

Überhaupt geschieht Seinslichtung vornehmlich als *convenientia animae et entis*; als *convenientia vera* bzw. *bona* bleibt sie allerdings immer nur eine partielle Lichtung: Die Ganzheit bzw. die *Einung* des Seins wird durch das Hervortreten jeweils eines seiner Momente gleichsam verschleiert. – Vom Schönen gilt aber, daß es „addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam“; in ihm wird jene „quies appetitus in cognitione seu aspectu“ (S. Th. I-II, 27, 1 ad 3) erreicht, die die Verschränkung und Einung der Seelenpotenzen und ihrer Objekte anzeigt. Die *convenientia pulchra* ist also die vollkommene *convenientia*, erst in ihr erscheint das Seiende (und mit ihm die Seele) als ein in die *convenientia* gegebenes, ein hineingeschenktes und bewirktes.

Diese notgedrungen dürftige Zusammenfassung kann die Genauigkeit, den Reichtum und die Schönheit von P.s Darlegung unmöglich wiedergeben. Sein Versuch, die thomistische Begrifflichkeit nach-zu-denken, ist gleichzeitig eindrucksvoll und klärend, und zweifelsohne auch im Detail sehr ergebnisreich. Die im Nachdenken geleistete klärende Arbeit lohnt schon die (allerdings nicht geringe) Mühe des Lesens. Es ist aber die Frage – das sei allerdings nur als Bedenken hingestellt –, ob die thomistischen Begriffe ein solches Nachdenken vertragen; m. a. W. ob die letzte Absicht des Versuches doch nicht die Tragweite der Begriffe übersteigt. Das wird gerade in dem Moment deutlich, wo es um die Schönheit geht: Als die schlechthinnige *convenientia* befindet sich Schönheit weder in den Dingen noch in der Seele, sondern in der gänzlichen Übereinkunft beider: „Die ureigenste Möglichkeit ihrer selbst erreicht die *convenientia* hingegen als *pulchritudo*. Denn von dieser kann weder gesagt werden, die Bewegung (der immateriellen Identität, des Ineinanderspiels beider Pole) terminiere in *re*, noch in *anima*. In der *pulchritudo* und als diese terminiert der *motus animae et entis* rein in sich, d. h. die ursprüngliche Einheit von *anima* und *ens* kommt in und als *pulchritudo* mit zum Vorschein als *Einheit*“ (172). „Sie [die *pulchritudo*] hat ihren Ort weder in *anima* noch in *re*, sondern in der beide fundierenden Einheit“ (186). Gerade diese grundlegende Erkenntnis, auf der die These der Arbeit beruht, kommt aber in den weiteren Ausführungen P.s über die Schönheit nicht recht zum Tragen. Gleichsam von der Übermacht der thomistischen Begrifflichkeit geleitet, bestimmt P. Schönheit weitgehend als das vollkommene Verhältnis von *essentia* und *esse* bzw. von Substanz und Akzidentien (als die perfekte Realisierung der Substanz in ihren *operationes*), und macht sie dadurch doch zu einer Eigenschaft der Dinge (dazu noch zu einer, die vom Begriff des Dinges abgeleitet werden kann). Daß allerdings gerade die thomistische Begrifflichkeit an dem leisen Unbehagen schuld sei, das sich beim Lesen des letzten Teils von P.s Arbeit einstellt, ist nur eine Vermutung. Vielleicht liegt dies auch nur an der Tatsache, daß jedes philosophische Reden über die Schönheit (und d. h. nach P.s These über die Wirklichkeit des Seins) immer nur ein Prolegomenon bleiben muß.

Elena Marmiroli

Thomas von Aquin. II. Philosophische Fragen. Hrsg. Klaus Bernath (Wege der Forschung 538). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. IX/572 S.

Der 1. Bd., der diesem 2. Bd. entspricht und 1978 erschienen ist, hatte den Titel: Thomas von Aquin, I. Chronologie und Werkanalyse. Er hatte deutlich literarergeschichtlichen Charakter und faßte wichtige Arbeiten verschiedener Autoren, die in verschiedenen Zeitschriften in den Jahren 1920–1974 zerstreut sind, in einem handlichen Band zusammen. Außer den im Titel genannten Themen kommen zur Sprache Fragen z. B. nach Echtheit, Quellen, Methode, Mitarbeitern der Werke des Aquinaten. Der Nutzen einer solchen Zusammenstellung – freilich weniger zur Einführung des Anfängers als für die eigentlich wissenschaftliche Arbeit – ist unverkennbar. – Muß man auch die Zielsetzung des vorliegenden 2. Bandes so verstehen? Der Band bietet in chronologischer Anordnung 19 Arbeiten zur Philosophie des Aquinaten, 8 in deutscher Sprache verfaßte, 11 aus dem Französischen, Englischen oder Italienischen ins Deutsche übersetzte, aus den Jahren 1941–1979; z. T. sind ältere Beiträge von den Verfassern für diese Sammlung neu bearbeitet worden. Natürlich bieten diese 19 Beiträge nur einen winzigen Bruchteil der in den 4 Jahrzehnten erschienenen Arbeiten über Thomas und seine Lehre. In der trefflich einführenden Einleitung des Hrsg.s (1–21) werden diese Arbeiten in vier Literaturgattungen eingeteilt: 1. Kurse und Lehrbücher, in denen die oft weit zerstreuten philosophischen Darlegungen des Theologen Thomas in eine systema-

tische Ordnung gebracht werden, ähnlich, wie Thomas selbst in seiner *Summa theologiae* anstelle der „*librorum expositio*“ eine systematisch gegliederte Gesamtdarstellung der Theologie gesetzt hat. Das erste entsprechende philosophische Werk sind die *Disputationes metaphysicae* des Suárez. Die 2. Literaturgattung sind solche systematische Werke, die überdies die „Einheit der mannigfachen Erkenntnisse unter einer Idee“ (Kant) erstreben. Hierher zählt B. etwa G. Mansers „Wesen des Thomismus“ unter der Leitidee von Akt und Potenz und G. Siewerths „Thomismus als Identitätssystem“, dem gegenüber er allerdings Bedenken äußert. Die 3. Gattung charakterisiert B. durch den Vergleich des Thomas mit anderen Philosophen, deren bekanntestes Beispiel die Thomasinterpretation Maréchals in Auseinandersetzung mit Kant ist. Über sie berichtet J. B. Lotz in dem Beitrag „Zur Thomas-Rezeption in der Maréchalsschule“ (1974) (433–456). Die Mehrzahl der Beiträge gehört allerdings zu der 4. Gattung der Arbeiten über Thomas, d. h. zu den monographischen Untersuchungen über Einzelfragen in den Werken des Aquinaten. Bezüglich dieser Einzeluntersuchungen weist B. auf einen wichtigen Umstand hin: Während sich die älteren Arbeiten der hier zur Sprache kommenden vier Jahrzehnte auf die verschiedensten Themen verteilen, tritt später mehr und mehr die Seinsfrage in den Vordergrund. Mit Lotz führt B. das darauf zurück, „daß wir unter seinen (nämlich Heideggers) Anregungen auch das Sein bei Thomas neu sehen gelernt haben“ (13). – Von den älteren Beiträgen seien erwähnt: J. Maritain, *Der Humanismus des hl. Th. v. Aq.*; G. P. Klubertanz S. J., *Der hl. Th. und die Erkenntnis der Einzeldinge*; Fr. Leist, *Analogia entis*; R. A. O'Donnell C. S. P., *Individuation: Ein Beispiel für die Entwicklung im Denken des hl. Th. v. A.* (1959). Gerade dieser Beitrag zeigt in aller Deutlichkeit, wie sehr der früher übliche Schulthomismus Thomas simplifiziert hat. „Soll der Thomismus weiterleben, so darf er nicht stillstehen“ (130). Der älteste Beitrag, der Thomas mit Heidegger vergleicht, ist schon 2 Jahre früher geschrieben: J. Langlois S. J., Heidegger, Max Müller und der Thomismus; „Max Müller hat völlig recht, wenn er den Thomismus als eine Philosophie der Ordnung kennzeichnet. Gleichwohl möchten wir die Verbindung ablehnen, die er zwischen einer Philosophie dieser Art und dem kantischen Idealismus herstellt. Das entscheidende . . . Moment liegt darin, einzusehen, wie ‚die Ordnung Unordnung nicht beseitigt‘ und wie noch Raum bleibt für das Neue, das Unvorhergesehene, das Kontingente und die Freiheit“ (105 f.). Das „Sein“ im Sinne des Thomas kommt u. a. in vier Beiträgen zur Sprache, die dem Gedanken der „Teilhabe“ bei Thomas gewidmet sind. Ihre Verfasser sind H. H. Berger, W. Weier, P.-C. Courtès O. P. und C. Fabro C. P. S. Den Abschluß des Ganzen bildet der Festvortrag M. Müllers zum Thomas-Jubiläum 1974 über die Aktualität des Thomas v. A.

In einer kurzen Besprechung ist es nicht möglich, auf die unzähligen Einzelprobleme einzugehen, die in diesem Buch zur Sprache kommen. Nur auf eines dieser Probleme sei hier hingewiesen. Weier stellt die Frage, auf welches Sein sich die Seinsteilhabe des Geschöpfes beziehe, und meint, von einer Teilhabe am göttlichen Sein könne bei Thomas nicht die Rede sein (196), sondern die Teilhabe sei Teilhabe am „esse commune“ (197). Das ist selbstverständlich richtig, wenn „Teilhabe“ als eigentliches Zu-eigen-Haben eines Teils des göttlichen Seins verstanden würde. Schon deshalb geht das nicht, weil Gottes Sein keine Teile hat. Aber andererseits findet sich bei Thomas, wie es scheint, niemals die Aussage, daß das endliche Seiende am esse commune teilhat. Seitdem es den Index thomisticus gibt, sind kühne negative Aussagen möglich. Auf den Seiten 208–229 des 16. Bands der Series II dieses Index sind sämtliche Texte verzeichnet, in denen Thomas Formen des Verbums *participare* gebraucht. In keinem dieser Texte habe ich die Aussage gefunden: *participat esse commune* (oder universale). Dagegen heißt es wohl einmal: „*nihil habet esse, nisi participat divinum esse*“ (In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 2 Sed contra). Ähnliche Aussagen, auch bezüglich der *divina bonitas* u. a., finden sich häufig, wechselweise auch in der Form „*participat similitudinem divini esse*“, die aber schwerlich einen andern Sinn hat. Soviel ist jedenfalls klar, daß die Aussage „*participat divinum esse*“ wörtlich bei Thomas vorkommt. Darin hat W. freilich recht, daß der Sinn dieser Aussage nicht sein kann, es finde sich in einem Geschöpf ein Teil des göttlichen Seins, der identisch ist mit etwas in Gott. Das Wort „*participare*“ muß ganz gewiß anders gedeutet werden. Vielleicht kann man seinen Sinn so umschreiben: „Etwas hat Teil am göttlichen Sein“ bedeutet: „Es hat von Gott als dem Urgrund alles Seins, der allein die ganze Fülle des Seins *ist*, eine unvollkommene (analoge) Ähnlichkeit seines Seins empfangen.“ Wenn damit abgeschlossen ist, daß die Teilhabe am „es-

se commune“ der einzige Sinn der Teilhabe ist, so folgt daraus freilich nicht, daß der Gedanke einer Teilhabe am gemeinsamen Sein völlig abwegig ist. Mir scheint sogar, er ist unvermeidlich, und darum ist es gut, daß W. ihn zur Sprache gebracht hat. Auch wenn Thomas dies nirgends ausdrücklich sagt, ist es von ihm mitgemeint. Es muß einen ersten, anfänglichen Begriff des Seienden durch Teilhabe geben, der unterschieden ist von der Teilhabe am göttlichen Sein, die nicht Ausgangspunkt der Metaphysik des endlichen Seienden, sondern nur ein Ergebnis dieser Metaphysik sein kann. Dieser erste Begriff des Seienden durch Teilhabe wird von Thomas definiert als „das, was Sein hat, aber nicht Sein ist“ (S. th. q.3 a.4). Dieser Begriff ist auch gemeint, wenn Thomas dem metaphysischen Kausalprinzip die Fassung gibt: „Das Seiende durch Teilhabe ist von einem anderen verursacht“ (vgl. S. th. 1 q. 44 a. 1, wo diese Fassung vorausgesetzt ist, wenn sie auch tatsächlich sogleich mit der sich aus ihr ergebenden Folgerung „verursacht durch das, dem diese Bestimmung [„Sein“] wesenhaft [essentialiter] zukommt“ verbunden wird.) Daß alles innerweltliche Seiende sein Sein nur hat, nicht ist, ergibt sich (in diesem Text) daraus, daß das Sein dieses Seienden mehr oder weniger vollkommen sein kann, wie die Erfahrung zeigt. Das so verstandene Durch-Teilhabe-Sein kann sich nicht unmittelbar auf das göttliche Sein beziehen, sondern eben nur auf das „allgemeine Sein“, das allein für unsere Erfahrung als im Seienden verwirklicht erfahrbar ist. Im übrigen sei auf die ausführlicheren Darlegungen in den Artikeln „Sein“ und „Teilhabe“ in meinem Buch „Grundbegriffe der Scholastik“ verwiesen. J. de Vries S. J.

Kristeller, Paul Oskar, *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance* (Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung 9). Göttingen: Gratia 1981. 151 S.

Aus seiner umfassenden Kenntnis des Humanismus und der Renaissance sind die beiden Vortragsreihen P. O. Kristellers erwachsen, die hier in Buchform vorliegen; sie wollen keineswegs nur historische Information bieten, sondern erheben den Anspruch, unser gegenwärtiges Kulturschaffen in Frage zu stellen und durch das Vermächtnis früherer Epochen anzuregen. „Rhetorik und Philosophie von der Antike bis zur Renaissance“ (11–62) will mit dem Hinweis auf ihre beherrschende Rolle in der Vergangenheit für eine Wiederbelebung der handwerklichen Kunst im Dienste des Wissens gegenüber der Vielzahl sprachanalytischer Versuche in der Moderne werben. Dabei weckt der Gang durch die Entwicklungsgeschichte der Rhetorik im Wechselspiel mit Dialektik und Logik beim Leser manche nützliche Assoziation und Einsicht. Die „Studien zum Begriff des Menschen in der Renaissance“ (63–114) legen den Akzent auf das Zentralthema der italienischen Humanisten, die Unsterblichkeit der Seele, zeigen aber zugleich die daraus resultierende Skepsis bezüglich der Einheit der Wahrheit zwischen Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube auf; hier hätte man auf byzantinische Parallelerscheinungen, bei Palamiten und Antipalamiten, Aristotelikern und Platonikern, verweisen können. Das Kap. schließt mit einem Gedenken für den heute vergessenen Erfinder der berühmt gewordenen „philosophia perennis“ als Begriff, Agostino Steuco. – Die zahlreichen Anmerkungen geben dem Studenten (jeden Alters!) genügend Stoff zur eingehenderen Beschäftigung (ein kleiner Druckfehler [84]: Nachfolger Platons).
G. Podskalsky, S. J.

Seifert, Arno, *Logik zwischen Scholastik und Humanismus. Das Kommentarwerk Johann Ecks* (Humanistische Bibliothek I, 31). München: Fink 1978. 184 S.

Johann Eck (1486–1543) ist vor allem bekannt als Gegner Martin Luthers und der reformatorischen Bewegung. Fällt sein Name, denkt man an die Leipziger Disputation, an seine antilutherischen und kontrovers-theologischen Schriften zur Buße und Rechtfertigung, an die von ihm nach Deutschland gebrachte päpstliche Bannandrohungsbulle ‚Exsurge Domine‘ usw. Arno S. gelingt es nun mit seiner Abhandlung nicht nur, den „anderen“ Eck, den Verf. von Logik-Kommentaren und den ehrgeizig-erfolgreichen Professor der Universität Ingolstadt bekannter zu machen, einen Eck, der dann erst später „durch wichtige Aufgaben in Anspruch genommen und in die ansehnlichere Rol-