

mit einem Register der historischen Personen. – Die Aufsätze zeigen das hohe Niveau der mittelalterlichen Reflexion über die Sprache. Der besondere Reiz dieses wertvollen Bandes, der das Interesse des Theologen ebenso verdient wie das des Sprachwissenschaftlers und Philosophen, liegt in der Vielzahl der Perspektiven, unter denen das Phänomen Sprache betrachtet wird.

F. RICKEN S. J.

THE CAMBRIDGE COMPANION TO AQUINAS. Edited by Norman Kretzmann und Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press 1993. VIII/302 S.

In der bewährten Reihe der Cambridge Companions ist nun auch ein Band über Thomas von Aquin verfügbar. Zehn Autoren, alle ausgewiesene Kenner der Philosophie des Mittelalters und des Thomas, führen den Leser in verschiedene Bereiche seines Denkens ein. Auffallend ist, daß alle außer einem in Nordamerika lehren, wo sich gegenwärtig vielleicht das Zentrum für das Studium der mittelalterlichen Philosophie befindet.

Jan A. Aertsen eröffnet die Sammlung mit einem Beitrag zu „Aquinas's philosophy in its historical setting“. Hervorzuheben ist die knappe und klare Einführung in den mittelalterlichen Universitätsbetrieb und die Strukturen scholastischer *lectio* und *disputatio*. Auch auf die Aristotelesrezeption, den Streit der Fakultäten und die Übersetzungstätigkeit wird eingegangen (wobei Aertsen die verkürzende Darstellung wiedergibt, in Neapel und anderen Zentren sei Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt worden; man sollte wohl ‚und aus dem Griechischen‘ hinzufügen). – Die Abhängigkeit des Thomas (T.) von Aristoteles ist das Thema von Joseph Owens' „Aristotle and Aquinas“. Owens sieht die Gemeinsamkeit hauptsächlich darin, daß beide ihren Ausgang von externen, sinnlich erfassbaren Dingen nehmen. Aber während Aristoteles in diesen Dingen endliche Formen als höchste Wirklichkeit ausmacht, sieht T. Existenz als höchste Realität. In einer Auswertung kommt Owens zu dem Schluß ‚Neither of them will fit into the modern or the postmodern settings‘. (57) Ihre Relevanz werde davon jedoch nicht berührt. – David B. Burrell widmet sich der Frage nach „Aquinas and Islamic and Jewish thinkers“. Anders als die von Averroes begeisterten Meister der Artistenfakultät habe sich T. stärker an Avicenna und Moses Maimonides orientiert. Am ehesten lasse sich das Vorhaben des Aquinaten mit demjenigen von Maimonides' *Dux perplexorum* vergleichen, nämlich Aussöhnung von Philosophie und Offenbarung. Dabei folgt Burrell der traditionellen Sicht des T.<sup>2</sup> als zwischen den Lagern der konservativen Augustinianer und der radikalen Averroisten angesiedelt. Der Gebrauch des Ausdrucks ‚Latin Averroists‘ (70) mag etwas unglücklich sein, wenn man all die Mühe bedenkt, die F. van Steenberghen darauf verwandt hat, ihn zurückzuweisen. Daß *Lateinische Averroisten* zuviel besagt, zeigt jedoch auch schon Burrells eigene Charakterisierung dieser Gruppe: ‚who were so enamored of Aristotle as to make of his teaching a virtual revelation for the philosophically minded.‘ (70) Zumindest für Siger von Brabant und Boëthius von Davien wäre das wohl differenzierter zu sehen. Burrell weist darauf hin, daß T. in seiner Lehre von den göttlichen Attributen eine gute Dosis des ‚Nichtwissens‘ des Maimonides beibehält, aber seine Aussagen dazu sind nicht so prononciert wie in seinem Buch „Knowing the Unknowable God: Ibn Sina Maimonides, Aquinas“. Dort entwickelt Burrell seine weitgehend agnostizistische Interpretation von Analogie, von der es hier lediglich heißt, ‚Analogous usage for Aquinas is not to be explicated in terms of concepts but according to use, which could explain why many philosophers seem to have found the strategy elusive.‘ (79). Auch wenn der Name Wittgenstein nicht fällt, ist klar, worauf Burrell hinauswill. Interessanterweise verweist Burrell auf Gersonides, der den entscheidenden Grund für Maimonides' extremen Agnostizismus angesichts der göttlichen Attribute im Dilemma von Gottes *praescientia* und menschlicher Freiheit begründet sieht. Der Lösungsversuch, den T. angesichts dieses Dilemmas präsentiert, wird nur kurz angerissen, indem die problematische Behauptung aus *Summa Theologiae* I, 14, 8 zitiert wird, daß Gottes Wissen kausativ sei (ohne daß Burrell auf die Unterscheidungen zwischen verschiedenen Momenten in Gottes Wissen eingeht: *scientia simplicis intelligentiae*, *scientia visionis* und *scientia approbationis*, wobei nur letztere kausativ ist). Eine Fußnote mit Hinweisen auf einschlägige Literatur, z. B. W. L. Craig, wäre vielleicht hilfreich gewesen. Daß Burrell die Frage stellt (61), wie eurozentrisch T. gewesen sei – weniger als wir,

so spekuliert er – mag dem europäischen Leser eher als Kuriosität erscheinen und ist wohl durch die Diskussionen um den Bildungskanon in den USA bedingt (wobei T. als ‚dead white European male‘ zu klassifizieren wäre). – *John F. Wippel*, im Kapitel „Metaphysics“, geht sowohl auf die aristotelischen als auch auf die platonischen Aspekte der thomasischen Seinslehre ein. Auch die Beweise für die Existenz Gottes werden kurz angerissen, wobei auffällt, daß die Übersetzung von *per se notum* als ‚self-evident‘ (113) bereits ein epistemologisches Verständnis des Ausdrucks nahelegt, obwohl T. ihn auch semantisch, nämlich im Sinne von ‚analytisch‘ zu gebrauchen scheint (z. B. in ST I, 2, 1: *Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal*). Dies kommt in der englischen Übersetzung ‚self-evident‘ nicht zum Ausdruck.

*Norman Kretzmans* ausgezeichnete Beitrag „Philosophy of mind“ geht schließlich auch auf die problematischen Aspekte der thomasischen Synthese ein: z. B. in den Abschnitten „The Human Soul as Both a Subsistent Entity and a Substantial Form“ und „Volition and Choice“, „Necessitation and Freedom“. Im letzteren weist Kretzmann auf eine Entwicklung zwischen den *Quaestiones disputatae de veritate* und der *Summa Theologiae* hin, in der T. Selbst-Determinierung nicht mehr als wesentlich für Willen (oder freien Willen) betrachtet. Trotzdem, so Kretzmann, sei T. kein Determinist oder Kompatibilist (148). Genau dies ist aber, wie im Falle anderer Philosophen – man denke nur an Augustinus – nicht klar. Leider bietet die nötige Kürze Kretzmann keinen Raum, diese nicht unumstrittene Behauptung zu entfalten (eine ausführlichere Beschäftigung damit findet sich in E. Stump „Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities“ in „Christian Theism and the Problems of Philosophy“, ed. M. Beaty, Notre Dame/London 1990). – *Scott MacDonalds* Kapitel „Theory of knowledge“ zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß Verbindungen hergestellt werden zur gegenwärtigen analytischen Diskussion und dadurch deutlich wird, daß T. nicht nur ein Kapitel der Philosophiegeschichte darstellt, sondern philosophisch interessant ist auch für die, die wenig Sympathien haben für die Behauptung, Philosophie bestehe lediglich in ihrer eigenen Geschichte. Zunächst wird aufgezeigt, daß T.s Epistemologie in seine Metaphysik und Psychologie eingebettet ist. Dann wendet sich McDonald der Frage zu, ob T.s Theorie von *scientia* als ‚foundationalist‘ charakterisiert werden könne, d. h. ob die obersten Prinzipien des Wissens unableitbar seien. Dies wird bejaht, dabei jedoch hingewiesen, daß T. diese axiomatisch-deduktive Sicht qualifiziert und ausweitet. Gegen J. Jenkins und E. Stump hält MacDonald daran fest, T. sei ein epistemologischer Internalist. Der epistemologische Internalismus behauptet, daß es eine Bedingung für das Wissen um eine Proposition sei, daß die Person sich in einem gewissen Sinne bewußt sein muß, daß sie die Bedingungen für das Wissen dieser Proposition erfüllt. – „Ethics“ ist die Domäne von *Ralph McInerney*, an die er auch hier mit erfrischender Klarheit und dem ihm eigenen Sinn für *common-sense*-Beispiele herangeht. Die Einführung ist nicht nur informativ, sondern auch unterhaltsam (was Philosophie in der englischsprachigen Welt auszeichnet): ‚If I should take eleven wives and mate morning, noon, and night to see how many children I could produce, my actions would not be justified by the fact that sex and children are undeniable goods.‘ (211). Als Beispiel dafür, was das Naturrecht nicht besagt, ist es schon deshalb gut gewählt, weil Fortpflanzung, die ja beim Aquinaten als darunter fallend genannt wird, doch der weiteren Erklärung bedarf. – *Paul E. Sigmund* spart in seinem kurzen Beitrag „Law and Politics“ die Aspekte von T.s Lehre, die heute unakzeptabel seien, nicht aus: seinen Monarchismus, seine qualifizierte Akzeptanz der Sklaverei (nicht bedingt durch die Kirchenväter, sondern durch Aristoteles), seine Einstellung gegenüber den Juden, seine Verteidigung des Verbrennens von Häretikern, seinen Glauben an die natürliche Inferiorität der Frau. In seiner ursprünglichen Form, d. h. vor den neothomistischen Revisionen, sei T.s politische Theorie dem Europäischen und Lateinamerikanischen Korporatismus und konservativen Integralismus verwandter als dem modernen Liberalismus (322). Als Bereich, der am wenigsten von der Notwendigkeit einer Revision betroffen sei, nennt er die Naturrechtslehre. Gegen Maritain lehnt er jedoch einen intuitiven Zugang zum Naturrecht ab und verweist auf dessen rationalen und propositionalen Charakter. – *Mark D. Jordan* widmet sich in „Philosophy and Theology“ der Beziehung dieser beiden Diszipli-

nen beim Aquinaten. Der unbefangene Leser mag Jordan dafür dankbar sein, daß er ihm die lange und etwas gequälte Interpretationsgeschichte dieses Problems erspart. Nach Jordan war T. in erster Linie Theologe und begriff sich auch als solcher. Von Philosophie wird dabei Gebrauch gemacht, und zwar so, daß Philosophie in Theologie verwandelt wird. Jordan zeigt dies an zwei Beispielen aus der *Summa Theologiae*, nämlich der Definition von Tugend und der Wirksamkeit der Sakramente. – „Biblical commentary and philosophy“ von *Eleonore Stump* kommt insofern als Überraschung, als es einen Teil des thomasischen corpus in den Mittelpunkt rückt, der bisher von philosophischer Seite kaum beachtet wurde. Nach einer kurzen Einführung wendet sich Stump dem Kommentar über das Buch Hiob zu und zeigt, daß sich für T. das Problem ganz anders stellt als für das Gros der zeitgenössischen Diskussion. Zumindest in der analytisch ausgerichteten Religionsphilosophie (der früheren Gotteslehre) dreht sich die Theodizee um die Suche nach einem moralisch hinreichenden Grund für die Zulassung von Übel seitens Gottes. Für T. sind die Maßstäbe anders: der letzte Wertestandard liegt nicht in dieser Welt, sondern im Jenseits. Stump sieht den Wert von T.s Ausführungen gerade darin, daß sie uns bewußt machen, daß bei der Theodizeefrage unsere Weltansicht und die Werte, die wir einbringen, von entscheidender Rolle sind.

Der Band wird abgeschlossen mit einer Bibliographie, in der deutsche Titel leider fast gar nicht berücksichtigt sind (was sowohl etwas über Fremdsprachenkenntnisse englischsprachiger Studenten als auch über einen Mangel an Kommunikation aussagt), einem Verzeichnis der Thomas-Zitate und einem Index. Auch hierzulande kann man trotzdem der Ankündigung auf dem Einband kaum widersprechen: „New readers and nonspecialists will find this the most convenient, accessible guide to Aquinas currently in print.“

R. SCHNIERTSHAUER S. J.

NESENHORN, JOHANN, *Descartes' Geist (mens) und die mystische Seele* (Reihe Philosophie). Aachen: Shaker 1993. (Diss. Univ. Augsburg 1992) III/208 S.

Nesenhorn (N.) will mit seiner Diss. beweisen, daß Descartes (D.) in seinen Meditationen von der Mystik abhängt. Die Argumentation läuft im wesentlichen so: Der Begriff „mens“ hat nach seiner Etymologie und seinem Gebrauch viel mit der Mystik zu tun. D. war mit Bérulle bekannt, kannte die mystische Tradition und hatte mit seinen drei Träumen ein mystisches Erlebnis. Die ersten drei Meditationen folgen dem dreigliedrigen mystischen Schema als Aufstieg in den Stufen „Läuterung, Erleuchtung, Einigung“, dem dann in den restlichen Meditationen der Abstieg folgt. Der Höhepunkt der Meditationen besteht im Erreichen und Anbeten Gottes in der 3. Meditation: „Es zeigte sich [...], daß die Struktur der Meditationen inhaltlich und formell entscheidend geprägt ist vom mystischen Glauben und Empfinden.“ (167)

Schon diese Skizze dürfte jedem Kundigen zeigen, wie schwach N.s Argumentation ist. Aber dies ist nicht der einzige Mangel der Arbeit. Zunächst einmal scheint N. (wie leider manche Autoren heute) nicht mehr wahrhaben zu wollen, daß Silbentrennungen kein Luxus sind, sondern zu einem korrekten Deutsch dazugehören. Zu Beginn kritisiert N. Hegels und Heideggers D.-Interpretation. Dabei übersieht er freilich, daß Hegel und Heidegger D. nicht rein objektiv historisch referieren, sondern ihn im Blick auf die ganze moderne Philosophiegeschichte interpretieren. Wenn N. Hegels Rede von D.s abstrakter Subjektivität die Partikularität des Ich entgegenhält (4), zeigt er, daß er Hegel nicht verstanden hat: Abstrakt ist für Hegel gerade das Absehen von Vermittlungen und Beziehungen zu anderem und zum Ganzen, wie es bei der Berufung auf die unmittelbare Evidenz meines Ichs geschieht. Ähnliche Schnitzer gibt es öfters. Aus Hegels richtiger Feststellung, bei D. gründe die Einheit zwischen der Idee und ihrem Gegenstand in Gott (dem Garanten der Wahrheit des klar und deutlich Erkannten), macht N. eine Leugnung der Unterscheidung von Denken und Sein (5). Und in Hegels richtiger Bemerkung, aus dem unverbundenen Nebeneinander von Denken und Ausdehnung schließe Spinoza auf deren Identität in Gott, sieht N. eine Verkehrung der Grundintention D.s (ebd.). Bei der Kritik Heideggers an D. darf nicht vergessen werden, daß Heidegger oft da, wo er D. sagt, in Wahrheit Husserl meint, worauf N. auch hinweist (13 f.). Heideggers Kritik am Subjekt ist nicht so unberechtigt, wie N. meint, auch wenn sie sich