

weile auch kritisch auseinandergesetzt [vgl. PhR 37 95–111], ohne daß es, wie in der Regel üblich, zu einer Annäherung der Standpunkte gekommen wäre.) Gleichgültig aber, welches Ergebnis der Streit um die Neuaneignung des aristotelischen Erbes auf die Dauer erbringt, bewundernswert ist auf jeden Fall, mit welcher Energie sich S. interpretatorisch auf das aristotelische Denken und seinen Kontext eingelassen hat. Man glaubt es dem Autor ohne weiteres, wenn er im Vorwort von einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Aristoteles aus „Liebe zur Sache“ (I, 1, XI) spricht.

H.-L. OLLIG S. J.

LA TEOLOGIA MISTICO-SAPIENZIALE DI ANSELMO STOLZ. A cura di *Elmar Salmann* (Studia Anselmiana 100). Roma: Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo 1988. 125. S.

L'ATTUALITÀ FILOSOFICA DI ANSELMO D'AOSTA. A cura di *Maternus Hoegen* (Studia Anselmiana 101). Roma: Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo 1990. 263 S.

Die beiden Sammelbände können hier selbstverständlich nicht adäquat diskutiert werden; doch muß auch eine Auswahlvorstellung nicht allen Werts entbehren, wenn sie einen Eindruck vom Ganzen vermittelt und zum Eigenstudium anregt. Bd. 100 der Studien legt die Referate eines Symposions vom Mai 1987 vor (im Rahmen der Jahrhundert-Feier der Hochschule S. Anselmo). Nach persönlichen Erinnerungen (*G. J. Békés*) gelten zwei Beiträge der Erneuerung der mystischen Theologie (*B. Calati*, *Linee portanti della mistica di A. Stolz e la spiritualità oggi*; *A. Lipari*, *Teologia della mistica in A. St.*), wobei „der Akzent stärker auf das Neue, Zukunftsweisende, das Unbefangene, Befreiende der Stolzschens Theologie gelegt“ wird (9 – mit kritischen Anfragen bei Calati), während in den beiden Aufsätzen des Hrsg. stärker „nicht das Zeitbedingte, sondern auch das angesichts des damals Möglichen und programmatischen Neubeginns erstaunliche Scheitern der Stolzschens Denkbemühung“ akzentuiert wird (ebd.). Zunächst geht es um das Problem der ‚Analysis fidei‘ bei A. St. und P. Rousselot (der Beitrag ist die Ausarbeitung eines Abschnitts aus der Diss. [masch.] von E. Salmann, Münster 1979: *Gnadenerfahrung im Gebet*). Ein neuscholastisches Problem war die gleichzeitige Wahrung von Rationalität und Übernatürlichkeit des Glaubensaktes (73). Zwar muß der Kritiker jener Zwei-Stockwerke-Konzeption „vielleicht doch wieder schärfer sehen lernen, daß ... Glaube, Gnade, Erlösung nicht zu Unrecht als heilsamer Zusatz zu einer in sich integralen (Schöpfungs-)Ordnung verstanden wurden“ (75), daß das Heil transzendent ist gegenüber jeder „Art von psychischer oder sozialer Bewahrheitung“ (76); aber das nimmt der Kritik nicht ihr Recht – konkret auch im Blick auf die Folgen für St. selbst, der seine Dissertation „Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas v. A.“ (überarbeitet und auf den historischen Teil beschränkt) erst 1933 publizieren konnte, als er in S. Anselmo führender Dogmatiker geworden war, und später unter der Drohung einer amtlichen Untersuchung stand, die nach dem Erscheinen seiner „Theologie der Mystik“ (1936) von Garrigou-Lagrange betrieben wurde (5,77). Gegenüber den Fragen, die Extrinsezismus, Rationalismus und „blinde Übernatürlichkeit“ aufwerfen, ist St. einer der wenigen, die sich zwischen den Kriegen mit Rousselot auseinandersetzen. Dieser „war seiner Zeit zugleich zu weit und noch nicht weit genug voraus“ (83 – vgl. die mehrfach zitierte Untersuchung von E. Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte*, Frankfurt/M. 1969). Der rationale Anweg geht in der gnadenhaften Stimmigkeit des Blicks der Liebe auf. Gegen ihn läßt St. die Schau der Glaubwürdigkeit „vom Glaubensakt unterschieden sein“, während andererseits (gegen Garrigou-Lagrange) das Glaubensmotiv „gesehen, nicht geglaubt“ wird (88). Die natürliche Seite des Glaubensvorgangs tritt in der Folge allerdings völlig zurück. Das bestätigt sich auch in St.s Anselm-Interpretation, welcher der Schlußbeitrag gilt, findet St. doch „in der Konfrontation mit Anselm zu seiner eigenen theologischen Methode“ (102), gegen dessen rationalistische Deutung bei Allers wie auch F. S. Schmitt. Allerdings liest er selbst ihn nun mit Barth rein theologisch „mystisch“ (108 Z. 6: als *die*; Z. 16 f.: als integralen Bestandteils), ja, er „verschärft und vereinseitigt“ Barths Sicht noch (110). Im Prosl. finde sich von einem Gottesbeweis „keine Spur“, womit St. schließlich statt zur erhofften Integration zur „Entgegensetzung philosophischer und theologischer, mystischer und rationaler Momente“ gelangt (117). Auch heute „gibt es immer

noch rein philosophische (K. Flasch, A. Schurr) oder innertheologische Deutungen, sei es daß sie Anselm positiv (I. U. Dalferth) oder ablehnend und äußerst kritisch gegenüberstehen (F. Hammer, H. Kessler). Die Zukunft aber gehört aufs Ganze gesehen Interpreten, die auf eine Vermittlung beider so hinarbeiten, daß die Extreme als solche bewahrt werden und sich doch zu einer Gestalt fügen ([K.] Kienzler, v. Balthasar)“ (123 – vorher ist bes. noch F. Ulrich genannt worden).

Diese Fragen werden in Bd. 101 thematisch, dessen Kern Vorträge eines Studententags vom Dezember 1987 bilden. Nach der Einführung des Hrsg. stellt C. Huber *considerazioni semantiche e logiche* zum Prosl. (= P) an. Es geht um das „semper maior“ und insofern nicht bloß darum, Gottes Existenz zu erweisen, „ma di mostrare, attraverso quest'unico argomento, anche l'essenza di Dio“ (16). Glaube und Gebet sind Präsuppositionen des Arguments (17); und derer bedarf es, wenn auch nicht weiterer Prämissen. Anselm beweist auch nicht eigentlich, daß Gott existiert, sondern verunmöglicht die Leugnung seiner Existenz (21). Der wahre Atheist negiert Gott nicht, „ma non lo pensa affatto“. Diese Besonderheit des Gottesgedankens entfaltet breiter A. Molinaro. Gott eigen ist nicht, daß er nicht als nicht seiend *erkannt* werden, sondern daß er nicht derart gedacht werden kann (32 f. – das ‚semper maius‘ darf man nicht indefinit verstehen – 36). Die Gewißheit dieser Einsicht ist nicht die „della verità, ma certezza che è verità“ (37). Ein ontologisches Argument besagt der Gedankengang vor allem darum nicht, weil er kein Beweis ist, keine Deduktion, kein Übergang vom Begriff zur Realität, sondern die Übereinkunft von Denken und Begreifen im Denkkakt bzw. „nell'atto dell'impossibilità di pensare“ (42). Dies macht die Negativität, die Indirektheit und Dialektik des Arguments aus. – Die Ewigkeit Gottes in P untersucht P. Gilbert, im Einsatz bei cap. XV, das das zu denkende ‚melius/maius‘ der Kapitel V bis XIII in das ‚maius quam cogitari‘ übersteigt. Damit will A. nicht mehr denken, was Gott ist, „mais comment il est ce que nous avons pu penser déjà de lui“ (72). Y. Cattin geht der philosophischen Tradition der göttlichen Unmittelbarkeit nach. Die Spannung, der Barth nicht ganz gerecht wird, steht zwischen ‚intellectus fidei‘ und ‚sola ratio‘ (84). Das Gottesproblem ist das einer „expérience extrême de la raison“ (87), die das ganze Leben (du philosophe statt philosophie) beansprucht. Doch die Erfahrung ist keine Evidenz; wenn Gott existiert, muß seine Existenz bewiesen werden: in einem Gang zu einer neuen Wahrheit oder in Entfaltung eines implizit bereits Gewußten? Zu Unrecht denkt die Tradition der Unmittelbarkeit die Selbst-Evidenz Gottes als eine solche für uns (92). Anselm demgegenüber stellt vor das Paradox, wie man glauben könne, was man beweisen will, wie beweisen, was man schon glaubt (101). Ein Beweis angesichts der „présence permanente de la prière“ (105)? Der Glaube bedarf der Vernunft wie sie des Glaubens (108): die Vernunft, weil/wenn sie demütig ihre Grenzen erkennt, der Glaube, weil er sich danach sehnt zu sehen, und das intelligere ist ein „aliquatenus videre“ (109). Der Gottesname, der den Ausgangspunkt bildet, wird seinerseits (geoffenbart) geglaubt: *credimus te esse . . .*, „indice de Dieu, au sens à la fois mathématique et policier“ (115). Mit ihm hat der Mensch nicht „une pensée de Dieu, mais une pensée à Dieu“ (im Akt selbst, da etwas anderes gedacht wird als Gott). Wichtig hierbei, daß der unbegreifliche Gott gerade nicht der unbekannte ist (117). So mündet der Beitrag in eine Darstellung der Gebetspassagen. Blondel klingt an, wenn der Mensch als Gottessehnsucht, „nécessaire et impossible“ (130) bezeichnet wird. Anselm steht vor Gott in der Demut eines fordernden Glaubens und eines strengen Denkens; darum gehört er nicht in die Tradition neuzeitlicher Unmittelbarkeit. Doch auch nicht in die Theologie. Ist nämlich die Philosophie nur „nostalgie de salut“ und beschreibt die Theologie nur dessen menschliche Bedingungen, so spricht bei Anselm das Glück eines Denkens im Heil. In der Tat ein einzigartiges Zeugnis: „pensée heureuse dans la joie blessée d'une Présence“ (142). – E. Salmann unternimmt einen systematischen Durchgang durch die beiden Hauptwerke Monologion (= M) und P. Und dies so, daß er jeweils dem Referat eines Wegstücks Bemerkungen zur Interpretation anschließt mit Hinweisen auf in der Forschung weniger Beachtetes. Für M jedenfalls möchte er die Vorgabe des Glaubens einklammern, um sie/ihn erst im Selbstüberstieg des Denkens sich enthüllen zu lassen, und statt von Gottesbeweis spricht er lieber davon, „daß menschliche Vernunft, Welt und göttliche Vernunft sich in ihrem Miteinander erbringen“ (150), wobei die ‚concate-

natio' der Denkmomente das „eigentliche Bewahrheitungskriterium“ darstellt (152). Überschrieben ist der Beitrag: „Korreflexive Vernunft und theomane Weisheit in der Logik von M und P.“ Anstatt hinterher drängt eben diese Korreflexivität den Rez. allsogleich zu Rück- und Zwischenfragen, ehe dann dem Leser der Denkweg weiter vorgestellt sei. 155: Nie werde zu klären sein, ob der Anfang Fülle oder Leere ist? Hätte als sich verdankender nicht gerade der endliche Geist eben dies durchaus zu entscheiden, und zwar aufgrund intellektueller Redlichkeit entschieden im Sinn von Dankbarkeit? 159 heißt es in Anknüpfung an 150 erneut, göttliche und menschliche Ratio könnten sich nur aneinander begreifen, was mir zu hegelsch klingt, als daß ich es so wie Verf. bei Anselm selber lesen könnte, ist doch gerade das ‚per‘ als ‚pour‘ (149) in Gott selber ewig Wirklichkeit, die Schöpfung aber ihm nicht gleichewig (cap. 34). Daß göttliches und menschliches Selbstverständnis sich in sich wie in ihrem Ein-ander reflektieren (167), gilt m. E. auch bei Anselm eindeutig nur für den transzendentalen Vollzug in uns (178), wie Salmann selbst natürlich in aller wünschenswerten Deutlichkeit sagt (171). Aber ich kann die gewaltsame Konversion bei Anselm nicht sehen; wäre nicht stärker zwischen „Abbildlichkeit“ – mit stärkerer oder weniger starker Betonung des zu betonenden Unterschieds, da gibt es Defizite bei Anselm – und (Hegelscher) Korreflexion zu unterscheiden (182)? Vielleicht mißverstehe ich S.; doch er scheint mir beides gleichzusetzen (191): es gehe A. um die „gegenseitige Verwiesenheit“ von Gott und menschlicher Vernunft, deren Vorgang nur gemeinsam zu denken sei (219). M cap. 32, das S. im Resümee für die korreflexive Regel heranzieht (223), scheint mir gerade das Gegenteil auszusagen, nämlich statt Reflexivität von Gott und Mensch den Schluß a minore ad maius (166). Doch zurück zum Bericht. Zentral ist der Begriff der similitudo, den S. in seiner Vielfalt auseinanderlegt. Vom menschlichen Geist aus und mit entsprechenden Korrekturen gewinnt A ein Bild der Trinität, in der das Wort nicht nötig, doch „synchroner Ausdruck der Fülle“ (171) ist, „Mitbewußtsein der Selbigkeit und Verschiedenheit in Gott“ (172). Dabei nimmt S. Anselm wohl rechtens gegen seine Kritiker in Schutz; deutlich werden freilich auch die Grenzen, insbesondere daß nie klar wird, „warum der Geist noch einmal eine eigene Person gegenüber der ‚essentia‘ als ‚spiritus‘ sein kann“ (175). Den – überaus krisenhaften – Übergang zu P. sieht S. in der unklaren Vermischung von transzendentalen und ontologischen Denkmustern (182). Aus dem Scheitern der ratio kommt es zur Logik der confessio. Alles Weitere dreht sich dann um den einen Glaubens- und Denksatz „credimus ... cogitari“, der in dieser seiner Ganzheit festgehalten werden muß (192). Gottesname als Begriff des Denkens selbst, insofern dieses Selbstbesitz ist („weshalb das ‚id quo maius ...‘ auch nicht mit dem ‚maius omnium‘ des Gaunilo verwechselt werden darf“ – 193). (194 Z. 3 v. u.: als wirklichen Vollzugs!) Kein Schlußverfahren, darum auch kein Zirkel wie in M, sondern eine Art von ‚reductio in absurdum‘. A. überwindet die Alternativen, die man ihm unterschiebt. S. betont die Nähe zu Hegel (199 ff.); er benennt die Differenz (keine Aufstiegsdialektik!), meint aber andererseits Hegel gegen seine christlichen Kritiker mit Flasch verteidigen zu sollen – und es zu können (dazu siehe vorher). In der Tat wohl kreist jede Philosophie, wie Adorno schreibt, um den ontologischen Gottesbeweis aufgrund der „Unausdenkbarkeit der Verzweigung“ (203); aber man muß eben dies statt negativ doch positiv entfalten: auf jene Freude hin, die nicht in den Frohen eingehen kann, sondern umgekehrt: „toti gaudentes intrabunt in gaudium“ (208 – P 26). Seinerseits fast hegelsch hebt S. die einseitigen Interpretationen Anselms in seinen Durchgang auf und macht auch die scharfen Kritiken verständlich, so sehr sie „meist einen fatalen Halbton unter dem Niveau des Kritisierten“ (211) liegen. Im Rückblick geht er vor allem nochmals auf die ‚rationes necessariae‘ ein: im Unternehmen dialogischer Bewahrheitung des Glaubens, das höflich jeden denkbaren Widerspruch aufzunehmen und zu verwinden sucht. Weisheit zeigt sich in der gemeinsamen Wahrheit als Liebe; als deren Ziel und Inbegriff: Gott, vollendet im theandrischen Mysterium. – Im Schlußbeitrag des Bandes geht P. Gilbert auf das Glaubensbekenntnis in De proc. Spir. S. ein. Hier findet sich die Formel, die 1442 das Florentiner Konzil aufnimmt: Omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio (DS 1330). G. skizziert Hintergrund und Struktur der Schrift, um sodann die Verteidigung des filioque in cap. 7 und 13 zu explizieren: „le Fils est le Verbe de son origine et, de cette relation, l'Esprit

est le témoin“ (242). In diesem Text als einzigem nimmt A. die Schrift als „argument initial“ (257); doch bleibt auch hier das Credo vorgeordnet; auch hier geht es um den Übergang von der geglaubten zur „gesehenen“ Schrift (258: *Cur Deus homo, com.: fides – species*). Gegangen wird dieser Weg von der Vernunft, im Hin und Her zwischen dem Literalsinn der Schrift und dem geistlichen Sinn des Glaubens (261). So aber zeigt sich die Aktualität Anselms als nicht bloß filosofica. Der Hrsg. spricht in seiner Einführung die „Concordia“ im Titel von A.s letzter Schrift an. Mit gutem Grund freilich könnte man sagen, eben all dies sei ursprünglich in Name und Programm der *philosophia* gemeint: Weisheits-Liebe oder Liebes-Weisheit als *philia* zum *sophon*, zum Einen, das „nicht und doch“ (Heraklit sagt: „Zeus“ [fr 32]) „genannt werden will“ (der Christ sagt:) Vater – im Geist – Jesu Christi. J. SPLETT

THOMAS VON AQUIN, *Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia* (Lat.-Dt.). Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar herausgegeben von *Horst Seidl* (Philosophische Bibliothek 415). Hamburg: Meiner 1988. LXII/134 S.

Die Schrift ‚De ente et essentia‘, welche nunmehr in der ‚Philosophischen Bibliothek‘ zugänglich ist, hat der junge Thomas von Aquin „zwischen 1254 und 1256“ (IX), also noch vor Beginn seiner Pariser Magistertätigkeit „auf Bitten von Ordensbrüdern“ (ebd.) abgefaßt. Es handelt sich hierbei nicht etwa nur – wie häufig angenommen – um eine „Einführungsschrift für Anfänger“ (ebd.). Thomas geht hier vielmehr „mit hoher spekulativer Kraft auf Fragen ein, die seinerzeit in Diskussion waren“ (ebd.) und vornehmlich die Aristoteles-Rezeption innerhalb der hochmittelalterlichen Philosophie betrafen. Metaphysische Hauptbegriffe (wie ‚Seiendes‘, ‚Materie‘/‚Form‘, ‚Akt‘/‚Potenz‘ usw.) werden hier im Zusammenhang philosophischer Ansatzproblematik erörtert und dabei die Grundlinien eines historisch höchst wirksamen analogisch-universalen Wirklichkeitsverständnisses ausgezogen. – Die diffizile und vielschichtige Problematik, die in ‚De ente et essentia‘ vorliegt, verlangt – gerade in unserer Zeit, der das Gespür für metaphysisch-ontologische Denkungsart nicht selten abhanden gekommen ist – nach historisch und systematisch durchdringender Kommentierung. Für diese Aufgabe war wohl kaum jemand besser disponiert als der (z. Zt. an der Universität Lateranense in Rom lehrende) Aristoteles- und Thomas-Forscher *Horst Seidl*. Dessen Habilitationsschrift (‚Der Begriff des Intellekts [νοῦς] bei Aristoteles‘, Meisenheim 1971), dessen Aufsatzsammlung (‚Beiträge zu Aristoteles‘ Erkenntnislehre und Metaphysik‘, Würzburg – Amsterdam 1984), dessen reich kommentierte Textausgaben (griech.-dt.: Aristoteles, ‚Zweite Analytiken‘, ebd. 1984 [Elementa-Texte. Bd. 1], ders., Metaphysik, Vol. I, Hamburg 1987, Vol. II, ebd. 1984 [Philosoph. Bibliothek. Bd. 307/308]; lat.-dt.: Thomas von Aquin, ‚Gottesbeweise‘, ebd. 1987 [Philosoph. Bibliothek. Bd. 330]) weisen ihn (neben zahlreichen einschlägigen Aufsätzen in philosophischen Zeitschriften) als einen mit größter Akribie in ideengeschichtlichen Analysen sich ausprägenden Philosophen aus. – Auch die vorliegende Edition von ‚De ente et essentia‘, welche neben dem neuen Leonina-Text eine um argumentative Übersicht bemühte deutsche Übersetzung darbietet (1–69), gibt deutlich die Seidlsche „Handschrift“ zu erkennen. S. beabsichtigt es, „dem Nichtfachmann und Studenten die inhaltlich schwierige Schrift zugänglich zu machen“ (VII). Dazu dienen zweifellos der in Einzel-erklärungen bestehende ‚Kommentar‘ (71–112) und die zur Erläuterung beigegebenen ‚Quellentexte‘ aus Aristoteles und Avicenna (113–134). In der ‚Einleitung‘ (IX–LXII) findet sich zunächst eine detaillierte ‚analytische Gliederung‘ der Thomas-Schrift, wodurch eine genaue Erfassung des Textsinnes ermöglicht wird. Es werden dann (u. a. auch durch Verwendung verschiedener Überblicks-Schemata) ‚Hauptaspekte‘ der von Thomas verwendeten logischen und metaphysischen Terminologie herausgehoben. Dies ermöglicht es schließlich, auf zentrale ‚Interpretationsprobleme‘ einzugehen und zu zeigen, daß neuzeitliches Philosophieren (bes. der Rationalismus und Existentialismus) das Thomastische Reflexionsniveau nicht zu erreichen vermag und deswegen den bekannten Ansatzschwierigkeiten anheimfallen muß.

Wie kommt nun aber Thomas zu seiner Wirklichkeitsauffassung und worin sind deren Elementarstrukturen zu erkennen? Thomas konstruiert nicht ein philosophisches