

Besprechungen

Riesenhuber, Klaus, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin* (Pullacher Philosophische Forschungen, 8). Gr. 8° (VIII u. 411 S.). München 1971, Berchmanskolleg. 56.— DM.

Die Zahl der Arbeiten über die thomistische Erkenntnislehre, die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht wurden, ist schwerlich genau feststellbar. Was die thomanische Lehre vom Willen angeht, hat es an Arbeiten über einige wichtige Teilfragen, wie über den Grundakt der Liebe und über die Willensfreiheit, gewiß auch nicht gefehlt. Aber eine zusammenfassende Darstellung der Willenslehre des Aquinaten hat es anscheinend in diesem Jahrhundert noch nicht gegeben. Das mag dazu beigetragen haben, daß Thomas oft einseitig als „Intellektualist“ gesehen wurde. R. macht mehr als einmal darauf aufmerksam, daß dieses und andere Fehlteile darauf beruhen, daß man sich oft nur an „vereinfachende, schulmäßige Aussagen“ hält und differenzierte Aussagen, die sich an andern Stellen finden, übersieht (231 Anm. 26). Gerade, daß R. sich bemüht, sich von diesem Fehler frei zu halten, ermöglicht es ihm, in dieser ersten zusammenfassenden Darstellung der Willenslehre des Aquinaten nicht wenige Einseitigkeiten der überlieferten Thomasdeutung richtigzustellen. Nur für den, der mit der Terminologie der mittelalterlichen Denker weniger vertraut ist, sei eigens darauf hingewiesen, daß das Wort *voluntas*, das kaum anders als durch ‚Wille‘ wiedergegeben werden kann, eine viel weitere Bedeutung hat als das Wort ‚Wille‘ in der heutigen Psychologie. Wenn z. B. *Fr. Dorsch* in seinem „Psychologischen Wörterbuch“ den Willen als „die Fähigkeit, sich zur Ausführung einer Handlung zu entscheiden“, definiert, so sieht man sogleich, daß ein ‚Wille‘, dessen Grundakt Liebe ist, damit nicht umgriffen ist.

Der 1. Teil, „Der Ursprung des Wollens im Guten“ (5—122), betrachtet den Willen in sich selbst und somit in seiner Beziehung zum Guten, durch die er konstituiert wird, der 2. Teil, „Wollen, Erkennen und Wirken“ (123—225), in seinem Verhältnis einerseits zum Erkennen, andererseits zum (äußeren) Wirken, der 3. Teil schließlich, „Der Ursprung des Wollens im Sein des Geistes“ (227—366), in seiner Verwurzelung im Sein des Geistes. Es folgen eine reichhaltige Bibliographie (367—379), ein Stellenverzeichnis (380—388), in dem zu etwa 1500 zitierten Thomas-Texten die Seiten angegeben werden, wo sie behandelt werden, schließlich das Namen- und Sachverzeichnis (389—411); so wird der Reichtum des Inhalts in mustergültiger Weise sowohl für die Thomasdeutung wie für das Studium der Sachproblematik auch im einzelnen leicht zugänglich gemacht.

Das 1. Kap. des 1. Teiles behandelt im allgemeinen die Spezifikation der „Fähigkeiten“ durch das Objekt; es bringt noch nicht viel Neues. Erwähnenswert ist, daß die „passive“ Eigenart der Fähigkeiten wesentlich in ihrer Akzentuierung durch das Objekt gesehen wird; da aber diese Akzentuierung nicht Wirkursächlicher Art ist, darf auch die „Passivität“ der Fähigkeiten nicht als „Erleiden“ einer Einwirkung von außen aufgefaßt werden. Das 2. Kap. gilt dem Guten als dem Objekt, das den Willen spezifiziert. Das Gute ist zwar in dem zur ersten Kennzeichnung ausreichenden Minimalbegriff des Seins noch nicht mitgedacht, ist aber im ontologischen Vollbegriff des Seins enthalten; wenn das übersehen wird, besteht die Gefahr, daß das Sein entwertet wird — eine Gefahr, der die Metaphysik des Schulthomismus nicht genügend entgangen ist (33 Anm. 29). Was das Gute zum ersten Begriff des Seins „hinzufigt“, ist — trotz seiner Definition „quod omnia appetunt“ — nicht eine bloße Beziehung zum Streben, vor allem nicht eine bloß gedankliche Beziehung (40). Die Definition ist nur eine Bestimmung des Guten von seiner Wirkung her (41); denn da das Gute zu den ersten Bestimmungen gehört, kann es nur von einem ihm nachgeordneten her definiert werden (ebd.). Auch darf das ‚Streben‘ nicht bloß als ‚Begehren‘ (nach dem abwesenden Guten) verstanden werden; es umfaßt auch Gefallen, Ehrfurcht, Freude, Liebe (43). Als im engeren Sinn ‚Erstrebtes‘ ist das Gute Ziel (44).

Vermittlung der Zielursächlichkeit ist die *Erkenntnis des Guten* (3. Kap.). Da aber nicht das bloße Sosein, sondern nur das wirkliche Sein (esse actu, der Seinsakt) das Gute konstituiert (64), genügt die im einfachen Begriff gegebene Wesenserkenntnis nicht zur Erkenntnis des Guten. Das „Sein“ ist nun nach Thomas dem Urteil zugeordnet. Aber welches „Sein“? R. sagt mit Recht, *letztlich* sei dies der Seinsakt. Das „Sein“ der Copula, das dem Urteil immanent ist, meint aber nicht einfachhin den Seinsakt. (Nichts anderes will auch A. Keller [„Das Sein bei Thomas von Aquin . . .“] sagen, trotz einiger anders klingender Wendungen; es ist ein Mißverständnis, wenn R. [67 Anm. 32] meint, er vertrete die Ansicht, das Urteil *richte sich* nur auf den „logischen Sachverhalt“; so würde es sich ja nur auf sich selbst, seinen eigenen Inhalt, richten; aber, obgleich das „Sein“ der Copula nur den logischen Sachverhalt *konstituiert*, drückt es eben dadurch „einen *wirklichen* Sachverhalt aus“, wie auch K. sagt [a. a. O. 245]; allerdings darf auch das „Sein“, das der *wirkliche* Sachverhalt ist, nicht einfachhin mit dem Seinsakt gleichgesetzt werden.) Es folgen treffliche Ausführungen über das Verhältnis von theoretischer und praktischer Erkenntnis; auch die letztere ist nicht einfach mit der Erkenntnis des Guten gleichzusetzen; diese wiederum ist gegenüber der Seinerkenntnis nicht ein „völlig neuer“ Akt, sondern deren „naturgemäße Entfaltung“ (77); sie wird von Thomas oft *aestimatio* genannt (75 f.). Diese „Wertschätzung“ ist daher nicht ausschließlich im Bereich der Ratio anzusiedeln, sondern sie gehört ursprünglich in den Bereich der unmittelbaren Einsicht (intellectus); ja, R. spricht sogar von einer „Ureinsicht“, die zur Konstitution des menschlichen Geistes gehört (74). Die Ursächlichkeit aber, die von der Erkenntnis ausgeübt wird, ist Zielursächlichkeit; eine „wirkursächliche Einflußnahme des Intellekts auf den Willen lehnt Thomas ausdrücklich ab“ (86). Das Wollen aber völlig vom Einfluß der Erkenntnis „befreien“ würde heißen, es von seinem Objekt befreien.

Das 4. Kap. gibt „die Begründung des Wollens durch das Gute“. Es geht hier um den „Grundakt“ des Wollens, der ein „Bewegtwerden“ vom Guten her ist und insofern „passiven“ Charakter hat, jedenfalls noch keine aktive Spontaneität des Wollenden besagt. Dieser Grundakt ist der Akt der Liebe, ein einfacher Akt, der „im Hinblick auf drei sich durchdringende, aber begrifflich unterscheidbare Aspekte“ entfaltet wird. Der erste Aspekt wird als „bejahender Vollzug“ gekennzeichnet. Hier setzt sich R. in einer langen Anmerkung (96 f.) mit der Auffassung von *J. de Finance* auseinander, nach der das Ziel als solches, als ursächliches, stets etwas noch nicht Existierendes ist. Diese Auffassung, die auf *Maréchal* zurückgeht, würde in der Tat folgerichtig den Akt des eigentlichen Strebens zum Grundakt machen, was sicher der thomistischen Lehre widerspricht, ja sogar von *de Finance* selbst an anderer Stelle abgelehnt wird. Die Liebe als Grundakt scheint nach R. ein notwendiger, nicht ein freier Akt zu sein (99). Der zweite Aspekt ist „die Liebe in ihrer Akthaftigkeit“. Gewiß ergibt sich die Liebe als Akt nicht allein aus der Sinnfülle des Guten; aber es wäre auch nicht richtig, die Ursächlichkeit des Guten allein auf die „Spezifikation“ des Aktes, mit Ausschluß der Realität des Aktes, zu beschränken, wie *Johannes a S. Thoma* es versucht (102 f.). In der Darlegung des 3. Aspektes („Die Liebe in ihrer Wesensbestimmtheit“) geht R. auf die Ansicht *Simonis* ein, Thomas sei von einer statischen Betrachtung der Liebe als transformatio des Liebenden in den Geliebten, wie sie im Sentenzenkommentar vorliege, zu der dynamischen Auffassung der Liebe als *inclinatio* (in der *Summa*) übergegangen (108, Anm. 114). R. gibt zu, daß eine Akzentverschiebung besteht, zeigt aber, daß sich sowohl die „dynamische“ Auffassung schon im Sentenzenkommentar wie auch die „statische“ Auffassung noch in der *Summa* findet. Dagegen sieht er darin eine wirkliche Änderung zumindest der Terminologie, daß Thomas erst in den letzten Jahren (seit 1270) zwischen „Gegenstand“ und „Ziel“ des Wollens in der Weise unterscheidet, daß er „Ziel“ nur das letzte Ziel nennt, die Zwischenziele dagegen „Gegenstand“; dabei ist es der „Gegenstand“, der den Akt spezifiziert; das „Ziel“ dagegen gibt ihm seine generische Bestimmung (110—113).

Der 2. Teil behandelt, wie gesagt, das Wollen in seinem *Verhältnis zum Erkennen und zum (äußeren) Wirken*. Das 5. Kap. vergleicht Erkennen und Wollen bezüglich ihres Formal- und Materialobjektes (125—132), bezüglich der Vollzugsrichtung (von außen nach innen beim Erkennen, von innen nach außen beim Wollen) (132—142), bezüglich der Vollzugsqualität der Akte (142—147), bezüglich der Vereinigung

mit dem realen Gegenstand, die im Wollen tiefer ist (146 f.), und bezüglich der Wertbestimmung durch die Objekte: die Erkenntnis des Übels ist kein Übel, wohl aber das Wollen des Übels (147—150). Durch alle diese Erwägungen zieht sich die Frage nach der Höherbewertung von Intellekt oder Willen hindurch; R. zeigt, wie die Antwort bei Thomas viel differenzierter ist als bei den meisten seiner Schüler.

Das 6. Kap. faßt unter dem Titel „Der Grundakt und der sekundäre Akt von Wollen und Erkennen“ verschiedene Untersuchungen zusammen. Wenn der aristotelische Satz „*amare est velle alicui bonum*“ ohne Einschränkung als Definition der Liebe bezeichnet wird und so das Wohlwollen als Grundakt der Liebe erscheint (154), so scheint der Artikel, in dem Thomas dies ausdrücklich leugnet (S. th. 2, 2 q. 26 a. 4), übersehen zu sein. Mit Recht wird dagegen der Liebe des Wohlwollens im Vergleich mit der begehrenden Liebe die Priorität zugeschrieben und die Auffassung *Rousselots* abgelehnt, nach der die Selbstliebe mit begehrender Liebe, die Liebe zum Anderen mit Freundschaftslove gleichgesetzt wird (158 f., Anm. 41). Ein weiterer Abschnitt legt das analoge Verhältnis dar, das nach Thomas zwischen der unmittelbaren Einsicht und dem diskursiven Denken einerseits und der notwendigen Liebe zum Guten im allgemeinen und der freien Wahl der besonderen Willensziele andererseits besteht (165—175). Im Zusammenhang damit werden verschiedene bedeutsame Fragen der Auslegung behandelt: Was ist mit dem consensus gemeint, der nach Thomas der eigentlichen Wahlentscheidung vorausgeht? R. versteht ihn als ein „Sich-Einfühlen“, eine verkostende Prüfung der verschiedenen von der Erkenntnis angebotenen Möglichkeiten (176). Weiter wird die Frage gestellt, warum Thomas an der realen Verschiedenheit des wirkenden und des aufnehmenden Verstandes (intellectus agens und possibilis) festhalte, während er doch im Willen die Möglichkeit der Selbstbewegung anerkennt (178 f., Anm. 154). Ausführlich wird das Schwanken des Aquinaten zwischen zwei Freiheitskonzeptionen dargelegt; der einen zufolge „liegt die Wurzel der ganzen Freiheit im Verstand“, nach der anderen ist allein die Willensentscheidung bestimmend. Noch im 1. Teil der Summa bleibt die Unklarheit, erst von 1270 (S. th. 1, 2) an wird „die Struktur der Selbstbewegung und Selbstaktuierung des Willens genau bestimmt“ (184).

Das 7. Kap. behandelt die gegenseitige Bestimmung von Wollen und Erkennen. Intellekt und Wille schließen sich gegenseitig ein und beeinflussen einander. Im Zusammenhang mit dem Einwirken der Liebe auf die Erkenntnis wird vor allem die „*cognitio per connaturalitatem*“ erörtert. Hier zeigt sich der wesentliche Unterschied zwischen der Weisheitsauffassung der Antike und der christlichen Auffassung (200). — Schlechthin ist der Intellekt „früher“ als der Wille. Aber diese Ursprungsordnung ist keine Rangordnung. Für die Rangordnung entscheidend ist die Beeinflussung, und diese ist eine gegenseitige; beide Fähigkeiten ergänzen sich eher, als daß eine eindeutig der andern überlegen wäre (205).

Das 8. Kap., „Wollen und Wirken“ überschrieben, gilt dem Einfluß des Willens auf die ausführenden, vor allem die körperlichen Fähigkeiten. Der bewegende Einfluß des Willens wird oft als „Befehl“ des Willens bezeichnet; allerdings, wenn Thomas systematisch auf das Verhältnis von Willen und Verstand im Befehl reflektiert, schreibt er den Befehl als „Mitteilung“ der geplanten Zielordnung an den Ausführenden dem Intellekt zu (214). Das ist verständlich, wenn sich der Befehl an eine Person richtet; gibt es aber zwischen dem Willen und den leiblichen Organen, die durch den Willen bewegt werden, noch eine „Mitteilung“ im eigentlichen Sinn? — Der Wille, als Wille des Urhebers der Natur, ist auch insofern das umfassende Wirkvermögen, als er das Naturstreben jedes geschöpflichen Seienden auf sein Ziel hinordnet (222—225).

Der 3. Teil, spekulativ der Höhepunkt des Ganzen, geht dem *Ursprung des Willens im Sein des Geistes* nach. Hier handelt es sich also nicht mehr um die Bedingtheit des Willens durch das Objekt (1. Teil), sondern um seine Bedingtheit durch das Sein des Subjekts. Als das in diesem Sinn verstandene Prinzip, aus dem die Vermögen und das Wirken entspringen, wird nun von Thomas immer wieder die *Form* genannt. Sie wird im 9. Kap. als „Ursprung des Seins“ behandelt. So erscheint sie als etwas durchaus Positives; R. weist entschieden darauf hin, daß Thomas sie immer wieder als Vollkommenheit bezeichnet (249); sie ist das Prinzip des werthhaften Sinngehalts, auf Grund dessen das Sein der Form geschuldet ist (251); dabei ist zu beachten, daß für ‚geschuldet ist‘ im Text ‚*competit*‘ steht, ein Wort,

das meist unbedenklich farbloser verstanden wird. Aber sagt nicht Thomas auch immer wieder, das „Sein“ besage aus sich alle Vollkommenheit? Auf Grund dieser Texte folgern die Autoren, die heute „das Sein“ bei Thomas als die Fülle aller Vollkommenheit (keineswegs bloß als die bloße Existenz) auffassen, daß die Form nur als das begrenzende Prinzip des Seins zu verstehen sei. Dieser Auffassung hält R. die Frage entgegen: „Kann das Sein, das von sich aus alle Vollkommenheit . . . in sich schließt, überhaupt noch von einer begrenzenden Potenz erreicht werden?“ (237). Wäre die Form, so aufgefaßt, nicht geradezu die Selbstentfremdung des Seins? Und doch läßt sich nicht bezweifeln, daß sich bei Thomas beide Auffassungen finden, sowohl die vom Sein als der Fülle der Vollkommenheit wie auch — nach den zahlreichen von R. zitierten Texten — die von der Form als positiver Vollkommenheit, der gegenüber das Sein nicht mehr „reine, unbedürftige Vollkommenheit“ ist (ebd.).

Es ist klar, daß die beiden Auffassungen nur dann ohne Widerspruch vereinbar sind, wenn „Sein“ in einem doppelten Sinn verstanden wird. Das nimmt R. in der Tat an: *Der Seinsakt*, der durch die Form die positive Wesensprägung (238—240), die Subsistenz (240—243), die Einheit und Individualität (244—247) erhält, muß schon vor der Aufnahme der Form verendlicht sein (253). Es ist dies das „welthafte Sein“, das endliche Sein als solches, das der Ergänzung durch eine Form bedarf, da es selbst nur ein „Feld der Möglichkeiten“ besagt. Selbstverständlich ist es nicht ein subsistierendes Seiendes; R. will es nicht einmal ein Prinzip des endlichen Seienden nennen, sondern spricht von ihm als einer „vorprinzipiellen Akthaftigkeit“ (256). (Freilich wird nicht gesagt, wodurch sich die Prinzipien des Seienden von diesem Vorprinzipiellen unterscheiden.) R. unterscheidet also das uneingeschränkte Sein, das welthafte Sein und das durch die Form bestimmte, z. B. menschliche Sein. Das letztere ist, wenn ich R. recht verstehe, „die Form als Akt“; ohne das Sein betrachtet, ist die Form nur „Prinzip des Soseins“ (267 f.).

Die Form als Akt ist nun, wie das 10. Kap. ausführt, „Ursprung der Neigung“. Auf Grund der Form strebt auch das materielle Seiende nach Erhaltung seines Seins und nach Erhaltung der Art. Während diese Strebungen aus der substantiellen Unvollkommenheit hervorgehen, geht das Streben nach Wirken überhaupt aus der Vollkommenheit der Form hervor; es richtet sich auf die Vervollkommnung des anderen Seienden (273 f.). Diese Neigung ist aber (wenn sie bewußt wird) wohlwollende Liebe. Die Hinordnung (*ordo*) auch der untermenschlichen Seienden aufeinander und auf das Universum erscheint so als die höchste Vollkommenheit der Welt, die Liebe des Menschen zum Mitmenschen und letztlich zu Gott als die Vollkommenheit des Menschen, der allein das in der Welt nur implizite Streben nach Gott ausdrücklich vollziehen kann.

Daher folgt als 11. Kap. die Untersuchung des Wollens als Neigung der geistigen Form. Ihm ist die Abhängigkeit von der geistig *erkannten* Form eigen, die zugleich Voraussetzung der Freiheit ist (290). Eine Art („habituellen“) Erkennens gehört schon zur substantiellen Konstitution des Geistes; dagegen ist das Wollen die reine Grundform des Akzidens (298—302). Im Zusammenhang damit weist R. darauf hin, daß Substanz und Akzidens nicht, wie man meist annimmt, primär oder gar ausschließlich dinghafte, sondern primär personale Kategorien sind (303, Anm. 83). Außer der Abhängigkeit von der Form eignet dem Willen, und zwar — wenigstens im Spätwerk des Thomas — dem Willen mehr als dem Intellekt das Bewegtwerden durch den Schöpfer, der den Willen als Naturtendenz zum Guten begründet. In dieser Abhängigkeit des Willens von der zielbezogenen Wirkursächlichkeit Gottes erweist sich der Wille als abkünftiges, in Teilhabe empfangenes Sein (320). Dieses Sein-durch-Teilhabe können wir in der affektiven Erkenntnis, die Thomas auch *cognitio experimentalis* nennt, „erfahren“ (321—328, bes. 326, Anm. 226).

Das 12. und letzte Kap. behandelt die „Selbsttranszendenz von Wirken und Wollen“. Das Wirken als solches ist primär immanentes Wirken, im endlichen Seienden ist das Wirken aber wesentlich auch auf anderes Seiende bezogen (333 f.); so wird es transeuntes Wirken. Der Unterschied vom immanenten und transeuntes Wirken kann in zweifacher Weise verstanden werden: von der Vollzugsform und vom Ziel her (343). Ein der Vollzugsform nach immanentes Wirken kann doch sein Ziel in der Vollendung des anderen Seienden haben; wie das schöpferische Wollen Gottes. Der menschliche Geist kann freilich nicht durch das immanente Wollen allein

nach außen schöpferisch sein. — Zuletzt stellt R. die Frage: Wie kann aus der ursprünglichen Einzigkeit des (göttlichen) Seins die Vielheit werden? „Für ein am Systemdenken des Deutschen Idealismus geschultes Denken“ — R. weist auf *W. Kern* hin — ... „ist dieses Problem nur lösbar, wenn die Einheit schon in ihrer eigenen Konstitution auf strukturierte Vielheit bezogen und durch diesen Bezug zu sich vermittelt ist.“ Im Gegensatz dazu meint R.: „Sein, wenn es seine unbedürftige Vollkommenheit und Eigenart wahren soll, (kann) das Andere nur konstituieren, wenn es in sich selbst gerade nicht notwendig auf die Konstitution des Anderen bezogen ist“ (348). Im Zusammenhang damit zeigt R., wie Thomas den von ihm oft zitierten neuplatonischen Satz „Bonum est diffusivum sui“ unter voller Wahrung der Unbedürftigkeit und Freiheit Gottes interpretiert.

Der letzte Satz des Werkes lautet: „Das Bedenken des Guten, das sich im Wollen auslegt, offenbart sich damit als fundamentaler Impuls thomanischen Denkens, aus dem Geistmetaphysik, Ethik und allgemeine Ontologie als ursprüngliche Einheit begreifbar werden“ (366). In der Tat faßt dieser Satz zusammen, was R. mit seinem Buch nicht nur beabsichtigt, sondern wirklich geleistet hat, und das ist nichts Kleines. Die Untersuchung beruht wirklich auf „dem Studium des thomanischen Werkes in seinem Gesamtumfang“ und kann deshalb auch in oft behandelte Fragen neues Licht bringen, vor allem im Gesamtzusammenhang des thomanischen Werkes ihren Sinn tiefer verstehen lassen. Ich glaube, ohne Übertreibung sagen zu dürfen, daß ich seit langem kein so gründliches und das Ganze der thomanischen Philosophie so erhellendes Buch gelesen habe wie dieses.

Auf ein paar Einzelheiten, in denen man m. E. anderer Meinung als R. sein kann, wurde schon in der Darlegung des Inhalts hingewiesen. Wenn in den folgenden Zeilen zu zwei wichtigen Punkten einige Bemerkungen gemacht werden, so mögen sie — namentlich die zu dem zweiten Punkt — mehr als Anregungen zum Weiterdenken denn als Kritik aufgefaßt werden. Der erste Punkt betrifft den *Grundakt der geistigen Liebe*. Thomas hat uns darüber, was oft übersehen wird, keine besondere Abhandlung hinterlassen, da die Quaestiones der Prima Secundae (26—28) thematisch die Liebe als *passio*, d. h. als sinnliche Regung (1, 2 q. 22 a. 3), betreffen, die Quaestiones der Secunda Secundae (23—33) und die Quaestiones disputatae de caritate dagegen die Liebe, insofern sie die gnadenhafte Nähe Gottes (*communicatio donorum gratiae*) voraussetzt und nur *daher* im vollen Sinn „Freundschaftslicbe“ (was mehr besagt als Liebe des Wohlwollens) ist (2, 2 q. 23 a. 1). Kurz könnte man also sagen: Die Prima Secundae sagt zu wenig, die Secunda Secundae zuviel, wenn man nach dem der Natur des Menschen entsprechenden Grundakt der Liebe (vgl. 2, 2 q. 26 a. 3) fragt. Wenn es also auch wahr ist, daß Thomas in beiden Traktaten manche Bemerkungen einflücht, die sich auf diesen Grundakt beziehen, so verlangt doch die Auswertung im einzelnen behutsame Unterscheidung. So deutet Thomas zwar an, daß es auch in der geistigen Liebe eine der *passio* analoge unwillkürliche Regung gibt (2, 2 q. 22 a. 3), die von Gott ausgehen kann (1, 2 q. 26 a. 3), aber daß dieses passive Angezogenwerden *allein* der *Akt* der geistigen Liebe ist, wird von Thomas nicht gesagt, ja m. E. an anderen Stellen ausgeschlossen (2, 2 q. 27 a. 2; q. 44 a. 1). Damit stimmt auch überein, daß R. selbst den geistigen Akt der Liebe eine „Bejahung“ nennt, die gewiß noch nicht Streben im eigentlichen Sinn ist (93 f), aber doch wohl auch kein bloß unwillkürliches Wohlgefallen sein kann. Die Unterscheidung allein zwischen dem unwillkürlichen Wohlgefallen (*complacentia*) und dem (triebhaften) Begehren (*concupiscentia*), wie sie im Bereich der *passiones* besteht (1, 2 q. 25 a. 2), reicht also für den geistigen Bereich nicht aus, nicht einmal analog.

Der zweite Punkt, zu dem noch einige Fragen angedeutet werden sollen, betrifft die *ontologische Konstitution des endlichen Seienden* aus den sog. Seinsprinzipien. Sie wird offenbar in der von R. im Anschluß an die thomanische Lehre von der Form dargelegten Deutung anders gefaßt als in der Deutung anderer, die sich auf die ebenfalls thomanische Lehre von dem aus sich unbegrenzten Sein stützen. Nennen wir die erste Auffassung der Kürze halber die formbestimmte, die andere die seinsbestimmte Deutung. Beide retten insofern die Phänomene, als sie dem endlichen Seienden Dasein, ein positives Sosein und in beidem Endlichkeit zuschreiben. Nur wird in der formbestimmten Deutung die positive, obwohl keineswegs unendliche Soseinsbestimmtheit auf die Form zurückgeführt, während der bereits verendlichte

„welthafte“ Seinsakt gleichsam „nur“ die — gewiß doch entscheidende — geschöpfliche Existenz „beisteuert“. In der seinsbestimmten Deutung dagegen wird alle positive Seinsvollkommenheit, auch das positive Sosein, etwa das Leben (von dem Thomas ja sagt: *vivere est esse viventibus*) in den Seinsakt verlegt, während die Form nur die Begrenzung und damit die artliche Bestimmtheit begründet, nach dem Spruch: *determinatio est negatio*. Natürlich wird dabei der Seinsakt nicht als das subsistierende, alle Begrenzung ausschließende und daher vollbestimmte Sein aufgefaßt, sondern als das unbestimmte *esse commune*, das zwar keine Begrenzung positiv besagt, aber eine Engrenzung durch ein anderes Prinzip auch nicht ausschließt (vgl. *De ente et essentia* c. 5 [bzw. 6] nr. 24). Auch in der formbestimmten Deutung muß übrigens das *esse commune* dem „welthafte(n) Sein“ noch zugrunde gelegt werden, da sonst der Horizont des menschlichen Geistes völlig auf die Welt eingeschränkt bliebe.

Bei der Lehre von den Seinsprinzipien besteht von der Sprache her, die ursprünglich zur Bezeichnung des Konkreten geschaffen worden ist, die Gefahr, die „vorkonkreten Prinzipien“ doch wieder heimlich zu subsistierenden Seienden oder wenigstens zu konkreten Teilen zu machen. Ausdrücke wie „Konstitutionsprozeß“, „Selbstaufbau des Seienden“, „Ursächlichkeit“ oder „Streben“ der Seinsprinzipien verführen leicht zu solchen Mißverständnissen. R. bemüht sich mehr als andere, sie auszuschließen. So schreibt er z. B.: „Wenn die Form durch das Sein zu ihrer eigenen Wirklichkeit gebracht wird, ... so kann sie das Sein nicht wirkursächlich hervorbringen“ (234); gilt das gleiche nicht von allen vorkonkreten Prinzipien? An anderer Stelle heißt es treffend: „Nicht das Wesen oder die Materie sind ... das Beschenkte, dem das Sein als Gabe zukommt“ (die es also „empfangen“), sondern: „Das ganze Seiende verdankt sich in allen seinen Prinzipien dem Schöpfer“ (261).

Hinter allem steht die Frage: Was sind denn eigentlich die Seinsprinzipien? Gewiß sind sie in dem Sinne „real“, daß in ihren Begriffen etwas gedacht wird, das sich im Seienden wirklich findet. Aber die Phantasie macht leicht aus der abstrakten Weise, wie sie im Denken sich voneinander abheben, eine Unterscheidung wie zwischen einem Seienden und einem andern Seienden (*sicut res a re*). Und wenn ihre Unterscheidung „real“ („realis“ von „res“!) genannt wird, so begünstigt diese Redeweise das Mißverständnis. Andererseits lägen nicht „Prinzipien“, sondern nur verschiedene „Rücksichten“ vor, wenn die Unterscheidung nur darauf beruhen würde, daß ein zweiter Denkinhalt, der mit dem ersten im Wirklichen notwendig gegeben ist, nur wegen der Unvollkommenheit unseres Denkens im ersten Begriff noch nicht erfaßt wird (ein Mißverständnis, das durch die Redeweise von einer „nur gedanklichen“ Unterscheidung nahegelegt wird). Entscheidend ist also, daß zu einem (Denk- und Seins-)Inhalt ein anderer hinzukommt, der mit ihm *nicht notwendig* gegeben ist. So ist aber mit dem Sein als solchem (*esse commune*) weder die Endlichkeit bzw. Welthaftigkeit noch ein bestimmtes artliches Sein, etwa das Menschsein, notwendig gegeben. Aber auch mit dem welthafte(n) Sein ist das bestimmte artliche Sein noch nicht notwendig gegeben. Die vollständige metaphysische Analyse scheint also wenigstens diese zwei Schritte zu erfordern.

J. de Vries, S. J.

Lambertino, Antonio, *Il rigorismo etico in Kant*, 2. Aufl. Gr. 8° (377 S.)
Parma 1970, Maccari. 4.500 L.

Der Verf., Professor der Philosophie an der Universität Parma, beabsichtigt, Kants Sittenlehre in ihrer Entwicklung darzustellen und zu bewerten. Er untersucht eingehend die drei ethischen Werke Kants, darüber hinaus die „Kritik der reinen Vernunft“ als die erkenntnistheoretische Voraussetzung, welche die Bedeutung des sittlichen Handelns im gesamten menschlichen Leben zuerst bestimmt, und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wegen des engen Zusammenhanges zwischen Religionsphilosophie und Ethik bei Kant. Mit seinem analytischen Verfahren versucht L., die verschiedenen Komponenten der sittlichen Erfahrung nach Kant zu bestimmen. Es handelt sich um eine Lehre, deren Grundrichtung wohl klar erkennbar ist, die aber — und das gilt bekanntermaßen auch für Kants Erkenntnislehre — andere nicht ganz mit ihr in Einklang stehende oder sogar entgegengesetzte Gedanken nicht ausschließt. Vor allem dort, wo die Betrachtung über den Menschen als ein sittliches Wesen von den allgemeinen Grundsätzen zu den kon-