

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.

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

Nesensohn (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

nicht mit der Berufung auf den Ausdruck „Vorstellen“ begründen läßt: Das Erkennen ist bei D. nicht so passivisch, wie N. glauben machen will; es erfordert einen aufmerksamen Geist, bemißt die Wirklichkeit nach der subjektiven Gewißheit und bedarf zum Urteilen des freien Willens.

Nun beginnt N. mit seiner Analyse der Meditationen. Daraus, daß D. den Betrüger-Gott zu einem betrügerischen Geist herunterstufte, wird bei N. eigentümlicherweise ein Zweifel, der „unsere Meinungen und groben Vorstellungen von Gott“ (19, von N. unterstrichen) treffe und uns von falschen Gottesvorstellungen befreien wolle. Später ist N. so in seine Polemik gegen Heideggers Übersetzungen von *cogitare* durch *Vorstellen* verliebt, daß er völlig verschweigt, daß heute allgemein D.s *cogitatio* als Bewußtsein interpretiert und übersetzt wird. Und wenn N. betont, daß *cogitare* bei D. die ganze Breite des Bewußtseins meint, müßte er andererseits hinzufügen, daß das Wesen des Geistes nur im reinen Denken besteht. Nach N. wird „*intellectus*“ bei Thomas „oft auch als ein Vermögen (*potentia/facultas*) gebraucht und *kann dann mit sensus(!)* und *ratio* synonym sein“ (34, Hervorhebung von N.). Als Beleg wird das Thomas-Lexikon von Schütz angegeben, wo sich tatsächlich diese eigentümliche Behauptung findet. Die einzige angeführte Stelle ist aus einem Aristoteleskommentar, wo Aristoteles dem *intellectus* Einzelerkenntnis zuschreibt, womit er aber für Thomas den Sinn gemeint haben müsse, da nur dieser Einzelnes erkenne. Es handelt sich also hier (wie an vielen anderen von Schütz angegebenen Stellen) überhaupt nicht darum, was Thomas selbst unter „*intellectus*“ versteht, sondern um seine (Um-)Interpretationen dieses Ausdrucks bei anderen Autoren. N. hätte nur, wie es in einer Diss. selbstverständlich sein sollte, bei Thomas selbst nachzuschlagen brauchen. Zu D.s Gleichsetzung der *res cogitans* mit „*mens, sive animus, ...*“ schreibt N., wegen des Kommas nach *mens* handle es sich hier um Synonyma, ohne ein Komma hingegen wäre dem nicht so (36). Dies ist einfach Unsinn: mit oder ohne Komma ist hier von Synonyma die Rede. Ähnlich: Aus einem Zitat, wo D. den Unterschied zwischen anschaulichen Vorstellungen und reinem Denken erläutert, liest N. heraus, den Ideen des „reinen Geistes“ entspräche „wohl die Klasse der Urteile“ (44). Kann N. nicht zwischen *cogitatio* und *idea* und zwischen Begriff und Urteil unterscheiden?

Obwohl N. ausführlich die Begriffsbestimmung der Mystik erörtert, folgt er letzten Endes doch, wie man immer wieder feststellen muß, einem Trend, der alles und jedes, was mit Glaube und Religion zu tun hat, hochtrabend als Mystik vereinnahmen will. Die mystische „Ent-Ichung“ (107) soll der „Grundgedanke der gesamten III. Meditation Descartes“ (108) und die Voraussetzung der Anbetung (110) sein. Eine Ent-Ichung kann ich bei D. nirgends entdecken, und wer Gott anbetet oder ignatianische Exerzitien macht, ist darum noch kein Mystiker. D. setzte sich nicht deshalb mit der Transsubstantiation auseinander, weil er sich „sehr lange Zeit mit Fragen beschäftigte, die sich um ‚Inkarnation‘ bewegen“ (111), sondern weil man seine Metaphysik als häretisch angriff, da sie mit der Transsubstantiationslehre unvereinbar zu sein schien. Daß der menschliche Geist Bild und Gleichnis Gottes ist, entstammt ebenfalls nicht der Mystik, wie N. glauben machen will (138 ff.), sondern ist ein wörtliches Zitat der damals allen Gebildeten bekannten lateinischen Fassung von Gen 1,26. Die Begriffe *mens* und *lumen* sind nicht, wie N. meint, ein Beleg für Beziehungen zur Mystik; sie sind in der scholastischen Philosophie gang und gäbe. Die drei Schritte Reinigung, Erleuchtung und Einigung, die N. dann erörtert, waren nicht nur ein mystisches Thema, sondern Gemeingut der (wie man früher sagte) asketischen bzw. (wie man heute sagen würde) spirituellen Tradition. Wenn N. in den ersten drei Meditationen diese drei Stufen wiedererkennen will, so hat dies eine gewisse Plausibilität, aber es bleibt doch zu bedenken, daß sich diese Reihenfolge ebenso folgerichtig aus der von D. „analytisch“ genannten Vorgehensweise der Meditationen ergibt. Am Ende wird D. gar noch ein „metaphysischer Glaube“ (157) zugeschrieben. Und bei den „Folgerungen“ bezüglich D.s „Verhältnis zur Mystik“ vertritt N. die alten Vorurteile, ein Theologe könne keinen gültigen Gottesbeweis führen, wie wenn es irgendeinen Menschen gäbe, der ohne Vormeinungen zu philosophieren beginnt (161).

Ich denke, diese Hinweise zeigen, daß N.s These an vielen Mängeln leidet und nicht überzeugt. Ansatzpunkte für N.s These wären bestenfalls D.s Träume (auf die sich D.

aber meines Wissens nie groß berufen hat) und eine gewisse Parallelität der ersten drei Meditationen zu den drei Stufen der Spiritualität. Ein Beitrag zur D.-Forschung ist diese Arbeit nicht.

H. SCHÖNDORF S. J.

CASPAR, JOHANNES, *Wille und Norm*. Die zivilisationskritische Rechts- und Staatskonzeption J.-J. Rousseaus (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie 3). Baden-Baden. Nomos 1993. 211 S.

Noch ein Buch zu Rousseaus (R.) rechts- und staatsphilosophischem Werk, möchte man mit Caspar (C.) zuerst bemerken. Was vermag der Autor Neues zu sagen? C.s Dissertation läßt aber schon nach den ersten Sätzen aufmerken. In klarer Sprache und nachvollziehbarem Gedankengang führt er den Leser in sein Anliegen einer von aktuellen Problemen ausgehenden R.-Lektüre ein und bespricht aus dem gewählten Blickwinkel die Werke des Genfers. C. verfügt über die Gabe, längst Bekanntes so zu formulieren, daß es noch einmal überlegenswert erscheint. Querlinien zwischen den Werken lassen R.s sich entwickelnde Ansichten und sein in lebendiger Auseinandersetzung sich bildendes staats- und rechtsphilosophisches Denken plastisch werden.

An den Beginn stellt C. einen kritischen Überblick über die bisherige R.-Interpretation, um sodann unter dem Titel „Die Negation des Gewordenen“ prägnant die sich bei R. immer stärker begründende Gesellschaftskritik der beiden Diskurse, des von 1750 und des von 1755, vorzustellen. Der 2. Teil, unter den Titel „Die Neubestimmung von Mensch und Gesellschaft“ gestellt, wertet die nach 1755 verfaßten politischen Schriften R.s aus und gliedert sich in die Unterkapitel „Der Entwurf des sittlich autonomen Individuums“, „Die staatstheoretische Souveränitätskonstruktion“ und „Die Herstellung der gesellschaftlichen Praxis. Das Programm der kollektiven Versittlichung“. Der Leser wird durch die Genfer Manuskripte, den Vorentwurf zum „Du Contrat Social“, den 6. Brief „Vom Berge“, den Enzyklopädie-Artikel über „Économie politique“ hin zum „Du Contrat Social“ begleitet. Nicht immer sind es intensive Diskussionen, oft auch knappe Kommentierungen C.s, welche R.s Denken zugänglich und attraktiv zugleich machen; ich denke hier beispielsweise an die wenigen Sätze C.s zum Reizthema des „Zwangs zur Freiheit“ (152). Ein Ausblick geht auf die „Aktualität der Rousseauschen Sozialphilosophie“ ein, wobei unter „Sozialphilosophie“ Rechts- und Staatsphilosophie miteinbezogen sind. C.s Anliegen tritt hier deutlich zu Tage. Er brandmarkt das „selbstzerstörerische Potential“ der modernen Gesellschaften und destilliert als Ursache der modernen Entwicklung der Zerstörung des Planeten den von R. so getauften „amour propre“ heraus. Schließlich verwendet sich in diesem Ausblick C. für „die Wiedergewinnung der Zukunft“ und verknüpft dieses Anliegen mit dem wiederum R. entliehenen, jetzt aber planetarisch ausgedehnten Mittel, nämlich dem einer globalen „volonté générale“. Den Aspekt der Versittlichung rückt C. in den Vordergrund, ohne die begleitenden rechtlichen Konstruktionen zu vernachlässigen.

Zu dem Dank für diese notwendige und höchst hilfreiche Arbeit sind nur wenige kritische Anmerkungen zu stellen, die ich ohne weitere gedankliche Ausflüge aufreihen darf. – C.s Kritik an Interpretationen ist vornehm, fast zu zahm. Mit Erstaunen wird der Leser dabei feststellen, von welch verschiedenen Ansätzen R.s Werk begutachtet wurde! Weshalb der Titel „Wille und Norm“ lauten mußte, bleibt ein wenig rätselhaft. C. arbeitet ein Stück weit mit dem Systemdenken (28 u. 34), läßt es dann jedoch wieder fallen. Nicht zum Schaden rousseauschen Denkens! Etwas überpointiert fiel die Feststellung aus, daß im Gegensatz zu Hobbes und Locke R. davon ausgehe, daß nicht nur die Vergesellschaftung, die Familie und die Sprache, sondern auch „die menschliche Vernunft und die moralischen Pflichten“ (32) Produkt der Entwicklung seien. Hier und an anderen Stellen wäre die Unterscheidung angebracht gewesen von „vorgegebener Vernunftanlage“, „Erkennen der Vernunftgebote“, die im Laufe der Leidenserfahrung zugänglich werden, und ihrer sprachlichen Ausformulierung. Wie wandelbar ist der Mensch nach R.? Immerhin sagen wir ja noch: der Mensch, und behaupten ein sich Durchtragendes! So blieb und bleibt auch für R. das Mitleid (44), mag es noch so überschüttet und verdrängt worden sein und werden, ein Bestandteil menschlichen Lebens. Zu dem von C. festgestellten Fehlen der Grundrechte im „Du Contrat Social“, welche nicht nötig seien,