

Besprechungen

Metz, Joh. B., *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. 8^o (139 S.) München 1962, Kösel. 10.80 DM.

Es ist dies ein außerordentlich anregendes, um nicht zu sagen erregendes Buch. Gedanken, die sich seit Jahrzehnten angebahnt haben und in vielen Untersuchungen als verborgene Triebkraft wirksam waren, sind hier zum ersten Male in vollbewußter Klarheit ausgesprochen. Wie K. Rabner in seinem „einführenden Essay“ (9–23) ausführt, geht es letztlich um die Frage, was uns Thomas heute bedeutet. Denn „Thomas ist für uns nicht mehr derselbe, der er für die theologische Generation noch unmittelbar vor uns war“ (14 f.). Rückt er für uns „in die größere Ferne eines Kirchenvaters“ oder steht er uns doch näher (15)? Wie kann er Lehrer aller sein, ohne daß eines der Schulhäupter zum Lehrer aller wird, was doch gegen die Meinung der Kirche wäre (19)? Auf diese Frage gibt M. eine Antwort, die nicht wenige zunächst zu heftigem Widerspruch reizen wird: Thomas hat — gerade als christlicher Theologe — die anthropozentrische Denkform der Neuzeit heraufgeführt. Anthropozentrik steht dabei allerdings nicht im Gegensatz zu Theozentrik, sondern zur Kosmozentrik des Altertums.

Das 1. Kap. „Zur Struktur geschichtlichen Verstehens“ arbeitet den Begriff der „Denkform“ heraus, wie M. ihn auffaßt. „Denkform“ meint nicht das Materiale, Inhaltliche; unter dieser Rücksicht ist das „thomanische“ Denken theozentrisch. „Denkform“ wird auch nicht im relativistischen Sinn Leisegangs verstanden (16). Auch nicht der Denkstil ist gemeint, noch weniger die logische Technik (31). Vielmehr handelt es sich um das „Leitbild“, den „Geist“, das jeweilige Seinsverständnis, das als „Horizont“ oder „apriorischer Seinsentwurf“ allem Inhaltlichen zugrunde liegt (31; vgl. 46 f.). Es ist klar, daß man über diese Denkform nicht ausdrückliche Aussagen erwarten kann; daher kann sie nicht textlich „belegt“, sondern nur an Beispielen aufgewiesen werden (37).

Das umfangreichste 2. Kap. will die so verstandene *Denkform bei Thomas* als *anthropozentrisch* aufweisen. Das griechische Seinsverständnis war kosmozentrisch, am Modell des Kosmos gebildet, „objektsverloren“ (48). Das Dingliche „wird unbefangen zum Leitbild des Ansichseins erhoben, aus ihm werden die Begriffsschemata und Kategorien für die Auslegung des Seins im ganzen gebildet“. „Der Mensch wird zu einem ‚Fall‘ innerhalb dieses Seinsentwurfes“ (48 Anm. 11). Die ursprünglich unableitbare Seinsweise der Subjektivität wird also nicht gesehen. Das Raum-Schema ist beherrschend, der Sinn für Geschichtlichkeit fehlt.

Demgegenüber besagt anthropozentrische Denkform ein Seinsverständnis am Leitbild der Subjektivität, der „reditio completa“ des menschlichen Geistes. Der Mensch ist nicht ein „Stück Welt“, vielmehr wird er — wie es allein der Wahrheit entspricht — in seinem sachlichen Vorrang gesehen. *Anima data est homini . . . , ut sit homo quodammodo totum ens*, sagt Thomas (In 3 De anima lect. 13); in der menschlichen Natur „*omnes naturae quodammodo congregantur*“ (3 Sent. d. 2 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 1 [bei M. 51 Anm. 16 steht irrtümlich 2 Sent.]). Im einzelnen sucht M. die anthropozentrische Denkform des Aquinaten an seiner Lehre vom Sein, von Individualität und Freiheit, von der Substanz, von der Welt, von Gott und von der Gnade aufzuweisen. Bedeutsam ist vor allem der vielzitierte Text S. c. g. 4, 11, wo Thomas die Seinshöhe eines Seienden danach bemißt, wie es sich zu sich selbst verhält (*supra seipsum reflectitur*). Das Sein ist so weit „an sich“, als es „bei sich“ ist (54). „Der Gang des Denken bewegt sich . . . nicht mehr von der (dinglichen) ‚Substanz‘ zum ‚Subjekt‘, sondern umgekehrt vom ‚Subjekt‘ zur ‚Substanz‘“ (67). Die Welt ist das reale Worin der Menschwerdung des Menschen (68). Auch die Frage nach Gott wird mehr vom Menschen her als von der Welt her gestellt (74). Die Gnade sieht Thomas als „vertiefes Selbstsein“ des Menschen, die gesamte „Physik“ der Gnade (Gnade als Akzidens, als *qualitas*) ist in diesem Horizont zu denken (88).

Freilich muß auch M. zugeben, daß die anthropozentrische Denkform bei Thomas

noch nicht ganz zum Durchbruch gekommen ist; sie ist noch vielfach überlagert durch die kosmischen Kategorien. Besonders in den Aristoteles-Kommentaren bleibt Thomas dem kosmozentrischen Denken noch stark verhaftet. Die Ansätze für die neue Denkform zeigen sich mehr in den theologischen Werken (92).

Das 3. Kap. arbeitet heraus, daß dies keineswegs zufällig so ist. Die anthropozentrische Denkform ist „spezifisch biblisch-christlichen Ursprungs“ (97). Wenn aus Offenbarung Theologie werden soll, ist ein begrifflich-kategoriales menschliches Seins- und Selbstverständnis, d. h. eine Philosophie, erforderlich (102). Eine Theologie im Horizont allein des griechischen Denkens wäre „das ins griechische Exil geratene Wort Gottes“ (105). Der Horizont selbst, die Denkform selbst, muß christlich werden. Das heißt aber: „Das Offenbarungswort mit seiner ‚anthropozentrischen Spitze‘ fordert die ihm gemäße ‚anthropozentrische Denkform‘ . . . Bei Thomas wird dieses anthropozentrische Gewicht der Offenbarung im Denken selbst erstmals greifbar. Durch die Begegnung mit Aristoteles zu einem reflex-systematischen Seinsverständnis erweckt, sucht er dieses Verständnis doch zugleich im ständigen Blick auf das Offenbarungswort zu bewahren und gewinnt dabei . . . einen neuen Verstehenshorizont“ (110).

Das 4. Kap. setzt Thomas in *Beziehung zur Neuzeit*. Es ist ein vergebliches Bemühen, Thomas und dem Mittelalter überhaupt eine sowohl vom Altertum wie von der Neuzeit wesentlich verschiedene Denkform zuzuordnen. Sein Denken bedeutet vielmehr die schöpferische Vermittlung zwischen griechischem und neuzeitlichem Denken; es ist „der schöpferische Ursprung, der in einem ersten, in vielem gewiß noch leeren Entwurf das neuzeitliche Denken . . . vorwegnahm und damit jene Fährte aufriß, in der sich der Strom dieses Denkens — bis heute! — bewegt“ (122). Daraus folgt aber auch: „Die Treue zu diesem Denken verlangt gerade, sein Vokabular und seine Kategorialität zu überschreiten“ (123).

Leider ist die neuere christliche Philosophie und katholische Theologie viel zu zögernd auf den bei Thomas aufbrechenden neuen Horizont des Denkens eingegangen und hat sich eher in eine polemische Gegenstellung gegen eine Denkungsart versteift, die doch zutiefst christlicher Provenienz war (128). Gewiß ist es verständlich, daß man das neuzeitliche Denken häufig generell abgewertet hat, etwa als „schlechten Subjektivismus“. Denn „da sich neue Höhen menschlichen Selbstverständnisses gezeigt haben, sind auch die Abgründe tiefer geworden und größer die Versuchung, in sie hineinzustürzen“ (128), und das neuzeitliche Denken ist nur zu sehr diesen Gefahren erlegen. „Doch ehe wir hier vorschnell anklagen, sollten wir bedenken, daß die zünftige ‚christliche Philosophie‘ der Neuzeit daran kaum schuldlos ist“ (128), eben weil sie sich der neuen Denkform so vielfach verschlossen hat.

Dies dürften die Grundgedanken des Buches sein; manche interessanten Einzelheiten, z. B. die Bemerkungen über das übernatürliche Formalobjekt und den Zusammenhang zwischen den *donata praeternaturalia* und der Gnade (85—87), mußten übergangen werden.

Gegen die Hauptthese des Verf. ließen sich manche Einwände erheben. Entsprechen nicht z. B. die thomanischen „fünf Wege“ zum Erweis des Daseins Gottes noch einer kosmozentrischen Denkweise? Und die Materie als Individuationsprinzip sogar der menschlichen Geistseele! Aber M. gibt ja selbst zu, daß „Thomas nicht eindeutig anthropozentrisch denkt, sondern vielmehr am Schnitt- und Scheidepunkt zweier Denkformen steht“ (91). Die entscheidende Frage ist also, ob sich wirklich bei Thomas das im Ansatz findet, was M. die anthropozentrische Denkform nennt. Und dies, scheint mir, hat M. überzeugend dargetan, und darin liegt die große Bedeutung seines Buches.

Auffallend ist dann allerdings, wie sehr sich gerade in der thomistischen Schule, zum Teil bis in unsere Tage, ein „kosmozentrisches“ Denken erhalten hat. Wie wenig erscheint doch oft die thomistische spekulative Psychologie an der personalen Innenerfahrung — und wie sehr an der dinglichen Erfahrung ausgerichtet! Und wie oft ist einer Erkenntnistheorie, die von der „*reditio completa*“ ausgeht, der Vorwurf gemacht worden, sie komme nicht zum „Sein“, als ob eben doch das eigentliche Sein das körperliche wäre!

Die Frage, die bei M. zu kurz kommt, ist die, ob Thomas wirklich *als erster* der anthropozentrischen Denkform zum Durchbruch verholfen habe. Gerade wenn diese Denkform der christlichen Offenbarung so viel mehr gemäß ist als die antike kosmo-

zentrische, sollte man doch erwarten, daß sie sich schon früher durchgesetzt hat. Vor allem wäre hier an Augustinus zu denken. Das „Zeitgemäße“ seiner Philosophie sah z. B. B. Jansen schon 1920 (StimmZeit 98, 189—203) vor allem darin, daß er, „während Aristoteles und Thomas (!) vorzugsweise auf den Tatsachen der äußeren, kosmischen Welt aufbauen“, sich vor allem dem menschlichen Seelenleben zuwendet. Man denke nur an das 9.—15. Buch *De trinitate* mit seinen Analogien der Dreieinigkeit, die sämtlich dem menschlichen Seelen- und Geistesleben entnommen sind. — Ebenso wäre zu fragen, inwieweit sich die anthropozentrische Denkform bei früh-scholastischen Denkern, wie etwa Hugo von St. Viktor, und Zeitgenossen des hl. Thomas, etwa bei Bonaventura, finde. Bedeutet nicht der thomanische Aristotelismus ihnen gegenüber sogar einen Rückschritt zu einem wieder mehr kosmozentrischen Denken? Oder inwiefern bedeutet Thomas ihnen gegenüber doch einen Fortschritt, und zwar in der Richtung auf ein anthropozentrisches Denken? Diese historischen Fragen behandelt M. nicht. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn der Historiker der Philosophie seinem Werk gegenüber Vorbehalte macht. Man wird aber bedenken müssen, daß das Anliegen des Verf.s nicht so sehr ein historisches als ein systematisches ist. Es geht ihm um eine zeitgemäße Weiterführung dessen, was sich bei Thomas selbst nur im Ansatz findet.

J. de Vries S. J.

Eley L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls* (Phaenomenologica 10). gr. 8° (VI u. 146 S.) Den Haag 1962, Nijhoff. 16.— hfl.

Die von Husserl begründete Phänomenologie hat bis zur Stunde große Wirkungen ausgeübt und mannigfache Fortbildungen angeregt. Sie rührt in eindrucksvoller Form an ernste Fragen des Seins und Erkennens. Dies bringt die Arbeit von E. (Assistent am Husserl-Archiv an der Universität Köln) deutlich zum Ausdruck. Sie untersucht vor allem die Grundbegriffe der Phänomenologie. Sie ist durchgeführt in sachkundiger Auswertung der schon erschienenen und der noch ungedruckten Schriften Husserls, in ausgewogener Berücksichtigung aber auch der durch die Phänomenologie von ihrem Anfang an bis zur Gegenwart ausgelösten philosophischen Diskussion. Nach einer inhaltsreichen Einführung über Ziel und Leitfaden der Arbeit (3—28) gliedert sich diese in vier Teile: 1. Das Wesen und die Transzendentalität (31—74), 2. die transzendente Epoché (75—98), 3. Lebenswelt — exaktwissenschaftliche Welt — Transzendentalität (99—118), 4. die Vernunftgeschichtlichkeit als Problem (119 bis 131). Exponiert werden u. a. die „Grundmomente“ (?) der Wesenslehre, Apriori und Notwendigkeit, das „transzendente Enthüllen“ (die „phänomenologische Reduktion“ in ihren Stufen), Wesens- und Tatsachenerkenntnis. Herausgestellt ist: „der Widerstreit des Wesens (bei Husserl) als Widerstreit der Transzendentalität“, „das Scheitern der transzendentalen Phänomenologie am Satz vom Widerspruch“, ihr „Versagen vor der Spekulation“ (95—97, besonders wichtig, doch weiterer Erklärung bedürftig). Das Cartesianische Motiv bedeutet für Husserl: „Durch die Hölle einer nicht mehr zu überbietenden quasi-skeptischen epoché hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie vorzudringen und diese selbst systematisch auszubauen“ (98). Husserls Phänomenologie ist streng anthropozentrisch-transzendental-idealistisch aufgebaut. Das „transzendente oder absolute Ich“, die „transzendente Subjektivität“ ist der letzte — und zwar „leistende“ (5 11 ff. 96 u. a.) — Grund der Einheit, Wahrheit und Sinnerfülltheit der mir möglichen Erkenntnisse, insbesondere meiner Welterfahrungen (85 f.). Von Anfang an verstand Husserl seine Lehre im Sinne des transzendentalen Idealismus, führte diesen aber später in neuen Ansätzen entschieden durch. Eine Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie dürfte er wohl kaum zugestanden haben.

Ein wichtiger Begriff, der im 1. Kap. (31—56) entfaltet wird, ist „die Differenz-Einheit von Wesen und Dies-da“. In ihm ist die systematisch aufgebaute Vieleinheit, näherhin die essentiell-konkrete, dieses- und daseinbestimmte Vieleinheit gemeint, die mit dem Wesen jedes Seienden, also apriori, gegeben ist. Sie sagt wesentlich mehr als „ontologische Differenz“ (Heidegger), die zwar in ihr ontologisch vorausgesetzt ist, die aber in ihren inneren Beziehungen zur innerlich geordneten Vieleinheit des Seienden zu erhellen ist. Husserl hatte die wesentliche Unterschiedenheit von Eidos, Konkret-, Diessein, Dasein und Faktum infolgedessen den wesentlichen Unterschied