

bleibt die Möglichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit, daß ein anderer der Verfasser ist.

S. bekämpft sehr lebhaft die Hypothese von Buchner, nach der Lupus in den Kreis der *Pseudo-Isidor-Fälscher* gehörte. Ich will ihm darin nicht widersprechen, möchte aber auf zwei Tatsachen hinweisen, die vielleicht etwas Licht bringen. Der von Silva-Tarrouca (*Miscellanea Isidoriana* 1936, 357—360) als unzweifelhaft älteste und mit der Fälschung als gleichzeitig nachgewiesene Cod. Vat.-Ottobon. 93 ist von einer Tourser Hand geschrieben, die zwar sicher von Lupus verschieden ist, aber ihm außerordentlich nahe steht, zumal der flüchtigen Hand im Cod. Harl. Diese Hs nun stammt sehr wahrscheinlich aus der Abtei Cormery in der Diözese Tours. Denn f. 150^{r-v} ist ein Brief des Bischofs Wilhelm von Paris, der in erster Linie an den Abt Petrus von Cormery und in zweiter an den Abt Petrus de Aureavalle gerichtet ist, beigelegt. In ihm wird Bezug genommen auf ein Breve Pius' II., das den gleichen Abten von Cormery in der Diözese Tours und Aureavalle in der Diözese Poitiers den Auftrag gibt, das Nonnenkloster Fontevraud zu reformieren. Diese Annahme wird durch die Tatsache bestärkt, daß der nahe verwandte Harl. mit Cicero De oratore und den Versen von Lupus Hand ebenfalls in Cormery war. Lupus hatte aber nahe Beziehung zu Abt Odacer, der sein Verwandter war (Ep. 86, 90, 97), und auch zu Hilduin von Tours (Ep. 97).

Es ist zu wünschen, daß S. seine schönen Untersuchungen über den Stil des Lupus noch weiter fortführt. Dabei wäre in erster Linie der Stil in sich und erst in zweiter die Imitatio zu berücksichtigen. Die Reimprosa, wenn wir unter Reim nicht nur den Dreim versetzen, ist viel häufiger als S. annimmt, z. B. Ep. 9 denegarem — differrem; habendae — referendae — cognoscendae; negandum — cavendum; discendi — nocendi. Ep. 92 cognoscatis — comprehendatis; conferri — praeferrī usw. In den Versen begegnet ausgesprochene Alliteration. Ich schließe mit dem Wunsch, der Verf. möge noch manche Arbeit über das 9. Jahrh., in dem Theologisches und allgemein Literarisches nicht selten eng verbunden waren, folgen lassen. Fr. Pelster S. J.

Fabro, C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista. 8^o (XII u. 381 S.) Mailand 1939, Vita e Pensiero. L 20.—

Daß der Aquinate in seinem philosophischen Denken wesentlich Aristoteliker ist, wird niemand bestreiten. Doch hat die Forschung in seinem Aristotelismus immer deutlicher eine starke platonische Grundströmung sichtbar gemacht. Nach F. verdichtet sich diese am zentralsten in der thomistischen Partizipationsidee. Sie ist einerseits platonischen bzw. neuplatonischen Ursprungs, andererseits ist sie durch eine so tief greifende Wandlung hindurchgegangen, daß sie dem aristotelischen System nicht widerstreitet, sondern es zur Vollendung führt; meist wird sie sogar auf Grund aristotelischer Prinzipien vertreten. Wie entscheidend der platonische Einschlag für den thomistischen Aristotelismus ist, geht daraus hervor, daß Thomas die innerste metaphysische Struktur des Endlichen gerade in der Partizipation sieht, und diese so zum Angelpunkt wird, um den die ganze thomistische Gedankenwelt schwingt.

Im einzelnen gliedern sich die Darlegungen des Buches in drei Teile. Ein erster, einleitender Teil handelt von den Quellen des

thomistischen Partizipationsbegriffes. Der zweite und Hauptteil arbeitet den spekulativen Gehalt dieses Begriffes nach seinen Grundlinien aus den Werken des Aquinaten heraus. Ein dritter, abschließender Teil zieht die Folgerungen auch für die sekundären Strukturschichten des endlichen Seienden. Naturgemäß haben wir uns vor allem mit dem 2. Teil zu befassen.

In seinem *geschichtlichen* Teil zeigt sich F. gut unterrichtet über die neuesten Ergebnisse der Forschung; auch deren kritische Vorbehalte läßt er zur Geltung kommen, z. B. in dem Verhältnis von Thomas zu Boëthius. Als Urquellen erscheinen natürlich Platon und Aristoteles; bei letzterem sind hier besonders die Ansätze zur Stufenbetrachtung, die sich an zwei Stellen seiner *Metaphysik* finden, wichtig. Der Neuplatonismus, der große, selbständig fortbildende Übermittler zumal des platonischen Erbes, verschmilzt bis zu einem gewissen Grade Platon mit Aristoteles und bahnt so der thomistischen Synthese die Wege. Am meisten bestimmende Kraft kommt Augustinus und Ps.-Dionysius zu; von diesem leitet sich u. a. der intensive Seinsbegriff, d. h. die Auffassung des Seins im Sinne einer Fülle, her. Damit verbinden sich Boëthius, der *Liber de causis* und Avicenna, dessen Einfluß auf die Lehre von der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein sehr bedeutend ist. Das weitgespannte System, das die schöpferische Geisteskraft des Aquinaten auf Grund all der aufgezählten Anregungen erbaut, ist doch wohl nicht so restlos ausgeglichen, wie es bei F. manchmal scheinen könnte.

Der *zweite* Teil steht vor der entscheidenden Frage, wie denn in die aristotelische Abstraktionstheorie, die sich Thomas zu eigen macht, die Partizipationsidee sinnvoll eingebaut werden kann. Da das Allgemeine überall *ganz* enthalten ist, scheint von eigentlicher *Teil*-nahme keine Rede mehr sein zu können. Tatsächlich gilt das, solange wir auf der Ebene des bloß kategorialen Begriffes verweilen; wenn man diesen von den Einzelwesen aussagt, wird immer nur sein logischer Umfang eingeschränkt. Anders verhält sich aber das transzendente Sein, das durch die metaphysische oder intensive Abstraktion gewonnen wird. Es kann nämlich nie völlig von der Fülle des Konkreten abstrahieren (wie die kategorialen Begriffe); denn auch die konkretesten Besonderungen sind Sein. Deshalb umschließt der Seinsbegriff alles, was an positiver Vollkommenheit in den Einzelwesen enthalten ist; alles faßt er in einer Art von Zusammenschau in eins. Doch fällt er nicht mit diesen vielfältigen Bestimmungen zusammen; vielmehr schreitet er über sie alle hinaus als die absolute Totalität. Ihr gegenüber erscheinen dann die Sonderbereiche als Grade, Abstufungen, eben als *Teil*-nahmen oder Partizipationen. Sie verendlichen das von sich aus nicht endliche Sein und bedeuten so eine Einschränkung (nicht des logischen Umfangs, sondern) der Intensität der Vollkommenheit. Sie entfalten sich notwendig in einer Vielheit, weil *ein* endlicher Träger allein niemals das Sein in seinem ganzen Gehalt erschöpfend verwirklichen kann.

Dieser metaphysische Tatbestand leuchtet schon in der prädikamentalen Partizipation auf. Vom Sein her betrachtet, nimmt die Art teil an der Gattung, und das Einzelwesen an der Art; dabei vermag das Niedere nie die ganze Fülle des Höheren in sich einzufangen, das Niedere bedeutet vielmehr ein Aufblühen des Höheren in verschiedenen Farben und Schattierungen. Deshalb kann man die intensive Abstraktion auch auf Gattung und Art an-

wenden und sie so (neben ihrem rein logischen Begriff) als Ganzheit, als *virtualitas ontologica* betrachten. Bisher haben wir es mit nur begrifflichen Unterscheidungen zu tun; doch offenbaren sie echte Partizipationszusammenhänge, weil sie in den realen Unterschieden von Materie und Form bzw. von Substanz und Akzidens wurzeln. — Die prädikamentale Partizipation gründet in der transzendentalen, worin Thomas den Aristoteles mit Hilfe der platonischen Auffassung fortführt. Den Ursprung alles Endlichen bildet Gott, der als das subsistierende Sein das einzige existierende ‚Abstractum‘ (im Sinne Platons) darstellt. An ihm nimmt alles Endliche teil, nicht allein durch die dynamische Partizipation der äußeren Kausalität, sondern auch durch die statische oder formale Partizipation, die sich in der inneren Struktur des Endlichen ausdrückt, insofern sein Seinsakt abbildlich bloß einen Ausschnitt der unendlichen göttlichen Seinsfülle in sich begreift. Auch diese Partizipation wurzelt in einem realen Unterschied, nämlich in dem von Wesenheit und Sein, den der Aquinate allmählich fast einzig aus der Partizipation (und zwar meist aus der statisch-formal verstandenen) begründet. Die hierauf bezüglichen Texte bringt F. wohl erschöpfend; er hält seinen Nachweis für unzweideutig und durchschlagend. Uns will scheinen, daß es auch ihm nicht gelungen ist, ein gewisses Dämmerdunkel, das über der ganzen Frage liegt, zu lichten; doch legen die Zusammenhänge, die F. aufzeigt, seine Auffassung sehr nahe.

Der dritte Teil zeigt an einigen historisch und systematisch bedeutsamen Beispielen die Reichweite der Partizipationsidee im einzelnen. Da sie den Grundgegensatz zwischen Gott und Geschöpf ausspricht, beleuchtet sie den ganzen Wesensbau vor allem des Endlichen in seinem Sein und Wirken, in der Naturordnung und der übernatürlichen Teilnahme an Gottes Leben. Hieran schließt sich eine zusammenfassende Darstellung des Wesens der Partizipation bei Thomas, wobei noch ein neuer Gesichtspunkt, nämlich das Verhältnis von teilnehmen (*participare*) und berühren (*attingere*) zur Sprache kommt. Je höher die Teilnahme steht, desto mehr wird sie zur Berührung, insofern sie sich dem, woran sie teilnimmt, und seiner Fülle immer mehr nähert. Thomas vereinigt die platonische Partizipationsidee mit der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre, wobei erstere die letztere aus ihrer naturalistischen Immanenz heraushebt und so einen gewissen Primat behauptet. Doch geht keine von beiden in der anderen unter, sondern beide haben ihre Aufgabe innerhalb der thomistischen Synthese. Wie die Partizipation uns mehr die Vertiefung der Problematik schenkt, so ermöglicht die Akt-Potenz-Spannung mehr die systematische Durchdringung.

Zweifellos ist es F. gelungen, die Partizipationsidee in ihrer Eigenart und ihrer grundlegenden Bedeutung innerhalb der Synthese des hl. Thomas an Hand eines reichen und zuverlässigen Textmaterials herauszuarbeiten. Vor allem bedeutsam ist, daß er die grundsätzliche Verschiedenheit dieser Partizipation von allen neuplatonischen, mehr oder minder pantheisierenden Verirrungen aufzeigt; ihnen allen gegenüber hat beim Aquinaten eine tiefgreifende Umwandlung stattgefunden, die eine Verbindung mit dem aristotelischen Gedankengut teils ermöglicht, teils durch sie bedingt ist. Ebenso bedeutsam aber ist, daß F. nachweist, wie Thomas nicht nur an dem Wort ‚Partizipation‘ festhält, sondern auch seinen sachlichen Gehalt als wesentliches Strukturelement in seine Syn-

these einbaut, das den Aristotelismus nicht allein ergänzt, sondern auch in der entscheidendsten Grundfrage (Verhältnis von Gott und Geschöpf) fortbildet, ja korrigiert.

Zu den wertvollsten Anregungen F.s gehören seine Ausführungen über die Verschiedenheit der logisch extensiven Betrachtung, bei der es um den Umfang des Begriffes geht, von der metaphysisch intensive, wo es sich um die Fülle der Vollkommenheit handelt. Weil beide oft allzu sehr ineinander verschwimmen, wird dem Vorwurf eines übertriebenen Begriffsrealismus Anlaß gegeben. Auch bei F. sind noch nicht alle Äußerungen ganz ausgeglichen; die tiefere spekulative Durchdringung, die in dieser Frage noch sehr not tut, konnte ja auch nicht seine Aufgabe sein, weil er nur einige Leitideen für die Auslegung des Aquinaten zu entwickeln hatte. Die beiden Ordnungen des logischen Begriffes und des metaphysischen Aktes müssen in ihrer Eigenart und relativen Eigenständigkeit, wie auch in ihrer wesenhaften Verklammerung noch viel eingehender durchforscht werden, als es bisher geschehen ist. Nur so kann die Partizipationsidee letztlich geklärt und ohne jede Verflüchtigung aufgenommen werden, ohne den Anschein der Möglichkeit des ontologischen Argumentes für das Dasein Gottes zu erwecken, der bei F. noch nicht ganz überwunden scheint. (Einen bescheidenen Ansatz hierzu versuchte der Verfasser dieser Besprechung zu machen in: Sein und Wert I. Paderborn 1938.) Für jede derartige Weiterarbeit bildet F.s Werk (abgesehen von seiner historischen Bedeutung) eine wertvolle, ja notwendige Grundlage.

Joh. B. Lotz S. J.

Lotz, J. B., S. J. und de Vries, J., S. J., Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. 8^o (470 S.) Regensburg 1940, Pustet. M 5.60; geb. M 6.80.

Das Buch ist eine Gemeinschaftsarbeit; die beiden Verfasser sind sich dazu vielfältiger Förderung durch andere bewußt (6). Diese mit einer lebendigen Tradition verbundene Zusammenarbeit hat eine Darstellung geschaffen, die in ihrer Weise Zeugnis gibt von der „achtunggebietenden Wirklichkeit“ einer christlichen Philosophie (10). Die Aufgabe, die das Buch erfüllen will, ist: nicht bloße Einleitung in die Philosophie und Übersicht über ihre Probleme zu sein, sondern der Glaubensverkündigung die Hilfsmittel bereitzustellen, die ihr christliche Philosophie bieten kann. Das philosophische Denken tritt also, um seine selbständige Kraft, aber auch um seine höchste Berufung wissend, in den Dienst des Glaubens und will zu seiner vernunftgemäßen Grundlegung und zum tieferen Verständnis der Glaubenswelt beitragen. Und zwar bietet sich diese „Vorschule zur Glaubenslehre“ denen an, die nach begründeter Erkenntnis und klarerer Erfassung der Glaubenswelt verlangen, ohne ein eigentliches Studium der Philosophie betreiben zu können. Diesem Ziel paßt sich die Form der Darstellung an. Die Verf. haben selbst wahr gemacht, was einmal als Kennzeichen echter Metaphysik genannt wird: daß sie sich aus Abneigung gegen das hochtönende Gerede der Scheinmetaphysik eher anspruchslos gebe und sich lieber einer heiligen Nüchternheit als leeren Wortgepräuges befleißige (95). Die Klarheit der Darlegung ist vorbildlich. Man kann es nachempfinden, wenn das Schlußwort von der „wahrlich nicht geringen Mühe“ spricht, die das Buch gekostet habe. Nur um solchen Preis ließ sich die Einfachheit erreichen, die die Probleme nicht verkürzt, sondern sie in ihrer