

Catholica“, diese „wahre Mutter der Christen“, die das Gesetz der Liebe hineinbringt in alle Beziehungen von Mensch zu Mensch in Familie, Volk und Völker (De moribus eccl. cath. 30, 53, geschrieben aus dem ersten Glück des Getauften heraus 387/88). Für die meisten Menschen ist die Glaubensautorität der Kirche der einzige Weg zur Wahrheit und zum inneren Glück, da sie zu eigenem Forschen weder Zeit noch Anlage besitzen. Das Ideal aber ist „glauben, um zu erkennen“, der Glaubensinhalt als Ausgangspunkt für neue ungeahnte Erkenntnisse durch den von Gott innerlich erleuchteten Verstand.

Was dieser grundkatholischen Sicht etwa noch abgeht, ist vor allem eine klarere Betonung des Sühneleidens des Erlösers und eine bestimmtere Erkenntnis der Person des Hl. Geistes. Doch findet die einseitige Hervorhebung des Lehrcharakters der Erlösung durch Christus wohl seine Begründung auch aus der literarischen Tendenz dieser Bücher, von der wir sogleich noch sprechen, die Theologie des Hl. Geistes aber war in jenen Jahren ohnehin noch wenig ausgebildet.

G. meint auch eine gewisse Entwicklung im theologischen Denken des Laien Augustinus innerhalb dieser 5 Jahre feststellen zu können: Die spezifisch christlichen Gedanken nehmen von Jahr zu Jahr einen breiteren Raum ein, während die neuplatonische Ausdrucksweise zugleich immer mehr zurücktritt. Das ist nicht zu verwundern. Gerade in den Jahren vor seiner Taufe hatte der durch Victorin ins Lateinische übersetzte Plotin den jungen Augustinus aus den Fesseln materialistischer Denkweise, dem Manichäismus, befreit: Durch Plotin hatte er zum erstenmal den Begriff eines reinen Geistes zu erfassen gelernt. Darum blieb er diesem Meister auch dann noch dankbar, als er seine wesentliche Unzulänglichkeit erkannt hatte. Das mußte sich gerade in der ersten Zeit seiner Bekehrung geltend machen in vorwiegend philosophischer Denk- und Ausdrucksweise. Doch wie gegenüber den Manichäern, so grenzte er auch gegenüber den Neuplatonikern die durch die Taufe Christi neu gewonnene geistige Existenz immer klarer ab. Darin besteht nach dem Zeugnis der *Retractationes* die eigentliche literarische Tendenz der Erstlingsschriften. Fügen wir noch folgendes hinzu: Wäre Augustin nicht im Jahre 391 der priesterlichen Laufbahn zugeführt worden, so hätte er wahrscheinlich auch weiterhin als christlicher Philosoph und nicht als Theologe seine Feder geführt. Die Priesterweihe, die er schließlich gegen seine ursprüngliche Absicht annahm, machte ihn zum Theologen. Darin liegt wohl die Erklärung für den von 391 ab theologisch bestimmten Inhalt und Ausdruck des Meisters. Eine Bekehrung aber war das nicht mehr. Sie war wirklich mit der Taufe vom Jahre 387 endgültig vollzogen, wie wir jetzt durch G.s exakten Nachweis mit Sicherheit feststellen können. O. Faller S. J.

Santeler, Jos., *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin* (Philos. u. Grenzwiss. VII 2—4). gr. 8^o (IV u. 273 S.) Innsbruck 1939, Rauch. M 12.—.

Das Buch knüpft bewußt an die Kritik des Thomismus an, die L. Fuetscher in seinem Werk „Akt und Potenz“ (vgl. Schol 8 [1933] 425—429) geboten hat. Während sich aber Fuetscher auf die Prüfung der Sonderlehren des heutigen Schulthomismus (im engeren Sinn) beschränkte, ohne die Frage nach der Übereinstimmung dieses Thomismus mit Thomas selbst entscheiden zu wollen, wagt

sich S. an eine Beurteilung der Lehren des Aquinaten selbst heran. Von seiten eines Vertreters der scholastischen Philosophie ist wohl seit langem nicht mehr so scharfe Kritik an Thomas geübt worden. Fuetscher hatte im Thomismus vor allem einen zu weit gehenden Parallelismus zwischen Denk- und Seinsordnung beklagt. S.s Urteil lautet ganz ähnlich: Thomas hat, ähnlich wie schon Aristoteles (vgl. ZKathTh 59 [1935] 161—196 u. darüber Schol 11 [1936] 115), den Begriffsrealismus Platons trotz Ablehnung des Ideenreiches nicht ganz überwunden. In diesem Vorwurf eines zu weit gehenden Platonismus scheint sich S. mit Hessens „Platonismus und Prophetismus“ (vgl. Schol 15 [1940] 409 f.) zu treffen. Doch ist zu beachten, daß Hessens den „Platonismus“ in einem viel weiteren Sinn versteht und den Vorwurf vorschneller Verquickung von Platonismus und Christentum nicht nur gegen Thomas, sondern gegen die gesamte Scholastik erhebt.

Mehr Berührungspunkte hat das Werk S.s mit der Thomasdeutung der Maréchal-Schule, die in der Tat das Platonische bei Thomas (Apriorismus, Vorrang des Allgemeinen) mit einer gewissen Einseitigkeit zur Auswirkung kommen läßt. Als ein Gegengewicht gegen diesen neuthomistischen „Platonismus“ hat die Kritik S.s sicher ihre Gegenwartsbedeutung.

Der 1. Teil des Buches sucht den Platonismus in der „thomasi-schen“ Lehre vom tätigen Verstand aufzuweisen. Die Begründung dieser Lehre setzt einerseits die Unerkennbarkeit der Materie voraus; Thomas übernimmt diese Lehre von Platon und Aristoteles, obwohl sie bei diesen — besonders klar bei Platon — mit der Unerschaffenheit und damit gegebenen Gottferne der Materie zusammenhängt und daher bei Annahme der Schöpfung der Materie ihrer Grundlage beraubt ist. Andererseits setzt Thomas voraus, daß sich der erkennende Verstand in seinem Erkennen nur hinnehmend verhält, eine Lehre, in der die platonische Auffassung von der Erkenntnis als Teilnahme weiterwirkt.

Der 2., *bedeutsamere Teil* will das Nachwirken des platonischen Begriffsrealismus in der Lehre vom Allgemeinen und seiner Erkenntnis zeigen. Zugegeben wird, daß sich bei Thomas ausgezeichnete Ansätze zur Lösung im Sinn des gemäßigten Realismus finden, ja, daß in einigen Texten die Lösung grundsätzlich bereits klar herausgearbeitet ist. Aber diese Einsichten können sich nicht ganz durchsetzen; sie werden durch andersartige Gedankengänge durchkreuzt, die offenbar machen, daß Thomas unter dem starken Einfluß der platonischen Überlieferung doch nicht zu einer folgerichtigen Durchführung des gemäßigten Realismus gekommen ist. Der Hylemorphismus zusammen mit dem Grundsatz von der Gleichartigkeit (bzw. Seinsproportion) zwischen Erkenntnisfähigkeit und erstem Gegenstand verlangt, daß die Form allein der eigentliche Gegenstand der Verstandeserkenntnis ist; so wird — trotz der wiederholten Verwahrungen des hl. Thomas gegen diese Folgerung — doch folgerichtig wieder die Form allein das allgemeine Wesen der Körperdinge, und der Begriffsrealismus ist unvermeidlich. Ähnliches ergibt sich aus dem thomistischen Wissensbegriff. Wenn der Gegenstand des Wissens nur das Allgemeine, Notwendige, sich immer gleich Verhaltende ist, in der Körperwelt diese Eigenschaften aber nicht der Materie, sondern nur der Form zukommen, so scheint die Folgerung unvermeidlich, daß die Form unabhängig von unserm Denken allgemein ist; ja, es ist schwer einzusehen, wie diese Auffassung der Form mit der von Thomas gelehrtens Geschaffenheit und Zeitlichkeit auch der Formen vereinbar ist. Daß

der Begriffsrealismus nicht völlig überwunden ist, wird schließlich noch aus den thomistischen Lehren von der Erkenntnis des Einzelnen und von der Materie als Individuationsprinzip dargetan. In diesem Zusammenhang findet sich eine längere Auseinandersetzung mit *Sladeczebs* Erklärung der thomistischen Lehre über die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge (Schol 1 [1926] 184 bis 215). Es wird zugegeben, daß diese Erklärung den Bewußtseinsstatsachen mehr gerecht wird als andere; aber diese Wirklichkeitsnähe werde eben durch Abrücken von Thomas gewonnen. Die klar thomistische Lehre, daß der erste Verstandesakt nur das Allgemeine biete, sei aufgegeben.

Ohne Zweifel machen die auf gründlichen Studien beruhenden Darlegungen S.s auf Fragen und Unklarheiten aufmerksam, die oft zu leicht genommen werden. S. weist auch nicht als erster darauf hin, daß es selbst dem umfassenden Geist des Aquinaten nicht restlos gelungen ist, die gewaltigen Gedankenblöcke verschiedenster Herkunft, die er vorfand, zu einem ganz einheitlichen Bau ohne Bruchstellen und Risse zusammenzufügen. Niemand wird leugnen, daß die verschiedenartige Herkunft der Einzellehren sich oft in einer Verschiedenheit der Ausdrucksweise kundtut, so daß die Texte, allein ihrem Wortlaut nach betrachtet, sich zu widersprechen scheinen. Aber auch bei Berücksichtigung der Verschiedenheit des Zusammenhangs gewinnt man zuweilen den Eindruck, daß die letzte Ausgeglichenheit der Gedanken noch nicht erreicht ist. Auch das wird man S. zugeben müssen, daß manche Einzellehren zeitgeschichtlich bedingt sind; so wird z. B. der aristotelisch-thomistische Wissenschaftsbegriff mit seiner einseitigen Betonung der Allgemeinheit und Notwendigkeit der heutigen Wirklichkeit der Wissenschaft nicht mehr gerecht.

Aber wenn man bei einem Denker von der Größe des hl. Thomas Widersprüche zwischen Lehren nicht nebensächlicher Art oder Widersprüche gegen offenkundige Erfahrungstatsachen zu entdecken glaubt, so regt sich doch unwillkürlich der Zweifel, ob denn nicht eher ein Mißverständnis des Textes vorliegt. In der Tat scheinen sich uns gegen die Textdeutung S.s schwerwiegende Bedenken zu erheben. In der Deutung von Texten eines wirklichen Philosophen (nicht eines schülerhaften Nachahmers) wird man nicht leicht annehmen, daß die Begriffe wie starre Größen nur einfach von den Vorgängern übernommen werden. Entzündet sich nicht jedes echte Philosophieren an den Sachen selbst? Muß nicht darum auch die Deutung ein Nachvollziehen des Gedankens im ständigen Hinblick auf die gemeinte Sache selbst sein? Dann erst wird das Ganze wieder lebendig, und die Begriffe erscheinen als Ausdruck der vielfach abgestuften Wirklichkeit in der Bewegtheit und Fülle ihrer Analogie. Dann darf man es wohl auch einmal wagen, den eigentlichen Sinn einer Lehre selbst gegen den Buchstaben des Meisters und seine vielleicht noch unzulängliche begriffliche Fassung herauszustellen. Diese Deutungsweise vermißt man bei S. Freilich ist das nicht seine Schuld allein. Bei nur zu vielen Thomisten findet man eine unlebendige, am Buchstaben haftende Deutungsweise. Daß einem solchen Thomismus gegenüber die aus gesundem Wirklichkeitssinn erwachsene Kritik des Suarez als völlig berechtigt erscheint, ist nicht zu verwundern. Aber es fragt sich doch, ob nicht so in manchen Fragen eine ursprünglichere und tiefere Sicht der Sachen selbst verdeckt wird.

Wenigstens ein Beispiel möge andeuten, wie wir das meinen.

Wenn Thomas die „Form“ den eigentlichen Gegenstand des Verstandes sein läßt, dürfen wir dann den Sinn dieses Wortes ohne weiteres auf die substanziale Form einengen, die doch offenbar — auch nach Thomas — für uns nicht das Ersterkannte ist? Wird nicht „Form“ hier im weitesten Sinn als jede aktuelle Seinsvollkommenheit zu verstehen sein, nur im Gegensatz zum „Subjekt“ als letzten Träger der Form? Nun ist es aber eine Erfahrungstatsache, daß nur derartige „Formen“, nicht das „Subjekt“, von uns wesentlich erfaßt werden. Werden wir darum nicht recht daran tun, wenn wir das „intelligi“, soweit es auf die Formen eingeschränkt wird, als ein intelligi im strengeren Sinn, als eine Wesenserfassung auffassen, nicht aber als ein begriffliches Denken im allerweitesten Sinn? Dann besteht auch kein Widerspruch mehr dazu, daß als Inhalt des Allgemeinbegriffs nicht die Form allein, sondern die Form mit der „*materia communis*“ angegeben wird. Gewiß enthält der Allgemeinbegriff beides, aber das, was in ihm leuchtend ist und die Möglichkeit apriorischer Einsicht begründet, ist allein die „Form“.

Zu S.s Ablehnung der Thomasdeutung *Sladeczek's* seien mir als Schüler *Sladeczek's* einige Worte gestattet, zumal dieser selbst kaum Gelegenheit finden wird, sich zu den Einwänden S.s zu äußern. *Sladeczek* liegt es fern, eine unmittelbare, durch keine Species vermittelte intellektuelle Schau des körperlichen Einzeldinges zu halten; dieses wird nur im „Phantasma“ erfaßt. Auch die Gleichzeitigkeit der Erfassung des Einzelnen mit dem Allgemeinen ist nicht das Wesentliche in seiner Erklärung; übrigens ist es keineswegs ausgemacht, daß die Priorität, die Thomas dem Allgemeinen zuschreibt, eine zeitliche ist. Entscheidend ist für *Sladeczek* nur dies: Die allgemeine Wesenheit wird nicht bloß im abstrakten Begriff getrennt von den konkreten Sinnesgegebenheiten erfaßt, sondern auch *in* den Sinnesgegebenheiten selbst (als intelligibile *in sensibili*); diese Wahrheit, die in den üblichen Darstellungen der thomistischen Abstraktionslehre nicht mehr wiederzuerkennen war, ist von *Sladeczek* zuerst wieder ins rechte Licht gerückt worden. Daß er sie dabei mit weniger Wichtigem vermischte und in der Entdeckerfreude auch in Texten wiederzufinden glaubte, die tatsächlich mit dieser Frage nichts zu tun haben (z. B. S. th. 1 q. 85 a. 2), wird man verstehen und verzeihen. Daß diese Lehre wirklich Thomas entspricht, wird immer mehr anerkannt. *G. Rabeau* (vgl. Schol 14 [1939] 414 f.) und *K. Rahner* (Geist in Welt 192, 197—199) kommen in ihren Untersuchungen zu ähnlichen Ergebnissen. Bemerkenswert ist auch, daß *Rahner* Cajetans Deutung der „*reflexio ad phantasma*“ durch einen Schluß, die nach S. den Ausführungen des hl. Thomas am besten entspräche und die auch *Sladeczek* für die Frühzeit des hl. Thomas annahm, für „von vornherein unmöglich“ hält (a. a. O. 199, Anm. 130).

Gewiß erregt das scharfsinnige Buch S.s in vielem Widerspruch. Aber indem es zur Besinnung über die Zeitbedingtheiten und den eigentlichen Sinn der thomistischen Lehren zwingt, behält es seinen unbestreitbaren Wert.

J. de Vries S. J.

Jansen, B., S. J., Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant. gr. 8^o (299 S.) Paderborn 1940, Schöningh. M 5.80.

Schon vor längerer Zeit hatte J. für die „Philosophische Handbibliothek“ die Abfassung des 3. Bandes der „Geschichte der Philosophie“ übernommen. Doch das Werk des Verf. wuchs über