

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-

kutiert der Autor die Wirkung dieser dreigliedrigen Struktur in den konkreten Dimensionen der Alltagskenntnis, der Einzelwissenschaften sowie in der Metaphysik und Gotteslehre. Breit angelegte und sehr lehrreiche philosophie-historische Exkurse durchziehen zudem das gesamte Werk und leisten bei der Verortung von S.s Ausführungen im weiten Feld erkenntnistheoretischer Positionen wichtige Hilfestellungen. Ein ausführliches Glossar der wichtigen Begriffe beschließt das Buch.

S. versteht, wie er in Einleitung und Kap. I ausführt, die hier entwickelte Erkenntnislehre als die Kehrseite einer breit angelegten Kritik am kantischen Transzendentalidealismus (14). Während Kant ausschließlich die „objekthaften Komponenten“ (21) des Erkennens, die Bedingungen der Möglichkeit der Objekterkenntnis in den Blick nimmt, wendet sich S. in einer nicht psychologistischen, introspektiven – und in diesem Sinne sowohl transzendentalen als auch performativen – Analyse der Operativität des Intellekts und seinen Handlungen selbst zu (22). Die auf diese Weise entwickelte und durch Introspektion verifizierbare Erkenntnislehre ist das Pendant einer verifizierbaren Seinslehre (20). *Dass* wir die Wirklichkeit erkennen, erhellt sich aus der Explikation dessen, *was* Erkenntnis in sich ist (23). Unsere Erkenntnis erweist sich als wesentlich intentional (22f.) – Kap. II behandelt sodann auch ausführlich die *Intentionalität* des menschlichen Geistes. Zwei Grundhandlungen charakterisieren die Intentionalität als Streben nach wahren Inhalten: erstens die Frage „quid sit?“, die nach dem Sinngehalt in den Erfahrungsdaten fragt und zur Begriffsbildung (*verbum incomplexum*) führt; zweitens die Frage „an sit?“, die wissen will, ob das kontingente Intelligible, das in den Daten erfasst wurde, als Mögliches auch tatsächlich existiert (33–35). Sie führt zum Urteil (*verbum complexum*). Die Intentionalität ist bewusst (29–31), und, da sie nach dem Sein fragt, schlechthin uneingeschränkt und allumfassend. Es gibt daher nichts schlechterdings Unerkennbares, denn das, was nicht von der Frage nach dem Sein betroffen werden kann, ist nichts (31f.). Das Fragen weiß bereits, dass das Intelligible *ist*, es weiß um Wirklichkeit und Sein schlechthin. Die Intentionalität ist – und hier übernimmt S. einen zentralen Begriff von Lonergan – eine „Notion des Seins“: „Notion des Seins ist [...] die unbegrenzte, bewußte, einsichtige, rationale Vorwegnahme des Seins, die mit unserer Intentionalität identisch ist“ (38). Es handelt sich dabei um eine „unbestimmte Vorwegnahme“, die keinen Begriff oder „Vorbegriff“ des Seins bedeutet (ebd.), sondern es handelt sich um ein „wissendes Nichtwissen“ oder „nichtwissendes Wissen“: Wenn es nicht schon ein unbestimmtes Wissen um schlechthin alles gäbe, könnten wir nicht nach allem fragen. S. referiert hier ausdrücklich den entsprechenden Ansatz des transzendentalen Neuthomisten Emerich Coreth (39). Der menschliche Geist ist eine „tabula rasa“ und weiß zugleich dennoch bereits irgendwie alles; die Seele ist, wie Aristoteles sagt, bereits „irgendwie alles“ (*anima quodammodo omnia*) (40). S. folgt Lonergan weiterhin, wenn er sodann eine „Definition zweiter Ordnung“ des Seins angibt, die nicht sagt, *was* das Sein ist, sondern das Sein als Ziel der uneingeschränkten Dynamik des Erkenntnisstrebens definiert. Darüber hinaus definiert S. das Sein als das, „was durch die Gesamtheit der wahren Urteile erkannt wird“. Durch tatsächlichen Erkenntnisvollzug entstehen dann Definitionen „erster Ordnung“, durch welche einzelne Seiende erkannt werden. Das Sein selbst kann von uns jedoch nicht erkannt werden; dies ist nur für Gott möglich, da er das Sein selbst ist (43). Dem Rez. ist an dieser Stelle nicht klar, wie dies zusammenpassen soll: Einerseits behauptet S., dass das Sein für uns erkennbar sei, dann aber definiert er das Sein als die „Gesamtheit der wahren Urteile“, die wir jedoch nicht erfassen können, da sie ein Verstehen von schlechthin allem beinhaltet (vgl. hierzu auch die Rez. von Lonergans „Einsicht“ durch H. Schöndorf, in: ThPh 79 [2004], 449). Das Sein wäre uns nach S.s Ansatz in seiner Gesamtheit doch allenfalls unthematisch durch die „Vorwegnahme“ in der Intentionalität gegeben. Später im Buch behauptet S., dass es eine „portionierte Intelligibilität“ der Welt gebe, dass die Wahrheit also nicht das Ganze, und die absolute Gültigkeit des Urteils nicht dasselbe wie erschöpfende Erkenntnis sei (166f.). Dies lässt in Hinblick auf die Definition des Seins die Frage jedoch offen: Ist das Sein nun in einzelnen Urteilen erreichbar oder nur in einer erschöpfenden Erkenntnis als Gesamtheit aller wahren Urteile?

Da das Sein als Korrelat des Erkenntnisstrebens definiert wird, ist das Sein innerlich intelligibel (44). Mit Kap. III führt S. hierbei die dreigliedrige Struktur der Erkenntnis

als formal dynamische Struktur aus, bei der jede „Stufe“ das in der vorhergehenden bereits Erkannte in eine neue Phase „aufhebt“: In der Erfahrung (erste Stufe) wird ein konkretes Ding erfasst, das (zweite Stufe: Einsicht) so und so beschaffen ist und (dritte Stufe: Urteil) wirklich existiert. Dem entspricht aufgrund der Korrelation von Sein und Erkennen isomorph die Struktur des intelligiblen und der endlichen Erkenntnis „proportionierten“ Seins (52): Potenz, Form und Seinsakt (55). S. verficht einen „kritischen Realismus“: Es handelt sich um einen Realismus, weil das unserer Erkenntnisart proportionierte Sein (das materielle Sein der Welt) in seinem An-sich-Sein erkannt werden kann (wobei unsere transzendierende Intentionalität auch über dieses materielle Sein hinausreicht). Dieser Realismus ist aber zugleich „kritisch“, d. h. durch introspektive Analyse verifizierbar (53–55). Die Intentionalität „schlägt [im Urteil] die Brücke zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Seienden“ (56). Das „ist“ des Urteils bedeutet nicht ein „es ist vom Standpunkt X aus ...“, sondern besagt, dass es sich *simpliciter* so verhält. Damit weist S. jede Form von erkenntnistheoretischem Intuitionismus zurück (Kap. IV), welcher die Erkenntnis-handlungen auf eine einzige „Handlung“ reduziert, nämlich auf eine Art Anschauung – sei es im naiven Realismus des *Common Sense*, im sensualistischen Intuitionismus Kants oder im intellektuellen Intuitionismus der Neuscholastik (Gilson, de Vries) (58–70).

In den Kap. V und VI behandelt S. ausführlich die erste und zweite Phase des Erkenntnisprozesses: innere/äußere Erfahrung bzw. die Erfassung der bloßen Daten und die Einsicht in die Daten bzw. die Begriffsbildung. Hier spielt die produktive Einbildungskraft eine zentrale Rolle. Die Daten sind „residual und von sich aus diffus“, jedoch auch infallibel. Die Wahrnehmung allein stellt uns weder Erscheinungen noch Dinge an sich vor (73f.). Auch die Einsicht in die Daten, die zur Begriffsbildung führt, obliegt noch keinem Irrtum, denn sie behauptet noch nichts. Erst das Urteil wird über das richtige Verhältnis von Daten und Begriff befinden (80). Die Einsicht vermittelt zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen, indem es in den konkreten Daten einen intelligiblen Kern erfasst. Es handelt sich dabei um eine „bereichernde[.], nicht [...] verarmende[.] Abstraktion“ (87). Dennoch war das Hinzugefügte eine *Entdeckung* (88). Zwei sehr aufschlussreiche Exkurse beleuchten sodann die geschichtliche Entwicklung der Theorien über den Akt des Verstehens, von Aristoteles über Thomas (für den wahres Erkennen letztlich in einer Identität zwischen „intelligibile in actu“ und „intellectus in actu“ besteht, was in Gott – entgegen der Auffassung Plotins – den Höchstfall von Identität erreicht) und über Duns Scotus zu Kant (89–103). Nach einigen Erläuterungen über die „inverse Einsicht“ (das Erfassen der Tatsache, dass das in den Daten angenommene Intelligible nicht vorliegt) folgen einige Bemerkungen über das „empirische Residuum“ (105f.): Das empirische Residuum ist das, was in den Daten ohne eigene Intelligibilität als positiv gegeben zurückbleibt: Individualität, Indexikalität u. a. Auf metaphysischer Ebene korreliert dem empirischen Residuum die *materia prima*. Dennoch ist die Individualität nicht schlechthin unintelligibel, sie ist nach S. *potenziell* intelligibel (107). Die Begriffsbildung setzt dann das in den Daten erfasste Intelligible mit dem dazugehörigen allgemeinen Teil des Sinnlichen zusammen (*materia communis*). Die auf diese Ausführungen folgenden Exkurse behandeln die thomanische Lehre von der Abstraktion, das intelligible Hervorgehen des „inneren Wortes“ und das Universalienproblem (112–122). Das Verstehen und der Begriff als inneres Wort sind dabei nicht notwendig identisch mit einem sprachlich geäußerten bzw. formallogisch gefassten Wort („äußeres Wort“). Weitere Ausführungen über Begriff und Sprache, Semantik und Referenz der Worte beschließen das Kap. (122–133).

Kap. VII bildet das Herzstück der Erkenntnistheorie S.s. In ihm erläutert er das Moment der Transzendenz im Urteil. „Die Transzendenz, die im Urteil behauptet wird, ist [...] wesentlich *die Transzendenz des Seins*, dessen nämlich, was existiert oder vorkommt“ (135). Im „ist“ des Urteils ist das Sein überhaupt gemeint, vor jeder Differenzierung in restringiertes Sein, etwa Gedacht-Sein, Vorgestellt-Sein, Phänomenal-Sein, An-sich-Sein usw. (136). Das in der Einsicht aus den Erfahrungsdaten abstrahierte Intelligible besagt zunächst nur ein mögliches Seiendes; seine Existenz ist nicht

in seiner Intelligibilität enthalten: Endliche Wesenheiten existieren nicht kraft ihres Wesens (während ein uningeschränkt Intelligibles notwendigerweise existiert). Das Sein der Objekte der Sinneswahrnehmung besteht zunächst nur in ihrem Wahrgenommen-Sein, das der Objekte des Verstandes nur in ihrem Gedacht-Sein: „[W]ie wir mittels der Erfahrung ein Objekt als gegeben erkannt und mittels de[s] Verstehens und des Begriffs dasselbe Objekt als etwas Intelligibles gedacht haben, so *erkennen wir mittels des intentionalen Seins des Urteils das reale Sein des Objekts*“ (139f.). Das „est“ und „non-est“ ist der Inhalt, den das Urteil beisteuert (141f.). Das Urteil vervollständigt so durch das Sein als metaphysischer Komponente des Seienden den Erkenntnisprozess (145). Während der Intuitionismus, welcher Couleur auch immer, sich bei der Begründung auf Evidenz beruft – was zu der Aporie führt, dass ein dem Urteil vorgängiger Akt des Vergleichs zwischen Urteil und Ding an sich verlangt wird (147) –, beruft sich S. hierbei auf die Rolle der reflektierenden Einsicht: Sie erfasst den zureichenden Grund für das Urteil (das, wie S. es nennt, „virtuell Unbedingte“, wobei damit auf der intentionalen Ebene „das Pendant zum Kontingenten auf ontologischer Ebene“ (150) gemeint ist), indem sie in derselben Erfahrung, aus der das Intelligible abstrahiert wurde, „die Daten findet, die die Korrektheit der direkten Einsicht bestätigen“ (357). Es ist der „Zwang“ der inneren Rationalität, der dann zur Bejahung der Hypothese des „prospektiven Urteils“ führt. Mit „prospektivem Urteil“ meint S. hierbei das beabsichtigte Urteil, welches das Ziel des Erkenntnisprozesses ist. Die reflektierende Einsicht fügt dabei keine neue Intelligibilität hinzu, sondern zeigt, dass das Intelligible der verstehenden Einsicht „*die Absolutheit des Kontingenten*“ hat, das de facto ist, und deshalb im Urteil bejaht werden kann“ (153). Indem der Verstand in kritischer Reflexion zu den Daten der Erfahrung zurückkehrt, wird die sinnliche Erfassung der (zum empirischen Residuum gehörenden) individuellen Materie im Lichte der Reflexion gesehen (im bloßen Begriff ist nur die *materia communis* enthalten). Somit wird erkannt, ob die Bedingungen vorliegen, um das prospektive Urteil zur Erfassung eines virtuell Unbedingten zu überführen (156–162). Es findet also ein Vergleich zwischen dem zunächst bloß gedachten Objekt in der Intentionalität mit den (wiederum immanenten) Erfahrungsdaten statt. Im Urteil vollzieht sich dann die Transzendenz hin zum „intentionalen Sein“ (162). Vor dem Urteil wissen wir nicht, ob die Inhalte der Einsicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen (im Intuitionismus hingegen ist dies genau umgekehrt).

Hiermit sind wir an einem entscheidenden Punkt angelangt: S. behauptet, dass „das Sein des Objekts des Urteils *als eines erkannten Objekts* das Sein der urteilenden Intentionalität“ sei, „also ein ‚intentionales‘ Sein“ (160). Folgt daraus aber nicht notwendigerweise ein Idealismus? (Vgl. hierzu ebenfalls die Lonergan-Rezension von H. Schöndorf, in: ThPh 79 (2004), 448.) Die Ausführungen werden zunächst nicht deutlicher, wenn S. schreibt, dass das „intentionale Sein“ des Urteils nur das Mittel (*medium quo*) sei, durch welches wir das reale Sein des Objekts erkennen (ebd.). S. schreibt weiter: „Im Urteil transzendiert die Intentionalität erkenntnismäßig sich selbst, indem sie etwas erkennt, dessen Sein nicht im Bejahtsein durch die Intentionalität besteht. [...] Zwar ist das Sein des im Urteil erkannten Objekts *als erkanntes Objekt* das Sein der urteilenden Intentionalität; aber das Sein dessen, was durch die Intentionalität erkannt wird, ist das eigene reale Sein des Erkannten selbst“ (160f.). Einerseits ist hier also das Sein des Objekts als erkanntes Objekt das Sein der Intentionalität. Andererseits aber ist das Sein des erkannten Objekts („das Sein dessen, was durch die Intentionalität erkannt wird“) das reale Sein des Objekts. Der Zusammenhang zwischen beiden ist offenbar in der Transzendenz der Intentionalität zu finden. S. bleibt an diesem zentralen Punkt jedoch im Unklaren: Ist das Sein der Intentionalität, die sich transzendiert hat, dann nicht mehr ein intentionales Sein, sondern das reale Sein des Objekts? Oder ist dies vielmehr so zu verstehen, dass das Sein des Erkennenden *in actu* identisch ist mit dem Sein des Erkannten *in actu*? Erst in Kap. VIII, bei der Thematik des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, äußert sich S. etwas genauer zur Vermittlungsfunktion des intentionalen Seins: Wahre Erkenntnis liege zwar *intentional* jenseits des Subjekts, d. h., das „ist“ des Urteils bezeichne und vermittele zugleich das „ist“ des Objekts, das in sich selbst ist und nicht vom Subjekt abhängt, aber dieselbe Er-

kenntnis liege *ontologisch* im Subjekt (228). Dennoch bleibt auch hier weiterhin völlig ungeklärt, wie diese Vermittlung nun genau zu verstehen ist.

Es folgen Ausführungen über wahrscheinliche Urteile (die allesamt ebenfalls in einer absoluten Setzung gründen müssen [367]) und ein Exkurs zum Essentialismus, welcher nach S. den *actus essendi* und damit die zentrale Rolle des Urteils übersieht (187). Anschließend befasst sich S. mit der Frage, was die Wirklichkeit nun sei: Für den *Common Sense* ist sie „already out there now real“ (196) und wird in einer Anschauung erfasst. Für S. ist jedoch eine „intellektuelle Bekehrung“ notwendig (198), um zu erkennen, dass uns die Wirklichkeit in der dreigliedrigen Stufenfolge des intentionalen Erkenntnisprozesses vermittelt wird und wir sie in ihrem An-sich erst im selbsttranszendenten Akt des Urteils erfassen – ganz nach dem Motto von Kardinal John Henry Newman, das auch dem gesamten Bd. vorangestellt ist: „Ex umbris et imaginibus in veritatem“ (199). Die Erkenntnis des restringierten Seins ist dabei nur vor dem Hintergrund des nicht restringierten Seins (202–204), d. h. der Notion des Seins, möglich (204f.).

Kap. VIII behandelt die Wahrheit und Objektivität der menschlichen Erkenntnis. Es besteht größtenteils aus Wiederholungen von bereits Ausgeführten. Dabei geht S. auf das Dilemma der Korrespondenztheorie ein, derzufolge eine Erkenntnis nur dann wahr sein kann, wenn sie mit ihrem an-sich-seienden Objekt übereinstimmt: Um dies aber zu wissen, müssten wir bereits vor unserer Erkenntnis das Objekt an sich erkannt haben (212). S.s Antwort hierauf ist die weiter oben bereits ausgeführte These, dass wir nicht zwischen immanentem Inhalt und transzendtem Objekt vergleichen, sondern zwischen zwei immanenten Termini (den Daten und dem Begriff), wobei es bei Übereinstimmung zur Setzung des Urteils und damit zur Transzendenz hin zum realen Objekt kommt (214). Die Objektivität hängt ab von der Unbegrenztheit der Intentionalität und von der absoluten Position im Urteil (226f.). Die weiteren Erläuterungen zu Objektivität und Subjektivität weisen jeden Extrinsezismus zurück, der die Bedingungen des Aufkommens und Existierens von Wahrheit verkennt (229–231). In Kap. IX befasst sich S. mit dem Bewusstsein bzw. dem Subjekt, welches der Ausgangspunkt des introspektiven Erkenntnisprozesses ist (232–248). Es folgt mit Kap. X eine Analyse des rationalen und religiösen Glaubens. Glaube wird dabei charakterisiert als Zustimmung zu einer Wahrheit infolge einer Willensentscheidung (254). Die dem zweiten Teil des Werkes zugehörigen Kap. XI bis XIII behandeln die konkrete Ausdifferenzierung der dreigliedrigen Erkenntnisstruktur im Bereich des *Common Sense* sowie der Natur- und Geisteswissenschaften. Auf diese differenzierten und ausführlichen Abhandlungen kann hier nicht eingegangen werden. Kap. XIV wendet sich nun der Metaphysik des unserer Erkenntnisart „proportionierten Seins“ zu. Metaphysik wird dabei als vorwegnehmende Erklärung des (proportionierten) Seins sowohl anhand allumfassender apriorisch-heuristischer Strukturen der uneingeschränkten Intentionalität als auch anhand spezifischer partikulärer Strukturen der Wissenschaften aufgefasst (318–321). Dabei wiederholt S. die obigen genannte These, dass aufgrund der Isomorphie von Erkennen und Sein Potenz, Form und (Seins-)Akt die allgemeinen metaphysischen Elemente darstellen (321f.), denen die Arten und Gattungen folgen (323f.). In Kap. XV kulminiert die Erkenntnislehre S.s in einer Erörterung der transzendenten Erkenntnis bzw. der Gotteserkenntnis: Unsere Intentionalität ist nicht auf das Sein der Welt beschränkt. Sie streckt sich aus auf Sein überhaupt, auf das Intelligible schlechthin: Das Sein als Zielobjekt unseres uneingeschränkten, intelligenten und rationalen Erkenntnisstrebens muss selbst vollständig intelligibel sein (343). Die vollständige Intelligibilität ist jedoch in der Dimension des proportionierten Seins (in der Welt) nicht erreichbar: Sie lässt die Erklärung ihrer eigenen Existenz offen. Das bedingte Sein ist nur intelligibel, „wenn es ein Sein gibt, das ohne Bedingungen ist und zugleich die Erfüllung der Bedingungen für alles andere, das sein kann, begründet“ (344). Eine solche Bedingung ist aber nur die, deren Essenz zugleich ihr Sein ist, und deren Sein mit dem Inhalt eines uneingeschränkten Verstehensaktes in eins fällt. Und dies ist Gott (ebd.). S. übernimmt hiermit im Wesentlichen die Argumentation von Lonergan (vgl. B. Lonergan, *Insight*, London 1957, 672f.).

S.s Werk ist, unbeschadet der angeführten Kritik, ein herausragender Beitrag zur deutschsprachigen Neuscholastik. Es dürfte das erste Mal sein, dass das schier uner-schöpfliche Denken des kanadischen Jesuiten *Bernard Lonergan* im deutschen Sprach-

raum in diesem Umfang rezipiert und weitergeführt wurde. Diese Weiterführung wird ungleich mehr bereichert durch die profunden Kenntnisse des Autors auf dem Gebiet der Transzendentalphilosophie Kants.

R. SCHNEIDER

PHYSIKALISMUS, WILLENSFREIHEIT, KÜNSTLICHE INTELLIGENZ. Herausgegeben von *Marius Backmann* und *Jan G. Michel*. Paderborn: mentis 2009. 281 S., ISBN 978-3-89785-687-5.

Im Vergleich zu vielen anderen Publikationen der letzten Jahre aus den weiteren Themenbereichen Philosophie des Geistes, Neurotheologie u. Ä. hebt sich der vorliegende Sammelbd. wohltuend nicht nur auf Grund der Tatsache ab, dass einmal keine Abbildung des menschlichen Gehirns auf seinem Einband zu finden ist, sondern vor allem durch den Versuch, drei große Themenfelder in ihrer je eigenen Komplexität sowie auch und gerade in ihrem Verwiesensein aufeinander zu präsentieren.

In seinem Aufbau gibt der Sammelbd. die Struktur der ihm zugrundeliegenden interdisziplinären Workshops wieder, die im Wintersemester 2008/2009 am Zentrum für Wissenschaftstheorie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster abgehalten wurden. So enthält der Bd. dreimal drei Aufsätze, die sich auf die thematische Trias „Physikalismus“, „Willensfreiheit“ und „Künstliche Intelligenz“ verteilen. Diese drei großen Teile werden jeweils durch einen kurzen Einführungstext der Herausgeber eingeleitet. Den Aufsätzen ist je ein Kurzkomentar zugeordnet, der in pointierter Form zentrale Aspekte des vorangehenden Beitrags aufgreift, diskutiert und zuweilen kritisch weiterführt. Die beitragenden Autoren stammen u. a. aus verschiedenen Teildisziplinen der Philosophie sowie der Medizin, wodurch zumindest die prominentesten an den Debatten beteiligten fachlichen Perspektiven vertreten sind.

Dass die Debatten um Physikalismus, Willensfreiheit und Künstliche Intelligenz (= KI) sich nicht nur peripher berühren, sondern wesentlich interdependent sind, zeigt sich darin, dass Annahmen auf dem einen Feld mögliche Positionen auf einem anderen ausschließen oder auch plausibler machen können. Ihnen allen ist darüber hinaus nicht nur gemeinsam, gleichermaßen von Philosophie, Neurowissenschaft und Medizin bearbeitet zu werden, sondern sie teilen zudem eine tiefer liegende Fragestellung – die nach dem Menschenbild. Implizit zielen sie alle auf liebgewonnene anthropologische Grundannahmen ab, sodass sich die Rede von der „vierten Kränkung der Menschheit“ wie ein roter Faden durch den Bd. zieht. Die mögliche Naturalisierung des Geistes durch den Physikalismus, die Aufdeckung der Illusion der Willensfreiheit oder die Ablösung der Menschen durch weit intelligentere Maschinen sind mögliche Kandidaten für diese Kränkung.

Der erste Teil des Bds. widmet sich dem Physikalismus, dessen Grundannahme sich in dem Satz „Alles, was es gibt, ist physischer Natur“ zusammenfassen lässt. Dass er eine Art Mainstream-Position innerhalb der (analytischen) Philosophie darstellt, ist ausreichend Motivation, sich eingehend mit ihm zu befassen; denn seine Konsequenzen sind – gerade auch für die Theologie – schwerwiegend.

Der Beitrag von *Christian Nimtz* beschäftigt sich grundlegend und daher auch für mit dem Thema weniger vertraute Leser verständlich mit der Klärung dessen, was die aktuellen Vertreter des Physikalismus eigentlich meinen, wenn sie von Physikalismus sprechen. Es ist aber auch die Frage zu behandeln, ob man alles in der Welt mit der Physik erklären kann. Nimtz weist diesen „physikalischen Monopolismus“ zurück. Die ontologische Annahme, dass die Welt grundlegend physisch sei (die „globale Supervenienzthese“), birgt für den Theologen aber augenfällig nicht minder brisante Herausforderungen. Die Rede von einem Gott, der eine physikalische Grundlage hat, von der er realisiert wird, ist nicht weniger befremdlich als die von einem Gott, der selbst physisch ist – sofern er denn überhaupt als etwas Existierendes aufgefasst werden soll. Die Physikalisten von heute sind damit gewissermaßen die Nachfolger der logischen Empiristen des Wiener Kreises um Carnap. In Reaktion auf diese philosophische Strömung begann ein Prozess der Rechtfertigung der Theologie, der teilweise in Immunisierungsstrategien mündete (z. B. theologische Rede als rein expressive Rede ohne kognitiven Gehalt), jüngst eine interessante pragmatische Tendenz aufzuweisen scheint (vgl. Jürgen Wer-