

Hermann Krings

# ORDO

Philosophisch-historische  
Grundlegung  
einer abendländischen Idee

Zweite, durchgesehene Auflage

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 2., durchgesehenen Auflage von 1982 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod).

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0560-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2743-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1982. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage . . . . .	IX
Vorwort zur ersten Auflage . . . . .	XII
Einführung . . . . .	1

## I. Abschnitt: *ordo rationis*

1. Kapitel: <i>ordo intellectuum</i> . . . . .	7
Ausgang . . . . .	7
Denken und Ordnung . . . . .	7
Pythagoras . . . . .	8
<i>intellectus</i> . . . . .	10
<i>relatio</i> . . . . .	12
<i>relatio rationis</i> . . . . .	13
Kosmos und <i>ordo</i> . . . . .	15
2. Kapitel: <i>ordo cognitionis</i> . . . . .	16
Die erkenntnistheoretische Frage; <i>ordo cognitionis</i> . . . . .	16
Sinnliche Wahrnehmung; <i>phantasma</i> . . . . .	17
<i>intellectus agens</i> ; <i>abstractio</i> . . . . .	18
Der Mikrokosmos; <i>similitudo</i> . . . . .	20
Zusammenfassung . . . . .	22
Einheit der Ordnungselemente der Rezeptivität und Aktivität . . . . .	23

## II. Abschnitt: Ursprung und Entstehung des *ordo naturae*

3. Kapitel: Sein und Ordnung . . . . .	27
Einleitung . . . . .	27
Dasein und Ordnung . . . . .	27
Ordnung und Sein . . . . .	29
<i>ordo</i> und die Transzendentalien . . . . .	30
4. Kapitel: Ursprung der Ordnung . . . . .	35
Prinzip der Ordnung . . . . .	35
<i>ordo in divinis</i> . . . . .	38
<i>verbum sapientiae</i> . . . . .	39
<i>ordo idearum</i> . . . . .	40
5. Kapitel: Entstehen der Ordnung . . . . .	43
<i>ordo creationis</i> . . . . .	43
<i>nihil</i> . . . . .	43
Ausgang des <i>ordo creationis</i> . . . . .	43
Ziel des <i>ordo creationis</i> . . . . .	44
Setzung des <i>ordo creationis</i> . . . . .	44
<i>gradus</i> (Grundlegung des <i>ordo naturae</i> ) . . . . .	45
a) <i>immediate a Deo</i> . . . . .	46

b) <i>gradus entis</i> . . . . .	46
c) <i>similitudo Dei</i> . . . . .	47
Zusammenfassung . . . . .	47
III. Abschnitt: <i>ordo naturae</i>	
6. Kapitel: Einleitung . . . . .	51
Ursprung von <i>ordo</i> ; die Frage nach dem Wesen . . . . .	51
Die Definition Augustins . . . . .	52
Die Definition Bergsons . . . . .	53
Definition oder erhellende Umschreibung? . . . . .	53
Maß – Zahl – Gewicht . . . . .	55
7. Kapitel: Maß ( <i>mensura</i> ) . . . . .	57
<i>modus</i> (Maß als Abmessung der Entstehungsgründe eines Seienden) . . . . .	57
<i>prioritas – posterioritas</i> (Maß als zeitliche Abmessung) . . . . .	57
<i>gradus perfectionis</i> (Maß als Zumessung der Seinsvollkom- menheit) . . . . .	58
Zusammenfassung . . . . .	59
Die Augustinische Definition . . . . .	59
8. Kapitel: Zahl ( <i>numerus</i> ) . . . . .	61
<i>numerus</i> und <i>numerositas</i> . . . . .	61
<i>distinctio</i> (Zahl als Grund der Unterscheidung der Dinge) . . . . .	62
<i>species</i> (Zahl als Grund der Artbesonderung der Dinge) . . . . .	62
<i>pulchritudo</i> (Zahl als Fundament der Schönheit der Dinge) . . . . .	63
Zusammenfassung . . . . .	66
9. Kapitel: Gewicht ( <i>pondus</i> ) . . . . .	67
<i>pondus</i> . . . . .	67
<i>inclinatio</i> (Gewicht als substantiales Streben eines Seienden) . . . . .	67
Das Bild vom Heer ( <i>exercitus</i> ) . . . . .	69
<i>relatio</i> : . . . . .	71
<i>ordo</i> und <i>relatio</i> . . . . .	71
Aristoteles . . . . .	71
Vorläufige Beschreibung der Beziehung . . . . .	72
Die Frage nach der Realität der Beziehung . . . . .	73
Zusammenfassung . . . . .	77
<i>finis</i> : . . . . .	78
<i>ordo in finem</i> . . . . .	78
<i>ordo finium</i> . . . . .	79
Wesensbild von <i>finis</i> . . . . .	81
Urheber des <i>ordo in finem</i> ; <i>providentia</i> . . . . .	82
<i>gubernatio</i> . . . . .	83
Zusammenfassung . . . . .	84
Das Bild von der <i>pax</i> . . . . .	84

10. Kapitel: Maß, Zahl, Gewicht (Zusammenfassung des III. Abschnitts)	86
Die Voraussetzungen für Ordnung: <i>ens, distinctio, ordinabile</i> finden ihre Erfüllung in den Elementen: Maß, Zahl und Gewicht	86
Maß, Zahl und Gewicht als Ordnungselemente in den Din- gen entsprechen in Gott den schöpferischen Eigenschaften: Macht, Weisheit und Güte	87
IV. Abschnitt: Das Verhältnis von <i>malum</i> und <i>ordo</i>	
11. Kapitel: Die Verkehrung der Ordnung	91
Die Fragestellung	91
<i>perversio – corruptio</i> (Augustin)	91
<i>confusio</i> (Thomas)	92
12. Kapitel: Die Lehre vom Übel	94
Das Sein des <i>malum</i>	94
Frage nach dem <i>summum malum</i>	95
Frage nach der Ursache des <i>malum</i>	96
Frage, ob Gott der Urheber des <i>malum</i> ist	97
Der verschiedenartige Aspekt beim Hinblick auf den Teil und auf das Ganze	98
Zusammenfassung	98
Kritische Bemerkung zur Frage nach der Positivität des Übels	99
13. Kapitel: Das Verhältnis von Ordnung und Übel	101
Die augustinische Darstellung	101
Die Erfahrung der Ordnung im Ursachzusammenhang	101
Die Frage, ob die Ordnung alles umfaßt	102
<i>ordo</i> und <i>malum</i>	102
<i>ordo</i> und <i>malum</i> bei Thomas	105
<i>ordo</i> und <i>malum</i> bei Bonaventura	105
Schlußbemerkung	106
14. Schluß	107
<i>ordinatissime</i>	107
<i>occultus ordo</i>	109
Anhang	
Zum Begriff der Relation	111
1. Aussagebeziehung – Seinsbeziehung	111
2. Die Aussagebeziehung:	112
a) Wesen, b) Fundament, c) Terminus, d) Zusammen- fassung	

3. <i>Die Seinsbeziehung:</i> . . . . .	114
a) Allgemeine Beschreibung, b) Das Sein der Seinsrelation als Akzidenzsein, c) Das Wesensbild der Seinsrelation: <i>respectus ad aliquid</i> , d) Das Fundament, e) Das nächste Fundament, f) Quantität – Tun und Leiden, g) Der Terminus, h) Die schwebende Seinsart der Relation	
Quellen . . . . .	121
Abkürzungen . . . . .	122
Literaturhinweise . . . . .	123
Personenverzeichnis . . . . .	127
Sachverzeichnis . . . . .	128

## Vorwort zur zweiten Auflage

Mit Zögern bringe ich dieses Buch in zweiter Auflage zur Veröffentlichung. Zwar hat das Thema nach wie vor seine Bedeutung, auch wurde einiges Material zusammengetragen und verarbeitet, doch es handelt sich um die Dissertation des Verfassers, die alle Zeichen des Erstlingswerks aufweist und die vor fünfundvierzig Jahren unter erschwerten Umständen entstanden ist.

Diese Umstände sollen skizziert werden. Im November 1936 kam ich von Bonn nach München, um mein fünftes Studiensemester zu beginnen. Anlaß des Ortswechsels war die Berufung von Professor Dr. Fritz Joachim v. Rintelen von Bonn nach München als Nachfolger von Joseph Geysler auf den (Konkordats-) Lehrstuhl für Philosophie am Philosophischen Seminar I (heute Institut für Philosophie, Lehrstuhl I). Von Professor v. Rintelen ging die Anregung zur Promotion in Philosophie aus. Wie ich zu dem Thema *ordo* gekommen bin, weiß ich nicht mehr; es muß jedoch schon während der Anfangssemester in Bonn mein Interesse erregt haben; denn mit dem Beginn des Wintersemesters in München begann ich mit dem Studium der Quellen.

Im November 1936 bestand die nationalsozialistische Herrschaft schon nahezu vier Jahre. Die Wiederaufrüstung war voll im Gange, deutsche Truppen waren in das entmilitarisierte Rheinland einmarschiert. Der politische Zugriff auf die kulturellen und kirchlichen Institutionen wurde drückender. Wir – Studenten und Professoren unseres Umkreises – waren uns über zweierlei ziemlich einig: Einmal, daß die Lehre und Forschung am Philosophischen Seminar I (und eine Arbeit im Bereich der mittelalterlichen Philosophie) in absehbarer Zeit – wie bald? – unmöglich gemacht werden könnten. Ferner: daß Hitler einen Krieg vorbereitete. So stand die philosophische Arbeit Ende 1936 und im Jahre 1937 unter einem starken inneren und äußeren Druck. In dieser Situation habe ich die Arbeit in meinem fünften bis siebten Studiensemester abgefaßt. Inzwischen erfolgte der „Anschluß“ Österreichs, bald nach Abgabe der Arbeit der Einmarsch deutscher Truppen in die Tschechoslowakei. Schon mußte man fürchten, es sei zu spät. Doch ich konnte noch im Dezember 1938 promoviert werden. Im Jahr darauf wurde mein Doktorvater v. Rintelen durch einen Befehl des Münchner „Gauleiters“ von der Universität verwiesen und konnte den Lehrstuhl bis zum Ende der nationalsozialistischen Herrschaft nicht mehr wahrnehmen. 1939 wurde auch die Theologische Fakultät aufgehoben.

Das Manuskript der Dissertation hatte dankenswerter Weise Professor Dr. Erich Rothacker in die von ihm beim Max-Niemeyer-Verlag in Halle herausgegebene Reihe „Philosophie und Geisteswissenschaften“ als Band 9 aufgenommen. Doch der Druck verzögerte sich; der Verlag mußte die Papierzuteilung abwarten. Infolge des 1939 eintretenden Kriegszustandes konnte ich nur einmal eine Fahnenkorrektur vornehmen. Diese Umstände sowie die mangelnde Erfahrung des Anfängers erklären die mannigfachen Mängel sowie die Zitate- und Druckfehler der ersten Auflage.

Die Durchsicht des Textes für die zweite Auflage erfolgte unter der Leitlinie, Gestalt und Stil der Arbeit, so wie sie damals vorgelegt worden war, zu erhalten. Darum wurde auf stark eingreifende Veränderungen, auf Erweiterungen und auch auf die Einarbeitung der neueren Literatur verzichtet. Der Text wurde an einigen Stellen sachlich, durchgehend stilistisch verbessert. Einige Textpassagen wurden gestrichen. Die damals benutzte Literatur und die inzwischen neu erschienenen Arbeiten zum Thema werden in einem Literaturverzeichnis mitgeteilt. Die Anmerkungen wurden einzeln überprüft; die Form der Stellennachweise wurde vereinheitlicht. Die Zitate folgen den in der ersten Auflage benutzten Editionen. Um die Stellen leichter auffindbar zu machen, wurde bei Augustins *De Ordine* die Zählung der Abschnitte gemäß der Edition im *Corpus Christianorum* und bei Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* die Zählung der Abschnitte gemäß der Marietti-Ausgabe hinzugefügt. Die Übersetzungen, die im allgemeinen den lateinischen Texten beigegeben sind, stammen vom Verfasser, soweit nichts anderes angegeben ist. Sie erheben nicht den Anspruch, maßgeblich zu sein, sondern setzen den Leser in Kenntnis, wie der Verfasser den lateinischen Text gelesen hat.

Zum Ordo-Gedanken des Mittelalters sind eine Reihe aufschlußreicher Einzeluntersuchungen erschienen (Gässler 1950, Rief 1962, Dettloff 1968, Hellmann 1974, Duby 1981). Gleichwohl erscheint eine zweite Auflage der Arbeit von 1941 berechtigt; denn sie ermöglicht einen Einblick in den philosophisch-theologischen Hintergrund des mittelalterlichen Ordo-Gedankens. Ein solcher Einblick wird nicht nur dem Philosophen und Theologen, sondern auch dem Germanisten, Romanisten und Historiker willkommen sein. Das Buch arbeitet die reiche begriffliche Ausdifferenzierung des Ordo-Gedankens heraus und stellt dadurch – in Ergänzung zu anderen Arbeiten, welche die Verwendung des Ordo-Gedankens in kirchlichen und politisch-kulturellen Bereichen behandeln – dessen innere Struktur dar. Die Darstellung fand einen Leitfaden an dem von den mittelalterlichen Autoren zugrundegelegten Ternar von Maß, Zahl und Gewicht. Diese Grundlegungsproblematik ist in der neueren Literatur nicht wieder aufgegriffen worden.

Trotz des weiten thematischen Abstandes zwischen den frühen und den späteren Arbeiten des Verfassers gibt es eine nicht unwesentliche Verbindungslinie. Ein Grundtenor der Interpretation des mittelalterlichen Ordo-Gedankens ist die Betonung seiner dynamischen Struktur. Diese beruht formal in seinem Charakter als *Relation*; inhaltlich ist sie durch die (in dem Aufsatz „Das Sein und die Ordnung“ 1940 noch einmal speziell herausgearbeitete) *ex-in-ad*-Struktur charakterisiert. – In „Transzendente Logik“ (1961) kehrt die Lehre von der Relation und von der Strukturierung der Relation durch Fundamentum, Medium und Terminus wieder und bestimmt den Aufbau des Buches. Ohne „Ordo“ zu zitieren, werden dort (S. 49–61) die wesentlichen Elemente der hier im 1. und 9. Kapitel sowie im Anhang dargestellten Relationslehre verwendet; auch wird auf die Erörterung der Relation als transzendentaler Bestimmung Bezug genommen (S. 52).



Die Arbeiten des Verfassers zur Freiheitsthematik, die in den 70er Jahren erschienen, sind u.a. dadurch gekennzeichnet, daß der Begriff der Freiheit relational bestimmt wird. Wenn Freiheit als dasjenige begriffen ist, was sich selbst durch den Bezug auf andere Freiheit hervorbringt<sup>1</sup>, so kehrt hier zwar nicht die durch Maß, Zahl und Gewicht begriffene Struktur wieder, wohl aber ist Freiheit als jenes Medium verstanden, welches sich dadurch begründet, daß ein unbedingter Anfang sich auf Freiheit als seinen Terminus bezieht. Der formale Gehalt der Relationsbegriffe ist je ein anderer, doch die Struktur ist analog. Auf dieser transzendentalen Basis läßt sich dann auch das Verhältnis von Freiheit und Ordnung in nun veränderter Thematik z.B. als das Verhältnis von System und Freiheit oder von Staat und Freiheit konstruktiv darstellen.

Der Begriff der Relation, der als roter Faden durch Arbeiten mit sehr verschiedener Thematik und Intention sich hindurchzieht, mag als eine recht formale Verbindung erscheinen. Das ist sie auch. Doch der formale Charakter mindert – sofern es sich um formale Gehalte und nicht um Formalismen handelt – nicht die philosophische Relevanz. Denn gewisse Inhalte können erst dann in ihrer Bedeutung voll entfaltet und gewürdigt werden, wenn sie in ihrer relationalen Binnenstruktur erschlossen und dargestellt werden. Dieses gilt auch für Ordnung und Freiheit.

Ich danke Herrn Professor Dr. Heinz Robert Schlette für die Initiative und den Vorschlag, eine zweite Auflage von „Ordo“ zu unternehmen, für die Anregungen, die er gegeben hat, und für die Durchsicht des Manuskripts. Ich danke Erich Lobkowitz M.A. für die Mithilfe bei der Überprüfung der Anmerkungen und der Literatur. Ich danke der Görres-Gesellschaft für die Förderung der Publikation. Ich danke dem Felix Meiner Verlag für die Übernahme und die Betreuung der zweiten Auflage.

München, im Juli 1982

Hermann Krings

---

<sup>1</sup> Erstmals in „Wissen und Freiheit“ (1966), dann in „Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken“ (1970), im Artikel „Freiheit“ in „Handbuch Philosophischer Grundbegriffe“ (1973) u.ö. Jetzt gesammelt in „System und Freiheit“ (1980, S. 117–125, 156–160, 174–182).

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit, die Fritz-Joachim von Rintelen gewidmet ist, stellt eine historische Untersuchung dar, welche die Frage stellt, wie der Grundgedanke eines philosophisch im Großen und Ganzen geschlossenen Zeitraumes begrifflich fundiert war.

Es ist jene Zeit, die sich besser als durch geschichtliche Epochen oder Zahlen durch die Namen jener Männer begrenzen läßt, die sie geistig bestimmten: Im Mittelpunkt steht Thomas von Aquin und der, ohne den Thomas nicht denkbar ist, sein Lehrer Albert der Große.

Um das Ziel der Arbeit zu erreichen, war es nicht möglich, nur einen der Philosophen – etwa Thomas oder Albert je allein – heranzuziehen. Thomas bringt die klare Durchdenkung und systematische Darstellung. Inhaltlich das meiste finden wir aber schon bei Augustinus in ursprünglicherer Darstellung. Wenn man ihn dagegen allein genommen hätte, wäre wohl vieles unklar geblieben. Bei Bonaventura nun mündet die klare Durchdacht-heit wieder in die Unmittelbarkeit der Mystik.

Um ein entsprechendes Gesamtbild zu geben, mußte der Rahmen so weit gespannt werden; um jedoch andererseits nicht durch die Weite des Themas ins Uferlose zu geraten, war eine Auswahl der zu interpretierenden und zitierenden Textstellen geboten. Die Auswahl hat jedoch die Vollständigkeit der Untersuchung nicht beeinträchtigt.

Die Auswahl der Texte ist sachlich bestimmt; d.h. sie will nicht Besonderheiten und Varianten des einen Gedankens bei verschiedenen Philosophen aufzeigen, sondern sie will den Ordo-Gedanken als Leitgedanken einer Epoche darstellen, so wie er in fast sämtlichen Schriften der vier genannten Philosophen erscheint. Der Ordo-Gedanke ist diesem Denken gemeinsam, wenn auch jeder ihm eine besondere Prägung und Note gibt. Diese Arbeit will das Gemeinsame bringen und vernachlässigt eine etwaige „Entwicklung“ des Ordo-Gedankens von Augustin bis Bonaventura.

Dieses Gemeinsame war möglich auf dem Grund der geistigen Einheitlichkeit der Epoche; die Denker waren noch jedem Subjektivismus fern und standen in einer starken Verpflichtung gegenüber den überlieferten Texten: so ist bei ihnen diese Gemeinsamkeit möglich.

Um dies deutlich werden zu lassen, war es oft nötig, eine Behauptung mit den Zitaten mehrerer Philosophen zu belegen, ja an wichtigen Stellen Zitate von Augustin bis Bonaventura anzuführen, während an anderen Stellen die eingehenderen Ausführungen des einen und Einzeluntersuchungen anderer sich gegenseitig ergänzen.

Diese wechselnde Art des Zitierens war notwendig, wenn man nicht unbedeutende Einzelausprägung darstellen wollte, sondern sich die Aufgabe gestellt hatte, die Struktur des Ordo-Gedankens herauszuarbeiten.

Wenn aber diese Untersuchung gerade als historische für uns heute verständlich sein soll, so darf sie nicht rein referierend bleiben, sondern muß in Aufbau und Darstellungsweise sich mindestens so viel Selbständig-

keit wahren als nötig ist, um das Interesse an ihr über ein akademisches hinaus zu einem lebendigen zu erheben. Den vollen Inhalt jener Philosophie heute lebendig zu machen, ist nach einer weiteren siebenhundert Jahre langen philosophischen Erziehung und Geschichte ein Unding, und das Streben danach recht vergeblich. Doch was in der historischen Untersuchung spürbar werden muß, ist, daß für jene Zeit damals diese ihre Philosophie tatsächlich das war, woraus sie lebte. Erst wenn das fühlbar gemacht wird, wird eine Philosophie in historischer Betrachtung für uns bedeutsam.

Darum konnte nicht – wie Thomas es in der *summa theologica* tut – der erste Abschnitt von Gott handeln; uns fehlt jede Geläufigkeit im Reden über Gott; es sei denn, es wird nicht ernst genommen. Unsere Erfahrung entbehrt die Unmittelbarkeit des Mittelalters und ist mühsamer. Durch die Schule der Antike und in der Neuzeit durch die des Deutschen Idealismus liegt uns das Begreifen im Bereich des Geistes und des menschlichen Denkens näher.

Darum versucht die Arbeit in ihrem ersten Abschnitt die Ordnung des Denkens zu analysieren.

Nach dieser ersten Verdeutlichung begibt sie sich ganz in ihr eigentliches Gebiet, indem sie zuerst den Ort von *ordo* begrifflich festzulegen sucht – dieser begriffliche Ort wird unter den Transzendentalbegriffen gefunden –; dann nach seinem Ursprung und Entstehen fragt. Hierbei gerät sie tief in mittelalterliche Spekulation hinein. Doch ist dieser Weg unvermeidlich, wenn man einen tragfähigen Grund für die folgende Analyse der Grundbegriffe von *ordo naturae* haben will.

Dieser Hauptabschnitt bot eine Schwierigkeit: daß man bei Thomas nirgends und bei den übrigen nur am Rande, neben den Hauptwerken, zusammenhängende Ausführungen über *ordo* finden konnte: wie etwa bei Augustinus die Frühschrift „*de ordine*“ oder bei Albert eine Quaestio in der „*summa theologica*“ pars II. (qu. 63); diese waren jedoch keine Gesamtdarstellungen.

So mußte die Durcharbeitung der zahlreichen Einzelstellen selbst ein Gliederungsprinzip ergeben, das auf alle Autoren anwendbar war und ihre Gedanken bergen konnte. Dieses fand sich in dem Satz der Bibel, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe, in einer überraschenden Gültigkeit und Verwendbarkeit. *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*.<sup>1</sup> Diese Dreiheit des Weisheitsbuches ist bei allen vier Philosophen die Grundlage und der Ausgangspunkt ihrer Darstellung des *ordo* und wurde von ihnen zu jenen fundamentalen Grundbegriffen ausgebildet, aus denen der Ordo-Begriff sich aufbaut.

In der Darlegung des letzten der drei Begriffe fand dann auch die Untersuchung des für das Verständnis von *ordo* wichtigsten Begriffes, des Relationsbegriffes, ihren Raum<sup>2</sup>.

1 Lib. Sap. XI, 21. – Vgl. S. 86ff.

2 Zur näheren Orientierung sei auf die Darlegung im Anhang verwiesen.

Der IV. Abschnitt vermittelt die Erhellung des Gedankens durch die Darstellung seiner Bewährung gegenüber dem *malum*, das ihn aufzuheben droht.

# Einführung

Wenn wir uns in dem geistigen Raum der vier genannten Philosophen zurechtzufinden suchen, stoßen wir immer wieder auf den Gedanken, daß kein Seiendes vereinzelt, isoliert, „für sich“ ist in einem individualistisch-zweckhaften Sinne, sondern daß alles Seiende zwar unterschieden, aber nicht geschieden ist; daß alles Seiende verkettet ist, zusammenhängt, irgendwie Einheit will und ist. Zwar nicht durch das Mittel des Kollektivs, sondern als Ganzes geordneter Teile. Dieses Phänomen mit all seinen unendlich weit verzweigten Folgerungen nannte man *ordo*.

Die Stellen, an denen dieser Terminus bei den mittelalterlichen Philosophen vorkommt, sind unzählbar. Es gibt kaum einen Zusammenhang, in den nicht diese Vorstellung, und damit kaum eine größere Darlegung, in die nicht das Wort *ordo* einflösse. Ja, so durchdringt diese Vorstellung den ganzen Denkbereich jener Zeit, daß oft etwas entsteht, was wir, wenn wir nicht tiefer sähen, als eine komplizierte Ineinanderschachtelung bezeichnen würden; so etwa wenn nach dem *Ursprung* der Ordnung gefragt wird, dieser Ursprung gefunden wird, nun aber in diesem selbst, der doch Ursprung sein sollte, wiederum eine Ordnung entdeckt wird. Und ähnlich wenn das *Entstehen* der Ordnung selbst wieder als ein *ordo* für sich angesehen wird u.s.f. (vgl. II. Abschnitt, Kap. 4 u. 5).

Wie ein Stromkreis durchzieht der Ordo-Gedanke das ganze Denkgebäude eines Thomas von Aquin.

Was aber ist diese Ordnung? Wir, die wir in einem rational denkenden Abendland leben, würden nur mühsam eine Antwort finden; und wenn wir sie endlich gefunden hätten, würden wir sie wohl wieder aufgeben, da wir feststellen müßten, daß zwar Mechanik und Naturwissenschaft, Rechts- und Staatswissenschaft ihre Antwort gegeben hätten, nicht aber eine lebendige Philosophie. Wir würden nicht von einem Stromkreis sprechen, der einer ganzen Philosophie Energie, Kraft und Dynamik verleiht; auch nicht von einem Blutkreislauf, der einem sonst toten Körper in alle seine weitverzweigten Glieder Leben spendet, ohne eines auszulassen; aber in solchen Bildern müssen wir bei den mittelalterlichen Philosophen sprechen, wenn wir der Wahrheit gemäß kennzeichnen wollen, was in ihrer Philosophie der Ordo-Gedanke bedeutet.

Oder aber: Wir würden auf die Frage, was Ordnung sei, auch noch diese Antwort ablehnen; ja gar keine Antwort mehr wollen; denn, so dargestellt, ist Ordnung nur starre Form, die das Leben erstickt; tote Mechanik, die unser Eigentliches zerstört. Dann wäre Ordnung uns feindlich und müßte nicht untersucht, sondern bekämpft, durch einen freien Dynamismus überwunden werden.

Wir spüren, daß hier ein Mißverständnis droht, das Zerstörung und Anarchie zur Folge haben wird. Zudem: Dieses Mißverständnis tritt irgendwie faszinierend in unser Blickfeld, ist etwas wie eine Versuchung des Geistes, das mühelos Erreichbare gegenüber dem Mühsam-Schweren, das

Unverbindliche gegenüber dem Verpflichtenden vorzuziehen. Doch davon zu sprechen, würde über unseren Rahmen hinausgehen; unsere Aufgabe ist die Darlegung eines Denkens, das noch nicht in dieser Versuchung stand, die heute allem Denken in einem *ordo* begegnet.

*Ordo* einen rein formalen Sinngehalt zuzusprechen, würde nicht die Fülle der Wortbedeutung ausdrücken; im Gegenteil möchten wir dem Terminus *ordo* ein inhaltliches Gefülltsein zusprechen, das weit von jedem reinen Formalismus entfernt ist.

Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es so aussehen, als ob Ordnung ein inhaltsleeres, lebloses Gerüst wäre, eine tote Form, in die nun irgendwelche Inhalte eingezwängt würden und dabei alles Leben geschwächt oder gar getötet würde.

Dem gegenüber stände eine Ablehnung aller Bindung, welche die Fülle aller Inhalte und allen Lebens ungehemmt walten lassen könnte, ohne durch irgend ein formales Element gebunden und dadurch gehindert zu sein.

Die wahren Zusammenhänge sind jedoch andere: wenn wir einmal von der rein logischen Bedeutung von Ordnung absehen (denn dabei würde es sich ja nicht um Ordnung des Seins oder gar des Lebens, sondern um eine richtige Ordnung der Begriffe handeln) und dem Wort seine ganze ontologische oder gar metaphysische Sinnfülle geben, so stoßen wir zu einem Begriff vor, der jenen toten Ordnungsbegriff, der sich bei der oberflächlichen Betrachtung bot, das heißt das rein Formale weit übersteigt; denn in dem Begriffe eines *ordo universi* begreifen wir das All und rühren damit an ein letztes Absolutes. In dieser wahren Betrachtung der Ordnung, für welche die vorliegende Arbeit die historische Grundlegung darstellen will, offenbart sich also eine letzte inhaltliche Fülle, ein Zusammenfassen aller Kräfte und allen Lebens, allerdings nicht willkürlich, sondern geformt als Kosmos.

Wenden wir von hier den Blick wieder zurück zu einer Auffassung, welche in diesem Denken der Zucht das Leben selbst bedroht sieht, so hat sich auch hier das Bild gewandelt. Dadurch, daß sie Formlosigkeit zum Prinzip erhebt, hat sie noch nichts gewonnen; genau so wie ein kulturloser Mensch dadurch nichts gewinnt, daß er seine Kulturlosigkeit als Linie bekennt. Indem es dem Dynamismus aber letztlich nicht mehr um das Inhaltliche, um die Wirklichkeit geht, sondern um das Freisein von jeder, wie er meint, einengenden Form, um sein Ungebundensein um jeden Preis, hat er nun nicht nur die Paradoxie begangen, trotz prinzipieller Ablehnung eines formalen Prinzips das Prinzip der Formlosigkeit selbst zu seinem Formprinzip zu erheben, sondern dieses paradoxe Formprinzip tritt nun auch auf Kosten des Inhaltlichen übermächtig in den Vordergrund: Ungebundenheit und (allerdings rein negative) Freiheit um alles.

Damit ist der Formalismus vollendet und zwar ein Formalismus, der das totale Chaos bedeutet.

In diesem Gegeneinander entscheidet die Meinung über den Begriff der Form: Nimmt man Form im ursprünglichen Sinne und nicht in einem später vom Rationalismus hineingetragenen, so bedeutet sie nichts anderes als *Natur*. Die Natur eines Seienden ist seine Form und sie begründet die

Art. Wird nun Ablehnung jeder Form zum formalen Prinzip einer Philosophie, so verleugnet sie die Natur und die Art; das ganze in seiner Differenziertheit und Mannigfaltigkeit der Formen schöne Sein geht spurlos in einer formlosen Masse auf.

Das Ungeformte ist schon für Aristoteles und die gesamte Antike jener äußerste Gedanke, der in der Stufung des Seienden vom *Nous* über die Gestirne, Menschen, Tiere und Pflanzen herab bis zur toten Materie jene untere Grenze bedeutet, die das Nicht-Sein selbst repräsentiert. Die bloße Materie hat kein *Eidos* mehr, keine Form. Jede *ousia* aber ist *synholon* aus Stoff und Form. So ist der bloße Stoff keine *ousia* mehr, kein Wesen, keine Substanz, kein Seiendes mehr. Darum steht die bloße Materie als das Amorphe nicht mehr im Kosmos. Für manche Denker behauptet sie sich sogar als ein Selbständiges gegen den Kosmos, wie bei Plato, wo ihr als Prinzip des Bösen eine gewisse mythisch-religiöse Wirksamkeit eignet. Durch Aristoteles, der mehr und mehr den Einfluß der östlichen Religiosität eliminiert, ist sie die Grenze zu dem, was kein Grieche und darum das ganze Abendland nicht denken konnte: zum Chaos, welches das Gefühl von Verworrenheit, Dunkel, Heillosigkeit und Häßlichkeit erweckt. Das Seiende, das im Kosmos gründet, ist geformt; aus seiner Natur sich entfaltend, in seine Art gebunden, zu seinem Wesen sich vollendend ist es schön und fähig zum Zusammensein. – So auch der *ordo*.

In dem Gedanken des *ordo* ist der unerhörte Versuch unternommen, in einem Griff das Sein nicht nur als Seinsbegriff, sondern in der ganzen Fülle seiner grenzenlosen Möglichkeiten zu fassen. Und, wie vor allem der dritte Abschnitt zeigt, ist dieser Griff den Damaligen in einer Weise geglückt, der wir kaum zu folgen vermögen. Zwar bleiben auch noch Geheimnisse, und die Realitäten, die dem Denken immer entgleiten und nur im Leben selbst vollzogen werden, liegen im Verborgenen; es herrscht eine große Schlichtheit, und Leben und Dinge bleiben, was sie sind.

*Ordnung*, das ist schlicht und gar nicht sonntäglich; das ist im Kleinen und Gleichgültigsten; es ist ein *es* ; man benutzt es wie ein Alltagskleid; meistens sieht man es gar nicht, so unauffällig und gewohnt ist es. – Und doch: Wie jene dieses *es*, den *ordo*, in ihrem Philosophieren durchdrangen und ausformten, wurde er Ausdruck allen und des höchsten Seins und Lebens; der das All umspannende Gedanke: *ordo universi*.





# I. Abschnitt

## Ordo rationis



# 1. KAPITEL

## Ordo intellectuum

### Ausgang

Der Ausgangspunkt des Cartesianischen Systems ist die Gewißheit des eigenen Vorhandenseins, die wir intuitiv durch das Bewußtsein erfahren. Das Bewußtsein ist also das erste, was wir *haben*; es ist uns unmittelbar gegeben, während uns alle transmentale Wirklichkeit erst mittelbar durch das Bewußtsein gegeben ist. Als erste dieser uns durch das Bewußtsein mittelbar erfahrenen Gegebenheiten nennt Descartes das Ich als „denkendes Ding“. Das Bewußtsein als solches ist aber noch nicht ursprünglich und unmittelbar gegeben, sondern selbst schon ein Resultat, Endpunkt eines Weges, welcher das Denken ist.

Wenn die Frage nach Ordnung auch in der historischen Untersuchung einen systematischen Zusammenhang aufweisen soll, so wird die Untersuchung von diesem Ausgang aus beginnen. Sie muß es darum, weil sich gezeigt hat, daß alle transmentale Wirklichkeit und mit ihr alle Ordnung in ihr erst mittelbar durch das Denken erfahren wird. Unmittelbarer als alle in der Realwelt feststellbaren Ordnungsphänomene sind das Denken selbst und mit ihm alle Ordnungsphänomene, die sich in ihm als solchem feststellen lassen.<sup>1</sup>

### Denken und Ordnung

Unmittelbare sinnliche Reize sind willkürlich. Da sie physiologischer Natur sind, gehören sie noch nicht der eigentlichen menschlichen Ordnung an. Die Affizierung des Geistes in den Empfindungen erfordert geradezu eine Erhebung des affektiven Erlebens zum Bewußtsein; das Erkennbare fordert sein Erkanntwerden. Diese Forderung des Unvollkommenen nach Vervollkommenung oder das Verlangen des auf Erkenntnis angelegten Geistes nach Erkenntnis läßt das Denken einsetzen.

Dieses Denken, das Prozeß, Fortgang zu einem Ziel ist, ist vielfach und verschiedenartig gedeutet worden. Driesch deutet es so<sup>2</sup>: Denken ist das Enthüllen und damit das Wissen um eine Ordnung, die dem unmittelbaren Erleben noch verborgen war.<sup>3</sup>

Andererseits kann unter Denken die Tätigkeit verstanden werden, welche die sinnlichen Empfindungen ordnet und dadurch erst den Gegenstand des Bewußtseins konstituiert; so deutet es Kant.

Was beiden Auffassungen gemeinsam ist und hier Bedeutung hat, ist, daß jedesmal mit dem Begriff des Denkens der der Ordnung in Beziehung steht.

---

1 Ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem. (Th.s.th. II–II. qu. 26, 1 ad 3)

2 H. Driesch, Ordnungslehre, Jena 1912, S. 15

3 Vgl. Heideggers Deutung von ἀλήθεια als „Unverborgenheit“ des Seienden durch den λόγος in Sein und Zeit, Halle 1929, S. 219. – Vom Wesen des Grundes. In: Festschrift für Edmund Husserl, Halle 1929, S. 76.

Alles Denken hat nach diesen beiden Zeugen Beziehung zur Ordnung; diese könnte es nicht haben, wenn es völlig willkürlich und chaotisch sein könnte, und tatsächlich läßt sich nicht denken, daß ein Gedanke gänzlich ohne Ordnung sei. Wie unten noch näher gezeigt wird<sup>4</sup>, ist Denken schon in sich wesensmäßig immer ein irgendwie geordnetes, Denken selbst ist Ordnung haben. Daher wird seit dem Altertum<sup>5</sup> über die Großen des Mittelalters<sup>6</sup> bis auf unsere Tage<sup>7</sup> die Aufgabe des Denkers als die des Ordnen bezeichnet.<sup>8</sup> Was jedoch genauer unter diesem Ordnen verstanden wird, ist bei weitem nicht zu allen Zeiten das gleiche; einmal ist es psychologisch gemeint als ein Ordnen von Sinneseindrücken und Empfindungen zur Wahrnehmung und die Verarbeitung der Wahrnehmungen zu Erkenntnis; ein andermal ist es rein logisch gemeint als die Setzung einer Beziehung zwischen zwei Begriffen als Subjekt und Prädikat eines Satzes, wieder einmal hat dies Ordnen ethischen Charakter oder auch metaphysische Bedeutung.

Welcher Ordnungsakt im einzelnen gemeint ist, ist vorerst ohne Belang. Generell ist ein Ordnen, dessen Charakter und Bedeutung noch zu untersuchen ist, mitgemeint, wenn wir bei den Urphänomenen des Denkens oder Bewußtseins stehen. Darum erweitert Driesch bewußt den unzweifelbaren Ausgang der Philosophie eines Augustinus und Descartes zu dem Satz: „Ich habe bewußt geordnetes Etwas“.<sup>9</sup> Es erhebt sich sofort die Frage, was hier mit Ordnung gemeint ist. Driesch sagt so: „Was hier Ordnung heißt, weiß ich durch unmittelbare Schau, ohne es definieren zu können, und ebenso, inwiefern und wodurch im einzelnen an etwas Ordnung besteht“<sup>10</sup>. Und wenn er sich darüber Rechenschaft ablegen will, was die Ordnung des Etwas ausmacht, so bezeichnet er dies als „Ordnungslehre“ oder Logik.

Das Phänomen der Ordnung des Denkens ist philosophisch die Urerfahrung von Ordnung überhaupt.

### Pythagoras

Dies beweist nun auch die historische Entstehung des Bewußtseins von Ordnung. Pythagoras hat die Welt als ein Gefüge, als Ordnung und „Harmonie“ erfahren und sie als erster<sup>11</sup> mit dem für die ganze Hochzeit der griechischen Philosophie bedeutungsvollen Namen κόσμος bezeichnet<sup>12</sup>.

4 S. 26/27.

5 οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν, ἀλλ' ἐπιτάττειν. Aristoteles, Met. I. 2 (982 a 17).

6 sapientis est ordinare. (Cg. I. 1.–2.)

7 Driesch, a.a.O.

8 Vgl. III. Kap. 7.

9 Driesch, Metaphysik, Breslau 1924, S. 23.

10 ibid.

11 H. Diels, Doxographi Graeci, Berlin 1879, S. 327 (siehe Anm. 17). – Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. I, Leipzig 1919, S. 381–383 über das Geburtsjahr des Pythagoras (ca. 570 v.Chr.) – Vgl. W. Röd (Hg.), Geschichte der Philosophie, Bd. I, 1976, S. 50–71.

12 Vgl. Art. Kosmos. In: Hist. Wörterbuch der Philosophie Bd. 4 (1976), Sp. 1167–1176.

Seine Erkenntnis, daß die Welt Kosmos genannt werden könne und es sei, ist der Schlußstein seiner und seiner Schule Lehre von der Zahl.<sup>13</sup> Einer der ältesten Bestandteile pythagoräischer Philosophie war die Erkenntnis, „daß die Höhe der Töne von der Länge der Saiten des musikalischen Instrumentes abhängig ist“, daß die Harmonien sich durch Zahlenverhältnisse darstellen lassen, daß überhaupt die Zahl „von Natur das Erste“ und somit das Wesen aller Dinge sei.<sup>14</sup>

Aristoteles<sup>15</sup> berichtet uns darüber, daß die Pythagoräer sich mit der Mathematik beschäftigt und sie studiert hätten; daß sie durch die Erziehung in ihr die Prinzipien der Mathematik zu denen des Seins gemacht hätten. Für alles hätten sie in einer Zahl ein Gleichnis gefunden. Dazu kamen noch ihre oben erwähnten Beobachtungen über die musikalischen Harmonien. Da alles irgendwie Verwandtschaft zur Zahl hatte, die Zahlen aber das erste in der Natur sind, kamen sie zu der Vorstellung, τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν, „daß der ganze Himmel Harmonie und Zahl sei“. Also aus der Mathematik kam die Erkenntnis von der Welt als eines Kosmos.<sup>16</sup> Worin Thales die Einheit erkannte, darin erkannte der mathematisch wohl geschulte Pythagoras die Tatsache eines in Ordnungen aufgebauten Gefüges.<sup>17</sup>

Diese Ordnung war aber noch nicht absolute Ordnung. Sie war eine subjektiv-rationale Ordnung. Im Mittelpunkt der Ordnung stand der Mensch, genauer: jeder Mensch. „Kosmos“ war Welt um mich und für mich geordnet; ihr fehlte die große Tendenz zum Überschreiten der Grenzen um mich, zur Absolutheit. Zudem war dieser Mensch stark von

13 Sein persönlicher Anteil ist nach den vorhandenen Quellen nicht mehr festzulegen, „wagte doch schon Aristoteles nicht mehr zwischen dem Gedankengut des nur dreimal von ihm genannten Pythagoras und der Pythagoreer zu unterscheiden“. (Zeller, a.a.O. S. 429)

14 Arist. Met. I. 5.

15 Arist. Met. I. 5. – Vgl. W. Nestle, Die Vorsokratiker, Jena 1908. – W. Rödl, a.a.O. S. 59.

16 Über die Sicherheit, Richtigkeit und Notwendigkeit dieses Weges spricht Augustinus, der nach Plato wieder diesen Weg aufgreift. Iam in musica, in geometrica, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur, ut si quis eius fontem atque ipsum penetrare videre desideret, aut in his inveniatur, aut per haec eo sine nullo errore ducatur. – (Schon in der Musik, der Geometrie, in der Bewegung der Gestirne, in den Gesetzmäßigkeiten der Zahlen herrscht die Ordnung so, daß, wenn einer ihre Quelle oder sie selbst innen zu schauen wünscht, er sie dort findet oder durch sie ohne irgendwelchen Irrtum zu ihr geführt wird.) de ord. II. cap. 5 (14). – . . . hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita, primo seipsam inspicit: et cui iam illa eruditio persuasit aut suam aut seipsam esse rationem, in ratione autem nihil esse melius et potentius numeris, aut nihil aliud quam numerum esse rationem . . . – (Indem die Seele diese Ordnung einhält, schaut sie, die schon der Philosophie ergeben ist, zuerst in sich selbst; jene Erziehung hat sie schon überzeugt, daß Vernunft entweder ihr zu eigen oder sie selbst Vernunft ist, – in der Vernunft aber nichts besser und mächtiger ist als die Zahlen, oder besser, Vernunft ist nichts anderes als Zahl.) de ord. II. cap. 18 (48).

17 H. Diels, Doxographi Graeci, 1879, S. 327. Plutarchi Epit. II. Prooem. 1, 1–3. Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως (Pythagoras nannte als erster den Kreis des All wegen der Ordnung in ihm Kosmos.)

der *ratio* her gesehen; dieser Mensch war Mathematiker. Die Ordnung aber war nicht Lebensordnung, nicht einmal Seinsordnung; sie war Zahlenordnung, die dann allerdings fälschlicherweise unter Übersehung der eigenständigen Seinsordnung auf das Sein übertragen wurde.<sup>18</sup>

Dadurch, daß wir gesehen haben, wie sich das Denken über den *ordo* an dem Phänomen der Zahl entzündet hat, und daß uns eine Betrachtung der Zahl gleich in ein Verständnis von Ordnung führen kann, ist es deutlicher geworden, warum wir vor die Betrachtung der sinnfälligen Welt und ihrer Ordnung die ihr zu- und übergeordnete Ordnung des Denkens behandeln und versuchen, das mit dem Namen *ordo rationis* Gemeinte deutlich zu machen. Dazu müssen wir aber über die reine Zahl und ihre geordnete Reihe hinausgehen; die reine Zahlenordnung trägt die Züge einer Formalität, welche noch nicht die volle Entfaltung eines *ordo rationis* darstellt. Wären mit der Erfassung rein zahlenmäßiger Ordnung die Grenzen unseres Verstandesvermögens erreicht, so bestünde die Lehre des Positivismus zu Recht. Doch unser Denken überschreitet die Grenzen einer noch dazu beschränkten Rezeptivität und tritt durch das Mittel der begrifflichen Ordnung der transmentalalen Realität mit einer gewissen Eigenmacht gegenüber.

### *intellectus*

Die Ordnung des Denkens ist ein Gefüge der Beziehungen von Begriffen untereinander.<sup>19</sup> Thomas unterscheidet zwei Weisen, wie diese Ordnung zu verstehen ist:

Die erste bedeutet dieses: der Intellekt findet eine Ordnung vor; sie wird ihm gegeben. Diese Ordnung teilt er den *rebus intellectis*, den Dingen, insofern sie geschaut werden und erkannt sind, zu. Es handelt sich also um Beziehungen von Begriffen (er führt das Beispiel der Beziehung von Gattung und Art an) oder um Beziehungen von Begriffen zu realen Dingen; eine

---

18 Vgl. E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923. – J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, Bad Homburg <sup>3</sup>1959 (<sup>1</sup>1924).

19 Respondeo dicendum quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum; quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei; has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem.

(... wie eine reale Beziehung besteht in der Ordnung eines Dinges auf ein anderes, so besteht eine logische Beziehung in der Ordnung der Begriffe. Das läßt sich zweifach verstehen. Die eine Ordnung wird vom Intellekt vorgefunden, ihm gegeben, was relativ gesagt wird. Es sind solche Beziehungen, die den erkannten Dingen vom Intellekt zugegeben werden, insofern sie gedachte sind, wie die Beziehung zwischen Gattung und Art. Diese Beziehungen findet der Verstand, indem er die Ordnung dessen, was im Intellekt ist, zu den Dingen oder auch die Ordnung der Begriffe untereinander betrachtet.) de pot. VII. 11.

solche wäre jene Beziehung, welche der Begriff „Mensch“ zu einem realen Einzelmenschen hat.

Diese Art der begrifflichen Ordnung ist parallel der realen Ordnung und durch sie verursacht; ja, eines der Ordnungsglieder kann noch der realen Seinsebene angehören; diese Art bringt daher noch nicht das Eigentümliche der begrifflichen Ordnung. Dies bringt erst die zweite Weise des Verständnisses von Denkordnung.<sup>20</sup>

In der Art des Erkennens liegt als Wesenseigentümlichkeit, daß etwas als geordnet anerkannt wird; als Weseneigentümlichkeit deshalb, weil dies „mit einer gewissen Notwendigkeit“ geschieht, auch dann, wenn diese Geordnetheit, die logisch im Begriff vorliegt, nicht in der Sache selbst angetroffen wird. Ja, darüber hinaus meint Thomas, daß der Intellekt diese Ordnung dem Realen (*quod in re est*) zuerteilt; „das geht daraus hervor, daß auch Dinge, die aus sich nicht Ordnung haben, geordnet erkannt werden“. Er macht natürlich die notwendige Einschränkung, daß die Dinge deswegen nicht diese Ordnung hätten, weil das ja falsch wäre. Was aber bleibt, ist, daß sie *ordinate* erkannt werden.

Was hier über Denkordnung gesagt wurde, ist also einmal, daß sie notwendig dem Denken zugehört; dann, daß sie als eine von den Dingen unabhängige Kraft diesen gegenübertritt, allerdings ohne sie zu vergewaltigen. Das Eigentliche des *ordo rationis* ist also nicht das bloße Auffinden, Konstatieren und Wiedergeben eines realen Gerüsts von Beziehungen, sondern das Eigentliche dieser Ordnung liegt in dem lebendigen Begegnen von Geist und Gegenstand und in dem kraftvollen und souveränen Bewältigen des Gegenstandes durch den Geist.

In Zusammenfassung ist also in den beiden Erklärungen von Denkbeziehung bzw. Denkordnung folgendes gesagt: Denken ist immer mit Notwendigkeit geordnet; und zwar erstens durch ein rezeptiv statisches Element, indem das Denken, durch die Sinne affiziert, in der Realwelt eine Ordnung der Dinge vorfindet und diese auf die Begriffe überträgt, welche ihrerseits Dinge intendieren. Zweitens durch ein aktiv-dynamisches Element, indem Denktätigkeit unabhängig vom Gegenstand eine ordnende Tätigkeit überhaupt ist, jedes *intelligere* wesensmäßig ein *ordinate intelligere* ist.

20 Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. (2. Beziehungen dieser Art folgen aus der Art des Denkens; es ist ersichtlich, daß der Intellekt etwas denkt in Ordnung zu etwas anderem; mag der Intellekt diese Ordnung auch nicht vorfinden, sie folgt mehr aus der Art des Erkennens mit einer gewissen Notwendigkeit. Beziehungen dieser Art gibt nun der Intellekt nicht dem zu, was im Denken ist, sondern dem Realen. Dies ersieht man daraus, daß auch solches in geordneter Weise erkannt wird, was keine Ordnung besitzt; freilich erkennt der Verstand nicht, daß solches selber die Ordnung hat, denn das wäre falsch.) *ibid.*

*relatio*

Der fundamentale Begriff, der das Wesen der Ordnung trifft, ist der Begriff der Relation. *Distinctio* ist wiederum Voraussetzung der Relation. Die Ordnung besteht darin, daß Begriffe miteinander in Beziehung stehen. Über die Erkenntnis des notwendigen Vorhandenseins von Ordnung im Denken hinaus wird in der Klärung des Relationsbegriffes der eigentliche Kern freigelegt; denn die Ordnung besteht an den Begriffen dadurch, daß sie unterschieden werden und in Beziehung zueinander treten.

Mit der Behandlung des Begriffes der Relation ist das Wesentliche in der Frage nach Grundlegung des *ordo* beantwortet. Ich verweise darum auf die ausführlichere Untersuchung des Relationsbegriffes im Anhang.<sup>21</sup>

Unter Beziehung verstehen wir ganz allgemein ein Vermittlungsverhältnis, in dem Dinge oder Begriffe zueinander stehen. Dieses Verhältnis zueinander entspringt in einem Punkt, der beide Teile irgendwie berührt; sie *haben* etwas, was beide Teile betrifft; sie verfügen über ein gemeinsames *Haben: habitudinem habent ad invicem*.<sup>22</sup>

In diesem *Haben* ist ein Mittleres zwischen beiden Extremen getroffen, von dem man nicht sagen kann, es ist dieser Punkt oder jenes verbindende Band oder sonst irgendein naturwirkliches Seiendes – alles dieses wären nur Bilder; von dem man andererseits auch nicht sagen kann, es sei gar nicht. Dieses mittlere schwebende Sein, daß in dem korrespondierenden Verhalten der Extreme greifbar wird, ist die Beziehung. Hier soll nur soviel davon gehandelt werden, als es für die Ordnung der Begriffe notwendig ist; eine ausführlichere Behandlung wird die Untersuchung des *ordo naturae* notwendig machen.

Die Beziehung nennt Aristoteles unter seinen Kategorien (*pros ti*). Wie bei jedem Akzidenz, so muß man auch bei der Relation ihr Sein gegenüber ihrem Wesen betrachten. Als Akzidenz eignet der Relation nur dadurch Dasein, daß sie etwas an dem Subjekt ist, dessen Akzidenz sie ist. Ihrem Wesen nach ist sie *bloßes Verhalten zu, reiner Hinweis auf*. Folgende Eigenschaft grenzt sie jedoch gegen alle anderen Akzidenzen ab: Alle anderen Seinsformen meinen ein bestimmtes *Etwas* an dem Seienden, dem sie anhängen, sei es eine qualitative oder eine quantitative, sei es eine Tätigkeit o.ä. Die Beziehung dagegen meint nicht ein *Etwas* an dem Subjekt, sondern nur den *Hinweis auf etwas*, den reinen Bezug auf ein anderes; dieser aber ist, wie schon gesagt, nicht *etwas* wie Farbe oder Größe o.ä.<sup>23</sup>

Da es der Beziehung „aus diesem ihrem Wesen nicht eigen ist, daß sie ein ‚Etwas‘ in dem setzt, wovon sie ausgesagt wird“<sup>24</sup>, kommt es vor, daß Relationen ausgesagt werden, denen keine Setzung im Sein entspricht. Die

21 Siehe u. S. 111–120.

22 Th. s. th. I. qu. 13, 7.

23 I, d 26 II. I; I, d 33 I. I.

24 Ex hac ratione non habet, quod ponat aliquid in eo de quo dicitur. (I, d 26 II. I.)



Aussage eines rein formalen Bezugs schließt noch nicht das naturwirkliche Sein in sich; dieses wird erst durch das Akzidenzsein verliehen.

Daraus den Schluß ziehen zu wollen, daß die Relation allgemein ein *ens rationis* sein und *non habet esse nisi in anima*<sup>25</sup> – wie es die allenthalben von Thomas angegriffenen Porretaner lehrten –, ist deswegen falsch, weil nur dann der Relation im Sein nichts entspricht, wenn ihr Fundament, an dem sie ihr akzidentelles Sein haben soll, nicht existiert oder seinem Wesen nach nicht Träger dieses Akzidenz sein kann. Wenn ich also von einem *non-ens* eine bezügliche Aussage mache oder wenn ich von einem Ding eine bezügliche Aussage mache, welche dem Ding seiner Natur nach nicht zukommt, – wie etwa *rechts* oder *links* bei einer Säule<sup>26</sup> –, so fehlt hier das reale Fundament, und die ausgesagte Relation ist ein Verstandesding.

Hier soll nur von diesen Begriffsbeziehungen gesprochen werden, jenen, die ein Verstandesding (*ens rationis*) sind; nur um diese handelt es sich in der Denkordnung<sup>27</sup>, nicht um solche Beziehungen, bei denen beide Extreme Dinge sind, die um eines Tuns oder Leidens oder um ihrer quantitativen Bestimmtheit willen aufeinander bezogen sind.<sup>28</sup>

Da bei den Beziehungen, bei denen eines der Extreme der naturwirklichen Ordnung angehört, zwar in einem Richtungssinn eine reale, im anderen Richtungssinn aber nur eine logische Beziehung besteht<sup>29</sup>, wird davon noch im Folgenden zu sprechen sein.

### *relatio rationis*

Thomas bestimmt die nur im Denken gesetzte oder logische Beziehung (*relatio rationis*)<sup>30</sup> durch Unterscheidungen von der naturwirklichen Beziehung (*relatio realis*).

Zu einer naturwirklichen Beziehung ist erforderlich, 1. daß die beiden Extreme tatsächlich und gegenwärtig existieren (*ens in actu*); 2. daß sie verschieden sind, aber 3. doch irgendwie einander zuordenbar sind.<sup>31</sup> Bleibt eine dieser drei Bedingungen unerfüllt, so liegt keine reale Beziehung vor. Daraus ergeben sich folgende Fälle rein logischer Beziehungen:

1. Eines der Extreme oder beide existieren nicht gegenwärtig. Der Bezug zielt dann auf ein *non-ens*<sup>32</sup> oder wird von einem Nichtsein ausgesagt oder

25 *ibid.*

26 *de pot.* VII. 10.

27 *de pot.* VII. 11: *relatio rationis consistit in ordine intellectuum.*

28 *Th. s. th. I. qu. 13, 7.*

29 *ibid.*

30 Thomas spricht an mehreren Stellen im systematischen Zusammenhang von der *relatio rationis*: 1, d 26 II. 1; *de pot.* VII. 10 u. 11; *s. th. I. qu. 13, 7.* Die jeweilige Systematisierung ist nicht schematisch genau gleich; in Reihenfolge und Darstellungsart bestehen erhebliche Unterschiede, die sich jedoch vereinen lassen und andererseits das Bild reicher und anschaulicher machen. Wir halten uns in der Reihenfolge der Arten an *de pot.* VII. 11.

31 *de pot.* VII. 11.

32 *Quando designatur relatio aliqua entis ad non ens* (1, d 26 II. 1.)

beides.<sup>33</sup> Das wiederholte Beispiel ist die Beziehung zwischen einem Gegenwärtigen und einem Zukünftigen. Das gleiche gilt aber für alle Relationen, die erst aus einem Denkakt folgen<sup>34</sup>; so sind z.B. Beziehungen, die von den Begriffen *Art* oder *Gattung* ausgesagt werden, rein logisch.

2. Es liegt Identität der Extreme vor. Die Aussage, etwas sei sich selbst gleich, ist eine bezügliche Aussage; doch dieser geht ein Denkakt voraus, welcher eines als zwei setzt<sup>35</sup>; es fehlt also die *realis diversitas inter extrema*.<sup>36</sup> Auch diese Beziehung ist rein logisch.

3. Wenn zwei Extreme einer Relation nicht real aufeinander hinordnungsfähig sind, so kann das einmal darin begründet sein, daß eines der Extreme selbst schon seinem ganzen Wesen nach reiner Hinweis ist. Zwischen *Vatersein* und *Sohnhaben* besteht nicht mehr ein *Mittleres (ordo medius)*, das die Annahme einer zwischen beiden Extremen schwebenden Seinsart, wie es die Relation ist, rechtfertigen würde, sondern der Bezug fällt voll und ganz in das Subjekt (*accidit in subjecto*).<sup>37</sup> Von einer Beziehung eine bezügliche Aussage machen (*relatio relationis*), ist deswegen unmöglich, weil die Beziehung eben durch ihr Wesen selbst ganz bezüglich ist und nicht erst durch eine von außen hinzutretende andere Beziehung.<sup>38</sup> Eine solche *relatio relationis* ist nur logisch. Die andere Unmöglichkeit der Zuordnung der beiden Glieder erscheint, wenn die beiden Glieder verschiedenen Seinsebenen angehören und nur in einem Richtungssinn eine reale Beziehung aufweisen. Das Wißbare, das reales Sein hat, ist das Ziel, auf das die Wissenschaft, die ideales Sein hat, hingeordnet ist. Zwischen Wissenschaft und Wißbarem besteht also insofern eine reale Beziehung, als dieses das Material für jene ist; umgekehrt dagegen nicht<sup>39</sup>; der Stein hat keine reale Beziehung zur Geologie. – Wenn nun aber deswegen, weil der Stein Gegenstand der Geologie ist, weil er das Ziel der Hinordnung eines anderen auf ihn ist<sup>40</sup>, eine Beziehung seinerseits zur Geologie behauptet wird, so folgt diese Aussage aus einem Denkakt und ist nur logisch. Die Relation hat in diesem Richtungssinn nichts im Naturwirklichen, auf das sie sich gründen könnte<sup>41</sup>, während im anderen Richtungssinn Fundament wie Terminus real und zuordnungsfähig sind.

Thomas gibt dafür, daß etwas einem anderen zugeordnet ist *et non e converso*, de Pot. VII. 10 eine Reihe von Beispielen: Zwischen Sinn und Sinnfälligem, zwischen Münze und dem, der den Preis festsetzt, zwischen dem Menschen und seinem Bild; schließlich zwischen Mensch und Gott: *in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam*.

<sup>33</sup> de pot. VII. 11.

<sup>34</sup> consequuntur actum rationis. (Th. s. th. I. qu. 13, 7)

<sup>35</sup> accipit unum duo (de pot. VII. 11)

<sup>36</sup> 1, d 26 II. 1.

<sup>37</sup> de pot. VII. 11.

<sup>38</sup> 1, d 26 II. 1.

<sup>39</sup> de pot. VII. 10 u. 11; s. th. I. qu. 13, 7.

<sup>40</sup> in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum. (de pot. VII. 11)

<sup>41</sup> Relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundetur. (1, d 26 II. 1)

Diese Aufzeigung der Arten rein logischer Relationen und ihre Abhebung gegenüber den naturwirklichen macht ein System begrifflicher Beziehungen deutlich. Dieses System birgt aber nicht nur die eben angeführten Arten logischer Relationen, sondern auch jene Beziehungen, die das Denken in der Realwelt vorfindet, aber dann, kraft seiner Eigenmacht, ins Begriffliche überträgt. Denkordnung als System von Begriffsbeziehungen umfaßt demnach zwei Arten: *uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi*; so kann das Denken in Souveränität Beziehungen zwischen Nichtseienden, zwischen Selbigem, zwischen Nichtzuordenbaren setzen.

In dieser Betrachtung gewinnt Denkordnung als Gefüge begrifflicher Beziehungen einen großen Vorsprung vor einer numerischen Ordnung reiner Zahlen; *ordo intellectuum* geht darüber hinaus: er ist die Bewegung des Geistes zu den Dingen; jedoch keine willkürliche, sondern geformte und doch formende zugleich; Ordnung ergreifende und mehr noch Ordnung schaffende.

### Kosmos und *ordo*

*Intellectus* als Urphänomen von Ordnung überhaupt ist in der damaligen Zeit erfahren und erkannt worden.

Wohl besaß auch schon die klassische griechische Philosophie das Bewußtsein von *logos* und *taxis* als ihre ureigensten Erkenntnisse; doch der *logos* ist hier noch nicht das *Weltgesetz* der Stoa oder gar die göttlich persönliche Inkarnation des Christentums.

*Logos* ist innermenschlich wie innerkosmisch. Er ist jene Fähigkeit und Tätigkeit des Menschen, die sich nicht nur auf die Dinge, sondern auf das Sein der Dinge richten kann und deren Erfolg die *Einsicht* ist. *Logos* macht den Kosmos offenbar.

Entsprechend ist Kosmos nicht jener *Seinsordo*, von dem unten noch gesprochen wird. Alles Sein steht in kosmogonischer Gebundenheit, ist der Welt absolut verhaftet in reiner Immanenz.

Darum ist alles Sein, sind Götter, Menschen und alles, was lebt, noch im Banne der Gefahr, daß das Schicksal, das als dunkle Macht über Göttern und Menschen waltet, sie in das Chaos versinken läßt; an diese Bedrohtheit durch das Chaos sind Götter, Welt und Menschen ausgeliefert.

Dem gegenüber kam mit dem Christentum ein Neues, das erst jene Entfaltung ermöglichte, die aus dem *logos* den *intellectus*, aus dem *Wort* die *Hineinschau* machte; aus dem bedrohten *Kosmos* den ewigen *ordo*.

Der klare und ordnungsgemäße Vorrang der Denkordnung wurde aber nicht lange gehalten. Zwar braucht das Spätmittelalter und vor allem die Mystik nicht allein als Reaktion gedeutet zu werden; sicherlich war die Mystik erst dadurch möglich geworden, daß das 13. Jahrhundert eine für uns ganz unvorstellbare *Hineinschau* in die Welt und ihre Gründe in Gott geleistet hatte; und demnach hat sie die Steigerung und Vollendung des hochmittelalterlichen Denkens sein können.

## 2. KAPITEL Ordo cognitionis

### Die erkenntnistheoretische Frage; *ordo cognitionis*

Wir haben bisher Denkordnung als ein Gefüge begrifflicher Beziehungen dargelegt; dies Gefüge aber ist ein Ergebnis; es ist nicht unmittelbar gegeben, sondern eben *gefügt*. Dieser Akt des Fügens aber muß, da sein Ziel und Ergebnis eine bestimmte Ordnung ist, selbst schon die Elemente dieser Ordnung in sich tragen; die Tätigkeit, deren Erfolg Ordnung ist, muß selbst geordnet und ordnend sein. Gegenüber der Darlegung des Systems begrifflicher Beziehungen müssen wir hier wieder anknüpfen an die Untersuchung *de Potentia* VII. 11.<sup>1</sup> Während oben aber der *ordo adinventus per intellectum* und der *ordo secundum modum intelligendi* unterschieden und dargestellt wurden, muß jetzt die Untersuchung dahin fortgeführt werden, wie diese beiden Arten des einen *ordo rationis* entstehen und wie die Ordnungselemente, deren Ausgang wir einmal in der Realwelt, das andere Mal „in der Art des Erkennens“ kennen lernten, sich entwickeln zu dem Ergebnis, das wir auch kennenlernten in der zweifachen Art der Denkordnung.

Also dieses Werden, diese Bewegung des Geistes zu den Dingen und der Dinge zum Geist soll näher erläutert werden; zwar nicht als umfassende Darlegung der thomistischen Erkenntnistheorie, sondern nur insofern das Erkennen eine Weiterbildung der in ihren Ausgängen aufgefundenen Ordnungselemente fördert. Denn erst aus einem Verständnis der Kräfte, die diesen Kosmos des Geistes aufbauen, wird auch dieser selbst erst in seiner Fülle erfaßbar sein.

Da der Erkenntnisprozeß ein Hinübergehen von der Denkordnung über die psychische Ordnung zur Seinsordnung ist, ist eine Berührung zu dem Gegenstand des nächsten Abschnitts angezeigt. Zwischen der Denkordnung und der Seinsordnung liegt die Ebene des Psychischen, die aber nicht, wie der Verstand, dem Ding eine neue Weise des Seins gibt, wie auch dadurch ein Ding keine neue Weise des Seins erhält, daß es gespiegelt wird; das psychische Bild erfaßt nur das materielle und akzidentelle, ist nur momentan und vergänglich, steht isoliert und beziehungslos in der Zeit. So kennzeichnet sich die Wahrnehmung des Tieres. Im Verstand dagegen gewinnt das Ding ein neues Sein seiner Wesenheit nach, das bleibend ist. Durch sein aktuelles Erkanntwerden erreicht es die höchste Stufe seiner Beziehungsfähigkeit, dadurch daß es seiner Form nach eins mit dem denkenden Geiste wird.

Diese Berührung der realen und geistigen Ordnung ist aber auch die eigentliche Schwierigkeit. Denn einmal hat die Neuzeit die viel umstrittene Frage nach der Realität der beiden Seinsweisen gestellt; sehen wir aber auch von dieser Problemstellung ab, so bleibt die andere ebenso wichtige wie

---

1 Vgl. Kap. I. S. 107.

schwierige Frage, wie denn ein Hinübergehen zwischen zwei nebeneinander stehenden Ordnungen zu verstehen sei. Damit ist deutlich gemacht, daß dieses Problem in erster Linie ein ontologisches, kein psychologisches ist. „Erkennen ist eine Weise des Seins“<sup>2</sup>; und zwar ist es die Vergegenständlichung einer *res* in einer Idee oder logisch in einem Begriff. Die Vergegenständlichung oder das Erkennen beginnt immer bei den Sinnen: *principium nostrae cognitionis est a sensu*<sup>3</sup>; oder: Nichts ist im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war“; so Thomas. Das Erkennen geht aus von dem sinnlich Erfahrenen; das Ziel ist die neue Seinsweise des Erfahrenen als Glied im *ordo rationis*; das *Wie* des Übergangs vom Reiz über die psychische Ordnung zur Denkkordnung aber ist gefaßt in dem *ordo cognitionis*<sup>4</sup>, d.h. im Erkenntnisprozeß, der nicht nur Ordnung vermittelt, sondern selbst eine Ordnung in sich darstellt.

Die Stufen dieser Ordnung sind die aus den Empfindungen aufgebauten sinnlichen Wahrnehmungen, aus der das Phantasma sein Material nimmt; der *intellectus agens*, der in der Abstraktion die ideale Wesenheit aus ihrer materiellen Vereinzelung löst und so aus dem Phantasma die *species intelligibilis* gewinnt; der *intellectus possibilis*, der die *species intelligibilis* empfängt und von ihr formiert wird; durch deren Vereinigung die Bilder.

Diese Stufen gilt es nun genauer zu betrachten.

### Sinnliche Wahrnehmung; *phantasma*

Die Sinne verhalten sich der Außenwelt gegenüber passiv; sie empfangen durch Veränderung ihrer Organe von der Außenwelt Eindrücke. Doch stellen wir fest, daß auch die Empfindungen nie einzeln und zusammenhanglos bleiben, sondern „Bilder“ sind, sinnliche Vorstellungen von komplexem Charakter; sie erscheinen gegenständlich als Bilder von Dingen. Diese Bilder sind aber noch keine Erkenntnis, sondern bloß Material der Erkenntnis; sie *beleuchten* nicht die Wesenheit des Dinges, sondern sind Abbild, wenn auch nicht adäquates, des Einzelnen in seiner Materialität.

Dieser Vorgang liegt noch vollständig im Bereich einer nicht-geistigen Ordnung. Das Bild ist bloß das Abbild eines Gliedes dieser Ordnung, und

---

2 A.D. Sertillanges, Der Heilige Thomas von Aquin, Hellerau 1918, S. 546.

3 Aristoteles, zitiert bei Th. s. th. I. qu. 84, 6.

4 *Intelligere fit per intellectum possibilem et recipientem similitudinem phantasmatis, et per operationem intellectus agentis speciem immaterialem a phantasmate abstrahentis, et per ipsum phantasma suam similitudinem in intellectum possibilem imprimens.* – (Erkennen geschieht einmal durch den *intellectus possibilis*, der das Ähnlichkeitsbild des Phantasma aufnimmt, dann durch ein Wirken des *intellectus agens*, der die immaterielle Wesensform aus dem Phantasma herauslöst, schließlich durch das Phantasma selbst, das dem *intellectus possibilis* ein Ähnlichkeitsbild aufprägt.) de pot. an. XL.6. (Zur Frage der Echtheit dieser Schrift vergleiche M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster <sup>2</sup>1931.) – Vgl. Th. s. th. I. qu. 85,3.

der Akt der sinnlichen Wahrnehmung liegt noch gänzlich außerhalb des eigentlichen Denkkordnungsbereichs; er reicht noch nicht in den *ordo rationis* mit der ihm eigenen Verstandestätigkeit hinein. Diese Abbildung ist die erste Bereitung des *ordo naturae* für sein Aufgenommenwerden in den *ordo rationis*; sie ist der erste Übergang von der Ebene des realen Seins in die des psychischen Seins. Damit treten die Dinge in den ersten Bereich des erkennenden Wesens. Die Kraft, durch welche diese erste Transformation vollzogen wird, ist nach Thomas nicht ein tätiger Sinn, *sensus agens*<sup>5</sup>. *Sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem*. Er sagt, daß die realen Dinge ihrer Realität nach für die Sinne wirksam sind, da eine Materie durch eine Idee Wirklichkeit erlangt hat; dieses Wirken aber geht auf unsere Sinne. Die wirklichen Dinge also wirken die Informierung unserer Sinne; ein *sensus agens* wäre redundant.

Anders ist es bei der Erkenntnis des Wesens. Damit die Dinge in den Bereich unserer Erkenntnis treten können, müssen sie zuvor in den Bereich unserer Sinne getreten sein. Dieser Anteil der Sinnlichkeit am Erkenntnisakt ist aber nicht damit beschlossen, daß das Ding einmal wahrgenommen wurde, sondern auf Grund gegenwärtiger oder vergangener Wahrnehmung bildet sich in unserem Geist das Phantasma. Das Phantasma ist gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung sinnliche Vorstellung, d.h. es unterscheidet sich von der Wahrnehmung seinem Ursprung nach; jene entsteht durch Eindruck von außen, dieses entsteht spontan von innen, stützt sich darum meistens auf das Gedächtnis. Aristoteles zitierend, sagt nun Thomas: *nil sine phantasmata intelligit anima*.<sup>6</sup> Thomas führt dann zwei Belege dafür an: einmal, daß bei einer organischen Verletzung die *vis imaginativa* geschwächt sei; notwendig folge dabei immer eine Störung der Denktätigkeit. Als zweites: bei dem Versuch, etwas zu erkennen, bilden wir uns selbst und anderen Beispiele, aus denen wir uns *phantasmata*, Vorstellungsbilder, formen können.

Die Phantasmata sind die letzte Bereitung der Psychischen zur Vereinigung mit dem Rationalen.

### *intellectus agens; abstractio*

Hier ist eine zweite Stufe zu überwinden, die von dem Vorstellungsbild zur geistigen Erkenntnis führen soll. Dafür ist wiederum zweierlei notwendig; einmal, daß der Geist das Bild empfängt; als Voraussetzung dafür aber, daß dieses Bild, das bisher sinnlich ist, kraft eines Wirkens zum Wesensbegriff umgeformt wird, den allein der Geist aufnehmen kann. Das Moment der Rezeptivität macht unsere Erkenntnis zur Realerkenntnis, das Moment der Aktivität fördert die sinnliche Erkenntnis zur geistigen.

Die Schwierigkeit des Überganges liegt nun in der Frage, wie das sinnliche Vorstellungsbild, welches das Ding in seiner Individualität, seiner Materialität und in seinen Akzidenzien vorstellt, vom Intellekt, der auf Allgemein-

<sup>5</sup> Th. s. th. I. qu. 79,3 ad 1.

<sup>6</sup> Th. s. th. I. qu. 84,7.

heit, Immaterialität und Wesen angelegt ist, empfangen werden kann. Das Einzelne als solches offenbart das Allgemeine, die Form, nicht, da die Form nur in der Materie existiert, nicht aber eine *reine* Existenz hat, wie Plato annahm. Durch diese notwendige Bindung der *naturae seu formae rerum sensibilibium*<sup>7</sup> sind diese Naturen zwar der Möglichkeit nach erkennbar, der Wirklichkeit nach aber erst, wenn sie aus ihrer materiellen Bindung herausgelöst werden. Dieses Herausführen der allgemeinen Formen aus der Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit zum wirklichen Erkenntnis erfordert aber nach dem scholastischen Axiom<sup>8</sup> ein anderes wirkkräftiges Sein (*ens actu*), welches im Verstand gesucht werden muß, da es, wie wir sahen, nicht das Ding oder auch das Vorstellungsbild sein kann.<sup>9</sup>

Sertillanges drückt es so aus: „Wenn in der Seele das Allgemeine entstehen soll, so sind zwei Bedingungen erforderlich: erstens muß die Seele es aufnehmen können, und das kann sie kraft ihrer Unstofflichkeit; zweitens muß die Seele, da die sinnlichen Gegebenheiten . . . von dem Allgemeinen nur seine ‚Grundbestandteile‘ darbieten, nicht aber seine einheitliche Wirklichkeit, das Vermögen haben, das Allgemeine, das sich in der äußeren oder sinnfälligen Wirklichkeit ‚degradiert‘ vorfindet, für ihren Zweck wieder zusammenzusetzen“.<sup>10</sup>

Sinn dieser Tätigkeit des *intellectus agens* ist das wirkliche Erkenntnis des Allgemeinen, d.h. daß der Intellekt die Form des Dinges empfangen kann, um ihm so eine neue Weise des Seins zu geben. Die *ideae* oder *rationes*<sup>11</sup>, durch die Gott als *causa exemplaris* das Seiende hervorbringt, müssen also nun wieder von dieser Materie abgezogen, abstrahiert werden.

In dieser Abstraktion liegt der eigentliche Wendepunkt von der einen zur anderen Ordnung. Thomas gibt folgende Begriffserklärung: *Et hoc est*

7 Th. s. th. I. qu. 79,3.

8 Actus est prior potentia. (Th. s. th. I. qu. 82, 3 ad 2.) Nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu. (Th. s. th. I. qu. 79,3.)

9 Sed quia Aristoteles (Met. III. 4.) non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu; sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensum fit actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem. (Da aber Aristoteles . . . nicht annimmt, daß die Formen der Naturdinge ohne den Stoff bestehen, die Formen aber, die im Stoff Dasein haben, nicht der Wirklichkeit nach erkennbar sind, folgt, daß die Natur bzw. das Wesen der sinnlichen Dinge, die wir erkennen, nicht der Wirklichkeit nach erkennbar ist. Nichts nämlich ist aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit überführbar, es sei denn durch ein wirkendes Sein; so wie ein Sinn *wirklich* wird durch ein *wirkliches* Sinnliches. Es ist also notwendig, ein Vermögen auf Seiten des Verstandes anzunehmen, welches das Erkennbare durch die Abstraktion des Wesens von den stofflichen Bedingtheiten zum *Wirklich-Erkannten* macht; dies nötigt uns, einen *intellectus agens* anzunehmen.) *ibid.*

10 Sertillanges, S. 627.

11 Th. s. th. I. qu. 44,3.

*abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.*<sup>12</sup>

Abstrahieren aber ist dies: das Allgemeine gesondert vom Einzelnen, das Erkenntnisbild gesondert vom Vorstellungsbild betrachten, d.h. die Natur (Wesenheit) der Art betrachten fern der Betrachtung der besonderheitlichen Prinzipien, die durch die Vorstellungsbilder dargeboten sind.<sup>13</sup>

Von den Phantasmata also löst der tätige Verstand die Idee (*forma, natura, species*). Da diese eine erkennbare ist (*species intelligibilis*), kann sie nur unser Geist empfangen; insofern nennt Thomas diesen *intellectus possibilis*.<sup>14</sup> Dadurch nämlich, daß der Intellekt nun eine Form wirklich empfangen hat, auf die er vorher nur der Möglichkeit nach angelegt war, ist er aus der Potenz zum Akt fortgeschritten.

Der *intellectus possibilis* hat demnach zwei Seinsstufen; vor der Aktuierung ist er reine Möglichkeit; ohne jede Erkenntnis sein, heißt also, nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach Verstand haben: *intellectus possibilis in potentia*. Der bekannte Aristotelische Satz, den auch Thomas zitiert, lautet dort: *intellectus est sicut tabula, in qua nihil est scriptum*.<sup>15</sup> Nach der Aktuierung ist der *intellectus possibilis* nicht mehr *intellectus in potentia*, sondern *intellectus possibilis in actu*, was von dem *intellectus agens* wohl unterschieden werden muß.<sup>16</sup>

### Der Mikrokosmos; *similitudo*

Im erkennenden Verstande baut sich also dadurch, daß der Geist sich mit der Natur des Dinges vereinigt, eine neue Welt auf; der Kosmos der Naturwirklichkeit ist der Mikrokosmos im Geiste geworden; und der bedeutsame Aristotelische Satz, daß die Seele in gewisser Weise alles sei<sup>17</sup>, besagt, daß jeder vernunftbegabte Geist der Möglichkeit nach alle Dinge der Naturwirklichkeit in sich trägt, sie in „gewisser Weise“ ist, was unabgeschwächt ontologisch gemeint ist; soweit er wahre Erkenntnisse besitzt, ist er sie in gewisser Weise wirklich.

Damit, daß „Welt“ (Kosmos) gesagt ist, ist gegeben, daß irgendwie Ordnung besteht; in der Verfolgung des Erkenntnisvollzugs, den wir

<sup>12</sup> Th. s. th. I. qu. 85,1 ad 1.

<sup>13</sup> Abstrahit autem intellectus agens species intelligibilis a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus. (Der tätige Verstand löst das Erkenntnisbild von den Vorstellungsbildern ab, soweit wir durch die Kraft des tätigen Verstandes die Wesenheiten der Arten ohne ihre individuellen Bedingtheiten in unsere Betrachtung aufnehmen können.) Th. s. th. I. qu. 85,1 ad 4.

<sup>14</sup> Th. s. th. I. qu. 79,2.

<sup>15</sup> ibd.

<sup>16</sup> Vgl. K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 1957, 3. u. 4. Kap.

<sup>17</sup> Aristoteles, de anima III, 8; bei Thomas zitiert: s. th. I. qu. 14,1; I. qu. 84,2.



betrachteten, müssen nun die Elemente dieser Ordnung in ihrer Wirksamkeit und Bedeutung hervorgehoben werden: Die Ursprünge dieser „Welt im kleinen“ sind, wie wir sahen, zwei: erstens die Realwelt und zweitens die Besonderheit des Erkenntnisaktes. Von jedem dieser Ursprünge aus verläuft nun eine Entwicklung:

Einmal wird durch den fortlaufenden Strom der Rezeptivität die Wessensordnung einer Außenwelt in den Geist aufgenommen. Die aufgenommene und die real existierende Ordnung stehen aber nicht im Verhältnis der Gleichheit; hier setzt die durch den *ordo cognitionis* verursachte Veränderung ein. Außenwelt und Welt des Intelligiblen stehen im Verhältnis der *similitudo*.

Das Verständnis dieses Verhältnisses der *similitudo* ist nicht leicht wegen der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Begriffs.<sup>18</sup>

Zwischen Kontrarität und Gleichheit dehnen sich unendliche Möglichkeiten der Differenziertheit. Die Analyse erweist sich darum als vielschichtig und nicht endgültig; dazu kommt die vollkommen andersartige Bedeutung dieses an sich schon weiten Begriffs bei der Anwendung auf den göttlichen, engelhaften und menschlichen Verstand. Um alle diese Weisen der Erkenntnis umfassen zu können, muß der Begriff diese „Weitmaschigkeit“<sup>19</sup> haben, die nicht „auf unklarer Erkenntnis unseres Problems, sondern gerade auf möglichst klare Erfassung des Problems schließen läßt“.

Die Ähnlichkeit muß sich nun in dem dartun, was beiden Partnern gemeinsam ist; d.h. in dem, was im Ding auf den Verstand bezogen ist; das ist die Wesenheit. Und in dem, was im Verstand auf das Ding bezogen ist; das ist das Erkenntnisbild; dieses nennt Thomas die *species intelligibilis*. Die *species intelligibilis*, insofern sie die *species* des Dinges repräsentiert, ist also Träger der *similitudo*, selbst Ähnlichkeitsbild. *Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis*.<sup>20</sup> Der Satz erfährt aber eine aufschlußreiche Fortsetzung, was die Begegnung von Ding und Geist in der als *species intelligibilis* bezeichneten *similitudo* angeht: *similitudo rei intellectae quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit*. (Das Ähnlichkeitsbild des erkannten Dinges, welches das Erkenntnisbild ist, ist die Form, gemäß derer der Verstand erkennt.) Die *similitudo* ist also nicht rein irgend eine besondere Bestimmtheit, die der *res* und der *res*

18 A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. Aquin, Münster 1932, S. 93 ff. Hufnagel bringt in seiner Untersuchung eine eingehende Analyse. Er unterscheidet dort eine dreifache Form der Ähnlichkeit: 1. einseitig und im eigentlichen Sinne ähnlich ist das Nachahmende dem Nachgeahmten (z.B. Photographie – Mensch; Verursachtes – Ursache; Geschöpf – Gott), das Nachgebildete dem Vorbild, des Repräsentierte dem Repräsentierenden; 2. einseitig und im uneigentlichen Sinne ähnlich heißt die Umkehrung dieses ersten Verhältnisses; 3. gegenseitig und im eigentlichen Sinne wird Ähnlichkeit ausgesagt, a) wenn zwei Dinge einem gewissen Dritten in der unter 1. beschriebenen Weise ähnlich sind; b) wenn eine *proportionalitas* besteht; c) wenn die Form die gleiche ist, sei es, daß die Ähnlichen zur gleichen Art oder zur gleichen Gattung gehören oder daß sie die gleiche Form, aber in einer anderen Seinsweise besitzen.

19 ibid. S. 96.

20 Th. s. th. I. qu. 85,2.

*intellecta* gemeinsam ist, sondern darüber hinaus Formprinzip des Erkenntnisaktes. *Forma secundum quam provenit actio manens in agente est similitudo objecti.*<sup>21</sup> (Das Ähnlichkeitsbild des Objekts ist die Form, gemäß der das Tun, das im Tuenden bleibt – sehen oder verstehen gegenüber schneiden oder wärmen, Handlungen, die nicht im Tuenden bleiben –, hervor kommt.)

Damit ist schon angezeigt, daß die im Moment der Rezeptivität vermittelte Abbildung der Realordnung durch ein neues Prinzip eine Abänderung gegenüber der Wirklichkeit erfährt; eine irgendwie geartete Änderung schon darum, weil es sich nicht um eine Gleichheit, sondern um eine Ähnlichkeit handelt; das Bild ist aber auch nicht Erkenntnisbild rein um der Übereinstimmung in einer materiell-akzidentellen Bestimmtheit willen (sonst wäre unsere Erkenntnis nur sinnliche, welche in der Gleichheit von *species sensibilis* und der äußeren, akzidentellen Form des Dinges besteht), sondern Ähnlichkeit um der Gleichheit der *species intelligibilis* des Intellekts mit der Wesensform des Dinges willen.

Diese Gleichheit liegt in der *forma*, gemäß welcher der Erkenntnisakt hervorgeht; d.h. unter dem Zielpunkt der Gleichheit löst der tätige Verstand in der Abstraktion die Wesensform eines Dinges aus ihren materiellen Bedingungen, um sie als *species intelligibilis* dem aufnehmenden Verstande aufzuprägen, wodurch das Ding eine neue Weise des Daseins als Erkanntes erhält.

Als zweites Ordnungsprinzip dieses neuen Kosmos tritt zu dem aufgenommenen Ähnlichkeitsbild der Realordnung der *ordo secundum modum intelligendi*. Das besagt aber: mit Notwendigkeit entlöst der Intellekt im Erkenntnisakt die realen Dinge ihrer materiellen Bedingungen (*conditiones materiales*) und bietet sie so dem aufnehmenden Verstande dar; der Akt der Abstraktion ist dem tätigen Verstande wesentlich; nur die in der Abstraktion gewonnene *species* oder auch Natur des Dinges kann der Verstand aufnehmen. Der durch die *species* eines Dinges in-formierte aufnehmende Verstand (*intellectus possibilis*) gestaltet dann die *species* zur *species intelligibilis*, zum Erkenntnisbild. *Ordo secundum modum intelligendi*, Ordnung gemäß der Weise des Erkennens, bedeutet also für das Ding als Erkanntes: 1. Entlöstsein von aller Materialität, 2. eine wirkliche Seinsweise als Erkanntes zu besitzen.

### Zusammenfassung

Damit läßt sich ein Bild dessen gewinnen, was wir als Ordnung des Erkennens (*ordo cognitionis*) bezeichnen:

*ordo cognitionis*

*ordo adinventus*  
(*similitudo*)

*ordo secundum modum intelligendi*  
(*Immaterialität – Aktualität*)

*ordo rationis (intellectuum)*

<sup>21</sup> *ibid.*

Die Schritte des *ordo cognitionis* sind also erstens der von der Materialität zur Immaterialität, zweitens der von dem naturwirklichen Dasein zum erkannten Sein, d.h. von der Form/Materie – Existenz zur Form/Geist – Existenz; drittens der von dem Ding zum Ähnlichkeitsbild des Dinges.

Die beiden ersten Schritte bedeuten formale Veränderung; ihre tragende Kraft ist der *intellectus agens*. Der dritte bedeutet die materielle Bindung an die Außenwelt; ihr Träger ist der *intellectus possibilis*.

Damit sind materiales und formales, passives und aktives Element des *ordo* gezeigt; doch noch stehen sie nebeneinander. Beide Elemente müssen noch in ihrer Beziehung und Zuordnung gesehen werden.

### Einheit der Ordnungselemente der Rezeptivität und der Aktivität

Von der Realordnung sahen wir, daß sie durch den fortlaufenden Strom der Rezeptivität in die Ordnung des Erkannten hineingenommen wird; wir sahen aber weiter, daß das, was nachher Aufbauelement der Ordnung des Erkannten ist, zu dem Früheren nicht im Verhältnis der Gleichheit, sondern dem der Ähnlichkeit steht. Ähnlichkeit setzt aber mindestens einen Unterschied zwischen den beteiligten Dingen voraus; daraus folgt, daß die Realordnung eine Veränderung erleidet. Wir sahen, daß diese Veränderung darin besteht, daß sie durch die Abstraktion aller Materialität entlöst wird. Die Ursache aber dieser Veränderung ist der Akt des Erkennens oder der *ordo secundum modum intelligendi*, welcher, wie wir oben sagten, unter dem Zielpunkt der Gleichheit die Wesensform eines Dinges aus ihren materiellen Bedingungen löst.

*Ordo naturae* und *ordo intellectuum* stehen also im *ordo cognitionis* in der Beziehung des Leidenden zum Tätigen.

Darin liegt einmal die Innigkeit ihrer Vereinigung begründet, aus der allein die neue, selbständige Ordnung des Erkannten (*ordo intellectuum*) hervorgehen kann. Nicht nämlich ist es so, daß die Realordnung von irgendetwas eine Veränderung erführe, um sich dann als Element der neuen Ordnung darzustellen; ferner ist es nicht so, daß der Akt des Verstandes irgendwie wirkt, um dann eine äußere Verkettung mit der Ordnung des Realen einzugehen. Er ist so, daß beide Ordnungselemente aufeinander hingerichtet sind, so daß die Ordnung der Erkenntnisweise ihre Aktualität der Realordnung zuwendet, die Realordnung andererseits ihr Erleiden durch den Erkenntnisakt in dessen besonderer Ordnung erfährt.

Darin liegt aber nun auch eine Rangordnung: Wenn es oben<sup>22</sup> den Anschein haben konnte, als ob der Intellekt niederer sei als das Ding, da er ja analog Material ist, welches die Form des Dinges empfängt, so ist hier das Verhältnis umgekehrt, indem die Ordnung der Erkenntnisweise im *intellectus agens* das aktive Prinzip ist gegenüber der Realordnung in dem Ding als leidendem Prinzip. Keines dieser Verhältnisse wird verabsolutiert werden dürfen.

---

22 S. 22.