

BERND URBAN · FLÖRSHEIM

SINNLICHKEIT, ERKENNTNIS, FASZINATION

*Spuren der literarischen Thomas von Aquin-Rezeption
bei Claudel, Hesse und Eco*

I

Dass am Beginn des 20. Jahrhunderts Freuds *Traumdeutung* steht, ist dem Zeitgenossen vertraut; weniger bekannt ist die eigenartige und einzigartige Verbindung von moderner Lebensphilosophie und thomistischem Denken in Claudels philosophischem Essay *Ars poetica mundi* (1904, erw. 1907),¹ der im Spannungsbogen der Thomas-Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) von Leo XIII. und dem Dekret der römischen Studienkongregation mit den 24 *Bestätigten Thesen der thomistischen Philosophie* (1914)² unter Pius X. liegt. Aber weniger der französische Neuthomismus³ soll im Blick sein als zunächst der biografische Hintergrund: Paul Claudel (1868–1955) konvertierte im Dezember 1886, Jahre intensiven Thomas-Studiums (1895–1900) schließen sich an, verbunden mit Staatsdienst (China) und Erforschung der Mallarméschen (1842–98) «genauen Sicht der Dinge», ein Symbolismus, der zum eigenen Stilmittel wird, durchtränkt von der Lektüre der theologischen *Summa* des Thomas, die zu einer «Art Grammatik» wird, mit deren Hilfe Claudel «das Universum zergliedert und in seiner Struktur den ihm innewohnenden Sinn»⁴ zu entdecken sucht. Erstes Ergebnis ist der «Phaidon» Claudels, das Totengespräch und der Dialog über das Jenseits *Der Ruhetag* (1901),⁵ in dem das Leib-Seele-Verhältnis als «Form- und «Stoff»-Relation begriffen wird, eingebunden in das Geheimnis des Bösen, das «ist, was nicht ist». Der Dämon und der Engel des Reiches belehren den Kaiser, wie zuerst das höchste Wesen – in ihm sind «Sein und Wesen ungetrennt» – zu fassen sei, aber auch der «Grund des Übels»: das Geschöpf «machte sich selbst zum Zweck»⁶ und zerstörte das ursprüngliche Schöpfungsgefüge:

«(...) dem Menschen wurde zugleich ein Geist gegeben und mit dem Auge, das schaut, eine Einsicht; und wie er greift, begreift er.

BERND URBAN, *Jahrgang 1941; Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik in Frankfurt a.M. Promotion dort über Hofmannsthal, Freud und die Psychoanalyse.*

(...)

Vom endlichen Zweck führt die unendliche Einsicht
zum unendlichen Urgrund», dem Anfang:

«Wie Gott seine Geschöpfe vom Anbeginn an geliebt hat,
so liebt er sie bis ans Ende.

Er entzieht ihnen nicht das Wesen, womit er sie einmal begabt hat,
sein Entschluss ist ohne Reue. Was er liebt in ihnen:
sich selbst, im erkennenden Geschöpf erkennt er sich.»⁷

Der Kaiser begreift, wie nur verantwortungsvolles, priesterliches, ja sakramentales Verhalten die Kluft wieder schließen kann und den göttlichen Frieden bringt:

«Ich habe den Willen der Menschen in der Furcht des Herrn
zu lenken,

Damit ein jeder seine Stunde richtig erfülle

Und das Ewige ein rechts Maß des Zeitlichen erhalte.»⁸

Die Grundfiguration der «Thomas-Grammatik» wird im *Ruhetag* deutlich: es ist das Problem des Bösen, dann die Verschränkung von biblisch-christlichem Glaubensgut und Philosophie, schließlich der Fächer der Begriffe von der Thomas-sprache selbst zu ihrer Paraphrase und zu dichterischen Ersatz- und Neubildungen. Zugleich zeigen sich aber auch erste Entschlüsselungsmöglichkeiten der zugrunde liegenden Ebene der Begrifflichkeit, wenn man über die Einzelbegriffe in das Thomas-Werk einsteigt.⁹

Claudels *Ars poetica mundi* ist die auf den *Ruhetag* folgende Schlüsselphilosophie seiner weiteren Werke, seines dichterischen Selbstverständnisses und der in zeitlicher Nähe entstehenden sprachgewaltigen *Fünf großen Oden* (1900-1910).¹⁰ Thomas von Aquin wiederum rückt damit in literaturphilosophische Bezüge enormer Komplexität, auch in ihren Wirkpotentialen – über Rilkes *Duineser Elegien* (1912-1923) hinaus.

Ausgangspunkte der *Ars poetica* sind in *Erkenntnis der Zeit* Claudels Überlegungen zur Ursache und in der Abhandlung *Über das Mit-Sein mit der Welt* die zu Erkenntnis, Abhängigkeit, Geist und Leben, zu Konstanz und Form der Dinge, zu Tätigkeit und Akt, zu Tod, Materie und Geist. Kerngedanke ist die «Solidarität alles Geschaffenen», die Solidarität «aller Dinge in der Zeit» im «Mit-Sein», das die «universelle Erkenntnis», auch die Harmonie zwischen allen Teilen der Schöpfung «vom Seraph bis zum Wurm» ermöglicht. Die Analogie des Seins ist die Bedingung für Erkenntnis: «Es ist für einen Menschen unmöglich» – so Claudel in «Gedanken über die dichterische Erkenntnis» – «ein einziges Wort auszusprechen, einen Satz zu bilden, wenn man nicht anerkennen will, dass zwischen der Welt der Körper und der des Geistes ein Zusammenhang besteht, eine Ähnlichkeit, eine Korrespondenz, eine legitime, wirkliche Beziehung, Folgerichtigkeit und berechtigter Übergang, wie von einem Text zu seiner Bedeutung (...).»¹¹ Die Erkenntnisweise ist die, «wie sie jeder Stufe des Seins eigen ist»: die Pflanze «bezeugt das Dasein der Dinge, das Tier antwortet auf seine Absicht», der Mensch stellt selbst «eine Mitte dar», er wird «auf Grund seiner Existenz <hier> zum Schnittpunkt der verschiedensten Phänomene»,¹² auch Ort zwischen Gott und Schöpfung.

Aus diesen Essenzen gewinnt Claudel die Bestimmung des Menschen, des Philosophen, des Künstlers, des Dichters: «Mit Hilfe des Körpers, den er sich erschaffen hat, und der Sinne, die er gebraucht, verknüpft er sich mit den Phänomenen, die ihn umgeben, ist eingestimmt auf den schöpferischen Akt, enthält in sich dessen Maßstab und verkleinertes Bild und besitzt in sich das Mittel, um dessen Haltung und Spannung zu messen. Alle Dinge reagieren auf ihn wie auf ihren Ursprung. Wie er erkennt, so erkennt er sich als ihr Urheber und Herr aufgrund jenes Urhebers und Herrn, von dem er Vollmacht empfangen hat.»¹³ Dies ist so nüchtern und richtig wie eine «Kurzformel» thomasischen Denkens, wie sie jüngst versucht worden ist.¹⁴ Aus ihr heraus erfolgt die Aufgabe des Dichters, der Gott die Schöpfung in sprachlicher «Verkürzung» vor Augen stellt, indem er die Dinge erkennt, mit Worten hervorruft und mit Namen beschwört: «Der Dichter, der der Lehrer aller Wörter ist, und dessen Kunst darin liegt, sie anzuwenden, vermag durch eine kunstvolle Anordnung der Gegenstände, die sie darstellen, in uns einen harmonischen und angespannten, richtigen und starken Zustand der Einsicht hervorzu- bringen.»¹⁵ Ergänzend dazu hat sich Claudel in seinem *Brief an den Abbé Bremond über die dichterische Eingebung* geäußert, über den subtilen «dritten» Sinn dieses Wortes, nachdem der «arbeitsame, alltägliche, unterwürfige Teil» der Seele beschäftigt ist und sich nun die anima «inmitten der reinen Dinge» bewegen kann; es heißt dort: «Ich verstehe unter «reinem Ding» nicht das Ding, soweit es uns zum täglichen Gebrauch dient, sondern insoweit es in der Fülle seines Sinnes ein Teilbild Gottes ist, begreifbar und Freude erweckend, und insoweit das vollkommene Wort, das «Wort» in seinem ureigentlichen Sinne, ich meine als Wurzel und Schlüssel, unserem Geist die vollkommene Einsicht vermittelt, doch immer eingewoben in jene Phrase, die uns mitfortreißt. Wir begreifen (im poetischen Sinne des Wortes), indem wir über das Vergehende hinweggehen.»¹⁶

Damit rücken die Thomas-Positionen in den Claudelschen Formulierungen in mehrere Bezüge: in die Poetik-Reflexionen des 20. Jahrhunderts,¹⁷ in die Theorien von «Ding» (res), «Denken», Erkenntnis und Seele¹⁸ und in eine Wirkungsfaszination, deren «Wahrheit» und «Entwurf» gesucht und dichterisch gestaltet wird, z.B. bei Hesse und Eco.¹⁹ In den *Fünf großen Oden* sind sie wortmächtig verknüpft mit biographischen Elementen, der antiken Philosophie und Poesie, der Technikerfahrung am Jahrhundertbeginn, mit Problemen dichterischer Intuition, Elementen aus Altem und Neuem Testament, dem Reich der Toten; in der poetischen Ausgestaltung der zweiten Ode lautet dies so vor dem durchscheinenden diskursiven Hintergrund:

«Gruß dir, gernspendende Welt, die ich sehe!
 Nun weiß ich das Geheimnis deiner Gegenwart,
 Denn der Ewige ist mit dir, und wo immer Erschaffenes
 ist, der Schöpfer verließ es nicht.
 Ich bin in dir, und du bist in mir, und dein Besitz ist
 der meine.
 (...)
 Und es zieht der unsterbliche Geist in Betracht die ver-
 gänglichen Dinge.

(...)
 Jedes Wesen, wie es ein
 Werk der Ewigkeit ist, trägt auch ihr Siegel.
 (...)
 Und wie alle Dinge von Dir
 Ihr Dasein erhielten, so stellen sie zeitlich das Ewige
 wieder her.»²⁰

Die weitere Lektüre kann leicht die Thomas-Schicht der besprochenen Lehrelemente herauslösen,²¹ die Ernst R. Curtius schon früh einem eher allgemeinen Gottesglauben und –erleben Claudels zuordnete,²² obwohl er selbst sich in scholastischen Fragen auskannte.²³

In dem Briefwechsel Claudels mit Jacques Rivière (1907–1914)²⁴ wird die Thomas-Rezeption explizit. Neben der *Ars poetica mundi* ist er der zweite hervorragende Schlüssel zum Werkverständnis des Dichters und eines der bedeutendsten Dokumente der literarischen Thomas-Rezeption. Das Nachwort sieht sogar in ihm einen Weg, «über Claudel» zu Thomas von Aquin zu finden, andererseits werde das Werk Claudels deshalb mitunter nicht verstanden, weil das Werk des Thomas nicht mehr «lebendiger Besitz»²⁵ sei. Der Ältere gibt dem jüngeren, suchenden und geschüttelten Philosophen Lebens- und Lesehinweise, darunter den heiligen Thomas: «Lesen Sie ihn, sobald Sie können» – heißt es in einem der ersten Briefe – «doch nicht sofort hintereinander. Das wird Jahre in Anspruch nehmen.»²⁶ Dies war aus eigener Erfahrung gesagt, und souveräne Kenntnis vertragen nun die Zitate, Belehrungen und Traktate, die der Dichter gibt und schreibt über Potenz und Akt, Subjekt und Objekt, Gott und das Sein, über die Ordnung der Dinge sowie über das Böse und die Gnade. Das Schwierigste: das Problem des Bösen und: «Was ich auch tue» – so im Oktober-Brief von 1907 – «ich werde Ihnen niemals die katholische Wahrheit evident machen können, weil Gott nicht will, dass sie evident sei, sondern von uns einen hochherzigen und freien Willensentschluss verlangt, um sie zu erfassen. *Vere tu es Deus absconditus.*»²⁷ Die Thomas-Welt beschwört auch die künstlerische Legitimation – Weihnachten 1908 an Rivière: «Ich bin kein Schöngest, sondern ein einfacher und ernster Mensch; als Künstler verachte ich die Virtuosen, und die Gaukler verstehe ich nicht. Das Hohngelächter, das von Voltaire bis Anatol France geht, ist mir immer als das Zeichen der Verdammten erschienen. Sobald ein Mensch von Hass gegen Gott besessen ist, kann er nicht umhin zu lachen. (...) Haben nicht alle «großen» Schriftsteller des zu Ende gegangenen Jahrhunderts uns genugsam die Nichtigkeit des Lebens, die Illusion jeder Freude, die einzige Gewissheit der Hölle und der Verzweiflung unaufhörlich wiederholt? Sie mögen also dies Brot der Kunst und des Traumes essen, dem Sie so viel Geschmack abgewinnen. Ich glaube an einen Gott, der gut ist, und an ein Leben, das um des Guten willen vorhanden ist und in dem es nicht gleichgültig ist, ob man diesen Weg einschlägt oder einen anderen.»²⁸

Die Thomas-Welt muss aber auch gegenüber einer Realität bestehen, die Claudel noch vor dem ersten Weltkrieg so beschreibt: «Wie sollte der Gedanke an das ewige Leben, an die ewige Schönheit, an die ewige Liebe, an all diese Dinge, die so mild und feierlich uns aufrufen, und auf der anderen Seite der

Gedanke an unsere zerstörerischen Leidenschaften, unser Elend, unsere Undankbarkeit, an dieses Leben voll Staub, Wirrwarr und Eitelkeiten, der Gedanke an die Hölle, die das *stipendium peccati* ist, und der Gedanke an die gegenwärtige Hölle, die wir rings um uns sehen, wie sollten alle diese Gedanken, wenn wir sie wirklich denken, uns nicht einen Begriff geben von unserem entsetzlichen Zustand und von der Abhängigkeit, in der wir gegenüber Gott stehen?»

Die Antwort wird im selben Brief mit Thomas gesucht (und das Zitat entwirft zugleich die Jahrhundertperspektive der Thomas-Rezeption): «Das Gute ist schwerer als das Böse: 1. weil es eine große Reinheit und Empfindsamkeit der Seele fordert, die nur durch Geduld und innere Einsamkeit erworben wird; 2. weil das Böse ein teilweiser Mangel, das Gute aber ein Zusammenwirken aller unserer Kräfte ist. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Aber die Horizonte, die es uns öffnet, sind unvergleichbar, weil allein das Gute in der Richtung unserer Wirklichkeit, unserer Natur, unseres Lebens und unserer Berufung liegt.»²⁹

Diese Problematik begegnet uns eindringlich erneut und verändert bei Hesse und Eco.

Bei Claudel ist eine dritte, exquisite Rezeptionsspur zu finden: die des Thomas als «Dichter» und Schriftausleger.³⁰ Neben den eucharistischen Hymnen *Pange lingua*, *Sacris solemniis* und *Verbum supernum* – unter die *Opuscula* eingeordnet – ist die Sequenz des Fronleichnam-Offiziums *Lauda Sion* gemeint, der Claudel mit der *Hymne an das heilige Sakrament* (in ihr sind «Hypostase», das Fest und die «Eucharistie» beschworen) und der *Hymne an die heiligen Engel* («Jeder, Typus und Vorschattung, / Urbildhaft die Schöpfung spiegelt») antwortet.³¹ Claudel schätzt und liebt die Schriftstellen in den Messtexten und hat den mehrfachen Schriftsinn z.B. in den exegetischen Passagen der *Summa* des Thomas genau studiert, wovon seine Bibelauslegung und die umfänglichen Gedanken z.B. in *Vom Bildsinn der heiligen Schrift*³² zeugen.

Die Lektüre des Claudel-Werkes fügt die Spuren der Thomas-Rezeption zu dem Ganzen zusammen, das W. Grenzmann im Nachwort zum *Buch von Christoph Columbus* beschrieben hat: «(...) der tief verborgene Gott ist zugleich offenbar und zu erkennen, die Schöpfung ein zweites Evangelium, und wer den Menschen verstehen will, der muss sich nicht immer in den Kellergewölben der Dämonen aufhalten, sondern den Blick richten auf die Berufung zur Heiligkeit.»³³ Das ist zwei Jahre nach der Darstellung blasphemischer Spielarten des Marienkultes in G. Grass' *Blechtrommel* (1959) geschrieben, aber wenn das geschichtsmetaphysische Drama *Christoph Columbus* (1927) in einem «imaginären Paradies» schließt, in dem die Welt über sich erhöht und die Überwindung aller Schmerzen, Irrtümer und Frevel in denjenigen Raum verlagert wird, wo der mystische Chor sein «Alleluja» singt, dann hat der «Princeps scholasticorum» im klösterlichen Sanatoriumsleben des *Zauberberg* (1924) längst auch Thomas von Aquin ins Spiel gebracht, aber nun in Diskussionen über Sozialismus und Diktatur, Wirtschaftsmoral und Geldherrschaft, Kommunismus, Proletariat und Terror, Weltstaat und himmlisches Reich, Freiheit, Aufklärung und Scholastik;³⁴ begonnen hatte es im Streit um den «Pantheismus» des Aristoteles – Naphta korrigiert und belehrt Settembrini: «Geben Sie den Individuen substantiellen Charakter, denken Sie das Wesen der Dinge aus

dem Allgemeinen fort in die Einzelerscheinung, wie Thomas und Bonaventura es als Aristoteliker taten, so haben Sie die Welt aus jeder Einheit mit der höchsten Idee gelöst, sie ist außergöttlich und Gott transzendent. Das ist klassisches Mittelalter, mein Herr.»³⁵ Claudel hatte das in der *Ars poetica mundi* anders gesehen.

II

Im Jahr der *Ars poetica* (1904) empfindet der junge Peter Camenzind tiefe Sehnsucht nach dem, was sich hinter allem schulischen Stückwerk verbirgt: das «reine Geistige, eine zweifellose, sichere Wissenschaft des Wahren.» Dort würde er erfahren, «was die dunkle Wirrnis der Geschichte, die Kämpfe der Völker und die bange Frage in jeder einzelnen Seele bedeuten.»³⁶ Nach erfahrungstiefer Steppenwolfzeit trifft Hermann Hesse (1877–1962) ein Vierteljahrhundert später auf ein folgenreiches Buch, das die Werkphase der dreißiger Jahre, die «Hinwendung zum Geist»,³⁷ entscheidend prägt – es ist die umfangreiche Einführung *Der heilige Thomas von Aquin* des französischen Neuthomisten Antonin Sertillanges.³⁸ In seiner Bücherschau *Winterabend* spricht Hesse von ihr: «Lange hat mich das große Buch von Sertillanges über den heiligen Thomas von Aquin beschäftigt (...). Dass es einmal in Europa eine solche Bemühung um reine Geistigkeit gab, dass aus Griechentum und Christentum dieses ätherische Gewächs einer idealen Abstraktion hat entstehen können, ist ebenso merkwürdig, wie dass diese geistige Hochzucht so völlig wieder verloren gegangen ist.»³⁹

Sertillanges' Werk ist Quelle und Grundlage der Scholastik-Gespräche und des Thomas-Einflusses in *Narziss und Goldmund* (1930). Sertillanges referiert, zitiert und übersetzt die Hauptwerke des Thomas⁴⁰ in dichter Weise, so dass der Leser nah am Originaltext bleibt, der dann verwandelt, verkürzt, bearbeitet, verdichtet in den entsprechenden Passagen des Romans auftaucht. Auch Sertillanges' Gliederung in sechs Bücher scheint in den Dialogpartien des Romans durch: das erste widmet sich dem Sein und seinen Prädikamenten (die Wahrheit, das Gute, das Übel, Potenz und Akt, Substanz und Individuation, Tun und Leiden); das zweite bedenkt die Ursprünge des Seins, legt die Gottesbeweise dar und die Natur Gottes, seine Unendlichkeit und Allgegenwart, seine Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Dem folgt im dritten Buch die Entstehung des Seins (die Schöpfung, die Einheit der Welt), im vierten die Natur (ihre Prinzipien, Materie und Form, Ziel und Zeit, das Unendliche und die Zufälligkeit). Das fünfte Buch widmet sich dem Leben und Denken (Zeugung und sinnliche Erkenntnis; Geistigkeit, Ursprung und Unsterblichkeit der Seele); das sechste Buch trägt die Überschrift «Das Wollen und die Tätigkeit» und handelt vom Begehrungsvermögen, den Leidenschaften, dem freien Willen und dem sittlichen Prinzip im menschlichen Handeln.

Wie intensiv Hesse diese Thomas-Einführung «ausschreitet», zeigen insbesondere die Roman-Kapitel drei, vier, sieben und 17–19, in denen sich die Thomas-Sertillanges-Rezeption am dichtesten zeigt. In den anfänglichen Kapiteln diskutieren die Freunde über das Verhältnis von Natur und Wissenschaft, Dichterberuf und «Geistmensch»; das siebte Kapitel entfaltet in den Reflexionen Goldmunds die Gewissensproblematik mit dem Empfinden von Schuld und Sünde, verlorener Harmonie und Erbsündenbewusstsein, woran das 17. Kapitel inhaltlich anknüpft mit

den Reflexionen über die Welt als Harmonie oder Hölle, über Sünde und Gerechtigkeit, Urbild und Idee und mit der Frage, wie gut oder böse der Mensch ist. Schließlich: «(...) was heißt das eigentlich: sich verwirklichen?» Narziss beantwortet die Goldmund-Frage: «Es ist ein philosophischer Begriff, ich kann es nicht anders ausdrücken. Für uns Schüler des Aristoteles und des heiligen Thomas ist der höchste aller Begriffe: das vollkommene Sein. Das vollkommene Sein ist Gott. Alles andere, was ist, ist nur halb, ist teilweise, es ist werdend, es ist gemischt, besteht aus Möglichkeiten. Gott aber ist nicht gemischt, er ist eins, er hat keine Möglichkeiten, sondern ist ganz und gar Wirklichkeit. Wir aber sind vergänglich, wir sind werdend, wir sind Möglichkeiten, es gibt für uns keine Vollkommenheit, kein völliges Sein. Dort aber, wo wir von der Potenz zur Tat, von der Möglichkeit zur Verwirklichung schreiten, haben wir teil am wahren Sein, werden dem Vollkommenen und Göttlichen um einen Grad ähnlicher. Das heißt: sich verwirklichen.»⁴¹

Die tragenden Begriffe des Textes lassen sich über das Begriffsregister bei Serpillanges in den Thomas-Kontext verfolgen, so die Teilhabe am Sein, die «Schönheit der Dinge» als Abbilder des Geistes, der sie geschaffen hat (18. Kap.), die Wege und Arten der Erkenntnis, die Spannung von Geist und Materie im Menschen, bis Narziss – im Dialog mit Goldmund – die Thomas-Positionen zusammenzieht: «Unser Denken ist ein beständiges Abstrahieren, ein Wegsehen vom Sinnlichen, ein Versuch am Bau einer rein geistigen Welt. Du aber nimmst gerade das Unbeständigste und Sterblichste ans Herz und verkündest den Sinn der Welt gerade im Vergänglichen. Du siehst nicht davon weg, du gibst dich ihm hin, und durch deine Hingabe wird es zum Höchsten, zum Gleichnis des Ewigen. Wir Denker suchen uns Gott zu nähern, indem wir die Welt von ihm abziehen. Du nährst dich ihm, indem du seine Schöpfung liebst und nochmals erschaffst.»⁴²

Hesse führt in den Problemgestaltungen des Romans (Krankheit, Pest, Tod, Verfall, Sexualität, Verbrechen) die Claudel-Blicke auf die Realität fort und trägt sie an die Thomas-Welt heran, auch weil er in ihr philosophische Lösungen sucht. Die Wirkung ist nachhaltig: der Dichter greift angesichts des heraufziehenden Ungeistes der Zeit zu in deutscher Übersetzung erscheinenden Thomas-Ausgaben und rezensiert sie mehrfach. Den von Joseph Bernhart eingeleiteten und erläuterten ersten Band der *Summe der Theologie*,⁴³ des «größten und reinsten Werkes des ganzen Mittelalters», das «klassische Hauptwerk jener Wissenschaft und Geisteshaltung, die wir «Scholastik» nennen», begrüßt er mit dem Wunsch, dass «mancher dieser Bernhartschen Ausgabe den Eintritt und ersten Blick in diesen Dom» verdanke, «in welchen aus den Kämpfen des Tages immer wieder einzukehren wie ein Heilbad für die Seele»⁴⁴ sei.

Die Einleitung Bernharts weist Anstreichungen Hesses auf, die zeigen, wie sehr Hesse am «Wesen der Scholastik», an der Synthese von Glaube und Vernunft, an der Ontologie interessiert war; ein Randstrich gilt der Wiedererkennung des metaphysischen Hintergrundes von *Narziss und Goldmund* und weist in die Arbeit am *Glasperlenspiel* – Bernhart schreibt: das «gebundene Leib-Seele-Sein entspricht der Verfassung einer Welt, die bei aller Stofflichkeit im letzten Grunde aus einem geheimnisvollen denkerischen Entwurf hervorgeht, so dass die Seele und die Welt komplementär sind von Natur. Das ist festzuhalten, wenn man die thomistische Erkenntnislehre, die so wenig welt-flüchtig ist wie sein System von Sein und

Sollen, als ganzes nicht verkennen will», und diese Erkenntnislehre «beruht auf der Voraussetzung, dass sich das Sein als Erkennbares und das Sein als Erkennendes im Verhältnis unangelegter Entsprechung und gegenseitiger Zuordnung befinden. So gibt es ein echtes Ankommen unserer Geisteskraft bei der uns umgebenden Wirklichkeit (...).»⁴⁵

Besonderes Augenmerk richtet Hesse auf die Übersetzung und das Deutsch, das jedes Fremdwort vermeiden will, ein schwieriges Unternehmen, weil «Thomas gleich dem ganzen Mittelalter lateinisch gedacht und geschrieben» und in seinem Latein «eine Sprache von höchster Feinfühligkeit und Klassizität geschaffen» habe, eine «unsinnliche begriffliche, abstrakte, eine Disputations- und Buchsprache (...), beinahe jedes sinnlichen Reizes entkleidet, aber dennoch eine klassische Sprache, da sie für ein bestimmtes außerordentlich hochgezüchtetes Denken, das christliche Denken des Mittelalters, den idealen, vollkommenen, absolut biegsamen und brauchbaren Ausdruck bietet. Man kann in dieser Sprache auch ganz wohl, wenn man sie einmal beherrscht, weiter denken, weiter schaffen, weiter phantasieren (...).»⁴⁶

Ein Jahr später kann Hesse in seinen *Bemerkungen zu neuen Büchern*⁴⁷ den zweiten Band des «neu verdeutschten Thomas von Aquin» mit dem Untertitel «Die sittliche Weltordnung» begrüßen als «wohl überlegten Versuch, das Werk unserer Zeit nahezubringen.» Diese Veröffentlichung lenkt offensichtlich den Blick Hesses auf das andere Werk des Thomas, die *Summa contra Gentiles*, das ebenfalls in deutscher Übersetzung zu erscheinen beginnt,⁴⁸ eine «rein philosophische Darlegung», der man gerade heute, «wo in neuen Formen Christentum und Heidentum sich auseinanderzusetzen haben»,⁴⁹ nicht ausweichen könne. Hesses Gedicht *Nach dem Lesen in der Summa contra Gentiles* ist im Juni 1935 entstanden; diese Reflexion und das Ergebnis einer Lektüre sind eingebettet in die Thematik des *Glasperlenspiels*, das Gedicht ist in *Josef Knechts hinterlassene Schriften* aufgenommen worden.⁵⁰ Es greift die Narziss-Goldmund-Spannung auf und stellt dem «Kampf», den «Zweifeln» und «Ironien» der Gegenwart die Thomas-Welt kontrastierend gegenüber:

Ach, und so oft wir in des Aquinaten
Wohl abgemessnen Summentempel traten,
So schien uns eine Welt der reifen, süßen,
Der lautern Wahrheit ferneher zu grüßen:
Alles schien dort so licht, Natur von Geist durchwaltet,
Von Gott her zu Gott hin der Mensch gestaltet,
Gesetz und Ordnung formelschön verkündet,
Zum Ganzen alles ohne Bruch geründet.⁵¹

Die Thomas-Welt gehört aber auch zu den Vorbildungen des *Glasperlenspiels*, die Spur seiner «Vorgeschichte» führt über die Scholastik,⁵² und neben den Weisen der Antike, der Chinesen, den Hochphasen der römischen Kirche erschienen manche «ihrer größten Gestalten, wie etwa der heilige Thomas von Aquino... gleich frühgriechischen Plastiken, mehr als klassische Vertreter von Typen denn als Einzelpersonen»:⁵³

Sternbildern gleich ertönen sie kristallen,
 In ihrem Dienst ward unserm Leben Sinn,
 Und keiner kann aus ihren Kreisen fallen,
 Als nach der heiligen Mitte hin.⁵⁴

Diese letzte Strophe des Gedichtes *Das Glasperlenspiel* beschließt Josef Knechts hinterlassene Schriften und beschwört mit die thomasische Ordnungslehre der Engel und der Himmelskörper.

Scholastischer Wissenschaftsbegriff, Systematik und Enzyklopädie, die «ordnende Macht unseres Geistes und unserer Methoden» tauchen dann noch einmal schemenhaft in den «Disputationen, Angriffen und Rechtfertigungen» auf, die sich zwischen Pater Jakobus und Josef Knecht im Kapitel «Zwei Orden»⁵⁵ abspielen, hier aber nun als Ergebnis der Beschäftigung Hesses mit den schwäbischen Theologen Bengel und Oetinger.

Noch einmal ist 1939 die Rede von Thomas von Aquin; in einem Brief an den Theologen Kuno Fiedler schreibt Hesse von der «großen Bewunderung», die er für die *Summen* des Thomas habe und findet, «die scholastische Philosophie sei vielleicht neben der Musik diejenige Disziplin, in der das christliche Europa das Vollkommenste geleistet habe.»⁵⁶ Es ist das Jahr, in dem der Band *Gott, der Dreieinige* der deutsch-lateinischen Thomas-Ausgabe erscheint, die Hesse ebenfalls kennt.⁵⁷ Und gerne hätte man gewusst, wie und warum die Frühschrift des Thomas, der *Tractatus de ente et essentia*⁵⁸ in die Bibliothek des über 80-jährigen Dichters gekommen ist.

III

Der 1932 geborene Umberto Eco suchte in seinem 1980 erschienenen Roman *Der Name der Rose* nach eigenem Bekunden wissenschaftstheoretische Probleme zu lösen und zu bewältigen, die ihn seit seiner Dissertation über *Probleme der Ästhetik bei Thomas von Aquin* (1954) beschäftigten, denn es seien Lesarten und Sinnzusammenhänge entstanden, «an die man beim Schreiben nicht gedacht hatte.»⁵⁹

In dem 1991 erschienenen Buch *Kunst und Schönheit im Mittelalter*⁶⁰ geht Eco Problemen der Ästhetik bei Thomas von Aquin nach⁶¹ bzw. stellt im Kapitel «Thomas von Aquin und die Ästhetik des Organismus» das Form- und Substanzproblem dar und erläutert die Begriffe «proportio», «integritas» und «claritas»⁶² – die Kriterien des Schönen bei Thomas.⁶³

Die Arbeiten von 1954 und 1991 bilden die Klammer für das thomatische und scholastische Theoriegefüge, das in *Der Name der Rose* verarbeitet ist;⁶⁴ Zeitaltersphärisches und Epochenspezifisches prägen es postmodern aus. Schon in seiner *Laudatio auf Thomas von Aquin* (1975) hatte Eco gefragt, was Thomas wohl tun würde, wenn er «heute» lebte und geantwortet: «Auf keinen Fall würde er eine neue Summa Theologica schreiben. Er würde sich mit dem Marxismus und der Relativitätstheorie auseinandersetzen, mit der formalen Logik, dem Existentialismus und der Phänomenologie. Er würde nicht Aristoteles kommentieren, sondern Marx und Freud»; schließlich würde ihm klar werden, dass er kein «abgeschlossenes Gebäude» errichten kann und darf, sondern nur eine Summa «aus losen Blät-

tern», «denn in seine Enzyklopädie der Wissenschaften wäre der Begriff der historischen Vorläufigkeit eingegangen. Ich weiß nicht, ob er noch gläubig wäre.»⁶⁵

Diese Einschätzung Ecos geht ein in die Thomas-Rezeption des Romans, die dreifach in «Substanz», «Akzidenz» und Wirkung geschichtet ist – gemeint sind die von Eco zitierten Thomas-Passagen als Lehrelemente und Philosophie, «Beiwerk» zu Leben und Person, schließlich die Wirkung, die im kontextverbindenden Leser, der wechselnd am historischen oder kriminalistischen Roman interessiert sein kann, erzielt wird, wenn er die Philosopheme auf Gültigkeit hin überprüfen muss. Die These sei gewagt, dass das scholastisch-thomastische Gewebe – es gibt nahezu 30 Verweisstellen im Romantext – den Erfolg des Buches mitbewirkt hat, trifft doch der Leser auf entscheidende Momente seiner ästhetischen, moralischen und philosophischen Selbstwahrnehmung, deren postmoderne Diskrepanz von Kunst und Moral⁶⁶ ihn erwartungsvoll auf Thomas blicken lässt – eben immer wieder mit der Wahrheitsforderung des verlorenen Paradieses: «Die geistige Schönheit der Seele» – so Thomas – «ist darin gelegen, dass der Wandel und das Tun des Menschen gemäß und wohl angepasst sei der geistigen Klarheit der Vernunft; oder: «Wer immer das Gute erstrebt, verlangt eben darin auch nach dem Schönen... Es ist das gleiche Verlangen, das sich auf das Gute richtet, auf das Schöne und auf den Frieden»; schließlich – romangestaltet – : «Vornehmlich die Tugend der Zucht und des Maßes beansprucht unter den Tugenden eine besondere Schönheit; und Hässlichkeit ist am meisten den Sünden der Zuchtlosigkeit eigen.»⁶⁷ In solcher Weise wird der Leser konfrontiert mit scholastischen Lehren, schon am «ersten Tag» im Gespräch zwischen William und dem Abt: «Der Doktor von Aquin», gab Abbo zu bedenken, «scheute sich nicht, mit der Kraft seiner bloßen Vernunft die Existenz des Allerhöchsten zu beweisen, indem er von einer *causa* zur anderen zurückging bis zu der durch nichts verursachten *causa prima*.»

«Wer bin ich», erwiderte demütig Bruder William, «dass ich dem hoch gelahrten Aquinaten widersprechen könnte? Auch wird ja sein Beweis der Existenz Gottes durch so viele andere Zeugnisse unterstützt, dass seine Argumentation sich von alledem nur bestärkt sieht. Gott spricht zu uns im Innersten unserer Seele, wie bereits Augustinus wusste, und Ihr, Abbo, hättet das Lob des Herrn gesungen und die Evidenz seiner Gegenwart anerkannt, auch wenn der große Thomas nicht...» Er unterbrach sich und fügte hinzu: «So denke ich jedenfalls.»

«Oh, gewiss doch», beeilte sich der Abt zu versichern – und in dieser sehr feinen Weise beendete mein kluger Meister eine scholastische Diskussion, die ihn sichtlich nicht sehr zu reizen vermochte.»⁶⁸

Anders der Leser, dessen Blick hier abgelenkt wird, um erneut auf die Thomas-Lehre zu treffen, eine «treffliche Philosophie» in einem weiteren Dialog, nun zwischen William und Adson, ganz auch in der Manier platonischer Rede: «...versuchen wir, einige *distinctiones* zu setzen, und tun wir es ruhig zunächst in den termini der Pariser Schule. Also, wie man dort zu sagen pflegt: Alle Menschen haben ein und dieselbe *forma substantialis*. Stimmt du mir zu?»

«Gewiss», bejahte ich, nicht ohne Stolz auf meine Bildung. «Der Mensch ist ein Tier, aber ein vernunftbegabtes, ein *animal rationale*, und sein besonderes Merkmal ist, dass er zu lachen vermag.»

«Richtig. Aber Thomas ist anders als Bonaventura, Thomas ist massig und Bonaventura ist mager, und es kann sogar vorkommen, dass Uguccione schlecht ist, während Franziskus gut ist, und Aldemarus verhält sich phlegmatisch, während Agilulf leicht aus der Haut fährt. Habe ich recht?»

«Ohne Zweifel.»

«Mithin gibt es zwischen verschiedenen Menschen Identität im Hinblick auf ihre *forma substantialis* oder Wesensform und Differenz im Hinblick auf ihre vielfältigen *accidentia* oder äußerlichen Erscheinungsformen.»

«Keine Frage.»⁶⁹

Diese expliziten Thomas-Stellen vernetzt Eco mit den Denk- und Strömungswegen der Früh- und Hochscholastik,⁷⁰ hält durch Anekdotisches (ob nun Thomas' Empfehlung des Badens bei Trübsal oder der Beryll als Zeichen seiner «rechten» Lehre und Wissenschaft)⁷¹ die Erinnerung und Aufmerksamkeit im Leser wach und legt sogar dem Teufel-Jorge im Nacht-Gespräch des siebten Tages Bewunderung in den Mund: «Wir wussten alles über die Namen Gottes, doch verführt vom PHILOSOPHEN hat jener von Abbo zu Grabe getragene Dominikaner sie neubenannt gemäß den stolzen Denkwegen der natürlichen Vernunft. So wurde der Kosmos, der sich für den Areopagiten demjenigen offenbarte, der die Lichtflut der exemplarischen *causa prima* am Himmel zu schauen vermochte, zu einem Sammelbecken irdischer Anhaltspunkte für die Benennung einer abstrakten Wirkungskraft. Einst schauten wir zum Himmel empor und hatten für den Schlamm der Materie nur einen verächtlichen Blick, heute sehen wir zur Erde und glauben nur noch kraft ihres Zeugnisses an den Himmel.»⁷²

Wie konnte William das Rätsel der Bibliothek «durch Betrachtung von außen» lösen, während es ihm verschlossen blieb, als er drinnen war? Er erklärt dem Schüler die Thomas-Lehre und beantwortet die Zwischenfrage: «Das ist wie mit dem Gesetz der Welt. Gott kennt es, weil er die Welt, bevor er sie schuf, in seinem Geist konzipierte, also gleichsam von außen ersann. Wir Menschen dagegen erkennen es nicht, weil wir in der Welt leben und sie bereits fertig vorfinden.»

«Also kann man die Dinge durch Betrachtung von außen erkennen?»

«Die Dinge der Kunst jedenfalls, denn wir können die Operationen des Künstlers in unserem Geist nachvollziehen. Nicht aber die Dinge der Natur, denn die Natur ist kein Werk unseres Geistes.»⁷³

In der Mitte des Romans, in der Tertia des vierten Tages, «worin Adson sich in den Schmerzen der Liebe windet», entfaltet Eco die appetitus-Lehre und die Lehre von den Leidenschaften des Aquinaten in zitierender Paraphrase, was zugleich eine intensive Auseinandersetzung des Lesers mit den Gedanken des Doctor angelicus über Liebe («*amor est magis cognitivus quam cognitio*»), Eifersucht, Ekstase, das Gute und das Schöne provoziert, obendrein hermeneutisch angeregt durch den Zeichendeuter: «Oft ist ein harmloses Buch wie ein Samenkorn, das in einem gefährlichen Buch aufkeimt, oder es ist umgekehrt die süße Frucht einer bitteren Wurzel. Könntest du nicht z.B. erfahren, was Thomas gedacht hat, wenn du Albertus liest? Oder aus den Schriften des Thomas erraten, was Averroës lehrte?»

«Ja, das ist wahr», sagt Adson und mit ihm der Leser, der begreift, «dass die Bücher nicht selten von anderen Büchern sprechen, ja, dass es mitunter so ist, als sprächen sie miteinander»,⁷⁴ womit zugleich die Thomas-Spur bei Claudel und

Hesse mitgefasst ist und deutlich wird, dass der Thomas-Einfluss im Roman im Rahmen eines Aufsatz-Kapitels bei Spurenbenennung bleiben muss, bei Spurenerkennung aber auch, was im Falle der Wahrheitsdefinition («die bekanntlich nichts anderes ist als die *Adaequatio* zwischen den Dingen und dem Intellekt») leicht ist, in der Namensphilosophie («*nomina sunt consequentia rerum*»)⁷⁵ etwas schwieriger, will man die Kontexte bei Thomas berücksichtigen, noch schwieriger, wenn der geistesgeschichtliche Streit um die Universalien («*universalia sunt realia ante rem*») zum Figurationsprinzip der Romangestalten wird – Williams Lehrer ist der Nominalist Wilhelm von Ockham –, und, wie Sertillanges für Hesse, wurden die Schriften des Neuthomisten E. Gilson für Eco zur unbenannten Fundgrube.⁷⁶

Claudel, Hesse, Eco – alle drei Autoren sind auf ihre Weise am Anfang, in der Mitte, am Ende des 20. Jahrhunderts fasziniert von Thomas von Aquin, die französische, deutsche, italienische literarische Thomas-Rezeption bildet zusätzliche Untersuchungsstränge. Warum hat sich jenseits biographischer Anlässe das Erkenntnisinteresse dreigestaltig ausgerechnet auf Thomas gerichtet – könnte man eine zusammenfassende Formel versuchen? Sicher ist es die Union von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie, die sich in Thomas verkörpert und dessen Metaphysik gesucht und von dessen Jahrhundert-Hintergrund (einst und jetzt) die Schriftsteller-Dichter nicht loskommen, verständlich, wenn man eine jüngste Skizzierung bedenkt: «T[homas] ist der bedeutendste Philosoph und Theologe des Hochmittelalters (...). Bahnbrechender Neuerer seiner Zeit, anfangs viel bekämpft, gewann T. neben Augustinus den größten Einfluss auf die weitere Entwicklung des philos.-theologischen Denkens. T. verbindet die vorausgehende christliche Tradition mit dem über die arabische Philosophie (Avicenna, Averroës) neu eindringenden Aristotelismus zu einer großartigen Einheit, wobei er freilich auch historische Umdeutungen vornimmt. (...) Phänomenologisch meisterhaft sind seine Analysen von Wesenssachverhalten nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktisch-ethischen Weltverhältnis des Menschen.»⁷⁷ Eco fügt – in Überlegungen zum historischen Roman – hinzu: «Müßig zu sagen, dass alle Probleme des modernen Europa, wie wir sie heute kennen, im Mittelalter entstanden sind, von der kommunalen Demokratie bis zum Bankwesen, von den Städten bis zu den Nationalstaaten, von den neuen Technologien bis zu den Revolten der Armen: Das Mittelalter ist unsere Kindheit, zu der wir immer wieder zurückkehren müssen, um unsere Anamnese zu machen.»⁷⁸ Vor allem Hesse hätte zugestimmt.

ANMERKUNGEN

¹ Art poétique; Übers.: Ars poetica mundi. In: Paul Claudel, Gesammelte Werke (G.W.), Hg. von Edwin M. Landau, Einsiedeln-Heidelberg 1958-63, Bd. 5, S. 7-99.

² H. Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., übers. und hg. von P. Hünemann, Freiburg 1991 (37. Aufl.), S. 843-846 und S. 976-980.

³ Der hatte «keine eigene Sprache und Terminologie entwickelt» und für den Dichter sei die Bildung einer «eigenen Anschauungsweise» um so verlockender gewesen «als er gewiss war, etwas Neues zu formulieren, eine Botschaft, die so noch unbekannt war. Seine philosophischen Ausführungen wirken wie Paraphrasen auf ein Thema von Thomas, von Augustin, von Origenes, auf die spanische Mystik: das sind die Quellen seines Denkens (...)» – so C. Hohoff im Nachwort zu den «Kritischen Schriften» (G.W., Bd. 5, S. 586).

⁴ P.A. Lesort: Paul Claudel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1964, S. 43.

⁵ Le repos du septième jour; Übers.: Der Ruhetag. In: G.W., Bd. 2, S. 407-473.

⁶ Ruhetag, Anm. 5, S. 437.

⁷ Ruhetag, Anm. 5, S. 445 und S. 439.

⁸ Ruhetag, Anm. 5, S. 471.

⁹ Dazu etwa Thoma von Aquin: Sentenzen über Gott und die Welt. Lat.-dt. zus. gestellt, verdeutsch und eingel. von Josef Pieper. Freiburg 2000 (3. Aufl.) und L. Schütz: Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. Paderborn 1895 (2., vergröß. Aufl.); ferner die Kapitel «Sprache und Wortschatz» in M.D. Chenu: Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg/Köln 1960, S. 108-137. Nützlich sind jetzt aber schon die späteren Differenzierungen Claudels mit den Thomas-Positionen im *Abriss der gesamten christlichen Lehre* (1935) und in den 19 Kapiteln von *Das Schlechte und die Freiheit* (1921), in: G.W., Bd. 6, S. 47-49 und S. 49-57.

¹⁰ Cinq grandes odes; Übers.: Fünf große Oden. In: G.W., Bd.1, S. 21-107.

¹¹ P. Claudel: Der Strom. Ausgewählte Prosa. Berlin 1955, S. 34.

¹² Anm. 11, S. 36 f.

¹³ Anm. 1, S. 74.

¹⁴ Siehe den Artikel «Thomas von Aquin» in A. Halder: Philosophisches Wörterbuch, völlig überarb. Neuausgabe. Freiburg-Wien 2000, S. 326-328; es heißt dort: «Der eigentliche Grundansatz ist jedoch die analoge Einheit (...) alles Seienden durch den erkennenden Geist, der als Akt und als Idee die Identität bedeutet, die aller Vielfalt und Vereinzelung (Individuation), sie vorgängig (a priori) einigend, zu Grunde liegt. Der letzte Grund dieser im erkennenden Denken sich bekundenden Seinseinheit von allem liegt in der Tatsache der Schöpfung.»

¹⁵ Anm. 11, S. 42.

¹⁶ G.W., Bd. 5, S. 108. Claudel zitiert an dieser Stelle aus dem *Breviloquium* (1257) des Bonaventura: Der Mensch war weise, «insofern er alle Dinge in ihrer äußersten Gestalt, ihrem Wesen und Entworfensein nach ihrer dreifachen Seinsweise in der Körperlichkeit oder konkreten Natur, im geschaffenen Erkennen und im ewigen Entwurf Gottes erblickte.»

¹⁷ Siehe B. Allemann (Hg.): Ars poetica. Texte von Dichtern des 20. Jahrhunderts zur Poetik. Darmstadt 1971; Claudels *Brief* S. 147 ff.

¹⁸ Siehe dazu K. Flasch: Thomas von Aquino, De unitate intellectus contra Averroistas, in: ders. (Hg.): Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter. Stuttgart 1998, S. 245-269; B. Urban: «Sunt animae rerum». Zur Thomas von Aquin-Rezeption in drei Gedichten (Hofmannsthal, Hesse, Kaschnitz). In: *Communio. Internat. Kath. Zeitschrift*, 33. Jg. (2004), S. 93-104

¹⁹ Von hier aus führt auch die Spur in die Strömung des «Renouveau catholique» als europäisches Phänomen der ersten Jahrhunderthälfte. Auch da bestünde die Aufgabe, eine Thomas-Rezeption auf- und nachzuweisen jenseits einer allgemeinen, die Katechismen und Dogmatiken explizieren.

²⁰ G.W., Bd. 1, S. 48.

²¹ Ein Beispiel aus der vierten Ode sei noch angeführt, in dem die cognitio- und res-Konzeption des Thomas zu Grunde liegt: «Wie der Dichter der Alten im Namen der Götter sprach, der Gegenwartslosen, / So sag' ich's jetzt: es gibt nichts in der Natur, was ohne Absicht gemacht ist und nicht eigens an den Menschen sich wendet. / Und wie Licht fürs Auge und Ton fürs Ohr, so ist jedes Ding für die zerlegende Einsicht, / Sie ist in Föhlung mit ihm, sie setzt es neu zusammen aus dem Urstoff, den sie wiedergewinnt, / (...) / Mir aber, der ich mit stummen Dingen Föhlung halte, mir ist das Wort geschenkt, / Das Wort, das an ihrer Stelle Einsicht und Wille vertritt. / Ich will das große Lied vom Menschen dichten, dem vom Zufall erlösten!» (G.W., Bd. 1, S. 80). – Angemerkt sei der Hinweis auf die Bedeutung der Landschaft als «Folie der Claudelschen Essays und Gespräche»: «Sie wird bei Homer und Äschylos wieder gefunden. Ländliche Kultur auf heroischem Boden, dies unfranzösisch erscheinende Thema, ist ein Lieblingsgegenstand Claudelscher Erinnerungen und Darlegungen. Das gilt auch geistig: die große Vernunft eines Thomas von Aquin strömt immer noch diesen Geruch aus, so sehr die Sinnlichkeit des Denkens erstickt zu sein scheint unter den abstrakten Formulierungen seines Klerikeralteins.» (C. Hohoff im Nachwort zu G.W., Bd. 5, S. 592 f.).

²² E.R. Curtius: Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich: Paul Claudel. In: Französischer Geist im 20. Jahrhundert. Bern und München 1952, S. 133.

²³ Allerdings liegen seine Ausführungen über den Thomismus in J. Maritains Buch *La Philosophie Bergsonienne* (1914) über acht Jahre nach der Claudel-Studie, nämlich 1926; siehe Anm. 22, S. 427 ff.

²⁴ P. Claudel – J. Rivière: Briefwechsel 1907–1914. Hg. von R. Grosche. München 1955 (2. Aufl.).

²⁵ Anm. 24, S. 245.

²⁶ Anm. 24, S. 69.

²⁷ Anm. 24, S. 111.

²⁸ Anm. 24, S. 158 f. – Knapp ein Jahrhundert später gilt Claudel noch immer als widerständig und entpuppt sich «heute als der unerhörteste politische Dramatiker unserer Zeit. (...) Claudels Stücke mit ihrer rudimentären Dialogdramaturgie, die sich allein aus der geballten Wucht ihrer thematischen Eigendynamik entwickelt wie die Musik Richard Wagners oder die Zeichnung eines Picasso, sind Sprengsätze gegen unser weltbeherrschendes Menschenbild: gegen die Eigenverantwortlichkeit des Subjekts, gegen Selbstbestimmung und prinzipielle Freiheit. Nicht das geringste Theoriescheln, nicht der leiseste Hauch einer bloßen Idee steckt aber in diesem Theater. Es lebt allein von der kernigen Figurenzeichnung im Urgestein menschlichen Daseins entlang den äußersten Bruchrändern der Humanität» – so der Bericht «Entsagen sollst du, toll entsagen: Claudels Theater kommt wieder» über eine Aufföhrung des *Bürgen* in Gennevilliers in der Regie von Bernard Sobel (FAZ vom 28. März 2001).

²⁹ Anm. 24, S. 223 und S. 225.

³⁰ Siehe M.D. Chenu: Das Werk des heiligen Thomas von Aquin. Heidelberg 1960, S. 176 ff. (Dialektische Exegese); S. 281 ff. (Scholastische Exegese); S. 390 ff. (Thomas als Dichter).

³¹ Innerhalb der *Corona Benignitatis Anni Dei* (1915), G.W., Bd. 1, S. 198 ff. und S. 264 ff. – Zur Deutung kann bedacht werden, was Chenu (Anm. 30, S. 390) für Thomas anmerkt: «Der Wert dieser Stücke ist nach drei Kriterien zu beurteilen: nach den rhythmischen Verfahren der lateinischen Poesie des Mittelalters, der liturgischen Strenge und dem, was man auf Grund der intellektuellen Aussagen, die in den liturgischen Frömmigkeitsausdruck eingehen, «Begriffspoesie» nennt. Innerhalb dieser Formen können dann auch die lyrischen Elemente zur Geltung kommen, die vom herkömmlichen Symbolismus getragen sind.»

³² In G.W., Bd. 6, S. 233–309; das folgende Thomas-Zitat dort ist für den Dichter ein «bemerkenswerter Text»: «Der Urheber der Dinge kann nicht nur Worte wählen, um etwas zu verdeutlichen, sondern er kann auch Dinge anordnen zum Sinnbild für etwas anderes.» (a.a.O., S. 309).

³³ P. Claudel: Das Buch von Christoph Columbus. Mit einem Nachwort von W. Grenzmann. Stuttgart 1961, S. 72 (= RUB 8495).

- ³⁴ Th. Mann: Der Zauberberg. Frankfurt am Main 1991, S. 543-553 (Vom Gottesstaat und von übler Erlösung).
- ³⁵ Anm. 34, S. 512.
- ³⁶ H. Hesse: Peter Camenzind. Frankfurt am Main 1982, S. 25.
- ³⁷ L. Völker: Hermann Hesse. In: G.E. Grimm / Fr.R. Max (Hg.): Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren. Bd. 7. Stuttgart 1989, S. 112.
- ³⁸ Dt. Hellerau 1928. Das Buch befindet sich in der Marbacher Nachlassbibliothek Hesses.
- ³⁹ In: Vossische Zeitung vom 15. Febr. 1929, Nr. 39, S. 19.
- ⁴⁰ Siehe die Werk-Übersicht und -Einführungen in Chenu, Anm. 30, S. 229-392. – Sertillanges führt in seiner Einleitung das «Offizielle Verzeichnis der Werke des heiligen Thomas», den Auszug aus dem Heiligensprechungsprozess, mit siebenzig Titeln an (Anm. 38, S. 30-33).
- ⁴¹ H. Hesse: Narziss und Goldmund. Frankfurt am Main 1982, S. 282.
- ⁴² Anm. 41, S. 294 f. – Bei Sertillanges ist die folgende Spekulation zu finden: ein «körperfreier Geist würde nicht so vorgehen. Er brauchte nicht zu abstrahieren; er empfinde das Denkbild fertig; er brauchte es nicht im Spiegel zu erkennen, sondern schöpfe es aus seiner Quelle; ein solcher Geist würde also von Anfang an besitzen, was jedes Ding an schöpferischer Erkennbarkeit enthält. Daher bestände für ihn kein Bedürfnis zu Behauptungen, Verneinungen und Schlussfolgerungen: er besäße ihren Inhalt in der ursprünglichen Idealität. Derart sind (...) die selbständigen Geister, die wir Engel nennen, und vor allem Gott.» (Anm. 38, S. 642).
- ⁴³ Gott und die Schöpfung. Kröner Verlag, Leipzig 1934 (Nachlassbibliothek Marbach).
- ⁴⁴ H. Hesse: Gute Lektüre. In: Berliner Tageblatt, 14. Mai 1934.
- ⁴⁵ Anm. 43, S. LXIV und S. LXVI, Unterstreichungen von Hesse.
- ⁴⁶ H. Hesse: Thomas von Aquino: Summe der Theologie (Anm. 43). In: National-Zeitung (Basel), 17. Juni 1934.
- ⁴⁷ In: Die neue Rundschau, 46, 1935, S. 565.
- ⁴⁸ Thomas von Aquin: Summe wider die Heiden. Vorw. von A. Dempf, übers. von H. Nachod und P. Stern, erläut. von A. Brunner. 5 Bde. Leipzig 1935-37.
- ⁴⁹ In: Die neue Rundschau, 46, 1935, S. 551.
- ⁵⁰ H. Hesse: Das Glasperlenspiel. Frankfurt am Main 1972, S. 482 f.
- ⁵¹ Anm. 50, S. 482 f.
- ⁵² Anm. 50, S. 12 f.
- ⁵³ Anm. 50, S. 9.
- ⁵⁴ Anm. 50, S. 484.
- ⁵⁵ Anm. 50, S. 177 ff.
- ⁵⁶ H. Hesse: Briefe (erw. Ausg.), Frankfurt am Main 1965, S. 183.
- ⁵⁷ Die dt.-lat. Thomas-Ausgabe. Hrsg. vom katholischen Akademiker-Verband. Verlag Anton Pustet, Salzburg und Leipzig. Bd. 3. Hesse (Anm. 46) erwähnt das Erscheinen dieser Ausgabe.
- ⁵⁸ Übers. und erläut. von R. Allers in der Ausgabe der Fischer Bücherei. Frankfurt am Main 1959. Bd. 293.
- ⁵⁹ U. Eco: Nachschrift zum *Namen der Rose*. München 1984, S. 12.
- ⁶⁰ Ital.: Mailand 1987; dt.: München: C. Hanser.
- ⁶¹ Siehe die Kapitel «Thomas von Aquin und die Auflösung des allegorischen Universums» und «Das ästhetische Betrachten bei Thomas von Aquin», Anm. 60, S. 109-115 und S. 122-127.
- ⁶² Anm. 60, S. 128-139.
- ⁶³ Diese hatte schon in Tradition und Inhalt von Balthasar 1965 in seiner theologischen Ästhetik *Herrlichkeit* unter dem «theologischen Apriori der Schönheitsphilosophie» dargestellt (H.U. von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik. Teil 1: Altertum. Einsiedeln 1965, S. 354-370). – Aspekte der Thomas-Position nennt Anz im Kapitel «Wohlgefallen am Schönen» in seiner überwiegend psychologischen Ästhetik des Lesens; er zitiert den *Summa*-Satz: «Schön werden die Dinge genannt, deren Anblick Wohlgefallen auslöst. Darum besteht die Schönheit im harmonischen Verhältnis der Teile. Denn die Sinne finden Wohlgefallen an harmonisch geordneten Dingen.» (Th. Anz: Literatur und Lust. Glück und Unglück beim Lesen. München 1998, S. 85).

⁶⁴ Für C. Hohoff ist es eine der vier Aufbauschichten des Romans neben der historischen, kriminalistischen und biblischen, deren wesentliche Elemente er herausgearbeitet hat; nach Hohoff setzt der Roman beim Leser theologische Kenntnis voraus und ist auf mehrfache Lektüre angelegt, erst nach ihr «erschließt sich die Fülle der Motive, und doch bleibt ein Rest, und er soll bleiben, entsprechend der These des Autors vom einmaligen Wort-Charakter des Romans, der Literatur, des menschlichen Denkens, des Seins, der Schöpfung überhaupt, wobei immer wieder betont wird, Gott habe die Welt aus dem Wort erschaffen.» (C. Hohoff: Umberto Eco – Autor der Postmoderne. Notizen zu dem Roman *Der Name der Rose*. In: Internationale katholische Zeitschrift, 16, 1987, S. 366).

⁶⁵ U. Eco: Über Gott und die Welt. Essays und Glossen. München 1987, S. 295 f.

⁶⁶ die Eco natürlich sieht, siehe Anm. 60, S. 135. Jüngst aber H. Schlaffer: Jenseits von Schön und Hässlich. Der Ekel als Motiv der neuesten Kunst. In: Die neue Rundschau 111, 2000, S. 96–108.

⁶⁷ Anm. 9, Pieper, Nr. 236, 251, 380.

⁶⁸ U. Eco: Der Name der Rose. München 1986 (45. Aufl.), S. 43 f.

⁶⁹ Anm. 68, S. 249.

⁷⁰ Dienlich ist die Übersichtstafel «Mittelalter» in Halder, Anm. 14, S. 444 f.

⁷¹ Anm. 68, S. 168 und S. 570.

⁷² Anm. 68, S. 602.

⁷³ Anm. 68, S. 279 f.

⁷⁴ Anm. 68, S. 365 f.

⁷⁵ Anm. 68, S. 392 und 452.

⁷⁶ Auf beide Zusammenhänge und Hintergründe hat Hohoff (Anm. 64, S. 365 und 369) aufmerksam gemacht; in seinem Mittelalter-Buch (Anm. 60, S. 241 f.) führt Eco nahezu sämtliche Werke Gilsons auf (über Dante, Augustinus, Bonaventura, Duns Scotus, die mittelalterliche Philosophie, den Thomismus).

⁷⁷ Anm. 14, S. 327.

⁷⁸ Anm. 59, S. 85 f.