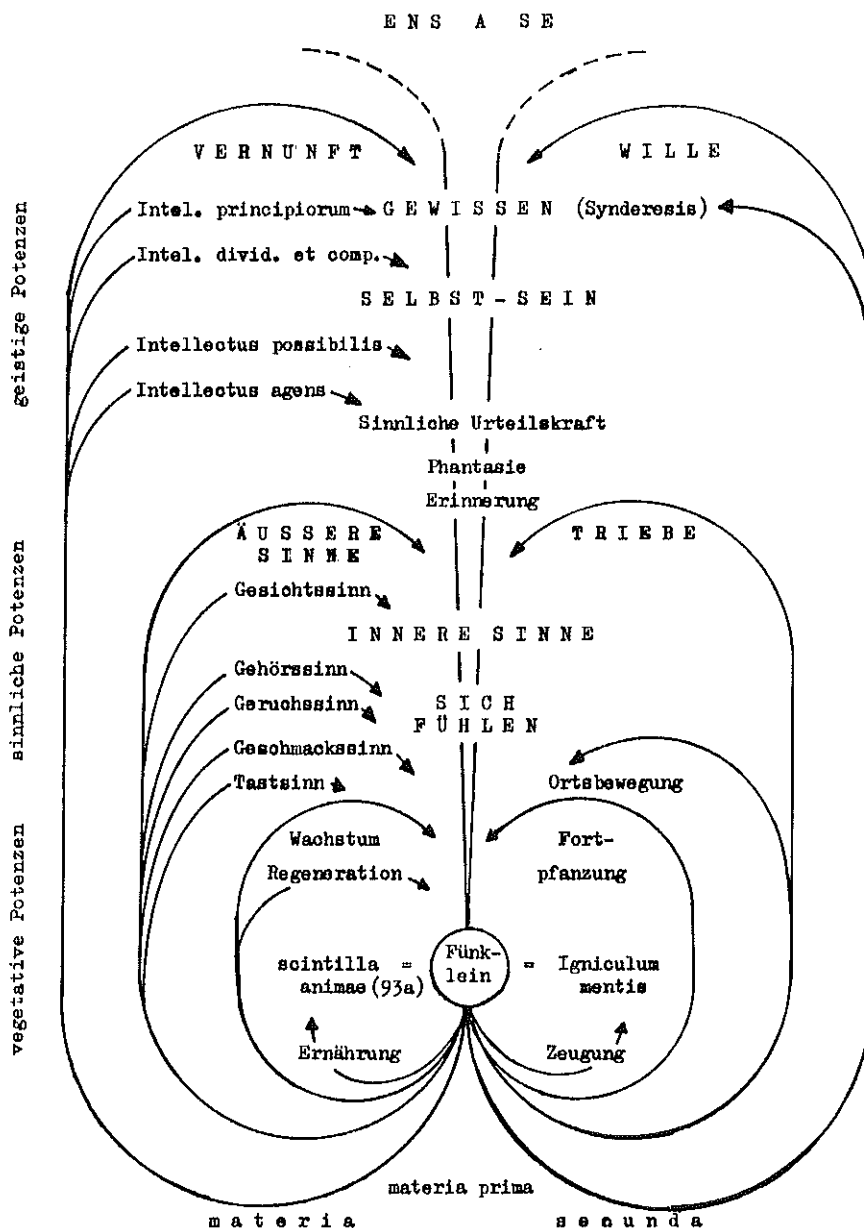
(91) Vgl. Franz M. SLADÉČZEK, Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie, in: Scholastik 25 (1950).

(92) THOMAS v. AQUIN, S.c.G. IV, cap. 58.

ausdrücklich betont, daß diese vegetativen Kräfte, da sie Fähigkeiten der in sich einheitlichen Seele sind, ihrer ganzen Natur nach grundsätzlich menschlicher Art sind, wie THOMAS eigens feststellt:

Schaubild 3 Die vegetativen, sinnlichen und geistigen Kräfte der Seele

"Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore." (93)



Fußnote (93) siehe nächste Seite

„Die menschliche Seele unterscheidet sich in ihrer Art gemäß ihrem Wesen von den anderen Seelen, nämlich denen der Tiere und Pflanzen“ (94).

3.1.2 Die sinnlichen Vermögen der Seele

THOMAS unterscheidet mit ARISTOTELES, dem er sich in der Lehre von den Kräften der Seele eng anschließt, die äußeren und die inneren Sinne.

Die äußeren Sinne umfassen Tastsinn, Geschmack und Geruchssinn, die von ihren Objekten unmittelbar berührt und aktuiert werden, und Gehör und Sehvermögen, bei denen Luft bzw. Licht als Medium noch dazwischentreten. Sie sind passive Potenzen. Die inneren Sinne übertreffen wegen ihrer Hinordnung zu den geistigen Kräften der Seele die äußeren, oft schwächeren Sinne:

„Das sinnliche Urteils- und das Erinnerungsvermögen ragen beim Menschen besonders hervor; nicht deswegen, weil sie sinnliche Kräfte sind, sondern wegen ihrer Affinität und Nähe zur allgemeinen Vernunft, aus der sie gewissermaßen fließen. Und obwohl sie die gleichen Vermögen sind, besitzen sie größere Vollkommenheiten als dieselben Kräfte in den Tieren“ (95).

Mit der sinnlichen Urteilskraft und dem Gedächtnis haben wir wichtige innere Sinne und damit auch unser Gefühlsleben berührt. Zusammen mit dem Gemeinsinn, der verschiedene Sinnesdaten, die die äußeren Sinne liefern, zu unterscheiden und danach zu einem Gesamt-Phantasma, einem Gesamtwahrnehmungsbild des Objektes zusammenzufügen imstande ist, werden sie von den äußeren Sinnen unterschieden (96). Zu den inneren Sinnen sind außerdem noch die Phantasie oder Einbildungskraft zu zählen (97) und der intellectus passivus oder die ‚besondere Vernunft‘, die dann anstelle des Instinktes beim Tier tritt, wenn eine rasche Entscheidung getroffen werden muß, ohne daß Zeit vorhanden ist, um die Abstraktion, also geistige Vermögen, einzusetzen. Da sich diese ‚vis cogitativa‘ auf die Einzeldinge und ihre

(93) S.Th. I, q 90 a 4, sed contra.

Bei THOMAS findet sich der Begriff des ‚Fünkchens der Seele‘ (‘igniculum mentis’) noch nicht in der von Meister ECKHART durchgeführten Bedeutung als Ort der Gottesgeburt in der Seele (vgl. dazu Ernst von BRACKEN, Meister Eckhart und Fichte, Würzburg 1943, 245 – 407; Joseph BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, 182 – 199). Dennoch ist das ‚igniculum mentis‘ für THOMAS einerseits, im Anschluß an BOETHIUS (vgl. In Boeth. de Trin., proem.) der Ort der Teilhabe des menschlichen Geistes am Geist Gottes (die Illuminationslehre des AUGUSTINUS wird hier mit berücksichtigt), wobei die gnostische Anschauung vom Geistfunken in allen Geschöpfen (vgl. Robert McLACHLAN WILSON, Gnosis und Neues Testament, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1971, 11) noch auf die Begriffsbildung einwirkt; andererseits kennt THOMAS das Seelenfünkchen als ‚scintilla animae‘, als Ort, an dem die Prinzipien der Erkenntnis wie des praktischen Handelns entspringen (vgl. In II Sent. d 39 q 3 a 1), so daß von hier aus die mystische Bedeutungsvertiefung schon angelegt erscheint. Vgl. dazu: Martin GRABMANN, Die Lehre des Hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden, in: Jb. f. Philos. u. spek. Theol., (1900), 413 – 427 (zit. bei BERNHART, a.a.O., 262, Anm. 170).

(94) S.Th. I/II, q 110 a 4 ad 3. Vgl. auch: De an. 11 ad 12; S.Th. I, q 76 a 6 corp.

(95) S.Th. I, q 78 a 6 ad 5.

(96) Vgl. S.Th. I, q 78 a 4 ad 2.

(97) Vgl. S.Th. I, q 78 a 4.

Schädlichkeit bzw. Nützlichkeit für den Menschen richtet, heißt sie auch ‚ratio particularis‘ (98).

Auch das sinnliche Strebevermögen ist, wie die äußeren Sinne, ein passives Vermögen der Seele:

„Das sinnliche Begehungsvermögen ist eine passive Potenz, da sie vom Begehrenswerten bewegt wird, das, ohne sich selbst zu bewegen, bewegt“ (99).

Obwohl Sinnlichkeit und geistige Vermögen klar von einander verschieden sind – was THOMAS an ihrem jeweils verschiedenen Verhalten gegenüber ihren eigentümlichen Objekten aufzeigt (100), entspringt doch das sinnliche Strebevermögen ebenso aus dem Willen als dem höheren Strebevermögen, wie die Wahrnehmung aus dem erkennenden Verstande:

„In allen geordneten Bewegungsvermögen bewegt das erstrebenswerte (= bewegende, A.R.) Objekt nichts ohne die Kraft des ersten Bewegungsprinzips, denn das niedrige, d.h. sinnliche Begehungsvermögen reicht nicht zur Handlung aus, wenn nicht der Wille, d.h. das obere Begehungsvermögen, ihm zustimmt“ (101).

3.1.3 Die geistigen Vermögen der Seele

Die bisher besprochenen Seelenkräfte konnten ihre spezifische Tätigkeit nur verbunden mit den entsprechenden Organen des Leibes ausführen. Die geistigen Vermögen, d.h. Vernunft und Wille, bedürfen des Körpers nach THOMAS jedoch nicht.

Dabei scheint es, als ob die Vernunft in stärkerer Weise auf die Sinnlichkeit angewiesen ist als der Wille. Denn wir können unsere Vernunft nur betätigen und Erkenntnisse gewinnen dadurch, daß diese sich den Wahrnehmungsbildern zuwendet, die der Seele durch die Sinne zugeführt wurden (102).

Das Gesamt-Vermögen der Vernunft ist bei THOMAS wesentlich stärker aufgeteilt als das des willentlichen Strebens. Denn das geistige Erkennen setzt schon zusammen mit der Tätigkeit der Sinne ein. Das von den Sinnen produzierte Wahrnehmungsbild ist für das Erkennen jedoch nur Materialursache:

„Denn weil die Sinnesbilder nicht ausreichen, um den passiven Intellekt zu aktuierten, ist es erforderlich, daß sie erkennbar gemacht werden durch den intellectus agens. Daher kann man nicht sagen, die sinnliche Wahrnehmung sei die totale und vollkommene Ursache der geistigen Erkenntnis, sondern lediglich, daß sie gewissermaßen ihre Materialursache sei“ (103).

Der intellectus possibilis nimmt also die vom intellectus agens aktuierten Wesensformen in sich auf. Er ist, wie schon ARISTOTELES beschreibt, formenlos, eine ‚tabula rasa‘. Wird seine Aufnahmefähigkeit durch eine ‚eingestrahlte‘ Species aktuiert, so erkennt der Mensch.

(98) Vgl. ib.

(99) De ver. q 25 a 1.

(100) Vgl. S.Th. I, q 75 a 3 ad 2.

(101) S.Th. I, q 81 a 3 corp.

(102) Vgl. dazu: Karl RAHNER, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 3. Aufl., München 1964.

(103) THOMAS v. AQUIN, S.Th. I, q 84 a 6 corp.

Zur Vernunft gehören außerdem noch der ‚intellectus dividens et componens‘, durch den die Urteilsbildung als Schritt über die Begriffsbildung hinaus vollzogen wird, und der ‚intellectus principiorum‘. Der intellectus dividens et componens ist als ein aktives Vermögen zu bezeichnen, denn er hält, wie THOMAS ausführt, mehrere im intellectus possibilis aufgenommene Begriffe gegeneinander, vergleicht sie und trennt sie, wenn ihre Wesensteile einander widersprechen, durch das negative Urteil, und vereinigt sie durch das positive Urteil, wenn sie übereinstimmen oder wenigstens verträglich sind.

Eine geringere Aktualität besitzt der intellectus principiorum. Sobald der intellectus agens, dessen Spontaneität nie unterbrochen wird, bestimmte Sinnenbilder durchleuchtet und die in ihnen enthaltenen virtuellen Wesensformen aktuiert, wird dadurch auch der intellectus principiorum aktuell und wir erkennen an diesen Wesenszusammenhängen die prinzipiellen Seinssachverhalte.

So setzt die Erzeugung der Erkenntnis das geordnete Zusammenwirken der aktiven und passiven intellektuellen Kräfte der Seele voraus.

3.1.4 Die Selbsterkenntnis

Gewöhnlich geht es dem Menschen um die Erkenntnis der schon sinnlich wahrgenommenen Objekte. Doch die Erkenntnisbewegung kann noch weiter geführt werden. Dies geschieht, indem der Mensch sein Denken auf sich selbst richtet.

Zunächst muß er dabei festhalten, daß er selbst es ist, der da denkt und erkennt. Durch dieses die Objekt-Erkentnis begleitende Wissen, das er nun besonders beachtet und untersucht, vermag er seine eigene Tätigkeit, sein Erkennen als eine das an den Körper gebundene Wahrnehmen übersteigende Tätigkeit zu erfassen. So erkennt er, daß er mehr ist als ein bloßes Lebe- und Sinnenwesen, er erkennt seine geistige Natur.

THOMAS nennt dieses Reflektieren, in dem das menschliche Denken sich selbst immer tiefer erfaßt und sogar durchringt, eine ‚reditio completa‘, also eine vollkommene oder vollständige Rückkehr zu sich selbst oder Einkehr in sich selbst.

Doch diese Reflexionsbewegung endet nicht bei und in sich selbst. Wenn der Mensch so seine eigenen Erkenntnisvermögen erfaßt, erkennt er, daß er nur in begrenzter und eingeschränkter Weise Geist ist. Dies geschieht besonders intensiv in der Reflexion der Grundlagen und Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. THOMAS lehrt, daß alle diskursive Erkenntnis in der anfängshaften Intuition des Seinsbegriffes gründet (104).

Verglichen mit der unendlichen Weite und Unbegrenztheit des Seins, wie sie bei der Durchdringung des Seinsbegriffes und dem Vergleich mit dem allgemeinen Begriff des Wesens hervortritt, muß sich der Mensch als endliches und nur irgendwie am unendlichen Sein Gottes teilhabendes Geschöpf erkennen (105). Seine Teilhabe ist

(104) Vgl. In IV Met., lect. 6, n. 605. Vgl. auch Hans MEYER, Thomas von Aquin, a.a.O., 428.

(105) Vgl. THOMAS v. AQUIN, S.Th. I, q 12 a 2 corp.; De ver. q 10 a 6 corp. Vgl. dazu auch: Winfried WEIER, Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Thomas v. Aquin, in: Klaus BERNATH (Hg.), Thomas von Aquin II, Wege der Forschung, Bd. 538, Darmstadt 1981, 192 – 220.

gerade hier, bei der Ermöglichung des menschlichen Erkennens, besonders intensiv. THOMAS sieht im intellectus agens eine strenge und unmittelbare und, gemäß der Lehre von der ‚creatio continua‘, dem ‚concursum divinum‘, eine andauernde Partizipation des menschlichen Geistes am göttlichen, unendlichen Geist. Die begrenzte, diskursiv-stückhafte, aposteriorische bzw. ‚abendliche‘ Erfassung der Wahrheit durch den Menschen ist eine endliche Teilhabe an der ursprünglichen, ‚morgendlich-unendlichen‘ Wahrheitsschau und Selbsterkenntnis-Bewegung Gottes (106).

Der Prozeß der ‚reditio completa‘ führt den Menschen also zunächst zu sich selbst, zu seinem eigenen Sein und zu seiner eigenen Geistigkeit; dann aber weiter zu dem höchsten Sein, zu Gott, an dessen geistigem Sein und Leben der Mensch in seinem menschlichen geistigen Leben irgendwie unmittelbar Anteil besitzt.

3.1.5 Der Wille als Vermögen der Seele

Auch hinsichtlich des Willens behauptet THOMAS eine ähnliche Rückkehr- und Rückeinbindungs-Bewegung und -struktur. Denn als geistige Vermögen sind Vernunft und Wille eigentlich eine einzige Potenz, – Geistigkeit und Einheit konvertieren.

Daher formuliert THOMAS:

„Praktische und theoretische Vernunft sind nicht verschiedene Potenzen“ (107). „Ihre Verschiedenheit ist lediglich die des je verschiedenen Zieles ihrer Tätigkeit, denn die theoretische Vernunft verwirklicht sich, indem sie ihr Objekt erkennt, die praktische Vernunft, indem sie es ordnet“ (108).

Ihre Einheit hebt THOMAS hervor, indem er darauf hinweist, daß das Wahre und das Gute sich gegenseitig einschließen, so daß die theoretische Vernunft die Wahrheit erstrebt wegen ihrer Gutheit, und der ‚intellectus practicus‘ das Gute erkennt wegen der an ihm bestehenden Erkennbarkeit und Wahrheit.

Der metaphysische Ort der Teilhabe des Menschen an der Wahrheit und Gutheit Gottes ist die oberste Spitze der Vernunft, der theoretischen Vernunft in ihrer Einheit mit der praktischen, und zwar so, daß dem Menschen diese Teilhabe wesentlich, naturgemäß eingegossen wird. Dieses Eingegossensein bedeutet aber keine passive Potenz, andererseits aber auch keine aktive, sondern einen Habitus, eine Haltungsbereitschaft, die in der Mitte zwischen beiden steht:

„Die ersten Prinzipien der Vernunft sind uns von Natur eingegeben und gehören nicht einer besonderen Potenz an, sondern einem besonderen Habitus, der Intellectus principiorum genannt wird, wie im 6. Buch der (Nikomachischen, A.R.) Ethik steht. Ebenso gehören daher die Prinzipien der praktischen Vernunft, die uns gleichfalls von Natur aus eingegeben sind, keiner besonderen Potenz an, sondern einem besonderen Habitus, den wir ‚Synderesis‘ nennen. Denn die Synderesis treibt zum Guten an und murmelt in uns vom Bösen (das wir getan haben, A.R.), und

(106) Vgl. dazu bes. Heinrich BECK, Der Akt-Charakter des Seins, a.a.O.; Ebenso vgl. THOMAS von AQUIN, De ver. q 10 a 6 corp.

(107) S.Th. I, q 79 a 11.

(108) Ib.

insoweit gelangen wir durch die ersten Prinzipien zum Erfassen und beurteilen das Erkannte“ (109).

Mit der Synderesis, dem Ursprung des Gewissens, sind wir jedoch schon wieder über den Willen und seine Freiheit hinaus. THOMAS weist darauf hin, daß aus der Geistigkeit des Menschen unmittelbar die Freiheit des Willens einsichtig ist, denn nur durch den Zusammenhang mit der Materie gibt es in den Tätigkeiten eine unfreie Handlung. Da aber die Seele bei ihren geistigen Tätigkeiten nicht mit dem Leib und seiner Materialität in Verbindung tritt, ist sie in ihrer Entscheidung und Wahl frei. Diese Freiheit können nur geistig Seiende aufweisen:

„Nur vernunftbegabte Seiende besitzen Herrschaft über ihre Tat“ (110). „Der Mensch unterscheidet sich von den ungeistigen Lebewesen dadurch, daß er der Herr seiner Handlungen ist. ... Herr ist er jedoch durch Vernunft und Willen, und deswegen wird seinem Willen Freiheit zugesprochen“ (111).

Das Freiheitsverständnis des THOMAS unterscheidet sich vom individualistisch-autonomen Freiheitsverständnis der Neuzeit darin, daß für ihn der Mensch zwar Wahlfreiheit besitzt hinsichtlich dieses oder jenes einzelnen Gutes oder untergeordneten Zieles, nicht jedoch hinsichtlich seines letzten Zieles:

„Daß der Mensch Herr seiner Handlungen ist, sowohl im Wollen als auch im Nicht-Wollen, kommt durch die befreiende Vernunft, die sich dem einen Teil oder auch dem anderen (einer Wahl, A.R.) zuneigen kann. ... Doch damit dies nicht ins Unbegrenzte führt, ist es notwendig, daß der freie Wille von einem außer ihm bestehenden Prinzip bewegt wird, das den menschlichen Geist überragt, nämlich von Gott“ (112).

Gott aber bewegt den Menschen auf sich selbst hin, denn nur Gott ist das höchste Gut und das letzte Ziel des Menschen.

3.2 Die Tugenden als Verwirklichungen der Freiheit

Der Wille unterscheidet sich von der Vernunft dadurch, daß er das Erkannte seinem Ziel entgegen ordnet. Insofern erfährt er seine Verwirklichung und Vervollkommenung nicht dadurch, daß er in sich verbleibt und tiefer in sich selbst einkehrt, wie der Verstand, sondern dadurch, daß er sich nach außen richtet und alle Situationen so ordnet, daß sie dadurch zu seiner Vervollkommenung und zum Erreichen seines letzten Zieles, der Teilhabe an Gott, dienen können.

Durch seine auf das jeweils begrenzte Gute und mittels dieses auf das letzte Gute gerichteten Willenshandlungen erhält die Seele eine spezifische Vollendung, die in der praktischen Philosophie als der Erwerb der menschlichen Tugenden bezeichnet wird. Die menschlichen Tugenden sind Haltungen, Habitus, die zum leichten und guten Vollführen der guten Handlungen disponieren, also letzte Vollendungen der Potenzen der menschlichen Seele (113).

In der platonisch-aristotelischen Tradition der Tugendlehre stehend, unterscheidet THOMAS die vier natürlichen Kardinaltugenden: Klugheit, Tapferkeit, Zucht

(109) S.Th. I, q 79 a 12.

(110) De pot. q 9 a 1 ad 3.

(111) S.Th. I/II, q 1 a 1 corp.

(112) S.Th. I/II, q 109 a 2 ad 1.

(113) Vgl. S.c.G. III, cap. 22.

und Maß und Gerechtigkeit (114), von den drei übernatürlichen Kardinaltugenden, den ‚virtutes theologicae‘: Glaube, Hoffnung und Liebe. So ergibt sich eine Ordnung, ein Stufenbau der Tugenden, denn hier ist der Leitsatz „Die Gnade vernichtet die Natur nicht, sondern vervollkommnet sie und ergänzt ihre Mängel“ (115) konsequent angewandt. An der Spitze der Ordnung der Tugenden steht die Liebe: „Die Tugend, rein in ihrem einfachsten Wesen betrachtet, ist Liebe“ (116).

Neben den Kardinal- und den übernatürlichen Tugenden kennt und beschreibt THOMAS noch eine Fülle weiterer ethischer Grundhaltungen, angeregt durch die Nicomachische Ethik, aber auch durch AUGUSTINUS und die Tradition der Kirchenväter, die THOMAS sorgfältig berücksichtigt (117).

3.3 Freiheit und Gemeinschaft

Es könnte scheinen, als würde THOMAS, zufolge seiner deutlichen und sorgfältigen Beobachtung der Substanzialität des Einzelnen, die Gesellschaft als Ganzes nicht begrifflich erfassen und einordnen können. Doch diese Vermutung läuft fehl, da er die Eingebettetheit des Einzelnen in die Gemeinschaft, hierin ARISTOTELES wie in vielem folgend, klar sieht, anerkennt und ihre Struktur immer wieder untersucht und beschreibt. Für ihn ist also die Gesellschaft ein Ganzes, wenn sie auch nicht zu den integralen, d.h. substantialen Ganzheiten gezählt werden kann.

Aber sie ist eine Ordnungsganzheit:

„In zweifacher Weise kann aus vielen eine Einheit entstehen: Einmal eine bloße Ordnungseinheit, wie aus vielen Hausgemeinschaften eine Gemeinde (civitas) entsteht oder aus vielen Soldaten ein Heer; auf die andere Weise aber, über die Ordnungseinheit hinaus, durch Zusammenfügung, wie z.B. aus den Teilen eines Hauses durch ihren Kontakt, ihre Vereinigung und Verbindung ein Haus wird“ (118).

Oder, wie THOMAS allgemeiner formuliert:

„So wie das Ganze in der Gattung der Substanzen, das aus seinen integralen oder essentialen Teilen zusammengefügt ist, schlechthin eine Einheit ist, denn ein (integrales, A.R.) Ganzes ist schlechthin ein Seiendes und eine Substanz, und seine Teile haben Sein und Substanzialität im Ganzen. Was jedoch hinsichtlich der Substanzialität verschieden ist und nur akzidentell eine Einheit, ist schlechthin verschieden, und nur in einer bestimmten Hinsicht eine Einheit: so viele Menschen ein Volk sind und viele Steine einen Steinhaufen, also eine bloße Ordnungs- oder Kompositions-Einheit bilden“ (119).

Mit der Bestimmung der Gesellschaft als Ordnungseinheit und Ordnungsganzheit ist jedoch die Auffassung des Aquinaten von der Ganzheitlichkeit der Gesellschaft noch nicht vollständig wiedergegeben. Als weitere wesentliche Bestimmung muß hinzugefügt werden, daß diese Ordnungseinheit auch eine Wirkeinheit ist:

(114) Vgl. S.Th. I/II, q 61 a 2 corp.

(115) S.Th. I, q 1 a 8 ad 2.

(116) S.Th. I/II, q 56 a 3 ad 1.

(117) Vgl. S.Th. II/II, qq 45 – 80.

(118) S.c.G. IV, cap. 35. Vgl. zum folgenden auch: S.Th. I, q 31 a 1 ad 2; und: Eberhart WELTY, Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin, Salzburg – Leipzig 1935.

(119) S.Th. I/II, q 17 a 4 corp.

„Jede Gemeinschaft ist um eines bestimmten Wirkens willen eingerichtet“ (120). Ebenso: „Die Gesellschaft ist nichts anderes als die Vereinigung von Menschen, um etwas gemeinsam zu bewirken“ (122).

Die gesellschaftliche Ganzheit ist jedoch noch mehr als bloß eine Ordnungs- und eine Wirkungsganzheit. Wie bei einer Maschine oder einem Gespann aus Pferden und Wagen ersichtlich, kann eine Wirkungseinheit gleichsam von außerhalb der so geeinten Teile, die ursprünglich nicht zu dieser Wirkungseinheit bestimmt waren, hervorgerufen werden. Bei der menschlichen Gemeinschaft, der Gesellschaft und dem Staat verhält es sich jedoch anders, denn der Mensch ist von Natur aus ein ‚animal sociale‘, wie THOMAS mit ARISTOTELES immer wieder betont (122). Ebenso wie der Teil für das Ganze da ist (123) und um des Ganzen willen überhaupt seine Existenz besitzt, trifft dies auch für den Menschen zu, der nicht ohne Gesellschaft leben kann:

„Es ist aber die natürliche Bestimmung des Menschen, das für gemeinschaftliches und staatliches Leben geschaffene Geschöpf zu sein, das gesellig lebt, weit mehr als andere Lebewesen. ... Der Mensch ist mit keinem dieser Geschenke (der übrigen Tiere, A.R.) ausgerüstet, statt ihrer aller ist ihm die Vernunft gegeben, damit er von ihr geleitet, imstande sei, sich selbst Nahrung durch die Arbeit seiner Hände zu verschaffen. Aber um diese Aufgabe zu erfüllen, reicht die Kraft des einzelnen nicht. Auf sich allein gestellt, wäre kein Mensch imstande, das Leben so zu führen, daß er seinen Zweck erreicht. So ist es also der Natur entsprechend, mit vielen gesellig zu leben“ (124). Und THOMAS fährt fort: „Der augenscheinlichste Beweis dafür liegt wohl darin, daß es allein die Eigentümlichkeit des Menschen ist, sich der Sprache zu bedienen, durch die der einzelne alles, was er auf seinem Gebiet erfaßt hat, restlos den anderen mitzuteilen vermag“ (125).

Die Wirkungsganzheit der Menschen als Gesellschaft und Staat ist also dadurch ausgezeichnet, daß die Glieder der gesellschaftlichen Ganzheit über den Wirkungszusammenhang hinaus noch einen inneren, geistigen Sinn-Zusammenhang bilden und besitzen. In der Gesellschaft und nur in ihr wird ja der Mensch erst voll zu seinem Menschsein emporgebildet, und nicht nur seinem Naturtrieb, sondern auch seiner Freiheit entspricht es, gesellschaftlich zu leben.

Die konkrete Verwirklichung der gesellschaftlichen Anlagen, die Bildung des Staates ist allerdings, gemäß dem zeitgebundenen Verständnis des 13. Jahrhunderts, in erster Linie Aufgabe und Vorrecht des Fürsten, darin aber der menschlichen Freiheit überlassen:

„Die Einheit des menschlichen Individuums wird von der Natur hervorgebracht; die gesellschaftliche Einheit, die als Frieden bezeichnet wird, muß durch das Bemühen des Fürsten besorgt werden“ (126).

Allerdings kann die Wahl der Wege und Mittel, die der Fürst ergreifen darf, um seine Untertanen zu ihrer letzten Vollendung nach seiner Einsicht und seiner Freiheit zu ordnen und zu führen, nicht ihm völlig überlassen sein. Denn nicht die Gesellschaft

(120) In I Pol. lect. 1.

(121) Contra impug. Dei, cap. 3.

(122) Vgl. S.Th. I, q 96 a 4 corp.

(123) Vgl. S.Th. II/II, q 64 a 2.

(124) De reg. princ. I, 15.

(125) Ib.

(126) Ib.

ist das letzte Ziel des Menschen, wie bei ARISTOTELES und noch deutlicher bei PLATON in erster Linie angenommen wird, sondern die Schau und Teilhabe Gottes. Daher geht der einzelne nicht völlig im gesellschaftlichen Sein und in der Einordnung in die Gesellschaft auf:

„Da also der letzte Zweck eines guten Lebens, das wir jetzt führen, die himmlische Seligkeit ist, so gehört es zu dem Amt eines Königs, für ein gutes Leben des Volkes nach der Erwägung zu sorgen, inwieweit ihm zur Erreichung der himmlischen Seligkeit Bedeutung zukommt, damit er, was dazu förderlich ist, anordnet und das Gegenteil, soweit das eben möglich ist, verbietet“ (127).

Normalerweise gilt also der Vorrang des ‚bonum commune‘ vor dem ‚bonum singulare‘: „Denn das Allgemeingut des Staates ist ranghöher als das der Gemeinden oder der Familien oder der Personen“ (128), aber nur, solange es um die irdischen Ziele und Ordnungen geht: „Das Gemeinwohl ist wertvoller als das Einzelwohl, solange es in der gleichen Gattung steht“ (129).

Deshalb ist für den Staatsbürger das eigene Gewissen die letzte Instanz, nicht aber der Befehl des Vorgesetzten.

Ungeachtet dieser notwendigen Begrenzung muß man wohl sagen, daß die Gesellschaft als Ganzheit über die Wirkeinheit und die Gesinnungs- oder Willenseinheit hinausreicht, da sie ihre Glieder, die einzelnen Menschen, sofern diese nicht nur formal durch Institutionen geordnet und vereinheitlicht sind, sondern sofern die Grundlage dieser Institutionen die richtige Einsicht in das letzte und eigentliche Ziel, Gott als das summum bonum ist, zu einer gegenseitigen Teilhabe an Wissen, an Wirkungen und Handlungen und sogar an Haltungen, an den Tugenden führen kann. So kann die Gesellschaft, vermittelt durch die gegenseitige akzidentelle Vereinigung ihrer Glieder, bis hinein in die Seelenpotenzen des einzelnen Menschen reichen. Die Tugenden als Habitus hatte jedoch THOMAS als in der Mitte zwischen den bloßen, nicht aktuierten Seelenpotenzen und der Verwirklichung in den Akten stehend eingeordnet. Könnte das Sein der Gesellschaft also noch weiter in das Sein des Einzelnen reichen als nur bis in die Haltungen der Tugenden, so würde aus der Ordnungs- und Wirk- und Gesinnungs- und Haltungsganzheit eine substantielle und integrale Ganzheit. Doch diese letzte Vollkommenheitsstufe der Ganzheit wird nach der Meinung des Aquinaten von der Gesellschaft nicht erreicht. Dies scheint unser letzter Text in aller Klarheit auszusagen:

„Soweit eine Handlung frei und vom einzelnen selbst ausgeführt ist, gehört sie zur einzelnen Person selbst. Soweit sie von einer Gruppe von Menschen ausgeführt wird, deren Teil der einzelne ist, kann sie, obwohl sie weder von ihm selbst noch von ihm freiwillig ausgeführt wurde, doch ihm zugerechnet werden. Dies gilt auch, wenn sie, sei es von der ganzen Gruppe oder von den meisten Mitgliedern, oder auch nur vom Führer der Gruppe ausgeführt wurde. Denn das, was der Führer hervorbringt, bringt der Staat hervor, wie der Philosoph (= ARISTOTELES, A.R.) sagt. Eine derartige Gruppe von Menschen ist anzusehen gewissermaßen wie ein einziger Mensch, dann nämlich, wenn viele verschiedene Menschen in verschiedenen Ämtern und Institutionen zusammengefaßt

(127) Ib.

(128) De ver. q 5 a 3.

(129) S.Th. I/II, q 113 a 8 ad 2.

sind gleichsam als verschiedenartige Glieder eines natürlichen Organismus, wie dies der Apostel Paulus (in I Cor. XII, 12, A.R.) von den Gliedern der Kirche ausführt" (130).

Somit ist einerseits veranschaulicht, wie THOMAS die Ganzheit der Gesellschaft und des Staates betrachtet, gewissermaßen als vorletzte Stufe und oberste der akzidentellen Ganzheiten vor der substantiellen und integralen Ganzheit. Außerdem ist andererseits einsichtig, daß der Einzelmensch, der sich einer Gesellschaft und einem Staat, die offen für die Heilsordnung sind, unterordnet, durch diese Einordnung selbst tiefer verwirklicht und von den anderen Gliedern tiefer zu sich selbst, genauer: zu seinem eigentlichen Ziel hingeordnet, geführt und vervollkommen wird.

4. Schluß

Der Ganzheitsbegriff bei THOMAS ist nicht zu verstehen ohne Kenntnis und Einsicht in die geistige Tradition, in der er steht und in die er sich im Laufe seines Lebens, Forschens und Lehrens selbst immer tiefer hineingestellt hat. Dies ist die *Philosophia perennis*, die von PARMENIDES und in gewisser Weise ebenso von HERAKLIT über SOKRATES, PLATON und ARISTOTELES, über AUGUSTINUS und BOETHIUS, um unvollständig nur die wichtigsten zu nennen, über den Neuplatonismus und den ihm tief verpflichteten arabischen Aristotelismus unter Vorarbeit ALBERTs des Großen zum Aquinaten selbst hinführt.

Es sollte gezeigt werden, daß THOMAS den Ganzheitsbegriff in seinen so verschiedenartigen Ausprägungen als universale, als integrale und als virtuelle Ganzheit vom Sein her und von der Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Sein, Potenz und Akt, von Materie und Geistseele im Menschen und ihrer gegenseitigen Verschiedenheit und Hinordnung, Bewegbarkeit und Erfüllbarkeit, schließlich von der Vollkommenheit des Seins selbst her denkt.

Es ist einsichtig, daß sein Ganzheitsbegriff nicht die inhaltliche Fülle besitzen konnte, die für uns heute Reichtum und Aufgabe ist. Vorbildlich scheint THOMAS jedoch darin zu sein, daß er Werden und Struktur, Dynamik und Statik im Sein und in den Ganzen gleicherweise zu sehen und begrifflich zu erfassen erlaubt, und daß sein Denken immer wieder hinführt zum Grund aller Wahrheit, zum unbegrenzten Ozean des Seins, zu Gott als dem Ursprung aller Ganzheit.

(130) De malo q 4 a 1 corp.

Udo Kern (Hg.)

FREIHEIT UND GELASSENHEIT

Meister Eckhart heute

Chr. Kaiser Verlag, Grünewald 1980, 232 Seiten

Der vorliegende Band vereinigt Vorträge, die bei der internationalen Meister Eckhart-Woche im Februar 1978 in Erfurt gehalten wurden. Anlaß dazu war der 650. Todestag des Meisters. Veranstaltet wurde diese Woche gemeinsam von der Evangelischen Propstei in Erfurt – also an jener Stelle, wo Meister Eckhart zuerst gewirkt hatte – mit der Katholischen Kirche. Katholische und Evangelische Theologen stellten sich die Aufgabe, gemeinsame Antworten auf die Herausforderung des Eckhart'schen Denkens besonders an unsere Zeit, auf das Verhältnis zu Luther und auch auf die geistige Hinwendung zum Osten zu finden. Nicht nur Theologen, sondern auch Fachgelehrte verschiedener Richtungen aus West und Ost, Religionswissenschaftler, Philosophen und Germanisten wirkten mit. Von der katholischen Seite war Fritz Hoffmann, Professor am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, verantwortlich. Aber auch Nichtfachleute und Mitarbeiter in der Seelsorge und Verkündigungsarbeit sowie Randgruppen aus den christlichen Gemeinden leisteten ihren Beitrag. Die Anregung zu dieser Woche stammte von Udo Kern. Er ist Pfarrer an der Evangelischen Predigerkirche in Erfurt, und er leitete auch die Tagung.

Heino Falcke, der das Geleitwort schrieb, stellt sich die Frage, was denn die Ursache zur Hinwendung zu Meister Eckhart in unserer Zeit sei. Ist es nur die Suche nach neuen Methoden, nach einer neuen Spiritualität oder das Greifen nach östlicher Mystik oder nach den seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft? „Da begegnet das authentische Zeugnis eines Ergriffenen, aber er verliert sich nicht in unbestimmten Gefühlen, sondern sucht in äußerster Anstrengung die Klarheit und Genauigkeit des Denkens. Er ergründet die Tiefen der Seele, aber er weiß, daß das Geheimnis des Menschen untrennbar ist vom Geheimnis Gottes ... Er weist den Weg nach innen, aber das ist nicht die Weltflucht eines ‚unglücklichen Bewußtseins‘, sondern ermöglicht unbegrenzte Weltoffenheit ... Die beiden Leitbegriffe dieses Bandes, Freiheit und Gelassenheit, bezeichnen diese Einheit, die Eckhart erfahren, gelebt, durchdacht und durchlitten hat und die auf unserem Wege zu suchen uns aufgegebenen ist“ (8).

Im ersten Beitrag („Bemerkungen zum Wirken Meister Eckharts“) schildert Udo Kern Eckharts Leben und Wirken in einer wirren, kaiserlosen Zeit bis zu seinem Prozeß und Tod, als Mönch, als Prediger, als Professor in Paris, Köln und Straßburg und als Provinzial der neuen Ordensprovinz Saxonien. Denn, „alles, was er in der Mannigfaltigkeit gelassen hat, das wird ihm allzumal wieder zuteil in der Einfaltigkeit, denn er findet sich selbst und alle Dinge im gegenwärtigen Nun der Einheit“, „ledige frihait“ und „lutere blöshait“ befähigen ihn, „sich enkainer ding ze vnderwinden noch an ze nemende lutzel noch vil“ „... „ledige frihait“, das ist der Sieg Eckharts, als er sich beugen muß, als er unterliegt“ (19).

Im zweiten Beitrag dokumentiert Fritz Hoffmann „Ökumenisches Interesse an Meister Eckhart“ und im folgenden behandelt Udo Kern „Eckharts Intention“. Eckhart will das im christlichen Glauben und in den Heiligen Schriften enthaltene durch philosophische Begriffe auslegen und dadurch vermitteln. Dabei ist sein Denken im wesentlichen theologisch. Das heißt, daß der eigentliche Kerngedanke seines ganzen Werkes, die Geburt des Sohnes durch den göttlichen Vater im Seelengrunde, im Fünklein, „kein philosophischer Gedanke, sondern die mit philosophischen Mitteln ausgedrückte Grunderfahrung seines Lebens ist“ (26).

Das Verhältnis von Vernunft und Gnade spiele dabei eine entscheidende Rolle. Aber Gott könne nur durch Gott erkannt werden! Eine weitere Voraussetzung ist die geistige Armut. „Meister Eckhart sagt in seiner Predigt ‚Lausche auf das Wunder! Wie wunderbar: draußen stehen wie drinnen, begreifen und umgriffen werden, schauen und das Geschaute selbst sein, halten und gehalten werden – das ist das Ziel, wo der Geist in Ruhe verharret, in der Einigkeit mit der lieben Ewigkeit‘“ (33).

Ludwig Hödl referiert über „Meister Eckharts Theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins.“ Thomas bemüht sich in der wichtigen Quästion über die Namen Gottes in der Summa theologiae mit allen Mitteln der Erkenntnis die Aussageform zu entgrenzen, um die (analoge) Bedeutung der Gottesprädikate zu begründen – Meister Eckhart entschränkt das menschliche Gotterkennen selbst, um es in den Freiheitsraum des Einen und Einzigen zu bringen“ (51). Und: „Nur mit Verachtung spricht der Meister von den Grobsinnigen, denen bei aller Kirchlichkeit und Christlichkeit des Auftretens und Aussehens Einsicht und Verstehen fehlen. Der Prediger Eckhart macht den Hörer sensibel, fühlbar für das ihn umgebende Geheimnis Gottes; er deckt die Schwingungen dieses Geheimnisses im Bewußtsein des Menschen auf, denn Gott gibt sich den Menschen zu erkennen, nur zu erkennen“ (52).

Nach Karl Bormann („Das Verhältnis Meister Eckharts zur aristotelischen Philosophie, zu einer aristotelischen Lehre bei Meister Eckhart“) stellt Eckhart wie Cusanus die aristotelische Lehre „von Stoff und Privation“ in den Dienst der Gotteserkenntnis.

Für Eckhart gibt es keine Kluft zwischen Philosophie und der Theologie und daher keinen Bereich der Theologie, der nicht philosophisch formuliert werden könnte (Marian Kurdzialek: „Eckhart, der Scholastiker. Philosophische und theologische Traditionen, aus denen er kommt. Die pantheistischen Traditionen der Eckhart'schen Mystik“). Denn die reine Theologie ist bei ihm die innigste Disziplin der Philosophie. – Weiters ergebe ein Studium der frühmittelalterlichen Denker, daß sie auf Grund der neuplatonischen wie auch der aristotelischen Quellen zu den gleichen Schlüssen gelangt sind wie Eckhart, nämlich: Obwohl die Geschöpfe die veränderlichen Abpiegelungen Gottes darstellen, sind sie göttlich. Und weil sie veränderlich sind, fallen sie unter das Naturgesetz. Sie sagen uns daher nichts über Gott, sie stören vielmehr die Gotteserkenntnis. Sie sind somit reines Nichts. „Also, nicht die Abstraktion, sondern totale Abgeschlossenheit von allem Geschöpflichen gibt dem menschlichen Intellekt die Möglichkeit, das reine göttliche Sein zu erkennen“ (73). „Von hier aus führen die Wege der von uns vorgestellten Tradition zu der Moselstadt Cues. Der große Kardinal Nikolaus studierte sehr eindringlich sowohl die Lehrpunkte Eckharts, als auch die Schule von Chartres und die des David von Dinant. In seiner

genialen Synthese hat er sie wiederbelebt und, trotz der kirchlichen Vorbehalte, gebührend gewürdigt“ (74).

Rudolf Haubst untersucht die Rezeption von Meister Eckhart bei Cusanus („Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts“). Cusanus übernimmt von Meister Eckhart nur das, was er selbst nachvollziehen konnte. Er verteidigt aber Eckhart gegen den Heidelberger Theologen Johannes Wenck. Besonders in seiner „De docta ignorantia“ ist viel Gedanken- und Sprachgut bei Cusanus, das eindeutig von Eckhart herkommt, nachzuweisen.

Bernhard Welte liefert einen der wichtigsten Beiträge dieser Tagung („Der mystische Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hintergrund“). Nach Welte tritt Meister Eckhart vor allem in den deutschen Predigten und Traktaten als Lebemeister auf. Eckhart will jeden, der diesen Weg geht, in die Stille der Gegenwart Gottes führen. Das aber ist der mystische Weg. Die Grundlage dieses mystischen Weges ist die Abgeschiedenheit. Den Schlüssel hiezu finden wir in der Predigt „Beati pauperes spiritu“, worin es heißt, daß der Mensch arm sein müsse. Arm ist nach Eckhart der Mensch, der nichts will, der nichts weiß und der nichts hat. Der Mensch müsse eben dem Nichts gleich werden. Wer abgeschieden ist, hat reine Offenheit, reine Weite und reine Empfänglichkeit. Dadurch wieder wird der Mensch auf eine stille Weise eins mit der stillen und freien Welt. Nicht weltlos soll er werden; wenn er sich verwandelt, tritt er in die Abgeschiedenheit ein und verwandelt seinen Geist und die Welt; Eckharts Mystik aber bleibt der Strenge des Gedankens unterworfen, denn seine Lehrer waren Aristoteles und Thomas von Aquin.

Einen weiteren Höhepunkt finden wir im Beitrag von Konrad Weiß: „Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartschen Mystik“. Weiß stellt die Gottesgeburt in der Seele, im Seelenfünklein, in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Gott und Mensch werden in dieser Geburt eins, der Mensch versinkt im Grund der Gottheit oder Gott im Grund der Seele. Hier handelt es sich wohl um Gedanken, die jedem Mystiker eigen sind. Bei Eckhart aber gibt es Formulierungen, Überschreitungen von einer schwindelerregenden Waghalsigkeit. Das aber ist seine Eigentümlichkeit. Dabei spielt das Seelenfünklein in der theologischen Diskussion bis heute eine Art verhängnisvolle Rolle. Weiß spricht von einem Zudecken und Verhüllen statt einem Aufdecken in der wissenschaftlich theologischen Auseinandersetzung. Die Seele ist der Ort, wo sich das Entscheidende, nämlich die Aktion zwischen Gott und Mensch abspielt, zu der die Seele schöpfungsmäßig vorbereitet wurde. Dazu aber ist die Gnade erforderlich. Zu vergessen sei auch nicht das seelsorgerische Wirken Eckharts. Wir finden dieses besonders im „Trostbuch“ und in den „Reden der Unterscheidung“ festgelegt. Der Mensch soll nicht geistlich verzagt sein, aber auch nicht von protzenhafter Heiligkeit. Von wahrer Buße und Vergebung ist die Rede, aber auch von einem verwegenen Reden von und über Gott.

Nach Raphael-L. Oechslin („Meister Eckhart, die Mystiker“) spricht Meister Eckhart in seiner Mystik nicht für Auserwählte und Privilegierte, sondern jeder Christ kann diese Erfahrung machen. Dabei ist Eckharts Lehre auf einem festen theologischen Grund gebaut, bei dem die Gefühle nicht vorherrschen. Wir sind alle Kinder Gottes. Jeder Christ nimmt an der Geburt Gottes im Sohn teil durch Gerechtigkeit in der Gnade. Die Kraft in der Seele, die zur Gottesgeburt führt, ist das Fünklein. Der Meister spricht in Bildern zu uns (126): „Wenn der Seele ein Kuß

widerfährt von der Gottheit, so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit, da wird sie umfungen von der Einheit. Im ersten Berühren, in dem Gott die Seele als ungeschaffen und unerschaffbar berührt hat und berührt, da ist die Seele der Berührung Gottes nach ebenso wie Gott selbst. Gott berührt sie nach sich selbst“ (Predigt 10 DW, 1, 172 – 173).

Die mystische *sapientia experimentalis* ist mystisch und ethisch zugleich und außerdem eine Suche nach einer neuen Erfahrung (Jürgen Moltmann: „Theologie der mystischen Erfahrung. Zur Rekonstruktion der Mystik“). Das hat nicht mit einer Einteilung des Lebens in den Bereich der Erkenntnis und den der Erfahrung zu tun. Für den Mystiker ist das Drama des Lebens ein Drama der Liebe. „Der Mensch ist ein erotisches Wesen, er ist gieriges Verlangen, ein faustischer Trieb, ein hungriges Herz, das in Gott allein Genügen finden kann“ (127). Doch nur die, „die reinen Herzens sind, werden Gott schauen“ (127). Mystik ist nicht nur Kontemplation, sondern auch ein Martyrium. „Der mystische Kairos ist das göttliche Geheimnis des Lebens. Ihn zu finden ist so einfach und darum so schwierig. Der Schlüssel zu diesem Geheimnis ist die Kindlichkeit und das Erstaunen, wie es in der Frömmigkeit früher hieß: die Einfalt“ (142 f.). „Nur die Erkenntnis des gekreuzigten Gottes gibt dieser Vision der Welt in Gott Grund und Bestand“ (145).

„Meister Eckhart und die deutsche Sprache“ ist nach Alois M. Haas ein Thema, das noch nicht abgeschlossen, vielmehr eine Forschungsaufgabe allerersten Ranges ist. Die deutschen Werke des Meisters wurden meist überbewertet und dienten dazu dem herrschenden Zeitgeschmack für eine ideologische Einverleibung. Eckhart wurde nämlich nacheinander als Apostel der Drogenszene, als Buddhist oder hinduistischer Yogi angesehen, schließlich als „Anwalt mittelalterlichen Plebejertums“ oder als marxistischer Apostel des „Prinzips Hoffnung“. Falsch sei auch daher die Gleichsetzung Eckhart'schen Denkens mit „deutscher Theologie“ (151). Daß Eckhart seine deutschen Predigten und Traktate deutsch abfaßte, hängt mit seiner Zugehörigkeit zum Dominikanerorden und mit seiner speziellen Seelsorge in den Frauenkonventen zusammen. „Er hat eine Theologie des Wortes, aber keine der deutschen Sprache. Aber der Glanz, der von dieser Worttheologie in Eckharts *locutio emphatica* – der Ausdruck einmal in seiner allgemeinsten Bedeutung genommen – aufscheinen darf, gehört der deutschen Sprache als eine historische Größe an, die über die Zeiten hinweg auch heute noch unmittelbar ergreift und wahrhaftig als eine ‚sprachliche Großtat‘ bezeichnet werden kann“ (168).

„Indem Gott spricht, zeugt er den Sohn, das *verbum*, und schafft er die Kreaturen. Reden und Hervorbringen sind bei ihm notwendig identisch“ (171). So wird das Wort eine Manifestation des Sprechenden (Eberhard Winkler: „Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart“). Dabei ist Gott unaussprechlich, so daß Eckhart wiederholt auf die *via negativa* Bezug nimmt, um positive Aussagen über Gott machen zu können. Bei Eckhart ist die Gottesgeburt in der Seele „der eigentliche Zweck der Menschwerdung“. – „Grundlegende Voraussetzungen für Eckharts Hermeneutik ist eine doppelte Einheit, nämlich die von theologischer und philosophischer Wahrheit, sowie die Einheit der Schriftwahrheit trotz verschiedener Schriftsinne“ (175). Gott in seinem Wesen zu erkennen und in Gott alle Kreaturen, das ist der Sinn der Hermeneutik bei Meister Eckhart.

Willehad Paul Eckert behandelt das Thema „Eckhart – Rezeption und Umdeutung in der neueren deutschen Literatur“. In den 30er Jahren hat G. Kolbenheyer in seinem historischen Roman „Das gottgelobte Herz“ die Zeit der deutschen Mystik dargestellt. Der Stil nähert sich dem Mittelhochdeutschen an und versucht dadurch den Anschein von Wahrhaftigkeit zu erwecken. Das Buch hat damals viel Aufsehen erregt, weist aber viele dogmatische Ungenauigkeiten auf. Wichtiger ist der Bezug auf Eckhart in der Lyrik, besonders bei den deutsch-jüdischen Dichtern Nelly Sachs, Celan, Kafka. Kurt Singer aus dem Georgkreis schreibt in seinem Brief an Martin Buber am 1.1.1949 u.a.: „...Und wie beglückend ist, das reinste gewachsene gotteslehre-deutsch des Meister Eckhart nun gerade aus Jerusalem zurück- und vor-tönen zu hören, dies macht mich sehr glücklich“ (197).

Georg Feuerstein („Meister Eckhart und ‚östliche Mystik‘“) vertritt die These, daß es keine einheitliche östliche Mystik gibt. Es gibt in ihr verschiedene Strömungen, Richtungen und Tendenzen, genau so wie im Westen. Auch hier wäre es falsch, die westliche Mystik mit der christlichen gleichzusetzen. Dabei sei es schon schwer, den Begriff Mystik zu definieren. Denn die Mystik sei nicht nur Erleuchtung, sondern auch eine numinose Wirklichkeit. Das mystische Leben ist auch ein Pfad, ein Weg, eine Reise, also ein stufenweises Streben, wie wir es bei Eckhart finden. Hier zeigen sich Parallelen zur „östlichen Mystik“ in China, in Japan, bei Buddha und vor allem im indischen Yoga. „Heute ist Patañjalis achtfacher Yoga besser bekannt als etwa die Exerzitien des Heiligen Ignatius. Es ist viel die Rede von dhyāna oder zazen, samadhi oder satori, vom Ideal der ‚Untätigkeit im Tun‘ in der Bhagavad-Gītā oder der taoistischen Entsprechung wei – wu – wei – und vereinzelt findet man sogar Verständnis dafür. Doch wie wenige wissen, daß alle diese Elemente oft mit außergewöhnlicher Schönheit und Kraft in den Predigten Meister Eckharts oder in der ‚Wolke des Nichtwissens‘ zum Ausdruck gebracht wurden!“ (212).

In Peter Heinrichs Gemeindevortrag („Meister Eckharts ‚gefährliche‘ Rede von Gott“) heißt es: „Wir meinen, zu Füßen eines Philosophen zu sitzen, und spüren doch, hier wird selig Evangelium gelebt. Wir hören, wie tief unsere Gottesvorstellungen mit dem Unbewältigten in uns zusammenhängen, und werden doch zu einer Wirklichkeit geführt, die uns liebend an sich nimmt. Wir haben vielleicht noch nie so beschämend entdeckt, wie sehr wir am Anfang, im Kindheitsstadium unseres Glaubens leben, und doch bereitet jede einzelne Predigt Fülle der Gnade vor uns aus. Uns bohrt sich die Frage ein: Wer bin ich, wenn ich alles verloren habe, was ich besitze und habe? Doch das Vertrauen ist erweckt, wir könnten, dieser Frage standhaltend, einen Schatz finden, der uns geschenkt wird. Eckharts akademischer Titel magister, Meister, hat in unserem Deutsch einen besonderen Klang. Eckhart wußte, besser als tausend Lesemeister wäre ein Lebemeister. Sich selbst hätte er diesen Titel nie beilegen können. Wir dürfen seinen akademischen Grad so deuten, wenn wir es nicht mit dem Lesen genug sein lassen wollen“ (232 f.).

Die in Erfurt gehaltenen Vorträge stellen für jeden Eckhart-Freund und -Kenner eine wahre Fundgrube dar. Sie sind alle von einem hohen wissenschaftlichen Niveau und Ethos getragen, ganz gleich ob der Gelehrte aus West oder Ost kommt. Gewiß gibt es Vorbehalte zu einzelnen Aussagen, aber diese sind nicht wesentlich, da sie nur Randgebiete betreffen und nicht den Kern. Möge die Jugend, die so sehr von

östlichen Meditationen und angeblichen Lebemeistern fasziniert ist, erkennen, daß all das auch hier in Europa, besonders aber in dessen Kernraum ausgesprochen, durchdacht und gelebt wurde, wie es das Leben und Wirken Meister Eckharts so exemplarisch aufzeigt.

D. Mach

Daisy Rittershaus

DER GOTT FEDERSCHLANGE UND SEIN REICH

Zur Symbolsprache Altmexikos

Aurum Verlag, Freiburg i. Br. 1982, 160 Seiten

Vorliegender Band führt auf originäre Weise in eine Welt, die äußerlich — in einem Zeitalter wuchernden Massentourismus — vielen wohl dem Sagen nach wie auch durch gewisse Namensgebungen „bekannt“, die ihrem inneren Wesen nach, in ihrer tieferen Geistigkeit und Tradition zumeist jedoch verborgen bleibt bzw. nicht „erschaut“ wird. Gerade um Letzteres geht es in diesem von der Verfasserin sachkundig und sorgfältig sowie vom Verlag recht ansprechend gestalteten Werk. D. RITTERSHAUS — eine weithin anerkannte Symbol- bzw. Altertumsforscherin, die einschlägig auch schriftstellerisch ausgewiesen — führt hierin in die immer wieder aufs neue faszinierende Welt Altmexikos, eröffnet dabei neue Perspektiven und rückt herkömmliche, z.T. oberflächlich-naive Deutungen alter Riten sowie deren Symbolgehalt zurecht. Auch für den, der (wie u.a. dieser Rezensent) Mexiko aus intimerer Kenntnis und Anschauung unmittelbar kennt, öffnen so sich Ein- und Durchblicke, die immer wieder überraschend und in ihrer Originalität gleichermaßen lehrreich wie fesselnd sind. Sie bieten gewissermaßen einen verlebendigenden Nachvollzug von oft nur gefühlsmäßig Erahntem bzw. unbestimmt Gedeutetem; die Lektüre wird so zur geistigen Erlebnisfahrt, die — an der Hand der Verfasserin — weg vom Alltäglichen führt.

Mexiko ersteht auf dieser „Fahrt“ in neuem Lichte seiner alten Traditionen und Kulturen. So etwa im „Gleichnis der Götter“ (21 ff.), das um Quetzalcoatl sich rankt, dem „Gott der Federschlange“ (dem Buch selbst den Titel gebend), in dessen Deutung und Rolle sowohl als Person wie als Priesterkönig, ja als Teilhabenden an der Weltschöpfung; es geht um das Festhalten, um die Verewigung dessen auch in der Kunst „zu der Götter Ehre“ (57 ff.), verbunden zugleich mit der Darstellung von Tezcatlipoca, dem „Verführer“ und Gegenspieler Quetzalcoatl's. Überkommene Mythen und Riten werden verlebendigt in ihrer tieferen, symbolträchtigen Bedeutung als „Einführung in die Universalität“ (71 ff.); vom (mythologischen) „Ballspiel der Götter“ (bes. 98 f.), einer symbolisch vertieften Deutung der „Jungfrauen-Opferung“ (111 ff.) sowie der „Fruchtbarkeitsriten“ (123 ff.) bis zu den „kosmischen

Ideogrammen“ (im zugleich kulturvergleichenden Hinblick) erstreckt sich das Spektrum der Betrachtung.

Manch vielleicht Bekanntes, mehr jedoch noch Unbekanntes wird so uns aus z.T. überraschendem Blickwinkel neu gedeutet und erhellt: seien es die – mittlerweile zu touristischen „musts“ gewordenen – Pyramiden, Kult- und Opferstätten von Teotihuacan, von Chichen Itza oder Uxmal; seien es die von den heutigen Touristenherden weniger betratpelten Pfade wie Monte Alban (mit den Figurensteinen der „Danzantes“), wie Mitla (dem „Tor zur Unterwelt“), wie Palenque (mit seinem Ballspielplatz als „Abbild des Kosmos“); sei es die Darstellung des (tapiernasigen) Kukulcan auf Yucatan, der Fruchtbarkeitsfiguren im Hochland von Morelos oder des „Elefanten am Chac-Palast“. Kleinodien solcher Funde und deren symbolische Deutung, die zum Teil ganz originäre „Ausgrabungen“ darstellen, finden sich deren noch mehr in diesem Band.

40 Farbtafeln und 129 graphische, überwiegend von der Verfasserin selbst erstellte Abbildungen begleiten und illustrieren den Text in sehr instruktiver Weise. Ein feinsinniges und ungemein einführendes Vorwort (9 ff.) stammt von dem bekannten Sprachsymboliker und Philosophen Franz VONESSEN (Freiburg i.Br.); es stimmt den Leser gewissermaßen ein auf den hier nur skizzenhaft umrissenen Inhalt und Anspruch des Werkes, indem er u.a. ausführt: „Vor jenen rätselhaften Dokumenten, die sprachlos und doch so unendlich beredt, hat Abstraktion bis auf den heutigen Tag ... in den entscheidenden Punkten versagt. Nun ist die Intuition, an der Reihe!“ Im übrigen denken wir uns deren Wesen merkwürdig falsch: die Kunst dichtet weniger als die Fachkenntnis tut; aber wenn sie dichtet, dichtet sie besser. Im Dunkel des Nicht-Verstehens bietet die Intuition mehr Aussicht, den rettenden Faden zu finden...“. Kaum besser wohl lassen sich Deutung, Bedeutung wie zugleich auch die – nicht zuletzt erkenntnisvermittelnde – „Kraft“ des Symbolischen umschreiben und damit das, was zum eigentlichen Anliegen und Gehalt des hier vorgestellten, in vielerlei Hinsicht außergewöhnlichen Bandes gehört.

J.H. Pichler

Erich und Monika Streissler

GRUNDZÜGE DER VOLKSWIRTSCHAFTSLEHRE FÜR JURISTEN

Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung,
Wien 1984, XX + 406 Seiten

Für Lehrende und Lernende bedeutet seit langem das schmale Angebot empfehlenswerter Textbücher zur Volkswirtschaftslehre im deutschsprachigen Raum einen schmerzlichen Mangel. Dies gilt im besonderen, wenn man nach einem einführenden Werk sucht, das auf die österreichischen Verhältnisse abgestimmt ist und deren Spezifika berücksichtigt. Umso erfreulicher daher, daß nun im vor allem auch

durch seine juristischen Lehrbücher bekannten Manz-Verlag das lange erwartete Lehrbuch der Volkswirtschaft von E. und M. STREISLER erschienen ist und „ad usum scholarum“ vorliegt.

Wie der Titel verrät, handelt es sich primär um eine Einführung, die sich nicht an Studenten der Volkswirtschaftslehre speziell, sondern an solche verwandter Disziplinen wendet. Die Zielsetzungen werden bereits im Vorwort angegeben: vereinfachte Darstellungen, welche die Vielfalt der Materie nicht vernachlässigen; die Betonung des Praxisbezuges und das Aufzeigen der historischen Entwicklung ökonomischer Denkansätze. Die Gestaltung des Textes erweist, daß mit diesem Werk gleichzeitig eine geradezu enzyklopädische Übersicht über den Begriffsapparat der Nationalökonomie gegeben wie auch eine beispielhafte Einführung in die Konzepte der ökonomischen Analyse geboten werden soll. Dies scheinen allerdings zwei nicht ganz einfach miteinander zu vereinbarende Ziele zu sein; trotzdem gelingt es den Autoren, durch die Integration von praktischen Argumentationsbeispielen die scheinbare Dürre der theoretischen Abstraktion mit den vielfältigen Ansprüchen der Realität zu versöhnen.

Das Lehrbuch ist traditionell in „Grundlagen und Mikroökonomie“, „Reale Makroökonomie“ und in einen abschließenden Teil „Geld- und Außenwirtschaftstheorie“ gegliedert; diese Hauptabschnitte gliedern sich wiederum in einzelne Kapitel, die weitgehend unabhängig voneinander verwendet werden können.

Die ersten beiden Kapitel des Grundlagen-Teiles (1 – 51) geben einen sehr klaren Einblick in die Fragestellungen, Konzepte und historischen Lösungsansätze der Volkswirtschaftslehre, deren „polyparadigmatischer Charakter“ (35) betont wird; dies sei nicht zuletzt auch dafür verantwortlich, daß die Praxis der Volkswirtschaftspolitik (bzw. der Politikberatung) mehr sein müsse als bloß mechanische Umsetzung akzeptierter Modelle.

Die folgenden drei Kapitel behandeln typisch mikroökonomische Aspekte (51 – 173): Optimierung und Marginalkalkül, die Analyse von Märkten, schließlich die Techniken der Konsum-, Produktions- und Marktformentheorie. Dieser Aufbau folgt nicht dem aus sonst üblichen Textbüchern Gewohnten, entspricht jedoch dem Bemühen um eine praxisgerechte Darstellung, der gegenüber manche Spitzfindigkeiten der reinen Theorie vernachlässigt werden. Daß so z.B. die allgemeine Gleichgewichtstheorie nur kurz gestreift wird, wird hieraus verständlich; andererseits wird jedoch auch den juristischen Studenten etwa das Slutsky-Theorem nicht vorenthalten.

Zweiter und dritter Teil befassen sich mit dem Bereich der Makroökonomie, wobei die Trennung in reale Makroökonomie (einschließlich die Makro- und Konjunkturtheorie von KEYNES) und Geld- und Außenwirtschaftstheorie (mit, unter anderem, Inflations- und Zinstheorie) nicht ganz glücklich scheint. Neben den üblichen, hier besonders konzis gehaltenen Darstellungen der Volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung und Kreislaufanalyse (175 – 211), der Konsum- und Investitionsfunktion sowie des Multiplikator-Konzeptes (212 – 246), schließlich der Konjunkturerklärungen von KEYNES bzw. der popularisierten „Keynes-und-die-Klassiker-Version“ von HICKS (246 – 269) bilden auch die Wachstumstheorie und -politik (269 – 286) und die Theorie der Einkommensverteilung (286 – 316) gewisse Schwerpunkte. Das Kapitel über Geldtheorie (317 – 353) führt in der Inflations-

theorie von der sog. alten Quantitätstheorie zur Phillips-Kurven-Diskussion; in der Zinstheorie werden einander – der Keynesianischen Tradition folgend – Liquiditätspräferenz- und Leihfondstheorie gegenübergestellt. Die (aus allen Makro-Textbüchern bekannte) Darstellung der offenen Wirtschaft im letzten Kapitel (353 – 390) vermeidet in ihrer Knappheit die Beliebigkeit willkürlicher Modellvariationen, wie sie in anderen Lehrbüchern zumeist – und so abschreckend – anzutreffen ist.

Es wäre bei einem thematisch so weit gespannten und umfangreichen Werk natürlich nicht allzu schwierig, einige Beckmessereien anzubringen: so könnte man die temporale Interpretation der MARSHALL'schen Fristen (kurze, mittlere und lange Frist für Tage, Monate und Jahre umfassende Zeiträume), oder den geringeren Stellenwert von Angebotsüberlegungen bei der Darstellung des Makro-Modells bekritteln; ob man einzelne Eindeutschungen (wie etwa „Einsatz-Ausstoß“ für „Input-Output“) den üblichen Fachbezeichnungen vorzieht, ist vielleicht nicht nur eine bloße Geschmacksfrage; allein, diese Anmerkungen sollen weniger den insgesamt positiven Gesamteindruck trüben, als vielmehr beweisen, daß der Rezensent das Werk tatsächlich gelesen hat.

„The proof of the pudding lies in the eating“, bemerkte einst MACHLUP. So wird auch der Erfolg dieses Lehrbuches nicht an dem Lesevergnügen gemessen werden können, welches es zumindest dem Fortgeschritteneren bereitet, sondern seine Bewährung in der Knochenarbeit der (Pro-)Seminare finden müssen.

H. Klausinger

AUS DER GESELLSCHAFT

HANS SEDLMAYR ZUM GEDENKEN

Am 9. Juli 1984 ist mit em.Univ.-Prof. Dr.Dr. h.c. Hans Sedlmayr nicht nur ein großer und weithin anerkannter Gelehrter, sondern auch ein unserer Gesellschaft durch Jahrzehnte persönlich wie geistig nahestehender Freund abberufen worden.

Es war ein schöpferisch reiches Leben, welches nunmehr im 89. Lebensjahre seine Erfüllung fand. Zu würdigen gilt es im Rückblick darauf nicht bloß den bedeutenden, ja weltbekannten Kunsthistoriker, zu würdigen gilt es – nicht zuletzt aus der Sicht unseres Freundeskreises – auch einen Wissenschaftler und akademischen Lehrer, dessen öffentliches Wirken stets getragen war aus der gefestigten Geisteshaltung umfassender Bildung. Zu gedenken ist eines Gelehrten, dem es ohne Anbiederung und Zugeständnisse an vorübergehende Zeiterscheinungen oder gewisse „Modeströmungen“ stets um ein unverfälscht klares Urteil in der Kunst und deren Entwicklungstendenzen ging. Mit metaästhetisch fundiertem Durchblick wandte

Sedlmayr sich gegen jedwede willkürliche Umstülpung fundamentaler Urteilkriterien und hieraus verbürgter Wertungen, vor allem in der Interpretation der modernen Kunst. Er wurde so zum Kündler einer Besinnung bzw. Wiederbesinnung auf Inhalte und Wertvorstellungen, vor deren Verleugnung oder gar Negierung er in seinem weithin bekannt gewordenen und epochemachenden Werk „Verlust der Mitte“ (1948, mit zahlreichen Folgeauflagen) nachhaltig warnte.

Nicht zuletzt aus dieser seiner — durchaus ganzheitlich-kategorial fundierten — Sicht und Grundhaltung erklärt sich u.a. die Zeit seines Lebens bekundete geistige Verbundenheit und Treue zum Kreise unserer Gesellschaft. Wir verlieren mit seinem Heimgang nicht nur einen Freund und ein Vorbild als Mensch wie als Wissenschaftler; sein Heimgang bedeutet für uns auch so etwas wie den Verlust einer „Mitte“. Sein Lebenswerk jedoch wird und möge weit über den Kreis der Freunde unserer Gemeinschaft hinaus fortwirken!

Verwiesen sei im gegebenen Zusammenhang noch auf den von unserem Freund o.Univ.-Prof. Dr. Mohammed Rassem in der „Presse“ (v. 11. Juli 1984) erschienenen eindrucksvollen Nachruf auf den Verstorbenen; das umfangreiche wissenschaftliche Schaffen (mit einschlägigen bibliographischen Angaben) von Hans Sedlmayr wurde anlässlich seines 80. Geburtstages in dieser Zeitschrift bereits entsprechend gewürdigt (vgl. Heft I/1976).

J.H.P.

EHRUNG FÜR DOMINIK MACH

Als eine Auszeichnung nicht nur für den unmittelbar Geehrten, sondern im weiteren Sinne für den Kreis unserer Schule ist wohl zu werten, daß unserem Freunde und Gründungsmitglied Prof. Dominik Mach, in Anerkennung seiner langjährigen Mitarbeit und seines geistig fundierten Engagements, seitens der Philosophischen Gesellschaft der Universität Salzburg die Ehrenmitgliedschaft verliehen wurde. Wir gratulieren zu dieser besonderen akademischen Ehrung im Namen der Freunde.

J.H.P.

Heimisch an unseren Stauseen: Der Eisvogel.

Donau, Inn, Enns

Der Eisvogel: Blau glitzerndes Juwel heimischer Gewässer. Kaum je sichtbar, höchstens im Winter an Eislöchern, stürzt er sich wie ein Torpedo ins Wasser, um kleine Fische zu fangen.

Wenig größer als ein Spatz, benötigt er dennoch viel Nahrung. Er brütet daher nur an gesunden Flüssen und Seen. Verschmutztes Wasser kann er aus einem weiteren Grund nicht ertragen: Beim Fischen verliert sein Gefieder die Wasserfestigkeit.

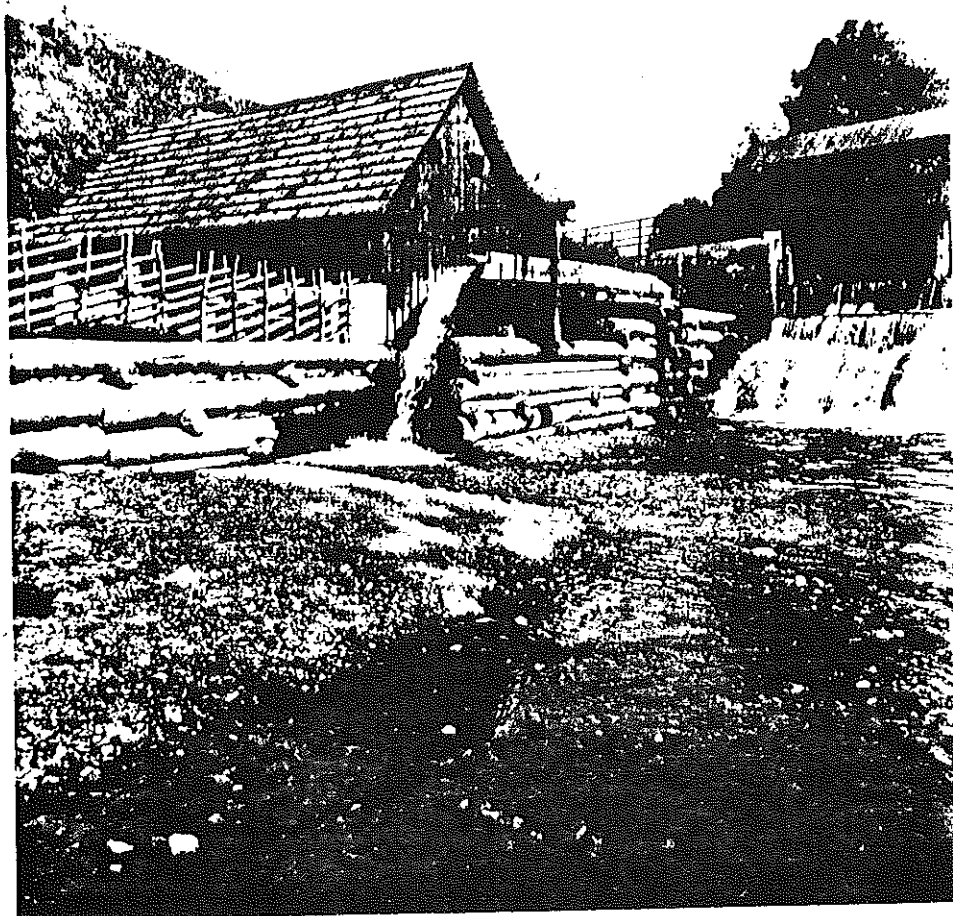
Verbund.

Wir sorgen nicht nur für den Strom.

Den Eisvogel gibt's als Farb-Gratisposter: Verbund-Pressesabteilung, Rudolfsplatz 13a, 1010 Wien



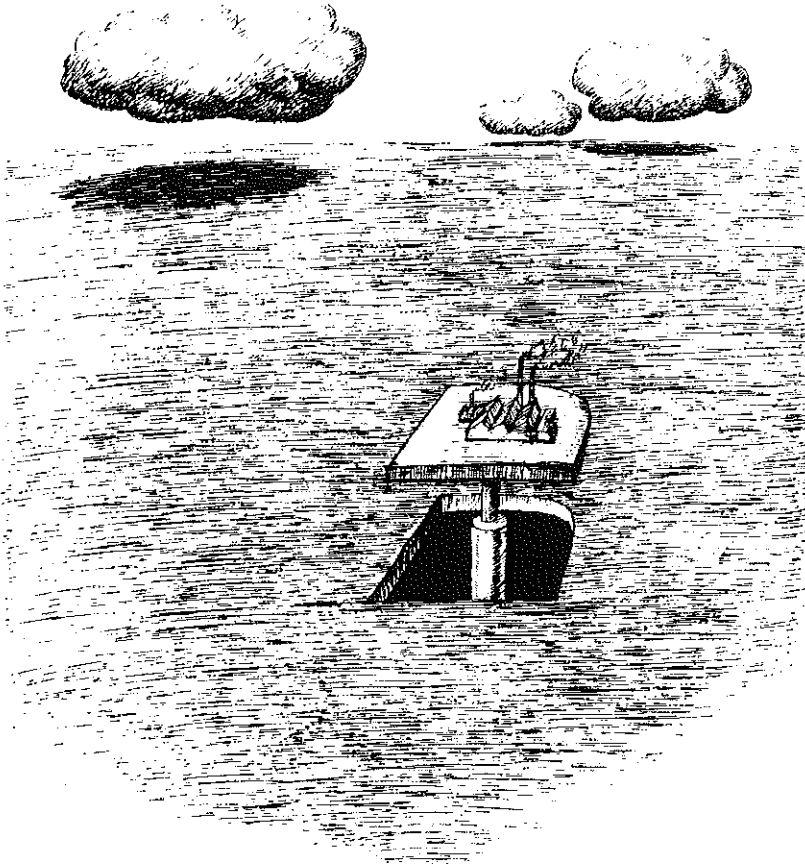
**15 JAHRE ENNSKRAFTWERK WEYER
10 JAHRE ENNSMUSEUM**



Die Katzensteinmühle am Gaflenzbach unweit des Ennsmuseums in Weyer wird an Sonn- und Feiertagen für Besucher in Betrieb gesetzt.

ENNSKRAFTWERKE AKTIENGESELLSCHAFT

TOP- INVESTITIONEN



Zu neuen Erfolgen - mit dem TOP-Kredit.

TOP-Kredite gewähren gemeinsam die Investkredit und Ihre Hausbank.



Spezialbank für langfristige Finanzierungen

Österreichische Investitionskredit Aktiengesellschaft

A-1013 Wien, Renngasse 10, Telefon 66 60-0,

Telex 1-14495 inkre a