

Keller, Albert, S. J., *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (Pullacher Philosophische Forschungen, 7). Gr. 8° (VIII u. 291 S.) München 1968, Hueber. 29.60 DM.

Im 4. Band der „Pullacher Philosophischen Forschungen“ hat J. Hegyi gezeigt, wie schon bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas dessen Lehre vom Sein (esse) verdunkelt und schließlich – bei Cajetan – mißverstanden worden ist (vgl. Schol 35 [1960] 79 f.). Dadurch wurde in der thomistischen Schule die Auffassung herrschend, das „esse“ bei Thomas meine nichts anderes als die Existenz, das reale Dasein, durch das das Wesen (essentia) „außerhalb der Ursachen“ an sich selbst besteht. Im Zusammenhang damit trat das Wesen, dessen allgemeinsten Begriff mit dem „ens nominaliter sumptum“ gleichgesetzt wurde, in den Vordergrund der Betrachtung. Insofern muß man zugeben, daß auch die thomistische Schule einer „Seinsvergessenheit“ und einem „Essentialismus“ verfallen ist.

Die vorliegende Arbeit setzt sich nun zum Ziel, nachzuweisen, daß diese Auffassung des Seins auch in der sog. Neuscholastik im Anfang unbestritten angenommen wurde, daß dann zunächst das esse als Existenz mehr und mehr vorbetont wurde, bis es schließlich auch als Fülle aller Vollkommenheit wiederentdeckt wurde. Im 2. Teil erweist K. diese letzte Auffassung als sowohl der Lehre des Aquinaten wie der Sache selbst entsprechend.

Der bei weitem umfangreichste 1. Teil (13–222) zeigt zunächst, wie in der *Neuscholastik von Kleutgen bis Sertillanges und Grabmann* die von Cajetan überlieferte Lehre sich durchhält. Das Wort „Sein“ bzw. être bedeutet gewöhnlich das Seiende, und wenn es einmal dem Seienden gegenübergestellt wird, bezeichnet es eindeutig die bloße Existenz. Der erste, der hier eine Bresche schlug, war F. Sladeczek in seinem vielbeachteten Aufsatz über die verschiedenen Bedeutungen des Seins bei Thomas (1930). Indem er auf die Texte selbst zurückgriff, bezeichnete er das Wirklichsein (esse) einerseits als den „inneren Seinsgrund“, durch den das Seiende dem Nichtsein entgegengesetzt ist, andererseits als die „vollkommenste aller Vollkommenheiten“, die aus sich keine Vollkommenheit ausschließt. Als Schüler Sladeczeks kann ich bezeugen, daß er schon in seinen Vorlesungen von 1921/22, namentlich in der Erklärung des sog. Stufenbeweises, das „esse qua esse“ in einer Weise in den Vordergrund rückte, die seinen Schülern durchaus neu erschien. Freilich muß man zugeben, daß er den Gegensatz der Auffassung des Seins als Existenz und der als Vollkommenheitsfülle noch nicht herausgearbeitet hat. Die herrschende Schuldeutung des Seins als Existenz hielt sich denn auch weiterhin, sowohl in der streng thomistischen Schule (z. B. bei G. M. Manser) wie in der suarezianischen Schule (P. Descogs) und bei Denkern, die keiner dieser Schulen zuzurechnen sind (z. B. A. Forest). Nur wird die Existenz von den einen als bloßer Zustand des Existierens, von andern als Formalgrund dieses Zustandes gesehen.

Im folgenden behandelt K. die Autoren, die zwar ausdrücklich vom „Essentialismus“ abrücken und dementsprechend das „Sein“ vorbetonen, dieses aber – wenigstens vorwiegend – nur als Existenz auffassen; darum sprechen sie vom *Thomismus als einer „Existenzphilosophie“*, ohne jedoch dieses Wort im modernen Sinn zu verstehen. Besonders ausführlich kommt hier É. Gilson in den Wandlungen seiner Auffassung des Seins zu Wort. Im Anfang betrachtete er es als Vollkommenheit, dann rückt er in Zusammenhang mit der Auffassung Cajetans, der Thomismus sei reiner Aristotelismus, die Existenz in den Vordergrund, die er aber zugleich als Fülle der Vollkommenheit bezeichnet, schließlich, in „Being and Some Philosophers“ (1952), tritt die Vollkommenheitsfülle des Seins so sehr in den Hintergrund, daß er das Sein sogar als Potenz zum Akt der Essenz bezeichnet (91). Auch für J. Maritain ist das Sein die Existenz, und diese ist eine Vollkommenheit – wenn auch eigener Art – unter vielen anderen (116). In diesem Zusammenhang behandelt K. auch J. de Finance. Für ihn ist „Sein“, „Verkoppelung von Existenz und Fülle“ (127); aber daneben bleiben viele Stellen, an denen er das Sein einfach mit „Existenz“ gleichsetzt (133). Wichtig ist, daß de Finance den Kommentar zu „De hebdomadibus“ (1257 oder 1258) als den Text bezeichnet, in dem bei Thomas zum ersten Male deutlich die Auffassung des Seins als Grund aller Vollkommenheit in den Vordergrund tritt; dies geschieht unter dem Einfluß des platonischen Teilhabe-Gedankens (134).

Schon bei Gilson und Maritain findet sich die Auffassung, das (als Existenz verstandene) Sein werde nur im Urteil erkannt, ein Begriff des Seins sei also unmöglich. K. Rabner und namentlich J. Lotz gehen insofern darüber hinaus, als sie das Sein ganz vom Urteil her entfalten. Nach Lotz gibt es allerdings auch eine begriffliche Erfassung (simplex apprehensio) des Seins, aber in ihr bleibt dieses noch unentfaltet. Die Entfaltung geschieht im Urteil, das nach Lotz zugleich Sehen der Wahrheit und Setzung ist (164). K. weist dagegen auf S. th. 1,2 q. 17 a. 6 hin, wo Thomas das ‚apprehendere veritatem‘ vom Akt der Zustimmung (assensus) unterscheidet. Wichtiger für die Fragestellung des Buches ist, daß Lotz das Sein klar als aus sich unbegrenzte Vollkommenheit auffaßt; daraus ergibt sich für ihn, daß das Wesen (essentia) als bloße Begrenzung des Seins zu denken ist. Von der Washeit (quidditas), die als Sosein der Existenz als Dasein gegenübersteht, kann aber nicht gesagt werden, daß sie nur Begrenzung, also etwas im Grunde Negatives, ist. Darum unterscheidet Lotz klar zwischen den Begriffspaaren Sein-Wesen und Dasein-Sosein (Washeit). Er geht damit über Thomas hinaus, der Wesen und Washeit (essentia und quidditas) nicht unterscheidet.

Im letzten Abschnitt des 1. Teiles behandelt K. die Autoren, die das Sein *unabhängig von der Urteilsanalyse* als *Vollkommenheitsfülle* auffassen, insbesondere C. Fabro und L. de Raeymaeker. Bei Fabro findet sich diese Lehre klar in der 2. Auflage von „La nozione metafisica di partecipazione“ (1950). Eine Unstimmigkeit ergibt sich allerdings daraus, daß er trotzdem auch im Wesen als solchen etwas Positives sieht, es sogar einmal als das wichtigste Element des Seienden bezeichnet (203). K. meint, die Schwierigkeit könne nur durch die Lotzsche Unterscheidung von Wesen und Washeit gelöst werden (211). De Raeymaeker nimmt ebenfalls an, das Sein bedeute bei Thomas die Vollkommenheit, an der alle andern teilhaben; darüber hinaus bringt er eine historische Untersuchung über die Quellen dieser Lehre; es sind einerseits Aristoteles und Avicenna, andererseits entscheidend die platonischen Quellen: Pseudo-Dionysius, Proklus und Boethius (215).

Der bedeutend kürzere 2. Teil (223–271) bringt eine *zusammenfassende Beurteilung*, und zwar zunächst *vom historischen Standpunkt*: Welches ist die echte Lehre des Thomas von Aquin? K. weist darauf hin, daß in dem thomanischen ‚Ens (bzw. esse) dupliciter (bzw. tripliciter) dicitur‘ stets eines der Glieder das Sein als Kopula ist; diesem Sein wird in den ältesten Texten nur das Sein der Washeit (quod dividitur per decem genera) gegenübergestellt, dann erscheint neben der essentia das esse (In 1 Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1), am Ende der Entwicklung verschwindet die essentia ganz und es bleibt nur der actus essendi übrig (230). Besagt dieser actus essendi ausschließlich oder vorwiegend die Existenz? Die Entscheidung von Sein und Wesen zu den Fragen ‚an est‘ und ‚quid est‘ könnte es nahelegen. K. zeigt, daß dies wenigstens für die späteren Werke nicht gilt. Das ‚an sit‘ fragt hier nur nach der Wahrheit des Urteils, die durch das Sein der Kopula bezeichnet wird (vgl. S. th. 1 q. 48 a. 2 ad 2). Hier stehen freilich den Texten, in denen Thomas in dem Satz „Deus est“ nur das Sein, ‚quod significat compositionem propositionis‘, bezeichnet sein läßt, andere Texte (aus dem Kommentar zu Peri herm.) gegenüber, nach denen ‚est, simpliciter dictum, significat in actu esse‘ (244 u. 242). K. kommt zu dem Schluß: Es läßt sich nicht beweisen, daß Thomas zu irgendeiner Zeit unter esse nicht auch die Existenz verstanden hat, wohl aber läßt sich nachweisen, daß die Entwicklung seiner Seinslehre Thomas dahin führte, daß er unter Sein zumindest *nicht nur* Existenz verstanden hat (247), ja daß das Sein als Inbegriff aller Vollkommenheit wenigstens in der Spätzeit der eigentliche Sinn des ‚esse‘ ist. Eine interessante Beobachtung bestätigt diese Entwicklung: Während es in De ente et essentia noch heißt: „Obwohl Gott nur Sein ist, fehlen ihm doch die übrigen Vollkommenheiten nicht“, heißt es in der Summa: „Weil Gott das subsistierende Sein ist, begreift er alle Vollkommenheit in sich“ (248).

Der letzte Abschnitt bringt eine Kritik der verschiedenen Auffassungen *von der Sache selbst her*. Freilich ist gerade dieser Teil äußerst gedrängt. Vielleicht wäre es richtiger gewesen, anstatt vom Sprachgebrauch auszugehen, zu zeigen, daß von der Sache selbst her ein Denkinhalt und eine Bezeichnung für ihn gefordert sind, die dem „Sein“ als Vollkommenheit entsprechen; denn daß dafür gerade das Wort „Sein“ (esse) verwendet werden muß, dürfte sich schwerlich beweisen lassen. Auch die weiteren Spekulationen über das endliche Seiende (256 ff.) be-

friedigen wenig; vielleicht deshalb nicht, weil sie versuchen, das tief geheimnisvolle Wesen des endlichen Seienden allzu rational aufzulösen. Muß nicht doch dem Sein ein „Anderes“ gegenübergestellt werden, das nicht einfachhin Sein *ist* und doch auch nicht einfachhin nichts, sondern eben etwas als Potenz auf das Sein Bezogenes? Das Widerspruchsprinzip, soweit es wirklich einsichtig ist, scheint nur auszuschließen, daß dem gleichen Subjekt nicht gleichzeitig Sein zukommen und nicht zukommen kann; ist aber damit die Möglichkeit eines potentiellen Subjekts, das nicht Sein *ist*, einsichtig ausgeschlossen? Als möglich begreifen läßt sich allerdings ein solches Subjekt und damit das endliche Seiende nicht.

Die entscheidende These, daß das Sein bei Thomas nicht als bloße Existenz, sondern als Vollkommenheit aufzufassen ist, hat K. in seiner gründlichen Abhandlung jedenfalls überzeugend dargetan, ebenso die systematische Bedeutung dieser These. Nach zwei Seiten scheint mir das Ergebnis der Arbeit einer Ergänzung fähig zu sein: Einmal wäre es wünschenswert, das ‚esse commune‘, das doch wohl für uns das erstgegebene Sein ist, deutlicher von dem Sein, das positiv alle Vollkommenheit besagt, abgehoben zu sehen; würde wirklich das esse commune *aus sich* alle Vollkommenheit positiv besagen, wäre es dann nicht ein Widerspruch, wenn es trotzdem (wenn auch durch ein anderes Prinzip) als endliches Sein verwirklicht wäre? Die „Unendlichkeit“ des esse commune kann also wohl nicht mehr sagen als dies, daß es *nicht aus sich* endlich sein kann (was etwas anderes ist, als daß es aus sich unendlich ist und daher Endlichkeit ausschließt). Zweitens wäre eine klarere Bestimmung des Verhältnisses des Seins zu den übrigen *reinen* Vollkommenheiten wünschenswert. Wenn diese aus sich etwas nur Potentielles wären, das am Sein nur „teilhat“, wie könnten sie dann von Gott ausgesagt werden? Wie könnte dann Thomas auch sagen: *Vivere est esse viventibus*?

J. de Vries, S. J.

Riesenhuber, Klaus, *Existenzerfahrung und Religion* (Unser Glaube, 2). 80 (126 S.) Mainz 1968, Grünewald. 12.80 DM.

Das kleine, aber überaus inhaltreiche Buch gibt eine vorzügliche Einführung in die Grundfragen der Religionsphilosophie. Der 1. Teil (9–38) entwickelt die *Fragestellung* „kritisch und systematisch“. Der kritische Teil gibt eine ausgezeichnete Übersicht über die Kritik der Religion im modernen Weltverständnis, im besonderen die Schwierigkeiten von seiten der Naturwissenschaft, die Versuche, das Christentum in einen gottlosen Humanismus aufzulösen, die tiefenpsychologische und marxistische Deutung der Religion, die existenzphilosophische Kritik an der Religion, schließlich die „Gott-ist-tot“-Lehre.

Im systematischen Teil geht es um das Verhältnis von Gotteserfahrung und Gottesbeweis. Erfahrung definiert R. als „erkennende Hinnahme von Wirklichkeit in Unmittelbarkeit, also ohne Schlußverfahren“ (26 f.). Jeder Beweis gründet in der Erfahrung, so sehr, daß „ein metaphysischer Beweis grundsätzlich den Raum der Erfahrung . . . nicht überschreiten“ kann (29). Darum ist es berechtigt, mit der Gotteserfahrung zu beginnen. Bezüglich der geistigen Erfahrung wird dann allerdings auch die Möglichkeit der Täuschung zugegeben; es bedarf einer Prüfung der eigenen Erfahrung auf ihren Wirklichkeitsbezug (33). Die Gotteserfahrung, die uns möglich ist, unterscheidet sich von einer Anschauung Gottes, ihre Unmittelbarkeit behauptet keine gegenständliche Ausdrücklichkeit des Erfahrenen; sie schließt nur Vermittlung durch Begriffe, Urteil und Schluß aus (34). R. unterscheidet den thematischen Gegenstand der Erfahrung und ihre „Hintergründe“; diese werden erst durch eine philosophische Analyse deutlich. Eine ontologische Vermittlung ist da, insofern Gott nur im vordergründig gegebenen endlichen Phänomen erscheint (34).

Der 2. Teil („*Der Anruf Gottes*“), und in ihm wieder der erste Abschnitt über „die Anwesenheit Gottes in der Erfahrung“ (39–79) ist das Kernstück des ganzen Buches. R. analysiert hier verschiedene Lebenserfahrungen des Menschen und zeigt, wie sich in ihnen Gott kundtut. Eine erste ist die Erfahrung des Lebenssinnes, der sich als unbedingt gut und zugleich als konkrete, gerade für mich bestimmte Aufgabe erweist. Eine zweite Erfahrung ist die des Anspruchs, den die Welt an den Menschen stellt. Die erfahrene Unbedingtheit dieses Anspruchs