

der species intelligibilis und der Abstraktion Thomas nicht entspricht, sondern von Cajetan stammt, hat der Ref. schon in Schol 20—24 (1945—49) 332—344 hingewiesen. Dazu wären K. Rahner, Geist in Welt, und neuestens C. Cirne-Lima, Der personale Glaube, zu vergleichen. Es mag naheliegen, aus der thomistischen Lehre von der Vereinzelung des körperlichen Seienden durch die (nicht-intelligible) Materie zu schließen, jede „Form“ und daher jede Art sei nach Thomas für den menschlichen Verstand völlig durchschaubar. Thomas selbst hat diese Folgerung nicht gezogen (vgl. z. B. S. c. gent. 4,1, 3. Abs.), und sie scheint auch den Tatsachen zu widersprechen. Gerade der Begriff des Hundes, den M. als Beispiel für einen Artbegriff bringt (34), zeigt das deutlich. Bei diesem und ähnlichen Begriffen dürfte es ohne Vergleich vieler Individuen, also ohne eine Art Induktion, nicht möglich sein, zu unterscheiden, was der Art als solcher zukommt und was individuelle Eigenart (bzw. Rasseeigenart) ist. Ebenso wenig aber, wie die induktive Begriffsbildung auf die Gattungsbegriffe eingeschränkt ist, dürfte die (ebenfalls bewußte, aber ohne Vergleich vieler sich vollziehende) Abstraktion der Wesensbegriffe auf die Artbegriffe einzuschränken sein. Nach Thomas gilt bekanntlich sogar, daß das Allgemeine (z. B. die Gattung „Sinnenwesen“) in unserer intellektuellen Erkenntnis „früher“ ist als das weniger Allgemeine (z. B. die Art „Mensch“): S. th. 1 q. 85 a. 3; und darin stimmt auch Cajetan mit ihm überein.

Ein anderer Punkt, bei dem sich der starke Einfluß Cajetans bemerkbar macht, ist die Lehre, der Begriff des Seienden enthalte die Unterschiede schon wirklich (actu), wenn auch nur unbestimmt (confuse). M. gibt selbst zu, daß sich diese These bei Thomas noch nicht findet (123). Ob sie nicht bei Cajetan wieder damit zusammenhängt, daß er gegenüber dem begrifflichen Denken die vorbegriffliche Wahrnehmung (perceptio) der Vernunft, wie sie in der „species intelligibilis“ und im Selbstbewußtsein gegeben ist, zu sehr zurücktreten läßt? Muß er nicht eben deshalb, um dem Verstand die konkrete Fülle nicht ganz entgehen zu lassen, diese — entgegen der inneren Erfahrung — in den Begriff des Seienden selbst hineinnehmen?

Jedenfalls dürfte es an der Zeit sein, wie bezüglich des „esse“, so auch bezüglich der genannten Lehrstücke zu untersuchen, inwieweit die überlieferten thomistischen Thesen eher Thesen Cajetans als des hl. Thomas selbst sind. Damit dürfte auch die Kritik des Suárez am Thomismus, die sich eben gegen den cajetanischen Thomismus richtet, zum Teil in einem neuen Licht erscheinen (ohne daß darum seine eigenen Lösungen schon als berechtigt gelten müßten).

J. de Vries S. J.

Hayen, A., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. II: L'ordre philosophique de saint Thomas* (Museum Lessianum, Sect. phil., 41). gr. 8^o (355 S.) Löwen 1957, Desclée de Brouwer. 246.— bfrs.

Der Schlüsselbegriff des neuen Buches von H. heißt *expression* — im Gegensatz zu *exercice*. „Ausdruck“ bezeichnet ein Verhältnis transparenter Erscheinung des einen im anderen; „Vollzug“, wie man *exercice* übersetzen mag, meint das Eigentümliche des wirklichen, „selbsthaften“ Seinsaktes. Ausdruck und Vollzug lassen sich nicht voneinander trennen; sie bilden eine ursprüngliche Einheit: im Erkenntnisvorgang „wird sich der Vollzug nur seiner selbst bewußt, indem er sich ausdrückt, und er drückt sich dadurch aus, daß er sich als Vollzug erkennt“; andererseits ist „der Ausdruck nur wirklich, indem er sich vollzieht, und er vollzieht sich dadurch, daß er sich über seine Wirklichkeit befragt“ (207). In der wechselweisen Durchdringung von Vollzug und Ausdruck eignet Vollzugscharakter doch vorwiegend der ersten Etappe der Erkenntnis, dem metaphysischen Grundgeschehen der naturhaft-spontanen Erkenntnis, die mit ursprünglicher Gewißheit aus dem „lumen naturale“, aus der Kraft und Substanz des Geistes hervorbricht. Sache des Ausdrucks dagegen ist der Prozeß der Reflexion, der wissenschaftlichen Auslegung derselben Erkenntnis in ihren logischen Strukturen und methodologischen Regeln; dieser Prozeß, der zu den conclusions, den Schlußfolgerungen, führt, geschieht kraft der „intelligibilité active“ der metaphysischen Prinzipien. Es sei zugleich als Beispiel seiner exponierten Thomasinterpretation angeführt, daß H. im nachfolgenden Text aufgrund des zweifachen „secundum“ unterscheidet zwischen dem naturhaften Licht der Geistseele und dem habitus principi-

orum als dessen „Ausdruck“: Anima iudicat secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia (S. th. I, 16,6 ad 1). Die Verwechslung von „medium iudicandi“ (= prima principia) und „virtus iudicativa“ (= intellectus agens faciens intelligibilia; nach De spir. cr. 10, 8) hätte zur Folge die schlimmere ontologische Verwechslung der schöpferischen Einflußnahme Gottes auf den menschlichen Geist mit Gott selber (201—221).

Damit spielt der Doppelbegriff *exercice-expression* hinüber in das tiefere und umfassendere Verhältnis *création-réflexion*. Das schöpferische Handeln Gottes stiftet den Selbststand des Geschaffenen in seinem Eigensein. Selbständig in sich ist auf die eigentlichsame Weise die existierende Geistnatur, die Person, insofern sie fähig ist des geistigen Selbstbesitzes in der *reditio completa in seipsum*, der Reflexion, in der sich das Wesen, das Wirklichsein der Person selber ausspricht: „L'émancipation des puissances opératives n'est pas autre chose que l'expression créée de l'emprise créatrice, considérée dans son premier surgissement.“ Andererseits vollendet sich alle Erkenntnis, die stets zugleich Selbsterkenntnis ist, im reflexiven Ergründen der eigenen Seinsgründung durch das göttlich-schöpferische Gesetzsein, in der Erkenntnis der „absoluten Transzendenz Gottes, der seinem Werke substantiell gegenwärtig ist“. In der Reflexion auf mein Wirken — auf das Wirken, das *mir* zu eigen ist — entdecke ich meine Natur und all ihr Wirken als mir von Gott in ihrem Sein schöpferisch zu eigen gegeben (313 f.). — Nun aber ist die aktuelle Bewusstwerdung der für mich konstitutiven Teilnahme an der Wirklichkeit der Beginn des bewußten, verantwortlichen Vollzugs meiner aktiven Teilnahme an der Wirklichkeit: grund-schürfende Erkenntnis besagt Anbahnung des Wollens, der Liebe; die Erkenntnis, so wie Thomas sie „reflektiert“, muß sich vollenden in *Liebe* (235). Auch die thomastische Lehre von der *cognitio per connaturalitatem* erweist den konstitutiven Einfluß der Liebe auf die Vollendung der Erkenntnis als Erkenntnis. In diesem Zusammenhang kann H. sagen, daß das Denken von christlichen Theologen, die sich dem Einfluß der Liebe verschließen, wenn nicht dem Irrtum, so dem Leerlauf verfallt: „En rigueur, ils ne pensent pas — et c'est ce qu'on a reproché, non sans raison peut-être, à plus d'un scolastique“ (252). Da die Liebe ihrerseits sich darlegen und ausdrücken muß in äußeren Werken, schließt sich das geistige Leben, das mit dem Anstoß der äußeren Dinge auf das Erkenntnisvermögen beginnt, zu einem Kreise zusammen. In diesem Kreislauf des Ausdrucks, wie man etwa sagen könnte, vollzieht sich ein Tieferes: „Parce que le principe absolument premier, l'être, est constitutif de la substance même de l'esprit, l'achèvement du cercle . . . ne peut être que l'adhésion à cette emprise constitutive, le consentement conscient et libre à sa propre création, à la participation de l'Être divin, l'éveil de l'amour“ (258). In diesem inneren Leben der personalen Wirklichkeitsspitze der ganzen Welt erfüllt sich deren Sinn: als des Universums der Schöpfung (304—312). Man mag verstehen, daß die derart gefaßte *konkrete metaphysische Reflexion* für H. die eigentliche denkerische Leistung des Thomas von Aquin (und demgemäß seiner eigenen Untersuchungen in diesem Band) bedeutet (274 ff. 260 125 ff.).

Der Bezug *exercice-expression* (vertieft zu *création-réflexion*) bildet nicht nur das Hauptthema der Untersuchungen von H., sondern bestimmt auf gewisse Weise auch deren Methode. H. sucht immer wieder hinter der aus verschiedenen Gründen (geschichtlichen, psychologischen usw.) zurückbleibenden *expression* der thomastischen Werke die tiefere, vorwärtsweisende *intention* des Thomas. Er vermag so scheinbar widersprüchliche Texte in eine höhere Einheit von ungemainer Spannkraft einzuweisen. Die Frage: Wie kann z. B. die *Summa theol.* II II 27, 4 sagen: *Deus est veritas per quam alia cognoscuntur, und: Per alia Deum cognoscimus?* Ist der Ursprung der metaphysischen Prinzipien *apriori*, *a Deo*, oder *aposteriori*, *a sensu*? Die Antwort: „La motion naturelle, illuminatrice, éternelle du Créateur de l'intelligence personnelle . . . n'est pas une activité „avec laquelle“ se conjurerait l'exercice empirique de la perception sensible et de l'induction . . . : l'exercice concret de la connaissance est le mouvement de la réflexion, jaillissant de l'emprise créatrice de Dieu *en commençant*, progressant et s'achevant dans le temps“ (217). Das *Apriori* und das *Aposteriori* der menschlichen Erkenntnis stehen in einer unauflösblichen Doppelpoleinheit, vergleichbar derjenigen von *exercice-expression* (195 f. 216 f. vgl. 256). Wie sich die *profundior intentio* des hl. Thomas aus einem windungsreichen Prozeß

der „maturation“ herauskristallisieren muß, verfolgt der Verf. ausführlich an dem Problem geschöpflicher Mitwirkung beim schöpferischen Wirken Gottes (93—122). Hierbei und anderswo (27—93) zeigt sich auch, wie Thomas das doppelte ihm überkommene Erbe von (Platon-)Augustinus und Aristoteles überschreitet und erfüllt: Die Einsicht in die Einzigartigkeit der in die Tiefe des Seins reichenden causalitas universalis Gottes überwindet ein schlechthin einliniges hierarchisches Stufendenken, das in die Gefahr des neuplatonischen Emanatismus gerät, und vertieft die aristotelische Form-Materie-Metaphysik in die entscheidende Dimension von Sein-Wesenheit.

Der Verf. selber sagt von seinen Textanalysen: „Certains indices sont tellement discrets qu'ils échappent même au lecteur attentif, mais qui ne pousse pas l'effort jusqu'à dégager les implications' du texte qu'il examine. Souvent même, ces indices ont échappé à l'attention de saint Thomas lui-même . . .“ (132). Die Sondierung dieser „indices“, die H. in außergewöhnlicher Vertrautheit mit dem ganzen Werk des hl. Thomas beibringt, ist eine überaus mühselige Arbeit. Ihr Lohn sind — am Rande der Hauptthematik, die diese Besprechung zu kennzeichnen versuchte — Lichter spekulativer Erkenntnis, welche die Fruchtbarkeit der Begegnung von platonisch-aristotelischer Metaphysik mit den Impulsen des christlichen Glaubens und Lebens ahnen lassen; ich nenne die Hinweise auf die Metaphysik des Todes (z. B. 216 257) und der Zeugung (284 Anm. 2 308) sowie auf den Zusammenhang der Engel mit der materiellen Welt (z. B. 67 116 294 Anm. 1). Die Frage, ob dieser Band ganz das erfüllt, was der 1. Band (vgl. Schol 34 [1959] 114 f.) und sein eigener Untertitel versprechen, tritt zurück vor der Hoffnung und dem Wunsche, daß der Verf. in den angekündigten nächsten beiden Bänden nun *seine* „intention“ frei auszugestalten vermöge.

W. Kern S. J.

Rabbow, P., *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratic.* 8^o (289 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. 34.— DM.

Die Geschichte der abendländischen Pädagogik beginnt mit den Sophisten. Sie lösten im 5. Jahrhundert die bisherige Gemeinschaftserziehung der Polis durch eine Individualpädagogik ab (161), d. i. private Bildung und Leitung durch professionelle Erzieher (10). Protagoras, der erste europäische Erzieher, faßte seine Untersuchung des Bildungsprozesses in dem berühmte gewordenen Ternar zusammen: Naturanlage (φύσις), Lehre (διδασκαλία), Übung (ἄσκησις): 165 210 274; vgl. Platons Dialog Protagoras. Hierbei scheidet er sorgsam zwischen den rationalen (διδασκαλία) und irrationalen (φύσις, ἄσκησις) Faktoren des Bildungsprozesses. Bei den Sophisten treten entwicklungsfähige Ansätze zur methodischen und denkerischen Durchdringung der irrationalen Elemente der Erziehung zutage.

Sokrates brachte den entscheidenden Einbruch in diese Entwicklungslinie. Er drückte das irrationale Erziehungselement aus dem Erziehungsprozeß heraus und machte den Weg des Wissens zum Weg der Erziehung (11 107—125). In dem bekannten Kernsatz, daß Tugend gleich Wissen ist, offenbart sich das Wissen als die Bildungsmacht der Seele. In den erzieherischen Gesprächen im Kreise der Jünger wendet er sich an die vernünftige Einsicht, nicht an Gefühl und Wille; das Leben soll von der Ratio durchleuchtet werden (110—117). Die sokratische Erziehung kennt auch die irrationalen Erziehungsfaktoren, sie gehen aber durch die Sphäre des Logos, werden logisiert und bilden keine autarken Größen. Auch auf den Eros wird das Gesetz der Logisierung angewandt. Er begriff sie als organische Glieder seiner rationalen Wirksamkeit; so fand er in der Naturanlage ein Organ zur Einsicht und Urteilsgewinnung; das mächtige irrationale Phänomen des Eros (123—125 191 Anm. 178), der außerhalb allen Wissens und Denkens zu liegen scheint, läßt er ins Rationale eingehen, indem er ihn auffaßt als Kraft, welche „die rechten Logoi schenkt, diesen Logoi dämonische Überzeugungs-Kraft und Wirkung leiht, in dieser Wirkung den Logos des Jüngers erschüttert“ (124). Die Stellung endlich, welche der Leib im sittlichen Vorgang einnimmt, scheint auch im Bereiche des strengen Intellektualismus zu liegen, indem alle Leibesucht zum Fundament der Tugend und des Wissens wird (109). So gibt auch hier das Wissen den letzten Sinn (174), ohne allerdings die antinomische Struktur des Intellektualismus zu beseitigen.