Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 29 (1951)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Literarische Besprechungen

Philosophie

J. Hirschberger : Geschichte der Philosophie. I. Band : Altertum und Mittelalter. — Freiburg i. Br., Herder. 1949. XVI-476 SS.

Vor allem als Hilfsbuch für akademische Vorlesungen gedacht, möchte die vorliegende Geschichte der Philosophie nicht bloß referieren (Philosophiegeschichte als Geschichte S. 1), sondern auch philosophieren (Philosophiegeschichte als Philosophie S. 2), in der Absicht, eben dadurch besser zu zeigen, nach Rankes bekanntem Spruch, « was war und wie es war ».

Dieser erste Band erfüllt besagtes Programm in schöner, fließender und anregender Darstellung für Altertum und Mittelalter, und zwar in bewußter und betonter Beschränkung auf das Wichtigere. Demnach werden nur die größeren Denker und Systeme in einiger Ausführlichkeit behandelt, wie Platon 73 SS., Aristoteles 78 SS., Stoa 28 SS., Augustinus 25 SS., Thomas von Aquin 89 SS., Nikolaus von Cues 15 SS. Andere wie etwa Plotin, Boethius, Pseudo-Areopagita, Eriugena, Abaelard, Anselm, Bonaventura, Duns Scotus, Ockham, Eckhart werden in wenigen Seiten abgefertigt. Andere noch nur eben kurz erwähnt.

Besonderes Bemühen wurde darauf verwendet, den inneren Zusammenhang, die Kontinuität, in der Entwicklung der aufeinanderfolgenden und einanderablösenden Denkrichtungen deutlich herauszuarbeiten. Was nun dabei hauptsächlich zum Vorschein kommt, ist der durchwegs vorherrschende Einfluß der platonischen Grundanschauungen von Aristoteles über Philo, Plotin, Augustinus, Anselm, Thomas von Aquin usw. bis auf Nikolaus von Cues, der den großen Reigen schließt, um der modernen Philosophie die Hand zu reichen.

« Metaphysik im Sinn des Aristoteles treiben », so S. 168 und 177, « heißt im Grund platonisieren. » Und Gleiches wird unermüdlich, nicht bloß im Metaphysischen, bei jeder Gelegenheit immer wieder vermerkt. « Aristoteles ist eben der erste Grieche, der uns gelehrt hat, die Welt mit den Augen Platons zu sehen » (S. 436). Das habe Thomas von Aquin intuitiv gesehen (ib.). « Die Wiederaufnahme und das systematische Weiterdenken der thomistischen Philosophie kann darum nicht einfach von einem Aristotelismus bei Thomas sprechen und nun, wie referierend, so nebenbei auf neuplatonische und augustinische Elemente verweisen, sondern muß sich schlüssig werden über die Frage, was für ein Aristotelismus das ist. Nach-

dem uns der historische Aristoteles selbst problematisch geworden ist, ist es dieser mittelalterliche Aristotelismus noch viel mehr » (S. 411).

Diese entschiedene und wohl auch in etwa leidenschaftliche Stellungnahme verleiht den Ausführungen des Verf. zweifellos eine Großzügigkeit und Lebendigkeit, die stets die Aufmerksamkeit wachhält. Überhaupt hat Verf. ein Lehrbuch von ungewöhnlicher Lesbarkeit geschaffen, und zwar unbeschadet seiner Reichhaltigkeit, die niemals belastend wirkt.

Nun ist es gewiß richtig, daß bei Thomas von Aquin, noch mehr als schon bei Aristoteles selbst, viel Platonisches mitgeht, nicht nur « so nebenbei », sondern auch im Wesentlichen, — ist doch Thomas durchaus kein Flickmeister gewesen —, das ihm über Augustinus, Pseudo-Areopagita, Liber de causis, die Araber und die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles zugeflossen ist. Ob aber dieser thomistische, und zum Teil bereits aristotelische, Platonismus sich immer gerade so ausnimmt, wie Verf. feststellen zu müssen meint, das ist eine Frage, die in manchem Punkt genauer nachzuprüfen wäre. Wir hatten mitunter den Eindruck, daß Verf. sich von seiner eigenen These zu weit mitreißen ließ. Wie dem immer sein möge, hier liegt, sowohl geschichtlich als auch philosophisch, ein Problem vor, das nun einmal gestellt ist und gelöst zu werden verlangt.

1. Wir wollen hier nur auf einen Punkt speziell eingehen, der übrigens in diesem Problembereich zu den schwierigsten gehört. Verf. schreibt S. 150 (vgl. 164 ff., 402, 404) : « Auch für Aristoteles ist das der Natur nach Frühere und Bekanntere immer das allgemeine Eidos oder τὸ τί ἦν εἶναι (Top. Z, 4 ; 141 b 22 ff. ; Met. Z, 3 ; 1029 a 29 ff.). In seiner Lehre von Begründen und Beweisen denkt er noch ganz platonisch. Die klassische Belegstelle hiefür ist Anal. post. A 2 ; 72 a 25-b 4, wo er erklärt : Das ist immer das Bekannteste, wodurch ein anderes ist, was es ist, so ähnlich wie dasjenige mehr φίλον ist, wodurch ein anderes φίλον zum φίλον wird. Und Met. Δ, 11 ; 1019 a 2 ff. wird direkt gesagt, daß die Rede von dem der Natur nach Früheren platonische Terminologie ist. Mit dieser metaphysischen 'Realität' begründet auch Aristoteles. »

Sehen wir uns zum ersten diese « klassische Belegstelle » aus An. post. etwas näher an. Es ist jener Abschnitt des 2. Kapitels, wo Aristoteles zeigt, daß beim Beweis die Gründe (αἱ ἀρχαί, τὰ πρώτα) nicht bloß früher, sondern auch besser bekannt und gewiß sein müssen, als das aus ihnen zu Beweisende. Es handelt sich also um einen Punkt, der zu jeder Beweistheorie wesentlich gehört, ganz gleich, ob sie platonisch ist oder nicht. Dafür beruft sich aber Aristoteles auf ein allgemeines Prinzip von unverkennbar platonischem Gepräge : « Ἀεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει ». Thomas zitiert es sehr oft unter der sprichwörtlich gewordenen Formel : « Propter quod unumquodque tale est, et illud magis ». Wort für Wort übersetzt dürfte es etwa heißen : « Denn immer wird das, wodurch etwas besteht, selbst um so mehr bestehen. » Und dann geht's im Text des Aristoteles weiter : « Wie zum Beispiel das, wodurch uns etwas lieb ist, selbst um so mehr lieb sein muß. » W. D. Ross liest in seiner Oxforder Ausgabe ἐκείνῳ statt ἐκεῖνο : « Dem, wodurch einem etwas zukommt, muß dasselbe um so mehr zukommen. » Dies entspricht auf alle Fälle der scholastischen

Formel, wohl aber auch dem Textzusammenhang, besser. Tatsächlich ist die Lesart von W. D. Ross durch den Protreptikos bei Jamblich glänzend bestätigt, wo derselbe Grundsatz öfters erwähnt wird (Ed. Pistelli, Teubner p. 42 l. 25-29, p. 43, p. 44) : da heißt's ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει τοῦτο p. 43 l. 29 und ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει ταὐτόν p. 44 l. 21. Offenbar hat Verf. die besprochene Stelle in ihrem ersten Teil falsch übersetzt. Wie sie bei Aristoteles lautet, belegt sie in keiner Weise seine Behauptung.

Dafür aber hätte Verf. aus demselben Kapitel der An. post. den Text über die wissenschaftliche Begründung 71 b 20 ff. zitieren können, von der erklärt wird, daß sie « ἐξ ἀληθῶν τε καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος » erfolgen müsse, d. h. « aus Ursachen des zu Beweisenden, die bekannter und früher als es selbst sind ». Damit muß man nämlich verbinden, daß für Aristoteles die ἀρχαί des wissenschaftlichen Beweises die Definitionen sind, für die es keinen Beweis gibt (An. post. B 3, 90 b 24). « Ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν » (Met. Z 9, 1034 a 30). Wozu Thomas erklärt : « In syllogismis omnium principium est substantia, id est quod quid est rei, nam syllogismi demonstrativi sunt ex quid est, cum in demonstrationibus medium sit definitio » (Met. VII lect. 8 n. 1450). So ergibt sich denn, wie Verf. richtig sagt, daß für Aristoteles, und für Thomas, « das der Natur nach Frühere und Bekanntere immer das allgemeine Eidos oder τὸ τί ἦν εἶναι ist ».

Was ist aber das entsprechende Spätere ? Verf. meint vielleicht, es sei das Einzelne. Das wäre nun kaum richtig. Hier wird nämlich nicht das Allgemeine dem Einzelnen entgegengestellt, sondern der Beweisgrund dem zu Beweisenden. Was ist aber der Beweisgrund ? Die Definition, d. h. der λόγος, in dem das Wesen des Beweisgegenstandes (τὸ ὑποκείμενον) zum Ausdruck kommt. Dieses Wesen wird zwar in der Definition abstrakt allgemein erfaßt, liegt aber nur im Einzelding und nur als Einzelding in der Wirklichkeit vor. Nicht gerade als Allgemeines ist es Beweisgrund, sondern als Wesen, als die Sache selbst, um die es sich handelt. Und was ist jetzt das zu Beweisende ? Τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτα συμβεβήκοτα des Gegenstandes, die durch den Beweis in Evidenz gebracht werden (An. post. A 7, 75 a 39 ff. ; A 10, 76 b 6-16 ; z. B. 75 b 1 τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὕτα συμβεβήκοτα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις) : also die naturnotwendigen Eigenschaften und Nebenbestimmungen, die aus der Wesensdefinition erschlossen werden (logisch), wie sie aus dem Wesensgehalt resultieren (ontologisch). Daß, ihnen gegenüber, das Wesen ein der Natur nach Früheres (φύσει καὶ οὐσίᾳ πρότερον) ist, ein wirklich Früheres, das ist sicher aristotelisch, aber kaum eigentlich schon platonisch.

Und nun kommen wir zu einem zweiten Punkt. Aristoteles selbst bezeugt S. 150, « daß die Rede von dem der Natur nach Früheren platonische Terminologie ist ». Ganz richtig. Aber nicht nur das. Aristoteles hat sogar die Scheidungsregel zwischen Früherem und Späterem, durch die Platon seinen χωρισμός begründete, selbst übernommen und sehr oft in verschiedenen Wendungen angeführt (z. B. Met. Δ 1019 a 2, ausdrücklich als Platons Regel bezeichnet, worauf Verf. soeben anspielte : « Was immer

ohne das andere sein kann, nicht aber das andere ohne es selbst », oder Phys. Θ 260 b 18 : « Das ohne welches das andere nicht sein wird, wohl aber es selbst ohne das andere », was an das häufige ἀναιρουμένου ἀναιρεῖται — « wessen Aufhebung aufhebt » — erinnert, wohl die ursprüngliche platonische Scheidungsformel vgl. Protrepticus bei Jamblich cap. 6, p. 38 l. 11/12). Diese Regel scheint Platon immer als eine Regel wirklicher Scheidung φύσει καὶ οὐσίᾳ gebraucht zu haben, Aristoteles aber nicht. Im « der Natur nach Früheren » unterscheidet er (am deutlichsten Met. 1077 b 1 ff. : οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα . . . ταῦτα δ' οὐχ ἅμα ὑπάρχει wo es gerade gegen den platonischen χωρισμός verwendet wird, vgl. 1035 b 4/5. 12/14), was ein natürlich Früheres nach der wirklichen Ordnung und was ein solches nur nach der begrifflichen Ordnung ist. In letzter Bedeutung sind die Begriffselemente ein der Natur nach Früheres im Hinblick auf den Begriff (Top. Z, 141 b 22/33) und das Allgemeine im Hinblick auf das Einzelne. In erster Bedeutung ist vor allem die Substanz ein der Natur nach Früheres gegenüber ihren naturnotwendigen oder zufälligen Nebenbestimmungen.

Zum Fall der λόγῳ πρότερα können wir hier füglich Thomas von Aquin zitieren (in Met. V lect. 3 n. 785 zu 1013 b 30 ff.) : « Prius et posterius in causis invenitur . . . in una et eadem causa numero secundum ordinem rationis qui est inter universale et particulare. Nam universale naturaliter est prius, singulare posterius. » Es handelt sich um die Überlegung, daß, wenn Polykleitos die Ursache eines Standbildes ist, dann prius ein Mensch, ja noch prius ein Sinnewesen (ζῷον) dessen Ursache ist (1014 a 2/3 οἷον ἄνθρωπος αἴτιος ἀνδρίαντος ἢ καὶ ὅλως ζῷον, ὅτι ὁ Πολύκλειτος ἄνθρωπος, ὁ δ' ἄνθρωπος ζῷον). Das bezieht sich offenbar, wie Thomas richtig interpretiert, auf das Frühere nach der begrifflichen Ordnung, wie sie etwa in der arbor porphyriana vom Genus supremum bis zum Individuum durchgeführt wird. Ebenfalls gelten die Ausführungen Top. Z, 141 b 22/33 über das ἁπλῶς γνωριμώτερον καὶ πρότερον von der bei richtiger Definition einzuhaltenden natürlichen Ordnung der Begriffselemente. Freilich ist die natürliche Ordnung im Begrifflichen an der Wirklichkeit orientiert : das wollen wir gar nicht in Abrede stellen. Das ist aber kein Platonismus, sondern eine Selbstverständlichkeit.

Daß Thomas von Aquin mit der aristotelischen These « μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι » (Met. I, 1053 b 21 vgl. Z, 13 und 16) Ernst macht, ist ja bekannt. So dürfte er denn kaum angenommen haben, daß das allgemeine Wesen in seiner Abstraktheit ein wirklich Früheres (re prius) gegen das Einzelne darstellt, daß also in der Wirklichkeit selbst das Allgemeine als ein re distinctum, re prius et re unum allen Einzelnen zugleich innewohnt und sich von der Einzelheit dieser Einzelnen wirklich unterscheidet.

Nun aber wäre das allein platonisch. Ob nämlich dieses re prius et unum in den Einzelnen selbst seinen Sitz hat oder außerhalb von ihnen im Übersinnlichen schwebt, das macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn auch letzteres verständlicher scheinen möchte. Wie Verf. selbst S. 168 bemerkt, läuft es auf dasselbe hinaus.

An dieser Überschätzung des Allgemeinen hat sich jedenfalls Thomas

von Aquin nie beteiligt. Betont er doch Sum. Theol. I 84, 7 von den körperlichen Wesenheiten : « de ratione hujus naturae est quod in aliquo individuo existat ». Mithin also gehört die Singularität innerlich zum Wesen selbst der körperlichen Substanzen. Man vergleiche hiezu den Kommentar des Cajetan (zum Artikel n. XIII) : « Si est homo, est homo aliquis, quamvis non hic, et e converso. » Die Regel des χωρισμός gilt hier nur im Begrifflichen, nicht aber im Wirklichen. Bereits in seiner Jugendschrift De Ente et Essentia, wo er noch stark unter avicennischem Einfluß steht, erklärt Thomas rundweg : « Quicquid in eo (Socrate) est, est individuatum » (Ed. Roland-Gosselin p. 27 l. 5), was Roger Bacon, der es bestreitet, noch schärfer, aber richtig formuliert : « Quicquid est in singulari, est singulare » (ib. Fußnote). Selbst wenn sie am allermeisten einander gleich sind, bleiben die Einzelnen, mit ihrem ganzen Seinsgehalt, je ein anderes neben einem anderen (vgl. Met. 1071 a 26/29).

Allenfalls könnte bei Thomas das natura prius, d. h. re prius, des Allgemeinen im Sinn von universale ante rem aufrecht bleiben, nämlich in Bezug auf die göttlichen Ideen, nach welchen die Welt erschaffen wurde. Aber selbst dies nur, wenn man die göttlichen Ideen, ähnlich den Ideen eines menschlichen Werkmeisters, als abstrakt allgemeine Urbilder auffassen wollte, was sie aber nach Thomas nicht sind (vgl. z. B. Sum. Theol. I 55, 3 ad 3^{m} : Essentia divina accipitur propter suam excellentiam ut propria ratio singulorum : quia est in ea unde sibi similentur secundum proprias rationes). Das wäre etwa philonische, plotinische, oder noch augustinische Übertragung der platonischen Ideen. Auch da macht Thomas nicht ohne weiteres mit.

Freilich kann man nicht behaupten, daß in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Allgemeinem und Einzelnem die aristotelischen Texte immer eindeutig sind. Zunächst einmal ist seine Terminologie über das Frühere und Spätere noch ziemlich unausgeglichen. Sodann stehen wohl bei ihm sehr entschiedene Aussagen, wie die soeben aus Met. 1071 a 19/29 erwähnten : « Prinzip des Einzeldings ist das Einzelding. Der Mensch im allgemeinen ist zwar Prinzip des Menschen im allgemeinen. Aber einen allgemeinen Menschen gibt es nicht, sondern (Prinzip) von Achilleus ist Peleus, von dir dein Vater ... Auch das zur selben Art Gehörige hat andere Prinzipien, obwohl nicht der Art nach andere. Denn jedes Einzelne hat eine andere Ursache, das eine Mal ist es deine Materie und (deine) Form — τὸ εἶδος ! — und (dein) Beweger, das andere Mal ist es meine, wenn sie auch dem allgemeinen Begriff nach identisch sind. » Die entsprechenden Erklärungen aus dem Metaphysikkommentar des Aquinaten brauchen wir hier wohl nicht eigens herzusetzen (In Met. XII lect. 4, 2482/3). Daneben aber haben wir z. B. die Ausführungen im Buch Z der Metaphysik mit ihrem eigenartigen Hin und Her, wo mitunter ein gewisser Rückschlag ins Platonische mitzuspielen scheint. Ähnlich steht es vielleicht mit dem bekannten Gegensatz zwischen Ontologie und Wissenschaftstheorie in der Wertung des Allgemeinen, den Aristoteles selbst anzeigt und zu lösen versucht (Met. 1087 a 10/25). Man hat nicht den Eindruck, daß er gerade damit fertig wird. Das Entscheidende dazu wurde bereits oben

wenigstens angedeutet. Wir wollen aber für den Augenblick die Frage nicht weiter erörtern.

Man verzeihe diese lange Auseinandersetzung. Es hat uns einmal gereizt, bei diesem schwierigen Problem, der Sache so weit möglich, referierend und philosophierend, wie Verf. sagen würde, auf den Grund zu gehen.

2. In seiner verhältnismäßig knappen, aber fein abgewogenen Darstellung der plotinischen Philosophie meint Verf., daß es für Plotin im Grund nur eine Realität gibt, die des Einen (S. 271). Plotin, schreibt er einige Zeilen weiter, lege « die pantheisierende Identifizierung des ungeschaffenen und des geschaffenen Seins nahe, weil er unter dem Einfluß des aristotelischen und stoischen Realismus beides zugleich will : Mehrere Realitäten und doch auch noch die Emanation, die doch Immanenz und Inhärenz besagt ». Darauf knüpft er gleich mit dem wohl berechneten Satz an : « Das erste, was das Eine aus sich entläßt, ist der Geist, der Nous. »

Alles dreht sich also um die Emanation. Bei Plotin ist sie ein Bild (S. 270). Was aber unter diesem Bild eigentlich gemeint wird, dürfte der Schöpfung ex nihilo so gut wie äquivalent sein : das ganze Sein der geschaffenen Dinge wird von Gott gesetzt. Was Plotin in Bezug auf Logos und Nous und Wahrnehmung sagt : « Er (Gott) schafft diese Dinge herbei, obwohl sie in ihm nicht sind » (παράσχων ταῦτα οὐκ αὐτὸς ὢν ταῦτα. En. V 3, 14 l. 19 Ed. Bréhier, Paris), das gilt ganz allgemein von den geschaffenen Dingen. « Da er vollkommen ist ... fließt er gleichsam über, indem seine Überfülle ein anderes schafft » (τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. En. V 2, 1 l. 9). Noch klarer ist folgender Text : « Er ist nicht alle Dinge, sonst würde er ja ihrer bedürfen, aber dank seinem Überragen über alle Dinge vermag er sie zu schaffen und in sich selbst bestehen zu lassen, während er über sie erhaben bleibt » (οἷός τε ἦν καὶ ποιεῖν αὐτὰ καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐᾶσαι εἶναι, αὐτὸς ὑπὲρ αὐτῶν ὤν. En. V 5, 12 l. 48/9). Man beachte, wie Plotin hier eigens die Substantialität des Geschaffenen hervorhebt und auf das Wirken Gottes zurückführt.

Eine « wesenhafte » (S. 341) Emanation, ein Heraustreten des Geschaffenen aus den Tiefen der Gottheit, als ob es in ihnen bereits vorhanden wäre, um aus ihnen « entlassen » zu werden, ist bei Plotin kaum denkbar. Das wäre eine spezifisch stoische Vorstellung, die er ebenso sehr ablehnen muß, wie die des göttlichen Urfeuers, auf der sie ja beruht.

Bei aller Wertfülle (ἱκανώτατον καὶ αὐταρκέστατον, καὶ ἀνενδεέστατον. En. VI 9, 6 l. 17), und bei aller Machtfülle (δύναμις πάντων, ἀμήχανος δύναμις V 3, 15 l. 33 ; 16 l. 2, — αἴτιος δύναμις, τὸ ἄπειρον ἡ δύναμις ἔχει, πᾶσαν δύναμιν ἔχει V 5, 10 l. 12. 21 ; 12 l. 38, — ἄπειρον τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως VI 9, 6 l. 11 : also eine unendliche Macht des Wirkens, τῷ ποιεῖν, wie es V 3, 15 l. 5 nachdrücklich heißt), ist das Eine das Allereinfachste (ἁπλούτατον ἁπάντων V 3, 13 l. 35 vgl. ἁπλότητος ἡστινοσοῦν εἴπερ ὄντως ἁπλοῦν ib. 16 l. 15), in dem und aus dem sich nichts ausscheiden läßt. Eben wegen dieser absoluten Einfachheit kann es nicht Nous sein.

Zudem ist das göttliche Ureine ein Einzigstes, das mit keinem anderen irgend etwas gemein haben kann, ja für Proclus ist es geradezu ein ἀμέθεκτον, ein Unmitteilbares (Ritter-Preller, Philo. graeca 661. 662, vgl.

Θεὸς ἀμέθεκτος bei Ps.-Areopagita MG 3, 956 a). Es hat überhaupt kein Philosoph die unsagbare Erhabenheit des göttlichen Wesens über alles Sonstige mehr betont als gerade Plotin und seine ganze Gefolgschaft mit ihm bis auf Ps.-Areopagita hinunter. « Die Ursache aller Dinge kann keins und nichts von ihnen sein » (οὐδέν ἐστι ἐκείνων. En. VI 9, 6 l. 55 ; vgl. noch die Stelle bei Verf. S. 269, VI 9, 3 ; οὐδὲν τούτων ὂν μόνον ἂν λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων. En. V 5, 6 l. 9). « Kein anderes ist ihm vergleichbar » (ἄλλο μὲν γὰρ οὐδὲν τοιοῦτον. En. V 5, 10 l. 4). Wohl heißt es bei Plotin nicht selten : « Das Eine ist alles » (τὸ ἓν πάντα. V 2, 1 l. 1). Das ist aber nach allem in übertragenem Sinn zu verstehen, vom virtuellen Enthaltensein der Dinge in der unendlichen Macht seiner Kausalität ; es ist alle Dinge, nicht formaliter, sondern nur virtualiter, würden die Scholastiker sagen.

Gar von einer Immanenz und Inhärenz des Geschaffenen in Gott, als ob das Geschaffene eine Art Nebenbestimmung oder Anhängsel des göttlichen Wesens wäre und ihm wie an seiner Substanz anhaftete, ist keine Rede. Dem Ersten kann irgend ein anderes als das, was er in sich selbst ist, in keiner Weise zukommen (ἐφ' ἑαυτῷ γὰρ ἐστιν οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβήκοτος. VI 9, 6 l. 15). Und andererseits bestehen die geschaffenen Dinge selbst in sich, ἐφ' ἑαυτῶν, wie wir oben (V 5, 12 l. 49) erinnert wurden.

Obwohl, wie Plotin immer wieder einschärft, das Geschaffene von Gott, dem innerlich allem gegenwärtigen, nie « geschieden » ist, ist es doch, Nous und Psyche mit eingeschlossen, von ihm gänzlich « verschieden ». Gott ist keins und nichts von den sonstigen Dingen (ἐκεῖνο μηδὲν τῶν πάντων V 1, 7 l. 18). In diesem Punkt ist der Gegensatz zwischen Platon und Plotin, den Verf. meint (S. 271), nicht vorhanden.

Damit wollen wir nicht leugnen, daß bei Plotin und den Seinen doch verschiedentlich « Pantheistisches » anklingt. Zunächst insofern bei ihm die Entstehung der Dinge als ein vom Einen aus naturnotwendiger Vorgang hingestellt wird. Dadurch aber hängt die Welt aus der inneren Gesetzlichkeit des Ersten mit ihm zusammen und gehört also doch selbst irgendwie zu seinem Bereich mit. Dann kommt hier die ungeheuere These der Einheit aller Seelen in Betracht, die er höchst verworren zu erklären versucht, ohne daß es ihm gelingt, sie reinlich durchzuführen. Den unseligen Gedanken mag er wahrscheinlich von der Stoa übernommen haben ; es entspricht ja die Seele des plotinischen Systems ziemlich genau dem Logos der Stoiker ; aber dieser Gedanke scheint bei ihm doch nicht ganz zu Hause zu sein. Und schließlich müssen wir hier seine Schilderung jener « mystischen » Vereinigung mit dem höchsten Wesen erwähnen, vgl. S. 274, wo der Mensch, d. h. seine aus der Leiblichkeit emportauchende Seele, gleichsam aufhört, selbst zu sein, um eins mit Gott zu werden, indem ihr eigener Mittelpunkt mit dem Mittelpunkt des Alls zusammenfällt (οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτός ... ἕν ἐστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. En. VI 9, 10 l. 15/17, vgl. ib. 8 l. 20). Man wird aber wohl diese Überschwenglichkeit milder interpretieren dürfen, wie auch Verf. selbst anscheinend tut (S. 274), da sonst bei Plotin die wesentliche Grundverschiedenheit von Gott und Geschöpf so eindeutig festgelegt ist, daß es kaum möglich wäre, hierin weiter zu gehen.

3. Wenn Verf. Plotin so deutet, wie wir eben gesehen, dann wird uns das nicht sehr wundern, was er S. 341 über Pseudo-Areopagita schreibt. « Bedenkt man aber, heißt es dort, daß die Emanation eine wesenhafte ist und so notwendig erfolge, wie die Ausstrahlung des Lichtes durch die Sonne (De div. nom. IV 1), dann ist schwer einzusehen, wie der Pantheismus umgangen werden soll. Daß Dionysius kein Pantheist ist, beruht auf einer Willenserklärung. »

Das ist ein strenges Urteil. Mit einem Eriugena und gar mit einem Meister Eckhart geht Verf. viel rücksichtsvoller um.

Alles dreht sich also wieder, wie bei Plotin, um die Emanation. Nur wird hier noch die naturnotwendige Entstehung der Welt aus Gott als ein weiterer Beweis pantheistischer Einstellung eigens namhaft gemacht, welchen wir aber nur kurz berühren wollen, nachdem darüber soeben das Nötige gesagt wurde. Unseres Erachtens dürfte es sich da um den allerbedenklichsten Zug in der Theologie des Pseudo-Areopagiten handeln. Interessant ist nun die Überlegung, die Thomas von Aquin anstellt, um demgegenüber sozusagen die Situation zu retten. Dionysius hatte hier gesagt, Gott habe die Welt αὐτῷ τῷ εἶναι ohne weiteres ins Dasein gesetzt (vgl. schon I 5, MG 3, 593 : αὐτῷ τῷ εἶναι πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία). « Divinum esse », schreibt nun Thomas in seinem Kommentar (De div. nom. IV lect. 1), « est ejus intelligere et velle ; et ideo quod per suum esse facit, facit per intellectum et voluntatem. » Daß dieser Gedanke dem Pseudo-Areopagiten nicht ganz so ferne liegt, als man zunächst meinen möchte, dürfte bald ersichtlich werden.

Es wäre übrigens regelrechte Konsequenzmacherei, wenn man wegen dieses einzigen Punktes bei ihm wie bei Plotin die sonstige Gotteslehre dieser beiden Denker gleichsam um ganze 180 Grad zurückdrehen und ins Pantheistische umdeuten wollte. Da würden sie für den Mangel an tiefblickender Folgerichtigkeit, dessen sie schuldig wären, — denn darin besteht eigentlich der Fehler, den Plotin selbst vielleicht schon geahnt hat (vgl. En. VI 8 den Traktat περὶ τοῦ ἑκουσίου) —, wahrlich zu schwer büßen.

Nun aber zur Emanation zurück. Sie wird als eine « wesenhafte » (S. 340), durch den Satz erwiesen : οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν (De div. nom. V 8). Man mag auf den ersten Blick übersetzen : « Gott setzt die Wesenheiten durch Ausfluß aus seiner Wesenheit. » Genau ist aber diese Übersetzung nicht. Wörtlich sollte es heißen : « Gott schafft die Wesenheiten herbei nach dem Ausgang von der Wesenheit ab. » Das klingt höchst wunderlich und rätselhaft. Wir haben hier eben ein typisches Beispiel der Vorliebe des Areopagiten für geheimnisvoll andeutende Redensarten. Wenn wir aber den sonderbaren Satz in seinen nächsten und dann noch in seinen entfernten Zusammenhang zurücksetzen, nimmt sich die Sache etwas anders aus.

Zuerst also legen wir den nächsten Kontext vor (De div. nom. V 8 PG 3, 824 c). « ... Da muß man um so mehr einräumen, daß bei der Ursache aller Dinge (πάντων αἰτία) sämtliche Urbilder (παραδείγματα) des Seienden in einer einzigen überwesentlichen Einigung vorher bestehen : ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν. Urbilder heiße ich,

die in Gott wesenschaffenden (οὐσιοποιούς) und einheitlich vorherbestehenden Ideen (λόγους) der Seienden, welche (Ideen) die Theologie Vorherbestimmungen (προορισμούς) nennt, so wie auch göttliche und gütige, die Seienden bestimmende und bewirkende Beschlüsse (θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά), nach welchen (Ideen) der Überwesentliche (ὁ ὑπερούσιος) all die Seienden vorherbestimmte und herbeischaffte ».

Wir haben hier auf alle Fälle das « facit per intellectum et voluntatem » des heiligen Thomas. Noch nicht aber, daß es mit dem « facit per ipsum esse » sachlich zusammenfällt. Das kommt erst später. Was sich aber schon jetzt klar ergibt, ist die genaue Entsprechung zum eigenartigen Ausdruck « κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν ». Wie die Worte οὐσίας παράγει auf die Erschaffung der Dinge sich beziehen, so beziehen sich offenbar jene Worte auf die παραδείγματα, auf die λόγοι, auf die προορισμοί, auf die θεῖα θελήματα, nach welchen (καθ' οὕς) die Erstursache alle Dinge vorherbestimmt und ins Dasein ruft : sie werden als ἔκβασις ἀπὸ οὐσίας bezeichnet, d. h. etwas was von der οὐσία an hervorgeht.

Um aber diesen seltsamen Ausdruck besser zu verstehen, müssen wir auf den entfernten Zusammenhang greifen und De div. nom. V, 5 bis 9 sowie noch XI 6 heranziehen. In diesen Kapiteln, auf die Gilson in seiner « La Philosophie au Moyen-Age », Paris 1944, bereits aufmerksam machte (S. 83 u. f.), handelt es sich um das, was Eriugena « natura quae creatur et creat » nannte. Gott schafft zuerst seine innere Ideenwelt und in ihr als erste Idee die Seinsidee, an der alle anderen Ideen und folglich alle nach ihnen hervorgebrachten Dinge teilnehmen. « Αὐτὸ καθ' αὑτὸ τὸ εἶναι », das Sein an sich, ist die erste unter den göttlichen Gaben und Vorsehungsmächten (τὰς ἐκδιδομένας ἐκ Θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις XI 6, MG 3, 956 a), die das Wirken Gottes nach außen vermitteln : jene von ihnen, durch die der Überwesentliche die anderen Ideen in sich herstellt und die Welt außer sich hervorbringt. « Αὐτὰ τὰ καθ' αὑτὰ πάντα (die sonstigen Ideen), ὧν τὰ ὄντα (die Weltdinge) μετέχει, τοῦ αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι (die Seinsidee) μετέχει » (V 5, MG 3, 820 b). Da heißt es dann in der schwulstig überladenen Schreibart des Pseudo-Areopagiten : « Τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων (ὁ Θεὸς) τὸ εἶναι πᾶν, αὐτό φημι καθ' αὑτὸ τὸ εἶναι, προϋπεστήσατο (in sich) καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ τὸ ὁπωσοῦν ὂν ὑπεστήσατο (in sich und außer sich) » (ib. MG 820 b). Daher sagt er auch an anderer Stelle von der Ursache aller Dinge, daß sie « mit dem Sein den Anfang ihres seinschaffenden Vorgehens macht » (ἀπὸ τοῦ εἶναι τῆς οὐσιοποιοῦ προόδου καὶ ἀγαθότητος ἀρξαμένη V 9, MG 3, 825 a).

Und jetzt ersehen wir ein Doppeltes : einmal wie die ἔκβασις ἀπὸ οὐσίας zu verstehen wäre, nämlich vom Herstellen der Ideen in Gott, das ἀπὸ οὐσίας mit dem Sein, seinen Anfang nimmt ; dann wie das αὐτῷ τῷ εἶναι « per ipsum esse » des Pseudo-Areopagiten, erstaunlich genug, mit dem « per intellectum et voluntatem » des Aquinaten sachlich zusammenfällt, wenn auch aus einem ganz andern Grund : weil nämlich αὐτὸ καθ' αὑτὸ τὸ εἶναι bei ihm das Allererste unter den λόγοι des göttlichen Geistes und unter den θελήματα des göttlichen Willens darstellt. Freilich können wir noch nicht daraus schließen, daß für den Pseudo-Areopagiten die Erschaffung

der Welt nicht naturnotwendig, sondern frei stattgefunden habe. Diese Folgerung scheint er selbst nicht gezogen zu haben, im Gegenteil, möchte man eher sagen. Jedenfalls sind wir bei unserem christlichen Neuplatoniker von einer « wesenhaften » Emanation weit entfernt. Auf der ganzen Linie handelt es sich bei ihm um eine οὐσιοποιὸς πρόοδος, um ein seinschaffendes Vorgehen. Bezogen auf die göttlichen Ideen ist dies, wie bekannt, ein nicht geringer Irrtum, dem Eriugena völlig erlag und mit dem die Scholastik schwer zu ringen haben wird.

4. Da es nicht unsere Absicht sein kann, « ein Buch zum Buch zu schreiben », werden wir uns jetzt damit begnügen, nur noch einige sichtlich verbesserungsfähige Stellen anzuzeigen.

Es ist nicht Jamblichs Protreptikos (S. 274), « der über den Hortensius des Cicero noch auf Augustinus gewirkt hat », da Jamblich erst um 300 nach Christus gelebt hat, Cicero aber bereits 43 vor Christus starb, sondern der verlorene Protreptikos des Aristoteles, aus dem ganze Abschnitte durch Jamblichs Protreptikos uns erhalten wurden.

Im II. Band seiner Geschichte der abendländischen Weltanschauung hatte H. Meyer, um den augustinischen Voluntarismus zu kennzeichnen, S. 71 geschrieben : « Alle Seelenkräfte werden vom Willen gespeist (voluntas quippe est in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt). » Wir hatten seinerzeit [vgl. Divus Thomas 27 (1949) 476] einige Mühe gehabt, die zitierte Stelle bei Augustinus ausfindig zu machen. Nun schreibt Verf. S. 324, ebenfalls um den Primat des Willens bei Augustinus zu erhärten : « Der Wille ist der ganze Mensch. » Und dann zitiert er gleich, mit Angabe des Fundorts : « Wille ist immer da, ja die Menschen sind nichts anderes als Wille » (De civ. Dei XIV, 6). Die Steigerung in der ahnungslosen Mißdeutung des Spruches ist hier wahrlich überwältigend. Bei Augustinus handelt es sich einfach um die « motus animarum », auch sonst « perturbationes » oder « passiones animi » genannt, denen er die Kapitel 3 bis 9 seines XIV. Buches De civ. Dei widmet. In seiner Übersetzung gibt A. Schröder (Gottesstaat II. Band, S. 308 : Bibliothek der Kirchenväter 1914) die Stelle wie folgt wieder : « Denn in allen Regungen (die Seelenregungen sind gemeint) ist Wille vorhanden, ja sie alle sind nichts anderes als Willensregungen. » Also « nichts anderes als Wille » sind « alle Seelenregungen », schreibt Augustinus ... « alle Seelenkräfte », liest H. Meyer, ... « alle Menschen », setzt Verf. ein. Der Widersinn hat seinen Gipfelpunkt « nec plus ultra » erreicht : weiter und höher kann es nicht gehen. Hoffentlich hört damit auch der Spuk endlich auf.

Ähnlich, aber nicht so kraß, ist S. 326 die Mißdeutung des augustinischen Spruches : vita nostra dilectio est. « Unser Leben ist Liebe und Sehnsucht », paraphrasiert Verf.. Diesmal gibt er die Fundstelle nicht an. Es handelt sich um En. in Ps. 54 (ML 36, 633). Augustinus mahnt zur christlichen Liebe. Und da schreibt er in rhetorisch zugespitzter Antithese : « Vita nostra dilectio est : si vita dilectio, mors odium est. » Die Liebe ist unser Leben : wenn die Liebe Leben, dann ist der Haß Tod. Augustinus will also nicht eine Kennzeichnung des menschlichen Lebens geben, sondern die Bedeutung der christlichen Liebe seinen Zuhörern ans Herz legen :

sie ist für uns Leben ; ihr Gegenteil, der Haß, ist für uns Tod. Sein Anliegen ist kein psychologisches oder anthropologisches, sondern ein pastorales : er will jene christliche Gesinnung erwecken, die über alles die Liebe stellt.

Die Auseinandersetzung über die anselmischen Gottesbeweise S. 353 übergehen wir lieber, um nicht wieder eine ganze Disputation aufziehen zu müssen : sie geht darauf hinaus, wenn wir richtig verstanden haben, den Beweis des Proslogion, den sogenannten ontologischen Gottesbeweis, auf den Gedankengang der Monologionbeweise zurückzuführen.

Mißverständlich ist es, zu schreiben S. 382 : Bonaventura « ist nicht für die Lehre der unio substantialis, die Thomas vertritt ». Was Bonaventura im Leib-Seeleproblem bestreitet, ist nicht die unio substantialis, an der er wie alle Scholastiker seiner Zeit festhält, sondern nur die thomistische Erklärung dieser unio, die für ihn unannehmbar scheint. So erklärt er einmal mit kaum zu überbietender Schroffheit : « Insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interjecta » (In Hexaëm. IV, 10). Auch Gilson selbst ist diesbezüglich in seiner Philosophie au Moyen-Age (p. 449) nicht ganz genau. Deutlicher hatte sich aber der berühmte Mediävist in seinem Werk über Bonaventura (p. 303 ss.) geäußert, wo er gegen Schluß (p. 324) nochmals betont : « l'âme de saint Bonaventure tient substantiellement au corps qu'elle informe » (La philosophie de saint Bonaventure, Paris 1924).

Falsch ist es, vom ersten Beweger des Aquinaten zu behaupten, daß er « von sich selbst aus Bewegung ist » (S. 412). Das wäre richtig vom platonischen Erstbeweger (Seele) im Phädros und in den Gesetzen. Aber der aristotelische und der thomistische Erstbeweger schließt von sich jede Bewegung aus, da er « unbewegter » Beweger ist. Falsch ist es ebenfalls, daß bei den drei ersten Gottesbeweisen in der Summa theologica eine unendliche Ursachenreihe deshalb abgelehnt wird, weil eine solche « nicht durchlaufen werden » kann (S. 412). Eine unendliche Reihe lehnt Thomas prinzipiell nicht ab, hat er doch die Möglichkeit einer creatio ab aeterno stets vertreten, vgl. Sum. Theol. I 46, 2, besonders ad 6 und ad 7. Sein Beweisgrund ist nicht, « eine solche Reihe ist unmöglich oder kann nicht durchlaufen werden », sondern, « bei einer solchen Reihe gibt es kein Erstes ». Die Texte sind von unmißverständlicher Klarheit. « Hic non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens. » « Si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens. »

Das möge nun genügen. Wenn Verf., referierend und philosophierend, eine äußerst anregende und dynamische Geschichte der Philosophie geschrieben hat, die man meist mit anhaltender Spannung lesen mag, so läßt doch die Zuverlässigkeit seines Referierens noch etliches zu wünschen übrig.

Freiburg (Schw.). *M.-St. Morard* O. P.

B. Kälin O. S. B. : Lehrbuch der Philosophie. Vierte Auflage, bearbeitet von *R. Fäh* O. S. B. — Sarnen, Benediktinerkollegium 1950. XI-456 SS.

Der Verfasser dieses Lehrbuches wurde im Jahre 1947 zum Abt-Primas des Benediktinerordens erwählt und mußte daher die Vorbereitung der neuen Auflage seinem Nachfolger am Gymnasium in Sarnen überlassen. Wie dieser selbst in seinem Vorwort schreibt, trägt er « für die Umänderungen und Meinungsverschiedenheiten gegenüber den früheren Auflagen und für die Mängel der Darstellung ... die Verantwortung ». Aber wenn ein solches Lehrbuch bereits in vierter Auflage erscheinen kann, dann ist das ein Zeichen, daß es seinen Zweck erfüllt, und bedarf es keiner langen Empfehlung mehr.

Kälins Lehrbuch zeichnet sich aus durch die Klarheit der Darstellung und den Reichtum seines Inhaltes. Es ist in ihm nicht nur die aristotelisch-thomistische Philosophie treu und, soweit man das von einer bloßen Einführung erwarten darf, vollständig wiedergegeben, sondern überall auch Rücksicht genommen auf die wichtigsten Zeitfragen und in der Kosmologie auf die Fortschritte der Naturwissenschaften seit den Tagen des hl. Thomas von Aquin. Als besonderen Vorzug dieses Lehrbuches verdienen die jeder Lehre hinzugefügten « Anmerkungen » hervorgehoben zu werden. Diese sind nicht bloß erläuternde Fußnoten oder einfache Korollarien, sondern darüber hinaus wertvolle Anregungen zu weiterem Philosophieren. Wer auf diese Anregungen eingeht, wird selbst die Lösung mancher Fragen finden, die in einem Lehrbuch unmöglich alle behandelt werden können, und so allmählich dahin gelangen, eine philosophische Weltanschauung zu besitzen, wie sie leider nur bei wenigen Gebildeten anzutreffen ist.

Die Anordnung des Stoffes verrät eine große Selbständigkeit des Denkens. Aber zuweilen reizt sie auch zum Widerspruch. Daß die Ontologie der Kosmologie, Psychologie und Kriteriologie vorangestellt und dadurch von der Theodizee getrennt ist, hat gewiß seine didaktischen Vorteile. Andere Neuscholastiker sind darin mit ihrem Beispiel vorangegangen. Aber es hat den Nachteil, daß auf diese Weise aus einer Wissenschaft scheinbar drei gemacht werden. In der Logik wird die Lehre von der Supposition schon in dem Abschnitt vom Begriff behandelt, obwohl die Supposition eine Eigentümlichkeit des Satzes ist. Ebenso ist man erstaunt, in der Ontologie auch die Prädikamente behandelt zu sehen, bei denen unmöglich von allem Körperlichen abgesehen werden kann. Doch das sind Dinge, die dem Wert des Lehrbuches keinen wesentlichen Eintrag tun.

Rom. *M. Thiel* O. S. B.

C. Frank S. J. : Philosophia naturalis. — Freiburg i. Br., Herder. 1949. 225 SS.

Die Philosophia naturalis von C. Frank bildet den vierten Band, der von verschiedenen Professoren des Jesuitenkollegiums in Pullach heraus-

gegebenen Institutiones philosophiae scholasticae. Die Neuauflage im Jahre 1944 wurde durch die Bombardierung des Herderverlages vernichtet. Dieser scheute aber die Opfer nicht, eine Neuauflage zu besorgen und so dem Wunsche vieler Lehrer und Schüler nachzukommen. Die klare Übersicht in der Aufteilung des Stoffes, die einführende Literatur, die Berücksichtigung der modernen Ergebnisse der Naturwissenschaften, die vorzügliche typographische Aufmachung gestalten das Werk zu einem wertvollen Lehrbuch. Der Verfasser gibt nicht eine Kosmologie im gewöhnlichen Sinne, sondern er behandelt auch den Unterschied zwischen der nichtbelebten und belebten Welt, wie zwischen den drei Reichen des Lebendigen. — Ein Thomist wird mit einzelnen Ausführungen des Autors z. B. über die substantielle Veränderung usw. nicht immer ganz einig gehen. Die aufgeworfenen Schwierigkeiten regen zum Denken und zur Klärung der Begriffe an. Viele werden überrascht sein, daß Frank, im Gegensatz zur ersten Auflage, die These aufgenommen hat: Hypothesis, quae postulat applicationem theoriae generalis evolutionis (organicae) ad ortum et evolutionem corporis humani, scientifice probabilis dici potest (S. 215). Jeder Leser wird dem Verfasser für die Verarbeitung eines weitschichtigen Materials und dessen Einbauung in die scholastische Philosophie dankbar sein. Es war keine leichte Arbeit, die modernen wissenschaftlichen Ausdrücke und Ergebnisse in lateinische Form zu gießen.

Stans. *C. Hubatka* O. F. M. Cap.

H. Straubinger : Religionsphilosophie mit Theodizee. — Freiburg i. Br., Herder. 1949. 264 SS.

Dieses Buch des bekannten Freiburger Theologieprofessors ist die zweite, wesentlich erweiterte und ergänzte Auflage der 1929 erschienenen Einführung in die Religionsphilosophie. Die Schrift ist zunächst als Lehrbuch für akademische Vorlesungen gedacht. Es enthält in präzisen Darstellungen alles Wesentliche, was von Theologen und Nicht-Theologen über das Religiöse geschrieben wurde. Wir werden nicht nur mit den verschiedenen Wegen zur Wesensbestimmung und Wahrheitsbegründung der Religion bekannt gemacht, sondern auch mit den geschichtlichen Erscheinungsformen der Religionen. Aus diesen verschiedenen äußeren Formen, die lediglich in ihrem Nebeneinander ins Auge gefaßt werden, dringt der Verfasser in ihren wesentlichen Inhalt vor und schält klar und überzeugend das Wesen aller Religionen heraus. Die anschließende Theodizee ist kurz, trifft aber das Wesentliche. Für die fünf Gottesbeweise werden die Thomastexte in lateinischer Sprache wiedergegeben. In Streitfragen zwischen Thomisten und Molinisten werden beide Ansichten kurz dargelegt und der thomistischen Lösung der Vorzug gegeben (vgl. 243) .— Ein reiches, vielseitiges — doch nie bedrückendes Material — ist in diesem Buche klar und übersichtlich behandelt, so daß sein Studium jedem reichen Gewinn bringen wird.

Stans. *C. Hubatka* O. F. M. Cap.

J. F. Anderson : The Bond of Being. An Essay on Analogy and Existence. — St. Louis and London, B. Herder Book Company. 1949. XVI-341 pp.

Durch dieses Buch wird die in den letzten Jahrzehnten rasch anwachsende Literatur über das Problem der Analogie um einen wertvollen Beitrag vermehrt. In den vier Hauptteilen des Buches behandelt der Verfasser die vier Haupttypen der Analogie : 1. Analogie der Ungleichheit, 2. Analogie der proportio, der Attribution, 3. symbolische Analogie oder Analogie der Metapher, 4. Analogie der eigentlichen Proportionalität.

Der erste Teil umfaßt acht Kapitel von insgesamt 66 Seiten. Etwas zu weitschweifig, möchte man meinen, wo es sich um eine Analogie handelt, die, wie der V. in einer kurzen abschließenden Zusammenfassung sagt, « gar keine echte, sondern eine Pseudo-analogie ist ». — In derselben Zusammenfassung bringt der V. die Rechtfertigung dafür : « For, implicitly at least, analogy of inequality ranges throughout a vast department of human knowledge. Whereever generic or specific notions are found diversely or unequally realized in diverse subjects or things, this 'analogy' is covertly at work : it is at work, therefore, throughout the entire order of classifiable things, of composite things. » Er schließt mit dem folgenden Satz : « However, if it has been shown that the pseudo-analogy of inequality deserves more attention that it has hitherto received, that it is in fact a potent source of intellectual evils in philosophy and even in theology, then our apology for this part will have been sufficient. » (S. 90). An den historischen Beispielen von Plato (K. III), Plotin (K. IV), Spinoza (K. V), Bradley und Höffding (K. VI) hat der V. das auch ganz deutlich gezeigt.

Im zweiten und dritten Teile des Buches sind die zwei Analogietypen, Attribution und die Metapher, eingehend erörtert und auf eine letzte Eindeutigkeit (univocity) zurückgeführt, so daß sie lediglich in einem uneigentlichen Sinne Analogie genannt werden können. « Analogie of attribution and of metaphor, we found are operative only in the order of univocal concepts. Formally, therefore, they are both reduced to modes of univocity, yet they are rightly considered to be modes of analogy inasmuch as they have certain analogical or quasi-analogical uses ; moreover, they do, in diverse ways, participate in analogy » (S. 229).

Für die Analogie der eigentlichen Proportionalität wird der Anspruch erhoben, daß dieser Typ allein, im streng philosophischen und eigentlichen Sinne, analogisch sei. Im vierten und letzten Teil will der V. diesen Anspruch geltend machen.

Zu diesen Ergebnissen seiner Untersuchung des überaus schwierigen Analogieproblems gelangt der V., indem er von einem Standpunkt ausgeht, der, zusammen mit dessen sorgfältigen Ausarbeitung und konsequenten Durchführung, seiner Arbeit einen besonderen Wert verleiht. Dieser Standpunkt ist in dem Untertitel des Buches, « Eine Abhandlung über Analogie und Existenz », schon angedeutet. Auf Seite 258 (Note 6) finden wir ihn folgendergestalt formuliert : « Genau genommen, gibt es keine 'analogia entis' im metaphysischen Sinne, denn *ens* besagt Sein qua Wesenheit

(essentia), und die metaphysische Analogie bezieht sich auf die Existenz (esse), den Akt des Seins, nicht auf die Wesenheit (essentia). Die Analogie des Seins ist eine 'analogia entium in actu essendi'. »

Der V. weist darauf hin, daß die Ausdrücke 'Wesenheit' und 'Existenz' keine Dinge bezeichnen, sondern die zwei Aspekte, welche ein jedes Seiende darstellt : denn ein jedes Seiende *ist* (existiert) und ist *etwas* (existenzbesitzendes Subjekt oder Ding). Das Wort 'Existenz' also bezeichnet den Akt-Aspekt der Dinge, Wesenheit aber den Subjekt-Aspekt. Und von diesen beiden ist der esse-Aspekt der wirklich grundlegende, der metaphysisch bedeutendere (S. 52). Es leuchtet ein, daß die Dinge nicht vermöge ihres *esse*, sondern ihrer Wesenheit in die Kategorien verteilt, in Gattungen und Arten eingeordnet werden. Die Wesenheit ist also das Prinzip der Beschränkung, der Verteilbarkeit, sozusagen der Bestimmtheit, und infolgedessen der *logischen* Verständlichkeit (S. 53).

Wesenheiten gehören zunächst, als Begriffe, in die logische Ordnung. Eine Philosophie, die auf Wesenheiten aufgebaut ist, kann leicht in dieser Ordnung stecken bleiben — verkappt vielleicht, wie es bei Plato der Fall ist, oder ganz deutlich wie bei Hegel. Hier kann man ein absolutes, allumfassendes, abgerundetes System aufbauen, worin auch die Eindeutigkeit, die eindeutige Aussage grundlegend ist. Es bleibt jedoch ein logisches und kein ontologisches System. Das Sein wird rein logisch erfaßt, als eine Wesenheit. Denn das, was diese Wesenheit zum eigentlichen Gegenstand der Metaphysik macht, das esse reale, nämlich, der Akt der Existenz, fehlt. « Metaphysics is concerned with that which really is or really can be, and not with the idea of pure being or being in general or existence as such » (S. 315). Der Metaphysiker betrachtet das Sein als *seiend*, in actu essendi. Die Metaphysik bezieht sich in erster Linie also auf den Akt des Seins. Die Dinge existieren kraft des *esse*, nicht der *essentia*. Und die Metaphysik ist keine Philosophie der Form oder Wesenheit, das heißt, des Seins qua erfaßlich oder möglich (S. 315). « It is a philosophy of whatever is or can be in any manner whatever, considered specifically in the light of the ultimate existential actuality of all reality, the act ob being (*esse*) » (G. B. Phelan : 'A note on the Formal Object of Metaphysics', in *The New Scholasticism* 18 (1944) 199.

Hier haben wir ein Stück Existentialismus, das manchen Schulphilosophen vielleicht beim ersten Anblick etwas stutzig machen wird. Man braucht aber nur das Buch zu lesen und zu sehen, wie der V. sich Schritt für Schritt auf Thomas selbst berufen kann, um überzeugt zu werden, daß es sich hier um ein Stück echt thomistischen Lehrgutes handelt. Wir möchten allen, die die Weisheit lieben, dieses Buch mit den Worten empfehlen : *tolle, lege.*

St. Saviour's, Dublin. *G. Kirstein* O. P.

M. Müller : Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. — Heidelberg, Kerle. 1949. 113 SS.

Unter der gewöhnlich mit « Existenzphilosophie » bezeichneten philosophischen Richtung der Gegenwart handelt es sich um drei innerlich ganz verschiedene Weisen des Denkens : Um den Existentialismus Sartres, der,

an den Existentia-Begriff der Scholastik anknüpfend, eine Wesensmetaphysik mit negativem Vorzeichen ist ; um das Philosophieren Jaspers', dessen Begriff des « Existenziellen » der Lebensphilosophie entstammt ; und endlich um die Lehre Heideggers, für die eine bestimmte Auffassung vom Menschen als « Ek-sistenz », die mit der scholastischen Existenz nichts gemein hat, bezeichnend geworden ist.

Heideggers Philosophie ist der eigentliche Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Jaspers wird nur erwähnt, und von Sartre werden einige Ansichten kurz behandelt, die den Unterschied zwischen ihm und seinem großen Anreger Heidegger um so offenbarer machen sollen.

Der Verfasser will weder eine Apologie noch eine Polemik bieten, sondern die Lehre Heideggers darlegen, wie sich diese ihm im Lichte der letzten Veröffentlichungen und auf Grund persönlicher Besprechungen mit dem Meister zeigt.

Heideggers philosophisches Anliegen ist demnach das Sein, und zwar ist die Frage nach dem Sein als solchem ausdrücklich und neu zu stellen. Ausdrücklich, weil weder die Wesensphilosophie Platos und Aristoteles, noch die diese weiterführende Ordnungsphilosophie des Mittelalters, noch der Idealismus Kants und seiner Nachfolger das Sein zum eigentlichen Thema machten. Neu zu stellen ist die Frage angesichts des im 19. Jahrhundert herausgearbeiteten Begriffs der Geschichtlichkeit. Für die damit verbundenen Probleme hat der Idealismus kein Verständnis ; sie lassen sich aber auch nicht in einer dem heutigen Bewußtsein genügenden Weise durch die Wesen- und Ordnungsphilosophie meistern. Auch eine Ergänzung und Weiterführung reichte dafür nicht aus. Es gilt, einen ganz neuen Ansatz zu finden, eine Erfahrung, die neben der sinnlich-empirischen steht, durch die das Sein nicht mehr als Wesen, Ordnung oder Unendlichkeit erfaßt wird, sondern als absolute Geschichtlichkeit. Es ist die Geschichte des Seins selbst, des Wesens und der Ordnungen aufzuweisen. Denn das ist die Frage : Gibt es neben und vor der ontischen Geschichte, der des Seienden, eine des Seins selbst ? Gibt es einen Wesenswandel des Sinns von Religion, Kultur, Sittlichkeit, Recht und Wissenschaft, ohne daß diese dadurch zu einem Gemächte des Menschen herabsinken und ein Relativismus unvermeidbar ist, sondern so, daß « der Gott, die Schönheit, der Staat, die Wahrheit, das Gute und die Gerechtigkeit von sich her verlangen, je anders erkannt zu werden . . . » ?

Ansatz und Weg zu dieser Seinserhellung ist der Mensch. Dieser wird von der idealistischen und realistischen Philosophie ebenso verfehlt wie das Sein. Das Wesen des Menschen ist nicht « Insistenz », Selbstand, Substanz, sondern Ek-sistenz, d. i. Offenheit für das Sein, Stehen im Sein. Von diesem erhält der Mensch seinen Sinn, er ist « Da » für das Sein, um ihm eine zwar ungenügende, aber geschichtlich notwendige Stätte zu bieten.

Wie das Sein einerseits das Begründende des Seienden ist, das Seiende und der Mensch ganz vom Sein lebt, so ist anderseits das Sein auch, wenngleich in verschiedener Weise, vom Seienden abhängig. Damit taucht außer der Bedürftigkeit und Kontingenz des Seienden, die bis jetzt allein gesehen wurde, auch die des Seins, des Ganzen, des Ontologischen auf. Aus dieser

Kontingenz des Seins folgt die Geschichtlichkeit des Seins selbst. Neben dem Werden des Seienden zum Sein, der ontischen Geschichte, besteht das Werden des Seins zum Seienden, die ontologische Geschichte

Durch die hier gebotene Darstellung erhält die Philosophie Heideggers ein wesentlich anderes, ansprechenderes Aussehen und dieses muß zugleich auch als authentischer gelten. Damit sind die bislang gebotenen psychologischen und anthropologischen Erklärungen, der Heidegger nachgesagte Pessimismus und Nihilismus, seine behauptete Feindschaft gegen die Theologie recht fragwürdig geworden. Der Verfasser aber verdient für seine tiefschürfende Arbeit Dank.

Sind damit die Absichten Heideggers klarer geworden, so bleiben gegenüber seinen Ansichten doch noch viele Bedenken, von denen einige beispielsweise genannt seien : Ist die Wesens- und Ordnungsphilosophie genügend, überhaupt richtig gekennzeichnet, wenn sie eine Philosophie der Subjektivität genannt wird ? Betreibt diese Philosophie nur Wesensforschung auf dem Hintergrund des Seins, oder ist nicht auch dieses ihr Hauptanliegen ? Muß sie nicht Seinsphilosophie sein, weil sie Wesensphilosophie ist ? Trifft sie in ihrer Fragestellung nach dem Seienden als solchem sachlich nicht genau das, was auch Heidegger will ? Wird die Einmaligkeit des Geschichtlichen nicht übertrieben ? Kann man ihr, sofern sie zu Recht besteht, nicht beikommen, wenn man das geschichtliche Werden unveränderlichen Wesensgesetzen unterstellt ? — Die Wesens- und Ordnungsphilosophie hat sich allerdings um die hier zu lösenden Fragen noch nicht genügend bemüht. — Sind die Folgerungen, die Heidegger aus der Angewiesenheit des Seins auf das Seiende, die im Bereich des Endlichen rein faktischer Art ist, berechtigt ?

Der Verfasser nennt einmal das ens in communi ein ens rationis und gibt an der gleichen Stelle (S. 77) die « thomistische » Ansicht vom actus essendi. Für keines von beiden wird er mit der Zustimmung eines « Thomisten » rechnen dürfen.

Geistingen, Sieg. *J. Endres* C. Ss. R.

A. Wenzl : Materie und Leben. — Stuttgart, Schwab. 1949. 119 SS.

Auf verhältnismäßig engem Raum wird eine Fülle von Fragen, Lösungen und Lösungsversuchen naturwissenschaftlicher und philosophischer Art von dem in beiden Bereichen sehr erfahrenen Verfasser ausgebreitet. Der belebte und unbelebte Stoff sind die beiden Gebiete, um die das menschliche Denken seit den Anfängen seiner Besinnung kreist. Was ist der Stoff, was ist das Leben und in welchem Verhältnis stehen beide zueinander ?

Der Verfasser zeigt zunächst, wie hinsichtlich des Stoffes im Laufe der Jahrhunderte eine Frage nach der andern aufgetaucht ist, angefangen von der nach dem Urstoff, den Uraufbauelementen der Körper und dem Wesen des Körpers als solchem. Die sich entwickelnde empirische und philosophische Erkenntnis hat auch die Zahl der Probleme vermehrt und die Fragestellung verfeinert. Dankenswerter Weise wird der Leser immer wieder darauf hingewiesen, welche unter den neuzeitlichen Fragen schon

ein Anliegen der Alten war. Oft hat nur die Form sich geändert, die Sache aber blieb die gleiche. Nach dialektischem Gesetz hat die eine Richtung in der Forschung die entgegengesetzte eingeleitet, und manche Ansicht, die einer Zeit schon als gesichertes Ergebnis galt, ist im Zuge der fortschreitenden Untersuchung als Scheinlösung entlarvt, oder in ihrer Gültigkeit eingeschränkt worden. Und heute, wo die Entwicklung einen Gipfelpunkt erreicht hat, wo das einst so stolze Weltbild der sogenannten klassischen Physik manche Verbesserung und manches Fragezeichen erhalten hat, wo man vor dem Rätsel der sich sowohl korpuskular wie wellenhaft, also scheinbar widerspruchsvoll verhaltenden Letztelemente und des Lichtes steht, kommt man zur Erklärung wieder auf das alte Begriffspaar Potenz und Akt zurück.

Was das Leben betrifft, so hat es nach dem Verfasser niemals an Versuchen gefehlt, es aus dem Unbelebten abzuleiten. Doch ist die erste wissenschaftliche Erklärung von Bedeutung der von Aristoteles vorgelegte Vitalismus. Aufs Ganze gesehen blieb der Vitalismus dann bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts vorherrschend. Die Vertreter des Vitalismus wie auch seine Gegner arbeiten mit staunenswertem Scharfsinn, um das Lebensproblem je in ihrem Sinne zu lösen. Der Stein des Anstoßes für die « Mechanisten » ist die leider oft falsch verstandene Zweckursache. Erklärungen, die sich auf sie stützen, werden nicht als wissenschaftlich angesehen. Aber Existenz und Wirkung einer solchen Ursache drängen sich heute nicht nur dem Biologen auf ; nach dem experimentellen Befund muß man sie auch in der unbelebten Natur am Werke sehen.

Der Vitalismus selbst tritt wieder in verschiedenen Formen auf, je nach der Deutung, die er der Entelechie und ihrer Wirkweise gibt. Nach des Verfassers Ansicht ist die Welt der Physik und Chemie und die Welt des Lebens von verschiedenem Seinsrang. Darum brauchen aber physikalische und biotische Wirklichkeit « nicht ihrem ganzen Wesen nach verschieden zu sein ». Das soll wohl heißen, daß beide manche Aufbaufaktoren und manche Gesetzlichkeit gemeinsam haben, daß sie aber ihrem spezifischen Sein nach doch ganz verschieden sind. Die Entelechie wird vom Verfasser als eine Instanz gedeutet, die letztlich seelischen Wesens ist (91). Dadurch könnte die nach unserer Ansicht falsche Ansicht entstehen, das Lebendige vollbringe planmäßige Leistungen, indem es den Plan in einer dem Menschen ähnlichen Weise vor sich habe und erkenne. Das ist natürlich nicht der Fall. Wenn das nicht zutrifft und der belebte Stoff auch nicht wie eine Maschine zur Setzung zweckmäßiger Tätigkeiten eingerichtet ist, muß die Entelechie als ein Plan verstanden werden, der die dynamischen, den Organismus aufbauenden Potenzen auf sich selbst lenkt, der sie bestimmt und richtet, daß sie diesen Plan, diese ideelle Wirklichkeit nachbilden, sie ins Physische übersetzen.

Die Gründe, mit denen der Darwinismus seine Abstammungslehre stützt, werden als nicht zwingend angesehen. Nach dem Verfasser handelt es sich hier um eine Hypothese, mit dem Charakter einer gewissen innern Wahrscheinlichkeit. Das gilt besonders, wenn man nicht die Abstammung aller Arten aus einer Wurzel vertritt. Aber auch dann geht die Lehre über die Grenzen unserer Erfahrung und unseres Vorstellungsvermögens hinaus.

Vor allem ist das darwinistische Wie der Entwicklung ungenügend. Nur als Mit-Ursache für die Entstehung von Arten, Unterarten und Rassen kann der Darwinismus anerkannt werden. Die Frage nach der Herkunft des Menschen wird innerhalb der vom Verfasser gesteckten naturphilosophischen Grenzen nicht behandelt.

Wenn man meint, die Schrift sei auf den Nichtfachmann zugeschnitten und sei ihm zugänglich, so wird man Vorbehalte machen müssen. Dafür ist eine zu große Fülle, oft recht schwieriger Stoffe in zu gedrängter Form geboten.

Wer die vom Verfasser dargelegten Fragen und Schwierigkeiten der heutigen Naturwissenschaft in philosophischer Einstellung überdenkt, der sieht für manche seltsame Theorie den Grund darin, daß die den Mikrokosmos untersuchende Naturwissenschaft noch allzusehr von der Vorstellung beherrscht ist, der von der exakten Naturwissenschaft ausgebaute Begriffsapparat sei einzig und absolut gültig für die wissenschaftliche Erklärung der Welt und aller Vorgänge in ihr. Die inneratomare Welt ist « subphysischer » Art, ist der unsern Sinnen unmittelbar zugängliche Makrokosmos im Zustand des Werdens. Diese Welt und ihre Gesetzlichkeit läßt sich nicht begreifen, wenn man die dem Makrokosmos entstammenden Begriffe gleichsinnig auf sie anwendet. Die Ausarbeitung eines entsprechenden Begriffsapparates ist darum ein für die Naturwissenschaft wie für die Naturphilosophie gleich dringliches und ein, beide gleich förderndes Anliegen.

Geistingen. *J. Endres* C. Ss. R.

A. Hufnagel : Das Geheimnis der Person. Summa theol. I, 29, 1-3. — Stuttgart, E. Klett. 1949. 77 SS.

Ein kleines, aber feines Büchlein ! Die Einführung zeigt die Schwierigkeiten, welche der moderne Mensch überwinden muß, wenn er zu einem Thomasverständnis vordringen will, aber auch manches, was ihm das Verständnis eines Thomastextes erleichtert. In gedrängter Form werden die grundlegenden Gedanken des thomistischen Systems geboten. — Hauptgegenstand der Untersuchung sind die drei ersten Artikel der 29. Quaestio aus dem ersten Teil der Summa theologica. Zunächst werden die Einwürfe in guter Übersetzung geboten und der wahre Sinn der Objektionen aufgezeigt. Es sind nicht mehr in loser Folge aneinander gereihte Einwürfe, sondern mit logischer Konsequenz folgt eine Objektion der andern. Bei der Lösung der Frage und der Antwort auf die erhobenen Einwände geht der Verfasser gleich vor. Er analysiert fein den Text des hl. Thomas. Er kennt die Schwierigkeiten, die sich aus der deutschen Sprache und aus der Zeitgebundenheit des Problems ergeben. So bildet das bescheidene Büchlein eine wirkliche Einführung in das so wichtige Problem der Person. — Es war nicht die Absicht des Autors, die Frage in ihrer ganzen Weite zu behandeln. Er wollte nur den Gedankengang des hl. Thomas in der Summa theologica treu darstellen. Darum führt er ganz selten Texte aus andern Werken des Aquinaten an, wobei leider die genauen Angaben fehlen (S. 36, 68). Um möglichst Thomas sprechen zu lassen, verzichtet Hufnagel auch auf die ausdrückliche Benützung der Kommentatoren. — Das Nachwort, das eine wertvolle Zusammenfassung gibt, zeigt, wie die Lehre des

englischen Lehrers nicht radikal « abgeschlossen », sondern noch « geöffnet » ist für Erweiterungen und Vertiefungen durch spätere Untersuchungen. Der Leser wird beim Studium dieser gründlichen Arbeit in der Ansicht bestärkt, daß die Thomistenschule als lebendiger Thomismus das Erbgut des hl. Thomas treu bewahrt und logisch weiter entwickelt hat. Was der Verfasser von den drei besprochenen Artikeln der Summa sagt, darf man auch auf das vorliegende Büchlein anwenden : es ist äußerlich wenig, aber es ist Gold und darum doch viel.

Stans. *C. Hubatka* O. F. M. Cap.

Aszese und Mystik

Dictionnaire de Spiritualité : Ascétique et Mystique — Doctrine et histoire. Publié sous la direction de **Marcel Viller S. J.**, assisté de F. Cavallera et J. de Guibert S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. — Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils. 1932 ff. 4°.

Sind die zahlreichen Dictionnaires, die für alle möglichen wissenschaftlichen Fachgebiete erscheinen, als Zeichen der Zeit anzusehen, d. h. als Zeugen einer Epoche, die zufolge des überwuchernden Spezialistentums an der Zersplitterung des Universalwissens leidet ? Oder haben sie bei der Fülle des angehäuften Stoffes und der täglich noch anschwellenden Bücherflut die Bedeutung von Turmwarten, die den Überblick über die einzelnen Fachgebiete vermitteln ? Wie man will ! Angesichts der tatsächlichen Verhältnisse sind sie nun einmal sehr nützliche, ja unentbehrliche Arbeitsinstrumente. Als solche wollen sie auch aufgefaßt werden, nicht als Ersatz für wissenschaftlichen Habitus. Einzig ihre Absicht, dienen zu wollen, rechtfertigt es, den Stoff einer Wissensdisziplin oder eines ihrer Teilgebiete alphabetisch anzuordnen.

Als Arbeitsinstrument werden das vorliegende Lexikon auch jene freudig begrüßen, die mit Recht nichts wissen wollen von einer Trennung der Theologie in eine dogmatische und moralische, oder in eine moralische und asketische Sonderwissenschaft.

Die Herausgeber dieses Werkes scheinen nun zwar nicht Verfechter einer einzigen theologischen Wissenschaft « in specie atoma » zu sein, wie aus dem Artikel *ascétisme* hervorgeht, wo es heißt : « L'ascétique, en effet, est une vraie science théologique, qui, à côté de la morale, et en dépendance d'elle pour ce qui regarde la définition du bien, établit d'une façon rigoureusement théologique ses principes propres, avant d'en diriger l'application » (fasc. IV, col. 1015). Ja sogar in der II-II d des hl. Thomas wird da eine Moral und eine Aszese unterschieden (ib., col. 1016). Diese Unterscheidung bzw. Trennung mißachtet die Einheit von Moraltheologie einerseits und Aszetik und Mystik anderseits auf Grund des gleichen objectum formale quod (der spezifisch gleiche moralische Akt in seiner Ausrichtung auf Gott als übernatürliches Ziel) und des gleichen objectum formale quo (die virtuelle göttliche Offenbarung). Anders liegt der Fall der eingegossenen

Erkenntnis, die sich vonseiten des objectum formale quo wesentlich von derjenigen der Moraltheologie unterscheidet [1].

In den Werken der sog. geistlichen Autoren spielt nun freilich die eingegossene Erkenntnis sowie die unmittelbar praktische Erfahrung und Zweckrichtung eine hervorragende Rolle. Deshalb legen sie weniger Wert auf die spekulative Darstellung der Wesenheiten und der metaphysischen Grundlagen der Tugenden und Akte. Sie wollen unmittelbar zur Frömmigkeitshaltung und zum vollkommenen Handeln anfeuern. Aber auch bei dieser betont praktischen Absicht streben sie doch eine Systematisation und Vereinheitlichung an. Dieses Bestreben findet seinen Ausdruck darin, daß dem ganzen Verhalten und Handeln, das sie fordern, ein zentrales Motiv zugrundegelegt wird, z. B. Nachfolge Christi, Gleichförmigkeit mit Christus, Hingabe an Gott, kindliche Gesinnung usw. Es ist daher von Tugenden die Rede, denen wir in der II-II nicht begegnen und die sich auch nicht so klar wie jene durch ihr obiectum formale festlegen lassen, es sind Tugend*komplexe* (z. B. Hingabe an Gott, Selbstverleugnung). Das Interesse des geistlichen Autors gilt ihrer praktischen Fruchtbarkeit, nicht ihrer Wesensnatur. Der Gesichtspunkt dieser Autoren ist weniger allgemein als derjenige der Moraltheologie und zugleich allgemeiner als derjenige der Tugend der Klugheit, die den individuellen Fall ins Auge faßt. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt es sich ebenfalls, daß Tugenden, die im System der Moraltheologie den Rang von partes potentiales einnehmen, in den Schriften der Spiritualität in den Vordergrund treten (z. B. die Demut). Diese Tatsachen rechtfertigen nicht im geringsten, die Einheit der theologischen Wissenschaft preiszugeben, wohl aber das Unternehmen eines « Dictionnaire de Spiritualité ».

Der materiellen Ausdehnung nach bezieht sich sodann die Moraltheologie auf den ganzen Bereich der heilsamen menschlichen Akte. Sie begrenzt sich nicht auf die Tugenden und Akte, die dem christlichen Leben allgemein eignen müssen, um die Vollkommenheit der evangelischen Räte einer speziellen Disziplin zu überlassen. In diesem Punkt wird auch im erwähnten Artikel (ascétisme) offen Partei ergriffen gegen die Aufspaltung der Vollkommenheitslehre in Aszetik und Mystik, wie sie von Scaramelli gefordert wurde und eine Zeitlang Schule machte (ib., col. 1011-1014). Aus diesem Grunde wurde dem Werk der Name « Dictionnaire de Spiritualité » gegeben, der die Begriffe Aszetik und Mystik einheitlich zusammenfaßt.

Der Untertitel *Doctrine et Histoire* deutet das methodische Vorgehen an. Der soliden Behandlung des ganzen Gebietes gibt die offizielle Lehre der Kirche das unentbehrliche Rückgrat. Der breite Raum, der ferner nicht nur den sog. geistlichen Autoren, sondern auch der Theologie zugemessen wird, ist uns Beweis, daß bei der Planung des Gesamtwerkes die Überzeugung wegleitend war, die Spiritualität müsse nicht nur auf die Normen des Lehramtes Bedacht nehmen, sondern dürfe auch keinem Außenseitertum gegenüber der Theologie huldigen oder gar in Gegensatz

[1] Vgl. die lichtvollen Ausführungen von J. M. Ramírez O. P., De hominis beatitudine tractatus theologicus, t. I. Salmanticae 1942, pp. 53-62.

zu ihr treten. In diesem Zusammenhang können wir mit P. Pourrat nicht einiggehen, der im Artikel *Spiritualité affective* ausführt: « Il y a des écrivains, remplis d'amour de Dieu, comme saint Thomas d'Aquin, qui sont des lumières éclatantes mais qui ne réchauffent pas. Ils ont reçu le don d'éclairer et non celui d'émouvoir ; ils sont des intellectuels et non des affectifs. » Wer weiß, welch hervorragenden Anteil im theologischen Werk des Aquinaten die eingegossene Wissenschaft und die affektive Erkenntnis des « donum sapientiae » haben, wird eine solche Auffassung nicht teilen können. Zudem halten wir dafür, daß die Heilswahrheiten, mit denen sich die Theologie befaßt, kraft ihres Inhaltes, nicht erst auf Grund der affektiven Darstellung, das geistliche Leben befruchte. Es gibt eine gebetete und betrachtete Theologie ! Allerdings findet sie sich auf den Abstechern der Kontroverse ebensowenig wie in einer in separate Wissenschaften geschiedenen Theologie, von denen die eine nur intellektuelle Spekulation betreibt, die andere das « corollarium pietatis » aufstöbert. Die verantwortlichen Leiter des Werkes erstreben jedoch eine innige Verbindung der Spiritualität mit der Theologie als Wissenschaft. Sie bemühen sich nicht nur, die wichtigen Begriffe der Vollkommenheitslehre, die herkömmlichen Fachausdrücke theologisch-wissenschaftlich zu beleuchten, sondern auch die Übungen der Buße und Frömmigkeit auf ihre doktrinären Grundlagen hin zu untersuchen. Sowohl die spekulativen Probleme, wie die praktischen, die sich aus dem geistlichen Leben und der Seelenführung ergeben, werden im Lichte von Dogma und Überlieferung, theologischer Wissenschaft und praktischer Erfahrung dargelegt und beantwortet. Sofern es der Gegenstand erfordert, werden auch die Ergebnisse der Experimentalpsychologie und der Psychotherapie herangezogen (z. B. im Artikel *Chasteté*).

Selbstverständlich kann auf einem Gebiet, auf dem sich so vieles geschichtlich geformt hat, die geschichtliche Betrachtung nicht übergangen werden. Die einzelnen Schulen kommen gebührend zur Darstellung, sodann die durch ihren Einfluß oder ihre Eigenart hervorragenden Lehrer des geistlichen Lebens, endlich die denkwürdigen Streitfragen.

Aus dem Gesagten dürfte der Leser bereits entnommen haben, daß dieses Lexikon einen ausgesprochenen katholischen Charakter hat. Es unterscheidet sich somit von einer Enzyklopädie, die unter dem generellen Namen von Askese und Mystik katholische und nichtkatholische, christliche und nichtchristliche Lehren und Verwirklichungen als gleichrangige Spezies behandeln würde. Die nichtkatholische Spiritualität sowie die nichtchristliche Askese und Mystik werden aber deshalb nicht ignoriert, sondern in dem Maße herangezogen als sie zum volleren Verständnis der katholischen Spiritualität und der allgemeinen Bedingungen des geistlichen Lebens überhaupt beitragen können. Doch nicht nur in diesem abgrenzenden Sinne ist das Lexikon betont katholisch, sondern auch in dem umfassenden Sinne, daß nicht nur eine Schule zur Geltung kommt, sondern alle Schattierungen des Vollkommenheitsideals, die in der Kirche gelehrt und erstrebt werden dürfen. Bei Kontroversfragen wird daher das Wort Vertretern verschiedener Richtungen erteilt (z. B. Artikel *Accroissement des vertus, charité*).

Die elf bis jetzt vorliegenden Faszikel von durchschnittlich 320 Spalten (die im Umfang um weniges kleiner sind als die des DThC) reichen bis zum Stichwort *communion fréquente*. Sie lassen erkennen, daß hier ein vollwertiges und vollständiges Werk seinen glücklichen Anfang gemacht hat. Einmal vollendet, wird es über alle Fragen der Spiritualität Aufschluß geben. Die Grundbegriffe und Fachausdrücke wurden bereits erwähnt. Wie gründlich sie bearbeitet werden, mag beispielsweise das Stichwort *ascèse* belegen. Der Begriffsbestimmung (2 Spalten) folgt die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung in drei Hauptabschnitten : Geschichte des Wortes (fast 3 Sp.), die heidnische Aszese in den einzelnen Religionen und Philosophenschulen (19 Sp.), die christliche Aszese (30 Sp., wovon 3 über die bibl. Grundlagen, 14 über die Väterzeit, 4 über das Mittelalter, 6 über die Neuzeit, 3 über die Gegenwart). Anschließend folgen theologische Fragen (Begründung der aszetischen Anstrengung ; Die Aszese und die Grade des geistlichen Lebens ; Aszese und Gebet usw. — über 10 Sp.) und schließlich die Psychologie der Aszese (9 Sp.).

Einzeln zur Sprache kommen die Quellen des übernatürlichen Lebens, die Tugenden, Tugendakte, Buß- und Andachtsübungen, Observanzen ; Laster, Hindernisse, Prüfungen. Ferner gewisse Gebete. Neben den großen Schulen und Ordensfamilien stehen Irrlehrer, Irrlehren, heterodoxe Mystiker. Zusammenfassende Artikel über die Mystik in den einzelnen Ländern heben die charakteristischen Züge hervor und zählen ihre Vertreter im Laufe der Jahrhunderte auf (*spiritualité allemande, anglaise, anglicane, arménienne, chrétientés celtes*). Unter den Stichwörtern *avent* und *carême* wird die Bedeutung der Liturgie für das geistliche Leben aufgezeigt. In langen Spalten werden die Autobiographien und Biographien der Mystiker, die dem Leben als Vorbilder, der Lehre als Tatsachenmaterial dienen, zusammengestellt. Die Artikel nehmen bisweilen Form und Ausmaß eines theologischen Traktates an, so z. B. der Artikel *Charité* (185 Sp.).

Betreffs des Personenregisters sei hervorgehoben, daß man hier kaum einen geistlichen Schriftsteller oder Mystiker vermissen wird. Eine Menge Unbekannter schiebt sich zwischen die Berühmtheiten. Je nach ihrer Bedeutung werden sie in wenigen Zeilen erwähnt oder in spaltenlangen Artikeln gewürdigt. Hier hätte man zwar erwartet, daß am Schluß längerer Artikel immer die Quellenwerke angezeigt würden (wie dies z. B. im Artikel über die hl. Brigitta geschah), wenigstens durch einen Hinweis auf die Artikel *autobiographies* oder *biographies*. Hinweise innerhalb der einzelnen Artikel auf andere, die zum Vergleich oder zur Ergänzung beitragen, sind überhaupt zu stark vernachlässigt worden, kann dies doch denkbar unumständlich durch einen Pfeil (wie im Lex. f. Theol. u. Kirche) geschehen.

Des weitern in Einzelheiten einzugehen, vor allem auch im positiven Sinn, ist hier nicht möglich. Wir finden es auch nicht für notwendig. Das Werk ist eine staunenswerte Leistung emsiger Arbeit hochqualifizierter Fachleute, die höchstes Lob verdient. Wir hoffen, daß nun in den Nachkriegsjahren die Herausgabe der folgenden Faszikel im Tempo der Vorkriegszeit erfolgen könne.

Luzern. *P. Künzle* O. P.