

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 Thomasische 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



System; sein Denken nimmt vielmehr seinen Ausgang vom sinnlich Erfahrenen, welches er „am Leitfaden der Ursächlichkeit“ (XXV) bis zu dem es hervorbringenden unsinnlichen Grund zurückzuführen versucht. Es geht ihm also darum, „ex posterioribus in priora“ – in S.s. Übersetzung: „von dem (der Sache nach) Späteren zu dem Früheren (dem sachlich Vorrangigerem)“ (3) – zu gelangen. Er will dabei – inmitten von Seiendem – dessen „Washeit“ (*quiditas*; 4f.), dessen „wesensmäßige[s] Sosein“ (*quod quid erat esse*; 6f.) bzw. dessen Formgrund erkennen. Dieser ist näherhin als „Bestimmtheit eines jeden Dinges“ (*certitudo uniuscuiusque rei*, 6f.) zu umschreiben. – Im ‚Wesen‘ (*essentia*) soll also „das (für jedes Ding) eigentümliche Sein“ (XXXIX) in seinem Konstitutionsgefüge ausgedrückt gesehen werden. Dieses Wesens-Gefüge wird aus dem jeweils untersuchten Seinsbereich eruiert und stellt sich demgemäß in (analogischen) Abwandlungen dar. Dabei ist die Bemühung leitend, im Hinblick auf die jeweilige „Sache“ eine unverkürzte und adäquate Repräsentation derselben im erkennenden Intellekt zu erlangen. Durch diese konzeptionelle Offenheit, die ein Hinsehen und Eingehen auf die einzelnen Dinge bedeutet, werden ideologische Einseitigkeiten vermieden. So schließt Thomas z. B. den „Materialismus“ als auch den „Formalismus“ (bzw. Rationalismus) aus, indem er hinsichtlich der ‚zusammengesetzten Substanzen‘, die er mit Aristoteles in ‚Materie‘ und ‚Form‘ bestehen sieht, aussagt, daß deren ‚Wesenheit‘ „sowohl die Materie als auch die Form“ (8; Hervorh. E. S.) umfasse. – ‚Form‘ und ‚Materie‘ stehen (mit Aristoteles gesagt) im ‚Akt‘-, ‚Potenz‘-Verhältnis, von welchem Thomas allerdings eine Nicht-Konvertibilität herausarbeitet. Diesergemäß „ist es unmöglich, daß es eine Materie ohne Form gibt. Doch ist es nicht unmöglich, daß es eine Form ohne Materie gebe. Die Form nämlich, sofern sie Form ist, hat keine Abhängigkeit von der Materie“ (39). – Mit den körper- und materielosen Formen ist der Bereich des Geistigen (nach Thomas: der ‚*substantiae separatae*‘) erreicht. Dieser Form- und Formungsbereich ist jedoch – wie sich an den zeitlich limitierten Gedankenbewegungen des menschlichen Bewußtseins beobachten läßt – nicht einfachhin mit dem gesuchten unsinnlichen Seinsgrund zu identifizieren. Denn in den materielosen Formen, vermittels derer der menschliche Geist gestalterisch ins Materielle hineinwirkt, „zeigt sich nicht in jeder Hinsicht Einfachheit, so daß sie reiner Akt wären, sondern sie haben eine Beimischung von Potenz (Möglichkeit)“ (41). – Für die materielosen Formen, die noch irgendwie limitiert sind, gilt also, „daß das Sein verschieden ist von der Wesenheit“ (43). In und vermittels dieser ontologischen Differenz wird zwar der monistische Emanationismus überwunden; denn es ist hier „eine Vielheit von Vernunftwesen“ (47) möglich. Doch wäre es sicherlich kurzschlüssig, die Möglichkeitsbedingung der potentialen Geistformen (so wie dies im Idealismus versucht wird) als ontisch Letztes aufzufassen. Besondere Beachtung verdient hierbei die systematische Weiterführung, die Thomas hinsichtlich des von Aristoteles rezipierten Potenz-Akt-Schemas vornimmt. Während nämlich Aristoteles Potenz und Akt „nur auf Materie und Form . . . hinordnet“ (so Seidl, 134), sieht Thomas jene geistigen Formen, die aktiv ins Materielle hineinwirken, aufgrund der sie charakterisierenden Potentialität selbst noch auf eine ihnen innerlich vorgeordnete Formungsaktualität ausgerichtet. Im Sinne einer Interiorisationsdynamik stellt sich dabei heraus, „daß die je höheren Wesen, die der ersten Ursache (dem reinen Akt) immer näher kommen, mehr Wirklichkeit (Aktualität) und weniger Möglichkeit (Potentialität) haben“ (XVIII). D. h.: Als raum- und zeitfreie Ursache alles Räumlichen und Zeitlichen ergibt sich eine schlechthinig seiende Gestaltungswirklichkeit, die alles Mögliche, was werden kann, immer schon in sich ausgeprägt hat, – ein ‚actus purus‘, der näherhin als ‚forma formarum‘ oder als „Gott, dessen Wesenheit sein eigenes Sein ist“ (49), zu kennzeichnen ist.

Wird im Duktus dieser Überlegungen Gott als „Fülle der Ursächlichkeit“ (XXXIX) umschrieben, so ist darin auch der fundamentale Irrtum des Dialektizismus überwunden, der darin besteht, „Gottes Sein mit dem“ [abstrakt-], „allgemeinen Sein zu identifizieren“ (XIX). Es kann nunmehr aber auch deutlich werden, worin der Unterschied zwischen den beiden Hauptbegriffen der hier vorgestellten Thomas-Schrift – zwischen ‚Seiendem‘ und ‚Wesenheit‘ – besteht. Sagt S., jenes schließe „mehr“ als dieses ein, da es „auch Nicht-Wesentliches und Verursachtes“ enthalte (XXIII), so ist dieses ‚Mehr‘, durch das außergöttliche Seiendes charakterisiert ist, unter seinstheoretischem Aspekt



als ‚Weniger‘ aufzufassen, nämlich als ‚Mehr‘ an Undeutlichkeit und Beliebigkeit, als ‚Mehr‘ an Formlosigkeit und Un-wirklichkeit. – Von der in ontologischer Reflexion erreichten Einsicht in die „Fülle der Ursächlichkeit“ müßte es sich nun eigentlich ergeben, verschiedene Entsprechungszweihen (wie z. B. ‚Individuum‘/ ‚Art‘, ‚Form‘/ ‚Materie‘, ‚Akt‘/ ‚Potenz‘; vgl. XXVI) – unter Wahrung ihres jeweiligen erkenntnis- bzw. seinstheoretischen Status – in der strukturalen Gleichheit ihrer Selbstaussgliederung zu durchschauen. Diese Konstitutionsproblematik wird im Seidlschen Kommentar, wie es scheint, noch etwas unterbelichtet gelassen. Es legt sich daher eine weiterführende Interpretation im Hinblick auf einzelne Thomas-Stellen nahe. Für die auftauchende Verständnisschwierigkeit, wie mit der schlechthinigen Einfachheit der göttlichen Aktualität innere Differenzierungen vereinbar sein können, bahnt Thomas in der *Quaestio ‚De divinae essentiae simplicitate‘* [!] eine Lösung an, indem er den ‚actus primus‘ als Trikausalität – als ‚agens‘, ‚exemplar‘ und ‚finis‘ von allem Seienden auslegt (vgl. *De pot. qu. 7, a. 1*). Dieser Ansatz wird dann in seinen Erörterungen der Trinitätsproblematik (vgl. z. B. *Summa theol. I, qu. 27–42; Summa c. gent. IV, cap. 2–26; Comment. in I lib. sent., dist. 1–47; Comp. theol. cap. 37–67*) zu hochkomplexer Entfaltung gebracht. Innerhalb dieser Onto-Triadik kommt den Begriffen ‚relatio subsistens‘ und ‚oppositio relativa‘ eine Schlüsselbedeutung zu. Speziell für den aus der ‚arché‘ hervorgegangenen ‚lógos‘ impliziert dies jedoch, daß dessen Sein als ganz und gar *empfangenes* zu bestimmen ist. Damit aber kann das gängige Mißverständnis abgewiesen werden, daß die Thomasische Konzeption des ‚actus purus‘ die Rezeptivität ausschließe und rücksichtsloses Vorwärtsdrängen bedeute.

Um Übersicht zu wahren, muß die Philosophie als Seins-Wissenschaft Schritt für Schritt voranschreiten. Auf diesem ihren Weg stellt die Seidlsche Edition eine zuverlässige, mit großer Behutsamkeit und hervorragender Sachkenntnis ausgearbeitete Einführung in das Thomasische Wirklichkeitsverständnis dar. Sie leitet das sachwillige Denken bis zu jenem Punkt heran, von welchem aus sich ein Einblick in die innere Fülle und transzendente Weite trinitarischer Strukturalität zu gewahren vermag.

E. SCHADEL

STALLMACH, JOSEF, *Ineinsfall der Gegensätze und die Weisheit des Nichtwissens*. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff 1989. IX/208 S.

Keiner der Denkanstöße, die vom Werk des Nikolaus v. Kues ausgingen, hat so viel Aufmerksamkeit gefunden wie die Lehre von der „coincidentia oppositorum“. Diese ist zum einen eng verbunden mit dem sein ganzes Werk durchziehenden erkenntniskritischen Motiv des „belehrten Nichtwissens“, das im Titel seiner ersten großen philosophischen Schrift „*De docta ignorantia*“ (1440) programmatisch anklingt. Andererseits steht diese Lehre in engem Zusammenhang mit einem ontologisch-metaphysischen Grundmotiv der Theologie und Philosophie des Cusaners: dem Hindenden auf das Eine-Unendliche über den Endlich-Vielen bzw. dem Sondieren des Endlich-Vielen vom Einigen-Unendlichen her. Der „Zusammenfall der Gegensätze“ wird so zu einer Formel, mit der Nikolaus v. Kues sowohl seine metaphysische Transzendenzspekulation charakterisiert als auch seine Kritik an einer erkenntnistheoretischen Position bestimmt, der durch ein Beharren auf den Begriffen des Verstandes (ratio) und durch die Verabsolutierung des die Gegensätze auseinanderhaltenden Wissens der Aufstieg versperrt bleibt zu jener nur noch im Nichtwissen erreichbaren höheren Einheit in und über allen Gegensätzen. Im ersten Teil seiner Monographie (1–36) entfaltet St. das mit „Ineinsfall der Gegensätze“ Gemeinte unter drei Aspekten: 1. Einheit über Vielheit (ontologisch-metaphysischer Aspekt), 2. Einsicht über Verstand (erkenntnistheoretischer Aspekt), 3. Gott über Einheit und Vielheit, über Einsicht und Verstand (mystisch-theologischer Aspekt). Der zweite Teil des Buches setzt diese Studien unter der Überschrift „Das Bild vom Menschen und der unennbare Name Gottes“ (37–84) mit einer Rekonstruktion der Anthropologie und Gotteslehre des Cusaners fort. In weiteren konzentrischen Kreisen wird in einem dritten Teil („Einheitsmetaphysik – Seinsmetaphysik – Geistmetaphysik“) dargestellt, wie in diesem Werk die großen Problem-