

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	36 (1989)
Heft:	1-2
Rubrik:	Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes – De unitate intellectus und Über die Bewegung des Herzens – De motu cordis. Deutsch-lateinische Ausgabe, übersetzt und hg. von Wolf-Ulrich Klünker. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1987, 186 S.¹

Im Jahre 1270, anlässlich seines letzten Pariser Aufenthalts, einer, was den Umfang und die Zahl der verfaßten Werke betrifft, an die Grenzen der menschlichen Schaffenskraft reichenden Arbeitsperiode, und aller Wahrscheinlichkeit nach kurz vor der ersten Verurteilung (10. Dez. 1270) sogenannt averroistischer oder radikal aristotelischer Thesen – die Bezeichnung «averroista» taucht in Titel und Text dieses Werkes zum ersten Mal in der bisher bekannten Literatur auf – schrieb Thomas von Aquin eine Streitschrift, die in den meisten Handschriften den Titel *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* trägt und deren Authentizität nicht bestritten wird. Aus diesem Titel, mehr aber noch aus

¹ In ähnlicher Struktur und von ähnlichem Gehalt liegt in der gleichen Reihe vom gleichen Übersetzer der Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums vor (caput I, 1. I-XI): **Thomas von Aquin, Der Prolog des Johannes-Evangeliums – Super Evangelium S. Joannis (1.I-XI)** (dt.-lat. Text, übers. und hg. von Wolf-Ulrich Klünker. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1986). Zu dieser Ausgabe möchte ich lediglich ein paar kurze Bemerkungen machen. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß bei dieser Ausgabe etwas genauer gearbeitet wurde, obschon der Übersetzer auch Fehler begeht und sogar den lateinischen Text ohne Rückgriff auf die Handschriften korrigiert. Er behauptet auf S. 163, daß Thomas das «*Liber de Causis*» als Schrift des Proklos identifiziert hatte. Dies ist ein Fehler, den der Übersetzer in seiner Ausgabe von *De unitate intellectus* wiederholt. Aus der Übersetzung könnte man erwähnen, daß er auf S. 19 «*species*» nicht wie im *De unitate* mit «Erkenntnisform», sondern mit «Gestalt» und für «Wahrnehmungsform» mit «Aussehen» übersetzt. Im selben Satz übersetzt er «*potentia intellectus*» mit «Möglichkeit des Verstehens», besser wäre «Vermögen des Intellekts». Ein weiteres Beispiel dafür, daß sich der Übersetzer zu wenig mit der technischen Fachsprache von Thomas auseinandergesetzt hat, ist auf S. 21 zu finden. «*Ratiocinando*» ist übersetzt mit «durch Überlegen» und «*discursus rationis*» mit «innere Bewegung des Begriffs». Es handelt sich aber um Ausdrücke, die wir präziser bestimmen können. Die «*ratiocinatio*» ist eindeutig das «Schließen» oder «Schlußfolgern» und der «*discursus rationis*» ist entsprechend das damit verbundene «Voranschreiten der Vernunft» (cf. In *Perihermeneias*, *Praelatio*, Marietti 1955, S. 5). Auf S. 26 korrigiert der Übersetzer den lateinischen Text mit einer Minimalbegründung ohne Rückgriff auf Quellen (in «*qua veritate omnia verba sunt verba*» korrigiert er «*verba*» zu «*vera*»). Es lassen sich mindestens zwei Gründe angeben, warum die Korrektur unzulässig ist: 1. Es ist eine Parallelkonstruktion zum folgenden Satz: «*per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes*». 2. Die Stelle ergibt einen Sinn, ohne geändert zu werden.

dem für die beinahe sprichwörtliche Ausgeglichenheit des Aquinaten ungewohnt polemischen Ton, wird ersichtlich, daß in diesem Werk etwas abgehandelt wird, was Thomas und der christlichen Tradition, aber auch in einem weiteren Sinn einer bestimmten Auffassung von der Individualität des Menschen, an den Lebensnerv ging. Es handelt sich um die von Averroes auf das lateinische Abendland gekommene Auffassung, daß nicht nur der «intellectus agens», der tätige Intellekt, sondern auch der «intellectus possibilis», der erleidende Intellekt, eine vom menschlichen Individuum getrennte, einzige Wesenheit sei, ansonsten die Erkenntnis von allgemeinen Begriffen nicht möglich wäre (cf. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros*, ed. F.S. Crawford, Cambridge 1953, III, comm. 4, S. 383–384; comm. 5, S. 388–389; comm. 19, S. 441; II, comm. 32, S. 178.). Wir haben die vorliegende Schrift des Thomas folglich im Kontext der im 13. Jh. sich vollziehenden Aristotelesrezeption zu sehen. Bereits im Jahre 1256 schrieb Albert der Große auf Geheiß von Papst Alexander IV. ein Werk *De unitate intellectus contra Averroem*.

Es geht Thomas nicht um die triviale Feststellung, daß die obgenannte Auffassung mit der christlichen Tradition nicht zu vereinbaren sei, sondern, ausgehend von der für ihn evidenten Grunderfahrung eines vom Individuum vollzogenen Denkens, «hic homo intelligit», unternimmt er es, mit außerordentlichem Kenntnisreichtum der griechischen wie auch der arabischen Kommentatoren, seinen Gegnern nachzuweisen – es handelte sich wohl hauptsächlich um Siger von Brabant –, daß ihre Position erstens «unperipatetisch» sei, sich also in einem weiteren Sinne mit dem System des Aristoteles nicht vereinbaren läßt, und zweitens schlichtweg vor der Vernunft nicht zu rechtfertigen sei. Daß sich Thomas in diesem Zusammenhang nicht nur mit der radikal aristotelischen Position auseinanderzusetzen hatte, sondern daß er gewissermaßen an einer «zweiten Front» auch gegen jene Position kämpfte, die er selber als die platonische bezeichnet, wird in diesem Werk klar; darin widerlegt er die für seine Zeit traditionelle, christliche Position, wonach die Seele eine zwar individuelle, aber von jeglichem Körper losgelöste Wesenheit sei.

Das im Jahre 1476 zum erstenmal in Druck erschienene Werk von Thomas, erfuhr bis zur Ausgabe von P. Mandonnet (Paris 1927) nicht weniger als 33 Neuausgaben. Im Jahre 1936 erstellte L. W. Keeler anhand von 20 Manuskripten und 3 Inkunablen eine kritische Edition, auf deren Text die Marietti-Ausgabe von 1954 von R. M. Spiazzi zurückgreift. Diese Edition wurde 1976 durch die heute maßgebliche *Editio Leonina* abgelöst (*Opuscula IV, Opera Omnia T. XLIII*). Sowohl die Übersetzung in die italienische Sprache von Bruno Nardi (S. Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intellecto contro di Averroisti. Traduzione, commento e introduzione storica*, Firenze 1938) wie auch diejenige in die englische Sprache von Beatrice H. Zedler (St. Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, Milwaukee 1968) stützen sich auf den Text von Keeler.

Die *Editio Leonina* weist im Vergleich zur Ausgabe von Keeler nicht weniger als 92 Textvarianten auf (cf. T. XLIII, Appendix L, S. 285), und es ist deshalb bedauerlich, daß Wolf-Ulrich Klünker, der Übersetzer der hier zu besprechenden erstmaligen Übersetzung ins Deutsche, den Text von Keeler

nicht anhand der *Editio Leonina* überprüft hat, zumal er dies für die Übersetzung von *De motu cordis* getan hat. Auch eine weitere Aufgliederung des zu übersetzenden Textes hätte der Klarheit und Einsichtigkeit der Übersetzung dienlich sein können.

Nun zum Inhalt der Ausgabe: Den lateinischen Texten von *De unitate intellectus* und *De motu cordis* sowie deren Übersetzungen sind zwei Vorworte vorangestellt: eines von den Herausgebern des Friedrich-von-Hardenberg-Instituts für Kulturwissenschaften in Heidelberg, und eines vom Übersetzer selbst. Dem Text- und Übersetzungskorpus nachgestellt sind zwei Kapitel, die Auskunft geben über «die geistesgeschichtliche Situation der Schrift ‹Über die Einheit des Geistes›» sowie eine «Übersicht der Hauptgedanken der Schrift ‹Über die Einheit des Geistes›» liefern. In einem weiteren Kapitel werden der lateinische Text und die vorliegende Übersetzung erläutert, gefolgt von einem Register mit Kurzinformationen zu den von Thomas erwähnten Personen. Die Anmerkungen zum lateinischen Text sind aus der Marietti-Ausgabe übernommen; die Anmerkungen zum deutschen Text sind in großen Zügen Übersetzungen der Anmerkungen der Marietti-Ausgabe, höchst selten leicht ergänzt (wobei sich Fehler eingeschlichen haben). So steht in der Anmerkung 52, Thomas hätte das *Liber de Causis* als Werk des Proklos nachgewiesen. Dies ist falsch; er hat es als arabisches Exzerpt der *Elementatio theologica* des Proklos nachgewiesen (cf. *Super Librum De Causis*. Prolog, hg. von H. D. Saffrey, Fribourg 1954, S. 3).

Im Vorwort der Herausgeber (Karl-Martin Dietz und Thomas Kracht) wird die Motivation zur Sprache gebracht, die für eine anthroposophische Beschäftigung mit den beiden Opuscula von Thomas im Vordergrund steht. Die Schriften *De unitate intellectus* und *De motu cordis* stellen für die Herausgeber abgesehen von ihrem rein historischen Wert «wichtige Schritte in der Entwicklung der menschlichen Individualität» dar. In einem Zeitalter, wo das formalisierte Denken in Form von Computern immer mehr überindividuellen Charakter annimmt, und subjektive Aspekte als Trübung des Denkens erfahren werden, scheint es den Herausgebern erneut wichtig zu sein, für die Individualität des menschlichen Denkens einzustehen. Auch der Übersetzer ist nicht in erster Linie am historischen Thomas interessiert, sondern sieht in ihm einen Denker, der Natur- und Geisteswissenschaft zu einer Synthese vereinigt und uns noch heute «Fingerzeige und Anregungen für eine Grundhaltung des Denkens» geben kann. Der Leser wird dann im Vorwort zunächst nicht an Thomas herangeführt, sondern mit einem Schelling-Zitat in die Sphären des deutschen Idealismus geleitet, was gerade dem uninformierten Leser den Zugang zu Thomas versperren kann. Es geht dem Übersetzer um das Erzeugen einer «methodischen Grundeinstellung» im Leser, bei der sich in Form des «johanneischen Christentums», Erkenntnis und Lebendigkeit der Wahrheit vereinigen sollen (S. 10) und die dem Leser ermöglichen soll, in den scholastischen Texten der in «der Neuzeit weitgehend verlorenen Einheit des philosophischen und des religiösen Gedankens» zu begegnen. Ein Hegel-Zitat soll belegen, daß es im Mittelalter selbst «nur eine Wahrheit» gebe. Diese vom Übersetzer gewählte Art der Einleitung wäre durchaus vertretbar, wenn sie in ihrem weiten Gehalt auch wirklich zum Verständnis des Textes von Thomas beitragen würde; es ist

jedoch zu befürchten, daß auch der Abschnitt zur Erkenntnistheorie von Thomas dies nicht wirklich zu leisten vermag.

Zur Übersetzung läßt sich folgendes bemerken: Der Übersetzer ist sich der Schwierigkeiten einer Übersetzung des Lateins von Thomas ins Deutsche bewußt und vermeidet implizite Worterklärungen in der Übersetzung. Wo der Übersetzer ein Wort im Deutsch unterschiedlich übersetzt, gibt er in runder Klammer das lateinische Wort an, und wo er den deutschen Text ergänzt, setzt er eckige Klammern. In der Übersetzung aber lassen sich einige Ungenauigkeiten und Fehler feststellen, die auch durch die erklärenden Worte auf S. 141 nicht aus der Welt geschafft werden. Über die Übersetzung von «*intellectus*» mit «*Geist*» läßt sich wegen des Bezugs auf das griechische «*nous*» zwar streiten, es scheint mir jedoch, daß die Übersetzung mit «*Intellekt*» der Technizität des thomasischen Vokabulars mehr gerecht würde. Auf S. 25 und 33 ergeben sich Schwierigkeiten, wenn «*sensus*» mit «*sinnlicher Wahrnehmung*» oder «*Wahrnehmung*» übersetzt wird. Aus dem Kontext geht hervor, daß hier «*sensus*» die Wahrnehmungsfähigkeit bezeichnet, also weder den Akt noch den Inhalt. Wenn ein Adjektiv auf -ivus endet, so bedeutet dies ein Vermögen, eine Fähigkeit, und es ist deshalb nicht korrekt, wenn auf S. 26 die Seelenteile «*vegetativus*» mit «*belebt*», «*sensitivus*» mit «*sinnlich wahrnehmbar*», «*intellectivus*» mit «*geistig*» übersetzt werden. Es handelt sich vielmehr um Vermögen der Seele, die das Belebtsein ausmachen oder sich auf das Wahrnehmbare und Erkennbare beziehen, also eigentlich mit «*belebensfähig*», «*wahrnehmungsfähig*» und «*erkenntnisfähig*» übersetzt werden müßten. Auf S. 40 ist «*corpus mobilis*» mit «*beweglicher Leib*» übersetzt; es sind jedoch die beweglichen Körper im allgemeinen gemeint. Im Text auf S. 88 kann «*species*» verschiedene Bedeutungen annehmen. Wenn es aber heißt «*quia intellectus differunt specie*», so sollte man dies nicht mit «*da sich die Geister durch ihre Erkenntnisform unterscheiden*» übersetzen, und auch in «*aut duo in numero et unum in specie*» heißt «*species*» nicht «*Erkenntnisform*», sondern eher «*Art*».

Zur Übersetzung von *De motu cordis* ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten. Ich würde vorschlagen, auf S. 103 «*anima sensitiva / intellectiva*» nicht mit «*Sinnen- und Geistseele*», sondern mit «*wahrnehmungsfähige / erkenntnisfähige Seele*» zu übersetzen. Auf der darauffolgenden Seite wird «*principium*» schlicht mit «*Ursache*» übersetzt. Thomas hat aber zwischen «*principium*» und «*causa*» klar unterschieden, und man sollte diesem Faktum bei der Übersetzung Rechnung tragen. Im Physikkommentar (I, lect. 1, n. 5) sagt Thomas, «*principium vero importat quendam ordinem alicuius processus, unde aliquid potest esse principium, quod non est causa, sicut id unde incipit motus est principium motus, non tamen causa*». In diesem Sinne müßte man der Differenziertheit von Thomas Rechnung tragen und «*principium*» eher mit «*Ursprung*» oder «*Prinzip*» übersetzen.

In einem anschließenden Kapitel (S. 113–117) gibt der Übersetzer eine allgemeine Übersicht der «*geistesgeschichtlichen Situation*» der Schrift «*De unitate intellectus*». Es werden darin dem unkundigen Leser einige dienliche historische Informationen geliefert; man vermißt jedoch – wie bereits in der Einleitung – einen historischen Abriß des Intellektproblems. Die Einleitung

von Beatrice H. Zedlers Übersetzung hätte dafür als prägnantes Beispiel dienen können. Die meisten Angaben in diesem Kapitel hat der Übersetzer F. van Steenbergens «Die Philosophie im 13. Jh.» (Paderborn 1977) und W. Kluxens «Averroismus im lateinischen Mittelalter» (in: Theol. Realenzyklopädie, Band V, Berlin–New York 1980) entnommen.

Das folgende Kapitel (S. 118–137), das eine Übersicht der Hauptgedanken von Thomas' *De unitate intellectus* gibt, scheint mir – gemessen an der Absicht, ein Werk des Thomas einem breiteren Publikum näher zu bringen – das wertvollste der ganzen Ausgabe zu sein, stellt es doch auf 20 Seiten eine Paraphrase des schwierigen Textes dar. Der Übersetzer hätte einzig die Gedankengänge und Argumente in ihrer Struktur klarer hervorheben und nicht in fortlaufendem Text darstellen sollen. Thomas war ein Gedankenarchitekt, und schon das detaillierte Herausheben seines Werkaufbaus macht seine Positionen einsichtiger. Thomas selber hat seinen Text – nicht zuletzt weil er ein guter Didaktiker war – immer eingeteilt und die Argumente nummeriert. Man nehme die Argumentation gegen die Kontinuationstheorie im 3. Kapitel. Sie ist von Thomas klar in drei Argumente aufgeteilt, deren Konturen der Übersetzer in seiner Paraphrase auf S. 129 verwischt und in einem fortlaufenden Text präsentiert, was das Unterscheiden und somit das Verstehen der einzelnen Argumente erschwert.

Ein weiteres Kapitel (S. 138–144) gibt einige technische Hinweise zu den lateinischen Texten und den Übersetzungen sowie ein paar Bemerkungen zum Werk *De motu cordis*. Es ist von Thomas während seiner Professur in Neapel im Jahr 1273 – ein Jahr vor seinem Tod – für einen Medizinprofessor derselbigen Universität, Magister Philipp de Castrocielo (Castrocielo ist eine Nachbargemeinde von Roccasecca, dem Geburtsort von Thomas) geschrieben worden. Demselben Magister widmete Thomas auch *De mixtione elementorum*. Der Übersetzer hätte seine Angaben anhand der Einleitung in der *Editio Leonina* (T. XLIII) ergänzen sollen. Das Werk von Thomas spricht sich dafür aus, daß die Bewegung des Herzens bei Mensch und Tier eine natürliche, d. h. keine durch äußeren Zwang hervorgebrachte sei, wie dies ein gewisser Alvredus in seinem *De motu cordis* (c. 9, Cl. Bäumker, Beiträge 23–1, Münster 1923, S. 36f.) vertreten hatte. Thomas interessierte sich für diese Frage im Zusammenhang mit der Herrschaft des Willens über den Körper, der sich also das Herz entzieht und sich folglich durch eine naturgegebene Bewegung bewegt (cf. I–II, q. 17, a. 9). Obschon Thomas das Werk von Alvredus nicht nennt, scheint sein Werk eine Auseinandersetzung mit diesem zu sein. Das kleine Werk von Thomas erfreute sich im 13. und frühen 14. Jh. einer großen Verbreitung. Wertvoll sind die Hinweise des Übersetzers auf die Textdifferenzen zwischen der Marietti- und der Leonina-Ausgabe des Werkes. Der Übersetzer gibt auch noch ein paar Erläuterungen zu gewissen Fachausrücken von Thomas, und am Schluß werden noch die von Thomas erwähnten Personen vorgestellt. Wenn man den Umfang und den Gehalt der den Textkorpus begleitenden Kapitel (72 Seiten) betrachtet, so muß man festhalten, daß ein sorgfältig erarbeiteter Anmerkungsteil sowie Register und Lexika am Schluß mehr zum Verständnis der Texte von Thomas beigetragen hätten. Die Ausgabe hinterläßt ganz allgemein geurteilt einen dilettantischen Eindruck und muß sich aus einer historischen Perspektive

den Vorwurf ungenauer Arbeitsweise und einer gewissen Enthistorisierung gefallen lassen. Die Position von Thomas wird zu wenig in ihrem historischen Kontext dargestellt, wodurch die «intentio», die Absicht und Stoßrichtung seines Denkens verlorengeht. Ohne die Erkenntnis dieser Absicht können wir aber gar nicht entscheiden, worum es Thomas eigentlich ging. Es ist allerdings sehr erfreulich, daß ein für die Philosophiegeschichte so wichtiges Werk, wie dies *De unitate intellectus* darstellt, durch eine Übersetzung einem breiteren Publikum vorgestellt wird, auch wenn dies nicht immer mit dem nötigen Fachwissen geschehen ist.

FRANCIS CHENEVAL

Walter Burleigh: Von der Reinheit der Kunst der Logik. Erster Traktat: Von den Eigenschaften der Termini, Lateinisch-deutsch hg. und kommentiert von Peter Kunze. – Hamburg: F. Meiner 1988, XLVII – 269 S. (Philosophische Bibliothek 401).

Das in den letzten Jahren zunehmende – historisch und systematisch motivierte – Interesse für die nominalistische Sprachphilosophie im 14. Jh. hat Wilhelm von Ockham immer mehr in das Zentrum der Forschung gerückt. Leider verleitet diese Begeisterung für den «Venerabilis Inceptor» gelegentlich zu einer falschen Einschätzung oder Unterbewertung seiner zeitgenössischen Gegner. Besonders der «konservative Universalienrealist» Walter Burleigh (um 1274/75–1345) wird häufig aus jener Perspektive beurteilt, die Ockham in seiner polemischen Kritik prägte: «Jene Meinung [sc. den Universalienrealismus] erachte ich als völlig absurd und zerstörerisch für die ganze Philosophie des Aristoteles, für jede Wissenschaft, für jede Wahrheit und Argumentation; dies ist der schlimmste Fehler [...], und seine Vertreter sind unfähig für die Wissenschaft» (*Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, prooem., OP II, St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1978, S. 363).

Ein solches Werturteil kann in einer einseitig ausgerichteten Forschung zu historischen Fehlschlüssen führen. P. Kunze zeigt in seiner ausführlich kommentierten Teilübersetzung von *De puritate artis logicae* überzeugend, daß der Universalienrealist Burleigh – im Gegensatz zu Ockhams Einschätzung – durchaus für die Wissenschaft fähig war und in einer Analyse der logisch-semantischen Debatten des Spätmittelalters nicht vernachlässigt werden darf. Die subtile Argumentation und die innovativen Ansätze Burleighs lassen sich aber nur erkennen, wenn eine verallgemeinernde Etikettierung vermieden und «dem beliebten Schubfachdenken» (S. XXIX) Einhalt geboten wird. Deshalb skizziert der Herausgeber zunächst den allgemeinen Hintergrund der mittelalterlichen Logik (S. VII–XIX) sowie die Biographie Burleighs (S. XIX–XXI), um das zu untersuchende Werk genau im historischen Kontext der Kontroverse mit Ockham zu situieren (S. XXVI–XXXVI) und schließlich einer kurzen systematischen Analyse (S. XXXVI–XLII) zu unterziehen. Die zweisprachige Textausgabe (S. 1–181), die den ersten Traktat mit den Abhandlungen über Supposition, Appellation und Kopulation umfaßt, sowie der reiche Kommentar

(S. 183–249) bieten dem Leser Gelegenheit, sich ein eigenes Urteil zu erarbeiten.

Die Ausarbeitung einer Theorie der Satzwahrheit war das zentrale Anliegen der aristotelisch geprägten mittelalterlichen Logik (S. XI). In einem kurzen Überblick werden die Entwicklungslinien vom 12. bis 14. Jh. dargestellt. Dabei zeigt sich, daß die Innovationen der Logik im 14. Jh. in hohem Maße auf antikem und mittelalterlichem Erbe beruhen. Vor allem die an der Grammatik orientierte Dialektik des frühen 12. Jhs. stellte einen wichtigen Ausgangspunkt dar, da sie im Gegensatz zur «philosophischen Logik» des 13. Jhs. (S. X–XI) die sprachlichen Zeichen allein im Kontext des Satzes, unabhängig von erkenntnistheoretischen oder psychologischen Implikationen, untersuchte. Ein differenziertes Verständnis der Satztheorie wurde aber erst durch die vollständige Rezeption der logischen Schriften des Aristoteles sowie durch die terministische «logica modernorum» ermöglicht (S. XII). Als genuin mittelalterliche Errungenschaft wurde dabei die Lehre von den Begriffseigenschaften («suppositio», «significatio», «appellatio» usw.) entwickelt. An diese Tradition knüpft Burleigh in seinem ganzen logischen Werk, besonders aber im Traktat *De suppositionibus* (1302) und in dem nach Ockhams *Summa logicae* (um 1323) erschienenen Werk *De puritate artis logicae* (um 1328) an (S. XXVI–XXXIII).

Die Auseinandersetzung mit der aristotelischen Logik führte im 14. Jh. zu einer zunehmenden Abgrenzung gegenüber der theologischen Spekulation und verstärkte das analytisch-kritische Denken. Diese Entwicklung darf aber erstens nicht als eine Dekadenzerscheinung verstanden werden, wie der Autor ausdrücklich betont (S. VIII); die Tendenz zur Formalisierung begünstigte vielmehr die «Reduktion auf Wesentliches und Gewisses». Zweitens sollte nicht die voreilige Schlußfolgerung gezogen werden, «nur der Universaliennominalismus und allen voran Ockham habe die methodische Trennung von Glauben und Wissen verfolgt und den Weg freigemacht für die moderne wissenschaftliche Methodik» (S. VIII). Auch Burleigh leistete einen entscheidenden Beitrag zu dieser Entwicklung, indem er «nach einer «schulneutralen» und damit ontologisch wertfreien Theorie der Wahrheit suchte» (S. VIII–IX). Dem Autor ist in der Ablehnung einer normativen Geschichtsbetrachtung, die das 14. Jh. nur aus der Perspektive der «großen Synthesen» des 13. Jhs. beurteilt, sowie im Insistieren auf dem sprachanalytischen Charakter der spätmittelalterlichen Philosophie zweifellos beizupflichten. Es fragt sich aber *erstens*, ob «die zunehmende Formalisierung der Text- und Satzanalyse» (S. VII) notwendigerweise mit einer klaren Trennung von philosophischem und theologischem Erkenntnisinteresse verbunden war. Eine Analyse von genuin theologischen Texten (z.B. Sentenzenkommentare, Abhandlungen zu Trinität, Prädestination usw.) zeigt nämlich, daß gerade traditionelle, vielschichtige theologische Fragestellungen subtile, analytische Diskussionen auslösten und die logisch-formale Problembehandlung begünstigten: Nicht die «klare Trennung zwischen Theologie und Philosophie» (S. VII), sondern gerade die Herausforderung philosophischer Argumentation durch theologische Dogmen förderte das sorgfältige, methodisch exakte Denken. Freilich handelt es sich dabei um ein komplexes Wechselverhältnis von Philosophie und Theologie und keineswegs bloß um eine Über- oder Unterordnung einer Wissenschaft. *Zweitens* gilt es zu untersu-

chen, ob eine ontologisch wertfreie Theorie der Wahrheit grundsätzlich möglich ist. Sicherlich kann gegen die «Vermischung formaler Analyse der Satzwahrheit und ontologischer Deutung der Zeichenfunktion sprachlicher Ausdrücke» (S. XVIII) eine reine Logik gefordert werden, die den Wahrheitswert und die Wahrheitsbedingungen von Sätzen bestimmt, indem sie die Supposition der Satztermini untersucht. Eine solche formale Analyse ist aber nicht ontologisch neutral, sondern die semantische Explikation von «ontological commitments», denn jede Theorie muß – gemäß dem berühmten *Dictum Quines* – festlegen, welche und wieviele Werte von gebundenen Variablen sie annimmt. Auch Burleigh trifft für seine Wahrheitstheorie notwendige ontologische Voraussetzungen; er optiert beispielsweise für die durch die Kopula vermittelte Inhärenz von Subjekt und Prädikat, wie P. Kunze in seinem sorgfältigen Kommentar erläutert. «Gemäß der von ihm vertretenen Inhärenztheorie der Satzwahrheit übernehmen nach Burleigh Subjekts- und Prädikatsausdruck innerhalb des Satzes je besondere Rollen, wobei sie das asymmetrische Enthaltensein ihrer Verweisungsobjekte, d.h. ihrer Supposita, sprachlich repräsentieren» (S. 202, Anm. 32). Die Annahme eines asymmetrischen Verhältnisses von Subjekt und Prädikat im Gegensatz zur Identitätstheorie, nach der Subjekt und Prädikat in symmetrischer Weise supponieren (vgl. Ockhams *Summa Logicae*, II–2, OP I, St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1974, S. 249–250), stellt bereits eine ontologische Voraussetzung dar: Das Innwohnen des Prädikats im Subjekt ist eine sprachliche Abbildung einer allgemeinen Eigenschaft oder Form, die einem Subjekt inhäriert. Der Herausgeber stellt deshalb mit Recht fest (und widerlegt damit gleichzeitig die von ihm vertretene These einer ontologisch wertfreien Wahrheitstheorie): «Nach Auffassung Burleighs wie auch der meisten mittelalterlichen Logiker vor ihm, bezieht sich der Prädikatsausdruck des Satzes stets auf eine inhärierende Form, so daß im Vollzug der Aussage eine über die Existenzprädikation hinausweisende essentielle Verbindung ausgedrückt wird» (S. 203, Anm. 32).

Burleighs Schrift *De puritate artis logicae* ist in unmittelbarer Auseinandersetzung mit Ockhams *Summa Logicae* entstanden. Es empfiehlt sich deshalb, dieses Werk zusammen mit der ebenfalls von P. Kunze besorgten Teilübersetzung der *Summe der Logik* (Philosophische Bibliothek 363, Hamburg: F. Meiner 1984) zu lesen, um die Parallelen und die signifikanten Unterschiede genau zu erkennen. Eine wertvolle Lesehilfe stellt zudem der ausführliche Textkommentar dar, in dem der Herausgeber auf anschauliche Weise den engen Diskussionszusammenhang zwischen den beiden Werken verdeutlicht. Einerseits war Burleigh durch die nominalistische Herausforderung gezwungen, seine Theorie der primären Sprachzeichenfunktion, die er in seinem Frühwerk *De suppositionibus* nur grob entworfen hatte, wesentlich zu verfeinern (S. 195, Anm. 17). Andererseits erhob er entscheidende Einwände gegen Ockhams Konzeption einer rein extensionalen Semantik und verdeutlichte damit Mängel und unlöste Probleme in der *Summa Logicae*. Vor allem das Argument der semantischen Invarianz von Termini verdient hier Beachtung (S. 207–208, Anm. 41; S. 222, Anm. 83).

Gemäß Ockham (vgl. *Summa Logicae*, I–33, OP I, S. 95–96) ist die «*significatio*» eines Terminus seine Aussagbarkeit bzw. Prädizierbarkeit von einer

Sache. Diese entspricht seinem eigentlichen Gebrauch in einem Satz, denn ein Terminus mit primärer Zeichenfunktion kann nur eine individuelle Entität bezeichnen. Somit wird die «*significatio*» rein extensional bestimmt; das, wofür der Terminus im Satz steht (der Begriffsumfang), ist mit dem identisch, was der Terminus bedeutet (Begriffsinhalt). Dagegen wendet Burleigh ein: Falls Begriffsumfang und -inhalt identisch sind, kann ein Begriff nicht während einer längeren Zeitspanne dasselbe bedeuten, wenn sich der bezeichnete Gegenstand verändert. «Und es könnte dann z.B. niemand den Finger bewegen, es sei denn, ein Wort verlöre dabei etwas von seinem Bedeutungsgehalt» (S. 25). Die Invarianz der «*significatio*» von «Finger» wäre in diesem Fall nicht mehr gewährleistet, weil sich mit der verändernden Extension von «Finger» auch dessen Intension notwendigerweise wandeln müßte. Daher plädiert Burleigh für eine klare Unterscheidung von Extension und Intension: «Einfache Supposition liegt dann vor, wenn ein allgemeiner Terminus, ein singulärer konkreter Terminus oder ein zusammengesetzter Ausdruck für das supponiert (sc. jene Extension hat), was er bedeutet (sc. was seine Intension ist)» (S. 27). Diese semantische Unterscheidung widerspricht aber einer radikalen Individualontologie; wenn «Finger» Finger bedeutet, unabhängig ob der bezeichnete Finger ruht oder sich bewegt, muß dieser Begriff notwendigerweise mehr als nur einen individuellen Finger bedeuten, also eine – wie auch immer verstandene – Form von Finger. Hier zeigt sich wiederum, daß keine semantische Theorie ontologisch neutral sein kann. Gerade weil Burleigh im Gegensatz zu Ockham nicht nur individuelle Entitäten als das Primär Bezeichnete annimmt, kann er den allgemeinen Bedeutungsumfang eines Terminus von seinem konkreten Bedeutungsumfang unterscheiden.

Obwohl Burleigh der «*significatio*» keine gesonderte Untersuchung widmet, sondern sie in die Theorie der «*suppositio simplex*» einbaut, kommt ihr für ein genaues Verständnis der Ockham-Kritik große Bedeutung zu. Freilich greift Burleigh dazu nicht einfach die mentalistische, vom konkreten Satzkontext eines Terminus abstrahierende Definition der «*significatio*» als «*praesentatio alicuius formae ad intellectum*» (Wilhelm von Sherwood) auf. Er bestimmt die «*significatio*» satzimmanent. «Burleighs Beschränkung auf die allein kontextbezogene Interpretation des «*inkomplexen Terminus*» ... führt zu einem gegenüber den Kompendien der Vorgänger, wie Wilhelm von Sherwood, Petrus Hispanus oder Lambert von Auxerre, deutlich komplexitätsreduzierenden Modell der Satztheorie. Burleigh stellt sich damit deutlich gegen Ansätze der Sprachtheorie des 13. Jhs. nach denen die Verweisungsfunktion des Terminus nicht ausschließlich im Kontext des Satzes analysiert wurde» (S. 184, Anm. 1). In dieser gleichzeitigen Abgrenzung von der Logik des 13. Jhs. und vom Nominalismus des 14. Jhs. zeigt sich die Originalität Burleighs.

Die sorgfältig erarbeitete Übersetzung und der ausführliche Kommentar erlauben dem Leser eine selbständige, vertiefte Auseinandersetzung mit dem Text. P. Kunze hat die delikate Aufgabe einer Übertragung scholastischer Fachausdrücke in eine moderne Terminologie äußerst befriedigend gelöst, indem er einerseits die «*termini technici*» mit Hilfe von Fremdwörtern als Fachausdrücke kennzeichnet (z.B. «Terminus», «inkomplex», «Kopulation», «Disjunktion»), andererseits aber für gewisse schwer verständliche Ausdrücke

einen passenden modernen Begriff wählt (z.B. «Begriffsumfang» für «pro supposito» oder «pro inferiori») und erklärt (vgl. S. 192–193, Anm. 13). Damit werden gleichzeitig der historische Abstand und die Aktualität des Textes deutlich. Gelegentlich bewirkt aber ein textnahes, wortgetreues Übersetzen einen Mangel an stilistischer Eleganz, der die Lektüre erschwert – vgl. beispielsweise S. 3: «Das, was durch die inkomplexen Termini bedeutet wird, unterstellt, habe ich nun vor, in diesem Traktat bestimmte Eigenschaften der Termini zu untersuchen, die ihnen allein insofern zukommen, als sie Teile eines Satzes sind». Der ausführliche, vielschichtige Kommentar (S. 193–249) bietet erstens die expliziten und impliziten Zitate, weist zweitens auf Querverbindungen zu anderen Werken Burleighs (vor allem *De suppositionibus*) hin, erläutert drittens Auseinandersetzungen mit anderen Autoren (neben Ockham vornehmlich Petrus Hispanus und Wilhelm von Sherwood), erklärt viertens schwierige Textstellen (z.B. die Unterteilung der Supposition S. 190–191) und führt fünftens unter Verwendung von Sekundärliteratur in Grundprobleme der mittelalterlichen Logik ein (z.B. die Analyse von intentionalen Verben wie «versprechen», S. 214–215, Anm. 60; S. 216–218, Anm. 68). Die reich dokumentierten Hinweise und Erklärungen stellen zweifellos eine wichtige Lesehilfe dar: sie könnten aber durch eine genaue methodische Trennung zwischen Textkommentar und -interpretation (z.B. mit Hilfe von zwei Anmerkungssapparaten) noch besser strukturiert werden. Es ist nämlich nicht immer klar ersichtlich (vgl. S. 183–185, Anm. 1; S. 239–240, Anm. 148), ob durch den Kommentar das Textverständnis erst ermöglicht oder bereits in eine bestimmte Interpretationsrichtung gelenkt werden soll.

Die wertvollen weiterführenden Angaben im Kommentarteil und das Literaturverzeichnis, das mit einem Verweis auf Burleighs Arbeiten zur Naturphilosophie und zur praktischen Philosophie noch ergänzt werden könnte (vgl. C.H. Lohr (éd.), *Commentateurs d'Aristote au moyen-âge latin*, Vestigia 2, Fribourg, Paris: Ed. Universitaires, Cerf 1988, S. 71–75), ermöglichen eine selbständige, über den Text hinausreichende Auseinandersetzung mit Sprachtheorien im Spätmittelalter. Der vorliegende Band eignet sich vorzüglich als Seminartext und zur individuellen Lektüre. Es ist zu hoffen, daß das «Stück Aufklärung über die Geschichte unseres Denkens» (S. IX), das sich der Herausgeber mit dieser Textausgabe eines oft marginal behandelten Denkers zum Ziel gesetzt hat, im akademischen Alltag auch wirklich stattfinden wird.

DOMINIK PERLER

Fritz Hoffmann: Crathorn: Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text. – Münster: Aschendorff 1988, XVI–532 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 29).

«Crathorn kann wohl als der radikalste Lehrer des Nominalismus im Spätmittelalter angesehen werden.» Diese Feststellung F. Hoffmanns im reich dokumentierten Artikel «Nominalismus» (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel–Stuttgart: Schwabe 1984, Sp. 881) ließ die interessierten Leser

aufhorchen und auf einen Denker aufmerksam werden, dem bislang in der Philosophiegeschichte nur ein marginaler Platz eingeräumt wurde. Nicht einmal Mittelalter-Spezialisten schenkten diesem Zeitgenossen Ockhams besondere Beachtung, obwohl J. Kraus bereits 1935 mit der Teiledition einer eindrucksvollen *Quaestio* über das Universalienproblem auf den scharfsinnigen Philosophen und Theologen hingewiesen hatte. Doch leider stellte diese schmale Edition bisher die einzige Textgrundlage dar, die einem breiteren wissenschaftlichen Publikum zugänglich war, so daß Hoffmanns Aussage nur mit großem Interesse zur Kenntnis genommen, nicht aber aufgrund eines Quellenstudiums diskutiert und überprüft werden konnte. Indem F. Hoffmann nun die kritische Edition aller 20 von Crathorn überlieferten *Quaestiones* vorlegt, schließt er eine beträchtliche Lücke in der Nominalismus-Literatur und ermöglicht eine breitere und fundiertere Auseinandersetzung mit den herausfordernden Texten eines wichtigen spätmittelalterlichen Denkers. Wie L. Hödl als Mitherausgeber der «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» im kurzen Vorwort (S. V) betont, leistet F. Hoffmann bereits seit 1941 einen entscheidenden Beitrag zur Erforschung der englischen Philosophie und Theologie im Umfeld Wilhelms von Ockham. Dabei widmet er sich vor allem den Gegnern (vgl. *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luttrell*, Erfurt: St. Benno-Verlag 1959) und den kritischen Anhängern des «Venerabilis Inceptor» (vgl. *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, Münster: Aschendorff 1972). In dieser langen Forschungsreihe ist auch die vorliegende Arbeit zu situieren.

Im 14. Jh. entstand eine neue Bewegung der philosophischen und theologischen Argumentation, die von sprachlogischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen sowie von mathematischen und naturwissenschaftlichen Fragestellungen geprägt war. Zu dieser «via moderna» gehörte zweifellos auch Crathorn (der Vorname ist ungewiß: «Wilhelm» nach einer Krakauer Handschrift, «Johannes» gemäß einem Wiener Codex), über dessen Leben jedoch wenig bekannt ist (S. 3–5). Er wurde kurz vor 1300 in Crathorn in der Grafschaft York geboren, trat bereits in jungen Jahren dem Dominikanerorden bei und begann um 1315 das Studium der «artes». In den zwanziger Jahren wurde er zur weiteren Ausbildung nach Oxford geschickt, wo er sich mit den Lehren Wilhelms von Ockham vertraut machte. 1330–1332 wirkte er als «baccalaureus sententiarus», 1332 hielt er die öffentliche «lectio biblica». Sein extremer Nominalismus und Sensualismus löste indessen heftige Auseinandersetzungen mit dem Ordensgefährten Robert Holcot aus, die in Holcots «Conferentiae» belegt sind. H. Schepers hat diesen wichtigen Disput einer präzisen und philosophisch äußerst anregenden Anlayse unterzogen (vgl. «Holcot contra dicta Crathorn», *Philosophisches Jahrbuch*, 77 (1970) 320–354; 79 (1972) 106–136). Die großen Differenzen zwischen zwei «socii» veranlaßten wahrscheinlich die Ordensleitung, den jungen Theologen – der Magistertitel wurde Crathorn nie verliehen – bald nach dem Beginn seiner Lehrtätigkeit aus Oxford zurückzuziehen. Danach verlieren sich die Spuren seines Lebenslaufes.

Von Crathorn sind 20 *Quaestiones* in zwei Handschriften (Erfurt und Basel) überliefert. Zudem finden sich vereinzelte Textstücke in einem Krakauer und in einem Wiener Codex. Die Handschrift der Universitätsbibliothek Münster, die

J. Kraus 1935 benutzt hatte, wurde leider durch Kriegseinwirkung zerstört. F. Hoffmann hat für die kritische Edition sämtliche Textzeugen beigezogen und die fast wörtlich übereinstimmenden Codices aus Erfurt und Basel als Leithandschriften gewählt (S. 5–9). Sämtliche Abweichungen im Text und in der Quästionennumerierung sind jedoch sorgfältig vermerkt. Die normalisierte lateinische Orthographie, die klare Interpunktions sowie die präzisen Nachweise der expliziten und impliziten Zitate, zu deren Eruierung der Herausgeber sogar Handschriften konsultierte (vgl. die wertvollen Verweise auf Richard Fitzralph, S. 146, und Isaac Israeli, S. 180) ermöglichen eine flüssige, aber genaue Lektüre.

Ein systematischer Plan für den Aufbau der Quästionensammlung ist nicht nachzuweisen. Es besteht aber eine auffallende inhaltliche Entsprechung zum ersten Sentenzenbuch, vor allem zum Kommentar Ockhams (S. 9): Fragen zur Glaubens- und Gotteserkenntnis (qq. 1–4), zur Einheit des göttlichen Wesens (q. 5), zur Trinitätslehre (qq. 8–11), zur Kategoriendiskussion (qq. 13–18) und zum Kontingenzproblem (q. 19). Der Herausgeber vermutet deshalb, daß es sich hier um eine Kurzfassung des ersten Buches des Sentenzenkommentars handelt (S. 10). Mit dieser Auflösung eines geschlossenen Kommentars zu einer losen Quästionensammlung belegt Crathorns Schrift auf exemplarische Weise eine gattungstheoretisch interessante Entwicklung des Sentenzenkommentars, die bereits P. Glorieux angedeutet, aber nie stringent nachgewiesen hatte. Vgl. «Sentences», *Dictionnaire de théologie catholique*, 14 (1939), Sp. 1876: «... il faut au moins retenir les grands traits de cette évolution: la place toujours plus considérable prise par les *quaestiones* qui, dès le début du XIV^e siècle, sont pratiquement seules à subsister, les dimensions toujours croissantes de celles-ci, qui s'étendent sur des pages et des pages, et se subdivisent en une multitude d'articles, considérations, corollaires, etc. En raison même de l'ampleur qu'elles revêtent, leur nombre se réduit au sein de chaque livre.»

Angesichts der mangelnden formalen Geschlossenheit des Textes erweisen sich die inhaltlichen Hinweise des Herausgebers (S. 17–66) zu jeder einzelnen Quästio als besonders wertvoll, denn sie erschließen die Argumentationsstruktur und lassen die brisanten Fragen hervortreten, die sich oft hinter biederer theologischen Fragen verstecken. Hier zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit, daß die zunehmende logisch-semantische Diskussionstechnik im 14. Jh. nicht eine Trennung von Philosophie und Theologie bewirkte, wie oft behauptet wird, sondern vielmehr eine interessante Durchdringung der beiden Gebiete förderte. Einerseits führten beispielsweise theologische Fragen zur Glaubensgewißheit zu erkenntnistheoretischen Problemen der evidenten Kenntnis schlechthin (q. 1, S. 67–151), oder eine Erörterung der Trinitätslehre mündete in eine logisch-ontologische Debatte über das Relationenproblem (qq. 8–10, S. 352–364). Andererseits bildete aber auch das philosophische Kategorienproblem den Ausgangspunkt für eine Diskussion der Trinität (q. 18, S. 471–482), oder die ontologische Frage nach den «*futura contingentia*» bereitete die theologische Frage nach dem göttlichen Wissen vom Zukünftigen vor (q. 19, S. 483–498). Das Verhältnis von Philosophie und Theologie läßt sich also nicht in simplifizierender Weise als Über- oder Unterordnung einer Wissenschaft beschreiben.

Die einzelnen Quästionen weisen eine unterschiedliche Länge auf. Besondere Beachtung verdienen die zwei ersten, äußerst umfangreichen Fragen, weil sie zwei methodische Grundsätze Crathorns veranschaulichen. *Erstens* knüpft Crathorn zwar formal und inhaltlich an Ockham an, er übernimmt aber keineswegs kritiklos dessen Ansätze. «Fast in allen Quästionen geht Crathorn von Ockhams Sentenzenkommentar aus und führt über die Ergebnisse des *Venerabilis Inceptor* hinaus» (S. 16). Diese Feststellung wird durch die erste Quästio belegt, die – wie bei Ockham – lautet: Ist für den Menschen im irdischen Leben eine evidente Kenntnis von den Glaubensartikeln möglich? Crathorn führt dieses theologische Problem sogleich in die erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen evidenter Kenntnis über. Nun wendet er aber Ockhams Ökonomieprinzip gegen diesen an: Jede menschliche Erkenntnis ist mit dem Erkenntnisvermögen (S. 74), ja sogar mit der Seele selbst identisch (S. 96). Somit wird die für Ockham wichtige begriffliche Unterscheidung zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis überflüssig (S. 133). Entscheidend ist hingegen die genaue Beobachtung des Wahrnehmungsvorganges, bei dem der «*species sensibilis*» eine zentrale Funktion zukommt. Aber auch die «*species*» ist keine selbständige Entität, sondern in gleicher Weise das Erkenntnisobjekt wie die Sache selbst (S. 117, 122), so daß der Erkennende nicht sicher weiß, was nun Objekt seiner Wahrnehmung ist, die «*res*» selbst oder die durch den Erkenntnisvorgang gebildete «*species*». In diesem «ausgeprägten Sensualismus in der Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre» (S. 19) verbergen sich unverkennbare skeptizistische Ansätze: «... pro statu isto non poterimus habere cognitionem naturalem evidentem et omnino infallibilem de huiusmodi complexis: Lapis est; panis est; aqua est; ignis est, et sic de aliis ex cognitione quacumque sensibili» (S. 122). Freilich darf hier «Skeptizismus» nur in eingeschränkter Weise verstanden werden, denn mit einem Rückgriff auf Gottes Wahrhaftigkeit (S. 126: «Deus vel prima causa nihil agit frustra et supernaturaliter ad inducendum homines in errorem») werden die Erkenntniszweifel zurückgewiesen. Dennoch handelt es sich um einen philosophiegeschichtlich bemerkenswerten methodischen Zweifel, so daß K. H. Tachau in ihrer ausgezeichnet dokumentierten Studie (*Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden: Brill 1988, S. 271) wohl zu Recht feststellt: «The route by which Crathorn reaches this conclusion is historically interesting, not least for its parallels to the steps that Descartes claims to have followed».

Zweitens nimmt Crathorn antikes Erbe auf, verwendet es aber in sehr eigenwilliger, kritischer Weise. «Wer nach Zeugnissen der Aristoteles-Kritik in der Scholastik sucht, in Crathorns Quästionen sind sie reichlich zu finden» (S. 16). Diese Behauptung wird durch die zweite Quästio erhärtet, die lautet: Ist alles, was vom Menschen erkannt wird, ein Einzelding? Es scheint, daß dies nicht der Fall ist, denn wenn ein Mensch mentale Sätze und Syllogismen bildet, versteht er vorerst diese Sätze, die aus singulären und allgemeinen Termini zusammengesetzt sind (S. 152). Somit sind die mentalen Begriffsverknüpfungen das erste erkannte Objekt. Crathorn weist diese Meinung zurück, indem er den Begriff «mentale Sprache», der auf Aristoteles (*De interpretatione*, 1) zurückgeht, gemäß seiner sensualistischen, ontologisch reduktionistischen Theorie umdeutet: Das «*verbum mentale*» ist nicht ein Seeleneindruck («*passio animae*»), der

von der erkannten Sache hervorgerufen wird, sondern nur eine natürliche, mentale Entsprechung zur gesprochenen oder geschriebenen Rede (S. 160). Somit wird auch die geistige Sprache in Analogie zur gesprochenen und geschriebenen nach Belieben («ad placitum») gebildet; sie stellt keine selbständige Erkenntnisebene dar und kann somit auch nicht das erste Erkannte sein. Crathorn beruft sich dafür auf die Erfahrung: «... quilibet potest experiri in seipso quod potest formare propositionem ex terminis significantibus ad placitum correspondentem orationi vocali, antequam scribat vel loquatur. Igitur praeter conceptus animae, quae significant naturaliter, necesse est ponere terminos mentales, qui significant ad placitum» (S. 168). Diese These steht offensichtlich in krassem Gegensatz zur aristotelischen Behauptung, auf die sich noch Ockham beruft: «Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere» (*Summa Logicae*, I–1, OP I, St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1974, S. 7).

Diese zwei Beispiele belegen Hoffmanns Aussage, Crathorn sei der radikalste Lehrer des Nominalismus, denn der englische Dominikaner wendet das ontologische Ökonomieprinzip noch unerbittlicher an als sein Lehrer und bringt gerade dadurch wichtige Pfeiler der ockhamschen Theorie ins Wanken. Gleichzeitig wird deutlich, daß keineswegs von einer einheitlichen nominalistischen Schule oder gar von einer Doktrin die Rede sein kann. Ockhams frühzeitiges, durch den Prozeß in Avignon verursachtes Ausscheiden aus den intellektuellen Zentren löste eine ebenso lebhafte wie unterschiedliche Rezeption seiner Theorieansätze aus. «Die späteren Verfechter seiner Lehre waren aber zugleich seine Kritiker» (S. 15), betont F. Hoffmann deshalb mit Recht.

Diese sorgfältige Textedition sowie die wertvolle Einleitung und das weiterführende Literaturverzeichnis regen zu selbständiger Lektüre an und eröffnen zweifellos neue Forschungsperspektiven. F. Hoffmanns angenehm nüchterne, im Stil gelegentlich fast spröde wirkende Arbeit, die auf jede Polemik verzichtet, verdeutlicht exemplarisch, daß echte Fortschritte in der Nominalismus-Forschung nicht durch eine ideengeschichtliche Gesamtschau, sondern nur durch exakte Einzelstudien erreicht werden können.

DOMINIK PERLER

Otto Langer: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. – München: Artemis Verlag 1987. X–312 S. (Münchener Texte und Untersuchungen 91).

1. Die Eckhartforschung der letzten Jahre zeichnet sich aus durch ein vertieftes Interesse nicht nur an der philosophiegeschichtlichen, sondern auch an der spiritualitätsgeschichtlichen Einordnung des Werks des Dominikaners. Neben dem Kontinuitätsaspekt der Philosophie der Kölner Dominikanerschule seit Albert dem Großen – diesen neu hervorgehoben zu haben ist vor allem das Verdienst der Herausgebergruppe des 'Corpus philosophorum teutonicorum

medii aevi¹ – sind so auch die Fragen nach dem Verhältnis Eckharts zur Spiritualität der Beginen, nach der möglichen Abhängigkeit von Marguerite Porete und generell nach dem Verhältnis von Theologie und Spiritualität im Werk Eckharts unter Berücksichtigung des spätmittelalterlichen Kontexts ins Blickfeld der Forschung gerückt.

Trotz dieser Tendenz ist, darauf weist O. Langer zu recht mit Nachdruck hin, dasjenige Moment in der neuen Forschung nie eindringlich untersucht worden, das Eckharts Leistung als Prediger innerhalb der *cura monialium*, das heißt der spezifisch seelsorgerlichen Aufgabe der Dominikaner des 13. und 14. Jahrhunderts erkennen ließe. Die Spuren dieser konkreten Aufgabe im Predigtwerk Eckharts aufzuweisen bildet daher auch das Ziel der Studie Langers. Aus diesem Ansatz ergibt sich die Gliederung des Werks in zwei Teile: Im ersten Teil wird der Zugang geschaffen zu denjenigen Texten, die von der Spiritualität der Frauen zeugen; im zweiten Teil werden die wesentlichen Elemente dieser Nonnenspiritualität dem Denken Eckharts gegenübergestellt, indem versucht wird, im Predigtwerk Eckharts Spuren einer Auseinandersetzung mit aktuellen Aspekten der Nonnenfrömmigkeit aufzufinden und nachzuzeichnen.

Vor der Untersuchung der «mystischen Lebenslehre der Nonnenviten» (47–155) geht der Verfasser der «Frage der *cura monialium* im Dominikanerorden» nach (21–46): Er beschreibt die Situation der Dominikanerinnenklöster in der Teutonia um 1300, die Genese der Frauenkonvente und die Funktion der Dominikaner im Rahmen der *cura monialium*. Vor diesem Hintergrund ist denn auch die «mystische Lebenslehre» zu verstehen, die Langer den Nonnenviten entnimmt. In der Untersuchung der vier Punkte: 1. Mystischer *kér* (60–68), 2. *Übung* (68–104), 3. Kontemplatives und aktives Leben (104–127), 4. *Unio mystica* (127–155) sollen sich die Kernelemente dessen aufweisen lassen, was Langer im Rückgriff auf die Untersuchung Ringlers² als «vorbildhafte Lebensform der Frauen» (48) und in dieser Exemplarität als Strukturprinzip der Nonnenviten versteht.

Unter diesem systematischen Aspekt, der gleichzeitig die Etappen der Biographie der Nonnen als Weg hin zur *Unio* zu fassen sucht, werden die Schwesternbücher lesbar: Sie sind gleichzeitig immer Vorbild und Reflex des Versuchs der Bestimmung einer eigenen Lebensform. Der Verfasser zeigt in diesem Sinne, mit Rücksicht auf die jeweils geltend gemachte geistesgeschichtliche Tradition, die wesentlichen Elemente der Spiritualität der Nonnen auf, die nach ihm weitgehend «den Geist der bernhardisch-affektiven Mystik verspüren lassen» und «das Gepräge der zisterziensischen Form der Gotteserfahrung tragen» (143), sich jedoch gleichzeitig als «Ausdruck der neuen Charismatik der Armutsbewegungen» (130) deutlich abheben vom traditionellen Typus affektiver Mystik.

¹ Vgl. das Literaturverzeichnis der Bände I–IV der *Opera Dietrichs von Freiberg* (Hamburg 1977–1985) und die Studien von K. Flasch, R. Imbach, B. Mojsisch, L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese in den unten in Anm. 3 genannten Aufsatzsammlungen.

² S. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* (MTU 72), München 1980.

Sind die Viten als «Belehrung über richtiges christliches Leben» (130) in dieser Form nicht zu denken ohne die «neue Gnadenzeit», die – etwa für Christine Ebner – «mit der Predigt der Dominikaner beginnt» (130), zeigt sich in ihren Grundbegriffen doch eine Differenz zu Meister Eckhart, dessen «Verhältnis zu den Idealen der Armutsbewegung mit den Begriffen Radikalisierung, Vergeistigung, theologische Fundierung umschrieben werden kann» (156).

2. Im Zentrum des zweiten Teils der Untersuchung Langers steht so denn auch jeweils der Aspekt des Denkens Meister Eckharts, der eine Kontrastierung mit denjenigen Konzepten erlaubt, die in den Nonnenviten begegnen. Es gelingt Langer nicht nur, in einzelnen Aspekten eine Verbindung zwischen Eckharts Theologie und der Ebene einer Idealität der Lebensform in den Nonnenviten aufzuzeigen; es wird darüber hinaus auch ein Blick auf das Werk Eckharts möglich, der die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Nonnenfrömmigkeit als Schlüssel zu den zentralen Aspekten seines Denkens erscheinen lässt.

Lassen sich «die gegensätzlichen *Unio*-Vorstellungen der Nonnen und Eckharts verstehen als Gegensatz einer auf erfahrungshaftes Innewerden Gottes ausgerichteten Religiosität und einer mystischen Theologie, die eine «Erfahrung der Nichterfahrung» (von Balthasar) lehrt» (130), begegnen wir hier einer Unterscheidung, die nach Langer konstitutiv ist für das Denken Eckharts in seiner Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Spiritualität der Nonnen. Diese äußert sich nicht in einer frontalen Kritik, sondern in einer Neubestimmung und theologischen Fundierung derjenigen Elemente, die bereits in den Schwesternleben begegnet sind. Die Erörterung der Neufassung der Begriffe – Langer untersucht sie parallel zu den Etappen der Schwesternleben: 1. Eckharts Radikalisierung des mystischen *kēr* (156–166), 2. Neubestimmung des Sinnes von *üebunge* (166–199), 3. *Vita activa* und *vita contemplativa* (200–230), 4. *Unio mystica* (230–287) – lässt die systematische Kraft des Denkens Eckharts unmittelbar aus dem deutschen Predigtwerk hervortreten. Gerade vor dem Hintergrund der Kategorien der Idealität der Schwesternleben und der Traditionsvorbundenheit ihrer charakteristischen Elemente gewinnt der systematische Ansatz Eckharts eine historisch-kritische Dimension, die sich nicht nur unmittelbar auf die Nonnenviten zurückbeziehen lässt. Greift Eckhart nach Langer in seinen Predigten auf die Spiritualität der Nonnen zurück, um sich mit dieser auseinanderzusetzen, ist darin auch immer eine Auseinandersetzung mit theologischen Traditionen zu erkennen. So etwa, wenn Eckhart den *Unio*-Begriff aufgreift: Läßt sich Eckharts Begriff der *Unio*, den er der «Sinnenschau» (230) der Schwesternviten entgegenseetzt, vorderhand als «Denkschau» (230) beschreiben, greift dieser Begriff wiederum zu kurz, wenn wir der Argumentation Eckharts im einzelnen folgen. Dies tut Langer im ausführlichen vierten Kapitel des zweiten Teils: Aus Eckharts kritischer Position «mystischer Erfahrung» gegenüber, wie sie die Nonnenviten exemplarisch darstellen (231), das heißt aus der Position, die Eckhart bezieht als Prediger mit der Aufgabe der *cura monialium*, wird der Reflexionshorizont derjenigen Überlegungen verständlich, die gemeinhin als spekulative Mystik bezeichnet werden. Dabei wird auch klar, inwiefern Eckhart «an die scholastischen Positionen anknüpft, aber zugleich

über sie hinausgeht und Schlüsse aus ihnen zieht, die den scholastischen Rahmen sprengen» (273) – so etwa in der Form, in der er die Frage der hypostatischen Union aufgreift, diese philosophisch bedenkt und im Hinblick auf die Überwindung des *personale* zuspitzt. Auf dem Gipfel des spekulativen Ansatzes wird damit der konkrete Punkt wieder greifbar, an dem Eckharts Predigt einsetzt: «Während in den Nonnenvitae die einsame, sprachlich nicht mehr ausdrückbare Vereinigung mit Gott im Mittelpunkt stand, bei der das Individuum sich ganz aus dem sozialen Verband zurückzog und als Monade Gott genoß, expandiert sich, nach Eckhart, derjenige, der mit Gott eins ist, der Gelassene, in die Universalität der Menschennatur und öffnet sich zur sozialen Existenz» (285). Und anschließend bemerkt der Verfasser: «Eckharts Rede vom Lassen Gottes und vom Durchbruch in die Gottheit ist also keine Spekulation über das Wesen Gottes. Sie ist vielmehr religiös motiviert und enthält die Summe seiner Stellungnahmen zum säkularen Diskurs über die Armut» (287). In seinem Vorgehen, das bleibt hier festzuhalten, erneuert Langer, auch wenn er vornehmlich vom (deutschen) Predigtwerk Eckharts ausgeht, keineswegs die obsolete Trennung eines deutschen und lateinischen Eckhart. In der die Studie beschließenden Feststellung, der speulative Gehalt des Denkens Eckharts beinhaltet immer auch die Auseinandersetzung mit dem frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext im Rahmen der *cura monialium*, sind auch diejenigen Argumente Eckharts mitgemeint, die dieser vornehmlich im lateinischen Werk entwickelt.

3. Dieses scheinbar klare Resultat darf freilich nicht darüber hinwegsehen lassen, daß zumeist ungeklärt bleibt, ob die Elemente der Schwesternvitae mit den Denkansätzen Eckharts überhaupt vergleichbar sind. Langer unterläßt es, die Möglichkeit solchen Vergleichs und die Vergleichsebenen selbst zu thematisieren, und er unterläßt es andererseits auch, eingehend den Verständnishorizont zu erläutern, unter dem die Viten rezipiert werden müssen. Ausgeblendet bzw. nur am Rande erwähnt bleiben vor allem diejenigen Aspekte, die erst die Textsorte der Vita, die uns hier als einzige Rekonstruktionsgrundlage dessen vorliegt, worauf der Verfasser sein Verständnis der Frauenspiritualität stützt³, vollumfänglich verständlich machen könnten: Es wäre vorerst nach der Traditionsbinding dieser Textsorte innerhalb der Überlieferung mittelalterlicher

³ Mit dem langen Zeitraum, der zwischen der Entstehung dieser Arbeit 1975–81, der Fertigstellung als Habilitationsschrift (Bielefeld) 1983 und der Drucklegung 1987 liegt, mag das Fehlen einer Reihe von Publikationen zum Thema Frauenspiritualität, aber auch zu Meister Eckhart und der Dominikanertheologie zwischen Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart im Text wie in der Bibliographie zusammenhängen. Hinzuweisen ist auf die Bände: K. Flasch (Hg.), Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart (Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi, Beiheft 2), Hamburg 1984. – P. Dinzelmacher (Hg.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985. – K. Ruh (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter (Germanistische Symposien-Berichtsbände VII), Stuttgart 1986. – M. Schmidt (Hg.), «Eine Höhe, über die nichts geht». Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I, Bd. 4), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. – M. Schmidt (Hg.), Grundfragen christlicher Mystik (Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I, Bd. 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

Hagiographie und der Vätervitien⁴ zu fragen. Erst aus diesem Vergleich wäre zu ersehen, inwiefern hier hinter der Ebene der Exemplarität überhaupt so etwas wie individuelle und authentische Erfahrung faßbar wird, und inwiefern die Texte – davon scheint Langer prinzipiell auszugehen – sowohl als mystagogische Texte zu lesen sind⁵, wie auch als Spiegel exemplarischer Lebenswirklichkeit, die hier in den Texten begegnen soll. Dem Schluß, den der Verfasser in seiner methodischen Vorüberlegung aus den Resultaten der Untersuchung Ringlers zieht, daß «die Nonnenviten nicht beliebige, minderwertige Erlebnisberichte enthalten, sondern eine vorbildhafte Lebensform der Frauen beschreiben» und so «die Grundlage für die Rekonstruktion der Normen und Ideale des Nonnenlebens zur Zeit Eckharts bilden» (48), scheint mir dann eine unzulässige Engführung der Spiritualität der Nonnen zugrunde zu liegen, wenn er dahin führt, diese allein aus den Nonnenviten heraus erklären zu wollen. Wohl erkennt Langer die spezifische Funktionalität der Texte; er fängt jedoch in seinem Begriff der Erbauung, mit dem er ein wesentliches Charakteristikum der Viten zu kennzeichnen vermag (54–60), nicht die volle Bedeutung des Konzepts der *imitatio* auf, die hier immer mitbedacht sein muß: daß in der Erbaulichkeit des Exemplarischen *imitatio* nicht nur im Sinn der Alternative von planer Kopie oder existentieller Nachfolge (60), sondern im Sinne einer Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Objektivität zu verstehen ist, die nicht nur gesehen werden darf als eine «auf erfahrungshaftes Innewerden Gottes ausgerichtete Religiosität» (130), die sich der «mystischen Theologie» Eckharts schlechthin entgegensezten. Auch die Alternative «mystische Erfahrung – spirituelle Theologie», in der Langer Meister Eckhart die Ansätze der Nonnenspiritualität jeweils aufgreifen und durchdenken läßt, scheint mir daher eine Engführung der geistesgeschichtlich wohl komplexeren Verhältnisse zu sein, die die Begegnung Eckharts mit der Nonnenspiritualität seiner Zeit geprägt haben dürften.

Rücken in Langers kontrastierender Interpretation der Schwesternbücher und des Eckhart'schen Werks vor allem die Kennworte: Verinnerlichung, Subjektivierung, ethische Rationalisierung als Leistungen Eckharts in den Vordergrund, stellt sich unmittelbar die Frage, wie weit denn durch eine Analyse der Schwesternbücher überhaupt untersucht ist, was erst solche Aussagen zulassen könnte. Es fehlt hier, möchte man einwenden, vor allem die Erörterung dessen, was als Exemplarisch zu begreifen ist an den Viten, wie ihre Funktion zu verstehen ist, und inwiefern die Grundbegriffe, die Langer analysiert, verstanden werden müssen, wenn man die Orientierung der Viten am Modellhaften ihrer Vorbilder im Auge behält. Der Schritt, der dann das Modellhafte noch immer vom Realen trennt, wäre zu bedenken und einzubeziehen in die Gegen-

⁴ Vgl. K. Klein, Frühchristliche Eremiten im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Zur Überlieferung und Rezeption der deutschen «*Vitaspatrum*»-Prosa. In: L. Grenzmann; K. Stackmann (Hgg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Germanische Symposien-Berichtsbände V.) Stuttgart 1984, 686–695.

⁵ Vgl. M. Wallach-Faller, Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text? In: K. Ruh (s. Anm. 3) 388–401.

überstellung der Diskursform «Vita» und der Diskursform «Predigt» bzw. «theologischer Traktat»⁶.

Durch diesen Mangel bleibt wohl nicht zuletzt auch die Leistung unterbewertet, die den Nonnen anzurechnen ist bei der historischen Darstellung der Genese der deutschen Dominikanermystik des beginnenden 14. Jahrhunderts. Das Verständnis des Gesprächs zwischen den Nonnen und der Theologie Meister Eckharts kann nur dann gelingen, wenn auch diejenigen Wirkungen gebührend berücksichtigt werden, die von den Nonnen ausgingen und den theologischen Diskurs gestaltend mitprägten.

Daß die Leistung zumindest für Meister Eckhart in Rechnung zu ziehen ist, bestätigt sich, wenn wir die Frage stellen, inwiefern Eckharts Denken selbst substantiell nicht nur als Korrektiv an der Spiritualität der Frauen, nicht nur als Reflexion und Intervention zu begreifen ist, sondern auch als unmittelbare Rezeption einer eigenständigen spirituellen Tradition. Es ist in diesem Zusammenhang zu erinnern an Marguerite Porete, deren Bedeutung für ein historisch adäquates Verständnis der Position Eckharts Kurt Ruh in den letzten Jahren wiederholt betont hat⁷.

Dieser Ansatzpunkt wäre in Betracht zu ziehen, wollte man versuchen, Eckharts Position von derjenigen Taulers und Seuses, aber auch etwa von der Kritik Heinrichs von Vrimar an gewissen Zügen der mystischen Frömmigkeit abzugrenzen und die Leistung des je spezifischen theologischen Ansatzes aus dem zeitgenössischen Kontext heraus zu rekonstruieren.

4. Trotz dieser Einwände ist der Wert der Studie Langers zu betonen. Es gelingt ihm, ein Bild Eckharts und seiner Auseinandersetzung innerhalb der *cura monialium* zu zeichnen, das insbesondere deshalb wertvoll ist, da es diejenigen Interpretationsansätze der letzten Jahre sinnvoll ergänzt, die Eckhart schlechthin nur aus einer philosophischen bzw. philosophiegeschichtlichen Perspektive interpretiert wissen wollen. Der Ansatz Langers widersetzt sich erfolgreich dieser Verkürzung der historischen Perspektive, indem er aufzeigt,

⁶ Peter Dinzelbacher, Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters (Zeitschrift für deutsches Altertum 117 [1988] 1–23) wendet sich neuerdings gegen eine Forschung, die den «erlebnismystischen» Gehalt der Texte verkenne und in der Nachfolge Ringlers einzig die literarischen Qualitäten der Texte untersuche. Dinzelbacher verkennt jedoch den Ansatzpunkt der von ihm bekämpften *communis opinio*: Es geht dieser nicht darum, die Faktizität der «mystischen Erlebnisse» in Frage zu stellen, sondern die unkritische Unterstellung einer unmittelbaren Transparenz der Texte hinsichtlich einer geltend gemachten Lebenswirklichkeit zu hinterfragen und das Textuelle selbst kenntlich zu machen. Die von Dinzelbacher geforderte mentalitätsgeschichtliche bzw. psychohistorische Öffnung wird dadurch keineswegs verhindert; sie wird jedoch aus jeder positivistischen Perspektive herausgelöst und prinzipiell auf die Komplexität des Textes, seiner Konstitution und Überlieferung verwiesen.

⁷ Vgl. K. Ruh, Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 8 (1982) 323–334. Jetzt in: K. Ruh, Kleine Schriften, hg. von V. Mertens, Bd. 2, Berlin-New York 1984, 327–336. – Ders., Meister Eckhart, München 1985, 104 ff. – Vgl. auch: Marguerite Porete, Der Spiegel der einfachen Seelen, hg. von L. Gnädinger, Zürich 1987 (Nachwort 215–236).

inwiefern diejenigen Theoriefragmente, die das deutsche und das lateinische Werk des Dominikaners wesentlich prägen, nur dann adäquat zu verstehen sind, wenn sie zurückgebunden werden an den historischen Kontext, in dem Eckharts Denken seinen Platz hat. Langer weist erfolgreich nach, daß dieser historische Kontext nicht nur philosophiegeschichtlich gefaßt werden darf, sondern gleichzeitig das spirituelle Umfeld, die Ebene der *cura monialium*, einzubeziehen hat.

NIKLAUS LARGIER

Simone Weil : Œuvres complètes. Edition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy. Tome 1: Premiers écrits philosophiques, textes établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn. – Paris: Gallimard 1988, 448 p.

Simone Weil (Paris, 1909 – Ashford, 1943) n'a laissé derrière elle qu'une œuvre fragmentaire, et pour une grande partie inédite au moment de sa mort dans un sanatorium anglais. Pendant les dix années, ou un peu plus, qui se sont écoulées entre la fin de son cursus universitaire et son départ de France en 1942, elle n'a publié que des articles, presque toujours dans des revues à diffusion réduite et souvent éphémères, de sorte que son nom aurait bientôt sombré dans l'oubli, sans le zèle que mirent ses proches (les amis de la dernière période de sa vie, le Père Joseph-Marie Perrin, dominicain, le philosophe Gustave Thibon, mais aussi la condisciple, Simone Pétrement, et bien sûr ses parents) à publier après la guerre, grâce surtout à l'enthousiasme d'Albert Camus, directeur de la collection « Espoir » chez Gallimard, les nombreux manuscrits qu'elle avait laissés entre leurs mains ou qui revenaient peu à peu au jour. C'est ainsi qu'ont paru, de *L'Enracinement* en 1949 aux textes *Sur la science* de 1966 et au recueil de *Poèmes* (1968), les matériaux d'une œuvre qui se révélait abondante et touchait à des domaines très divers : *La connaissance surnaturelle* (1950), *La condition ouvrière* (1951), *Intuitions pré-chrétiennes* (1951), *La source grecque* (1953), *Oppression et liberté* (1955), etc. Il va sans dire – mais on a souvent tendance à l'oublier – qu'aucun de ces titres n'est de Simone Weil; lorsque l'état de l'édition nous oblige à citer Simone Weil en référence à tel ou tel de ces recueils, c'est à peu près comme de citer un penseur présocratique en référence aux *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz: le livre et son titre viennent occulter l'identité des œuvres recueillies, et jusqu'aux titres weiliens eux-mêmes. Ce qui rend plus difficile encore l'utilisation de ces recueils est que, bien évidemment, leur composition ne procède pas non plus des intentions propres à Simone Weil. Echelonnée sur un laps de temps assez long, leur publication s'est faite, et il ne pouvait en être autrement, au rythme des manuscrits retrouvés; chaque recueil, par conséquent, obéit, non à un ordre systématique, mais à l'état des sources au moment de sa publication (d'où parfois des reprises d'un recueil à l'autre, lorsqu'entre temps avait été découverte une version plus complète d'un « papier ») et au jugement, par les éditeurs, de ce qu'il était opportun ou prioritaire de publier.

Redisons-le encore une fois : si elle n'avait pas été d'abord publiée sous cette forme, l'œuvre de Simone Weil nous serait aujourd'hui inconnue, et ses premiers éditeurs ont, en ce sens, accompli une tâche non seulement méritoire, mais irremplaçable. Il n'en reste pas moins que nous n'étions pas jusqu'ici en possession d'une édition du corpus weilien qui répondit aux critères d'exhaustivité et de systématicité qui permettent seuls de parler d'œuvres véritablement complètes. C'est maintenant, non pas chose faite, mais en cours de réalisation. Le rassemblement à la Bibliothèque Nationale de la totalité, selon toute probabilité, des manuscrits subsistants, y compris la correspondance, rendait possible la réalisation d'une édition sur des bases véritablement scientifiques. Grâce à l'accord d'André Weil et des éditions Gallimard, c'est ce qu'ont entrepris André A. Devaux et Florence de Lussy, avec le concours de nombreux spécialistes, et nous voyons paraître aujourd'hui le premier volume de cette édition qui en comprendra seize, répartis en sept tomes (on trouvera à la fin de ce volume le plan prévu pour l'ensemble de l'édition).

Le premier volume paru est aussi premier dans la chronologie de l'œuvre. Préfacé par André A. Devaux, qui donne une vision puissamment synthétique de l'itinéraire de Simone Weil, il regroupe des textes qui, pour l'essentiel, couvrent la période qui va de 1925 à 1931, avec quelques fragments datant de la période 1931–1936 : travaux d'une étudiante, puis d'un jeune professeur. Ce n'est donc pas encore l'intellectuelle révolutionnaire ni la mystique qu'on rencontre en ce volume, mais l'élève d'Alain, qui, une fois quittée la khâgne, reste fidèle à l'influence du maître. Autour du mémoire de 1930, « *Science et perception dans Descartes* », rédigé pour le Diplôme d'Etudes Supérieures (déjà publié dans *Sur la science*), et des deux articles publiés par Simone Weil dans les *Libres Propos* d'Alain, le volume regroupe un grand nombre d'inédits, qui vont des dissertations écrites dans la classe d'Alain ou d'essais (les « *topos* ») qui lui étaient destinés, jusqu'à des notes rédigées en vue des cours à donner, de 1931 à 1936.

Comme on a pu le lire dans la presse à l'occasion de la parution du volume, il est intéressant, du point de vue de l'histoire des idées, de pouvoir lire ce qu'écrivait une élève d'Alain. Mais là n'est pas le seul intérêt du volume. Selon le mot des éditeurs (p. 51), on y trouve la « première philosophie » de Simone Weil : non qu'il faille s'attendre à voir surgir plus tard une « seconde philosophie » qui supplanterait la première. On n'a évidemment pas ici une doctrine constituée, ni complètement originale. Mais ce qui rend ce volume passionnant, c'est qu'on y voit, parmi les marques directes de l'influence d'Alain, un esprit prendre ses premiers repères, qui sont le travail comme révélation d'un ordre dans les choses, les mathématiques comme le seul modèle de cet ordre, l'identité de l'intelligible et du beau : en définitive une aspiration à l'*objectivité* qui place d'emblée cet élève d'Alain à l'écart de tout humanisme. En fonction des écrits ultérieurs, particulièrement ceux de la dernière période (1940–1943), on pourrait prendre comme pierre de touche de l'évolution philosophique de Simone Weil sa proximité avec Platon : il est extrêmement frappant, de ce point de vue, de voir comme Platon oriente déjà ces premiers essais d'un esprit résolu. Ainsi le « topo » de 1925 par lequel s'ouvrent ces *Premiers écrits philosophiques*, consacré au conte des « Six Cygnes » de Grimm, est-il déjà construit sur des thèmes qu'on

n'aurait attendu que chez la Simone Weil d'après l'année d'usine ou d'après la guerre d'Espagne. Ouvertement interprété comme un mythe platonicien (influence d'Alain : mais c'est ce qui conduira, plus tard, aux investigations sur le folklore), ce conte est l'occasion d'une méditation sur le silence, « l'abstention », l'attente : *in nuce*, tout ce que la mystique de Simone Weil déclarera plus tard devoir à Platon, qui est d'ailleurs explicitement invoqué dès ce premier texte.

Cela n'est pas pour nier toute évolution de Simone Weil, y compris dans sa manière de comprendre Platon. A cette époque, c'est encore celle d'Alain (cf. p. 133, où la représentation d'un Platon « idéaliste, même pas kantien », est dite « un Platon de pacotille »), et il est avéré que plus Simone Weil méditera Platon, plus elle tendra, au contraire d'Alain, à le prendre à la lettre, et donc à ne pas prendre les idées pour une allégorie. Mais il n'en reste pas moins que, dès la classe d'Alain, elle ouvre les sillons qu'elle ne fera par la suite que prolonger. Il serait facile à cet égard de montrer que le mémoire « Science et perception dans Descartes », qui cherche dans Descartes l'accomplissement de la science grecque en même temps que le moment où la science chute dans le pragmatisme, contient déjà tous les thèmes des articles sur Louis de Broglie et Max Planck qui ne seront écrits qu'au début de la guerre. On voit que ces *Premiers écrits philosophiques*, en complétant un texte déjà connu par les inédits de la même période, jettent sur lui une nouvelle lumière. Ce premier volume se révèle en ce sens indispensable pour établir avec exactitude l'itinéraire de Simone Weil jusque dans ses dernières années.

Rendons hommage pour finir au travail, remarquable de compétence et de précision, des éditeurs de ce volume, Gilbert Kahn et Rolf Kühn, deux weiliens confirmés, qui ont établi les textes et les ont accompagnés d'une annotation abondante, offrant tous les renseignements dont on a besoin à la fois sur la date et les circonstances de chaque texte, et sur les nombreuses citations, voire allusions, faites par Simone Weil. Des variantes et un Index des noms achèvent de faire de ce volume un véritable instrument de travail.

MICHEL NARCY

Miklós Vetö: La pensée de Jonathan Edwards. – Paris: Ed. du Cerf, 1987, 363 S.

Das gerechtfertigte Interesse für diese werksynthetisch angelegte Studie ist mehrfach zu begründen : historisch, ideen-geschichtlich, ethisch-metaphysisch sowie religionsphilosophisch und theologisch mit Einschluß ökumenischer Aspekte. *Jonathan Edwards* (1703–1758), zu dem bisher fast ausschließlich nur englischsprachige und holländische Untersuchungen vorlagen, bedeutet nämlich für Nordamerika sowohl den Anfang einer eigenständigen *Philosophie* wie die gedanklich dichteste, *pietistisch-spirituelle Erneuerung* eines durch die Aufklärung im Rationalismus erstarrten Puritanismus. Gerade für solche genuinen Verstehensvoraussetzungen kann *M. Vetö* (Universität Rennes) nicht nur seine besonderen Kenntnisse aus früherer philosophischer Lehrtätigkeit in den U.S.A. einbringen, sondern vor allem auch die bisher systematisch von ihm

reflektierte Beziehung von Philosophie und Religion, wie er sie u.a. mit wichtigen Arbeiten über Schelling (und den Deutschen Idealismus insgesamt) sowie über S. Weil und das Problem des Bösen vorgelegt hat.

Edwards' Denkweg eines Philosophen *und* Predigers – der die ontologische Konstitutionsproblematik vom Begriff der «Zustimmung» her denkt, um schließlich in einer Ästhetik des «Geschmacks», die Frage nach der gnadenbedingten Anziehung für die «reine Liebe» zu lösen, verlangt zugleich eine anthropologische und ethische Betrachtung, in welche die griechisch-christliche Traditionslinie von Augustinus bis Kant über Calvin und Locke mit eingebettet ist. *M. Vetö* artikuliert diese spekulativen Zusammenhänge im besten Wortsinne in acht aus differenzierten Hauptkapiteln: «Vom Sein zur Gnade» (I), «Der Wille» (II), «Gott und der böse Wille» (III), «Das Böse im Guten» (IV), «Spirituelle Idee und natürliche Erkenntnis» (V), «Die Erkenntnis des Spirituellen» (VI), «Die zwei Schönheiten» (VII) sowie «Das Ganze und das Wesentliche» (VIII).

Was theologisch als Schöpfungs-, Sünden(fall)- und Gnadenlehre bei J. Edwards erscheint, ist folglich philosophisch vor allem mit der Bestimmung von *Sein*, *Wille* und *Schönheit* bei ihm in Einklang zu bringen. Insofern nun der Sinn des Geschaffen-seins darin besteht, daß dieses letztlich zum «Medium» der innertrinitarisch begründeten «Zustimmung» Gottes zu sich selbst wird, erlaubt die Unterscheidung in «materielles» und «spirituelles Sein» den Aufweis einer solchen allseitigen Kontinuität mit Gott als *dem* Sein. Denn während das materielle Sein besonders durch Proportionalität ausgezeichnet ist, beruht die axiologische «Vortrefflichkeit» (excellence) des spirituellen (Da-)Seins seinerseits in der Gott entgegengebrachten «Zustimmung». Damit sind Calvinismus und Idealismus in gewisser Weise versöhnt, da Gottes absolute Souveränität nicht jede menschliche Autonomie schlechthin aufhebt und dennoch gleichzeitig eine pantheisierende Konnaturalität vermieden ist.

Diese konstante Hauptsorge Edwards' um einen wirklichen Ausgleich zwischen menschlicher Eigenverantwortlichkeit und göttlicher Absolutheit zeigt sich in besonders eigenständiger Weise innerhalb seiner Diskussion des Willensproblems, wo *M. Vetö* u.a. sehr aufmerksam der ständigen Verflechtung des Theodizeeproblems mit der nominalistischen Logik von einer in allem unvergleichbaren Transzendenz nachgeht. Edwards – meist für sein Werk «The Freedom of Will» bekannt – gelingt es, den Willen als gänzlich bestimmt zu erweisen, und zwar aus sich selbst heraus, ohne ihm den Charakter des spezifisch Volitiven einerseits zu nehmen und ohne ihn andererseits auch aus der theologisch-dogmatischen Vorgabe der Erbsündenlehre herauszulösen. Der hierzu überzeugende Nachweis *M. Vetö*s erfolgt zu einem guten Teil durch die quellenmäßig berechtigte Beachtung der metaphysischen Intuition Lockes von der «konstituierten Einheit». So wie für Locke eine fortgesetzte Schöpfung der allgemeinen und persönlichen Identität beim Erkenntnisgeschehen vorausgeht, so liegt – übertragen auf die Kontinuität eines jeden Menschen in bezug auf Adam – auch der Person Adams und aller Abstammung der Individuen von ihm eine «schöpferische Macht Gottes» voraus. Aber diese physischen und metaphysischen Voraussetzungen verhindern nicht, daß sich im jeweiligen (sündhaften) Wollen nur *ein* Wille als der je *meinige* äußert. Denn wäre der Wille nicht

durch sich selbst bestimmt, dann wäre es kein wirklicher Wille oder seine Unbestimmtheit führte zu einem unendlichen Aufsuchen eines äußeren Bestimmungsgrundes, womit im Grunde die gleiche Widersprüchlichkeit wiederkehrte, die sich so oft bei der Behandlung dieses anthropologischen Zentralthemas beobachten lässt.

In einer Welt des kaum begrenzten Bösen ist das Gute dennoch nicht gänzlich abwesend, wie es sich für Edwards in der wahrhaftig ausgeübten «Tugend» offenbart, die allerdings im Rahmen «spiritueller Schönheit» zu denken ist. «Natürliche Tugend» allein – womit augustinische Tradition durchscheint – bleibt für den Präsidenten des «College of New Jersey» in Princeton (ab 1758) im letzten «Egoismus», da solche Tugend nicht «das Sein im allgemeinen» oder ein besonderes Wesen als von diesem allgemeinen Sein gewolltes her liebt. Solche Liebe ist nur der «wahrhaftigen Tugend» zugänglich, welche «reines Wohlwollen» ist. Und auf dieser Ebene wird die Edwards'sche Ästhetik aktuell, insofern die «erste Schönheit» die «spirituelle Schönheit» bildet, welche der Zustimmung eines endlichen «intelligiblen Wesens» zu Gott selbst entspricht. Der «Geschmacks»-Begriff (*goût*) ist hierbei insoweit maßgeblich, als nicht nur ästhetische Strukturen als materielle oder ethische «Korrespondenzen» ergriffen werden, sondern der «Geschmack» als intuitive Kategorie eine «totale Seinsgegenwärtigkeit» gegenüber einem geschaffenen Wesen bezeugt. Anders gesprochen: ein real Existierendes wird in sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst «erkannt».

Hierbei entspricht das «reine Wohlwollen» als spirituell höchste Schönheit der absoluten Transzendenz der Gnade, da auch Gnade nur mit-teilbar ist, nicht aber be-sorgt werden kann. *M. Vetö* arbeitet hier wieder die Bezüge zu Lockes Konzeption von den «einfachen Ideen» heraus: der Geist kann sie zwar benutzen, erhält sie indessen von außen. Es war Edwards' Originalität, dieses sinnliche Erkenntnistheorem auf die Gnadenebene zu übertragen, denn durch die «einfache Idee» der Gnade erhält der spirituell orientierte Mensch «Geschmack» am «ersten Schönen», um auf diesem Wege immer mehr die reine Liebe zu suchen. Jede natürliche Tugend hingegen geht von einem begrenzt Begehrenswerten aus, das zur ich-bezogenen Bestimmung wird, während das Wohlgefallen an Gottes Liebe als originärer Schönheit eine unabänderliche, weil konstant unwiderstehliche «Neigung» darstellt und innerhalb einer solchen Spiritualitäts-Philosophie wird auch einsehbar, wie Gott – als ein lebendiges Sein – sich wirklich vom Gläubigen «schmecken» lassen kann.

Wie nahe trotz dieser konkretisierten Gottesbeziehung die möglichen Verbindungen zu Kants späterer Lehre vom Noumenalen und zur praktischen Urteilskraft des Schönen sind, liegt auf der Hand. Deshalb macht *M. Vetö*, der andernorts viele Einzelbeiträge zu Kant aufzuweisen hat, mit Recht darauf aufmerksam, daß Edwards nicht nur ein origineller amerikanischer Denker ist, sondern zugleich auch den letzten großen Vertreter eines christlich-philosophischen *Systems* vor den romantischen und idealistischen Gedankengebäuden in Deutschland darstellt. Unter diesem Aspekt schließt *M. Vetö*s Studie mithin eine Lücke in der bisherigen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Entsprechende Namen- und Sachregister helfen dem insbesondere hieran interessierten Forscher ebenso weiter, wie eine spezielle Konkordanz der sechs verschiedenen

Edwards-Editionen (335–349) die zukünftige Arbeit zu diesem Autor erleichtern wird.

Insgesamt gesehen dürfte es jedoch auch ein maßgebliches Verdienst dieses Buches sein, dem Begriff des *Spirituellen* (und dies nicht nur für den französischen Sprachraum) den Beigeschmack des Unwissenschaftlichen, Unverbindlichen oder gar Mystisch-Okkulten zu nehmen. Denn außer der «spirituellen» Verlebendigung von Antithesen wie «Theorie und Praxis», «Erkenntnis und Glauben», «Philosophie und Religion» wird hier die *Potenz* des Spirituellen zu philosophischer Stringenz grundsätzlich transparent gemacht.

ROLF KÜHN

Albert R. Jonsen; Stephen Toulmin: *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, 420 S.

Aus der Zusammenarbeit des Philosophen Toulmin und des Medizinethikers Albert R. Jonsen ist ein bedeutendes Buch entstanden. Wie der Untertitel ankündigt, handelt es sich um eine Geschichte der Ethik. Neuere geschichtliche Darstellungen der Ethik sind bekanntlich Mangelware. Das vorliegende Werk gibt einen zuverlässigen, wenn auch knappen und selektiven Überblick über die Geschichte der Ethik im Abendland. Im Mittelpunkt des Interesses steht nämlich nicht die Begründung der Ethik, die sogenannte «Prinzipienethik», sondern die Anwendung der Ethik – wir könnten von einer «Maximenethik» sprechen. Diese Linie führt uns weniger auf die reichlich ausgetretenen Pfade der ethischen Reflexion von Platon, Kant und den Utilitaristen, sondern sie führt von Aristoteles, der Stoa und Cicero zu den christlichen Kanonisten, von der Beichtliteratur zu den mittelalterlichen Theologen und den Kasuisten des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Blütezeit der katholischen Kasuistik zwischen 1556 und 1656 findet große Beachtung. Eine deutliche Zäsur bilden die 1656/57 erchienenen «*Lettres Provinciales*» von Blaise Pascal, die eine scharfe und wirkungsvolle Polemik gegen die Kasuistik enthalten. Ist das dritte Buch von Ciceros «*De officiis*» gleichsam die Wiege der Kasuistik, so sind Pascals Briefe ihr Grab. Eine Neubelebung der Kasuistik meinen die Verfasser in der neusten Medizinethik zu erkennen. Sie plädieren für eine *moderne Kasuistik ohne Mißbrauch* – insofern ist der Haupttitel irreführend. Neuansätze einer kasuistischen Methodologie finden sich bei den klassischen Vertretern des Pragmatismus, William James und John Dewey, an die Toulmins bekannte pragmatische Argumentationstheorie anknüpft.

Die historischen Ausführungen werden also zusammengehalten und geleitet von einem systematischen Interesse. Im Unterschied zur deutschsprachigen Diskussion werden hier nicht einfach praktische Philosophie und Rhetorik «rehabilitiert», sondern es wird gleichzeitig eine Klinge für die aktuelle Diskussion geschmiedet. Diese Klinge ist ein Argumentationsschema für praktische Erkenntnis, die auf den Einzelfall zielt und nicht die Form der logischen Deduktion hat, also weniger streng ist. Dieses Schema, das Toulmin in seinem frühen Buch «*The Uses of Argument*» (1958) entworfen und in seiner jüngsten

Gemeinschaftsarbeit mit Richard Rieke und Allan Janik «An Introduction to Reasoning» (1979) erweitert hat, wird kurz vorgeführt. Der alte Kontrast zwischen theoretischer und praktischer Argumentation wird aufgeweicht. Alle wissenschaftlichen und technologischen Aktivitäten bewegen sich in *einem* Spektrum, wobei die einen dem theoretischen Extrem der Axiomatisierbarkeit näher kommen, während die anderen sich mehr der praktischen Erkenntnis annähern (36). Diese lässt sich nicht nach dem «geometrischen Ideal» vollziehen – dieser Irrtum hat von Platon bis zu Pascal und seinen Zeitgenossen Spinoza und Descartes der Kasuistik am meisten geschadet. Der «Platonismus in der Ethik» manifestiert sich in einer vornehmen Zurückhaltung gegenüber der Erörterung des Einzelfalles und der Aussagekraft von paradigmatischen Beispielen. Die Verachtung der Kasuistik hat also eine historische Wurzel in einer zu hohen Anforderung an Allgemeinheit, d.h. überzeitliche Geltung, Ausnahmslosigkeit, Einfachheit, Selbstverständlichkeit (sog. Selbstevidenz) und Präzision moralischer Erkenntnis. Zu hohe Anforderungen begünstigen das Umschlagen in Skepsis. Dagegen gibt es eine tiefere Affinität zwischen kasuistischem und pragmatischem Denken. Was nun die Ethik betrifft, so wird von den Verfassern immer wieder auf die Paradigmen der ärztlichen Diagnose und der juristischen Urteilsfindung hingewiesen. Sie offerieren eine eigene Definition von Kasuistik. Sie nennen Kasuistik «die Analyse von moralischen Problemen unter Verwendung von Denkverfahren, die auf Paradigmen und Analogien begründet sind, die zur Formulierung von sachverständigen Meinungen über die Existenz und Stringenz besonderer Verpflichtungen führt, die in Begriffen von Regeln und Maximen ausgedrückt werden, welche generell, aber nicht universell oder unveränderlich sind, weil sie mit Gewißheit nur unter den typischen Bedingungen des Handelnden und der Umstände der Handlung gelten» (257).

Diese Charakterisierung ist sowohl historisches Extrakt der Auswertung des Vorgehens von Kasuistikhandbüchern und ihres «Probabilismus» als einer Methode der freien Erörterung von begründeten Ausnahmen als auch das Fazit zweier Personen, die sich in den Jahren 1975 bis 1978 als Mitwirkende an einer vom amerikanischen Kongreß gegründeten Ethikkommission zu Fragen des Humanexperiments beteiligt haben. Eine Liste der schwer zugänglichen Handbücher aus der Blütezeit der Kasuistik findet sich im Anhang. Es wird zugestanden, daß die historische Auswertung sehr lückenhaft ausgefallen ist (90). Besonders reizvoll ist die Darstellung der Debatten über Wucherzins, Meineid und Ehrverletzung. Im 13. Kapitel werden die Bausteine der Kasuistik rekapi-tuliert.

Die Verfasser wollen nicht die alte Kasuistik aufwärmen. Sie distanzieren sich vor einigen unverdaulichen Lehrstücken – etwa von den absurd़en Strafen für Onanie und der Legitimation der Folter zur Erzwingung von Schuldge-ständnissen. Sie stellen auch die Frage: «Wie kann es eine erneuerte Kasuistik geben in einer Kultur, in der die entscheidenden Institutionen nicht existie- ren?» Ansätze zur Institutionalisierung lassen sich vor allem in der Medizin- und Bioethik feststellen.

Die zunehmende Tendenz zur Kasuistik innerhalb der Philosophenkom-munität wird von den Autoren nicht genügend anerkannt. Sie nennen nament-

lich Leute wie Sissela Bok und Michael Walzer und beeilen sich hinzuzufügen, daß diese Autoren in der philosophischen Fachwelt kaum Beachtung fänden. Dies ist eine groteske Fehleinschätzung der gegenwärtigen Diskussionslage. Eine unaufhaltsame Drift zur Kasuistik hat inzwischen auch Spezialisten und Insider der akademischen Ethik ereilt. Viele Moralphilosophen bedienen sich ethischer «Mischformen», d.h. sie verwenden nacheinander und miteinander pflichtethische, tugendethische und utilitaristische Prinzipien, und zwar auch in den Bereichen der Berufs- und Staatsethik, der Tier- und Umweltethik usw. In Anlehnung an das juristische Denken lassen sich akteurzentrierte, folgenorientierte und andere Argumente als unterschiedliche topologische Argumente erkennen, die verschiedene Aspekte von Situationen aus mehreren Perspektiven beleuchten, die sich untereinander nicht zu konkurrieren brauchen, sondern sich auch ergänzen können (297 f.). Allerdings kann nur ein hoher Aufwand von Unterscheidungsvermögen und sprachlicher Präzision eine bloße Verwischung der Konturen und billigen Synkretismus verhindern.

JEAN-CLAUDE WOLF

Josef Fuchs: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Band 1: Normative Grundlegung. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i. Br.: Herder 1988, 335 S. (Studien zur theologischen Ethik 25).

Der Verfasser der im anzuzeigenden Band zusammengestellten Aufsätze bemüht sich seit vielen Jahren in einer umfangreichen Lehr- und Publikations-tätigkeit, der christlichen Ethik und speziell der katholischen Morallehre ein menschliches Gesicht zu geben. In immer neuen Anläufen und Erklärungsver suchen geht es Josef Fuchs darum aufzuzeigen, wie christliche Sittlichkeit ver standen werden kann: als wahre «Menschwerdung» Gottes (vgl. Vorwort S. 7). Die im vorliegenden ersten Band gesammelten Arbeiten aus den letzten zwanzig Jahren widmen sich der Aufgabe, diesen Grundgedanken zu explizieren und in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ansätzen zu bewähren. Im 1989 folgenden zweiten Band werden Beiträge zusammengestellt, die Konkretisie rungen einer menschlichen Moral der Christen in verschiedenen Problembe reichen darlegen. Die Arbeiten von Fuchs waren bisher weit verstreut und oft für ein breiteres deutschsprachiges Publikum kaum zugänglich, so daß die (übrigens im Preis sehr günstige) Ausgabe eine Lücke zu schließen vermag. (Eigenartigerweise sind gesammelte Schriften des Verfassers in italienischen und englischen Übersetzungen bereits vor Jahren erschienen!)

Es kann in einer kurzen Buchanzeige nun nicht darum gehen, einen «Überblick» über die weitgespannte theologisch-ethische Konzeption von Josef Fuchs zu geben. Immerhin soll aber auf zwei thematische Schwerpunkte der Aufsätze des ersten Bandes hingewiesen werden. In mehreren Arbeiten hat sich Fuchs der Frage nach dem «Proprium» einer christlichen Moral gewidmet und sich damit auch in die Diskussion um die «Autonome Moral» (A. Auer, D. Mieth u.a.) eingeschaltet. Einige dieser Aufsätze sind in die vorliegende Sammlung aufgenommen worden (99 ff.). Bereits 1968 vertrat Fuchs im Zuge der

Aufarbeitung der mit der Enzyklika «Humanae Vitae» Pauls VI. geschaffenen Situation die These, wonach das entscheidend Christliche kaum in kategorialen Normen und Verhaltensweisen, sondern in einer «christlichen Intentionalität» zu suchen sei (104 ff.). Diese, als existentielle Entschiedenheit des Gläubigen für Christus und den Vater Jesu Christi verstanden, wird nicht das partikulär-kategoriale Handeln des Christen inhaltlich unterscheidend bestimmen; Fuchs behauptet vielmehr, daß «die christliche Moral in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität grundlegend und substantiell ein Humanum» sei (106 u.ö.). In späteren Ausführungen bekräftigte Fuchs wiederholt diese These. So wies er 1977 in einem Vortrag darauf hin, daß «quoad nos» die christliche Moral material-inhaltlich nicht von einer human-autonomen unterschieden werden kann. Dies widerspricht aber nicht der Tatsache, daß «quoad se» echte humane Moral objektiv als Teil der wahrhaft christlichen Moral anzusehen ist (119 ff.). In diesem Zusammenhang betont Fuchs mit Recht, daß eine grundsätzliche Nicht-Einsichtigkeit des Sittengesetzes durch die menschliche Vernunft das christliche Handeln zu bloßem Gehorsam gegenüber einem Absolutum degradierte: Moralttheologie würde damit wesentlich Moralpositivismus. Eine solche Auffassung sei nur möglich durch eine anthropomorphe Verzeichnung Gottes als willkürlicher («absoluter») Legislative (129; vgl. auch den wichtigen Aufsatz «Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns», 172–194). Das humanrationale und somit «autonome» Konzept der Moralttheologie mußte in neuester Zeit gegen Versuche verteidigt werden, ein – auch material-inhaltliches – Proprium christlicher Moral in den Vordergrund zu stellen – sei es durch eine christozentrische «Universalnorm» (von Balthasar), durch die Idee einer neuen christlichen «Gesamtgestalt» (Ratzinger) oder durch Skeptizismus gegenüber den moralischen Kompetenzen einer nicht durch den Glauben erhellt Vernunft («Glaubensethik»: Stoeckle u.a.) (145 ff.).

Einen zweiten Schwerpunkt der jahrzehntelangen Arbeit von Josef Fuchs, die in der vorliegenden Sammlung belegt ist, bilden seine Bemühungen um eine Reformulierung des Naturrechts. Ausgangspunkt der Überlegungen bildet die erwähnte Ablehnung der Vorstellung eines «Gebieter-Gottes» zugunsten des Verständnisses Gottes als Schöpfer. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Naturrechtsauffassung: Das «Gesetz Gottes» ist nicht zu begreifen als Sammlung positiv gegebener und geoffenbarter Gebote, sondern vielmehr als sittliche Ordnung, die Gott in die Natur des Menschen eingeschrieben und die dieser durch die eigene Vernunft dort zu finden hat (vgl. etwa 177 ff., 192 u.ö.). Diese Konzeption bemüht sich, einen naturalistischen Fehlschluß zu vermeiden: Fuchs versteht unter sittlichem Naturgesetz nicht eine Sammlung von aus der Natur des Menschen diesem unvermittelt erwachsenden Forderungen, sondern «Einsicht und wertendes Urteil menschlicher Vernunft (...) hinsichtlich richtigen Verhaltens in der Gegebenheit der Welt des Menschen» (295). Das ist offensichtlich nicht in allen Punkten dasjenige Naturrechtsverständnis, das neueren kirchenamtlichen Stellungnahmen zur Sexualmoral zugrunde liegt. Fuchs setzt sich insbesondere gegen eine un- bzw. unter-personale Betrachtung «der» Sexualität zur Wehr, aus der dann Angaben über sittlich nicht vertretbares Handeln erhoben werden sollen (vgl. etwa 233, 299).

Bereits eine erste Durchsicht der Schriften von Josef Fuchs läßt erkennen, daß es dem Autor in außergewöhnlichem Ausmaß gelungen ist, sonst oft vernachlässigte Bereiche in ein imponierendes Gesamtwerk zu integrieren. Nachdem er in den Jahren nach dem Konzil in einen fruchtbaren Dialog mit zeitgenössischen Dogmatikern eingetreten ist, vermochte er in der letzten Zeit, die nordamerikanische moraltheologische Diskussion aufzunehmen und damit – wohl erstmals – einem breiteren deutschsprachigen Publikum nahezubringen. Hier darf jedoch eine kritische Bemerkung angebracht werden: Auf die zeitgenössische philosophisch-ethische Diskussion geht auch Fuchs kaum ein; Anschlüsse an die Diskussionen etwa um J. Rawls' « Theory of Justice » oder die im deutschsprachigen Raum entwickelte Diskursethik fehlen ganz. Diesen blinden Fleck teilt Fuchs mit der überwiegenden Mehrzahl zeitgenössischer Moraltheologen. Das ist insofern bedauerlich, als man durchaus vermuten darf, daß jede theologische Ethik von philosophisch-ethischen Konzeptionen in der Traditionslinie Kants lernen könnte.

Trotz dieser Anmerkung muß gesagt werden, daß die gesammelten Arbeiten von Josef Fuchs S.J. nicht nur präzise informierende Darlegungen zu Problemen zeitgenössisch verantworteter Moraltheologie enthalten, sondern auch Möglichkeiten und Chancen eines produktiven Umgangs mit der eigenen Tradition aufzeigen. Viele seiner Ausführungen werden zwar dem Spezialisten aus den verstreuten Erstpublikationen bekannt sein. Ihre Sammlung hat aber nach Meinung des Rezessenten ein Buch ergeben, das insbesondere Studierenden einen hervorragenden Einstieg in die Moraltheologie ermöglicht und ihnen einen breiten Überblick über die anstehende Problematik verschafft.

CHRISTIAN KISLING

