

Piolanti, Antonio (Hrsg.), 1. *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero* (438 S.); 2. *San Tommaso e l'odierna problematica teologica. Saggi* (364 S.); 3. *San Tommaso e il pensiero moderno. Saggi* (334 S.) (Studi Tomistici 1-3). Je Gr. 8°, Roma 1974, Città Nuova.

Die „Pontificia Accademia di S. Tommaso“ hat anlässlich des 700. Jahrestages des Todes des hl. Thomas von Aquin vier Bände von Studien veröffentlicht, die sich von verschiedenen Ansätzen her auf das Werk des Aquinaten beziehen. Hier werden die ersten drei Bände berücksichtigt; der 4. Bd. soll getrennt besprochen werden. An diesem Unternehmen, das wohl das größte der vielen Thomas-Festschriften vom Jahre 1974 sein dürfte, haben sich bekannte Forscher aus mehreren Nationen beteiligt.

Der 1. Bd. hat als Thema die Quellen und die Wirkungsgeschichte des thomanischen Denkens. Im Vorwort weist E. Gilson darauf hin, daß das Denken des Thomas (und im Zusammenhang damit das des Aristoteles) auch heute noch für die Theologie seine Gültigkeit hat. Bezugnehmend auf heutige Versuche, sich anderswoher die rationalen Hilfsmittel für eine menschliche Aneignung der Offenbarung zu beschaffen, schreibt er: „Es ist kaum glaubhaft, man könne eine materialistische oder atheistische Philosophie als mögliches Werkzeug zur Reform der christlichen Theologie empfehlen“ (8 f.). Im 1. Teil des Bandes werden einige Quellen der thomanischen Lehre aufgespürt: Aristoteles, Avicenna, vor allem aber Augustinus, dann einige mittelalterliche Autoren, besonders Petrus Lombardus. Im 2. Teil behandeln sieben Aufsätze den Einfluß des Aquinaten auf Denker der Folgezeit. Von besonderem Interesse sind die gut dokumentierten Studien Stefan Swieżawskis über den Thomismus des ausgehenden Mittelalters, ferner Heribert Schauf's Beitrag: „Thomas von Aquin als theologischer Kronzeuge auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860.“ Aus letzterer Studie erfahren wir, daß die spekulativen dogmatischen Fragen auf dieser Synode unter Zuhilfenahme der Sichtweise und der Lösungen von Thomas angegangen und beantwortet wurden: die Lehre über das Mysterium und den Glauben gegen den damaligen Rationalismus, die Lehre über die Freiheit und das Ziel Gottes bei der Schöpfung. Bedenkt man, daß dieselben Fragen und dieselbe Lehre kurz nachher in der ersten der zwei dogmatischen Konstitutionen des Vaticanum I wiederkehrten, so kann man die Bedeutung ermessen, die auf diesem Weg die Lehre des Thomas für die Universalkirche erhalten hat. Das Ergebnis, zu dem der Verf. gelangt, lautet: „Die Synodalen 1860 haben in Thomas einen Lehrer erblickt, auf den sie sich stützend das aussprachen, was ihnen für die Gegenwart und Zukunft wichtig erschien“ (324).

Im 2. Band werden, nach einem Vorwort Piolantis, einige Fragen der heutigen theologischen Problematik mit dem Ziel besprochen, den Beitrag an den Tag zu bringen, den Thomas zu ihrer zeitgemäßen Lösung liefern kann. Der Problemkreis umfaßt die natürliche Theologie, die Christologie, die Mariologie, die Lehre über die Engel, den Menschen, das Amtspriestertum. Ich weise nur auf den Essay von U. Degl'Innocenti, O. P. hin, der sich die Frage stellt: „Cur viae S. Thomae sunt quinque?“ Die Antwort beruht auf der Feststellung, daß die Sinnenwelt, von der letzten Endes unsere Gotteserkenntnis ihren Ursprung hat, fünf und nur fünf metaphysische Aspekte aufweist, nämlich ihre kontingente Existenz und die vier aristotelischen Ursachen: Materie, Form, Wirkursache, Ziel.

Der 3. Band beinhaltet Studien über die Beziehungen zwischen Thomas und dem modernen philosophischen Denken. Als erster kommt ein kurzer Aufsatz *Gilsons*: „Propos sur l'être et sa notion.“ Darin gibt G. seine schon bekannte Position über die Erkenntnis des Seins wieder (vgl. z. B. das Werk: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939): der erste und allgemeinste Begriff, den unser Verstand von den Sinnesdaten abstrahiert (so wie er die Form aus der Materie abstrahiert) ist der Begriff des Seienden (*ens*) (14). Unser Verstand sieht das Sein im Sinnlichen, so wie er die anderen ersten Prinzipien sieht (11). Von da rührt die Position G.s gegenüber dem Idealismus her, „dem Krebs, der seit dem 19. Jahrhundert die Philosophie zerfrißt. Um dieses Unheil zu bekämpfen, wollten ihm zahlreiche Thomisten die thomanische Lehre von der Erkenntnis entgegensetzen; damit aber würde man die Ochsen hinter den Pflug spannen, weil die Widerlegung des Idealismus nicht eine Sache der Erkenntnislehre, sondern der Metaphysik ist“ (13). Mit anderen Worten - und dies ist zweifelsohne mit dem Hinweis auf die

zahlreichen Thomisten gemeint – der Weg einer introspektiven Analyse unserer bewußten und intentionalen Handlungen, um das zu thematisieren, was wir einsichtig und rational tun, wenn wir erkennen und so zu einer ausdrücklichen und begründeten Erkenntnis der zwei korrelativen Termini *mens – ens* gelangen, wird von G. als nicht gangbar beurteilt, oder jedenfalls als nicht imstande eine gültige Antwort auf die Frage des modernen Denkens seit Descartes und Kant zu geben.

Ähnliches gilt, nach der Meinung des Rez., für den Aufsatz *L. Bogliolos: „Realismo moderno e realismo tomista.“* Auch B., wie Gilson, setzt seine Überlegungen zur ontologischen Tragweite der menschlichen Erkenntnis auf die These an, nach der „Erkennen wesentlich Sehen ist“ (45). Nun findet eine solche These die volle Übereinstimmung Kants, für den ebenfalls Erkennen Anschauen ist. Bekanntlich beginnt die Transzendente Ästhetik der Kritik der reinen Vernunft mit der programmatischen Aussage: „Auf welche Weise und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung“ (A 19 = B 33). Dieser Text eröffnet nicht nur die KrV, sondern hat auch unzählige Parallelen im Laufe des ganzen Werkes, so daß Heidegger zu Recht ihn folgendermaßen erläutern konnte: „Für alles Verständnis der KrV muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen“ (Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1965, § 4, S. 29). Nachdem B. dasselbe Grundprinzip wie Kant aufgestellt hat, unterscheidet er sich wohl von Kant bezüglich der *questio facti*: Für Kant ist die einzige Anschauung, mit der der Mensch ausgestattet ist, eine sinnliche Anschauung, die uns die *Erscheinungswirklichkeit* vermittelt, für B. dagegen besitzt der Mensch eine intellektuelle Anschauung, mit der er die *wahre* Wirklichkeit, das Sein erreicht. Denn „die Natur und das Wesen des Verstandes ist, das Sein zu sehen“ (45). Aber „die Analogie zwischen sinnlichem und intellektuellem Anschauen“ (44), d. h. das Grundprinzip, nach dem Erkennen Anschauen ist, führt nicht weiter als zu einer Pattsituation zwischen dem kantischen Phänomenismus und dem thomistischen Realismus. Der Unterschied bezüglich des Untersatzes in der Argumentation über die Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis läßt sich nicht allein aufgrund dieser intuitiven Auffassung der Erkenntnis beseitigen. Nach meinem (und mehrerer Thomisten heute) Dafürhalten bleibt ein einziger Ausweg aus der Pattsituation übrig, daß man nämlich die vereinfachende und irreführende Analogie mit dem Sehen beiseite läßt und die *menschliche* Erkenntnis in dem, was ihr eigentümlich ist, introspektiv untersucht. Dies führt zur Anerkennung, daß die menschliche Erkenntnis eine dreigliedrige Struktur aus (sinnlicher) Erfahrung, Einsicht und Urteil ist. Wobei die Struktur keineswegs eine unmittelbare (d. h. nicht deduktive) Erkenntnis der Wirklichkeit ausschließt. Unsere Erfahrung, Anschauung, Wahrnehmung des Seins (63) geschieht durch eine aus drei unterschiedenen Handlungen bestehende Struktur. Dies ist offensichtlich die Lehre des Aquinaten, für den nicht nur alle unsere Erkenntnis mit der Sinneserfahrung anfängt (59–62), sondern auf diese eine „duplex mentis operatio“ folgt, so daß die Wahrheit (und damit die eigentliche Erkenntnis der Wirklichkeit) erst im Urteil stattfindet (vgl. u. a. De veritate q. 1, a. 3; Summa Theol. I, q. 16, a. 2). Der Rez. findet die Tatsache sehr bezeichnend, daß der Verf. in einem Aufsatz, der das Ziel hat, zu zeigen, wie nach Thomas der Mensch die Wahrheit und das Sein zu erreichen vermag, nur einmal vorübergehend in einer Fußnote vom Urteil spricht (48, Anm. 14). Wenn sich nun erst im Urteil (das Wahre und) das Falsche findet, dann gibt es erst im Urteil die Erkenntnis der Wirklichkeit, da Wahrheit und Sein korrelativ sind. Dementsprechend bedeutet „einen Begriff von den Sinnesdaten her bilden“ noch kein „Sehen der Dinge als existierend“ (63). Vielmehr muß man noch die Richtigkeit des Begriffs nachprüfen und so über den Begriff zum Ja oder Nein (zur Setzung) des Urteils fortschreiten.

Leider sind in mehreren Beiträgen nicht wenige Druckfehler stehen geblieben. Namentlich im 1. Bd. S. 12 Z. 13 ist der Text anscheinend durch Auslassen einer Zeile (aufgrund eines Homoioteleuton) unverständlich geworden. Bei der französischen Übersetzung des Textes „secundum rei veritatem causa prima est supra ens, inquantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur quod finite participat esse“

springt der gedruckte Text vom ersten l'être (*esse*) zum zweiten über (der lat. Text in: *In librum de causis expositio*, prop. VI: ed. Pera, Marietti 1955 n. 147 p. 47).

G. B. S a l a, S. J.

R i c k e n, F r i e d o, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Hypomnemata, 46). Gr. 8° (168 S.) Göttingen 1976, Vandenhoeck & Ruprecht.

Diese mustergültige Abhandlung ist aus einer Dissertation bei Ernst Tugendhat hervorgegangen. In der Einleitung gibt der Verf. den Ausgangspunkt seiner Untersuchung an und skizziert deren Verlauf. Die Literatur zum aristotelischen Lustbegriff beschränkte sich bisher mit wenigen Ausnahmen auf die Auswertung von zwei Texten der Nikomachischen Ethik in Buch VII und X, der Kürze halber A und B genannt. Im Vordergrund standen literarhistorische Fragen. Sachfragen wurden nur auf der Grundlage von A und B erörtert. Andere Stellen und Gesichtspunkte blieben dafür unberücksichtigt. Ihnen liegt aber dem Anschein nach ein anderer Lustbegriff zugrunde als den Texten A und B. Während diese die Lust an die Tätigkeit binden, wird in jenen der Begriff der Lust durch das Streben und das Gute eingeführt. Wie läßt sich das vereinbaren? Die Untersuchung zeigt, daß A und B erst verständlich werden, wenn man Gesichtspunkte heranzieht, die in A und B verdeckt sind, dagegen in den anderen Stellen deutlich hervortreten. Die bisherige Engführung in der Betrachtung der Lust hat die Einsicht verhindert, daß Lust und Unlust zu den Grundbegriffen der aristotelischen Ethik gehören. Trendelenburg hat diese Zusammenhänge zwar gesehen und in seiner in systematischer Absicht geschriebenen Arbeit „Die Lust und das ethische Prinzip“ (1867) zur Bestätigung auf Aristoteles verwiesen, ohne indes Aristoteles interpretieren zu wollen. Dies hingegen ist die Absicht der vorliegenden Studie.

Sie beginnt damit, die Unklarheiten und anscheinenden Widersprüche in den beiden Lustabhandlungen A und B herauszuarbeiten und nach der Widerspruchsfreiheit beider zu fragen. Der Widerspruch läßt sich beheben, wenn man den Begriff der Lust durch den des Strebens einführt (I). Dieser zunächst bloß als Interpretationshypothese angenommene Zusammenhang wird dann durch die Interpretation der Texte außerhalb von A und B bestätigt und weiter differenziert, da Streben und Lust bei Aristoteles eine mehrfache Bedeutung haben und Lust wie Streben nicht ohne das Gute verständlich sind. Dem Begriff des Guten und seinen verschiedenen Bedeutungen in der Nikomachischen Ethik wendet sich darum das nächste Kapitel zu (II). Drei Bedeutungen sind dabei zu unterscheiden: Gut im Sinne „des Guten von etwas“, insbesondere das Gut des Menschen; gut im Sinne des Attributs, als Adjektiv oder Adverb (guter Künstler, guter Mensch); endlich als Substantiv mit unbestimmtem Artikel (ein Gut, Güter). Um das Verhältnis der Lust zum Guten des Menschen zu klären, gilt es zuerst die elementarste Form der Lust, die körperliche Lust zu untersuchen (III).

Als Ergebnis kann festgehalten werden: einmal die Bestätigung von I (der Begriff der Lust kann nur durch den des Strebens eingeführt werden); dann: für das Tier sind nur die Tätigkeiten lustvoll, durch die es seine ihm eigentümliche Leistung, sein Sein vollbringt; die Lust ist für es die einzige Weise, sich zu seinem Sein zu verhalten. Alle streben nach Lust, weil sie nach Leben streben. Die Lust des körperlich Angenehmen ist aber erscheinendes Gut, weshalb die Möglichkeit der Täuschung besteht. Das Sein, auf das sich die körperliche Lust bezieht, ist die Tätigkeit der biologischen Erhaltung des Individuums oder der Art.

Die Frage, wie sich der Mensch durch Lust oder Unlust auf sein Sein als Mensch, d. i. als Vernunftwesen, bezieht, bleibt noch offen. Ihrer Beantwortung sind die nächsten Kapitel zugeordnet. Da nach Aristoteles auch die Affekte (*πάθη*) von Schmerz und Lust begleitet sind, muß gefragt werden, wie sich der Begriff dieser Lust zu dem bisher aus A und B erarbeiteten und zum Begriff der körperlichen Lust verhält, was in Kap. IV dargelegt wird. Zum Affekt gehört, daß die Annahme eines angenehmen oder unangenehmen Sachverhaltes vorliegt, was besagt, daß er das Strebevermögen bewegt. Die Analyse der einzelnen Affekte zeigt, daß sich der Mensch in Lust und Schmerz der Affekte auf das Sein des Menschen als vernünftiges und soziales Wesen bezieht, bzw. auf sein Ansehen oder das Bewußtsein und Sich-Zeigen seines Seins. Dieser Bezug wird aber durch eine Vorstellung vom Gut des Menschen und durch die