

Gott als Sinngrund des Mensch- und Weltseins nach Thomas von Aquin

Winfried Weier

Es läßt sich kaum bestreiten, daß der Mensch, der heute nach seinem Menschsein fragt, in erster Linie nur sich selbst, seine eigenen Erlebnisse und Erfahrungen, vor allem sein Selbstempfinden reflektierend betrachtet und in solcher Selbsterfahrung oder Selbstreflexion nichts als sich selbst beobachten zu können meint. Daß ihm in seiner Selbstbetrachtung zugleich die Sicht eröffnet sei auf eine transzendente Wirklichkeit, auf Gott als den letzten Sinn- und Wertgrund allen Seins und mithin auch die Sicht auf die letzten Gründe und Inhalte der Welt, dies kann bestenfalls noch behauptet oder auch begründet werden, aber der Selbstbetrachtung des modernen Menschen liegt diese Perspektive sehr ferne.

Sie stellt indes die Grundperspektive der Philosophie des Thomas von Aquin dar. Bezeichnend für viele Darstellungen dieser Philosophie ist, daß sie die Teilhabe des innerweltlichen Seins am göttlichen Sinn in der Sicht des Thomas in erster Linie oder gar ausschließlich als eine Teilhabe am göttlichen Sein verstehen¹, obgleich Thomas ausdrücklich lehrt: »in processione creaturarum ipsa essentia divina remanet *incommunicata seu im-participata*«². Diese Einseitigkeit der Thomasdeutung hatte zur Folge, daß die entscheidende, der spezifisch neuzeitlichen Denkweise entgegengesetzte Perspektive verloren ging. Danach ist Gott als letzter Sinngrund des Mensch- und Weltseins und erst in zweiter Linie, eben aufgrund dessen, als letzter Grund allen Seins zu verstehen.

Die Drei-Einheit von Gott, Welt und Mensch in mittelalterlicher Perspektive

Dagegen war diese Sehweise der Selbstreflexion dem mittelalterlichen Menschen durchaus eigen.³ Die Fragen nach Gott, Welt und Mensch stellten für sein Selbstverständnis keineswegs voneinander getrennte und gesondert zu behandelnde Fragekreise, sondern eine unauflösliche Einheit dar. Nach einem dieser drei – Gott, Welt, Mensch – zu fragen hieß zugleich

¹ Vgl. J. Mundhenk, Der Begriff der »Teilhabe« und des »Lichts« in der Psychologie und Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin. Würzburg 1935; C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Torino 1950; L. B. Geiger, La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1953. Zur Auseinandersetzung mit dem thomasischen Teilhabegedanken: vgl. W. Weier, Seinsteilhabe und Sinn-teilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin. In: Thomas von Aquin II. Hg. K. Bernath, Wege der Forschung, Bd. 538, Darmstadt 1981, 192–220.

² Thomas, De Divinis Nominibus II, 3.

³ Vgl. W. Weier, Geistesgeschichte im Systemvergleich. Zur Problematik des historischen Denkens. Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. XIV. Salzburg/München 1984, Kap. 7.

nach den beiden anderen fragen. Und jede Antwort auf eine dieser drei Fragen implizierte eo ipso eine grundlegende Antwort auf die beiden anderen Fragen. Insbesondere konnte die Frage nach dem Menschen nicht, wie es heute üblich ist, unabhängig von der Frage nach Gott gestellt und beantwortet werden. Umgekehrt implizierte jede Antwort auf die Gottesfrage eine fundamentale Antwort auf die Frage nach dem Menschen. Die Gottesfrage aber war zutiefst und zuletzt die Frage nach dem Sinn allen Seins, des menschlichen ebenso wie des weltlichen, und zugleich die Frage nach letzter Wahrheit und absolutem Wert.

Wurden diese Fragen auch immer in einem Zugleich auf Gott, Mensch und Welt gerichtet, nicht anders als ihre Antworten, so waren die Fragen nach Welt und Mensch doch der Gottesfrage untergeordnet, also der Frage nach Sinn, Wert und Wahrheit, an dieser orientiert und durch sie bereits vorentschieden. Das intimste Ineinander, das ausdrückliche Zugleich dieser Fragen, ihre Zentrierung in der Gottesfrage war für das Selbstverständnis des mittelalterlichen Menschen von entscheidender und grundlegender Bedeutung.

Unabhängig und losgelöst von Gott war dem mittelalterlichen Philosophen das Menschsein ebensowenig denkbar wie das Weltsein. Und weil beides, Menschsein und Weltsein, nur in Gott, in Teilhabe an Gott als dem letzten Sinn, der absoluten Wahrheit, dem Wert schlechthin, dem allumfassenden Wesen gedacht und verstanden werden konnte, bildeten sie auch untereinander eine unauflösliche Einheit.⁴ Mensch und Welt waren im absoluten Sinn des göttlichen Wesens eins. Diese Einheit von Gott, Mensch und Welt bedeutete aber keineswegs Identität. Vielmehr drückte alles Sein denselben göttlichen Ursinn aus, an dem auch der Mensch kraft seiner geistigen Einsicht in höherer und vollkommener Weise teilhatte, ohne ihm bereits jenen Ausdruck vermitteln zu können, den er allein in der Abso-lutheit des göttlichen Seins selbst haben konnte.

Daraus ergibt sich etwas Grundlegendes für das Selbstverständnis des mittelalterlichen Menschen: Die Stellung des Menschen im Kosmos, zugleich seine Würde und Auszeichnung, war bestimmt durch die nur ihm eigene, weil bewußte und verstehende Teilhabe am göttlichen Sinn, d.h. durch seine Fähigkeit des geistigen Verstehens, Schauens und Vernehmens. Dadurch war ihm der Platz angewiesen auf der höchsten Stufe aller innerweltlich Seienden einerseits und auf der niedrigsten Stufe der geistigen Wesen andererseits, deren Inbegriff Gott selbst war. Dadurch war die Stellung des Menschen im Schnittpunkt zwischen der immanenten, sichtbaren und der transzendenten, unsichtbaren Wirklichkeit bestimmt. Und weil der Mensch die innerweltlich höchste Ausdrucksform desselben göttlichen Sinnes darstellte, der sich in allen Seienden gemäß ihrer jeweiligen Seinsvollkommenheit ausdrückte, sah der mittelalterliche Denker ebenso alle innerweltlichen Ausdrucksformen des göttlichen Sinnes wie die dazu

⁴ Im einzelnen dargestellt in: W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung. Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. VIII. Salzburg/München 1970, 109–195.

gehörenden Seinsstufen im Menschen wiederkehren. Deshalb war der Mensch nicht nur in exzellenter Weise Abbild des göttlichen Ursinns, sondern Abbild der ganzen Welt, der gesamten Wirklichkeit, mit der er im göttlichen Sinn verbunden war. Er war also als Mikrokosmos ein Abbild des Makrokosmos und sah sich in dieser Perspektive selbst als das Universum an.

Fragestellung und Ergebnis reichen sich hier die Hand. Nach dem Ineinander von Gott, Welt und Mensch war gefragt, und dieses war zugleich die Antwort. War also der Mensch die Welt im Kleinen, der im Mikrokosmos wiederkehrende Makrokosmos, so war sein Selbstverständnis zugleich Gottes- und Weltverständnis, in erster Linie dabei aber immer Gottesverständnis.

Durch diese Perspektive war die Grundhaltung bestimmt, die der Mensch gegenüber sich, Gott und Welt einzunehmen hatte, um nicht gegen die innere Ordnung dieses Ganzen zu verstoßen.⁵ Um dem Sein aller Seienden zu entsprechen, mußte er sie in ihrer Teilhabe am göttlichen Wesen, Sinn und Wert sichten, aus dieser verstehen, lokalisieren und versuchen, ihrer dadurch bestimmten jeweiligen Seinsstufe gerecht zu werden. Alle Seienden wurden transparent für den durch sie hindurch schimmern den Inhalt des Göttlichen, der in ihnen zu erspüren war und den sie in ihrem Sein letztlich immer meinten. Jede Pervertierung innerhalb dieser Ordnung der Ausdrucksgestalten, jede Bevorzugung der niedrigeren Präsenz des Göttlichen gegenüber der höheren bedeutete Abkehr, Abwendung von eben jenem Prinzip, das höchster Inhalt, letzte Erfüllung des Menschseins war, und damit zugleich Verlust, Zerfall, Destruktion im eigenen Selbstsein. Diese Pervertierung war für das mittelalterliche Selbstverständnis Sünde.⁶ Erfüllung des eigenen Menschseins konnte daher nur in der Verwirklichung eben jenes göttlichen Ursinnes bestehen, aus dem und in dem der Mensch sein Sein hatte.⁷ So sah sich der mittelalterliche Mensch dazu bestimmt und aufgerufen, dem göttlichen Ursinn zu höchster Entfaltung und größtem Ausdruck innerhalb der Welt zu verhelfen und erschaute darin die Vollendung seines Daseins wie seiner Freiheit.

Daraus läßt sich bereits Grundlegendes für sein Leibverständnis herleiten. Wie alle anderen innerweltlichen Ausdrucksmedien hatte auch der Leib als das dem Geiste am nächsten stehende Ausdrucksmedium den Auftrag der Konkretion, Präsentation und Manifestation des göttlichen Sinnes. Er wurde daher nicht getrennt gesehen vom Geiste, sondern als ihm intimst zugehörig und zu eigen, als sein Instrument verstanden, durch das er die Inhalte des Göttlichen, des Sinn-, Wert- und Wesenhaften der Zeit, der Geschichte, dem Materiellen zu inkarnieren hatte.

⁵ Vgl. W. Weier, Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin. In: Thomas von Aquin II, Hg. K. Bernath, Wege der Forschung, Bd. 538. Darmstadt 1981, 192–220, 192–220.

⁶ Augustinus, *De civitate Dei*. XIV, 13. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (S. theol.) II-II, 162, 1, 2, 5 u. 7; ebd., I-II, 84, 2; vgl. W. Weier, Hochmut (superbia) im Mittelalter. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. III, Basel/Stuttgart 1974, 1150–1154.

⁷ Vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe. Wie Anm. 4, 144–159.

Jede Trennung, sei es die von Leib und Geist, von Sinnlichem und Übersinnlichem, von Natur und Mensch, Gott und Mensch, Gott und Natur, Subjekt und Objekt usw., entsprach nicht dem Selbstverständnis des mittelalterlichen Menschen. Diese Einheit des Menschen-, Welt- und Gottesbildes war ihm zwar keine naiv selbstverständliche, fraglose und völlig unproblematische, aber doch im Grunde natürliche und wesensgemäße. Auch das Verhältnis zwischen Einzelem und Gesellschaft, Mensch und Gemeinschaft war jenseits aller Spaltung und Trennung gesehen. Wie alle Seienden, so waren auch alle Menschen von Natur aus im Sinn ihres Seins geeint, letztlich in Gott, und für Streit, Kampf und Spaltung war immer die Pervertierung oder Nichtanerkennung dieser natürlichen Ordnung verantwortlich zu machen, also die Sünde.

In dieser Ordnung fühlte sich der Mensch geborgen, in ihr beheimatet, von ihr getragen, solange er sie nicht selbst verließ. Die Objektivität dieser Natur-, Welt- und Seinsordnung zu erfüllen, war Inbegriff der Freiheit und Schöpfungskraft des Menschen. Daß nachfolgende Zeiten darin den Raum menschlicher Freiheit nicht erfüllt, die Potenzen menschlicher Kreativität und Ursprünglichkeit nicht erschöpft fanden, läßt sich vermuten. Auch kann man sich denken, daß in der Folgezeit bis in die Gegenwart die Frage immer lauter und vordringlicher wurde, ob dieses menschliche Selbstverständnis nicht bereits seinen Anspruch auf Einzigartigkeit, Uranfänglichkeit und Individualität zu sehr eingeschränkt oder gar aufgegeben habe, ob diese Objektivität des vorgegebenen »ordo« nicht bereits alle einzelmenschlichen Spontaneitäten erdrücke, im Keim erstickte, entwerte oder gar zur Sünde degradiere. In der Entwicklung zur Gegenwart hin forderte die These die Antithese heraus, wonach der Mensch nur dann Mensch sei, wenn er sich ganz allein auf sich selbst, seinen jeweiligen Seinsvollzug zurückziehe, im übrigen aber ins totale Nichts stelle, selbst um den Preis, daß anstelle der Geborgenheit Angst, Sorge, Schwindel, Verlassenheit und Verzweiflung treten.

Die Einheit aller Seienden in Gott

Wie für Augustinus stellt sich auch für Thomas von Aquin die große, allumfassende Drei-Einheit von Gott, Mensch und Welt besonders unter einer zweifachen Perspektive dar: der des Sinnes und der des Wertes.

Im Anschluß an Aristoteles lehrt Thomas, daß jedes Seiende, also auch der Mensch, in zwei Prinzipien konstituiert ist, dem Materie- und dem Formprinzip. Letzteres ist beim Menschen durch das Geist-Leib-Prinzip repräsentiert. Das Formprinzip ist zugleich das eigentliche Wesen aller Seienden, ihr Bestimmungsgrund wie ihr Ziel, auf das hin sie sich entfalten. Allein, dieses Zusammentreten von Materie und Form erklärt sich nicht aus sich selbst. Denn da beide wesentlich verschieden sind, können sie nicht selbst ihre Einheit bewirkt haben. Es muß daher einen letzten Urgrund geben, aus dem sie ihre Einheit haben. Dieser Urgrund muß, um über beide verfügen und sie zur Einheit zusammenschließen zu können,

die Form aller Formen, das Wesen aller Wesen, das Sein allen Seins, der Ursprung aller Ursprünge, das Ziel aller Ziele, mithin der Sinn allen Sinnes sein. In ihm kommen alle Wesensformen zur letzten Einheit, aus ihm gehen alle Seienden hervor, damit sie ihn gemäß ihrem jeweiligen Sein nachahmen, abbilden, darstellen. Diese göttliche Form aller Formen ist Urgrund des gesamten Seins aller Seienden, Urbild der Formen und Urheber der Materie, so daß diese ins Nichts zurücksinken müßten, wenn Gott sich nur einen Augenblick von ihnen zurückzöge. Gott erhält sie permanent in ihrem Sein, ist ihr innerlichster Daseins- und Sinngrund, und soweit sie selbst wirken können, können sie dies nur in Teilhabe an der göttlichen Seinsvollmacht (*virtus*) vollbringen.⁸

Nach diesem Grundgedanken des Thomas von Aquin ergibt sich im Hinblick auf das Selbstverständnis des Menschen folgendes: Sofern er existiert, Dasein hat, sich mit Dasein beschenkt weiß, sieht er sich in Teilhabe an Gott als dem letzten Grund und Sinn seines Daseins. Sofern aber auch alle anderen, in der Welt Seienden auf analoge Weise Gott zum Grund ihres Seins und Sinnes haben, sind sie in diesem letzten Grund oder Ursprung mit ihm vereinigt. In Gott sind Welt und Mensch eins, in ihm konspirieren sie miteinander, komplementieren, ergänzen und entgrenzen sich hin zum Sinnausdruck Gottes in den Geschöpfen. Aus dieser Dreieinheit kann und darf kein Glied herausgerissen und für sich betrachtet werden. Jede Trennung des Menschen von Gott ist gleichbedeutend mit einer Lossage von seinem eigenen, letzten und innerlichsten Seinsgrund und zugleich mit einer Trennung von allen Seienden innerhalb der Welt. In der Erkenntnis des eigenen Daseinssinnes wird der Inhalt aller Seienden miterfaßt, wie auch das Umgekehrte gilt: In der Erkenntnis der weltlichen Dinge wird auch der Sinn des eigenen Daseins miterhell.

Besonders diese letzte Relation, die Erkenntnis Gottes in der Welt, ist bei Thomas stärker betont als bei Augustinus. Während dieser mehr dazu neigte, die letzten Wahrheiten des göttlichen, menschlichen und weltlichen Seins durch die Selbstreflexion in sich selbst zu erfassen (*»Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas«*)⁹, geht es Thomas mehr um ein Erschauen dieser selben Wahrheiten in den Dingen mittels der Sinneserfahrung. Im Anschluß an Aristoteles ist nämlich Thomas davon überzeugt, daß wir dazu befähigt und aufgerufen sind, kraft geistiger Intuition aus den Sinneserfahrungen das in ihnen sich aussprechende und zugleich über sie hinausliegende innere Wesen der Seienden zu erschauen. Dieses Wesen ist aber nichts anderes als das Abbild des göttlichen Urbildes in jedem Seienden. Indem wir also durch geistige Intuition aus den Sinneserfahrungen jenes das Sein der Dinge ergründende Wesen, ihren Ursprung und ihr Ziel, herausleuchten, erkennen wir in seinem Abbild das göttliche Urbild, haben an ihm teil und mithin zugleich am letzten Ur-

⁸ Thomas, *Summa contra Gentiles* (S. c. Gen.), III, 66. *Compendium theologicum*, c. 11. Vgl. W. Weier, *Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin*. Salzburger Jahrbuch für Philosophie. Bd. VIII, 1964, 94 ff.

⁹ Augustinus, *De vera religione* 39, 72.

sprung und Ziel unseres eigenen Daseins. Die Bereiche des Sinnenfälligen und Geistigen sind also nicht wie besonders bei Descartes und I. Kant voneinander getrennt, sondern verhelfen sich gegenseitig zum Ausdruck, zur Kundgabe des göttlichen Ursinnes, dessen Ausdrucksmedium alles Sein ist. Zugleich wird aber wiederum wie bei Augustinus die besondere Stellung des Geistigen innerhalb der Gesamtrealität sichtbar. Denn während alle nicht mit Geist begabten Seienden das göttliche Urbild widerspiegeln, ohne es selbst bewußt zu begreifen, ist das geistige Dasein, also das menschliche, dazu berufen und aufgerufen, dieses Urbild in sich selbst zu erkennen, in seiner ganzen Sinngestalt zu erschauen und in seinem Sinngehalt zu verstehen.

Daraus ergibt sich für Thomas die Grenzstellung des Menschen innerhalb des Kosmos. Sofern er genau die Stelle innehat, an der sich Sinnenfälliges, Stoffliches und Geistiges berühren, ist er diesen Sphären gleich nahe und gleich fern. Für den Menschen ist eine Grenzstellung zwischen geistiger und körperlicher Natur kennzeichnend, weshalb Thomas ihn als »horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae« anspricht.¹⁰ Als Brücke (medium) zwischen materiellem und geistigem Sein hat er gleicherweise an beiden Wertbereichen teil: »ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales«.¹¹ Diese Grenzstellung ist zugleich die zwischen Ewigkeit und Zeit: »Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis«.¹² Denn in der Ordnung der geistigen Seienden (in ordine intellectuum) nimmt der Mensch zwar die unterste Stelle ein. Aber kraft seiner geistigen Wesenheit (substantia) ist er doch über den Materiebereich hinausgehoben und von diesem unabhängig.¹³ Während die übrigen, nicht mit Geist beschenkten Seienden den Inhalt des göttlichen Urbildes nur empfangend, rein rezeptiv ausdrücken, ist der menschliche Geist dazu befähigt, dieses nicht nur in sich zu erkennen, sondern auch schöpferisch nachzuentwerfen. Denn in zweifacher Hinsicht überragt der Mensch alle übrigen Seienden. Zum einen ist er ihnen überlegen durch seine Schöpferkraft (vis operativa), sofern er durch die freie Entscheidung Herr seiner Handlung ist: »est enim dominus sui actus per liberum arbitrium«.¹⁴ Zum anderen aber übertrifft er alle anderen Seienden durch seine geistige Kreativität (cognitio intellectiva), die den Leib zu ihrem Ausdruck hin überformt.¹⁵ Aber in dieser Sonder-, Grenz- oder Horizontstellung des geistig-menschlichen Daseins – und dies darf zum Verständnis mittelalterlichen Denkens nie vergessen werden – ist der Mensch nicht aus dem Gesamtkosmos herausgelöst, sondern steht vielmehr im geistigen Schauen mitten im tiefsten Sinn- und Seinsgrund allen Seins, entfaltet und vollendet diesen in höchster Vollkommenheit inner-

¹⁰ Prologus in III Sententias.

¹¹ Ebd.

¹² S. c. Gent., III, 61.

¹³ Ebd.

¹⁴ Expositio in librum Job. 14,5.

¹⁵ Ebd.

halb alles geschaffenen Seins. Wie aber Sinn und Sein im Denken des Thomas sich immer entsprechen – je höher der Sinnausdruck, um so vollkommener das Sein und umgekehrt – so impliziert jene höchste Teilhabe am Ursinn des Kosmos, deren der Geist fähig ist, auch alle Seinsstufen des weltlichen Seins. Der Mensch ist also Spiegelbild der Gesamtschöpfung, die Welt im Kleinen, Mikrokosmos. Deshalb ist im Menschen gleichsam das ganze Universum enthalten: »in homine quodammodo sunt omnia«.¹⁶ Als Geistwesen trifft er sich mit dem Sein der Engel (*secundum rationem convenit cum angelis*), die Kraft der Sinne teilt er mit den Tieren (*secundum vires sensitivas convenit cum animalibus*), und die vegetativen Kräfte hat er mit den Pflanzen gemein (*secundum vires naturales convenit cum plantis*).¹⁷

Daraus geht schon weitgehend das Leibverständnis des Thomas hervor: Geist, Leib und Seele bilden wie alle Seinsbereiche eine unauflösliche Einheit. Die Geistseele enthält als Kräfte in sich, was die sinnliche Seele der Tiere und die nährenden Seele der Pflanze hat. Was die pflanzliche Form in den Pflanzen bewirkt und die tierische Form in den Tieren, das bewirkt sie als geistige Form im menschlichen Leibe. Sie ist jene Wesensform, die jedes Seiende zu dem bestimmt, was es ist. So ist auch der Leib kraft der Geistseele als seiner Wesensform menschlicher Leib. Von ihr erhält er sein Leibsein. Er ist Ausdrucksmedium des Geistes und in seinen Tiefen von jenem selben Inhalt bestimmt, den der Geist schöpferisch erschaut und welcher der Grund allen Seins ist. Da der Geist nicht auf das Partikuläre, Jeweilige, Begrenzte, sondern auf das Totale, Allumfassende, Universelle ausgerichtet ist, ist auch der Leib als sein Ausdrucksmedium Universalinstrument, zu unbegrenzten Ausdrucksmöglichkeiten bereitgestellt. Die Geistseele macht nicht nur den Leib zum Leib, sie ist auch zu ihrer Selbstentfaltung auf ihn wie das ihr durch ihn vermittelte In-der-Welt-Sein angewiesen. Sie braucht ihn zu jener Sinneserfahrung, in der sie die Abbilder des göttlichen Urbildes erkennt. Erst im Geist ist der Leib vollendeter menschlicher Leib, und erst im Leib ist der Geist zu sich selbst gebracht, menschlicher Geist.

Gott und Mensch, Welt und Mensch, Geist und Leib, Sinnliches und Geistiges, Materie und Form, Körperliches und Geistiges, Immanenz und Transzendenz, waren im thomasischen Selbstverständnis keine Alternativen, sondern im Inhalt, Ziel und Grund des Göttlichen zu unauflöslicher Einheit, die freilich nicht Identität besagt, zusammengeführt. Miteinbezogen in diese Einheit war selbstverständlich die menschliche Gemeinschaft, die Thomas besonders durch die Teilhabe aller ihrer Glieder an den Inhalten des Göttlichen, Menschlichen und Weltlichen begründet sah.¹⁸ Aus dem Auftrag, sich gegenseitig zur vollen Kundgabe dieser Inhalte zu entgrenzen, zu ihrer Bezeugung miteinander zu konspirieren, verstand Tho-

¹⁶ S. theol. I, 92, 2, c. a.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ In I Politica I. 1. In V Pol. I. 2. S. theol. II-II, 31, 3, ad 2. In Rom. 12, I. 2. In I Cor. 12, I. 1–3.

mas den eigentlichen Sinn der Gemeinschaft und des Staates, der gleicherweise diesem Ziel verpflichtet sein sollte¹⁹.

Die Hin-Ordnung aller Seienden auf Gott

Mit dieser Darstellung des thomasischen Selbstverständnisses ist jedoch nur dessen eine Seite, die Sinnperspektive, berührt. Zu dieser kommt als die andere Seite die thomasische Wertperspektive hinzu.

Grundsätzlich gilt: Jedes Seiende hat so viel Sein, als es die ihm eigene, seine spezifische Wesensform erfüllt und realisiert. Und so viel Sein es hat, so viel Wert hat es auch: »Omne ens, in quantum est ens, est bonum«.²⁰ Hinter diesem Satz steht eine ganz fundamentale Bejahung und grundsätzliche Anerkennung allen Seins bis zum Unscheinbarsten hinab. Nun ist aber die das Sein und den Wert ausmachende Wesensform letztlich in Gott begründet. In seiner ontologischen Werthaftigkeit besitzt daher auch das unter anderen Aspekten Unbedeutende und Belanglose die Tiefe und das Gewicht des Werthaften schlechthin. Die Werte sind aber, wie Thomas in Übereinstimmung mit Augustinus lehrt, immer das Ziel unseres Liebens. Somit drückt sich in dieser thomasischen Wertlehre eine tiefe Weltbejahung, Weltliebe, ja Weltbeglückung aus.

Diese Wertlehre gilt für den Menschen ebenso wie für alles Seiende und mithin auch für das Selbstverständnis des Thomas: »omnis natura appetit suum esse et suam perfectionem«.²¹ Wie alles Seiende, so ist auch der Mensch auf die Entfaltung seines Wesens und damit seines Wertes hin angelegt. In dem Maße, in dem jeder, wie wir heute sagen würden, zu sich selber kommt, er selbst ist, sein eigentliches Wesen realisiert, es entdeckt, ihm gemäß lebt und es innerlich zu steigern sucht, ist er selbst werthaft, hat er selbst Sein. Damit aber realisiert er wie alle anderen Seienden gemäß ihrer Wesensentfaltung das Urbild aller Wesenheiten, Gott als den letzten Wert. In Gott ist also der Mensch in seinem Sein und Wert mit dem Sein und Wert aller Geschöpfe zutiefst verbunden, letztthin immer eins.

Zu diesem Wertaspekt kommt ein zweiter ergänzend hinzu. Von der Materie über Pflanzen, Tiere, Menschen und Engel bis hin zu Gott erstreckt sich eine Stufenordnung der Wesen, die zugleich eine Stufung des Seins und der Werthaftigkeit (»ordo bonorum«), eine gradweise Erhöhung und Verähnlichung mit Gott bedeutet. Gott ist der Kulminationspunkt dieser Wertordnung, ist als »ens perfectissimum« zugleich sowohl das »summum ens« als auch das »summum bonum«.²² Innerhalb dieser Wertstufenordnung hat der Mensch seine Stellung zwischen Tier und Engel, die zugleich seine Grenzstellung zwischen Welt und Überwelt, Immananz und Transzendenz bedeutet. Diese Wertstufenordnung ist final auf Gott

¹⁹ S. theol. II-II, 26, 4: consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad deum.

²⁰ S. theol. I, 5, 3.

²¹ S. theol. I, 48, 1.

²² S. theol. I, 44, 1. S. c. Gent., I, 4, 1.

gerichtet, die höhere Stufe ist immer Ziel der unteren und selbst auf die ihr überlegene als ihr Ziel ausgerichtet. Ziel all dieser Ziele ist Gott.²³ Indem alle Stufen letztlich dieses selbe Ziel haben, sind sie vereinigt in ihrem Hinbezogensein zu diesem. Hat auch jene Stufe ihre besondere Nähe oder Ferne zu diesem Ziel, über die sie aufgrund ihrer jeweiligen Seinsbestimmtheit nicht hinauskommen kann, so meint sie doch von ihrem Standort aus dasselbe Ziel, den Wert selbst und schlechthin.²⁴ So steht der Mensch wie alles Seiende im Schnittpunkt zwischen je individueller Wessens- und Wertverwirklichung und jener Wertstufe, die seiner Stellung innerhalb des »ordo bonorum« entspricht.

Aus dieser Wertlehre leitet Thomas die Bestimmung und Aufgabe des Menschseins ab. Er sieht sie darin, daß der Mensch die Ordnung des Ganzen in sich erkennend nachvollzieht, der Sinn- und Wertordnung allen Seins entspricht und in seinem Handeln sich ihr einfügt. Deshalb hat der Mensch immer darauf bedacht zu sein, daß er den höheren Wert dem niederen vorzieht. Denn geht er den umgekehrten Weg und gibt er dem niederen Wert den Vorrang gegenüber dem höheren, so pervertiert er diese Ordnung und sündigt. Eben dadurch verkehrt er aber jene Ordnung, die als die Grundordnung allen Seins zugleich und in einem die Ordnung seines eigenen und eigentlichen Seins, also die seines Selbstseins ist. Dabei ist entscheidend, daß jeder Verstoß gegen die Ordnung Gottes und der Natur identisch ist mit einem Verstoß gegen das eigene, eigentliche, tiefste und innerlichste Menschsein und umgekehrt. In der Entwicklung des neuzeitlichen Denkens seit Aufklärung und Deutschem Idealismus hat sich dagegen immer mehr der Gedanke durchgesetzt, daß der Mensch, um wirklich er selbst sein zu können, sich gerade von jeder vorgängigen, ihm vorgegebenen Ordnung ablösen und absetzen, ja sogar ins Nichts treten müsse.²⁵ Dieser Gedanke ist dem mittelalterlichen Selbstverständnis des Menschen diametral entgegengesetzt. Denn für dieses kann der Mensch nur er selbst sein, wenn er in seinen tiefsten Seinsgrund Einkehr hält, der zugleich und in einem der tiefste Wertgrund allen Seins, des göttlichen, weltlichen und menschlichen ist und in Gott selbst als dem Wert aller Werte seine letzte und eigentliche Erfüllung findet.

Die thomasische Naturrechtslehre²⁶ läßt sich aus all dem weitgehend herleiten. Der Mensch ist in seinem innerlichsten natürlichsten Sein Ausdruck und Abbild der alles Sein bestimmenden göttlichen Prinzipien. Die menschliche Natur oder das ganze natürliche, naturhafte Menschsein enthält in sich immer schon diese Inhalte, die darin gegenwärtig sind und erkannt werden können. So erhält die menschliche Natürlichkeit die Bedeutung und den Charakter eines Naturgesetzes (*lex naturalis*). Diesen

²³ S. theol. I, 4, 3; 2, 3. S. c. Gent., III, 22, 7.

²⁴ S. theol. I, 44, 1 u. 3. S. c. Gent., II, 13.

²⁵ Vgl. W. Weier, *Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens*. Paderborn 1977, §§ 67–78; ders., *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1980, §§ 7–9, 14–17, 23–25.

²⁶ Vgl. W. Weier, *Sinn u. Teilhabe*. Wie Anm. 4, 159 ff.

Gesetzescharakter hat sie freilich nicht aus sich selbst, sondern aus jenen in ihr wirkenden, in ihr sich bekundenden und manifestierenden, alles Sein bestimmenden göttlichen Sinn-, Wert- und Wesensgehalten. Dieser Naturbegriff des Thomas umfaßt das gesamte Menschsein, also auch den Bereich des Geistigen. Jede Trennung von Natur und Geist entspricht nicht dem Selbstverständnis des mittelalterlichen Menschen. Das Naturgesetz ist daher nichts anderes als die Teilhabe der menschlichen Natur am Inhalt des göttlichen Ursinnes und Urwertes: »lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis divinae in creatura rationali«.²⁷ Der menschliche Geist erfaßt diese Prinzipien des Naturgesetzes genauso unmittelbar wie die obersten Prinzipien des Denkens, und in diesen Prinzipien des Denkens wie der Natur spiegelt sich der letzte Grund und das höchste Ziel allen Seins wider. Die Teilhabe des Denkens und der Natur an Gott als dem Prinzip aller Prinzipien stellt eine Grundhaltung, Grundverfaßtheit und Grundbestimmung des Menschen dar, einen »habitus principiorum operabilium«.²⁸ Dieser »habitus« ist für Thomas das Gewissen oder das Seelenfünkeln (synderesis), jener Bereich der intimsten Verbundenheit von Gott, Mensch und Natur: »synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum«.²⁹ In der »lex naturalis« also manifestiert sich die »lex aeterna« oder »lex divina«.³⁰ Dieses Naturgesetz ist die Grundlage alles menschlichen Rechts, des positiven Rechts, des Zivil- und Völkerrechts.

Was besagt dies für das Selbstverständnis des Thomas? Allem vorweg, daß jeder Verstoß gegen die Natur, gegen ihre eigene Ordnung, gegen ihre Gesetzlichkeit, jeder diese pervertierende Eingriff einen Verstoß gegen das Menschsein darstellt, zugleich und in einem aber gegen Gott und Welt. Dies ist jedoch nur die negative Seite des thomasischen Naturrechtsgedankens. Positiv besagt er, daß all unsere natürlichen Neigungen per se sakrosankt, unanfechtbar und nicht nur gottgewollt, sondern Ausdruck des göttlichen Wesens selbst sind. Nirgendwann haben unsere natürlichen Neigungen innerhalb der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses einen höheren Rang, eine größere Auszeichnung und eine tiefere Bejahung gefunden: »secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo legis naturae«.³¹ Das Naturgesetz (lex naturae) aber ist nichts anderes als die Teilhabe am göttlichen Gesetz (nihil aliud quam participatio legis divinae). Es ist also eine grundfalsche Vorstellung zu meinen, der mittelalterliche Mensch habe die natürlichen Neigungen verachtet, darin nichts als böse Begierde und Verderbtheit gesehen und versucht, sie allesamt auszulöschen. Der Gedanke an eine unterschiedslose Verachtung aller natürlichen Neigungen ist nicht mittelalterlicher Herkunft.

²⁷ S. theol. I-II, 91, 2.

²⁸ S. theol. I-II, 94, 2; 93, 2; 91, 2.

²⁹ S. theol. I-II, 94, 1.

³⁰ S. theol. I-II, 91, 2 ad 3; ebd., I-II, 91, 2, c. a.

³¹ S. theol. I-II, 94, 2.

Insbesondere meint Thomas, daß wir unbedingt unserem natürlichen Glückstreben folgen sollen, und zwar ohne Einschränkung. Denn er ist davon überzeugt, daß das natürliche Suchen nach dem Glück (*beatitudo*), nach Freude, innerster Erfüllung und Beseligung zutiefst und zuletzt immer auf Gott gerichtet ist, ihn immer in allem letztthin sucht, in ihm allein zur Ruhe kommt, ja in ihm besteht: »In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit«. ³² Er ist letztes Ziel (*finis ultimus*) all unseres Strebens, Drängens, Suchens, Ringens und Sehnsens. Er ist das letzte Ziel unserer Freude und Glückseligkeit (*felicitas vel beatitudo*), um die unser ganzes Leben kreist. ³³ Denn diese finden ihre letzte Erfüllung nicht in einem vorläufigen, noch steigerungsfähigen Inhalt, sondern allein in jenem allumfassenden Wert (*summum bonum, bonum universale*), der Gott selbst ist. ³⁴ Folgen wir also unserer tiefsten und wahrsten Herzensneigung (*lex naturalis*), so stehen wir eo ipso in der Verwirklichung des Göttlichen (*lex divina*). In der Sünde sind wir noch nicht unserer eigentlichen Neigung gefolgt, wie die Reue zeigt, die anders gar nicht möglich wäre. Folgen wir unserem wahren Glückstreben, so können wir nicht fehlgehen, denn dieses zieht uns immer zum schlechthin Beseligenden, zu Gott. »Dilige et quod vis fac«, hatte Augustinus gesagt. ³⁵

Im innerlichsten Grund ihres Selbstseins, ihrer Eigentlichkeit, ihrer Existenz treffen Augustinus und Thomas nicht wie die nihilistische Existenzphilosophie ³⁶ unserer Zeit auf das Nichts, sondern auf das uns allein erfüllende, beseligende, voll beglückende »*bonum universale*«, auf Gott als den Wert schlechthin. Dieses Selbstverständnis des Menschen ist also immer zugleich und in einem Gottesverständnis, Selbstfindung ist Gottesfreude, Selbsterfüllung ist Gottesglück, Selbstgewißheit ist Gotteserkenntnis, und Selbstsicherheit ist Getragensein in Gott. ³⁷

Die Sinnteilhabe

Es ist auffällig, wie oft Thomas den Gedanken der Schöpfung mit dem Vergleich eines Künstlers, der ein Kunstwerk schafft, oder eines Architekten, der ein Haus bauen will, verbindet. ³⁸ Was er damit verdeutlichen will, ist offenbar die Tatsache, daß eine präkonzipierte Idee in einem im Vergleich zu ihr selbst heterogenen Medium approximativen Ausdruck

³² S. theol. I-II, 2, 8.

³³ S. theol. I-II, 90, 2.

³⁴ S. theol. I, 44, 1. S. c. Gent. I, 4, 1; 27, 13; II, 15, 7. Thomas, De veritate 2, 3.

³⁵ Augustinus, Tractatus in epistulam Joannis, P. L. 35, 2033.

³⁶ Vgl. W. Weier, Strukturen menschlicher Existenz. §§ 67–78.

³⁷ S. theol. I, 44, 3, c. a.: Et ideo oportet dicere, quod in Divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, idest formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Ebd., I, 16, 5 u. 6; De potentia (De pot.), 3, 16 ad 24.

³⁸ S. theol. I, 15, 1; ebd., I, 15, 2; ebd., I, 16, 1; De pot. 3, 1, 13; ebd., 3, 6, ad 2; ebd., 3, 15, 3 usw.

findet.³⁹ So sind in Gott alle Wesenheiten vor ihrer Verbindung mit dem Sein präkonzipiert, und da in Gott Sein, Wesenheit und Sinn ineins fallen, ist Gott selbst in diesem Sinne die Wahrheit und Wesenheit der Dinge. So zeigt Thomas im Anschluß an Joh 14 (*Ego sum via, vita et veritas*), daß nicht *in* Gott die Wahrheit der Dinge ist, sondern *er selbst* die »prima veritas« sei.⁴⁰ In der Schöpfung sucht Gott die Dinge dieser seiner Wesenheit anzupassen: »veritas per prius est in intellectu (sc. divino) et per posterius in rebus, secundum quod *ordinantur* ad intellectum divinum«.⁴¹ Er hat in seiner Weisheit, die zugleich seine Wesenheit ist, die »rationes corporum«, denen die Körper angeglichen werden (*assimilantur*) wie ein Kunstwerk der Idee des Künstlers.⁴² Wie im Geiste eines Architekten die Idee des Hauses ist, das er bauen will und der er den Bau des Hauses anzupassen sucht, so präexistiert in Gott der Sinn der Welt, auf den hin er sie schuf.⁴³ Nun betont Thomas, daß dieser Sinn in Gott nicht als eine Pluralität von Ideen verstanden werden kann, weil dies seiner Einfachheit widerstreiten würde. Vielmehr entspricht der Vielfalt der Ideen die Schau einer großen Sinneinheit⁴⁴ und Sinntotalität⁴⁵ in Gott. Und Gott sieht nicht nur diese Sinn Ganzheit in sich, sondern er erkennt zugleich, wie weit seine Schöpfung dieser Sinntotalität ähnlich werden kann und wie weit nicht.⁴⁶ Der Sinn, den die Schöpfung widerspiegelt, ist daher auch nicht als in jeder Wesenheit für sich nur punktuell dargestellt zu verstehen, sondern als die Sinn Ganzheit aller Wesenheiten, die den göttlichen Sinn spiegeln.⁴⁷

Diese Verähnlichung der Welt mit dem in Gott präkonzipierten Sinn verdeutlicht Thomas als ein Verhältnis der Teilhabe an diesem Sinn: »unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod *aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem*«.⁴⁸ Diese Sinnteilhabe, diese Teilhabe der Wesenheiten am göttlichen Sinn, muß genau unter-

³⁹ So sieht auch A. D. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin*. Hellerau 1928, 246, den Sinn dieses Vergleichs darin, »daß die Idee des Hauses hier und dort auf eine ganz verschiedene Art und Weise verwirklicht ist«.

⁴⁰ S. theol. I, 16, 5 c. a.

⁴¹ Ebd., I, 16, 6.

⁴² De pot. 3, 1, 13. ebd., 3, 6, ad 25: Deus (...) habet (...) in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificata artifici simulantur.

⁴³ S. theol. I, 15, 1 c. a.: Agens non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso (...) sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit (...) in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus.

⁴⁴ Ebd., I, 16, 6 c. a.: Et sic licet plures sint essentiae, vel formae rerum, tamen *una est veritas divini intellectus*, secundum quam omnes res denominantur verae.

⁴⁵ Ebd., I, 15, 2, c. a.: Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur (...) Deus autem *uno intellectu* intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt.

⁴⁶ Ebd., Potest autem cognosci (sc. essentia Dei) non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis.

⁴⁷ De pot. 3, 15, ad 2: Ex perfectione divinae naturae est, quod virtute naturae divinae *ipsius naturae similitudo* creaturis communicetur.

⁴⁸ S. theol. I, 15, 2 c. a.

schieden werden von der Teilhabe der Wesenheiten am Sein (»esse commune«). Während zwischen dem geschaffenen und göttlichen Sein, was dieses als solches betrifft, ein Verhältnis der *Heterogenität* besteht, gibt es im Verhältnis des geschöpflichen zum göttlichen Sinn einen Bereich der *Sinnidentität*. Während die Teilhabe des geschaffenen Seins am göttlichen im Sinne des Thomas keine unmittelbare Beziehung zum Sein Gottes in formaler Hinsicht darstellt⁴⁹, bedeutet diese Sinnteilhabe eine Direktbeziehung zum göttlichen Sinn als solchem. Erst durch die konstitutive Beziehung dieses Sinnes zum »esse commune« des geschöpflichen Seins wird diese Übereinstimmung mit dem göttlichen Sein zugleich zu einer Nichtübereinstimmung, in der jedoch jene Direktbeziehung keineswegs ausgelöscht wird: »Dicuntur tamen res *distare a Deo per dissimilitudinem naturae* vel gratiae, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae.«⁵⁰ Die eigentliche Ursache dieser »dissimilitudo« ist zweifellos das »esse commune«, das geschöpfliche Sein. So sieht Thomas ganz klar, daß eine Direktteilhabe der Dinge an Gott nicht auf ihr reales, sondern nur auf ihr ideales Sein, nicht auf ihr Sein als solches, sondern nur auf ihren Sinn bezogen werden kann: res creatae Deo assimilantur secundum quod ab ipso processerunt *per similitudinem idealem*.⁵¹ So ist die eigentliche Intention des immer und immer wieder angeführten Vergleichs der Schöpfungstat Gottes mit dem künstlerischen Schaffensprozeß zu zeigen, daß zwischen Geschöpf und Schöpfer zwar eine asymptotische Sinnlichkeit, nicht aber eine Seinsgleichheit besteht, wie es auch zwischen Künstler und Kunstwerk zwar eine Sinnidentität annäherungsweise, nicht aber eine Seinsidentität (»non quantum ad naturam artificis«⁵²) gibt.

Einen besonderen Fall der Teilhabe »per similitudinem idealem« stellt die Teilhabe unseres Denkens an den Ideen in Gott dar. Wie alle Wesenheiten, so steht besonders der menschliche Geist in metaphysischer Teilhabebeziehung zum göttlichen Sinn. Da der Geist an demselben Sinnbereich partizipiert, an dem die Wesenheiten der Dinge »per similitudinem idealem« teilnehmen, ist dieser Sinnbereich das metaphysische Medium, das die Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen gewährleistet. In diesem Sinne ist Gott die metaphysische »*radix verificans*«⁵³, welche die Erkenntnis der Wesenheiten durch das Denken überhaupt ermöglicht. Da Gott die Dinge ja nach demselben Sinn erschaffen hat, zu dem in besonderer Weise der menschliche Geist in Sinnteilhabe steht, die eben keine ontologistische Teilhabe am göttlichen formalen Sein dieses Sinnes bedeutet, ermöglicht die Teilhabe an diesem Sinnmedium zugleich die Teilhabe am Sinn der dinglichen Wesenheiten: »Nam essentia Dei est *sufficiens medi-*

⁴⁹ Vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe. Wie Anm. 3, 144–150.

⁵⁰ S. theol. I, 8, 1, ad 2. S. c. Gen. I, 29: Cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul (sc. Deus).

⁵¹ De pot. 7, 6, 5.

⁵² De pot. 3, 15, 3.

⁵³ De pot. 7, 6, c. a.: omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto: sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones.

um ad cognoscendum diversas creaturas et sufficiens virtus ad eas producendas.⁵⁴ Somit ist Gott Seins- und Erkenntnisprinzip der Dinge, wenn auch in verschiedener Weise: »Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum, vel ut principium activum earum, necesse est, quod essentia sua sit *principium sufficiens cognoscendi* omnia, quae per ipsum fiunt, non solum in universali sed etiam in singulari.«⁵⁵

Da aber die dinglichen Wesenheiten durch ihre Verbindung mit dem »esse commune« diesem Sinnbereich gegenüber »similitudo« und »dissimilitudo« zugleich darstellen, wird deutlich, daß auch der menschliche Geist durch die Erkenntnis der dinglichen Wesenheiten in der Sinnerfahrung nur zu einer »similitudo deficiens« diesem Sinn gegenüber gelangen kann. Der Geist sieht den göttlichen Sinn durch viele Gleichnisse, die doch hinter ihm zurückstehen: »(sc. intellectus noster) non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas *similitudines ejus deficientes*«. ⁵⁶

Klar sieht Thomas diese Beschränkung einer absoluten Sinnerkenntnis im Zusammenhang mit der Teilhabe der Wesenheiten an jenem Sein, das eben im Unterschied zum »esse imparticipatum et incommunicatum« Gottes doch ein »esse participabile«⁵⁷ ist: »sola (sc. Dei) substantia est ipsum abstractum esse, ita sola ejus substantia est ipsum intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia *sicut* habent esse participatum, *ita* participative intelligunt, seu qualitercumque cognoscunt«. ⁵⁸

Da also Begriffe wie Dinge zu dem göttlichen Sinn in einem Verhältnis der Teilhabe »per similitudinem idealem« stehen, das in verschiedenem Grade den Ursinn wiedergibt, stehen sie auch untereinander in einer bloßen Ähnlichkeitsbeziehung: »Species autem intelligibilis intellectus nostri est *similitudo rei*, quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis«. ⁵⁹ »Cum autem omnis res sit vera secundum propriam formam naturae suae necesse est, quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet *similitudinem rei* cognitae, quae est forma ejus, inquantum est cognoscens«. ⁶⁰

So besteht ein Verhältnis unvollkommener Sinnabspiegelung zwischen den göttlichen Urbildern und den dinglichen Abbildern einerseits und den göttlichen Ideen und unseren Begriffen andererseits, wie auch zwischen

⁵⁴ De pot. 3, 16, ad 24. S. theol. I, 16, 6 c. a.: sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates.

⁵⁵ S. theol. I, 14, 11 c. a. In Bezug auf die Idee sagt Thomas so auch im Anschluß an Platon: S. theol. I, 15, 3 c. a.: Et secundum quod est principium factionis rerum (sc. idea), exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere.

⁵⁶ De pot. 7, 6 c. a.

⁵⁷ Thomas, De Anima 6, ad 2.

⁵⁸ De substantiis sep. c. XII.

⁵⁹ S. theol. I, 14, 12. c. a.

⁶⁰ Ebd., I, 16, 2 c. a. De pot. 7, 6 c. a.: Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habent de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet.

den dinglichen Wesenheiten und den Begriffen unseres Denkens, da der göttliche Sinn als »medium« zwischen Ding- und Geisteswelt »radix verificans«, »principium sufficiens cognoscendi omnia« sein kann. Diese Teilhabe unseres Geistes am göttlichen Ursinn »per similitudinem idealem« bedeutet nicht nur die für jede Wesenheit geltende metaphysische Beziehung der Teilhabe am Sinn⁶¹, sondern darüber hinaus eine durch die Erkenntnis der dinglichen Wesenheiten, die ihrerseits ja wiederum nur Gleichnis des Ursinnes sind, vermittelte größere Annäherung an die Sinn-ganzheit.

So ergibt sich ein Verhältnis gegenseitiger Sinnspiegelung oder Sinnteilhabe, wie es Thomas zwischen dem göttlichen Ursinn, der mit seinem Wesen identisch ist, den Dingen und den Begriffen unsres Geistes sieht.

⁶¹ Ebd., I, 16, 6, ad 1: Anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam: inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia.