

Nichtbefolgung dieses Arbeitssatzes bei P. Henry und anderen; tatsächlich ist erstaunlich, wie wenig Echo ein doch so einsichtig scheinendes Forschungsprinzip in der Augustinusforschung gefunden hat. (Vgl. aber die Bemerkungen von P. Henry auf dem Augustinus-Kongreß zu Paris 1954, wiedergegeben in: Augustinus Magister II [Paris 1954] 98: „Sur le point de savoir si le jeune Augustin a lu Plotin ou Porphyre, je voudrais préciser ma pensée qui a été souvent mal comprise. J'affirme, avec Augustin, je crois, que dans sa jeunesse il a lu les Ennéades. Par contre, je n'ai jamais nié positivement qu'il ait alors lu Porphyre; je disais simplement que j'attendais une preuve péremptoire; cette preuve, je ne l'ai toujours pas.“ Vgl. zum Problem auch P. Courcelle in: Augustinus Magister I, 53—57, und in II, 99; leider findet sich dabei keine Stellungnahme zu Th.s Ausführungen). Seinerseits stellt Th. fest: „Mit Hilfe unseres Arbeitssatzes werden wir also nicht nur für größere Stücke aus Augustin die porphyrische Vorlage nachweisen, wir werden zugleich den griechischen Urtext weitgehend wiedergewinnen“ (165). Er weist auch auf den inneren Grund hin, warum Porphyrios diese Stellung bei Augustin erobern konnte: „Augustin fand bei Porphyrios, was er bei Plotin in dieser Hauptsträngigkeit nicht hätte finden können, die Hinlenkung der Philosophie auf den Weg des Menschen zu Gott, Unterordnung der andern Probleme unter dieses Grundproblem, das eine einfache Symbolik handgreiflich veranschaulichen konnte und das nicht weit in die tief sinnige seelenmetaphysische Spekulation Plotins hineinführen mußte“ (164 f.).

Nur kurz können die übrigen Artikel erwähnt werden: (7) „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios“ (252—301); (8) „Die Sprache des Geistes in der Antike (302—312)“; (9) „Antike und christliche Rückkehr zu Gott“ (313—327). Es sind mehr oder minder dieselben Probleme, die hier wie in den vorausgehenden Studien zur Sprache kommen.

Wohl wenige Autoren können so wie Th. den Zusammenhang zwischen heidnischer Philosophie und der christlichen Lehrentwicklung bis hin zu Boethius — dies für die eingangs gekennzeichneten Probleme — aufweisen (vgl. etwa 158 ff.; oder die ausgezeichnete Analyse von Augustins Confessiones [234—245]). Bei all seinen Studien begnügt sich Th. nie mit dem Aufzeigen von etwa bloß vag erfaßten Analogien zwischen heidnischer und christlicher Geistigkeit, sondern geht nach einem Grundsatz voran, der viel Arbeit fordert: „Termini, wenn sie in genügender Sicherheit und Zahl aufgedeckt werden, sind die zuverlässigsten Leitfossilien der geistesgeschichtlichen Schichten“ (227). Die Art und Weise freilich, wie Th. seine überaus zahlreichen Quellenangaben in den Text einfügt, erleichtern das Lesen seiner Aufsätze nicht — anders wirkt dagegen die zit. „Antrittsrede“. Eine Verschreibung ist vermutlich S. 8: „Sollte auf Ammonios das kosmische System . . . gehören?“ (wohl statt: „gehören“ zu lesen: „zurückgehen“, oder Streichung des „auf“).

A. Grillmeier, S. J.

Fontana, Luigi, O. P., *Filosofia della verità. Conoscenza formale della verità e riflessione secondo San Tommaso e i tomisti*. 8^o (156 S.) Turin 1967, Asteria. 2300.— L.

Diese Dissertation von Freiburg (Schweiz) untersucht, wie Thomas und die Thomisten die Reflexion auffassen, die zur Erkenntnis der Wahrheit erforderlich ist. Im 1. Teil gibt der Verf. eine *Interpretation der wichtigsten Thomas-Texte* über die Wahrheit und ihre Erkenntnis, vom Sentenzenkommentar und De veritate über die beiden Summen und die Kommentare zur Metaphysik und zu De anima bis zum Kommentar zu Perihermeneias, in dem F. — auffallenderweise — den Höhepunkt der Entwicklung sieht (11).

Die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, in der Thomas das Wesen der Erkenntniswahrheit sieht, wird, wie F. zeigt, von ihm nicht stets in gleicher Weise dargestellt: Im Metaphysikkommentar und in der Summa theologica erscheint die Identität des Prädikats mit dem Subjekt, das für die Sache selbst steht, entscheidend; dagegen wird in den Kommentaren zu De anima und Perihermeneias die Übereinstimmung zwischen dem ganzen Urteilsgebilde mit dem realen Sachverhalt gefordert. F. zeigt, daß es sich hier eher um verschiedene Aspekte als um einen Widerspruch handelt (55).

Entscheidend ist die Frage, wie die Wahrheit erkannt wird. Damit, daß im Kommentar zu Perihermeneias gesagt wird, die Erkenntnis der Übereinstimmung sei das Urteil (lect. 3 n. 9), ist noch nichts darüber ausgemacht, wie diese Erkenntnis zustandekommt. Der einzige Text, der ausdrücklich auf diese Frage eine Antwort gibt, scheint De ver. 1, 9 zu sein, der denn auch von F. am ausführlichsten erörtert wird (21—31). Dabei wird die Frage in den Vordergrund gerückt, ob die dort geforderte Reflexion eine ausdrückliche oder eine nur implizite sei, und die verschiedenen Autoren werden danach eingeteilt, ob sie die Reflexion im ersten oder zweiten Sinn deuten, wobei der Rez. der ersten Gruppe zugerechnet wird (105 f., Anm. 28 u. 35). Diese Auffassung wird von F. deshalb abgelehnt, weil die ausdrückliche Reflexion eine schwierige Untersuchung fordere; diese könne aber nicht Voraussetzung für jede schlichte Wahrheitserkenntnis sein (28). Aber muß nicht die „implizite“ Reflexion inhaltlich das gleiche bieten wie die ausdrückliche Reflexion, wenn auch nicht mit dem gleichen Grad der Bewußtheit? Vielleicht ist es diese Schwierigkeit, die den Verf. schließlich dazu verleitet, der in De ver. 1, 9 geforderten Reflexion nur eine Priorität in der „ontologischen Ordnung“, also allem Anschein nach nicht in der gnoseologischen Ordnung, zuzuerkennen (30). Freilich heißt es dann doch wieder, eine implizite Erkenntnis der Natur des Verstandes sei im Urteil vor jeder ausdrücklichen Reflexion möglich; inhaltlich ist dies allerdings nach F. die Erkenntnis der Rezeptivität des Verstandes (31 f.). So erscheint letztlich die Passivität der Sinne als Gewähr für die Realgeltung der intellektuellen Erkenntnis (56 95 117, Anm. 103). Die Reflexion ist dann allerdings nur mehr eine „uneigentliche“, nämlich die Reflexion auf die sinnliche Erfahrung (95).

Im 2. Teil behandelt F. die *Stellungnahme der thomistischen Schulen*. Wichtig ist hier die Feststellung, daß bei den Kommentatoren des 16. und 17. Jh. der Text De ver. 1, 9 völlig in den Hintergrund tritt (61). Im 19. Jh. entdecken vor allem Kleutgen und Mercier die Bedeutung des Textes neu. Seit 1921 (Roland-Gosselin) tritt er in den Vordergrund der Diskussion, wird aber in verschiedener Weise ausgelegt. Es fehlt auch nicht an Autoren, die wie de Tonquédec, Gredt und Noël die Erkenntnis der Wahrheit unabhängig von jeder Reflexion auf die nöetische Natur des Verstandes und seines Aktes zu erklären suchen.

Wertvoll sind die Schlußbemerkungen des Verf.s über den Gegenstand der Reflexion (99 f.). Dies ist nicht das Urteil in seiner Endphase, d. h. als Akt der Zustimmung. Sonst müßte die Zustimmung zuerst blind, ohne Wissen um ihr Wahresein, gegeben werden, da die Reflexion die vollzogene Zustimmung voraussetzt, die Wahrheitserkenntnis aber erst Ergebnis der Reflexion wäre (was hier also doch wieder vorausgesetzt wird!). Die Reflexion richtet sich also auf das Urteil in seiner ersten Phase, d. h. auf das Urteilsgebilde (enuntiabile) als bloße Vorstellung des Sachverhaltes.

Wie man sieht, steht hinter den Ausführungen des Verf.s unausgesprochen die Frage, ob Thomas bei einem *naïven Sinnesrealismus* stehengeblieben ist oder den Weg zu einer Art *transzendentaler Reflexion* gewiesen hat. Wenn die Kommentatoren des 16. und 17. Jh. die Bedeutung von De ver. 1, 9 verkennen, reduzieren sie den Thomismus in der Tat auf die naive Kosmozentrik, die im Schulthomismus herrschend wurde. Aber auch der Versuch, der Reflexion nur die Bedeutung einer nachträglichen Erkenntnis der ratio propter quid zu geben, während die grundlegende Erkenntnis der Wahrheit unabhängig von der Reflexion wäre, läuft auf dasselbe hinaus. Diese Deutung zerstört aber den ganzen Zusammenhang des Textes. In dem vielerörterten Artikel soll gezeigt werden, warum den Sinnen die Erkenntnis der Wahrheit nicht möglich ist. Dies wird darauf zurückgeführt, daß sie der vollkommenen Reflexion unfähig sind. Wenn die Wahrheitserkenntnis also auch ohne diese Reflexion möglich wäre, hätte Thomas nicht erklärt, warum die Sinne der Wahrheitserkenntnis unfähig sind, d. h., er hätte gerade das, was er begründen will, nicht begründet.

Wenn die Wahrheitserkenntnis (bezüglich der materiellen Welt) ohne Reflexion möglich wäre, bliebe wohl nichts anderes übrig, als daß sie durch einen direkten Vergleich des Urteils mit den Sinnesdaten zustande käme, eine Lösung, die F. selbst für absurd erklärt (56 94); es ist in der Tat offenbar, daß das Urteil mehr aussagt, als durch die Sinnesdaten „gedeckt“ werden kann. Auch die Rezeptivität der Sinne

— und des Verstandes in der Begriffsbildung — genügt nicht zur Begründung der Übereinstimmung des Erkenntnisinhalts mit der Wirklichkeit.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß es mir persönlich stets ferngelegen hat, für die schlichte Wahrheitserkenntnis (*certitudo naturalis*) jene ausdrückliche Reflexion zu fordern, in der die Gründe für die Wahrheit des Urteils im einzelnen durchgegliedert und daher reflex aussagbar aufgedeckt werden (vgl. z. B. *Acta secundi Congressus Thomistici* [Turin 1937] 84—90). Es scheint mir auch zweifelhaft, ob die übrigen von F. für diese Auffassung zitierten Autoren — vielleicht mit Ausnahme von Mercier — diese Meinung wirklich vertreten wollten. Wenn sie die ausdrückliche Reflexion fordern, so denken sie dabei an die reflex begründete Erkenntnis der Wahrheit, die Ziel der erkenntniskritischen Reflexion ist — und für die ausdrückliche Reflexion erforderlich ist.

J. de Vries, S. J.

Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*. 2. Bd.: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Hrsg. von Martin Redeker. Gr. 8^o (1. Hlbd. LXXX u. 470 S.; 2. Hlbd. 471—811 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 98.— DM.

Im Jahre 1870 veröffentlichte Dilthey den ersten Band des „Leben Schleiermachers“. Er wollte aber nicht nur dieses „große Dasein“ darstellen, sondern vor den Leser sollte auch „ein Zusammenhang bleibender Ideen, streng begründet, eingreifend in die wissenschaftliche Arbeit und das handelnde Leben der Gegenwart“, treten (XXV). An diesem zweiten Punkt seines Programms hat er sein ganzes Leben hindurch gearbeitet, ohne daß er seine Studien je abgeschlossen und ihr Ergebnis veröffentlicht hätte, so wie dies auch mit vielen andern seiner Untersuchungen geschehen ist. Diese Studien hat nun *M. Redeker* in den vorliegenden beiden Halbbänden aus dem Nachlaß in musterhafter Weise veröffentlicht. Der erste enthält „Schleiermachers System als Philosophie“, der zweite „Schleiermachers System als Theologie“, wozu auch seine Arbeiten über die Hermeneutik gehören.

Schleiermacher mußte das Interesse Diltheys erregen. Stand er doch mitten in der großen geistigen Bewegung drin, die aus dem Aufbrechen des Bewußtseins von der schöpferischen Kraft des Menschen ihren Anfang genommen hatte und die in den Erfolgen der neuen Naturwissenschaft ihren Grund und ihre Bestätigung fand. Seit Descartes suchte die Philosophie diese schöpferische Mitte im Menschen zu ergründen und ein entsprechendes Weltbild zu gestalten. Den Höhepunkt erreichte dieses Bemühen in Kant und im deutschen Idealismus. Die Frage mußte sich stellen, wie sich diese neue Weltanschauung zu der Lehre und der Frömmigkeit des Christentums verhalte. Während sich aber die Philosophie bis dahin mehr mit den christlichen Dogmen auseinandersetzte und sie entweder ablehnte oder zu bloßen Symbolen entmythologisierte, wie es Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ getan hatte, mußte Schleiermacher seiner Herkunft und Erziehung gemäß versuchen, die neue Philosophie und die christliche Frömmigkeit miteinander zu verbinden. Dazu drängten ihn sein Elternhaus wie auch die Jugendjahre, die er in der Gemeinde zu Herrnhut verbracht hatte. Auch seine Stellung als Prediger und Seelsorger mußte ihn vor die gleiche Aufgabe stellen. So gehörte er im Gegensatz zu den „intellektuell mächtigen Geistern“, die „in einseitiger Energie“ nur nach Erkenntnis streben, zu jenen, von denen Dilthey sagt: „Menschlich größer, universal in ihrer Betrachtung von Leben, Welt und Menschendasein, harmonischer abgestimmt sind doch die Naturen, welche aus der Fülle einer reichen Menschennatur, aus dem ganzen Gefühl des Lebens philosophiert haben. Sie verbleiben auch näher dem tätigen Leben und der Bedeutung der Religiosität“ (10). Das mußte Dilthey als etwas Verwandtes anziehen.

Dazu kommt aber ein weiterer, wohl noch wichtigerer Grund. In der Lehre Schleiermachers trafen sich die beiden großen geistigen Ströme, die protestantische Frömmigkeit und Theologie und die neue Weltanschauung. Das führte zu einer Theologie, die für die folgende Geschichte des Protestantismus von der allergrößten Bedeutung wurden. Geistige Mächte und Ideen rangen hier miteinander und suchten zu einem Ausgleich zu kommen. Dilthey, dessen große und auszeichnende Begabung darin bestand, daß er die verborgenen Quellen und geistigen Hintergründe der geschichtlichen Erscheinungen aufzuspüren verstand wie kaum sonst jemand, fand hier ein seinen Anlagen angemessenes Feld der Forschung. Es ist zu