

Da die einzelnen Beiträge aufgrund ihrer argumentativen Dichte und komplexen Kritik in einer Rez. nicht angemessen gewürdigt werden können, folgen nur einige kursorische Anmerkungen, die sich insbesondere auf die Replik von H. beziehen. Dieser insistiert darauf, dass sich die Moral „aus praktischer Vernunft *allein* begründen“ (368) lasse. Und doch ist diese Vernunft auf Sinnpotenziale der Religion angewiesen, um aus diesen Inhalte zu destillieren, „die für die *gattungsethische Einbettung* unseres moralischen Selbstverständnisses als verantwortlich handelnder Personen eine Rolle spielen. Auf dieser tiefer liegenden anthropologischen Ebene, wie wir uns als Gattungswesen verstehen wollen, entscheidet sich die Frage, ob so etwas wie moralische Gebote, oder Normen überhaupt, noch zählen können oder sollen“ (371). Kommt es hier zu einer Erosion oder Verschiebung des moralischen Selbstverständnisses der menschlichen Gattung, dann – so verstehe ich die Stoßrichtung des H.schen Arguments – ließe sich die Moral hypothetisch immer noch ausschließlich aus praktischer Vernunft begründen – allein: Im Zusammenhang mit der Begründung moralischer Normen brächte kein Mensch ein solches Selbstverständnis noch auf. Will aber niemand moralisch sein, kommt es im Zuge dieser Entscheidung faktisch zum Programmabsturz sämtlicher in Anschluss an Kant entworfenen Vernunftmoralen (vgl. auch 382).

Interessant ist H.' Plädoyer für eine „heiße“ Religion, das er gegen das Religionsverständnis von Richard Rorty in Stellung bringt. Es wendet sich letztlich gegen eine bloße Ethisierung der Religion beziehungsweise die Reduktion auf ihr therapeutisches Potenzial, die dann noch mit einer Privatisierung einhergeht. Eine solche „Art von ‚lauwarmer‘“ Religion, die sich in psychologischen Impulsen zu mitleidsfähigem Verhalten auflöst und jeden kognitiven Stachel verliert, wird in der Welt nichts mehr bewegen. Eine solche Religion ist auch für die Reproduktion jener „unbegründbaren Hoffnung“, die auf eine Veränderung der öffentlichen Ziele abzielt, irrelevant, – obwohl sie doch nur um dieses Zieles willen toleriert werden soll“ (392). Zugleich ist H. aber nicht wirklich an einer philosophischen Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen interessiert. Mit bestimmten zeitgenössischen Ansätzen (zum Beispiel dem einer neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz) sympathisiert er, „aber nur in der halbherzig-ambivalenten Weise eines Außenstehenden, der weiß, dass wir in unseren Breiten vom biblischen Erbe leben und über der Profanierung dieses Erbes die moralische Sensibilität nicht verlieren dürfen, die einmal allgemein religiös eingeübt worden sind“ (405). In dieser Hinsicht wird man den Verdacht nicht los, dass sich das H.sche Interesse an der Religion in einer Instrumentalisierung zugunsten der Absicherung des moralischen Selbstverständnisses des Menschen erschöpft.

Wie lässt sich nun – nicht nur in Kenntnis der H.schen Schriften, sondern auch angesichts der höchst anregenden Beiträge dieses Sammelbds. – das Verhältnis von H. zur Religion abschließend (vorerst?) beschreiben? „Vielleicht“ – so formuliert es Herta Nagl-Docekal vorsichtig in einer Frage – „ist Jürgen Habermas doch – frei nach Adorno – solidarisch mit der Religion ‚im Augenblick ihres Sturzes‘“ (119)? A. BOHMEYER

PERSONAL IDENTITY AND RESURRECTION. How do we survive our death? Herausgegeben von Georg Gasser. Farnham: Ashgate 2010. XIV/277 S., ISBN 978-1-4094-0493-4.

Was erwartet uns nach unserem Tod? Eine Antwort auf diese Frage, die das christliche Dogma gibt, ist die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Doch wie ist diese Antwort zu verstehen? Die im vorliegenden Bd. versammelten 14 Beiträge belegen, dass in jüngerer Zeit zunehmend auch Fragestellungen in die analytische (religions-)philosophische Debatte Aufnahme finden, deren Ursprung im Bereich der systematischen Theologie, genauer der Eschatologie, liegt.

Bei der Leitfrage der diesem Bd. zugrundeliegenden Konferenz, die im Sommer 2008 unter dem Titel „How do we survive our death?“ (dem Untertitel des Bds.), in Innsbruck-Obergurgl stattgefunden hat, handelt es sich um einen Gegenstand, der im Randbereich zwischen Theologie und Philosophie anzusiedeln ist. Die theologische Frage nach der Möglichkeit personaler Auferstehung steht nämlich in engem Zusammenhang mit der philosophischen Frage nach der diachronen Identität, der Identität einer Person durch die Zeit – fußt doch die christliche Lehre von der Auferstehung auf der Identität

der Person am jüngsten Tag. Doch was sind die Bedingungen der Identität einer Person bei der Auferstehung? Muss die Person denselben Körper haben oder genügt eine Kontinuität in ihren Erinnerungen? Oder ist es – so möchte ich fragen – doch die Seele, die die Identität der Person garantiert? Einem solchen Rekurs auf eine Seele als Träger personaler Identität erteilt *Ted Peters* im Vorwort (viii) unter Verweis darauf eine Absage, dass eine solche Sichtweise nicht mehr zeitgemäß sei. Doch wie anders lässt sich dann noch die Identität der Person bei der Auferstehung plausibel machen, da der Körper nach Eintritt des Todes offensichtlich dem natürlichen Prozess der Verwesung anheimfällt? Was bleibt, das für die (diachrone) Identität der Person bei der Auferstehung Gewähr leisten kann? Lassen sich am Ende gar keine notwendigen und hinreichenden Kriterien benennen?

Der These, dass sich das Auffinden solcher Kriterien äußerst schwierig gestaltet, hängen gegenwärtig viele Philosophen an, nicht zuletzt deshalb, weil Ansätze, die mit den klassischen Kriterien (dem Körperidentitätskriterium und dem Kriterium gleicher Erinnerungen) arbeiten, erhebliche Probleme nach sich ziehen. Vertreter des ‚No-criterion-view‘ behaupten demgegenüber, dass der Verlauf der Debatte zeige, dass sich keine notwendigen und hinreichenden Kriterien benennen ließen. Jedoch sei ein solcher Ansatz, so gibt *Stephen T. Davis* (19–32) zu bedenken, kein für Christen gangbarer Weg. Sie sollten vielmehr für eine ‚robuste Auffassung‘ personaler Identität eintreten (23), wie beispielsweise die von ihm vorgeschlagene Position, derzufolge die Identität des Körpers (und somit auch der Person) bei der Auferstehung nach dem Tod durch den Willen Gottes erhalten bleibe (27), wodurch ein Rekurs auf eine immanente kausale Verbindung des Auferstehungsleibs zu dem Körper der Person vor ihrem Tod, auf deren Vorliegen das klassische Körper-Kriterium angewiesen ist, überflüssig würde.

Im zweiten Beitrag antwortet *Dean Zimmerman* (33–50) auf neuere Kritik, die *William Hasker*, *David Hershenov* und *Eric Olson* (im vorliegenden Bd.: 51–66) jüngst gegen sein Konzept des ‚Falling Elevator Model‘, vorgebracht haben. Der Grundgedanke seines Modells ist, dass die immanente Kausalrelation zwischen dem Stoff des Körpers vor dem Tod und dem Auferstehungsleib durch eine von Gott verliehene Kraft erhalten bleibe, die es den kleinsten Bauteilen des Körpers ermögliche, sich im Moment des Todes in die kommende Welt hinein zu duplizieren, also in einer zeitlichen und räumlichen Distanz (sic!) exakte Kopien von sich zu erstellen (36). *Godehard Brüntrup* (67–86) artikuliert in seinem Beitrag einen prozessontologischen Standpunkt. Seine Basis liegt in einer perdurantistischen Metaphysik, die eine Person als einen Raum-Zeit-Wurm beziehungsweise ein Aggregat aufeinanderfolgender Person-Stationen betrachtet – eine Auffassung, die mit der weithin akzeptierten Sichtweise menschlicher Körper als einer Abfolge nicht-identischer physischer Zustände konvergiert. Eine Abmilderung erfährt der 4-Dimensionalismus durch den Umstand, dass eine präsentistische Zeitkonzeption vertreten wird, wie sie normalerweise für einen 3-Dimensionalismus typisch ist (daher 3,5-Dimensionalismus). Diesem Ansatz zufolge wird das Überleben (sic!) der Person nach ihrem Tod durch ‚genidentity‘, einer Relation immanenter Kausalität zweier Stationen beziehungsweise Ereignisse, gewährleistet. Diese liege immer dann vor, wenn kausale Abhängigkeit und gemeinsame Form der betreffenden Stationen gegeben seien. Demgemäß genüge zur Wahrung der Identität einer Person die Hervorbringung eines der Relation der ‚genidentity‘ entsprechenden Folge-Ereignisses durch Gott, durch das der Bewusstseinsstrom der erlebten Erste-Person-Perspektive der aufgeweckten Person mit der Perspektive des letzten Moments ihrer irdischen Existenz durch kausale Abhängigkeit und gemeinsame Form verbunden werden (83). Auch *Hud Hudson* (87–102) sucht nach möglichen Alternativen zur traditionellen Vorstellung eines endurantistischen Persistierens von Personen und dem mit einer solchen Sicht verbundenen mereologischen Essentialismus. In Auseinandersetzung mit der Idee, dass materielle Objekte mehr als einen raumzeitlichen Bereich okkupieren könnten, entwickelt er ein ‚Multiple Location Resurrection‘-Szenario, demzufolge eine Person in mindestens zwei Regionen gleichzeitig verortet werden könne, die sich mittels zeitlicher Indizierung voneinander unterscheiden ließen.

Im anschließenden Beitrag erörtert *Thomas Schärfl* (103–126) eine phänomenologische Sichtweise auf die Auferstehung nach dem Tod. Insbesondere die Betonung der

Verschiedenheit von Körper und Leib sowie der Nicht-Identität meines Körpers mit dem Leichnam, der nach meinem Tod verwest, stellen dabei interessante Neuansätze gegenüber den vorangegangenen Beiträgen dar. Schärft's Auffassung zufolge verbleibt das, was einer Person während ihrer *verkörperten* irdischen Existenz Leben verleiht, auch nach Eintritt des Todes bei ihr. Diese ‚Lebensinstanz‘ oder ‚Struktur‘ sei es, die der wahre Träger der Identität sei (119), weshalb auch nicht von einer Identitätsrelation zwischen dem Körper der lebenden Person und dem Leichnam im Grab die Rede sein könne. Was auch immer eine menschliche Person ausmache, sei multipel realisierbar und nicht an einen physischen Körper gebunden. Eine ähnliche Position vertritt *Johannes Haag* (127–144), der von einem transzendentalen Idealismus ausgehend feststellt, dass ein ewiges Leben in keiner Weise von einem Körper abhängt, dass eine Person vielmehr als ein ausgedünntes (sic!), transzendentes Subjekt den eigenen Tod überleben könne, aber auch dann noch auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen bliebe (141).

Im nächsten Beitrag wendet sich *Bruno Niederbacher* (145–160) der Konzeption von Auferstehung zu, wie sie sich bei Thomas von Aquin findet. Damit überhaupt von Auferstehung die Rede sein könne, müsse eine Person der thomistischen Auffassung zufolge im Jenseits einen Körper haben, der dem Körper zu Lebzeiten nicht nur in der Art ähnele, sondern mit ihm numerisch identisch sei. Eine Person werde nach Thomas nämlich durch ihre Stofflichkeit, durch (genau) diese Knochen und (genau) dieses Fleisch definiert (146). Niederbacher weist nun im Folgenden unter Bezugnahme auf das 80. und 81. Kap. des vierten Buchs der „Summe gegen die Heiden“ und gestützt durch einen ausführlichen Fußnotenapparat von Originalzitaten auf, dass schon Thomas sich der mit einem solchen Ansatz einhergehenden Probleme bewusst war. Dabei reflektiert Niederbacher in einem allgemeineren Teil zunächst auf die thomistische Auffassung, dass das wesentliche Prinzip des Menschen, nämlich die rationale Seele, nicht zerstört werde, sondern nach dem Tod weiter existiere. Die Materie nach der Verwesung stimme aber mit der Materie vor der Aufnahme der Form (und somit vor Entstehung der Person) überein und existiere bis zur Wiederaufnahme der Form in einer unbestimmten Dimension weiter – eine Konzeption, die auf Averroes zurückgehe und deren genaues Verständnis Niederbacher zufolge dunkel bleibe (148f.). Im ausführlichen Teil der Antwort zeichnet Niederbacher nach, wie Thomas möglichen Einwänden mittels einer Unterscheidung des Sinns der für seinen Ansatz relevanten Begriffe der Körperlichkeit, der Form, den Begriffen des sensitiven und nutritiven Teils der Seele sowie dem Begriff der Menschlichkeit begegnet. Der thomistischen Auffassung zufolge werde das wesentliche Prinzip der Person nicht zerstört. Dieses sei die rationale Seele, die für ihr Sein nicht von körperlichen Organen abhängt und also unvergänglich sei. Sie sei der wesentliche Teil eines Lebewesens. Ihre jenseitige Wiedervereinigung mit einem Körper, zu dessen Bestandteilen auch (für sein Funktionieren) wesentliche Teile des irdischen Körpers gehörten, sei es schließlich, die für die numerische Identität der auferstandenen Person Gewähr leiste (157).

*Lynne Rudder Bakers* (161–176) Aufsatz ist im Unterschied zu den anderen in diesem Bd. versammelten Aufsätzen kein auf der Konferenz gehaltener Beitrag. Seine Einbindung in die vorliegende Publikation lässt sich dennoch gut damit begründen, dass die Autorin darin nicht nur ihre eigene Theorie der Person („The Constitution View“) vorstellt, die sie an anderer Stelle selbst als ‚christlichen Materialismus‘ bezeichnet, sondern diese darüber hinaus mit alternativen Zugängen kontrastiert, die in den vorangestellten Beiträgen bereits thematisiert wurden. In kritischer Auseinandersetzung mit alternativen Theoriekandidaten kommt Baker zu dem Schluss, dass keine Position, die den vergänglichen irdischen Körper als wesentlich für die Person ansieht, mit der christlichen Auferstehungslehre konsistent sei (172), dass aber auch Varianten des Immaterialismus letztlich nicht zu überzeugen vermögen.

Im anschließenden Beitrag kontrastiert *Josef Qwitterer* (177–190) die Konstitutionstheorie mit einem klassischen Hylemorphismus, wie er sich bei Aristoteles findet. Als zentral für diese Position gilt seit jeher die Lehre von der Seele als Form des Körpers und der Person als Kompositum aus Materie und Form. Die Person existiert Aristoteles zufolge nur verkörpert; sie entzieht sich also einer Identifikation mit der immateriellen Seele. Eine Antwort auf die Frage, wie Auferstehung dann möglich sei, gestaltete sich

bis zu Thomas' Theorie einer zeitweise unverkörpernten Weiterexistenz als schwierig. Qwitterer geht es in seinem Beitrag darum zu zeigen, dass Bakers Konstitutionstheorie nicht nur mit der gefürchteten Lücke zwischen Tod und Auferstehung zu kämpfen hat, sondern auch eine ähnlich problematische Lösung präsentiert (178).

*Kevin Corcoran* (191–206) macht auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, der seiner Ansicht nach in den meisten Theorien der Person fehle oder zu wenig berücksichtigt werde. Dabei handle es sich um ‚relationality‘ (Bezogenheit), die ein wesentliches Merkmal von Personsein darstelle. Ihr müsse jede Theorie der Natur menschlicher Personen, die den Anspruch auf Vollständigkeit erhebe, einen prominenten Platz einräumen (191). In der folgenden Gegenüberstellung von Konstitutionstheorie, Substanzen-Dualismus und Animalismus zeigt Corcoran auf, dass die Konstitutionstheorie seinem Verständnis nach die jeweiligen Vorzüge jener anderen Positionen in sich vereint, darüber hinaus aber noch einen weiteren Vorzug dadurch bietet, dass die Erste-Person-Perspektive in ihrem Rahmen ontologisch signifikant ist. Damit sei in der Konstitutionstheorie auch ‚relationality‘ mit eingeschlossen, denn bei ihr handle es sich um ein unstrittiges Merkmal der Erste-Person-Perspektive, einem emergenten sozialen Phänomen (192). Und auch die Auferstehung nach dem Tod sei ein wesentlich relationaler Vorgang, der sich zwischen Gott und dem Einzelnen vollziehe (203).

*Christian Tapps* (207–224) Beitrag ist der erste von drei Aufsätzen aus theologischer Feder. Gegenstand seiner Ausführungen ist die Eschatologie der Auferstehung bei Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Dabei rekurriert Tapp nicht nur auf die „Eschatologie“, sondern auch auf zahlreiche kleinere Schriften Ratzingers. Zudem spricht er die konkreten theologiegeschichtlichen Hintergründe an, durch die die Position des Papstes beeinflusst wurde. Dazu zählt die protestantische Bemühung um eine Trennung von Glauben und Verstand wie auch die Jahre andauernde Kontroverse mit Greshake und Lohfink über die Frage nach dem Zeitpunkt der Auferstehung (im Tod oder erst eine gewisse Zeitspanne danach?) (208). Ein konkretes Modell, das als Antwort auf die anfangs gestellte Frage angesehen werden könne, ließe sich in den Schriften Benedikts zwar nicht finden; jedoch ließen sich einige Fixpunkte aufweisen, die im Bemühen um eine Theorie der Auferstehung eine christlich vertretbare Orientierung böten. Zu diesen Fixpunkten gehöre die Integration eines Konzepts der Seele als Träger personaler Identität, ohne zugleich die platonische Vorstellung ihrer unbedingten Unsterblichkeit oder die Abwertung des Körpers zu übernehmen. Auferstehung sei ein wesentlich dialogisches Geschehen, das sich zwischen Gott und dem Einzelnen vollziehe (223).

Im anschließenden Artikel erörtert *Nikolaus Wandinger* (225–240) den rationalen Gehalt der Lehre vom Fegfeuer und vom letzten Gericht. Nach einer anfänglichen Erläuterung des Gehalts der klassischen Vorstellungen stellt er diesen einen anderen, von jungen Innsbrucker Theologen entwickelten Ansatz gegenüber, der das Fegfeuer selbst als Gerichtsprozess versteht, und geht anschließend auf die daraus resultierenden Konsequenzen für eine philosophische Anthropologie ein. Dabei arbeitet der Autor heraus, dass diese Lehre neben der Identität der Person in Form einer Kontinuität der Erste-Person-Perspektive insbesondere Entscheidungsfreiheit und menschliche Unvollkommenheit voraussetze (226). Auch müsse eine verkörperte Existenzform erhalten bleiben, die eine Interaktion zwischen Gott und Mensch gestatte (228), kraft derer die Person im Gerichtsprozess schließlich erst eine aktive Rolle einnehmen könne. Welcher Art diese ‚Körperlichkeit‘ sein muss, wird dabei offen gelassen. Es legt sich Wandinger zufolge jedoch nahe, dass sie unvollendet sei und dass sie in einer nicht-räumlichen Umgebung bestehen könne (233). Auch sei nicht der Körper Garant der Identität, sondern ein ‚beständiges Substrat‘, das der Autor mit dem thomistischen Konzept einer rationalen Seele vergleicht (234). *Robert John Russell* (241–258) vertritt im letzten Beitrag des Bds. einen die philosophische und theologische Betrachtungsweise synthetisierenden Zugang zur Auferstehungsfrage. Dabei argumentiert er dafür, dass ein vollständiger Ansatz neben der philosophischen Frage nach den Kriterien personaler Identität oder einem etwaigen metaphysischen Substrat auch die (theologische) Frage nach der Beziehung zwischen der Auferstehung Jesu vor 2000 Jahren und der universalen Vollendung thematisieren müsse. Schließlich fragt er nach einer möglichen Bedeutung der

allgemeinen Auferstehung für die Schöpfung und stellt eschatologische Modelle in ein Verhältnis zur Kosmologie. Dabei bezieht er sich sowohl auf offizielle kirchliche Dokumente als auch auf Schriften von Theologen und Physikern. Zentral für das Modell, das er Pannenberg entlehnt und das er weiterentwickelt hat, ist das Konzept einer ‚Multi-Prolepsis‘: So, wie die Realität des Auferstandenen und die Erfüllung der eschatologischen Erwartung bereits im historischen Ereignis der Kreuzigung und Auferstehung Jesu gegenwärtig gewesen sei, so sei auch die universale Vollendung der Schöpfung und jedes Einzelnen bereits im Ende gegenwärtig (256).

Die Autoren der in diesem Bd. versammelten 14 Beiträge gehen in ihren Antwortversuchen zumeist von einem Verständnis leiblicher Auferstehung aus, dessen Grundlage in einer engen Lesart von ‚leiblich‘ im Sinne von ‚physisch‘ liegt. Auf einen dualistischen Rekurs auf eine immaterielle Seelensubstanz als Träger personaler Identität kann in ihrem Rahmen also verzichtet werden. Vertreter von Ansätzen, die auf den Körper als Identitätsträger der Person beharren, zahlen jedoch einen hohen Preis. Insbesondere das Erfordernis des Bestands einer immanent kausalen Verbindung zwischen prä- und postmortalem Körper stellt für Theorien, die in diesem Geiste stehen, eine große Herausforderung dar, was auch die Fragen verdeutlichen, die *Olson* an den *Zimmerman*’schen Ansatz (wie oben dargestellt) richtet: „*How would the atoms cause themselves to appear at a distant location? How could they?*“ (61) Und auch ich möchte fragen: Woher wissen die Atome um den richtigen Zeitpunkt und den Ort ihrer Rekonstitution? Durch Gottes Befehl? Ist Gott zur Erhaltung der Identität einer Person überhaupt auf solche Konstruktionen angewiesen? Ist der auf solchem Weg wiederhergestellte (rekonstituierte/reduplizierte?) Körper identisch mit der Person? Sollte eine Person tatsächlich nicht mehr als bloß ihr Körper sein? Meines Erachtens verfehlt eine solche, auf den Körper fokussierende Metaphysik das wahre Wesen einer Person, die eine leib-seelische *Einheit* ist – ein Faktum, dem unbedingt Rechnung getragen werden muss. Neben von vornherein dualistisch angelegten Ansätzen zählen auch hylemorphistische Theorien zu den Positionen, aus denen heraus dieser Anforderung (je nach Ausprägung) entsprochen werden kann. Ihre Einbindung bereichert das Spektrum der im Rahmen dieses Bds. vorgestellten Positionen, die im Wesentlichen auf bereits bekannten Theorieansätzen beruhen. Ausnahmen hiervon bilden die Beiträge von *G. Brüntrup*, *Th. Schärfl* sowie *J. Haag*, die inhaltlich und technisch voraussetzungsreiche Neuansätze präsentieren.

Der vorliegende Bd. dokumentiert die Bemühungen eines Brückenschlags zwischen der philosophischen und theologischen Forschung im Hinblick auf die Bedingungen der Möglichkeit einer postmortalen Existenz der Person. Dabei kommen sowohl Neuansätze als auch bereits bekannte Positionen mitsamt ihren jeweiligen Problemen zur Sprache. Die im Bd. enthaltenen Beiträge werden also insbesondere Graduierten der Philosophie und Theologie sowie Lehrenden der genannten Fächer, die einen Schwerpunkt ihrer Forschung in dieser Frage „How do we survive our death?“ sehen, bei der Ausarbeitung des eigenen Standpunkts von Nutzen sein. Ergänzt wird der Bd. durch ein Autoren- und Abbildungs- sowie ein Literatur- und Stichwortverzeichnis. P. WALLUSCH

SALA, GIOVANNI B. †, *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis*. Eine Erkenntnislehre.

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009. 368 S., ISBN 978-3-534-22079-3.

Mit seinem Werk „Die Struktur der menschlichen Erkenntnis“ legte der renommierte Kantforscher und Neothomist Giovanni B. Sala SJ (= S.) gleichsam sein abschließendes Lebenswerk auf dem Gebiet der Epistemologie vor. Es ist aus seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Dozent und Forscher in dieser Thematik hervorgegangen. S. entwickelt hier eine systematische Erkenntnistheorie, die sich maßgeblich an Thomas von Aquin und dessen Reinterpretation durch den kanadischen Neothomisten Bernard J. F. Lonergan SJ orientiert.

Das Buch enthält 15 Kap., die unter zwei Hauptteile subsumiert sind: Der erste Teil behandelt die „dreigliedrige Struktur“ der menschlichen Erkenntnis als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft bzw. als Erfahrung, Begriffsbildung und Urteil, wobei im Urteil das entscheidende Moment des Erkenntnisprozesses gesehen wird. Im zweiten Teil dis-