

Die Mehrschichtigkeit der Einzelerkenntnis

Von Josef de Vries S. J.

Die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen gehört bekanntlich zu jenen Fragen, die zwischen den katholischen Schulen stets strittig waren. Bei solchen Fragen dürfen wir von vornherein vermuten, daß sie besondere Schwierigkeiten in sich bergen. Oft handelt es sich bei diesen Streitfragen um Probleme, die wegen ihrer Mehrschichtigkeit von verschiedenen Seiten her angegangen werden können. Und so ist es recht wohl denkbar, daß die dem bloßen Wortlaut nach sich widersprechenden Thesen der verschiedenen Schulen tatsächlich nur verschiedene Seiten einer vielgestaltigen Wirklichkeit hervorheben. Indem dann jede Partei im Eifer für die eigene These und Schule übersieht, daß die Gegenthese von einer andern Seite her den Fragenkreis angeht, kann sie dem berechtigten Anliegen der Gegenseite nicht gerecht werden, und man meint, es könne nur ein schroffes Entweder-oder geben, wo ein ruhig abwägendes Sowohl-als-auch am Platze wäre. Wollen wir dieser Gefahr entgehen, so werden wir uns immer wieder fragen müssen: Von welchen Gegebenheiten geht diese oder jene These aus, welche „Phänomene“ liegen ihr zugrunde, was will sie erklären, was ist daher ihr eigentlicher Sinn usw.?

Sicher gehört auch die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen zu diesen mehrschichtigen Fragen. Es ist nicht von vornherein völlig eindeutig, was mit dem „Einzelnen“ gemeint ist; weiter kann die Frage auf eine vorbegriffliche, wahrnehmende Erkenntnis oder auf die begrifflich geformte Erkenntnis des Einzelnen gehen; und bei beiden kann die Erkenntnis, nach der gefragt wird, verstanden werden als Wesenserkenntnis oder als bloß empirische Erkenntnis. Auf eine weitere wichtige Unterscheidung weist ein oft wiederholter Gedanke hin: Die Erkenntnis des Einzelnen ist jedenfalls im praktischen Bereich unbedingt erforderlich für die Gewissensentscheidung; das Handeln ist ja stets Handeln im konkreten Einzelfall¹. Aber auch im theoretischen Bereich werden wir uns heute, im Zeitalter einer hochentwickelten Geschichtswissenschaft, nicht mehr bei dem alten Spruch beruhigen: *Scientia est universalium*. Wir fragen daher im folgenden nach der Erkenntnis des Einzelnen im theoretischen und im praktischen Bereich. Zuvor aber müssen wir uns klar werden, in wie verschiedenem Sinn nach dem „Einzelnen“ und seinem „Einzelsein“ gefragt werden kann.

¹ Vgl. S. Thomas, S. th. 1 q. 86 a. 1 obi. 2 et ad 2. Suarez, De anima, lib. 4 cap. 3 n. 3.

1. Das Einzelne und sein Einzelsein

Was verstehen wir unter dem „Einzelnen“ und seinem „Einzelsein“, nach dessen Erkenntnis wir fragen? Eine eingehendere Besinnung wird uns zeigen, daß das „Einzelne“ und sein „Einzelsein“ in mehrfacher Bedeutung verstanden werden kann.

Alles wirklich Seiende ist einzelnes Seiendes. Und doch ist auch das Allgemeine nicht bloßer Begriff. Der Allgemeinbegriff ist seinem Inhalt nach im Einzelnen verwirklicht, er bringt dessen Wesen oder Washeit oder wenigstens ein Sosein, das ihm mit andern Einzelnen gemeinsam ist, zum Ausdruck, etwa das Menschsein. Wenn aber so in vielen Einzelnen ein streng gemeinsamer Inhalt verwirklicht ist, der allen diesen Einzelnen eindeutig zukommt, dann ist klar, daß dieser Inhalt nicht aus sich schon dieses bestimmte Einzelsein besagen kann; z. B. der Inhalt des Begriffes „Mensch“ besagt noch nicht das „Sokrates-sein“. Andererseits ist aber auch klar, daß sich die verschiedenen Einzelnen derselben Art unterscheiden müssen, und zwar nicht nur durch ihre akzidentellen Eigenschaften, sondern vor allem und grundlegend in ihrem substantiellen Seinsbestand selbst: Petrus ist nicht Paulus, und zwar besteht dieser Unterschied vor (d. h. unabhängig von) allen etwa verschiedenen leiblichen und seelischen Eigenschaften und Tätigkeiten. Im substantiellen Seinsbestand selbst muß es also etwas geben, was sich von der gemeinsamen Washeit irgendwie abhebt und jeweils dem Einzelnen als solchem eigen ist, es in seinem Einzelsein, seinem Diessein, innerlich konstituiert. Selbstverständlich kann das nicht ein konkreter physischer Teil sein; darunter verstehen wir ein im Ganzen enthaltenes, in sich nach Sosein und Dasein bestimmtes Seiendes, von dem es wenigstens absolut möglich wäre, daß es auch losgetrennt vom Ganzen identisch weiterbesteht. Denn als physischer Teil in diesem Sinn würde der das Diessein konstituierende Teil ja einem andern physischen Teil gegenüberstehen, der als wirklich bestehendes Seiendes des Diesseins entbehren würde, also ein „universale a parte rei“ wäre. Das Moment im ganzen Seienden, welches das Diessein innerlich konstituiert, kann also nur ein metaphysisches „Seinsprinzip“ sein, das erst in Verbindung mit den andern metaphysischen Seinsprinzipien (insbesondere Wesen und Sein) ein konkretes Seiendes konstituiert². Dieses Seinsprinzip nennen wir die *Individuation*.

² Die metaphysischen Seinsprinzipien darf man nicht unvermerkt doch wieder zu in sich völlig bestimmten Seienden werden lassen. Dies und nichts anderes will Suarez abwehren, wenn er z. B. die „reale Unterscheidung“ zwischen Sein und Wesen leugnet; vgl. *Disputationes metaphysicae*, d. 31 s. 6 n. 1—8. Ockham scheint das Verständnis für metaphysische Seinsprinzipien zu fehlen; es ist dies wohl einer der Hauptgründe für seinen Nominalismus bzw. Konzeptualismus; vgl. die Besprechung von G. Martin, Wilhelm von Ockham, in diesem Heft S. 244 ff.

Oft spricht man auch vom *Individuationsprinzip* (*principium individuationis*). Soll dies nur ein anderes Wort für das sein, was wir soeben Individuation nannten, so bietet das keine Schwierigkeit. Oft verbindet sich aber mit dem Namen „Individuationsprinzip“ ein anderer Gedanke: Das Prinzip der Individuation wird von der Individuation selbst unterschieden; es ist ein Etwas im Ganzen, das zunächst allein von sich aus ein Einzelnes ist und dann das Einzelsein erst dem andern Teil bzw. den andern Teilinhalten und dem Ganzen mitteilt. Eine derartige gedankliche Konstruktion, die vielleicht durch die unvermeidliche Hypostasierung der Seinsprinzipien in der Sprache nahegelegt wird, bietet auf jeden Fall sehr ernste Schwierigkeiten und wäre nicht ohne wirklichen Beweis anzunehmen. Wir können und wollen die Frage hier nicht entscheiden.

In der Frage, worin die Individuation (bzw. das Individuationsprinzip) besteht, gehen die Auffassungen der Scholastiker bekanntlich auseinander. Dabei richtet sich die allen gemeinsame Fragestellung freilich nur auf die *Individuation im allgemeinen*, auf das Gemeinsame der Individuation bei allen geschöpflichen Einzelwesen oder bei allen körperlichen Einzelwesen. D. h. die Frage ist: von welcher Art ist die Individuation überhaupt, nicht: was ist es, was gerade diesen einzelnen Menschen Sokrates zu diesem macht, was ist das Sokratessein des Sokrates (die „Socrateitas“). Es ist wohl kein Zufall, daß eine Lösung dieser Frage nicht versucht wird. Daß sie für uns Menschen unlösbar ist, haben wohl alle gespürt³.

Auf die verschiedenen Lösungsversuche des ebenfalls sehr schwierigen Problems der Individuation im allgemeinen müssen wir wenigstens kurz eingehen, weil sie auf Gesichtspunkte hinweisen, die auch für unsere Fragestellung bedeutsam sind. Suárez betont zunächst mit Recht, daß die Individuation nicht etwas von der allgemeinen Natur „real Unterschiedenes“ sein kann⁴. Darüber hinaus lehnt er auch den Gedanken an ein von anderen konkreten Teilen des Einzeldinges real verschiedenes Individuationsprinzip ab: weder die Materie, noch die Form, noch die Existenz kann als Individuationsprinzip betrachtet werden⁵. Daraus ergibt sich dann, daß „kein Einzelwesen eines andern Individuationsprinzips außer seinem ganzen Seinsbestand (entitas) bedarf“⁶. Wie Suárez selbst erwähnt⁷, hat schon Fonseca bemerkt, daß diese Auffassung die Frage ungelöst läßt; denn wenn man auch kein Individuationsprinzip (im oben umschriebenen Sinn) annimmt, bleibt doch die Frage, worin denn nun die Individuation selbst bestehe; denn damit allein, daß ich weiß: sie ist nichts von der allgemeinen Natur real Unterschiedenes, weiß ich noch nicht, was sie denn nun in sich ist.

Andere Theorien suchen der Lösung dieser Frage wenigstens näherzukommen. Thomas spricht nicht so sehr von der Individuation selbst als vom Individuationsprinzip und sieht dieses bekanntlich in der Urmaterie, freilich nicht „in jedem beliebigen Sinn, sondern nur in der ‚bezeichneten‘ Materie (materia signata);

³ Auch Duns Scotus leugnet in diesem Sinn die Erkennbarkeit des Einzelnen; vgl. R. Meßner O. F. M., *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Freiburg 1942, 164 f.

⁴ Disp. met. d. 5 s. 2 n. 11. ⁵ Ibid. s. 3—5. ⁶ Ibid. s. 6 n. 1. ⁷ Ibid.

„bezeichnet“ aber nenne ich die Materie, insofern sie unter bestimmten Ausmessungen (dimensiones) betrachtet wird“⁸. Cajetanus⁹ erklärt diese „Bezeichnung“ als Aufnahmefähigkeit (capacitas) der Materie für diese und nicht jene Quantität, als „Hinordnung“ (ordo) der Materie auf diese und nicht jene Quantität. Eine Individuation der Quantität wird also schon vorausgesetzt; diese ist dadurch gegeben, daß die Quantität zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Raumstelle („situs“) im Universum einnimmt¹⁰. Diese ganze Theorie hat ohne Zweifel ihre Dunkelheiten und Schwierigkeiten. Auf einen wichtigen Gedanken aber weist sie jedenfalls hin: Wie immer es sich mit der Bedeutung der „Dimensionen“ für die innere Konstituierung des Einzelnen verhalten mag, jedenfalls ist die Raum- und Zeitstelle eines Körpers, sein „Hier und Jetzt“, für uns das untrüglichsche Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Einzelwesen derselben Art¹¹.

Nach der Lehre des hl. Bonaventura geht die Individuation nicht aus der Materie allein noch aus der Form allein, sondern aus der Vereinigung beider hervor; freilich ist die Materie der Hauptgrund, warum etwas ein Dieses ist; denn „auf Grund der Materie hat die Form ihre Stelle in Raum und Zeit“¹². Darum schreibt er auch den reinen Geistern auf Grund der vorausgesetzten Mehrheit in derselben Art (distinctio secundum numerum) eine „Materie“ zu; denn die Form könne die numerische Verschiedenheit nicht begründen¹³. Damit hängt zusammen, daß Bonaventura auch die reinen Geister eine Raumstelle einnehmen läßt, nicht nur, wie Thomas¹⁴, auf Grund ihres Wirkens in den räumlichen Dingen, sondern einfach auf Grund ihres endlichen Wesens¹⁵. Wenn also bei Bonaventura auch der Gedanke eines potentiellen Prinzips, in dem die Individuation letztlich begründet ist, von der Verknüpfung mit der raumerfüllenden Quantität losgelöst ist, so bleibt doch die Beziehung auf das „Hier und Jetzt“.

Einen andern Weg zur Lösung des Problems als Thomas und Bonaventura geht Duns Scotus. Nach ihm ist die Individuation, die „haecceitas“¹⁶, nicht ein potentielles Prinzip noch in einem potentiellen Prinzip begründet, sondern etwas Aktuelles, „gleichsam ein Actus, der die Realität der Art (species) als etwas Mögliches und Potentielles bestimmt“¹⁷. Das Individuelle als solches erscheint so nicht als das letzte Subjekt, das alle Seinsvollkommenheit aufnimmt, sondern

⁸ De ente et essentia c. 2. ⁹ Commentaria in De ente et essentia q. 5.

¹⁰ Diese Deutung, die dem Gedanken des hl. Thomas zu entsprechen scheint, finden wir z. B. bei V. Remer S. J., *Cosmologia*, ed. 5, Romae 1925, 74.

¹¹ In dem *Opusculum De natura materiae et dimensionibus interminatis* schreibt Thomas selbst: „Die Materie unter bestimmten Ausmessungen nennt man Ursache der Individuation, nicht als ob die Ausmessungen das Einzelne als solches konstituieren würden — eine akzidentelle Bestimmung kann ja nicht die zugrundeliegende Substanz begründen —, sondern weil durch die bestimmten Ausmessungen als charakteristisches und nie fehlendes Zeichen das (körperliche) Einzelwesen hier und jetzt sich kundtut“ (cap. 3). Wegen dieser von der sonstigen Lehre des hl. Thomas abweichenden Auffassung hat man die Echtheit des *Opusculum* bezweifelt; Grabmann aber hält wegen der äußeren Bezeugung an ihr fest: Die Werke des hl. Thomas von Aquin (*BeitrGPhThMA* 22, 1—2) 3. Aufl., Münster 1949, 344—346.

¹² *Ratione cuius (materiae) forma habet positionem in loco et tempore*: In 2 Sent. d. 3 pars 1 a. 2 q. 3.

¹³ In 2 Sent. d. 3 a. 1 q. 1; in der Ausgabe von Quaracchi: tom. II p. 89 b, 3. Item . . . ; p. 91 a: *Sed de compositione materiae et formae. . .*

¹⁴ S. th. 1 q. 52 a. 1.

¹⁵ *Quia simplicitas eius finita est, ideo est hic et nunc*: In 2 Sent. d. 2 pars 2 a. 2 q. 1: tom. II p. 77 a.

¹⁶ Über das Wort „haecceitas“ bei Scotus vgl. P. Minges, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus* (*BeitrGPhThMA* 7, 1) 43 f.

¹⁷ *Quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem*: *Op. Ox.* II d. 3 q. 5 et 6 n. 12.

selbst als eine letzte substantielle Vollendung. Darin scheint eine höhere Schätzung des Einzelnen als solchen zum Ausdruck zu kommen. Das Einzelne als solches ist nicht eine im Grunde gleichgültige „Nummer“, wie es in der Auffassung des hl. Thomas erscheinen könnte, sondern etwas höchst Wertvolles, qualitativ Bedeutsames. Insbesondere ist die Individuation der geistigen Seele nicht in der Materie begründet, sondern ein geistiger (immaterieller) Formunterschied in ihr selbst. Freilich hat auch diese Auffassung ihre großen Schwierigkeiten¹⁸. Aber auch sie weist auf eine für unsere Fragestellung wichtige Tatsache hin: Die Einzelwesen derselben Art unterscheiden sich nicht nur „rein numerisch“, insofern das eine dieses, das andere jenes ist, sondern auch qualitativ.

Insofern kann man mit L. Fuetscher¹⁹ von „qualitativer Individualität“ sprechen im Gegensatz zur „numerischen Individualität“; wir ziehen es vor, von „*individueller Eigenart*“ im Gegensatz zur Individuation selbst zu sprechen. Offenbar sind die verschiedenen Einzelwesen der gleichen Art nicht nur der Zahl nach, sondern auch ihrem Sosein nach verschieden; ja, je höher ein Wesen in der Stufenordnung des Seins steht, desto weniger ist das Einzelne nur Exemplar der Art, desto mehr treten die individuellen Merkmale hervor. Denken wir etwa an die Verschiedenheit der leiblichen Gestalt der Menschen oder erst recht an die unübersehbare Vielfalt ihrer seelischen Eigenart und ihrer Charakteranlagen. Diese individuelle Eigenart ist natürlich nicht das gleiche wie die Individuation selbst; die leibliche Gestalt, sogar die Gesichtszüge eines Menschen können sich im Laufe der Zeit ändern, Gemütsart und Charakter können durch Erziehung oder Lebensschicksale beeinflusst werden, der Mensch hört deshalb nicht auf, derselbe zu sein.

Soweit die individuelle Eigenart für uns in Erscheinung tritt, wird sie durch Merkmale konstituiert, die gewöhnlich als akzidentelle Eigenschaften betrachtet werden. Die Frage ist aber zum mindesten sinnvoll, ob nicht die qualitative Verschiedenheit der Einzelwesen schon in der Substanz selbst grundgelegt ist. L. Fuetscher meint, die „*physische Wesenheit*“ könne als Prinzip der qualitativen Individualität bezeichnet werden²⁰; freilich wird so dem Ausdruck „*physisches Wesen*“ ein vom gewöhnlichen abweichender Sinn gegeben; denn die besondere Eigenart des Einzelnen ist ja gerade nicht etwas, „ohne das ein Wesen dieser Art nicht verwirklicht werden kann“²¹; etwaige qualitative individuelle Unterschiede der Substanz wären

¹⁸ Es ist schwer einzusehen, wie eine aktuelle endliche Seinsvollkommenheit absolut unwiederholbar sein soll, was doch von der Individuation gelten muß. Nach der Auffassung des hl. Thomas ist ein aktueller Unterschied in der Substanz selbst notwendig ein artlicher Unterschied (vgl. z. B. In 2 Sent. d. 3 q. 1 a. 4); aber auch Bonaventura meint: Jede geschaffene Form ist ihrer Natur nach geeignet, ihresgleichen zu haben, wie auch der Philosoph sagt, daß es sogar bei Sonne und Mond so sei: In 2 Sent. d. 3 pars 1 a. 2 q. 2: tom. II 109 b.

¹⁹ Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 187—189. ²⁰ Akt und Potenz, 233—235.

²¹ Über den Sinn der Unterscheidung von „*metaphysischem*“ und „*physischem*“ Wesen vgl. J. de Vries, Logica, Freiburg 1950, 98 f. Ob diese Ausdrücke

jedenfalls etwas der Art Nicht-Wesentliches, im logischen Sinn Akzidentelles. Ob eine solche qualitative Verschiedenheit der Einzelwesen ohne Widerspruch annehmbar ist oder sogar angenommen werden muß, können wir hier dahingestellt sein lassen. Wenn, wie Skotus annimmt, das Diessein selbst durch etwas Qualitatives bestimmt wäre, müßte es jedenfalls ein qualitativer Unterschied der Substanz selbst sein, da die realen Akzidentien die Substanz natürlich als in ihrem Diesessein konstituiert voraussetzen.

Uns geht hier nur die individuelle Eigenart an, soweit sie in den Akzidentien in Erscheinung tritt; denn nur so weit kann sie uns zur Unterscheidung der Einzelnen dienen. Es sei nur noch kurz bemerkt, daß die Frage nach der individuellen Eigenart in diesem Sinn nicht verwechselt werden darf mit der Frage nach der *Individuation der Akzidentien*. Auch bei den Akzidentien kann ja gefragt werden, was das sei, wodurch sie „formaliter“ als diese konstituiert werden; nach Thomas ist dies bekanntlich das Aufgenommensein in dieser Substanz (ausgenommen bei der Quantität, die ihre eigene, selbständige Individuation hat)²². Die Frage nach der qualitativen Eigenart der Akzidentien dieses oder jenes Einzelwesens ist offenbar eine andere Frage.

2. Die Erkenntnis des Einzelnen im theoretischen Bereich

Vom „Einzelnen“ kann also in mehrfachem Sinn die Rede sein. Entsprechend gewinnt auch die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen einen mehrfachen Sinn. Wir wenden uns zunächst der Frage zu, wie das unabhängig von unserm Handeln bereits bestehende Einzelne für uns erkennbar ist, also der Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen im theoretischen Bereich. Auch diese Frage läßt noch verschiedene Deutungen zu.

Zunächst schließen wir das Problem aus, ob das *allgemeine Wesen der Individuation* für uns Menschen erkennbar ist, ob also die Frage, um die so mancher Meinungsstreit zwischen den katholischen Schulen ausgefochten worden ist, überhaupt mit Gewißheit lösbar ist. Daß sie eine der dunkelsten und schwierigsten der Metaphysik ist, dürfte wohl klar sein. An dieses Problem denkt man aber bei der Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen gewöhnlich nicht.

Vielmehr geht es bei dieser Frage um die *Erkenntnis des konkreten Einzelnen als Einzelnen*. Daß es eine solche Erkenntnis gibt, und zwar nicht nur eine rein sinnliche, sondern irgendwie auch eine Verstandeserkenntnis, ist unbestreitbar und wird auch von niemand geleugnet; urteilen wir doch über das Einzelne. Ebenso unbestreitbar und un-

gerade glücklich gewählt sind, läßt sich wohl bezweifeln. Sie finden sich jedenfalls nicht bei den klassischen scholastischen Autoren. Der erste, bei dem ich sie bisher feststellen konnte, ist J. de Ulloa in seiner *Logica maior, Romae 1712*, 153; doch ist bei ihm der Sinn noch nicht der heute gebräuchliche.

²² Vgl. z. B. S. th. 3 q. 77 a. 2.

bestritten dürfte es aber auch sein, daß uns eine *Wesenserkenntnis des Einzelnen* als solchen versagt ist. Wenn es schon eine äußerst schwierige Frage ist, worin im allgemeinen die Individuation, das Dessen, besteht, so wissen wir erst recht nicht, was es ist, wodurch Sokrates innerlich gerade als dieser Mensch Sokrates konstituiert wird. Unsere Wesenserkenntnis bleibt auf das Allgemeine beschränkt, ja nicht einmal jedes Allgemeine erfassen wir wesenhaft: Vom Tier im allgemeinen können wir eine Wesensdefinition geben, nicht aber von den einzelnen systematischen Arten, dem Hund, dem Pferd usw. Anstatt der Angabe eines etwa anzunehmenden inneren Wesensunterschiedes (vielleicht kann man zweifeln, ob es ihn überhaupt gibt) muß hier die Beschreibung durch die typische äußere Gestalt und andere typische sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften treten. Im Gegensatz zur eigentlichen Wesenserkenntnis kann man hier von einer empirischen Allgemeinerkenntnis sprechen²³.

Diese empirische Allgemeinerkenntnis leitet zur Erkenntnis des Einzelnen über. Doch kommt bei ihr noch etwas anderes hinzu. Auch der empirische Allgemeinbegriff — etwa des Pferdes — ist durch allgemeine Merkmale aufgebaut, wenn diese auch nicht so scharf umgrenzt sind wie die Wesensbegriffe („gradus admittunt“) und vor allem nicht wesenhaft erfaßt werden. Eine *begriffliche Erkenntnis des Einzelnen* wird freilich auch stets von *rein empirischer Art* sein. Sie kann aber durch keine noch so vermehrte Zusammensetzung allgemeiner Merkmale erreicht werden. Höchstens zufällig kann es vorkommen, daß es tatsächlich nicht mehrere Individuen derselben Art gibt, die alle diese Merkmale haben, z. B. nicht mehrere Hunde einer bestimmten, durch gewisse Merkmale gekennzeichneten Rasse, die zugleich auf einen bestimmten Namen hören. Es ist aber klar, daß wenigstens die Möglichkeit mehrerer derartiger Individuen besteht. Durch noch so weitgehende Verfeinerung des aus allgemeinen Merkmalen zusammengesetzten Begriffs kommen wir also nie zum unwiederholbaren Einzelnen.

Soll das Einzelne als Einzelnes überhaupt begrifflich bestimmbar sein, so muß also ein ganz andersgeartetes Begriffselement hinzukommen. Tatsächlich bezeichnen wir das Einzelne durch das Demonstrativpronomen „dieses“. Das Wörtlein „dieses“ hat aber für sich allein noch keinen bestimmten Sinn. Wenn ich jetzt etwa sage: „dieser Eisbär“, so hat das keinen Sinn. Es hätte nur dann einen Sinn, wenn ich auf einen hier und jetzt wahrnehmbaren Eisbär hinweisen könnte oder etwa in einer Erzählung von einem zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Tiergarten gesehenen Eisbär spräche. Das Einzelne wird also von uns nur durch seine Raum- und

²³ Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 223—225.

Zeitstelle, sein „*hic et nunc*“, bestimmt. Daß die Körper in dieser Weise mit Sicherheit in ihrem Einzelsein erfaßt werden können, beruht darauf, daß eine Kompenetration, d. h. ein gleichzeitiges Bestehen mehrerer Körper im selben Raumteil, wenigstens für die wahrnehmbaren Körper natürlicherweise unmöglich ist.

Die Raum- und Zeitstelle eines Dinges läßt sich aber nicht in der gleichen Weise wie ein allgemeines Merkmal begrifflich bestimmen. Das „*dieses*“, etwa im Begriff „*dieser rechteckige Tisch*“, ist nicht ein begriffliches Element von gleicher Art wie etwa die Elemente „*rechteckig*“ und „*Tisch*“. Diese Begriffe haben ihren bestimmten Sinn auch ohne eine konkrete Anschauung, das „*dieses*“ aber hat ohne eine konkrete Anschauung oder Rückbesinnung auf eine solche keinen bestimmten Sinn, es ist nur ein leerer Verweis. Obwohl wir also Einzelbegriffe haben, sind sie doch, insofern sie das Einzelne als solches bezeichnen, von einer eigentümlichen Unselbständigkeit.

Diese Gedanken erinnern wohl unwillkürlich an die bekannte These des *hl. Thomas*: Unser Verstand erkennt das Einzelne „gleichsam durch eine Art Reflexion“ auf das Sinnenbild (quasi per quamdam reflexionem ad phantasma)²⁴. Tatsächlich glauben wir, daß die dargelegten Gedanken nicht nur an diesen Satz des *hl. Thomas* erinnern, sondern daß *Thomas* mit seiner These gar nichts anderes sagen will als eben dies, was wir soeben auf Grund der innern Erfahrung entwickelt haben. Daß das Wort „*phantasma*“ bei *Thomas* nicht nur das Vorstellungsbild meint, sondern ebensowohl auch das Sinnenbild, wie es durch das Zusammenwirken der äußeren und inneren Sinne ausgestaltet wird, bedeuten kann, wird heute immer mehr anerkannt²⁵. Aber auch das Wort „*reflexio*“ bietet keine Schwierigkeit gegen unsere Deutung. Denn abgesehen davon, daß schon die Einschränkung des Wortes *reflexio* durch „*quasi quaedam*“ erlaubt, dem Wort einen weiteren Sinn zu geben, es also nicht im strengen Sinn als Rückbesinnung auf den eigenen Akt zu verstehen, schließt *Thomas* an einer wenig beachteten Stelle diese Deutung selbst ausdrücklich aus: „Es gibt eine zweifache Reflexion“, schreibt er in dem *Opusculum De principio individuationis*; der Ausgangspunkt ist beidemale der Eigengegenstand des Verstandes, die „*Wahrheit des sinnenfälligen Dinges*“, wie sie in der *Species* des Verstandes gegeben ist. Da diese ihren Ursprung einerseits in der Eigentätigkeit des Verstandes, andererseits im *Phantasma* hat, kann die „*Rückwendung*“, die „*Rückkehr*“, auf den Ursprung der *Species* in zweifacher, einander entgegengesetzter Richtung erfolgen: die Seele „kann zu sich selbst zurückkehren über ihren Akt und ihre Fähigkeit, oder sie kann über ihren nächsten Gegenstand zum Ursprung des Gegen-

²⁴ S. th. 1 q. 86 a. 1.

²⁵ Vgl. Schol 20—24 (1949) 339 Anm. 55.

standes zurückkehren, nämlich über die Phantasmata zu den Species der Sinnendinge. So sind also dies die beiden Weisen der Reflexion; durch die erste erkennt sie sich selbst und was auf ihrer Seite (als der Subjektseite) liegt, durch die andere erkennt sie, was auf seiten des Gegenstandes liegt. Bei beiden aber trifft ihre Erkenntnis letztlich auf etwas Einzelnes²⁶, nämlich bei der Rückkehr nach innen auf das Ich („die Seele“) als dieses Einzelsubjekt; bei der Rückkehr nach außen auf das im Sinnenbild gegebene Einzelne.

Jedenfalls zeigt dieser Text klar, daß bei der „Reflexion“ auf das Phantasma nicht an eine psychologische Reflexion auf die Akte als Akte des Subjekts, sondern an eine Rückwendung des Verstandes auf den Inhalt des Sinnenbildes zu denken ist. K. Rahner²⁷ dürfte wohl recht haben, wenn er annimmt, daß „reflexio“ hier nur ein anderes Wort für das von Thómas sonst gebrauchte „conversio“ ist. Und auch darin dürfte er recht haben, daß diese „Reflexion“ nicht als ein der Erfassung der allgemeinen Washeit zeitlich nachfolgender zweiter Akt, sondern als ein Moment am ersten Erkenntnisakt des Verstandes selbst aufzufassen ist. Freilich ist dieser erste Erkenntnisakt dann noch nicht der abstrakte Begriff, sondern die Erfassung der Washeit im Sinnenbild selbst²⁸. Der abstrakte Begriff dürfte wirklich zunächst Allgemeinbegriff sein und erst nachträglich durch das „dieser“ auf das Einzelne hinbezogen werden.

Bekanntlich haben Duns Scotus und Suárez diese Lehre von der Ersterkenntnis des Allgemeinen bestritten. Nach ihnen ist das Ersterkannte auch des Verstandes das Einzelne, das ebenso „direkt“ erkannt wird wie das Allgemeine²⁹. Scotus denkt dabei freilich nicht an eine wesenhafte Erkenntnis der Diesheit als solcher; daß es eine solche für uns nicht gibt, sagt er ausdrücklich³⁰. Was er über die Er-

²⁶ Reflexio autem est duplex: una ab (?) origine potentiae, altera ab (?) origine obiecti. Primo namque quaelibet potentia fertur super obiectum suum proprium . . . Quidditas autem rei sensibilis est obiectum intellectus proprium, ut dicitur in 3 De anima; unde quocumque anima se vertit, hoc obiectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per obiectum in ipsam originem obiecti, scilicet per phantasmata in species sensibilem. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt, altera vero quae sunt a parte obiecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. — Der Sinn des „ab origine“ im ersten Satz ist recht dunkel; vielleicht liegt eine Textverderbnis vor, so daß „ad originem“ zu lesen wäre. Auch der Sinn des „species sensibilem“ scheint nicht ganz eindeutig.

²⁷ Geist in Welt, Innsbruck 1939, 197 f.

²⁸ Vgl. J. de Vries, Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus: Schol 20—24 (1949) 321—344, bes. 340—342. Dort wurde gezeigt, daß die „species intelligibilis“ nicht als nur unbewußte Vorform des abstrakten Begriffs aufzufassen ist, sondern als das „intelligibile in sensibili“, das Wesenhafte, das im anschaulich gegebenen Einzelnen dem Verstand wahrnehmbar ist. Von dieser ersten Erfassung des Wesenhaften im konkreten Einzelnen ist der Begriff (als „verbum mentis“) zu unterscheiden.

²⁹ Scotus, De anima q. 22. Vgl. Z. van de Woestyne, Scholae Franciscanae aptatus-Cursus philosophicus, Bd. 2, Mecheln 1925, 380. — Suarez, De anima l. 4 c. 3.

³⁰ Scotus, Op. Ox. 4 d. 45 q. 3 n. 21 (wo freilich zunächst von Gedächtnis

fassung des „Hier und Jetzt“ hinaus behaupten will, scheint eher eine Erkenntnis der individuellen Eigenart als eine tiefere Erkenntnis der Individuation selbst zu sein. So erklärt jedenfalls R. Meßner die „species specialissima“, die nach Skotus das Ersterkannte unseres Verstandes ist. Außerdem würde Skotus Meßner zufolge — hier in erster Linie von der schauenden, nicht von der begrifflichen Erkenntnis sprechen. Aber auch wenn hier von der begrifflichen Erkenntnis die Rede sein sollte, handelt es sich jedenfalls nicht um den durchgegliederten Begriff, sondern um eine „cognitio confusa“, eine noch ungliederte Erkenntnis³². Die durchgegliederte Erkenntnis (cognitio distincta) beginnt auch nach Skotus mit den allgemeinsten Merkmalen und fügt zu ihnen stufenweise die Unterschiede hinzu³³. Der Gegensatz zu Thomas ist also nicht so groß. Auch nach Thomas ist das Erste die sinnlich-geistige Schau des konkreten Einzelnen. Die begriffliche Erkenntnis freilich beginnt nach ihm mit dem Allgemeineren³⁴. Aber wenn diese These auch ohne Einschränkung vorgetragen wird, so denkt Thomas doch offenbar vor allem an die durchgegliederte begriffliche Erkenntnis³⁵, und für sie dürfte seine These wohl zu Recht bestehen. Die empirische Erkenntnis dagegen, wie sie sich im induktiven Verfahren auswirkt, dürfte wohl vom (begrifflich noch nicht voll durchgegliederten) weniger Allgemeinen zum Allgemeineren fortschreiten, wie Skotus lehrt. Der Gegensatz der Auffassungen führt sich also auf einen verschiedenen Gesichtspunkt zurück, unter dem die Fragen betrachtet werden.

Größer dürfte der Gegensatz zwischen Thomas und Suárez sein. Nach diesem beginnt die Verstandeserkenntnis ja mit einem eigentlichen Einzelbegriff. In dem früher (Anm. 28) erwähnten Aufsatz haben wir die Hintergründe dieser Auffassung aufzudecken versucht.

Für die Erkenntnis des Einzelnen als solchen scheint also die recht verstandene thomistische Auffassung den Vorzug zu verdienen: Das Einzelne wird zunächst von uns sinnlich-geistig erfaßt im „Phantasma“, in das sich die geistige Erkenntnis „einmischt“, indem sie durch die erleuchtende Tätigkeit des wirkenden Verstandes (intellectus agens) im Sinnesbild das Wesenhafte aufscheinen läßt. Die abstraktive begriffliche Erkenntnis dagegen ist zunächst mehr oder weniger allgemein: soweit sie durchgegliederte Wesenserkenntnis ist, beginnt sie mit dem Allgemeinsten, soweit sie noch unanalysierte empirische Erkenntnis ist, mit dem weniger Allgemeinen (das aber doch immer noch ein Allgemeines ist, selbst als „species specialissima“). Der Begriff wird nur dadurch zum eigentlichen Einzelbegriff,

die Rede ist). Vgl. R. Meßner O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus, 165. ³¹ A. a. O. 166.

³² Op. Ox. 1 d. 3 q. 1 et 2 a. 6 n. 22: Primum actualiter cognitum confuse est species specialissima.

³³ Ibid. n. 24: Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum. Et dico . . . , quia primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi sunt priora, et quae sunt remotiora posteriora sunt.

³⁴ S. th. 1 q. 85 a. 3.

³⁵ Thomas spricht zwar auch von cognitio distincta und cognitio confusa, aber in anderm Sinn als Skotus. Die confusa cognitio ist ihm nicht die noch unanalysierte konkrete Erkenntnis, sondern die Erkenntnis des Einzelnen nur durch den Allgemeinbegriff. Das zeitliche Frühersein der cognitio confusa bedeutet also bei Thomas gerade das Frühersein des Allgemeinen vor dem Besonderen.

daß er durch das „dieses“ auf das im Sinnenbild „hier und jetzt“ Gegebene hingeordnet wird. Anstelle der Anschauung kann natürlich auch die Vorstellung treten, die vom eigenen „Hier und Jetzt“ aus das räumlich Ferne und zeitlich Vergangene in seiner Einmaligkeit bestimmt. Daher die Unentbehrlichkeit von Ortsangaben und Jahreszahlen für die Geschichtswissenschaft.

Offenbar kommt es aber in der Geschichte nicht nur darauf an, die geschichtlichen Personen und äußern Ereignisse in ihrer Einmaligkeit als diese einzelnen festzustellen. Vielmehr gilt es, die geschichtlichen Ereignisse und Entwicklungen aus der Eigenart der Menschen zu verstehen. D. h. die Erkenntnis der Individuation allein genügt nicht, ein Erfassen der *individuellen Eigenart* der Menschen und Verhältnisse ist erforderlich. Es fragt sich also, wie ein solches Erfassen möglich ist. Wie wir schon andeuteten, gehört hierher wohl in etwa die „species specialissima“ des Duns Skotus. Der Ausdruck legt schon nahe, daß es sich hier, streng genommen, nicht um eine Erkenntnis des Einzelnen als solchen, sondern um die Erkenntnis von Eigenschaften und Merkmalen handelt, die an sich allgemein sind. Freilich, in dieser konkreten Ausgestaltung, in dieser Verbindung und Abstufung finden sie sich vielleicht tatsächlich nur ein einziges Mal. Ein so ausgeprägter Charakter wie etwa der des Sokrates wird sich nicht leicht ein zweites Mal finden. Und doch sind alle die einzelnen Eigenschaften, die diesen Charakter formen, durch allgemeine Begriffe zu fassen: Besonnenheit, Weisheit, Gerechtigkeit usw. sind Begriffe, die sich klar definieren lassen. Aber dieses Allgemeine gewinnt im Einzelnen jeweils eine besondere Ausprägung. Die unendlich vielen möglichen Tönungen, Abstufungen, Mischungen lassen sich nicht mehr in scharf umgrenzte Wesensbegriffe fassen. So entsteht hier ein neues, schwieriges Problem der Einzelerkenntnis, ein Problem dazu, das als solches von den großen Scholastikern noch kaum oder gar nicht ausdrücklich behandelt worden ist. Auch Skotus begnügt sich ja damit, eine ungegliederte (*confusa*) Erkenntnis der „species specialissima“ anzunehmen; gemeint ist wohl der erste Gesamteindruck der äußern Erscheinung. Die Erfassung der individuellen Eigenart, wie sie etwa der Geschichtswissenschaft obliegt, muß aber in zweifacher Hinsicht über diesen ersten Eindruck hinausgehen: Erstens genügt natürlich nicht die äußere Erscheinung, es kommt vielmehr vor allem auf die Erfassung der innern, seelischen und geistigen Eigenart an. Zweitens genügt jedenfalls für die Wissenschaft nicht der unbestimmte Gesamteindruck, es ist vielmehr eine begrifflich durchgegliederte Erkenntnis notwendig. Nun können aber die Begriffe nie so verfeinert werden, daß sie die unendlich mannigfachen Abstufungen und Übergänge wiedergeben könnten. Schon im körperlichen Bereich ist das unmög-

lich. Wie will man z. B. mit Begriffen und Worten die Gesichtszüge eines Menschen eindeutig beschreiben? Erst recht ist eine völlig angemessene begriffliche Erfassung der seelischen und geistigen Eigenart nicht möglich.

Unsere Erkenntnis bleibt hier also immer eine nur annähernde. Wo es sich um das Körperliche, z. B. die leibliche Gestalt, handelt, kann die fehlende begriffliche Erkenntnis durch die sinnliche Anschauung ersetzt werden; darum werden die unbestimmten Angaben der „Personenbeschreibung“ in einem Paß durch das Lichtbild ergänzt. Im seelischen, geistigen Bereich fehlt uns dieses Hilfsmittel. Und doch sprechen wir auch hier unbedenklich von einer Art „Intuition“. Sie beruht auf einer „Einfühlung“ in das fremde Ich. Aus unserm eigenen innern Erleben sind uns mannigfache Übergänge und Abstufungen der seelischen und geistigen Lebensvorgänge bekannt. Die Worte, Mienen, Ausdrucksbewegungen der Mitmenschen erschließen uns ähnliche innere Erlebnisse der andern. Auf die Probleme, die dieses „Verstehen“ des Fremdseelischen mit sich bringt, können wir hier nicht eingehen. Jedenfalls bleibt die begriffliche Erfassung der individuellen Eigenart stets nur eine annähernde³⁶. Darauf hat auch Thomas schon einmal hingewiesen: „Die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelwesen“, sagt er, „kann durch den menschlichen Verstand nicht voll erkannt werden; . . . trotzdem kann die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzeldinge und -umstände auf Grund der Erfahrung auf eine endliche Zahl von solchen, die häufiger vorkommen, zurückgeführt werden.“³⁷ In wissenschaftlicher Weise ist die hiermit bezeichnete Aufgabe in den modernen Typenlehren erfüllt worden. Der Typus ist ja nicht als ein Klassenbegriff aufzufassen, der in gleicher Weise und gleichem Grad in vielen Einzelnen verwirklicht wäre, vielmehr als eine Art Ordnungsbegriff, der dadurch zur Beschreibung der Einzelnen dient, daß diese nach ihrer größeren oder geringeren Annäherung an den Typus bestimmt werden³⁸. Für die Gradunterschiede bleiben uns freilich nur recht unbestimmte Bezeichnungen möglich.

3. Die Erkenntnis des Einzelnen im praktischen Bereich

Der eben erwähnte Thomastext steht in dessen Abhandlung über die Klugheit. Da sich diese auf das Einzelne im Bereich des sittlichen

³⁶ Vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, 201—207.

³⁷ Quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sint incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. 9; tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quae ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam. S. th. 2, 2 q. 47 a. 3 ad 2.

³⁸ Vgl. C. G. Hempel und P. Oppenheim, Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik, Leiden 1936. — Vgl. über den Typusbegriff auch: E. Seiterich, Die logische Struktur des Typusbegriffes, Freiburg 1930.

Handelns bezieht, wird dadurch angedeutet, daß die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen im praktischen Bereich von besonderer Bedeutung ist. Auch hier, ja hier vor allem, geht es nicht so sehr um die Erkenntnis der rein numerischen Individuation als um die Erkenntnis der *individuellen Eigenart*. Gewiß ist das Handeln auch immer ein numerisch Einzelnes in dieser jeweils einzelnen Situation. Aber ein in diesem Sinn Einzelnes wird das Handeln auf jeden Fall. Dagegen hängt es von der Richtigkeit der jeweiligen freien Entscheidung des Handelnden ab, ob sein Tun der Eigenart der gegebenen Situation entspricht oder nicht. Eben das ist die Aufgabe der Klugheit, das Handeln in seiner qualitativen Eigenart der Eigenart der Situation anzupassen. Dazu ist aber dreierlei erforderlich: erstens muß die besondere Eigenart der gegebenen Situation erfaßt werden; zweitens muß die Verhaltensweise des handelnden Subjekts in der gegebenen Situation in ihrer besonderen Eigenart gedanklich vorweggenommen werden; meist werden es indes mehrere mögliche Verhaltensweisen sein, die sich zur Wahl darbieten; drittens gilt es, abzuschätzen, ob das ins Auge gefaßte Verhalten der gegebenen Situation entspricht bzw. welche der verschiedenen möglichen Verhaltensweisen der Situation am meisten gemäß ist. Besonders die dritte Leistung ist der praktischen Erkenntnis eigentümlich.

Daß sie notwendig ist, läßt sich nicht bestreiten. Gewiß ist es eine Übertreibung der *Situationsethik*, wenn man meint, das allgemeine Gesetz könne in gewissen Situationen überhaupt vernachlässigt werden. Auch im Einzelfall verwirklicht sich stets ein Allgemeines, wenn auch auf besondere konkrete Weise. Das zu leugnen wäre Nominalismus. So muß also das Handeln stets vor allem den allgemeinen Normen entsprechen, die für eine Situation solcher Art gelten. Namentlich ist das zu beachten, wo es sich um ein negatives Naturgesetz handelt, welches das seiner Natur nach Böse (*intrinsece malum*) verbietet. Ist ein Handeln schon seiner allgemeinen Natur nach wesentlich verwerflich, so kann es nicht durch die konkreten Umstände gut werden, nach dem alten Spruch: *Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*; d. h. das Gute kommt nur zustande, wenn alle in Betracht kommenden Umstände in Ordnung sind, schlecht aber wird etwas durch jeden einzelnen Makel, also gewiß, wenn die Natur der betreffenden Handlung selbst schlecht ist.

Eine andere Frage aber ist es, ob das Handeln schon allein dadurch gut ist, daß es den allgemeinen Normen nicht zuwiderläuft. Das ist so wenig der Fall, daß schon die Gesetze selbst nicht selten auf die Beachtung der konkreten Umstände hinweisen, indem es etwa heißt, dies oder jenes solle geschehen, wenn nicht ein wichtiger Grund dem entgegenstehe, oder es solle geschehen „nach klugem Ermessen“ oder

wenn der Fall es so fordert (*si casus fert*) usw. Ein bekannter moraltheologischer Grundsatz besagt, ein positives Gesetz (ja sogar das Naturgesetz, soweit es nicht Böses verbietet, sondern Gutes gebietet) verpflichte nicht, wenn ein nach der Wichtigkeit des Gesetzes zu bemessender schwerer Nachteil (*incommodum proportionate grave*) mit der Beobachtung des Gesetzes verbunden wäre; besteht aber die Verpflichtung des Gesetzes in einem solchen Einzelfall nicht, so kann es sogar Fälle geben, in denen aus andern Gründen ein Handeln gegen den Wortlaut des Gesetzes sittlich besser oder pflichtmäßig ist. Aber was heißt nun: ein „entsprechend“ (*proportionate*) schwerer Nachteil? Ein Begriff, der in jedem Einzelfall eine scharf umgrenzte Norm geben kann, ist das offenbar nicht. Das Wort weist auf die konkreten Umstände hin, die nach klugem Ermessen abzuschätzen sind. Wie eine solche Abschätzung notwendig ist, um die Entpflichtung vom Gesetz im Einzelfall festzustellen, so ebenfalls nicht selten, um die im einzelnen Fall gegebene Pflicht oder das im Einzelfall Bessere als solches zu erkennen. Ohne Zweifel kann es eine sittliche Pflicht sein, den fehlenden Bruder zu mahnen; aber von wieviel konkreten Umständen der Personen, der Zeit usw. hängt es ab, ob diese Verpflichtung hier und jetzt besteht; eine unzeitige oder sonstwie unangebrachte Mahnung kann unter Umständen das Übel nur verschlimmern. Oder denken wir an die Berufswahl! Wie viele Umstände sind da zu berücksichtigen, um die Frage zu beantworten: Was ist das Rechte, was ist das Bessere für diesen bestimmten jungen Menschen?

All das läßt sich nicht auf allgemeine Gesetze bringen. Die individuelle Eigenart der Personen und Sachen gibt hier den Ausschlag. Wie geschieht nun die Erkenntnis dieser konkreten Umstände und ihrer sittlichen Bedeutsamkeit? Ein allzu rationales Verfahren, das überall scharf umgrenzte Begriffe und reflex erfaßte Begründungen verlangt, wird hier gewöhnlich nicht zum Ziel führen. Was hier nottut, ist ein (im weiteren Sinn) „*intuitives Zusammenschauen*“ der konkreten Gegebenheiten, ein Abschätzen der Bedeutung ihrer einzelnen Momente in ihrem Mehr oder Weniger, ein sicherer Blick für das Zusammengehören, die „*convenientia*“, eines bestimmten Handelns zu dieser bestimmten Situation. Damit überliefern wir die Entscheidung keineswegs dem „*Irrationalen*“; auch hier handelt es sich um ein sachgebundenes Denken, freilich nicht um ein Denken, das sich bis ins letzte begrifflich durchgliedern läßt. Darum wird man die Begründung vielleicht auch nicht bis ins letzte überzeugend in Worte fassen können; die angebbaren Gründe würden vielleicht eine andere Wahl als ebensogut begründet erscheinen lassen; es bleibt ein Letztes, begrifflich und sprachlich nicht restlos Faßbares, was einen spüren läßt: so und nicht anders ist es das Rechte.

Sicherlich kann in diesem Bereich meist nur eine moralische Gewißheit im weiteren Sinn erreicht werden, und die Gefahr des Irrtums ist größer als bei der Erkenntnis der allgemeinen Normen. Die Entscheidung muß trotzdem gewagt werden. So wird sich der Mensch, dem an einer rechten Entscheidung gelegen ist, nach Hilfen zur sicheren Bildung des Gewissensurteils umsehen. Eine solche Hilfe — und nichts anderes — will die *Kasuistik* sein. In ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt³⁹ sucht sie in doppelter Weise die Anwendung der allgemeinen sittlichen Normen auf die immer wieder neuen Einzelfälle des Lebens zu erleichtern. Einerseits sucht sie mehr allgemeine Regeln für die rechte Abschätzung der sittlich bedeutsamen Umstände zu geben, wo es angeht sogar durch Angabe von Zahlen, etwa wenn sie bestimmt, welcher Wert in Eigentumsfragen als ein bedeutender (*materia gravis*) zu gelten habe oder welche Gründe schwerwiegend genug sind, um sich von diesem oder jenem Gesetz für entschuldigt zu halten. Andererseits sucht sie an fingierten Einzelfällen, bei denen die verschiedensten Umstände zu berücksichtigen sind, das sittliche Urteil zu schulen. Alle diese Abgrenzungen und Lösungen können und wollen dem Gewissen nicht die selbstverantwortliche Entscheidung im Einzelfall abnehmen, sie können und wollen nicht fertige Rezepte für den Einzelfall sein. Vor allem wird man sich vor der Versuchung, der engere Geister leicht unterliegen, hüten müssen, die Entscheidungen der Kasuisten — und mögen sie noch so bedeutende Namen haben — für unumstößliche Gesetze zu halten; es handelt sich nur um Abschätzungen, die vielleicht Verhältnisse voraussetzen, die sich unterdessen gewandelt haben. Die wirkliche Bedeutung, die diesen Schätzungen und Antworten für die Gewissensentscheidung im Einzelfall des Lebens zukommt, kann wohl mit der Rolle der „Typen“ zur theoretischen Bestimmung der individuellen Eigenart verglichen werden. Wie diese verfeinerte Begriffe von Merkmalkomplexen darstellen, denen sich die Eigenart bestimmter Menschen mehr oder weniger annähert, so daß diese Eigenart mit ihrer Hilfe leichter beschrieben werden kann, so geben die Lösungen der Kasuistik Musterbeispiele, denen sich im Leben vorkommende Fälle mehr oder weniger annähern können, so daß am Studium dieser Beispiele das sittliche Urteil in der rechten Abschätzung der konkreten Umstände geschult werden kann.

Und doch bleibt es wahr: „Wo ist ein Mensch, der den Willen Gottes zu erkennen vermöchte, oder wer wird ergründen, was der Herr verlangt? Denn die Gedanken der Sterblichen sind unsicher, und hinfällig unsere Überlegungen“ (Weish 9, 13 f.). Wo menschliche

³⁹ In weiterem Sinn als „christliche Situationsethik“ versteht das Wort „Kasuistik“ R. Egenter in seinem beachtenswerten Aufsatz „Kasuistik als christliche Situationsethik“: Münchener Theol. Zeitschrift 1 (1950) 4. Heft, 54—65.

Überlegung durch mannigfache Irrtumsquellen gefährdet ist, kann aber göttliche Eingebung den rechten Weg finden lassen. Für die Aufnahme solcher Eingebungen wird die Seele nach der Lehre des hl. Thomas⁴⁰ durch die Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere durch die *Gabe des Rates*, bereitet. Diese Eingebung des Heiligen Geistes, durch die der Mensch ohne viel Grübeln erspürt, was hier und jetzt unter diesen konkreten Verhältnissen geschehen soll, meint auch der hl. Ignatius, wo er im Exerzitienbuch von den Erfahrungen göttlichen „Trostes“ spricht, die den Menschen zur rechten Wahl befähigen⁴¹. Und es ist zu beachten, daß er diese Art, zur rechten Entscheidung in schwierigen Lebensfragen zu gelangen, der Wahl auf Grund bloß rationaler Erwägungen vorzieht⁴². Freilich bleibt auch hier dem Menschen nicht jede eigene Überlegung erspart. Denn es besteht die Gefahr, rein menschliche Einfälle oder Einflüsterungen des bösen Geistes, mit deren Möglichkeit Ignatius rechnet, mit göttlichen Eingebungen zu verwechseln⁴³. Darum bedarf es einer sorgfältigen Prüfung der aufsteigenden Regungen, um über ihren Ursprung wenigstens so weit zur Klarheit zu gelangen, als es für die Gewissensentscheidung notwendig ist; dazu gibt Ignatius seine auf viel Erfahrung und Überlegung beruhenden „Regeln zur Unterscheidung der Geister“⁴⁴. Die entsprechenden Erfahrungen göttlicher Gnadenführung setzt Ignatius regelmäßig bei denen voraus, die sich mit Eifer den geistlichen Übungen widmen⁴⁵. Darüber hinaus kennt er noch die eigentlich *mystische Erfahrung* göttlicher Leitung, die sich durch ihre Eigenart ohne weiteres klar als von Gott ausgehend zeigen kann⁴⁶.

So umspannt die Erkenntnis des Einzelnen, namentlich im praktischen Bereich, die ganze Weite menschlicher Erkenntnismöglichkeiten, von den einfachsten sinnlichen Empfindungen bis zu den mystischen Erfahrungen. Immer freilich fordert sie über die abstrakte, begriffliche Erkenntnis hinaus eine wesentliche Ergänzung. Verhältnismäßig leicht läßt sich diese Ergänzung kennzeichnen, soweit es sich um die Erkenntnis der Individuation, der Diesheit, selbst handelt; diese kündigt sich uns durch das sinnlich gegebene „Hier und Jetzt“ an. Viel schwieriger ist es, die Erkenntnis der individuellen Eigenart, namentlich der seelisch-geistigen, wissenschaftlich zu klären. Unsere Ausführungen konnten und wollten hier nur einige Hinweise geben, nicht eine ausgeführte Theorie. Eine solche Theorie, sowohl der theoretischen wie der praktischen Erkenntnis des Einzelnen, würde wohl noch manche sorgfältige Voruntersuchung erfordern.

⁴⁰ S. th. 1, 2 q. 68 a. 1; 2, 2 q. 52 a. 1 et 2.

⁴¹ Geistliche Übungen Nr. 15, 176, 180.

⁴² Ebd. Nr. 178.

⁴³ Ebd. Nr. 313, 331, 336.

⁴⁴ Ebd. Nr. 313—336.

⁴⁵ Ebd. Nr. 6.

⁴⁶ Ebd. Nr. 175, 330, 336.