

wesend. Guardinis Sicht der Neuzeit und der Philosophen dieser Zeit wird nicht überprüft, sondern einfach hingenommen. Zeitgenossen Guardinis, die andere Zugänge zur Neuzeit und Wege zur Transzendenz suchen, werden teilweise sehr kurz abgetan. Zwar gibt die Arbeit einen trefflichen Einblick, wer aber Untersuchungen erwartet oder einen Überblick zu Guardini sucht, wird dieses Buch enttäuscht aus der Hand legen.

Philipp Schäfer, Passau

Elders, Leo J., Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. I. Teil: Das ens commune, Verlag Anton Pustet, Salzburg – München 1985 (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 16), 256 S., Br., DM 39,80.

Als Ergebnis zwanzigjährigen Quellenstudiums und Lehrtätigkeit in Tokio, Rom und Rolduc (um nur einige Orte zu nennen) entwickelt Leo Elders, systematisch die Grundstrukturen darstellend, in einem ersten Teil (der zweite Teil als Gotteslehre wird bald folgen), die Metaphysik des Thomas von Aquin. Es gelingt ihm, das ens commune als Gegenstand der Metaphysik so lebendig in die Auseinandersetzung mit den großen Vertretern der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit zu bringen, daß man die thomistische Seinslehre nicht nur als eine historisch reizvolle Position kennenlernt, sondern vor die entscheidende Wahrheitsfrage gestellt wird. Die Konzentration auf die wichtigsten Quellen, die in wesentlicher Prägnanz ausschnittshaft vorgestellt werden, machen die thomistische Metaphysik als Zusammenfassung und christliche Antwort auf die aporetische Zuspitzung der antiken Problematik einsichtig. Z.B. kann ohne christliche Offenbarung die Frage nach der Herkunft der sterblichen Materie oder der Individualität der Person gar nicht geklärt werden. »Im Christentum erst nimmt das geschaffene Sein ... einen zentralen Platz ein.« (133). Erst das Christentum läßt das Seiende als Seiendes bedenken und Thomas sagen: »Das Seiende als Seiendes hat Gott selbst zur Ursache.« (134; Thomas in VI Metaph., lectio 3, n. 1220).

Heideggers wiederholte Grundfrage: Warum eigentlich nicht nichts ist – wird damit abgewiesen, und wie Elders scharfsinnig bemerkt, gar nicht stellbar ohne den verneinten christlichen Hintergrund. So macht Elders deutlich, daß sich die christliche Metaphysik nicht als »hölzernes Eisen« (Heidegger) erweist, vielmehr den Höhepunkt der »natürlichen Metaphysik« darstellt, durch den auch erst die neuzeitlichen naturphilosophischen Probleme der Quanten- und Relativitätstheorie (beziehungsweise Darwinschen Biolo-

gie) lösbar werden. Auch umgekehrt gilt, daß erst durch Negation der im christlichen Schöpfungsge-danken verankerten Metaphysik der europäische Nihilismus möglich wurde.

Das Einmalige der Eldersschen Thomasinterpretation, die uns Thomas im kritischen Gespräch mit seinen Vorgängern und wesentlichen Zeitgenossen unmittelbar begegnen läßt, scheint mir diese Verknüpfung von historischer Fragestellung und überzeitlicher Wahrheitsfindung auf dem Hintergrund christlicher Offenbarung zu sein. Die Elderssche Darstellung der Metaphysik des Hl. Thomas lehrt uns nicht nur, das Sein der Welt-haft-Seienden in seiner Grundstruktur verstehen, das Geschaffensein der Dinge in ihrer nicht auslotbaren Wahrheit, Güte und Schönheit lobpreisen; sie stellt gleichzeitig einen Leitfaden durch die Geschichte des Denkens dar, der die Entscheidung zur Wahrheit in dem schier unentrinnbaren Dickicht der philosophischen Extreme und Schulmeinungen freilegt.

Diese bei aller historischen Vielfältigkeit und Subtilität auf den einen Grund der Wahrheit drängende Systematik der Eldersschen Arbeit legt mir den Vergleich zu Gustav Siewerths »Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger« nahe. Auch hier wird, ähnlich wie bei Elders, die Metaphysik des Hl. Thomas als Gipfel der Wahrheitsfindung – auf den hin bzw. von dem her sich die Philosophie als Geschichte der Wahrheitssuche bzw. Verweigerung begreifen läßt – verstanden, nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß Siewerth, geblendet durch neothomistische Positionen, wie sie ausgehend von Maréchal über Gilson, Rahner, Lotz, Max Müller vertreten werden, gerade zu der gegenteiligen Beurteilung des Schicksals der Metaphysik kommt und zum Beispiel mit Hilfe von Heideggers Existentialphilosophie eine zeitgenössische Thomasinterpretation gewährleisten wollte.

In klarer Abweisung dieser heutigen Thomasdarstellungen und ihrer irrtrümlichen »Weiterentwicklungen« der thomistischen Gedankengänge auf Kant, Hegel und Heidegger hin stellt Leo Elders uns vor die Quelle der unverfälschten Thomastexte und schließt von hierher, gemessen am Grundsatz der Identität und des Widerspruchs, die dialektischen Systeme der Neuzeit aus. Besonders hervorzuheben ist die konsequente Berücksichtigung der Metaphysikkommentare des Hl. Thomas. Auch hier geht Elders einen neuen Weg.

Nach der prinzipiellen Empfehlung des Eldersbuches sei eine kurze inhaltliche Übersicht mit der exemplarischen Skizzierung eines Themas gestattet.

Auf dem begründeten Boden des thomistischen Realismus, der jede erkenntniskritische Position als nachträglich zurückweist, wird, hauptsächlich entsprechend den Kommentaren des Hl. Thomas zur aristotelischen Metaphysik, die allem Geschaffenen gemeinsame Art des Seins in folgender Gliederung entwickelt: 1. Untersuchung des Seienden und seiner Eigenschaften: das Eine, Wahre, Gute, Schöne... (Kap. 1–8). 2. Die Behandlung des Seienden als Akt und Potenz, unter die dann auch die reale Unterschiedenheit zwischen Sein und Wesen fällt, die Vollendung unserer Erkenntnis im Hinblick auf Sein und Wesen und die Partizipationslehre (Kap. 9–14). 3. Die Einteilung der Seienden in Substanz und Akzidenz, d. h. *ens per se* und *ens in alio* (Kap. 15–17). 4. Über die Ursächlichkeit und ihre vier Arten (Kap. 18–19). Besondere Aufmerksamkeit verdient Kap. 7 über das *malum*. – Hier werden neue wichtige Lösungsmöglichkeiten vorgeschlagen.

Die Elderssche Behandlung des Kernstücks der thomistischen Metaphysik – die Zusammensetzung der geschaffenen Seienden aus Sein und Wesen – zeigt vielleicht am besten seine differenzierte, vorbereitende und verworfene Positionen gleichermaßen berücksichtigende Darstellungsweise.

»Thomas von Aquin lehrt, daß in den Seienden (d. h. den geschaffenen Dingen) eine Dualität von Sein und Wesen liegt, die in dem *einen* Seienden zwei real unterschiedene Seinskomponenten formen.« (134). Er begründet diese Verschiedenheit: »Alles was sein Sein von einem Anderen hat, ist nicht durch sich selbst notwendig Sein, wie Avicenna beweist.« (135; Thomas in *II. sent. d. 8, q. 3, a. 2*).

Nachdem Elders die diesbezügliche Kontroverse zwischen Avicenna, Averroes und W. Auvergne schildert, argumentiert er weiter mit Thomas: »Was nicht zum Begriff des Wesens oder der Washeit gehört, kommt von außen hinzu und bildet mit dem Wesen eine Zusammensetzung... Nun kann aber jede Wesenheit oder jede Washeit erkannt werden, ohne daß etwas über ihr faktisches Sein gesagt würde... Also ist offenbar, daß das Sein etwas anderes ist als Wesen und Washeit.« (136; Thomas in *De ente et essentia, c. 5*). Diese Beweisführung des Hl. Thomas aus »*De ente et essentia*« wird unterstützt durch den Hinweis auf Thomas' Behandlung des Kontingenzbeweises. Dann werden die Gegenstimmen von Gilson, den modernen Existentialisten, vor allen Dingen von Sartre und Merleau-Ponty, referiert, um nach eingehender Erörterung des Kontingenzproblems bei Scotus und Suarez, teilweise im Rückgriff auf antike Positionen, wie im Ausblick

auf die Konsequenzen z. B. bei Spinoza, das Sachproblem gegen Cajetan wiederaufgreifend, festzustellen, daß das Seiende, aus Wesen und Sein zusammengesetzt, nicht als »zwei Dinge« vorgestellt werden darf. Vielmehr müssen Wesen und Sein als *entia quo*, die das eine Seiende, konstituieren, begriffen werden.

Wie verhalten sich Sein und Wesen im Seienden zueinander, wenn sie in der Wirklichkeit doch nicht zu trennen sind?: »das Sein verwirklicht diese Wesenheit, während dieses Wesen das Sein besitzt und es als seine eigene, tiefste Wesenart 'ausübt'« (141). Sein und Wesen gehören im Seienden so zusammen, daß das Sein als der *actus essentiae* auf die Wesenheit hin geschaffen wird. Gerade in dieser Verwiesenheit kann es nur in seiner Abkünftigkeit vom göttlichen Sein als »erste Wirkung« begriffen werden.

Die Tragweite der durch die *distinctio realis* beschriebenen ausgewogenen Zuordnungen macht Elders durch den Vergleich mit essentialistischen, bzw. existentialistischen Positionen deutlich – die tragische Konsequenz der Verletzung der von Thomas in einzigartiger Weise betonten Zusammengehörigkeit von *esse* und *essentia*.

Die essentialistische Betrachtung der Wirklichkeit z. B. von Duns Scotus, extremer bei Suarez, führt zu der Unterschiedslosigkeit von Sein und Wesen. Das Sein wird ein Genus, das sowohl das Endliche wie das Unendliche in sich birgt (vgl. 145). »Dagegen behauptet Thomas, daß Gott nicht unter den Gegenstandsbereich der Seinslehre fällt und gewährleistet damit die Transzendenz Gottes.« (145).

Wenn die Dinge kraft ihres Wesens sind, wird der Weg über den Deutschen Idealismus – Hegel entwickelt die Existenz aus dem Wesen – zu der Absolutsetzung der Dinge eröffnet. Die Umkehrung – der Existentialismus, der das wesenslose Sein aus dem Nichts herleitet – entwirft ein Dasein zum Tode. Auch Heideggers Klage über die »Seinsvergessenheit der Metaphysik« stößt nicht vor zum *ipsum esse subsistens*, sondern läßt das Sein in der Zeit aufgehen, denkt es als *physis*, als Anwesenheit für das Seiende, wodurch Karl Rahner entscheidend bestimmt wird.

Das Schicksal der Metaphysik hängt an der ausgewogenen Zuordnung der beiden Komponenten des *ens commune*, das macht Elders hell-sichtig klar.

Wie sind aber nun die real verschiedenen Komponenten näher zu verstehen, so daß durch ihr Zusammenwirken der Aufbau der Schöpfung verständlich wird, fragt Elders weiter. Thomas' Aussage, daß das Sein das höchstvollkommene aller

Dinge ist, hält Elders in Übereinstimmung mit den Neothomisten: Gilson, Fabro, Maritain, Pieper fest und weist damit die essentialistischen Tendenzen auch im Rückgriff auf Cajetan und die Franziskanerschule ab. Die Akthaftigkeit des Sein, abbildlich zum *actus purus*, wird nun von Elders als »ratio essendi«, »als der Kern« der Seienden, als »die Wirklichkeit aller Dinge und auch selbst aller Formen« (160) geschildert. Unter Berücksichtigung der unterschiedlichsten Thomastexte zeigt Elders die von Thomas bewußt im Unterschied zu Aristoteles konzipierte Konstitution der Dinge: Nicht das Wesen gibt das Sein aus eigener Kraft, »*forma est, quae dat esse*« (160), sondern »das Sein folgt von sich her (*per se*) der Form der Kreatur«, »aber nicht wie eine Wirkung der Wirkkraft eines Wirkenden folgt« (160).

Die von Gott verursachte Form läßt das Sein sein – »übt es aus« (160), wie das Sein als »erste Wirkung Gottes« dem Wassein der Form die bestimmende Vollkommenheit der Wirklichkeit mitteilt.

Trotz dieser feinsinnigen Beschreibung »inniger« Durchdringung von Wesen und Sein bei der Konstitution der Dinge, hält Elders an der Eigenständigkeit beider Konstitutionsprinzipien fest und entwickelt nicht etwa, wie z. B. Gustav Siewerth oder Oeinng-Hanhoff die Formen als Momente oder Stufen im Prozeß der Selbstverwirklichung des *actus essendi*. Im Widerspruch zu den durch Hegel bzw. Heidegger beeinflussten Thomasinterpretationen betont Elders – auch im Verweis auf De Raeymaeker, Leuven, daß das Sein zu seiner Selbstvervollkommnung der Formen nicht bedarf, vielmehr als »Wirklichkeit aller Formen«, abbildlich zu Gott, auch als höchste inhaltliche Vollkommenheit verstanden werden muß. Als höchste Vollkommenheit transzendiert das Sein in ungeteilter Einfachheit alle zeitlichen, den Mangel ausgleichenden Prozesse.

Gegen alles »Dynamismus« stellt Elders im Blick auf Thomas das Sein als »Festigkeit«, als »Ruhepunkt im Werden« dar. In seiner »grundverleihenden« Aktivität gewährt das Sein der durch es bestimmten Form gerade die in allem Wandel fortbestehenden Identität mit sich selbst. Entsprechend weist Elders scharfsinnig alle Thomasinterpretationen ab, die den *actus essendi* als einen Prozeß der »Selbstübersteigerung«, als eine »jeweils andere Formen annehmende Aktivität« zu beschreiben versuchen. Mit der klaren Herausarbeitung der Perfektion des Seins als erster Wirkung Gottes rettet Elders die Eigenständigkeit der Geschöpfe vor der »Reduktion zu Momenten der Entwicklungsgeschichte des Geistes« (vgl. 169)

und legt damit auch das ontologische Fundament für seine differenzierte erkenntnistheoretische Betrachtung der Seienden.

Bei der eindeutigen Hervorhebung des Seins als der höchsten Vollkommenheit der Geschöpfe könnte ein solcher »Existentialismus« vielleicht doch auf Kosten der Wesenkomponente behauptet werden. Aber im Gegenteil die Elderssche Thomasdarlegung zeichnet sich gerade durch die ausgewogene Zuordnung beider Konstitutionsprinzipien aus. Dem Wesen – als Formprinzip der Dinge, der *Quiditas* als Träger der Handlungen – wird weder bloß logischer oder potentieller Charakter zugeschrieben noch etwa substantialistisch interpretiert – die Gefahr der Scotisten und Suarezianer; vielmehr bekommt die unveränderliche *essentia* das $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \eta\tilde{\nu} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ des Aristoteles im Denken Gottes seinen Platz, nicht als *existentia essentialis* (Scotisten) oder als *realitas essentiae* (Gredt), noch als leere Potenz (*De Finance*), sondern als Teilnahme am Wesen Gottes, insofern es nachahmbar bzw. mitteilbar ist. »Jedes Geschöpf hat sein eigenes Artwesen«; Gott erkennt, »insofern Er sein eigenes Wesen ... als den eigentlichen Grundplan und die Idee dieses Geschöpfes« erkennt. (169; Thomas in S. Th. I, 15, 2). Die *Possibilia* existieren nicht unabhängig vom Denken Gottes an sich, Thomas weist Avicenna zurück. Die Dinge existieren auch nicht nur in kontingenter Individualität, der Standpunkt der Nominalisten. Elders stellt diesen Extremen die thomistische Wahrheit der gleichzeitigen Zuordnung von Wesen und Sein überzeugend gegenüber.

Von dieser Mitte her gelingt es Elders sowohl den Idealismus Hegels – die Möglichkeit verwirklicht sich selbst und empfängt ihr Sein nicht von Gott – wie den Existentialismus, der durch Verneinung des Wesens zur Sinnlosigkeit wird, abzuweisen.

Als »innere Krönung und Terminierung« der individuellen Natur beschreibt Elders im Rückgriff auf Cajetan »*modus substantialis*« die Subsistenz des Wesens. Die Person subsistiert als individuelles Wesen. Sie ist nicht einfachhin ihr Wesen – wie die Griechen dachten –, sondern verfügt über ihr Wesen. »Gerade seitens der Substanz ist das Sein nicht so sehr eine Hinzufügung, die das individuelle Wesen realisiert, sondern das Sein wird innerlich von der zum Subjekt gewordenen Natur 'besessen', 'ausgeübt'.« (204).

Diese Freiheit des Subjektes gegenüber seinem Sein und Wesen wurde erst möglich – wie Elders einleuchtend zeigt – durch die Inkarnation Christi. Wie sollte die Einheit von Gott und Mensch verstanden werden, wenn die Person mit dem

individuellen Wesen als identisch gedacht werden müßte. Dann müßte es entsprechend den zwei Naturen in Christus auch zwei Personen in ihm geben – die Haeresie des Nestorius! Personsein bedeutet also, wie Elders einsichtig auch in Ablehnung der modernen Bewußtseinstheorie darlegt, tätiges Ausüben des Existierens des sich selbst besitzenden Subjektes seinem individuellen Wesen gegenüber. Diese großartige Freiheit der Person gegenüber ihrem von Gott gedachten Wesen – wie Elders mit Hilfe der Metaphysik des Hl. Thomas beschreibt – läßt für mich nur eine Frage offen: Warum wird das menschliche Wesen nur als Artbegriff gedacht, der seine Individualität erst durch die Materie erhält? Aristoteles, auf den Thomas als den Philosophen zurückgreift, konnte ohne Wissen um den trinitarischen Gott, der in sich beides – einfache Einheit des Wesens und Verschiedenheit der Person – enthält, die Indivi-

dualität der Personen, abbildlich zu Gott als dem Einen schlechthin, nicht anders als Einschränkung der allgemeinen Geistseele durch sterbliche Materialität denken. Aber vermag der Christ die Person nicht auch als einen eigenständigen Besitzer einer von Gottes Gedanken – ich habe dich bei deinem Namen gerufen – individuell bestimmten Wesenheit zu denken, so daß der Leib nicht mehr »principium«, sondern »indicium individuatiōnes« wäre?

Elders' Metaphysik des Thomas von Aquin ist nicht nur eine subtile historische Darlegung, sondern lädt zum lebendigen Mitvollzug unserer metaphysischen Fragen ein und dürfte vor allem für Studenten der Theologie eine wichtige Hilfe bei der Suche nach der Wahrheit der Wirklichkeit sein.

Alma von Stockhausen, Freiburg

Historische Theologie

Hüttl, Ludwig, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche*, Verlag Böhlau, Köln/Wien 1985 (*Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte* 6), 217 S., Br., DM 68,-.

Bevor der Autor zum Kernpunkt seiner Publikation kommt, der Analyse von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche – wie der Untertitel bereits verdeutlicht –, befaßt er sich zunächst mit dem Phänomen der Wallfahrt, ihrer Erscheinungsformen und ihrer umfangreichen Diskussion in der Wissenschaft. Im Anschluß folgt ein historischer Überblick der marianischen Wallfahrt seit deren Beginn in der Spätantike bis zu ihrem ersten Höhepunkt im Spätmittelalter.

Ein zahlenmäßiger Rückgang der Wallfahrten, sowohl allgemein als auch bei den marianischen im besonderen, ist in der Reformationszeit zu verzeichnen; dies weisen deutlich die vom Autor genannten Zahlen der Wallfahrer zu den verschiedenen Orten, ebenso die Wertangaben der verzeichneten Opfergaben nach. Den Einbruch erklärt der Autor mit der Rezeption der lutherischen Thesen durch das Volk; weiter weist er darauf hin, daß auch bei Luther ein allerdings selten beachteter Marienkult zu verzeichnen ist. Der katholische Standpunkt in der Frage der Marienverehrung konnte auf dem Trienter Konzil mit Hilfe von überwiegend französischen Geistlichen gelöst werden und durch das energische

Eintreten einiger Bischöfe – als herausragendes Beispiel wird hier der Würzburger Bischof Julius Echter von Mespelbrunn genannt – sowie der Jesuiten bei der Erziehung der Jugend verwirklicht werden.

Aber auch der Einfluß des Volkes auf die Wallfahrten wird vom Autor untersucht. In diesem Abschnitt beschreibt er die Herkunft und Symbolwirkung einiger marianischer Gnadenbilder für die Bevölkerung, des weiteren die verschiedenen Motive für die Marienwallfahrten, wie die Wallfahrten der Stadt Landshut über einen Zeitraum von 250 Jahren.

Vorbildcharakter bescheinigt der Autor den Wallfahrten der Herrscherhäuser im Untersuchungsbereich; ausführlich geht er auf die Wallfahrten der verschiedenen Regenten der Häuser Wittelsbach und Habsburg ein, sowie auf die Orte, zu denen diese Wallfahrten führten. Für das Haus Bayern weist der Autor nach, daß sie von allen Mitgliedern unternommen wurden, auch von den angeheirateten, wie das herausragende Beispiel der Savoyer Prinzessin Henriette Adelaide zeigt. Auch für das österreichische Kaiserhaus gelingt es dem Autor, eine lückenlose Reihe an wallfahrenden Herrschern zu verzeichnen, die teilweise ihre Herrschaft durch die Himmelskönigin legitimieren.

Der Umbruch im Denken durch die Aufklärung wird an der Kaiserin Maria Theresia demonstriert. Sie verkörpert den Übergang, da sie zwar noch in der Wallfahrtstradition der Dynastie verhaftet ist