

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:	48 (2001)
Heft:	3
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: 25.01.2026

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES-RENDUS

Andreas Graeser: *Bedeutung, Wert, Wirklichkeit.* Positionen und Probleme. Texte zur Philosophie des 20. Jahrhunderts. Bern: Peter Lang 2000. 386 S. ISBN: 3-906764-99-0.

Wie es Titel und Untertitel erahnen lassen, umfaßt *Bedeutung, Wert, Wirklichkeit* ein weites Feld an philosophischen Positionen und Problemen. Die 22 Kapitel, wovon 17 in Aufsatzform bereits veröffentlicht wurden, beschäftigen sich mit Fragen, die auf den ersten Blick ziemlich entfernt voneinander liegen. Von der linguistischen Wende (Kap. 1) zur Vernunft nach Mythos und Aufklärung (Kap. 2), von Gottlob Freges Bedeutungstheorie (Kap. 2–5) zu den Problemen der Ästhetik (Kap. 12), von Heideggers hermeneutischem «als» (Kap. 7) zur Leib-Seele-Problematik (Kap. 19), von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Kap. 6) zur Beziehung zwischen Erfahrung und Ethik (Kap. 14): Der jeweils zurückgelegte Weg ist ziemlich groß, so groß jedenfalls, daß er nicht ohne weiteres zu bewältigen sein wird.

Die vorliegenden Texte, hauptsächlich interpretatorischer Art, wurden offensichtlich in der Zeit zwischen 1980 (Kap. 12) und dem Erscheinungsjahr des Sammelbandes geschrieben. Sie decken also Themen und Positionen ab, mit denen sich der Autor in den letzten 20 Jahren beschäftigt hat. Sie beweisen, daß der Autor, bekannt für seine Kompetenzen im Gebiet der klassischen Philosophie, über ein außerordentlich weites Spektrum an Kenntnissen verfügt. Die zahlreichen Fußnoten, in denen oft auf Autoren und Texte hingewiesen wird, die im Haupttext gar nicht erwähnt wurden, bekräftigen diesen Eindruck.

Trotz der Vielfalt an besprochenen Problemen und Positionen zieht sich eine Idee durch den Sammelband hindurch: Es ist die Idee einer «pragmatischen Orientierung», wie es einem eventuellen Käufer auf der vierten Umschlagseite des Bandes mitgeteilt wird. Dabei geht es offensichtlich darum, in den Positionen einiger Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts Probleme aufzuspüren, die nur, oder am ehesten, durch einen pragmatisch orientierten Ansatz zu lösen wären.

Da nun die Breite meiner eigenen fachlichen Kompetenzen jener des Autors des vorliegenden Sammelbandes nicht entspricht und da es, besonders bei einem so weitreichenden Blick, darauf ankommt, den Ansatz im Detail zu überprüfen, werde ich mich darauf beschränken, den Zusammenhang zwischen Bedeutungstheorie und Pragmatismus etwas genauer zu untersuchen.

Graesers allgemeiner Ansatz in diesem Bereich wird in Kapitel 2 (*Bedeutung und Bedeutsamkeit*) deutlich. «Im Zuge der sogenannten linguistischen Wende wurde das Bedeutungsproblem bekanntlich als das Problem der designativen Sprachverwendung aufgefaßt und rings um die Frege'sche Dichotomie von *Sinn* und *Bedeutung* lanciert» (25). Dieser Ansatz sei jedoch unbefriedigend, da er das «Ideal einer wissenschaftlichen Orientierung» (ibid.) forciere und damit nicht nur für die Belange von Dichtung und Kunst, sondern für die natürliche Sprache ganz allgemein und für die Phänomene der Kommunika-

tion ganz besonders unangebracht sei. Weder in den gängigen Unterscheidungen zwischen *meaning* und *use* und *meaning* und *force* noch in dem von Paul Grice vorgeschlagenen Versuch, Bedeutung auf Intentionen der Sprecher zurückzuführen, erkennt Graeser eine zufriedenstellende Überwindung der designativen Sprachauffassung. Dagegen schlägt er vor, «Bedeutungshaftigkeit als etwas zu verstehen, was im Bereich sprachlicher Äußerungen oft mit Bedeutsamkeit verwoben ist und insofern einer komplexeren Analyse bedarf» (27). Dies ist freilich programmatisch, und man ist auf die Art und Weise gespannt, wie die angesprochene «komplexere Analyse» dann auch aussehen wird. Die gleich danach angekündigte Befürchtung, die Frage nach der Verbindung von Bedeutsamkeit und Bedeutung «im Sinne des traditionellen Verständnisses» ende «zuguterletzt vielleicht doch in der Aporie» (*ibid.*), lässt allerdings Schlimmes ahnen.

Graeser meint, der Gebrauch des Wortes «Bedeutung» lege zweierlei Verwendungsweisen an den Tag: Die eine betreffe das, was «die Äußerung als Äußerung verständlich macht», die andere die «Tragweite oder Signifikanz einer Äußerung» (*ibid.*), wie etwa bei der Feststellung, daß Arbeitslosigkeit Verelendung bedeutet. Ob Arbeitslosigkeit nun wirklich Verelendung bedeutet, darüber lässt sich streiten. Sozialpolitische Debatten lediglich als semantische Debatten zu konzipieren, das wäre ja verhängnisvoll. So meint auch Graeser, daß nur die erste Verwendungsweise als semantisch zu betrachten sei, die zweite hingegen ein «Sammelbecken unterschiedlicher Dinge» (*ibid.*) darstelle.

Ist dies einmal festgestellt, so fragt sich, welches die Beziehung zwischen semantischer Bedeutung und Signifikanz ist. Offensichtlich könnte «Arbeitslosigkeit» nicht Verelendung in seiner Signifikanz haben, wenn das Wort «Arbeitslosigkeit» nicht Arbeitslosigkeit, sondern, sagen wir, Addition bedeuten würde. Aber wie hängt die Tatsache, daß «Arbeitslosigkeit» Arbeitslosigkeit bedeutet, von der Tatsache ab, daß Verelendung zur Signifikanz von «Arbeitslosigkeit» gehört? Das ist eine interessante Frage, und es wäre nützlich, eine überzeugende Antwort darauf zu finden.

Graeser geht die Frage nicht direkt an: Er greift auf pragmatische Überlegungen zurück, um zu suggerieren, daß «die Distanz zwischen [der semantischen Bedeutung] und [der Signifikanz] tendenziell zu schwinden» (29) scheint. Ob die Distanz schon dadurch zu schwinden beginnt, daß wir Sprache verwenden, um Gefühlen Ausdruck zu verleihen (vgl. 28), wage ich zu bezweifeln. Ist es nicht gerade die in Frage kommende Distanz, die mich dazu bewegt, den Satz «Du hast mich verletzt» zu äußern, statt zu weinen oder zuzuschlagen?

Es ist freilich sinnvoll zu fragen, ob die Interpretation eines Sprechers in einer konkreten Kommunikationssituation durch die gemeinschaftlich bestimmte Bedeutung der von ihm verwendeten Wörter erschöpft ist. Es könnte sein, es ist sogar ziemlich oft der Fall, daß der Sprecher seine Wörter ungeschickt auswählt: Kommunikation gelingt nur dann, wenn wir in der Lage sind zu erahnen, was unser Gesprächspartner mittels seiner Äußerung sagen wollte. Pragmatische Zusammenhänge mögen hier hilfreich sein. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß das, was wir (pragmatisch oder nicht) bestimmen

wollen, die «semantische» Bedeutung seiner Wörter ist. So gesehen, ist eben Bedeutung – und nicht Bedeutsamkeit – der fundamentalere Begriff (vgl. 36).

Bei Bedeutsamkeit, schreibt Graeser, kann es sich um eine «natürliche Partnerin von Bedeutung handeln», und Bedeutsamkeit dürfte auch das sein, was in vielen Fällen «das Vorkommnis einer Sprachverwendung bestimmt» (34). Nur, fährt der Autor sinnvollerweise fort, «damit ist noch nichts über die Art der Partnerschaft gesagt» (ibid.). Gerne würde man mehr darüber erfahren. In einer an dieser Stelle angesetzten Fußnote wird tatsächlich auf Kapitel 11 (*Interpretation, Erfahrung und Bedeutung*) verwiesen, wo «ein erster Schritt in diese Richtung» gegangen werden soll (Fußnote 21).

Das angesprochene Kapitel 11 liefert eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Interpretation und eine willkommene Abrechnung mit dem bereits im vorhergehenden Kapitel behandelten *Interpretationismus*, der in seiner radikalen Variante besagt, daß die «Welt bzw. reale Gegenstände im normalen Sinne des Wortes unabhängig von irgendeiner Interpretation über keine eigene Existenz verfügen» (153). In der Wahrnehmung von Interpretation sprechen, macht Graeser geltend, «hieße unterstellen, daß wir über die Option verfügen, die Dinge anders wahrzunehmen, als wir sie de facto wahrnehmen, und daß wir uns dessen auch bewußt sind» (171). Dies sei nicht haltbar, da wir «normalerweise keine Wahl haben, ein rotes Ding als grünes Ding wahrzunehmen oder einen Strauch als Baum und umgekehrt» (ibid.).

Das leuchtet zuerst einmal ein. Was aber bringt die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Interpretation in Hinsicht auf die oben aufgeworfene Frage nach der Beziehung zwischen Bedeutung und Bedeutsamkeit? Es ist nicht leicht, Graesers Antwort darauf zu bestimmen, da der Bezug zu dieser Fragestellung im Text nicht explizit formuliert wird.

Kaum jemand wird bestreiten, daß das Verstehen von sprachlichen Äußerungen auf einer Interpretation fußt. Hier stellt sich eher die Frage, was – wenn überhaupt etwas – die Interpretation der Sprache von anderen Interpretationsformen unterscheidet. Graeser behauptet, «Interpretation» sei «wenigstens als vierstelliger Terminus anzusehen» (168). Verstehe ich ihn richtig, so meint er, «Interpretation» sei so zu analysieren: B versteht das von A vorgelegte *y* als *x*. Dazu komme nun aber die Bedingung hinzu, «daß die Be trachtung von *x* als Interpretation von *y* die Annahme involviert, *y* lasse sich im Prinzip auch anders verstehen» (ibid.). Möchte ich eine Äußerung verstehen, möchte ich beispielsweise dazu Stellung nehmen, so bleibt mir wohl nichts anderes übrig, als daß ich mich für eine der vielen Interpretationsmöglichkeiten entscheide. Wünschenswert wäre es auch, daß ich mich für die vom Sprecher intendierte entscheide. Wie mache ich das? Welche Hinweise, seien sie nun pragmatischer oder anderer Art, darf oder soll ich verwenden, um eine gelungene Interpretation vorzulegen? Wir sind wieder bei unserem Ausgangspunkt: Welche Beziehung besteht zwischen Bedeutung und Bedeutsamkeit?

Wer bestreiten sollte, daß eine solche Beziehung überhaupt besteht, der wird durch die Lektüre von Graesers Buch eines Besseren belehrt. Wer aber die in Frage kommende Beziehung etwas genauer und systematischer in den

Blick bekommen möchte, der muß wohl weiter suchen. Graeser selbst ist vielleicht doch der Meinung, daß die Frage, *so* gestellt, in der Aporie endet.

GIANFRANCO SOLDATI

Harald Fricke: *Gesetz und Freiheit. Eine Philosophie der Kunst.* C.H. Beck: München 2000. 274 S. ISBN 3-406-46514-5.

Während Harald Fricke vor rund zwanzig Jahren noch fragte: «Was ist Poesie? Und: Was ist gute Poesie? Was für Arten von Poesie gibt es? Wie entwickelt sie sich im Verlauf der Geschichte? Wie hängt sie mit der Gesellschaft zusammen – und wie mit dem einzelnen in dieser Gesellschaft?» (*Norm und Abweichung*, München 1981, 11) und in Antwort hierauf ein literaturtheoretisches Modell von *Norm* und *Abweichung* entwickelte, versucht er sich nunmehr den Fragen: «Was ist Kunst? Und: Was ist gute Kunst? Was für Arten der Kunst gibt es? Wie verändert sie sich im Verlauf der Geschichte? Wie hängt sie mit der natürlichen, wie mit der gesellschaftlichen Welt zusammen – und wie mit dem einzelnen in dieser Welt?» (11) anzunähern, indem er die Abweichungstheorie zu einem Modell von *Gesetz* und *Freiheit* erweitert. Drei Anliegen sind es, um die es Fricke vor allem geht.

Erstens sollen die *Grundbegriffe* präzisiert werden, aus denen das neue Modell besteht. In Anlehnung an seine Explikation von «sprachliche Normen» (Fricke 1981, 64ff.) setzt Fricke beim Begriff «naturgesetzlich bedingte Verhaltensnormen» an. Naturgesetzlich bedingt sind diese Normen, Richtlinien oder Regularitäten insofern, als sie konkrete bzw. je spezifische Auswirkungen auf unser Tun haben. So verlangen uns die Gesetze der Optik gewisse Sehweisen ab, und jene der Akustik bestimmen unser Hören; die Gesetze der Mechanik wiederum normieren unsere Bewegungen, und die der Logik zwingen uns zu bestimmten Sprechweisen (41ff.). Folgerichtig bezeichnet Fricke vor dem Hintergrund seiner früheren Auffassung über poetische Abweichungen (Fricke 1981, 84ff.) die «künstlerische Abweichung» jetzt als eine Verletzung solch naturbedingter Verhaltensgesetze, die vornehmlich dadurch charakterisiert ist, daß sie eine nachweisbare (sei's interne oder externe) Funktion erfüllt (ebd.).

Zweitens geht es um den Status und die Reichweite, also um den *Geltungsanspruch* des neuen Modells. Konkret will Fricke den Einwand entkräften, sein Ansatz sei für ein Verständnis dessen, was Kunst ist, letztlich zu large; immerhin, so der Kritiker, lasse sich auch die Architektur oder das Design in Begriffen von *Gesetz* und *Freiheit* explizieren, wiewohl derlei Techniken im Rahmen der Abweichungstheorie erklärtermaßen nicht als Künste gelten (48ff.). Zudem wehrt er sich gegen den Vorwurf, das neue Modell sei zu eng und blende sowohl das Problem der ästhetischen Erfahrung (63ff.) als auch jenes der ästhetischen Wertschätzung aus (68ff.). Und schließlich begegnet Fricke auch jenem Vorbehalt, demzufolge die Abweichungsästhetik vollends ahistorisch oder aber üppig modernistisch ausgerichtet sei (54ff.).

Drittens geht es um die *Anwendung* des Modells auf unterschiedliche Kunstwerke bzw. auf Kunstwerke unterschiedlicher Typen – um «interdiszi-

plinäre Bewährungsproben», wie es heißt. Dieses Unterfangen, das sich auf Beispiele aus allen Kunstsparten erstreckt (75–217), ist wenigstens dreifach motiviert. Zunächst möchte Fricke uns vorführen, wie selbst eine Allgemeine Ästhetik mit der Vielfalt der Künste zu Rande kommt; indem nämlich jene Funktionen, die ästhetische Abweichungen erfüllen, vorab sorgsam auf einzelne Kunstwerke *individuiert* und erst dann, bestenfalls, zu Spezialtypen zusammengefaßt werden. Ferner soll gezeigt werden, daß sich Abweichungen historisch *graduieren* lassen – und zwar ungeachtet dessen, daß sie im Modell selbst rigide expliziert sind. Und schließlich geht es darum darzulegen, wie sich einzelne Kunstwerke – selbst dann, wenn sie nach individuellen Funktionen sowie nach historischen Abweichungsgraden analysiert werden – *Werkarten* oder *Genres* zuordnen lassen. Alles in allem stellen diese Anwendungen jene empirischen Befunde bereit, die das erweiterte Abweichungsmodell bestätigen sollen und ohne die eine solche Philosophie der Kunst, auch in den Augen des Autors, nichts taugen würde.

Eine *Philosophie* der Kunst? Warum eigentlich trägt dieses Buch das Etikett «*Philosophie*» im Untertitel? Immerhin handelt es nicht von Philosophen und darüber, welch tiefshürfende Gedanken sie über die Künste angestellt haben. Weder ist seitenlang vom Erhabenen, vom Schönen, Interessanten, Grotesken oder Häßlichen als Wesenzug *aller* Kunst die Rede, noch von *der* Kunst als Ausdruck, als Verklärung oder als System; ebenso wenig wird mit Hegel oder Batteux darüber spekuliert, welches nun die Kunst schlechthin ist, auf die sich alle anderen Künste letzt- und gänzlich zurückführen lassen. Auch liefert uns der Autor keine Ästhetik im Sinn einer Kunstphilosophie etwa analytischer Prägung. Zumindest geht es ihm nicht (oder nur ganz am Rande) um den ontologischen Status von Kunstwerken, um ihre (syntaktische wie semantische) Struktur oder ihre Möglichkeiten und Grenzen zu repräsentieren; und schon gar nicht kümmert sich Fricke um all die subtilen Definitionsprobleme rund um den (mehr oder minder offenen) Begriff «Kunst», welche sich Essentialisten, Anti-Essentialisten, Konventionalisten, Intentionalisten, Institutionalisten, Interpretationisten und wie sie alle heißen, seit Jahrzehnten schon um die Köpfe schlagen. Um all dieses geht es also nicht.

Um was dann? In welchem Sinn ist hier von Philosophie die Rede? Im Sinn der Analytischen Philosophie der ersten Stunde: Philosophie als Werkzeug! Das ist, bei Fricke, durchaus pathetisch zu nehmen. Philosophie ist Sprachanalyse – und damit das beste Instrument überhaupt, um begrifflich-logische Zusammenhänge einzusehen, die auf andere Weise gar nicht erst zu Tage treten würden. Sie ist ein großangelegtes Unterfangen, das darauf abzielt, all das, was sich – sei's nun im richtigen Leben oder, wie in diesem Fall, in der Welt der Kunst – abspielt, als rationalen Prozeß darzustellen, sie ist, wie man deshalb auch gerne sagt, *rationale Rekonstruktion*. Als solche darf sie mit den empirischen Daten nicht unvereinbar sein; in ihr soll nichts Unmögliches oder Überflüssiges behauptet werden, und ihre Explikationen müssen empirisch einzulösen sein. Doch untersteht sie, als rationale Rekonstruktion, nicht dem Diktat von Datenerhebungen, in denen es etwa ästhetische Erfahrungen oder Urteile nur gibt, wo sie von einem Einzelnen (z.B. introspektiv) tatsächlich

«erlebt» oder «gehabt» werden. Als rationale Rekonstruktion geht es dieser Philosophie in ihren Analysen also nicht bloß ums Klare und Deutliche, sondern vor allem auch «um die jeweils höchste argumentativ erreichbare *Allgemeinheit*» (45, Fricke's Hervorhebungen).

So gesehen hat *diese* Philosophie der Kunst nichts Spezifisches an sich. Es durfte auch eine Philosophie der Literatur sein (so der Untertitel von Fricke's Buch aus dem Jahre 1981), und es könnte auch eine solche der Biologie sein oder der Ökonomie oder, weshalb nicht, der Tauromachie. Und doch ist es diesesmal anders. Denn diesesmal geht es erklärtermaßen um eine Philosophie der *Allgemeinen Ästhetik*. Dazu gehört nicht bloß, daß man sich überlegt, ob es inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen den durchaus ungleichen Künsten gibt (zum Beispiel eine fundamentale, ihnen allen gemeinsame Funktion; vgl. 219ff.). Zum Projekt einer Allgemeinen Ästhetik gehört insbesondere auch, daß man in methodischer oder methodologischer Hinsicht nach einer einheitlichen Vergleichsbasis der unterschiedlichen Künste sucht. Bei Fricke geschieht dies just dort, wo er sein Modell von Norm und Abweichung zu einem von Gesetz und Freiheit erweitert. Er schreibt: «Die zentrale Schwierigkeit einer solchen Übertragung von der poetischen Abweichung auf künstlerische Abweichung überhaupt ist die folgende: Im Unterschied zum sprachlichen Material des Dichters sind die *Materialien* der anderen Künste (wie Farben, Formen, Bewegungen, Steine, Klänge) auf eine andere Weise beschränkt. Beschränkt nicht – oder wenigstens nicht in vergleichbar konstitutivem Maße – durch gesellschaftlich erzeugte Normen; sondern beschränkt durch vor aller Konvention geltende *Naturgesetze* – bzw. durch daraus resultierende Gesetzmäßigkeiten. Von solchen Restriktionen versucht sich auf die eine oder andere Weise jede Kunst gleichermaßen zu befreien (so wie die Dichtung von den Restriktionen des sozial normierten Sprechens).» (39, Fricke's Hervorhebungen).

Damit ist zumindest nahegelegt, daß im Zusammenhang mit den «Sprechweisen» (41) (und weiterführend mit Blick auf poetische Abweichungen) von «Gesetzen der Logik» (ebd.) oder, wie es später heißt, «Gesetzen der Verständigung» (45) nicht in einem strikten Sinn die Rede ist – wenigstens nicht im selben Sinne, wie etwa im Zusammenhang mit unseren Bewegungen von den Gesetzen der Mechanik die Rede ist. Würde es im selben Sinne um Gesetze gehen, so würde der Bereich unserer Sprechweisen freilich ebenfalls durch die Gesetze der Mechanik bestimmt (Bewegung der Bauchmuskeln, Betätigung des Vokaltraktes etc.). Dann allerdings wäre nicht mehr einzusehen, inwiefern sich die Poesie von den durch eben diese Gesetze auferlegten Restriktionen zu befreien versuchte, bzw. inwiefern sich poetisches Sprechen davon auf andere Weise befreien könnte, als normales, alltägliches Sprechen das tut. (Zudem würde nichts dagegen sprechen, Formen der verschriftlichten Rede – seien sie nun poetisch oder nicht – als «elementare Abweichungen» zu bezeichnen, und zwar ganz analog der Idee, die starre Skulptur würde gegen die Ungreifbarkeit der körperlichen Bewegung opponieren [39]). – Vielmehr scheint es so, als sei hier das Reden über Gesetze in einem bloß übertragenen Sinne zu nehmen. Und zwar insofern, als genau genommen immer schon *konventionale* Sprechweisen das Thema sind und mithin davon ausgegangen wird, daß

Konventionen (wie im obigen Zitat nahegelegt) für unser Sprechen *konstitutiv* sind. Gewiß, in einem trivialen Sinn sind Konventionen immer involviert, wenn wir uns sprachlicher Zeichen bedienen – trivial unter anderem deswegen, weil diese Zeichen ja gerade dadurch charakterisiert sind, daß sie zu einer Sprache gehören und ihre Bedeutung insoweit arbiträr ist, als es zwischen den Zeichen und ihrer Bedeutung keinen zwingenden – und sei's bloß gesetzesartigen – Zusammenhang gibt. Das indes heißt noch lange nicht, daß Konventionen – um bei diesem Beispiel zu bleiben – *bedeutungskonstitutiv* sind. Mit anderen Worten: Wenn in Frickes Modell im Zusammenhang mit jenen Gesetzen, die uns zu bestimmten Sprechweisen zwingen, stets auch Konventionalität hineinspielt, und wenn damit vorausgesetzt ist, daß Konventionen u.a. für bedeutungshaftes Sprechen konstitutiv sind, so ist diese Voraussetzung allererst zu begründen. Weder im neuen Buch noch, was eher zu erwarten wäre, in jenem aus dem Jahre 1981, findet sich der Ansatz zu einer solchen Begründung. (Daß Fricke derlei aber tatsächlich voraussetzt, wird allenthalben sichtbar – so etwa, wo er von den unterschiedlichen Ebenen der poetischen Abweichung spricht und konsequenterweise auch von Formen der *semantischen* Abweichung [Fricke 1981, 40ff.]). Entsprechend sind die Gegner nicht weit. Ein *Griceianer* etwa wird geltend machen, daß es letztlich ganz bestimmte Zwecke oder Absichten sind, die wir mit unserem Reden verfolgen, und die die Bedeutung unserer «Sprechweisen» bestimmen. Falls er Recht hat (und m.E. hat er Recht), ist dies für Frickes Unterfangen wenig verheißungsvoll. Dann nämlich könnte sich herauszustellen, daß poetisches Reden (oder zumindest Aspekte davon) nicht zwingend in Begriffen der Abweichung von Konventionen oder Normen zu bestimmen ist, was den Versuch, eine allgemeine Theorie der Kunst in Analogie zum Konzept der poetischen Abweichung zu bauen, bereits im Kern problematisch macht. (Es war nun immerzu von der semantischen Seite der Poesie die Rede, doch scheint mir der Punkt allgemeiner Art zu sein. Was z.B. die *pragmatische* Komponente angeht (vgl. auch Fricke 1981, 43ff.), läßt sich auf Grices Konversationstheorie zurückgreifen und hier wiederum geltend machen, daß die entsprechenden Konversationsprinzipien bzw. -maximen gerade nicht gesetzesartigen Charakter aufweisen (es sind dies keine «Gesetze der Verständigung» [45]. Insbesondere macht es nicht Sinn zu sagen, Sprecher würden von diesen Maximen abweichen; vielmehr werden Konversationsmaximen systematisch *ausgebeutet*. Daß dieser Unterschied auch sachlich von Belang ist, zeigt sich u.a. im unterschiedlichen Stellenwert der konversationalen und konventionalen Implikaturen).

Ob es Fricke in methodischer Hinsicht letztlich gelungen ist, sein Abweichungsmodell zu einer allgemeinen Theorie der Kunst zu erweitern, läßt sich natürlich nicht anhand von solch oberflächlichen Andeutungen entscheiden, wie sie im vorigen Abschnitt zu finden sind. So oder so haben wir mit «Gesetz und Freiheit» ein durchs Band verständliches, gut geschriebenes, gelehrtetes, geistreiches und nicht zuletzt engagiertes Buch zur Hand – ein typisches Fricke-Buch eben. Typisch? Nicht ganz. Wo vom Tod die Rede ist, von dem, was unwiderruflich ist und von unseren letztlich doch bescheidenen Möglich-

keiten, ihm zu trotzen, da scheint es, als sei der Autor mit den Jahren leiser geworden.

KLAUS PETRUS

Brad Hooker: *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist Theory of Morality.* Oxford: Clarendon Press 2000. 213 pp. ISBN 0-19-825069-X.

Im Folgenden werden zwei Abkürzen verwendet: RK steht für Regelkonsequentialismus; HK für Handlungskonsequentialismus. – Obwohl das Buch von Hooker relativ knapp ist, enthält es nahezu enzyklopädische Literaturhinweise auf eine Spezialliteratur, die in der deutschsprachigen Welt wenig bekannt ist. Hooker kann in gewisser Weise aus dem Vollen schöpfen, nämlich aus der Diskussion um den sog. Regelutilitarismus. Er beansprucht entsprechend keine Originalität für seine Position, die jener von Richard Brandt nahe steht, sondern legt den Akzent auf die neue Kombination von Argumenten. Der Ausdruck «Konsequentialismus» an Stelle von «Utilitarismus» ist allerdings neutraler und lässt sowohl eine Erweiterung der Wertgrundlage über den Hedonismus und die Interessentheorie hinaus (Wertpluralismus) zu als auch die Verknüpfung mit Fairnessrücksichten auf die Gruppe der am stärksten Benachteiligten – eine Theorienvariante, die inzwischen auch als Gerechtigkeitsutilitarismus bekannt geworden ist.

Im ersten, einleitenden Kapitel werden Fragen der Methodologie genannt. Hooker ist nicht bereit, auf eine unparteiische Theorie zu verzichten und sich einfach dem moralischen common sense zu überlassen, denn es soll Aufgabe der Theorie sein, Uneinigkeiten (vielleicht nicht alle, aber doch einige) auf unparteiische Weise zu bereinigen. Hooker ist wie sonst selten ein Autor explizit und transparent in Bezug auf die Anforderungen an moralische Theorien (vgl. S. 4). RK erfindet die moralischen Regeln nicht neu, sondern knüpft an überzeugende allgemeine Auffassungen der Alltagsmoral an und versucht diese intern konsistent und in Übereinstimmung mit jenen moralischen Überzeugungen in Bezug auf einfache, unumstrittene Fälle zu formulieren, die wir nach sorgfältiger Überlegung beibehalten. Dabei konfrontiert er sie mit der entscheidenden Testfrage: Was wären die zu erwartenden Konsequenzen, wenn sich jedermann frei fühlte, dies zu tun? (vgl. S. 5). Die Nähe zum Kohärenztest und zu Rawls' Überlegungsgleichgewicht ist unübersehbar. Die Doppelaufgabe der Theorie besteht sodann darin, die Richtigkeit dieser moralischen Überzeugungen zu erklären und sie von einem unparteiischen Standpunkt aus zu rechtfertigen. Schließlich sollte uns die Moraltheorie helfen, einige besonders umstrittene und schwierige Fälle zu lösen. Die hier aufgezählten Punkte dienen als Kriterien des Theorienvergleichs; sie erlauben es uns, die Leistungsfähigkeit konkurrierender Moraltheorien zu evaluieren. Hooker glaubt zeigen zu können, daß der RK in allen Punkten entweder besser oder nicht schlechter abschneidet als die theoretischen Alternativen des HK, der Vertragstheorien oder des Ross'schen Regelintuitionismus. Inhaltlich kann der 1930 von David William Ross formulierte Katalog von Prima-facie-Regeln als

Einstieg dienen, enthält er doch den inhaltlichen Kern einer Moraltheorie – die Forderungen, Versprechen zu halten, andere nicht zu schädigen, ihnen zu helfen etc.

Das *zweite Kapitel* beginnt mit einem Portrait des RK und schließt mit einem sehr zurückhaltenden Plädoyer für einen Gerechtigkeits-Konsequentialismus gegenüber einem puren Regelutilitarismus. Dabei geht es um ein Prinzip der Priorität der Verbesserung des Wohls der am schlechtesten Gestellten (vgl. S. 45 und 55–59). Die tieferen Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Varianten betreffen allerdings empirische Fragen – z.B. die Wirksamkeit von Anreizen (vgl. S. 55 und 65). Man könnte z.B. sagen, wer den Ärmsten hilft, gibt ihnen keinen Anreiz, ihre Situation selber zu verbessern. Zur Beurteilung dieser Frage steht natürlich die Art und Weise der Hilfe zur Debatte, insbesondere die Frage, wie Hilfe in Anreize zur Selbsthilfe münden kann. Abmachungen und Verträge haben keinen intrinsischen Wert, sondern sie bilden wichtige Mittel zu anderen Zwecken, z.B. als Scharniere von Kooperation. (Die Auffassung der «Heiligkeit» von Verträgen würde uns absurderweise dazu verpflichten, möglichst viel Verträge abzuschließen ; vgl. S. 34) Zur Fairness bei Verträgen, die als implizite Versprechen verstanden werden können, gehören vier Bedingungen, die sorgfältig und mit nützlichen Literaturhinweisen dargelegt werden (vgl. S. 53f.). Es gibt zwei unabhängige Dimensionen von Fairness, nämlich die Anerkennung von Abmachungen unter vernünftigen Personen und die Aussicht auf leistungsproportionale Verdienste. Beide Dimensionen können vom RK erklärt werden. Abmachungen sind besonders verbindlich, wenn sich andere bereits daran gehalten haben, und der Leistungslohn dient als wichtiger Anreiz zur Produktivität. Da das Zentrum eines Systems von Anreizen die Erwartung ist, daß Abmachungen honoriert werden – man erinnere sich hier an Bentham's Prinzip der Nicht-Enttäuschung vernünftiger Erwartungen! –, so müßten Abmachungen, die sich über das Prinzip der Verdienste hinwegsetzen, innerhalb gewisser Grenzen trotzdem verbindlich sein. Dies ist nur ein Beispiel für den Nachweis, daß der Regelutilitarismus mit dem Standpunkt der moralischen Intuition übereinstimmen kann (vgl. S. 54f.). Für eine freie ökonomische Konkurrenz scheinen ein Plus an Freiheit und ein Plus an Anreiz zu sprechen. Im Unterschied zum Kontraktualismus ist der RK bereit, allen empfindungsfähigen Wesen – also auch manchen Tieren – einen moralischen Status zuzugestehen (vgl. S. 66–70).

Das *dritte Kapitel* ist der Ausformulierung des RK gewidmet. Zur Debatte steht der vernünftigerweise erwartete Nutzen, nicht der oft schwer voraussagbare tatsächlich eintretende Nutzen. Damit begegnet Hooker klassischen Einwänden gegen die Voraussehbarkeit von Handlungsfolgen und anderer künftiger Ereignisse – Einwände, die für gewisse Kritiker bereits als hinreichend gelten für den Nachweis der Unhaltbarkeit und Unbrauchbarkeit des Konsequentialismus. Im Zentrum des RK steht nicht die Befolgung (compliance), sondern die Annahme (acceptance) und Verinnerlichung von Regeln. Die Tragweite dieser Unterscheidung wurde bereits von Richard Brandt (*Toward a Credible Form of Utilitarianism*, 1963) erkannt. Das angemessene Verständnis der Anforderung an Verinnerlichung von Regeln – diese sollen zu festen Be-

standteilen des Charakters einer Person werden – verdeutlicht die Eigenständigkeit und Stabilität des RK. Ist eine Regel einmal verinnerlicht, so ist eine Person nicht mehr bereit, diese Regel leichtsinnig zu ignorieren oder durch einen Rekurs auf den allgemeinen Nutzen abzuwerten. Deshalb glauben Autoren wie Brandt und Hooker fest daran, daß auch im Falle von Regelkonflikten keine Gefahr besteht, daß der RK in einen Handlungskonsequentialismus (HK) zurückfällt. Eine instabile Mischung von HK und RK wird dagegen von Hare und an einigen Stellen auch von Mill und ausnahmesweise sogar von Brandt empfohlen.

Das von David Lyons (*Forms and Limits of Utilitarianism*, 1965) formulierte Argument des Kollapses von RK in HK wird in den *Kapiteln 4 und 7* weiter untersucht und zurückgewiesen. Die Details dieser Argumentation sollen hier nicht wiederholt werden. Die Widerlegung des Kollaps-Einwandes ruht auf zwei Säulen: Zum einen muß man sich von der Vorstellung befreien, der RK sei aus dem HK logisch abgeleitet. Es trifft nicht zu, daß der Konsequentialismus auf einer Pflicht, das Gute zu maximieren, basiert, oder daß eine solche angebliche Pflicht als letztes Kriterium von Richtig und Falsch akzeptiert werden muß. Die moralischen Regeln sind deshalb auch nicht bloß Mittel oder Strategien für die beste Realisierung eines solchen Kriteriums. Das beste Argument für RK ist also nicht eine Deduktion aus dem HK, sondern der Erklärungswert des RK zur Vereinheitlichung unserer moralischen Überzeugung und deren Bewährung im Theorienvergleich. Zum anderen ist der RK, der sich gegen die Versuchungen eines direkten Rekurses auf die Grundnorm eines HK abschottet, keineswegs verdammt zur Verwässerung des Konsequentialismus durch einen Regelfetischismus. Dieses Dilemma läßt sich vermeiden, indem dem Regelkanon eine Regel zur Vermeidung von Katastrophen hinzugefügt wird. Lassen sich echte Katastrophen nur durch Verletzung moralischer Regeln verhüten, so hat diese Regel Priorität. Diese Regel wird wie alle anderen Regeln ebenfalls zu einem festen Bestandteil der Motivation moralischer Akteure (»a motivation to prevent disaster« S. 98, »a rule to prevent disaster« S. 131, 133f. 135, 165, 169).

Die *Kapitel 7 und 8* sind bemüht, die Annahme einer Pflicht zur Maximierung des Guten weder als Fundament des HK noch als eine Prima-facie-Regel unter anderen (wie das Ross tut) zuzulassen. Wie aus den Arbeiten von Peter Singer, Peter Unger und Shelley Kagan hervorgeht, erweist sich der HK (jedenfalls aus der Sicht der Alltagsmoral) als übertrieben anspruchsvoll (vgl. S. 149ff.). Einmal mehr bewährt sich der RK darin, eine wohlerwogene moralische Überzeugung zu bestätigen, die besagt, daß unsere Pflicht, anderen zu helfen, Grenzen kennt, und zwar Grenzen, die – jedenfalls unter normalen Umständen – nicht mit der totalen Erschöpfung oder dem Lebensopfer von Personen zusammenfallen. Rein theoretisch und aus der Optik eines HK betrachtet, sind diese Grenzen gar nicht zu ziehen. Und auch in der Realität haftet einer prinzipiellen Beschränkung der Pflicht zu helfen das Pudendum der Willkür, wenn nicht der egoistischen Selbstgefälligkeit an. Man halte sich jedoch nochmals vor Augen, daß es für den RK nur darum geht, wie viel jedermann frei stehen sollte. Natürlich steht es jedermann frei, sich bis zur Annä-

herung an das Elend der Elendsten für diese zu engagieren. Doch sollte sich niemand frei fühlen, weniger zu tun? Sollten alle, die sich nicht permanent aufopfern, ein schlechtes Gewissen haben? Hier besteht die eigentliche Crux einer Theorie, welche nur den Nutzen für die Notleidenden im Visier hat, ohne die Sanktionskosten der allgemeinen Durchsetzung und Verinnerlichung moralischer Gebotsnormen zu bedenken. Diese Sanktionskosten erstrecken sich sowohl auf die Fortsetzung und Aufrechterhaltung der Internalisierung eines Standards innerhalb einer Generation (ongoing costs) als auch auf die in jeder Generation und gegen die evolutionäre Prädisposition zum Egoismus arbeitende Umerziehung (transition costs, vgl. S. 141). Der HK neigt nicht nur dazu, diese Kosten zu vernachlässigen, sondern er fordert generell größte Opfer, wenn immer das allgemeine Wohl auch nur um ein wenig vergrößert werden kann. Er kennt keine plausiblen Schwellenwerte, welche einen Spielraum für gute, aber optionale Handlungen (supererogation, unvollkommene Pflichten) freihalten. Der HK fordert auch unkoordinierte und iterative Opfer, d.h. Leistungen, was auch immer die anderen tun, oder Leistungen, die ich vorangegangenen Leistungen immer noch beliebig hinzufügen könnte. Gegen die Forderung einseitiger Opfer spricht die enorme Bedeutung, die auch der RK der Reziprozität zur Begrenzung maßloser moralischer Forderungen zumäßt (vgl. S. 125, 162). Die von Hooker empfohlene Regel lautet: Die Pflicht zu helfen umfaßt eine von der überwiegenden Mehrheit zu akzeptierende Pflicht zur progressiven Reichtumsabgabe zwischen 1 und 10 Prozent des eigenen Vorrats an Reichtum und Zeit (vgl. S. 163f.). Auch Arme haben, wenn sie nur Gelegenheit und Zeit haben, eine Pflicht zu helfen, etwa um einen ertrinkenden Krösus zu retten.

Das *neunte und letzte Kapitel* formuliert einige Regeln in Bezug auf die Euthanasie. Es zeigt auch auf, wie sehr die Idee einer moralischen und einer juristischen Gesetzgebung zusammenrücken können, auch wenn der begriffliche und reale Unterschied zwischen Recht und Moral beachtet wird. Nur die freiwillige (aktive oder passive) Euthanasie hat eine Chance, unter geeigneten Vorsichtsmaßnahmen zu einer Praxis zu werden, welche sowohl dem Prinzip der Verhütung von Leiden als auch dem Respekt vor Autonomie genüge tut.

Nun zu den *kritischen Einwänden*. Der RK stellt eine kluge Synthese zwischen Deontologie und purem Konsequentialismus dar (vgl. S. 111). Den Vertretern beider Lager wird er jedoch als inkohärenter Verrat erscheinen. Der schlechte Ruf bei den Deontologen ist gewiß leichter zu verkraften, denn die moralischen Regeln fallen nicht fertig vom Himmel und müssen einer Deutung und theoretischen Durcharbeitung unterzogen werden. Der schlechte Ruf bei den Konsequentialisten dagegen ist schwerer zu ertragen, versteht sich doch der RK als eine Unterart des Konsequentialismus. Pure Konsequentialisten werden sich nicht oder wenig um die Stimme der Alltagsmoral kümmern, die unter anderem auch die Stimme der Ahnen und ihrer Vorurteile und Konfusionen darstellt. Pure Konsequentialisten werden sich weigern, zur Diskussion stehende Regeln anders als ausschließlich durch Folgenüberlegungen zu begründen. Sie werden die besonders bescheidene Variante des RK, die Hooker als «*wary rule-consequentialism*» (S. 114) empfiehlt, als unzulässige

Verwässerung ablehnen. Nur ein Beispiel: Sanktionskosten sollen ernst genommen werden, doch die Bekehrungskosten für Rassisten oder Sexisten zählen wie andere sogenannte externe Präferenzen nicht (vgl. S. 116, 62, 80)! Ich kann diesem Argument nicht folgen: Entweder werden Sanktionskosten (z.B. die Leiden und neurotisierenden Effekte von Repression, Überwachung und Umerziehung Erwachsener) zu Buch geführt, oder der RK verliert seine wichtigste Stütze zur Abgrenzung vom HK.

Die Anziehungskraft des RK besteht darin, daß er die Mängel des HK kompensiert. Doch die Bezugnahme auf Regeln stößt auf Grenzen. Die erwähnte Regel zur Vermeidung von Katastrophen ist ein Beispiel. Wer beurteilt, was als Katastrophe oder Ausnahme zu gelten hat? Für gewisse Politiker und Teile der Bevölkerung sind z.B. 10 Prozent Arbeitslose bereits ein Notstand. Oft dreht sich der Streit in der Politik um die Definition des Ausnahmestandes, wie bereits Carl Schmitt konstatiert hat. Angesichts solcher Kontroversen kann man sich fragen, wie hilfreich die neue Regel ist. Mit gleichem Recht könnte man sie auch als diskutable Ausnahme der moralischen Regeln betrachten.

Einen weiteren Angriffspunkt bietet die geforderte Anpassung an moralische Intuitionen, insbesondere an solche der Gerechtigkeit. Es gibt keine klar umrissenen und homogenen moralischen Intuitionen zur Gerechtigkeit. So hält sich z.B. der Gutsbesitzer im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20, 1–16 an die gleiche Abmachung mit allen Arbeitern, obwohl nicht alle gleich lang arbeiten. Arbeiter, die länger gearbeitet haben und vielleicht auch einige unbeteiligte Betrachter werden diese Entscheidung ungerecht finden, andere – sogenannte Legalisten – nicht. Der kritische Punkt besteht darin, daß moralische Intuitionen nicht notwendigerweise bestimmt und übereinstimmend sind. Mit welchen Intuitionen soll man übereinstimmen, mit jenen der Legalisten, der Anhänger eines strikten Leistungslohns oder mit den Überzeugungen der Befürworter eines Stundenlohns? Es ist nicht klar, mit welchen Intuitionen die Theorie übereinstimmen oder wie sie die verschiedenen Gesichtspunkte gewichten soll. Soviel sei kritisch angemerkt gegen Hooker, der glaubt, seine Theorie haben den Test bestanden.

Die Studie von Hooker ist alles andere als eine Propagandaschrift für den RK. Sie steht in einer Tradition von kritischen Untersuchungen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch Sidgwicks *Methods of Ethics* eröffnet wurden. Der RK ist frei vom Glamour sog. neuer Ethiken. Sein Profil, seine Vorzüge, aber auch seine Lücken werden durchsichtig gemacht. Im Unterschied zu Sidgwick wird der Egoismus jedoch nicht ernsthaft als eine Theorie der Rationalität und als eine echte Rivalin unparteilicher Moraltheorien in Erwägung gezogen. Trotzdem wird die Anpassung des unbegrenzten Altruismus an die Alltagsmoral de facto zu einer Anpassung an den von Mackie charakterisierten unausrottbaren und evolutionär stabilisierten Egoismus der menschlichen Natur (vgl. S. 137). Ich glaube, daß Hooker viel zu umständlich argumentiert; er macht, einfach gesagt, Zugeständnisse an den Egoismus. Dieser kann als rationale Position nicht zum vornherein diskreditiert werden. Warum sollte es irrational sein, das eigene Wohl im Auge zu behalten? Egoismus und Elitis-

mus, besonders die Orientierung an den überlegenen Talenten einiger Individuen (die Position von Nietzsche, auf die auf S. 61 angespielt wird), sind und bleiben hartnäckige Hindernisse für Moraltheorien, die sich auf unparteiische oder neutrale Gründe zu stützen meinen. Der Egoismus bildet den Schatten der philosophischen Ethik; es ist nicht damit getan, den Egoismus als rationale Methode in eine Fußnote zu verbannen (vgl. S. 110, Anmerkung 24).

JEAN-CLAUDE WOLF

Peter Koslowski: *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling.* Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh 2001. XXXIII+918 S. ISBN 3-506-74795-9.

Was Peter Koslowski seit den 80er Jahren in Aufsätzen und Monographien erarbeitet hat, das schaut er in seinem großen Werk *Philosophien der Offenbarung* zusammen. Das macht auch die Gründlichkeit aus, mit der Koslowski die Thematik bemeistert und gut nachvollziehbare Einblicke in Genese und Systematik des Gnostizismus, Franz von Baaders und Friedrich Schellings gibt. Es bringt aber auch Redundanzen hervor, die mitbedingt haben, daß Koslowskis Arbeit schließlich diesen Umfang erreicht hat. Die Schrift ist in vier Bücher unterteilt, in denen die durchlaufenden 44 Einzelkapitel entfalten werden.

Im Ersten Buch (*Gnostizismus und theosophische Gnosis als Theorien der Gesamtwirklichkeit*; 15–274) wird als der wesentliche Grundzug des Gnostizismus sein Monismus herausgestellt, was sich an dem zeigt, was Koslowski als den «Kern der gnostischen Heterodoxie» (13) und zugleich als Systementscheidung für jedes Gottdenken ausweist: die Interpretation des Bösen. Gelesen wird es im Gnostizismus ausschließlich als Selbstprozeß des Absoluten, das damit notwendigerweise verzeitlicht und verweltlicht wird. Wie bei Valentinianus baut sich somit eine «tragische Prozeßontologie» (62) auf, die aufgrund des durch die Verzeitlichung erzwungenen Gedankens einer Abfolge von Gottheiten (106) sowie der Vergöttlichung des erkennenden Menschen als «Allmensch» (119) eine schillernde «Zwischenstellung des Gnostizismus zwischen Monotheismus und Polytheismus» (70) einnimmt. Gnostizismus denkt dabei diesen Prozeß als notwendiges Geschick. Deshalb mutiert in all dem ein *unfreiwillig* werdendes und leidendes Göttliches. So anonym wie dies Geschick zeigt sich auch die Sprache des Gnostizismus: In ihm sind die Namen erloschen. An ihre Stelle wird das «Allgemeine des Begriffs» (96) gesetzt, freilich mit dramatischen Bögen. Koslowski urteilt: «Das System des werdenden und leidenden Gottes ist die ‹Meistererzählung› und Metaphysik des tragischen Bewußtseins» (79). Dem hält Koslowski hier wie auch später den christlichen Gedanken der Vollendung Gottes sowie der Einheit von Schöpfer- und Erlösergott aufgrund des Trinitätsdogmas entgegen (109f.). Daß Koslowski von hier aus eine «Nähe des Judentums zum Gnostizismus des die Welt erleidenden Gottes» (142) aufgrund des betonten jüdischen Monotheismus aufwirft, gehört vielleicht zu den krassesten Fehleinschätzung dieser Schrift. Das läßt sich nur denken, wenn es

ohne Rücksicht auf die fundamentale Wesensdifferenz von Gott und Welt ausgesagt wird; gerade diese wird durch den *kabod*, die Bilderlosigkeit, die Namenlosigkeit des biblischen Gottes immer wieder eingeschärft. – Nach dieser Motiverhellung des Gnostizismus faßt ihn Koslowski schließlich in einer bündigen und treffenden Grundbestimmung zusammen: «Der Gnostizismus ist ... eine Denkweise und Möglichkeit des Geistes, eine dynamisch-genetische Theorie der Totalität zu schaffen, in der die Erkenntnis der Totalität, die Erkenntnis des Absoluten und die Erkenntnis des Menschen verwoben sind in die Erkenntnis der Genese der Totalität als eines Prozesses, der als ein Drama der Gnosis, der Erkenntnis, durch Selbstformation, Fall und Reintegration der Gottheit bestimmt ist und in diesen Momenten, die wiederum als Stadien der Entwicklung des Geistes gefaßt werden, die Prinzipien seiner Bewegung findet» (154). Dem gegenüber findet die sog. theosophische Gnosis eine klar andere, eine christliche Grundorientierung: In ihr sind wie bei Böhme Mensch und Natur Schöpfung und die Natur nicht «die Natur des Absoluten» (232); der Prozeß Gottes mit der gefallenen Schöpfung ist kein Selbstprozeß Gottes, sondern gilt der «Restoration» (229) der Schöpfung. Erst in einem solchen Ansatz wird nach Koslowski Geschichtlichkeit gedacht, «weil es gleichzeitig eine übergeschichtliche Welt des Ungrundes gibt und künftig eine ungeschichtliche Welt des vollendeten Pleroma geben wird» (246). Theosophische Gnosis verteidigt also Schöpfung und Gott. Deshalb auch hat sie sich genau in dem Moment entwickelt, als «die historische Aufklärung anti-theologisch geworden war» (270).

Im Zweiten Buch (*Die Philosophie Baaders als offenbarende Philosophie und Philosophie der Offenbarung*; 275–562) gelangt Koslowski in die thematische Mitte seiner Arbeit. Das zeigt sich zum einen daran, daß Koslowski Baaders Denken weithin immanent entwickelt und die gute Balance von Außen- und Innensicht des Ersten Buches aufgibt; zum anderen aber wird an diesem Buch deutlich, daß schon Koslowskis Lektüre des Gnostizismus Baadersches Gepräge trug; ganz Ähnliches gilt für die Entfaltung und Kritik Schellings im Dritten Buch sowie die Erarbeitung des Vierten Buches. – Baader, ein radikaler «Anti-Cartesianer» (281), läßt Philosophie generell mit dem *cogitor, ergo sum* (318) beginnen, weil kein Mensch sich selbst setzt, sondern geschaffen, also nicht göttlich ist, was Baader auch zur Verneinung menschlicher Autonomie geführt hat (343). Dem *cogitor* entsprechen in seiner Philosophie «Grundannahmen» (296), von denen nach Baader das Christentum die entscheidenden bietet, weil sie in Konkordanz mit der Geschichte, dem spekulativen Vermögen, der Reflexion von Natur und Gesellschaft sowie der Dogmatik gedacht und gleichzeitig gegen die negative Dialektik als «Sucht der menschlichen Intelligenz, die diese zur vollständigen Entgründung und zum grundlosen Entsinken führt» (384), gekehrt werden können. Dabei haben Baader und Koslowski hier und auch später immer wieder einen Gegner im Auge: Hegel. Als sinnhafte Grundannahme, als Axiom der Axiome, gilt Gott, der selbstbewußt, weil absolut von sich und für sich sein muß, «ewiger Anfang und ewige Folge aus sich» (312). Von ihm kann aufgrund der menschlichen Analogien das Entscheidende gewußt werden – in aller Grundunterscheidung, die Koslowski

nach Baader immer wieder zwischen Gott und Schöpfung aufmacht. Diese Analogien tragen auch noch postlapsarisch. Denn die Folgen des Sündenfalls haben nicht alles Vermögen ausgelöscht, weil sie nicht voll eingetreten sind. Gott wollte nach Baader den Menschen durch die Versuchung in seinem Dasein befestigen; indem dieser aber gefallen ist durch die «Imitatio» (430), also durch die falsche Ermächtigung, als wäre er Gott, tendierte alles auf Entmaterialisierung, d.h. nach Baader aufs Anorganische, auf das Tote (449). Gott aber erhielt die lebendige Materie und räumte ihr noch Weile ein. Geblieben aber ist die «Doppeltendenz des Hoffahrtsgeistes und des Niederträchtigkeitsgeistes» (474). Gleichwohl ist der Mensch Analogie für Gott, und zwar als Bild Gottes (489f.), dessen wahre Gotteserkenntnis als «präsentische Angleichung an das Bild Gottes im Erkennen Gottes» (375; ähnlich auch 528) gedacht wird. Daß das nicht als gnostizistisches Motiv interpretiert wird bei Koslowski, läßt sich daraus verstehen, daß Baaders These der Angleichung auf der Basis der Vollendung Gottes und der (sündigen) Abständigkeit des Menschen aufruht und es also zu keiner Identitätssetzung zwischen beiden kommt. Einer Identität steht ja faktisch der Sündenfall entgegen, der Gottes Wesen nicht trifft, sondern nur das Geschaffene. Hier aber fand er nach Baader zweifach statt: als Sündenfall der Engelwelt, dann als Sündenfall der Menschenwelt, in der das Böse nicht gesetzt, sondern fortgesetzt wurde (532) und sich an der Zweiheit der Kreatur bös spiegelt (427). Aufgabe des Menschen war es, den ersten Sündenfall zu heilen. Weil der Mensch das aber verraten hat, darum kommt nach Baader Gott durch seinen freiwilligen «Descensus» (436) in die Zeit. Baader versteht das nach Koslowski als «Opfer Gottes, das Gott der Welt bringt» (405). Auf diesem Weg geraten Baader und Koslowski in eine Opfertheorie, die eher nach einer Aufnahme hymnologischer Elemente als nach spekulativer Durchdringung aussieht und generell darauf hinweist, daß Koslowski, wenn er christlich-dogmatische Gehalte in die Diskussionen seines Buches einbringt, das spekulative Niveau der sonstigen Erarbeitung nicht immer hält (bes. 20; 133; 138; 142; 320; 401; 581; 654; 755; 759; 789; 794–797; 802f.). – Angezielt wird die Vermittlung der These der Freiheit Gottes angesichts der sündigen Welt gegen Ende des Zweiten Buches: «Gott erleidet nicht das Leiden, sondern er nimmt das Leiden freiwillig auf sich» (538). Das bildet zwar die Stoßrichtung gegen Schelling, vorbereitet durch die Darstellung von Baaders Widerspruch gegen Hegels Identität von Äußerung und Entäußerung, Endlichem und Unendlichem, auch gegen Hegels Doketismus, Monismus und gegen sein «Möglichkeitssystem» (558) ohne wirklicher Geschichte; doch man fragt sich, wozu ein solches Opfer gut sein soll. Warum diese (erneuerten) Denkwege, die wie ein gnostizistischer Schatten in der sog. theosophischen Gnosis wirken? Zeigt sich da nicht auch in der theosophischen Gnosis eine Grenze der Spekulation an, die widersprüchliche Ergebnisse erzielt, wird sie überschritten?

Im Dritten Buch (*Schellings Philosophie der Offenbarung als vollendetes Gnostizismus*; 563–733) nimmt Koslowski wieder seine kritische Sichtung auf und tut dies wie im Ersten Buch in einem guten Verhältnis von Innenansicht und Aussensicht. Dabei verfolgt er den Weg Schellings von 1810 bis in seine Alters-

philosophie. Über die Entdeckung in *Die Weltalter*, Philosophie sei «erzählende Philosophie» (575), kam Schelling an die Grundmotive positiver Philosophie heran, die ihren Anfang in der «überschwengliche(n) Freiheit Gottes» (606) nimmt, dann aber durch die Temporalisierung des Göttlichen eine komplizierte Theogonie ersinnt, in deren Mitte vom Heidentum her Dionysos mit seinen notwendigen Leiden und vom Christentum her Christus als die vom Vater, dem vollen Gott (623), unabhängig gewordene Person (630) stehen. Wenn Schelling das als positive Philosophie kennzeichnet, so deshalb, weil das von ihm Erdachte Offenbarungserfahrungen voraussetzt, die nicht apriori ausgemacht werden können. Gleichwohl sieht Koslowski, daß sich Schelling das Christentum nicht zum Maßstab nimmt, sondern seinem eigenen Denken unterordnet (587). Da taucht dann die Konstruktion auf, daß der verschlossene Wille des Vaters sich am Menschen als dem «Band der göttlichen Einheit» (611) auftun soll, der Mensch als «Schlußgeschöpf» (626) direkt im Selbstprozeß Gottes lebt, aber diesen durch seinen Fall tragisch wendet. Daher erdenkt dann Schelling den Sohn, der unabhängig vom Vater werden muß, um das (gefallene) Außer-sich-Sein Gottes aufzuheben. Ist der Sündenfall nun Voraussetzung für Gottes Persönlichwerden, dann liegt Schellings Gedanke nahe, Satan sei der älterer Bruder Jesu, der ins Gottesgeschehen hinein gehöre (683). Dem hält Koslowski wiederum den an Baader entwickelten Gedanken des freiwilligen Opfers Gottes in Menschwerdung und Tod Jesu entgegen (679). So zeigt sich für Koslowski, daß Schelling den alten Gnostizismus auf neue Weise wieder gebracht (711) und durchgedacht hat in einem philosophischen Gesamtsystem (692), das er zugleich als Aufgabe der Deutschen Nation verstanden hat. Damit stellte sich bei Schelling auch die Abwertung des Judentums und seines Gottesbekenntnisses ein (677).

Im Vierten Buch (*Die Philosophie Baaders, der Deutsche Idealismus und die Moderne; 735–860*) werden zunächst nochmals Baader und Schelling zusammengefaßt, wobei auch hier Baader leitend bleibt, weil er die unverzichtbare «*Analogia hominis*» (750) eingebracht und so durchgedacht hat, daß Gottes Freiheit als Übergeschichtlichkeit plausibel und die Gefahr eines absoluten Wissens abgewiesen wird. An dessen Stelle tritt die Glaubwürdigkeit (760) mit der ihr eigenen «*Logik der Wandlung*» (773), die Geschichte, Freiheit, Tat und Singularität aufnimmt, dadurch offen wird und so rationaler bleibt als Schellings «großes Poem des Absoluten» (767). Abermals zielt Koslowski von hier aus auf das «Selbstopfer Gottes in Christus», das «die erste Wandlung der gefallenen in die verklärte Natur und die Vorwegnahme des künftigen *status gloriae*» (793) darstellt. – Im letzten Gang blickt Koslowski auf die Moderne. Statt des modernen Machers sieht er von Baader her die Dringlichkeit der Poiesis, die der Philosophie nicht mehr untergeordnet oder in Identität eingeordnet wird wie in Hegels «Idee eines monistischen Devolutionssystems» (830), das nicht zu freier Dichtung, sondern nur zum totalitären Weltgedicht gefunden hat. In diesen totalitären Meistererzählungen fand nach Koslowski «die Inversion der gnostischen Weltverachtung und Weltfremdheit in Weltvergottung» (841) statt. In ihrem Sog wurde Arbeit als Weltbewältigung vergötzt, die Autonomie zum abstrakten Selbstverständnis gemacht und die Angst des Men-

schen, der als Menschengott über seinen Verhältnissen lebt, zum düsteren Schatten. Hätten sich nicht die Identitätsgedichte, sondern Baader durchgesetzt, wäre die heutige (post-)moderne Kritik an den Systemen gar nicht notwendig geworden, weil, so Koslowski, «die Philosophie Baaders zu Beginn der Moderne schon dort war, wo sich die Postmoderne heute hinbewegt» (853).

Koslowskis Arbeit bietet im Ganzen eine treffende Darstellung, Analyse und Auffächerung des gnostizistischen Denkens, seiner monistischen Grundkonzeption, seiner geistesgeschichtlichen Fortwirkungen im Deutschen Idealismus und seiner Bestreitung durch Baader. Daß zeitgleich die Tübinger Theologische Schule um S. v. Drey und die Wiener Theologische Schule um A. Günther die Gnostizismen protestantischer Denker bestritten, dies aber von Koslowski nicht einmal erwähnt wird, hebt Baader in eine Sonderstellung hinein, die ihm nicht ganz entspricht, aber Koslowskis *opus magnum* formt. So läßt es sich denn auch lesen als eine Apologie eines weithin vergessenen Denkers. In klarer Sprache und gut nachvollziehbaren Gedankengängen, in pro- funder Analyse von Denkgestalten und Epochen können schließlich auch die Redundanzen zu einem Denkexerzitium werden, das bedeutende Bezüge der spekulativen Christentumsgeschichte wieder neu zu bedenken hilft.

WOLFGANG KLAGHOFER

Ulrich G. Leinsle: *Studium im Kloster. Das philosophisch-theologische Hausstudium des Stiftes Schlägl 1633–1783.* Averbode (Praemonstratensia vzw) 2000. XXXV+455 S. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium fasc. 20). ISBN 90-76817-03-0.

Am Beispiel des oberösterreichischen Prämonstratenserstifts Schlägl vermittelt uns das jüngste Werk des Regensburger Philosophiehistorikers aus intimer Kenntnis einen Einblick in die Weltabgeschiedenheit eines Klosterstudiums der Barockzeit. Größtenteils auf Archivalien gestützt werden, nach einer Darlegung der institutionellen Rahmenbedingungen, Lehrinhalte (Philosophie, Theologie, Kirchenrecht) und Studienbetrieb der *Academia Plagensis* vorgestellt. Untersucht werden die Einflüsse, die sich daraus ergaben, daß der Schlägler Nachwuchs zum Studium nach Prag, Salzburg, Olmütz, Innsbruck, Rom, Breslau, Graz, Ingolstadt und Wien geschickt wurde. Ebenso wird die ordensinterne Ausstrahlung des Schlägler Studiums in Richtung Bayern und Böhmen verfolgt. Beides bildet den Hintergrund für den aus Vorlesungsmanuskripten, Disputationsthesen und bibliotheksgeschichtlich rekonstruierten Kurs, welchen der Lehrbetrieb in Schlägl selber genommen hat. Während für die herrschende Geistesgeschichtsschreibung «die Epoche der katholischen Schulphilosophie und Theologie zwischen Tridentinum und Aufklärung als eine vernachlässigenswerte Zeit scholastischer Erstarrung» (S. 1) gilt, während ihr nichts natürlicher vorkommt, als daß die Scholastik im 18. Jahrhundert verendet, verfolgt der Vf., wie eine typische Gründung des posttridentinischen Akademisierungsschubs seit 1750 vom absolutistischen Staat zunehmend verschult, gleichgeschaltet und schließlich unter Joseph II. mit Wirkung vom

1. November 1783 liquidiert wurde. Durch die vorbildliche Aufteilung zwischen Text und Fußnotenteil ist für einen flüssig lesbaren Text gesorgt, ohne daß dies auf Kosten der Gelehrsamkeit ginge. Im Anhang sind eine Reihe lateinischer Aktenstücke des 17. Jahrhunderts ediert, außerdem enthält er chronologische Tafeln und drei Register. Abgesehen von den bisweilen (S. 83, 166–169, 173) gehäuft auftretenden Druckfehlern bei Jahreszahlen entspricht auch das sorgfältige Äußere dem Anspruch eines so grundgelehrten Werkes.

Das Objekt, das sich der Vf. ausgesucht hat, ist kein besonders dankbares. Es vereint eine Reihe von Nachteilen. Vor allem fehlt den Prämonstratensern, im Unterschied zu den Dominikanern, Franziskanern und Jesuiten, scholastisch ein eigenes Ordensprofil, sowohl philosophisch (S. 94) als auch, was in der Epoche der Gnadenstreitigkeiten schwer ins Gewicht fiel, in der Theologie. Verglichen damit, was an den florierenden Jesuitenkollegien vor sich ging, blieb das Klosterstudium an einer kleinen Anstalt auf dem flachen Land naturgemäß bescheiden. Es baute immer hart am Rande der Seelsorge; den Professoren selber winkte am Ende eine Pfarrpfründe. Der Philosophiekurs war auf zwei Jahre angelegt, ein Jahr weniger als bei den Jesuiten. Während die spanischen Ordensschulen es sich leisten konnten, in den großen Verlagshäusern Lyons oder Antwerpens einen Folioband nach dem andern zu publizieren, muß man schon froh sein, wenn sich in dem ausgebluteten Mitteleuropa Einzelblätter mit Disputationsthesen erhalten haben. Schlägl's literarische Hinterlassenschaft hält den Vergleich mit der spanischen Scholastik daher nicht aus (S. 254).

Für den Historiker folgt daraus, daß er sich hauptsächlich auf scholastische Quellentexte einer Literaturgattung verwiesen sieht, für welche gilt: «Auf Begründungen wird weitgehend verzichtet» (S. 273). Der Vf. verhehlt sich diese Schwierigkeit auch nicht: «Die Thesenform läßt eben nicht erkennen, wie differenziert und tiefgehend die Argumentation im Lehrvortrag und in der Disputation erfolgte» (S. 328). Aber er stuft die Schwierigkeit doch nicht so hoch ein, daß er deswegen darauf verzichtet hätte, am Leitfaden solcher Thesenlisten einzelne Persönlichkeiten philosophisch und theologisch zu charakterisieren. Bei Lichte besehen wird kaum eine der Thesen, die der Vf. in dieser Absicht referiert, geistiges Eigentum des betreffenden Professors gewesen sein. So war es freilich auch nicht gemeint. Die Konklusionen waren im Grunde vorgegeben, sei es dogmatisch, sei es durch den Text der *Summa theologiae*, sei es durch besondere Schultraditionen. Der Ehrgeiz des einzelnen war darauf gerichtet, sich durch die eigene Argumentation eine möglichst große Anzahl von Gegnern zu machen und deren Kritik in der Regel durch Distinktion zu erledigen. Thesenlisten für sich genommen sind wenig aussagekräftig. Es sind eher Inhaltsverzeichnisse als das Pendant zu jenen Listen institutioneller Lehrverurteilungen, die der Historiker der frühneuzeitlichen Scholastik mit großem Gewinn konsultiert, weil sie in der Welt der philosophischen und theologischen Lehrmeinungen auf vermintes Gelände aufmerksam machen.

Die Zusammenhanglosigkeit und eine mitunter auch nur scheinbare Harmlosigkeit der Thesen erschwert ihre richtige Einordnung. Nicht klug zu werden ist z.B. aus den Thesen, die der Vf. zu dem die Philosophen des 17.

Jahrhunderts so sehr beschäftigenden Problem der Zusammensetzung des Kontinuums referiert. Von dem einen Autor werden unendlich teilbare Teile abgelehnt – «sie wären nur aufgeblasene Punkte» (S. 279). Von einem anderen Autor heißt es, ihm zufolge bestehe das Kontinuum «ganz aristotelisch aus aktual distinkten, endlichen, nicht unendlich teilbaren Teilen» (S. 321). Nun ist weder einzusehen, was die unendliche Teilbarkeit mit *puncta inflata* zu tun haben sollte, noch war Aristoteles Atomist. Daß das Kontinuum aus einer endlichen Menge von Punkten zusammengesetzt sei, ist vielmehr der im 14. Jahrhundert von Walter Chatton und später wieder von spanischen Jesuiten, namentlich Juan de Lugo († 1660), vertretene *Zenonismus*. Bezogen auf das materielle Kontinuum führte das, erfährt man immerhin schon aus Pierre Bayles *Dictionnaire* («Lugo» E), zu der Hypothese der *puncta inflata*, woraus dann bei dem berühmten Boscovich († 1787) die Hypothese der Kraftpunkte wurde. Bei dem Vf. figuriert Lugo in der Kategorie «gemäßigte Jesuiten» (S. 259, 318, 370). Was sind das?

Aufschlußreich ist hingegen die gründliche Auswertung der offenbar ungeplünderten Stiftsbibliothek. An den Besitzvermerken und dem darauf gestützten Verlaufsprofil der Anschaffungspolitik hat der Vf. eine vorzügliche Quelle zur Bestimmung des geistigen Lebens in Schlägl erschlossen (S. 129–147). Überzeugend gelingt der Nachweis, daß man es trotz der angespannten Finanzlage verstanden hat, in der Literaturversorgung auf der Höhe der Zeit zu bleiben (S. 139). Alle drei großen Ordensschulen des 17. Jahrhunderts sind durch ansehnliche philosophische Werke vertreten: der Thomismus durch den Kurs der Karmeliter von Alcalá (1624–28), durch Ioannes a S. Thoma († 1644) und Ludwig Babenstuber († 1726); der Skotismus durch Filippo Fabri († 1630) und John Punch († 1660); die Jesuiten durch den Kurs von Coimbra (1607), durch Antonio Ruvio († 1615), Martín Smiglecki († 1618), Thomas Compton-Carleton († 1666), Rodrigo de Arriaga († 1667), Antonio Bernaldo de Quirós († 1668), Baltasar Tellez († 1675), Ottavio Cattaneo († 1679), Silvestro Mauro († 1687). Hervorzuheben ist ferner die Existenz der Werke von Descartes und das Abonnement der *Acta Eruditorum*. Mit der Genauigkeit, die hier allein am Platz ist, beschreibt der Vf. auch die Präsenz der scholastischen Theologie dieses Zeitraums.

Was ist philosophiegeschichtlich der Ertrag? Der Hinweis auf die Existenz einer Diskursformation, die bestimmte, schon aus der Geographie Schlägl ziemlich genau prognostizierbare Möglichkeiten über die Zeit in wechselnden Anteilen kombiniert hat. Schlägl bildet den Schnittpunkt aus Salzburger Thomismus, Prager Skotismus und einer nahezu allgegenwärtigen, in Prag, Innsbruck, Graz und Ingolstadt konzentrierten Jesuitenscholastik. Namentlich der *Neotericus* Arriaga in Prag hat Schlägl seit den 1640er Jahren durch eifriges Pro und Contra über Jahrzehnte in Atem gehalten. Einen Dammbruch bedeutete ab 1658 das Auftreten des Ignaz Feurstein († 1678), der Arriaga, Compton-Carleton, den Skotismus und Juan Caramuel y Lobkowitz († 1682), diesen Broadway im Manhattan der Spätscholastik, offenbar so gekonnt verband (S. 285), daß um 1670 das kuriose Gewächs *Caramuelista et Scotista* (S. 345) schon proliferierte. Besonders ist sich Feurstein mit Caramuel

einig in dem Angriff auf eine zentrale ontologische Kategorie der Schulphilosophie, die Kategorie des Gedankendings (*ens rationis*), die wir aus Theo Kobuschs magistraler Abhandlung von 1987 kennen. Feurstein setzt dem *ens rationis* einen massiven Negationenrealismus entgegen, argumentiert aber auch dialektisch damit, daß die Idolatrie des *ens rationis*, das es ja gerade ermöglichen soll, zwischen Seinsordnung und Zeichenordnung zu unterscheiden, nur dazu führt, daß Nichtseiendes geistig hypostasiert wird. Der Vf. hat gewiß recht, wenn er Feurstein für den interessantesten der von ihm uns vorgestellten Scholastiker hält. Nachhaltiger und weniger eklektisch als in der Philosophie scheint sich die Jesuitenscholastik ab etwa 1690 auf theologischem Gebiet durchgesetzt zu haben. Durch Adalbert Landgraf († 1727), einen Zögling des Collegio Romano, wurde Schlägl zeitweilig geradezu eine Filiale dieser Anstalt. Hier würde man sich gewünscht haben, daß der Vf. Tilman Ramelows bahnbrechende Studie zur Theologie des Collegio Romano Theologie herangezogen hätte (vgl. die Besprechung in FZPhTh 44 [1997] 457–60).

Unter den edierten Aktenstücken finden sich folgende philosophische Stücke: von Norbert Bratiz († 1656) zwei Thesenlisten *De natura terminorum* und *De nomine et verbo* von 1639, von Franz Freisleben († 1677) eine Verteidigung des Universalienrealismus *De unitate formali* in Form eines kleinen *Isagoge*-Kommentars von 1646 (S. 386–387 ist zweimal statt «cohibile» offenbar «contrahibile» zu lesen), von Feurstein Thesen zu der aristotelischen Schrift *De generatione et corruptione* von 1646 und vermutlich von Andreas Schmidt († 1684) eine (gegen Neoterici wie Arriaga, Feurstein u.a. gerichtete) kleine Verteidigung der sog. Objektivpräzisionen von 1676. Dieses Stück schließt mit einem Aperçu (*paradoxum morale*), das scholastische Ontologie und christliche Spiritualität merkwürdig verschränkt: «Der Mensch ist niemals mehr ein Realseiendes, als wenn er sich als ein Gedankending erkennt, und niemals mehr ein Gedankending, als wenn er sich für ein Realseiendes hält.» Hier vernimmt man, daß an der von Karl Eschweiler vor bald achtzig Jahren geprägten, in anderer Beziehung gar nicht so einleuchtenden Formel *Barockscholastik* tatsächlich etwas ist. Um sie zu füllen, wird man nicht ohne dieses Buch auskommen.

SVEN K. KNEBEL

Tommaso Campanella: *Apologia pro Galileo/Apologie de Galilée*. Texte, traduction et notes de Michel Pierre Lerner. Paris: Les Belles Lettres 2001. CLXXV+335 pp. (Coll. Science et humanisme) ISBN 2-251-34509-4.

Michel Lerner (M.L.) nous offre une très belle édition critique et traduction française de l'*Apologia pro Galileo* du dominicain Tommaso Campanella (1568-1639). Ce texte, publié du vivant de l'auteur (1622), a connu une large diffusion dans les milieux cultivés de son époque et, par la suite, une estimable fortune éditoriale. On en recense beaucoup d'éditions et de nombreuses traductions, mais aucune en français. C'était donc une lacune considérable qui est désormais comblée.

Dans son ample introduction dont l'apparat critique est une véritable mine d'informations, M.L. situe l'œuvre dans son contexte rédactionnel. Il met en exergue les principaux enjeux philosophiques, théologiques et scientifiques que cette œuvre comporte. Dans le premier chapitre, il aborde le problème de la date exacte de composition de l'*Apologia*, question qui a divisé les spécialistes de Campanella. La date ne pose pas de problème: c'est bien en 1616, en plein climat de méfiance à l'égard de Galilée, que le moine calabrais rédige sa défense. Mais est-ce avant ou après le 5 mars 1616, date qui marque la condamnation de l'héliocentrisme comme contraire à la doctrine chrétienne? Pour répondre à cette question, M.L. s'appuie sur trois critères: les informations tirées de l'*Apologia* elle-même, les éléments de chronologie fournis par Campanella dans d'autres textes et enfin les données proprement contextuelles. A travers une reconstruction minutieuse des événements et un recouplement des informations, M.L. tranche en faveur d'une rédaction de l'*Apologia* antérieurement à la condamnation de mars 1616.

L'*Apologia* est une œuvre importante, non seulement parce qu'elle se veut une défense de Galilée dont Campanella se targue d'être un ami de longue date, mais aussi et surtout parce qu'elle devient le prétexte pour affirmer haut et fort la *libertas philosophandi*, en dépit et contre les théologiens contemporains sclérosés par le *modo di filosofare* d'Aristote. Lorsque le 3 novembre 1616 Campanella écrit à Galilée pour lui soumettre sa défense, il la présente comme un examen dans lequel «si prova che il modo di filosofare da lei tenuto è più conforme a la divina scrittura che non lo contrario, o almeno assai più che non l'aristotelico» (*Lettore*, a cura di V. Spampatato, Bari, Laterza 1927, no XXXV, p. 179). Toute sa thèse est résumée dans ces quelques mots. La portée des problèmes soulevés et affrontés dans l'*Apologia* dépasse donc les plans strictement physique et cosmologique. Ce qui est mis en évidence, c'est la méthode de philosopher (*ratio philosophandi*). C'est cette méthode, libérée du joug que fait peser sur les recherches naturelles l'héritage du Stagirite, qui rapproche Campanella de Galilée. Mais, comme le dit très bien M.L., soutenir la *ratio philosophandi* de Galilée ou celle de Telesio ne signifie pas, pour Campanella, accepter toutes leurs conclusions scientifiques. De la même manière, condamner comme non conforme aux Ecritures la pensée d'Aristote ne signifie pas rejeter a priori toutes ses thèses cosmologiques. Ce qui anime Campanella, depuis sa prime jeunesse, c'est le souci de vérité et, comme *verum vero minime contradicit*, il est nécessaire de créer une nouvelle philosophie, dont il se fait le champion, philosophie qui concilierait nature et Ecritures.

L'*Apologia* s'insère donc dans une problématique plus vaste, celle d'une révision intégrale du savoir et d'une réédification de ses fondements. Ces idées-forces qui sous-tendent l'*Apologia* sont déjà présentes dans les œuvres de jeunesse de Campanella et M.L. réussit, dans les deuxième et troisième parties de son introduction, non seulement à les mettre en évidence, mais aussi à nous faire saisir les étapes principales de la formation de cette nouvelle philosophie.

Après avoir replacé l'*Apologia* dans le vaste projet de réforme des sciences campanellien et de nous avoir rappelé que Campanella se voulait justement ré-

formateur (dans le sens de donner à nouveau forme aux sciences) et non pas novateur, M.L. continue dans la quatrième partie de l'introduction avec l'analyse de l'*Apologia* elle-même. D'abord, il analyse la nature formelle de l'œuvre, ensuite il énumère les thèmes principaux et enfin, il s'interroge sur le problème central de savoir si Campanella est un copernicien ou non. M.L. termine sa présentation sur la réception de l'*Apologia* par ses contemporains et sur sa fortune postérieure: si l'appréciation de l'œuvre a été controversée du vivant de Campanella et mise à l'Index, nous nous rendons compte de son importance lorsque, deux siècles plus tard, des défenseurs de la nouvelle astronomie et de sa compatibilité avec l'Écriture mettaient en évidence le texte campanellien comme estimable soutien à leur combat.

Dans l'*Apologia pro Galileo* Campanella déploie une érudition considérable. On ne peut donc que souligner le grand mérite de M.L. d'avoir identifié le maximum de sources possibles et d'avoir fourni à son lecteur un appareil critique d'une très grande qualité scientifique. A la fin de l'ouvrage, M.L. dresse une liste de toutes les œuvres citées dans l'*Apologia*, s'efforçant d'indiquer le plus souvent des éditions du XVIIe siècle, et ce, précise-t-il, pour que l'on puisse se faire l'idée la plus fidèle possible de la «bibliothèque» que le dominicain, emprisonné et donc coupé du monde, a dû reconstituer de mémoire pour défendre son ami Galilée. Campanella citait également les versets bibliques de mémoire, d'où souvent leurs imprécisions, leurs références incomplètes, voire inexactes. Là aussi un travail philologique remarquable a été accompli pour repérer, compléter, et parfois corriger les références des passages bibliques.

Cette édition bilingue (latin/français) a ainsi plus d'un mérite: d'abord celui de proposer la traduction française de l'un des textes-clés de Campanella, ensuite celui de fournir un large et solide soutien critique, enfin celui de présenter les thèmes principaux de la pensée du moine calabrais, en mettant en exergue le processus de formation et d'établissement de sa nouvelle philosophie dont l'*Apologia* se fait un véritable écho.

MARIE-JEANNE ACCIETTO-GUALTIERI

Raimundus Lullus: *Arbor Scientiae*. Raimundi Lulli opera latina tomus XXIV. Turnhout: Brepols Publishers 2000, 360 p./830 p./1483 p. (Corpus Christianorum continuatio Mediaevalis CLXXX A/B/C). ISBN 2-503-04802-1/2-50304804-8/2-503-04806-4.

Raimundus Lullus: *Opera*. Reprint of the Strasbourg 1651 edition. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1996. 663 p./1109 p. (Clavis Pansophiae, Band 2,1/2,2). ISBN 3-7728-1624-X.

Fruit de dix ans de labeur mené par Pere Villalba Varneda, de l'*Universitat Autònoma de Barcelona*, la nouvelle édition critique de l'*Arbor Scientiae* présente un ouvrage majeur de la production lullienne qui résume et commente les ultimes versions de son édifice philosophique.

Dans la *Vita Coetanea*, ouvrage biographique dicté vers 1310, Raymond Lulle décrit la triple résolution programmatique, source de toute son œuvre:

abandonnant la vie de courtisan pour se consacrer à l'étude (à la suite de visions répétées et insistantes du Christ en croix), il adopte la triple résolution a) de convertir les infidèles à la foi chrétienne, b) d'écrire le meilleur livre du monde, et c) de fonder des collèges pour promouvoir l'étude de l'arabe afin de prêcher en terre d'Islam. Le projet d'écrire le meilleur livre prend la forme de l'Art qui connaît différentes versions (de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* de 1274 à l'*Ars brevis* de 1308), au gré des nouvelles moutures systématiques proposées par Lulle. *L'Arbor Scientiae*, rédigé en 1295, correspond à la dernière phase d'élaboration de l'Art lullien. De ce fait, il ne peut être compris que dans le contexte systématique de la dernière mouture de l'Art, présentée dans l'*Ars Brevis*. De façon générale, le système lullien repose sur un double renoncement: d'une part, l'auteur catalan abandonne les arguments reposant sur les citations des autorités et, d'autre part, il s'écarte de la voie négative, consistant à réfuter les croyances des adversaires de la foi, pour adopter une stratégie positive qui veut démontrer rationnellement les dogmes de la foi chrétienne (en particulier la Trinité et l'Incarnation, contestés par les juifs et les musulmans) au moyen des raisons nécessaires («*per necessarias rationes*»). Pour ce faire, Lulle adopte des éléments partagés par les trois religions: le monothéisme et l'héritage grec, qui lui fournissent un accès à des structures conceptuelles communes. Lulle élabora ainsi le principe des neuf Dignités (ou raisons nécessaires), caractères divins qu'aucun chrétien, juif ou musulman ne pourrait nier: Bonté, Grandeur, Éternité, Pouvoir, Sagesse, Volonté, Vertu, Vérité, Gloire, également exprimés sous forme abrégée par les lettres B C D E F G H I K. Les Dignités sont non seulement concordantes, mais elles sont mutuellement convertibles (par exemple la grandeur divine est bonne, sa bonté est éternelle, etc.), n'impliquant ainsi aucune pluralité dans la substance divine. Elles sont également réelles, conférant par là un caractère platonicien à l'univers lullien, mais aussi actives *ad intra* (leur activité à l'intérieur de la nature divine explique la Trinité) et *ad extra* (au sein de la création, par l'intermédiaire des principes relatifs: différence/concordance/contrariété; principe/moyen/fin; supériorité /égalité/infériorité). L'Art, sous le double aspect d'une *ars inveniendi* et d'une *ars demonstrativa* se présente comme une ontologie dynamique.

La permutation de tous ces éléments (souvent représentée par des tableaux et des figures composées de cercles concentriques) permet d'établir la structure conceptuelle correspondant à la structure profonde de la Création, tout en mettant en évidence le mécanisme qui explique la constitution du monde.

L'Art propose également une échelle des Créatures composée du monde spirituel et du monde matériel (le troisième monde étant le monde incréé de Dieu, le Créateur): l'univers est ainsi un système strictement ordonné et hiérarchisé. Reposant sur la structure de la réalité, l'Art est de ce fait une logique infaillible qui respecte les vraies structures du monde (selon le principe augustinien «*ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*»).

L'Arbor Scientiae, quant à lui, fut rédigé à Rome, durant l'automne et l'hiver 1295 (*introductio generalis*, p. 5*). Pere Villalba Varneda signale qu'une analyse philologique montre que l'ouvrage fut sans doute écrit d'abord en la-

tin, puis traduit en catalan (p. 52*). Le séjour romain du philosophe avait pour but de convaincre le Pape Boniface VIII d'adopter les projets lulliens pour convertir les Infidèles. L'échec de cette entreprise nous est rapporté dans le *Desconort*, ouvrage en vers rédigé en catalan durant l'année 1295 (traduit en français et en allemand: «Le Desconort ou le découragement»; *Annales du Midi*, 50, Toulouse-Paris, 1938, traduction par Amédée Pagès; *Lo Desconhort – Der Desconhort*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, Übersetzung und Einführung von Johannes und Vittorio Hösle). Lulle y chante sa tristesse, conséquence de l'indifférence générale envers son projet prosélyte. Parallèlement, le prologue de l'*Arbor Scientiae* met en scène le *doctor illuminatus* lui-même, chantant son *Desconort* sous un arbre pour soulager sa tristesse: vient ensuite un moine qui tente de le reconforter et, apprenant les raisons du découragement du philosophe, il préconise une reformulation plus accessible de l'*Ars* sous la forme d'une encyclopédie des sciences (p. 5). Lulle décide alors de s'inspirer de la forme de l'arbre sous lequel il est assis pour représenter son système de façon plus attrayante.

L'*Arbor Scientiae* se présente comme une encyclopédie globale du savoir, comportant seize arbres thématiques (*Arbor Elementalis*, *Arbor Vegetalis*, *Arbor Sensualis*, *Arbor Imaginalis*, *Arbor Humanalis*, *Arbor Moralis*, *Arbor Imperialis*, *Arbor Apostolicalis*, *Arbor Coelestialis*, *Arbor Angelicalis*, *Arbor Aeviternalis*, *Arbor Maternalis*, *Arbor Christianalis*, *Arbor Divinalis*, *Arbor Exemplificalis*, *Arbor Quaestionalis*), subdivisés en sept parties chacun: les racines, le tronc, les branches, les brindilles, les feuilles, les fleurs et les fruits. Nous l'avons souligné, l'*Arbor Scientiae* s'inscrit pleinement dans la démarche systématique de Raymond Lulle, tout en imprimant un mouvement de simplification et de clarification. L'arbre est une métaphore de l'organisation du savoir dont il donne une vision claire et structurée: il permet de ce fait une recherche simplifiée des questions qui touchent à tous les domaines de la connaissance. L'*Arbor Scientiae* reflète ainsi la structure de l'Art dont il est un commentaire explicatif. En outre, l'*Arbor Scientiae* reprend l'Échelle des sujets de l'Art (des éléments jusqu'à Dieu) ce qui correspond aux quatorze premiers arbres.

L'*Arbor Scientiae* presuppose également que l'unité du savoir coïncide avec l'unité du monde (c'est, en somme, une conséquence du principe augustinien cité plus haut). Cette unité profonde est assurée par les dix-huit racines communes que comptent la plupart des arbres thématiques: ce chiffre correspond à la somme des neuf principes transcendants (ou dignités) et des neuf principes relatifs, utilisés tous deux dans l'Art.

Ces explications générales ne rendent toutefois pas compte des mécanismes qui animent l'*Arbor Scientiae*: aussi, il serait imprudent de faire l'économie d'un rapide survol de la forêt lullienne, en mentionnant les caractéristiques importantes de chaque arbre: 1) l'*Arbor Elementalis* (p. 11) ordonne les créatures du monde sublunaire, composées des quatre éléments 2) l'*Arbor Vegetalis* (p. 117), arbre du monde végétal, 3) l'*Arbor Sensualis* (p. 131), arbre des cinq sens et de la nature animale, 4) l'*Arbor Imaginalis* (p. 175), arbre de l'imagination et les images mentales, 5) l'*Arbor Humanalis* (p. 197), arbre de l'Homme, 6) l'*Arbor Moralis* (p. 255), des vertus (qui mènent à la *gloria*) et les vices (qui

mènent à la *pena*), 7) l'*Arbor Imperialis* (p. 333), arbre de la hiérarchie temporelle dont le sommet est l'empereur, 8) l'*Arbor Apostolicalis* (p. 377), arbre de la hiérarchie spirituelle dont le sommet est le Pape, 9) l'*Arbor Coelestialis* (p. 485), arbre des objets célestes, 10) l'*Arbor Angelicalis* (p. 513), arbre des anges, 11) l'*Arbor Aeviternalis* (p. 539), arbre des récompenses et des châtiments éternels, 12) l'*Arbor Maternalis* (p. 563), arbre de Marie, 13) l'*Arbor Christianalis* (p. 579), arbre de Jésus-Christ, 14) l'*Arbor Divinalis* (p. 645), arbre de la Trinité, 15) l'*Arbor Exemplificalis* (p. 709), arbre des exemples, qui présente tout ce que contiennent les arbres précédents, expliqué en allégorie et, enfin, 16) l'*Arbor Quaestionalis* (p. 843), arbre des questions posées au sujet de tous les autres arbres, accompagné de leurs réponses. Il faut souligner la particularité des deux derniers arbres, l'*Arbor Exemplificalis* et l'*Arbor Quaestionalis*, véritables modes d'emploi de tout l'*Arbor Scientiae*, facilitant la lecture de la structure arborescente.

Ce survol ne rend pas compte de la structure complexe qui forme chaque arbre; ainsi, à titre d'exemple, détaillons brièvement l'*Arbor humanalis* (p. 197): son tronc est double (ainsi que toute la structure formelle qui en découle), l'Homme étant composé d'un corps et d'une âme; ses branches spirituelles sont les trois puissances de l'âme (*memoria, intellectus, voluntas*), alors que ses branches corporelles sont composées des quatre fonctions *elementales, vegetales, sensuales, imaginales*; les brindilles spirituelles sont les opérations de l'âme (*amare, intelligere, recolere*), les brindilles corporelles correspondant quant à elles aux opérations des branches corporelles; les feuilles regroupent les neuf accidents (*quantitas, qualitas, relatio, actio et passio, habitus, situs, tempus, locus*) dont il faut souligner la particularité qui consiste ici dans le fait que les *habitus artificiales naturales* contiennent tous les arts et les sciences; les fleurs corporelles contiennent les versions instrumentales des quatre branches corporelles (*elementare, vegetare, sentire, imaginari*), alors que la fleur spirituelle n'est autre que la raison. Le fruit de l'arbre est donc double, *quoniam unus est ratione existentiae, et alius ratione agentiae* (p. 252). Cet exemple, qui nécessiterait un commentaire plus approfondi pour en saisir le fonctionnement profond, montre tout de même l'extrême cohérence structurelle de la démarche lullienne.

Au-delà de l'intérêt strictement philosophique de cette nouvelle édition, il faut souligner le fait que l'*Arbor Scientiae* ne comptait, jusqu'à ce jour, que quelques éditions latines (une seule à la fin du XVe siècle, deux autres au XVIe siècle, et une dernière version en 1745). L'ouvrage compte une traduction au catalan par Salvador Galmès (qui reprend un manuscrit du XVe siècle), publiée en trois volumes (*Arbre de sciencia*, Palma de Majorca, 1917–1923–1926), sans compter les fragments traduits et commentés dans la deuxième moitié du XXe siècle par Francesc de B. Moll (*Arbre Exemplifical*, Palma de Majorca, 1971) et Miquel Batllori (*Ramon Llull, Obra Escogida*, Madrid, 1981, et *Antología filosófica*, Barcelona, 1984), notamment. De même, mis à part la traduction d'Alonso Zepeda y Adrada en 1664 (publiée à Bruxelles par François Foppens), seuls quelques extraits sont accessibles en castillan, en particulier l'*Arbor imaginalis* et l'*Arbor imperialis* présentés dans l'*Antología de Ramón Llull* (Madrid, 1961), par le même Miquel Batllori (qui s'inspire de la traduction de

Zepeda). Les éditions françaises sont, quant à elles, plus que rares: mis à part une traduction partielle au XVIIe siècle, seuls Louis Sala-Molins (dans *Lulle*, Paris, 1967) et Armand Llinares (*l'Arbre des Exemples*, Paris, 1986) ont publié quelques chapitres de cet ouvrage en français.

La nouvelle édition critique de Pere Villalba Varneda repose, quant à elle, sur les dix-sept manuscrits de l'*Arbor Scientiae* encore existants, composés entre le XIVe et le XVIe siècle, et adopte un compromis entre les deux familles de textes postulées par l'éditeur, issues d'exemplaires aujourd'hui perdus (p. 150*–175*; *stemma* p. 167*). En outre, cette édition propose une mise à jour de la numérotation des livres et des chapitres, ainsi qu'une orthographe modernisée (selon la norme utilisée dans les *Raimundi Lulli Opera Latina*, Palma de Majorca, 1959–1967) qui facilite la lecture du texte.

Cette édition critique en trois volumes met donc à la disposition des lecteurs un ouvrage central de l'œuvre du *Doctor illuminatus*, qui complète et éclaire l'étude de l'Art lullien. A ce titre, l'introduction générale qui compte près de deux-cents pages s'avère très utile puisqu'elle permet, entre autre, d'avoir une vue détaillée des différentes versions manuscrites et imprimées de l'*Arbor Scientiae*, sans oublier les éléments philosophiques et biographiques indispensables à une plus juste compréhension de l'œuvre. De plus, il faut souligner l'intérêt majeur de cette édition critique qui pallie au manque de commentaires fiables sur l'*Arbor Scientiae*; cette lacune sera également comblée par la parution prochaine, chez le même éditeur, d'un recueil d'analyses complémentaires édité par F. Domínguez Reboiras, P. Villalba Varneda et P. Walter (*Arbor Scientiae. Der Baum des Wissen von Ramon Llull. Instrumenta patristica et mediaevalia* 42, *Subsidia lulliana* 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2001).

Signalons enfin que cette édition est accompagnée de nombreuses illustrations, dont la plupart sont tirées de divers ouvrages du XVe et XVIe siècles (et dont certaines font partie de l'iconographie classique du lullisme), ainsi que par des œuvres d'artistes contemporains qui évoquent de différentes façons l'arbre de la science.

L'*Arbor Scientiae*, en tant qu'encyclopédie du savoir médiéval, ne concerne pas uniquement le champ des études lulliennes. Ces trois volumes fournissent également une édition de référence fiable pour une étude de la réception de l'œuvre de l'auteur catalan dans les milieux lullistes des XVIe et XVIIe siècles. A ce titre, la réédition des *Opera raimundi lulli* de Zetzner est un complément précieux.

Cet ouvrage en deux volumes propose une réédition de l'anthologie réalisée en 1598 (republiée en 1609, 1617 et 1651, cette dernière version étant reproduite ici) par Lazarus Zetzner, éditeur strasbourgeois qui publia entre 1582 et 1616 bon nombre de textes humanistes et historiques, ainsi que certains ouvrages médicaux de Paracelse et la fameuse somme alchimique *Theatrum chemicum*. L'anthologie lullienne de 1598 inclut des œuvres importantes de Lulle (*Ars brevis*, *Duodecim principia philosophiae*, *Tractatus de venatione medii inter subjectum et praedicatum*, *Tractatus de conversione subjecti et praedicati per medium*, *Ars magna et ultima Articuli fidei sanctosanctae ac salutiferae legis Christinae*) et des écrits lui étant faussement attribués (*Opusculum de auditu kabbalistico*, *Dialectica*

*seu Logica nova, Isagoge in rhetorican, Oratio exemplaris), accompagnés de commentaires de Giordano Bruno (*De lulliano specierum scrutinio, De lampade combinatoria Lulliana, De progressu logicae venationis*), Agrrippa de Nettesheim (*In Artem brevem Raymundi Lullii commentaria*) et Valerio Valier (*Opus aureum*). Pour confectionner ce recueil, Zetzner combina les ouvrages issus de l'édition établie par le franciscain Bernard de Lavinheta (entre 1515 et 1518) et les textes de l'édition de Gourbin (de 1578), ce dernier s'inspirant du travail réalisé par les humanistes français Lefèvre d'Etaples et Charles de Bouvelles au début du XVI^e siècle. A ce titre, l'édition de Zetzner fournit un bon résumé du lullisme de la Renaissance. L'ouvrage connaîtra d'ailleurs un grand succès et sera distribué à travers toute l'Europe. Les raisons de ce succès populaire sont nombreuses, mais comme le signale Anthony Bonner dans la préface, «The relational and combinatorial nature of Llull's Art made it an excellent candidate for expressing the interconnections between different fields of human knowledge, and thus probably the most important single precursor of Baroque encyclopedism. At the same time, such a *pansophia*, combined with combinatory mechanisms, made it excellent candidate as a foundation for a universal language, in one sense with Athanasius Kircher, and in another with Leibniz. Finally, with Giordano Bruno, the spectrum was broadened to inject Lullism into another field which fascinated the Renaissance, the art of memory» (p. 34). L'intérêt de cette nouvelle édition réside précisément dans le fait qu'elle contient des textes lulliens et pseudo-lulliens significatifs, accompagnés de leurs commentaires, sous une forme qui permet de mieux cerner la réception de la pensée lullienne aux XVI^e et XVII^e siècles.*

Finalement, les deux ouvrages présentées dans ces lignes, *L'Arbor Scientiae* et l'anthologie de Lazarus Zetzner, révèlent les ressorts structurels de la philosophie lullienne, tout en mettant à la portée du lecteur des textes et des commentaires importants de l'œuvre de Raymond Lulle, témoignant de l'intérêt porté à l'œuvre de l'auteur catalan.

IÑIGO ATUCHA

Manfred Gerwing: *Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland.* Paderborn: Schöningh 1999. 279 S. ISBN 3-506-73175-0.

Das Buch, das von der konzeptuellen Anlage, der Argumentation und auch von der Ausstattung her sich «nicht nur an Theologen aus Profession, sondern an alle theologisch Interessierten aus Passion» wendet, verläßt die üblichen hermeneutischen Wege, um die Geschichte und Systematik der ma. Theologien aufzuarbeiten. Es dürften zwei Punkte sein, die den Stil der vorliegenden Untersuchung prägen: Der Titel bereits – «Suchbewegungen» – ist ein implizites Zitat aus Psalm 104,4, das seit Augustinus das Anliegen der Theologie angibt: *quaerite faciem eius semper*. Die Spiritualität ist die lebende Mitte der Dogmatik. Aber zugleich auch werden in diesem Buch – das Ludwig Hödl gewidmet ist – äußerst detailliert die biographischen, sozialen, politischen, kirchengeschichtlichen und philosophischen Rahmenbedingungen diskutiert, die

für die Theologie den «Sitz im Leben» angeben. Es ist nicht zuletzt diese Spannung zwischen Spiritualität und Profanität, die den Reiz der Lektüre ausmacht, aber auch zu kritischen Rückfragen einlädt.

Die Rekonstruktion der theologischen Wechselbeziehungen begrenzt Gerwing regional auf «Deutschland» und übernimmt damit einen Ansatz, den L. Sturlese (1990) bereits zuvor für die ma. Philosophie vorgeschlagen hatte. Die Untersuchung, die in der Einleitung (7–13) die Probleme dieser Themenstellung diskutiert, legt verschiedene, chronologisch und systematisch ange setzte Querschnitte durch das MA: I. Karolingischer Auftakt (14–31), II. Intensivierung (32–69), IV. Leben aus dem Geist der Geschichte oder: Traditionelle Theologie (70–124), V. Neue Orden, neues Leben, neue theologische Konzepte (125–188), VI. Spirituelle und praktische Ausrichtung (189–228), VII. Auf- und Ausblick oder: Nikolaus von Kues (229–238). Die Verzeichnisse (239–274) umfassen Quellen, Fachliteratur und Register (275f.). Das Buch ist mit erläuternden Schemata und einer Auswahl historischer Abbildungen ausgestattet.

In der karolingischen Zeit oder – wie Gerwing pointiert sagt – «in einer Zeit, in der Europa aus Wäldern bestand und ein Buch den Wert eines Bauernhofes hatte» (14) – entwirft der Angelsachse Alkuin eine «politische Theologie» (17), die in der «Bildung» ein Mittel sah, den Frieden und die Einheit des Reiches zu sichern. Vor diesem Hintergrund stehen die weiteren Themen: der ost-westliche Bilderstreit (in dessen Nachfolge das *Corpus Areopagiticum* in den Westen gelangt), der Adoptionismus (das *filioque*), Gottschalk (die «doppelte Vorherbestimmung») und ferner – in einem Exkurs – die dionysischen Lehrstücke, die Scotus Eriugena verarbeitet. Zu Recht bemerkt Gerwing, daß die theologischen Kontroversen an den geographischen Grenzen nicht hält machen und von Irland über Frankreich, Spanien bis Byzanz reichen. Die regionalen Aspekte der Wissenschaft und die wissenschaftlichen Ansprüche dieser Kontroversen enthalten eine Asymmetrie, die die Themenstellung dieses Buches relativiert. Aufschlußreich sind die Ausführungen zur Kosmologie des Macrobius (42ff.). Die Kontroversen der Abendmahlslehre (Berengar), die neue Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube (Anselm von Canterbury) und die Geschichtstheologien (Joachim von Fiore) werden in «Exkursen» behandelt (30ff., 56ff., 112ff.), die offensichtlich dazu dienen, gewisse regionale Engführungen auszugleichen. Das ontologische Argument (Anselm) wird zustimmend interpretiert (66ff.). Die Ausführungen über die monastische Scholastik, den Symbolismus, die exegetischen Verfahren (79f.) und die Darstellungen der Geschichtstheologien (Rupert von Deutz, Honorius, Gerhoch, Anselm von Havelberg) bewegen sich auf dem gegenwärtigen Stand der Diskussion. Es ist bekannt, daß sich in den Geschichtstheologien des 12. Jahrhunderts ein Perspektivenwechsel vollzieht, der in seinen Auswirkungen weit – eigentlich bis heute – reicht: die tradierte, auf Augustinus zurückgehende Konzeption des geschichtlichen Alterns, des *mundus senescens* wird durch Modelle ablöst, die die historische Sinngebung und damit das Ziel der Geschichte in das Neue, die Zukunft und dann auch – bei Joachim von Fiore – in das dritte Reich des Geistes verlegen. Die Wirkungsgeschichte dieser Wende ist

bekannt (H. de Lubac). In systematischer Hinsicht interessant, auch pointiert formuliert, ist der Abschnitt über die «Drei Kölner Theologen» (131ff.). Es handelt sich um Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus. Die «Vermittlerrolle» (137f.) Alberts wird skizziert. Der Abschnitt über Thomas von Aquin (141ff.) gewinnt seine Attraktivität nicht zuletzt daraus, daß Gerwing exakt zwischen den Ebenen der Offenbarung und der Natur unterscheidet und damit die besondere, auf die Welt abgestimmte Art der Heilsvermittlung thematisiert. Im Hintergrund steht die Idee der «theologischen Synthese» (W. Kluxen), die es erlaubt, das Geschaffene in seiner eigenen Würde anzuerkennen: Auch wenn Gott als Ursache des Seins (*esse*) der Kreatur «innerlich» ist (144), tritt er weder in das «Wesen» der Dinge ein, noch ist er das «Sein» des Geschaffenen. Beeindruckend in der Lektüre des Aquinaten ist immer wieder, daß die kühnen, scheinbar in das Geheimnis Gottes eingreifenden Begriffe prinzipiell abbrechen: *quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit* (S.th. I, 13, 10, ad 5). Für Duns Scotus (150ff.) hebt Gerwing zu Recht den Vorrang der «Praxis» hervor, da die Theologie dazu anleitet, Gott zu lieben *Intellectus, perfectus habitu theologiae, apprehendit Deum ut amandus et secundum regulas ex quibus potest elici paxis, ideo est habitus practicus* (Lec. prol. pars 3, n. 164). Es wäre nicht uninteressant, die historischen Theologien – bis heute – an diesem sehr einfachen Kriterium zu messen. Daß Ockham behandelt wird (154ff.), rechtfertigt Gerwing mit den kirchenpolitischen Kontroversen (Ludwig der Bayer). Die Frage, ob und inwieweit bei Meister Eckhart eine Mystik *oder* eine Metaphysik vorliegt, dürfte eher zweitrangig sein, da man weder thematisch noch methodisch und auch nicht von der Begriffssprache her das Werk auf diese Alternative reduzieren kann. In den Belehrungen, den Predigten, den scharfsinnigen begrifflichen Analysen (Analogie, Univozität, Kategorien) und in den metaphysischen Konzeptionen (Sein, Wesen, Tranzentalien) spricht sich durchgehend ein zentraler Gedanke aus: Es geht um das geistige «Armwerden» des Menschen, der, wenn es ihm gelänge, alles zu «lassen», erfahren würde, *daz er waere der eingeborne sun, dem waere eigen, daz dà eigen ist dem eingebornen sune* (Pr. 12, Quint DW, I, 193, 34f.). Übrigens sind die Konjunktive bei Eckhart philosophisch noch nicht reflektiert worden. Daß die «Geburt» des Wortes in der Seele die praktische «Nachfolge Christi» (das *uzgaan*) nach sich zieht, sei ausdrücklich vermerkt. Die geänderten, zwischen Nähe und Entzug schwankenden Konzepte der Mystik bei Tauler (*grunt*) und bei Seuse (*minne*) werden von Gerwing gesehen und nachgezeichnet. In der *Theologia deutsch*, die bekanntlich für Luther wichtig war, verliert die «Natur» gegenüber der christlichen «Freiheit» an Gewicht. Die *Devotio moderna* und die böhmischen Reformbewegungen werden nur kurz behandelt. Unter dem Gesichtspunkt der spirituell-praktischen Religiosität sieht Gerwing die mittelalterlichen Frauenbewegungen: Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Mechtild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Gertrud die Große werden als «Theologinnen» (189ff.) eingeführt. Leider fehlen in dieser Übersicht – weil hier andere, leibliche und nicht untypische Aspekte der mystischen Erfahrung sichtbar werden – die Briefe der Hadewijch, die man eigentlich nicht übergehen dürfte. Auch die Fragestellungen der feministi-

schen Theologie werden ausgeklammert. Die «Wiener Schule» (H. Trotting von Oyta, H. Langenstein, Nikolaus von Dinkelsbühl) bewegt sich zeitgeschichtlich in einem Interferenzfeld philosophischer, theologisch-dogmatischer, kirchenpolitischer und – last not least – auch wirtschaftlicher Tendenzen, die sich auf den Stil der Frömmigkeit und die Seelsorge auswirken. Dieser Abschnitt (215ff.) erschließt theologiegeschichtliches Neuland, das bisher kaum beachtet worden ist. Zu Recht spricht Gerwing von einer «Frömmigkeitstheologie», die von Prag ausgeht und auf die Reformbewegungen weiterwirkt (224). Das Buch schließt mit Nikolaus von Kues, der in eine «Kirchenfrömmigkeit» eingelagert wird, «die im Spätmittelalter überhaupt ein spezifisch deutsches Phänomen gewesen zu sein scheint» (228ff.). Das theologische Grundkonzept wird in der Konzeption der «Koinzidenz» gesehen. Nicht ohne Grund hat Cusanus diese Idee stets in Modellen – etwa Bildern, Figuren, Skizzen, Spielen – exemplifiziert: Nicht mehr die Dinge sind ein Gleichnis des Schöpfers, sondern der «Geist» (*mens*), der in den eigenen Produkten und Entwürfen das Geheimnis Gottes rational nachprüfbar auslegt, aber gerade darin scheitert und auf die «*docta ignorantia*» verwiesen wird.

Es fällt auf, daß der Autor als Theologe – weniger als Historiker – nicht selten von der Simultaneität des historisch streng zu Unterscheidenden überrascht wird, etwa wenn Gedanken Ruusbroeks in den Gebeten Rahners wiederkehren (187, 238). Die historische Darstellung wird konstant von einer theologischen Reflexion unterlaufen. Die «theologisch-spirituellen Suchbewegungen von einst» scheinen daher über sich hinaus in die «Gegenwart» zu verweisen, die ebenso eine «Entscheidung» einfordere (238). Dieser Punkt – über den man geteilter Meinung sein kann – ist für die hermeneutische Funktion der Theologiegeschichte aufschlußreich. Sie ist, wie Gerwing unterstellt, das «kritische Gewissen der systematischen Theologie» (7). Der Gedanke ist interessant, aber er müßte durch dogmatisch-systematische Überlegungen gerechtfertigt werden, die die historischen (und engen regionalen) Grenzen der Theologie, die das Buch zieht, überschreiten.

KLAUS HEDWIG

Peter Ehlen: *Grundfragen der Philosophie. Einübung in selbständiges Denken.* Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 2000. 192 S: ISBN 3-17-016616-6.

Geradezu unscheinbar präsentiert sich dieses Büchlein: weniger als 200 Seiten, die Anmerkungen diskret in den Anhang verbannt, um den Lese- und Denkfluß nicht zu unterbrechen, 19 zum Teil recht kurze Kapitel, auf dem Umschlag in hellen Pastellfarben ein «Aquarell über Bleistift» von Paul Cézanne, das schemenhaft ein «Flußufer» erahnen läßt. Können auf diese Weise die gewichtigen «Grundfragen der Philosophie» angemessen zur Geltung kommen? Nun, die Diskrepanz ist nicht größer als zwischen den naiven Fragen des Sokrates und der aufwendigen Selbstdarstellung der sophistischen Lehrer, die die Nützlichkeit der Philosophie preisen und selbst den größten Nutzen daraus ziehen, indem sie vom Ertrag ihrer Vorlesungen gut leben. Auch der Verfasser Peter Ehlen SJ lebt von seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie

an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München, doch philosophisch gehört er unverkennbar zum Freundeskreis des Sokrates. So stellt er denn auch an den Anfang den «Rat des Sokrates, statt eines Vorworts»: «Laß die beiseite, die sich mit der Philosophie befassen, mögen sie nun tüchtig sein oder nicht. Prüfe vielmehr sorgfältig *die Sache selbst*» (zit. 8). *Einen Nutzen*, der allerdings über jede Zwecksetzung erhaben ist, verspricht auch Peter Ehlen: den Weg der je tieferen Selbsterkenntnis. «Was bedeutet das menschliche Leben?» oder «Was ist der Mensch?» ist die Grundfrage der Philosophie (8f., 77 und passim). Diesen Weg zu beschreiten, hat seinen Preis: «Wer nicht durch äußere Ereignisse zur Frage nach dem Sinn seines Daseins genötigt wird, dem kann es geschehen, daß die Philosophie ihn in eine Krise stürzt, welche die bisherigen Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten aushöhlt, indem sie durch kritische Prüfung das Begründete vom nur Vermeintlichen scheidet» (9).

P. Ehlen tut wie Sokrates vieles, um seine Leser und Leserinnen zu provozieren und sie dadurch von vornherein zu verantwortlichen Gesprächspartnern zu machen. Er setzt sie dem Gelächter der thrakischen Magd aus, das nicht nur den Philosophen Thales traf, als er gedankenversunken zum Himmel blickend in ein Wasserloch fiel, sondern stets die Geburt der Philosophie begleitet. Er macht darauf aufmerksam, daß es keine «Einführung in die Philosophie» gibt, die nicht schon selbst Philosophie wäre: «Wer hier anfängt, ist immer schon mitten drin und muß selber schwimmen» (11). Er verspricht nicht einmal klare Antworten, denn «Fragen, die man *erschöpfend* beantworten kann, sind keine philosophischen» (12). Die Grundbegriffe der Philosophie «sind und bleiben *fragwürdig*» (11). Wer philosophiert, ist angewiesen auf die Sprache, die ohne zwischenmenschliche Verständigung ihren Sinn verliert – angewiesen auf die konkrete Zwiesprache, in der wir uns vom anderen im wahrsten Sinne «in Frage stellen» lassen – angewiesen und hingeordnet auf das Ganze, das *Sein*, das dem denkenden Menschen nicht nur gegenübersteht, sondern an dem er teilhat. Diese Provokation geht einher mit einer je größeren Verheißung, die unter je verschiedenem Aspekt als Freiheit, als Glück, als Unsterblichkeit, als Teilnahme am Göttlichen aufleuchtet. Philosophie wird zur «Tat der Freiheit» (20), die sich nicht mit Vorurteilen, Ideologien und Machtstrukturen abfindet: Philosophie ist die «Berufungsinstanz der *Freiheit*» (100).

So sehr versteht es Peter Ehlen, die Sache selbst, um die es der Philosophie geht, zur Geltung zu bringen, daß man im Banne des Mitdenkens ihn als Autor beinahe übersehen könnte. Gerade diese bescheidene Zurückhaltung empfiehlt ihn als weisen Begleiter auf dem Weg zum selbständigen Denken. Er weiß auf sokratische Weise, daß er nichts weiß – mehr noch: Er versteht die *docta ignorantia*, die ihm bei Nikolaus von Kues begegnet (vgl. 70), zu lehren, ohne einem Relativismus zu huldigen. Er weiß, daß «Philo-Sophie» die Liebe zur Weisheit ist, nicht die Weisheit selbst (vgl. 8). In dieser Bescheidenheit kann er streckenweise den großen Philosophen der Geschichte die Führung überlassen, ohne die Mahnung des Thomas von Aquin zu vernachlässigen: «Das Studium der Philosophie besteht nicht darin, wissen zu wollen, was andere gedacht haben, sondern wie es sich mit der Sache selbst verhält» (zu Aristoteles, *De caelo et mundo*, I,22; zit. 12). So nehmen wir mit Platon am *Sym-*

*position teil, um uns über eine philosophische Phänomenologie des Eros in das grenzenlose Streben des Menschen nach Schönheit und Erkenntnis in der spannungsreichen Verbindung von entbehrender Armut und bereits wirksamer Erfüllung einführen zu lassen (Kap. 10). So erschließt uns Immanuel Kant den Unterschied zwischen der spekulativen und der praktischen Vernunft (Kap. 6). So gehen wir mit Descartes den Weg des unbedingten Zweifels und entdecken dabei, daß neben der wirkungsgeschichtlich dominanten Trennung von Subjekt und Objekt gerade dieser Denker im *cogito ergo sum* auf ein Wissen stößt, bei dem das Gewußte und der subjektive Wissensvollzug untrennbar eins geworden sind (Kap. 9). So eilen wir in großen Schritten durch die Philosophiegeschichte, um zu sehen, wie etwa die Frage der Wissenschaftlichkeit der Philosophie sich entwickelt hat (Kap. 9). So lernen wir den feinen, aber wesentlichen Unterschied zu erspüren, ob das Staunen als der zu überwindende Anlaß oder als der Grundvollzug der Philosophie verstanden wird (Kap. 13). Wir werden in die ethisch-praktische Dimension der Philosophie (Kap. 15 und 16) ebenso eingeführt wie in die ästhetische (Kap. 17) und die religionsphilosophische (Kap. 18 und 19).*

Die bevorzugten Gesprächspartner, mit denen Ehlen uns in einen Austausch bringt, sind Platon, Kant, Heidegger und Wittgenstein. Hinzu treten Denker und Dichter, die sich thematisch und wirkungsgeschichtlich nahelegen oder die offensichtlich dem Autor besonders nahestehen wie etwa (in alphabatischer Reihenfolge) Adorno, Cassirer, Goethe, Hölderlin, Nikolaus von Kues sowie nicht zuletzt russische Religionsphilosophen wie Wladimir Solowjow und Simon Frank, an dessen deutscher Werkausgabe Ehlen mitwirkt. Es ist in diesem Zusammenhang zu bedauern, daß die reich dokumentierten Anmerkungen (165–192) nicht in das Namensverzeichnis einbezogen worden sind. Ehlen würde nicht abstreiten, daß auch seine Auswahl *frag-würdig* bleibt, insofern er sich überwiegend der abendländischen philosophischen Tradition verpflichtet weiß und keine einzige Frau in seinem Personenverzeichnis vor kommt. Das philosophische Gespräch, das er eröffnet, gibt Anregungen, ohne auszuschließen. Er legt nicht auf seine Antworten, ja nicht einmal ausschließlich auf seine Fragen fest, spricht keine Denkverbote aus und wehrt keinen Widerspruch prinzipiell ab. Auch sehr grundsätzliche und heute durchaus plausibel erscheinende Infragestellungen werden unpolemisch thematisiert, obwohl er sie nicht teilt: so etwa der Verdacht, der «Anspruch der Wahrheit auf Anerkennung sei ein Herrschaftsanspruch» (76), oder die Auflösung der Moral zugunsten pragmatischer Urteile, deren Geltung «allein darauf beruht, daß wir uns für sie entscheiden und daß sie unseren Interessen entsprechen» (110).

Ehlen bezieht durchaus Position und macht kein Hehl daraus, daß er selbst die Metaphysik keineswegs für überholt hält. Er kennt und beschreibt die transzendorde Bewegung des Denkens zu einer Quelle, die dem objektivierenden Begreifen entzogen ist, weil sie dem Erkennen selbst zugrunde liegt (vgl. 70). Mit dem russischen Denker Simon Frank bindet Ehlen die Erkenntnistheorie an die Ontologie, das erkennende Subjekt an das Sein. Die Analogielehre und die Zusammengehörigkeit des Seins mit dem Einen, dem Wahren, dem Guten und dem Schönen werden nicht ohne Zustimmung refe-

riert (vgl. 35, 38f.). Einer Diskursethik unter «nachmetaphysischen Bedingungen» steht Ehlen äußerst skeptisch gegenüber. Der Begriff der Person, deren Würde unbedingt anzuerkennen ist, sei selbst diskursethisch nicht begründbar, sondern «eine wertbefrachtete Leihgabe aus dem Fundus der Metaphysik – ohne daß sie als solche ausgewiesen wird» (111). Bei aller Strenge der Gedankenführung ist das logische Argument für Ehlen keineswegs der einzige Ort philosophischen Denkens. Gern und häufig führt er literarische Quellen an und zieht gerade aus der Gegensätzlichkeit der Zeitgenossen Kant und Goethe einen Erkenntnisgewinn. Seine Sprache vermeidet jeden unnötigen Ballast von Fremdwörtern und Fachtermini und scheut nicht bildhafte Vergleiche.

Die Philosophie, in die Ehlen einführt, ist offen für die Phänomene «Offenbarung» und «Religion», ja so offen, daß er geradezu die Frage umkehren muß: «Kann, was die Religion bietet, nicht auch die Philosophie leisten?» (138). Der Autor bleibt in seiner Antwort zurückhaltend und selbtkritisch: Die göttliche Wirklichkeit, zu der die Philosophie aufgrund ihrer Erkenntnisquellen vordringt, ist ohne Namen und Antlitz. Der «Gott», der als «angeborene Idee» postuliert wird, ist nicht der Gott der freien geschichtlichen Selbstoffenbarung (vgl. 52). Doch auch als offenkundig christlich geprägter Denker will Ehlen die Verantwortung einer kritisch prüfenden Instanz nicht aufgeben. Die konkrete geschichtliche Offenbarung muß sich ausweisen vor den allgemeinen Kriterien der philosophischen Vernunft, denn «die menschliche Vernunft kann sich mit der bloßen Faktizität nicht abfinden» (139). Woher sollen wir denn wissen, daß das, «was sich zeigt, das Heilige ist und nicht der dunkle Abgrund der eigenen Psyche?» (150f.). Ehlen wagt sich bis aufs äußerste an die Grenze dessen heran, was der Philosoph zu sagen vermag. Seine Stellungnahme ruft geradezu nach dem Gesprächspartner, der als gläubiger und theologisch nachdenkender Mensch die Vernunft dieses Glaubens und damit die Vernunft der geschichtlichen «Faktizität» zu bezeugen vermag.

Es gehört zur Größe des Werkes, daß es offen endet. Weitere Einsichten, die aus der Lektüre zu gewinnen sind, wie Lehrsätze zu referieren, würde dem Charakter des Buches widersprechen. Das beste Lob ist die Einladung: «Nimm und lies!» Den angemessenen Ort findet diese Lektüre im Rahmen des philosophischen Denkens und des philosophischen Gesprächs, dem es seine Entstehung verdankt – nicht nur unter «Berufsprilosophen», sondern unter suchenden Menschen, die die philosophische Dimension ihrer Grundfragen entdecken wollen. Gut geeignet ist das Buch nicht zuletzt für eine Einübung philosophischen Denkens für Studierende der Theologie, die den konstruktiven Dialog mit der Philosophie suchen. Wohltuend ist zunächst die Rückwirkung auf alle, die im akademischen und außerakademischen Bereich eine Lehrtätigkeit ausüben. Peter Ehlen ermutigt dazu, sich nicht anstecken lassen von dem Trend zu immer mehr Seiten und Fußnoten. Statt zu rasch gelehrt Antworten zu geben, lehrt er wieder, Fragen zu stellen und offen zu halten. Und statt Letztbegründungen zu suchen, zeigt er, wie wir uns selbst und unsere Welt zu erkennen vermögen als gegründet in einer ersten Wahrheit, die weder Philosophie noch Theologie auszuschöpfen vermögen.

Manfred Hauke: *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn.* Paderborn: Bonifatius 1999. 524 S. ISBN 3-879190-074-6.

Dieses Werk über die Firmung verdient Aufmerksamkeit in dreifacher Hinsicht: Einmal erhebt der Autor, seit 1993 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Lugano, für sein Werk einen sehr hohen Anspruch im Rahmen der Sakramentenlehre. Zum anderen steht es vom Ansatz her quer zu fast allen Beiträgen, die in der jüngsten Vergangenheit im deutschsprachigen Raum zur Sakramententhematik verfaßt worden sind. Schließlich wendet sich der Autor, der als Seelsorger selbst reichlich «praktische Erfahrung ... in der Firmvorbereitung» (2) gesammelt hat und auch Gemeindeseelsorger ist, mit dieser voluminösen Schrift nicht nur an «Fachtheologen und Seelsorger, die sich mit wissenschaftlicher Redlichkeit über das Firmsakrament informieren wollen», sondern darüber hinaus ausdrücklich auch «an alle, die etwa als Katecheten oder Eltern von Firmbewerbern ihr Wissen aktualisieren und vertiefen möchten» (5).

Ob Nichttheologen sich dieser Mühe unterziehen werden, erscheint – trotz der Einladung durch den Paderborner Erzbischof Degenhardt im Geleitwort – mehr als fraglich, denn die praktische Ebene ist so gut wie ausgebündet. Daran ändern auch die wiederholten Bezüge zum Firmritus nichts. «Fachtheologen und Seelsorger» sollten die Mühe hingegen nicht scheuen, weil eine breite Diskussion um das «verkommenste aller Sakramente» (M. Kehl) dringend notwendig ist, wie die Ereignisse in der Diözese Salzburg im Mai 2001 symptomatisch deutlich machen: Der dortige Erzbischof Eder sagte eine Firmfeier kurzfristig ab und mahnte die Gefahr an, daß die Sakramente endgültig zu reinen «Brauchtumsveranstaltungen» herabsinken könnten.

In der dringend notwendig gewordenen Diskussion spricht Manfred Hauke mit seinem Buch, das «als Frucht von Vorlesungen an den Theologischen Fakultäten in Augsburg und Lugano» (2) entstanden ist, ein gewichtiges Wort mit, und dies mit laut vernehmlicher Stimme. Denn zunächst beansprucht er, eine seit mehr als 30 Jahren klaffende «Lücke» zu schließen und die damals von H. Mühlen geforderte «wirkliche Theologie der Firmung» (4f.) erarbeitet zu haben. Zudem will er den «theologischen Sinn» des Firmsakramentes «freilegen», und zwar als «systematischen Hintergrund» für die Praxis (3). Er ist überzeugt: Nicht die praktischen Probleme führen von sich aus zu einer vertieften dogmatischen Erkenntnis der Firmung, sondern «erst eine gründliche Reflexion aus dem Gesamtzusammenhang der Firmtheologie versetzt in die Lage, praktische seelsorgliche Fragen verantwortungsvoll zu lösen» (3f.).

Diese fundamentale Entscheidung über das methodische Vorgehen zeigt ihre Konsequenz vor allem in der «Diskussion um das passende Firmalter» (348–379). Hauke stellt fest: «In der Frage nach dem passenden Firmalter verbinden sich eine ganze Fülle von seelsorglichen und theologischen Problemen». Von seinem theologischen Fundament aus meint er nicht nur «fragwürdige Argumentationen zurückweisen» zu können (349), sondern zugleich Kriterien gefunden zu haben, um die Frage im Sinne einer «salomonische(n) Entscheidung» beantworten zu können (363). Diese Entscheidung ist am Ende des Buches noch einmal prägnant, und nicht wie sonst oft unter der Fülle von

Argumenten und Meinungen Dritter verborgen, formuliert: «Die Firmung kann nicht mit einem bestimmten Lebensalter in Verbindung gebracht werden. Für die *verschiedenen Gegebenheiten* des Lebens sind gemäß dem II. Vatikanum weniger die Sakramente zuständig als vielmehr die Sakramentalien ... Bei der Abwägung aller Faktoren müssen sich die pastoralen Beweggründe nach der theologischen Sinnbestimmung der Firmung richten und nicht umgekehrt. Eine *Spätfirmung* ist von daher höchst problematisch» (462). Diese Einsicht ist das komprimierte Ergebnis aus einem theologiegeschichtlichen Längsschnitt in Ost- und Westkirche, aber auch von breit angelegten Querschnitten in verschiedenen Ortskirchen des Westens, und vor allem aus dem tiefgründigen Verständnis des Thomas von Aquin (164–169). Sie kann für eine neue Nachdenklichkeit in der theologischen Diskussion im Hinblick auf notwendige praktische Veränderungen in einer schier aussichtslosen Lage sorgen.

Mit der Methodik meldet der Autor – neben mitunter polemischer Kritik an Einzelaussagen – grundsätzlichen Widerspruch gegenüber der theologischen Begründung der Sakramente an, wie sie in der jüngsten Vergangenheit üblich geworden ist. Bekanntlich werden die Sakramente häufig als ein allgemeinmenschliches Phänomen aufgefaßt, um von daher die Einzelsakramente mit Hilfe der Zeichen- bzw. Symboltheorie als kirchlich vermittelte Zuwendung von Erlösung und Heil zu deuten. Hauke entwickelt hingegen keinen eigenen «allgemeinen Sakramentsbegriff». Er knüpft vielmehr an die mittelalterliche Theologie an: Ein Sakrament ist ein von Christus eingesetztes Heilszeichen, «das auf wirksame Weise innere Gnade vermittelt» (228f.). Die scholastische Einbettung der Sakramentenlehre in die Schöpfungs- und Erlösungslehre tritt in seiner Deutung allerdings zurück.

Der Autor stellt in das Zentrum seiner «Systematischen Darlegung der Firmtheologie» (227–347) die drei Glieder der traditionellen «Sakramentenformel»: äußeres Zeichen – innere Gnade – Einsetzung durch Jesus Christus, und dies vor allem in theologiegeschichtlicher Perspektive:

1. Sein Ausgangspunkt für die Bestimmung der spezifischen Gnade der Firmung ist das Pfingstgeschehen, das «durch die Handauflegung der Apostel in Samaria und Ephesus gleichsam erneuert wird» (457; vgl. 288–290). Jede Firmung läßt «die Pfingstgnade in gewisser Weise fortdauern» (457). In diesem Sinn ist die Firmung sakramentale «Teilhabe an der messianischen Geistsalbung Jesu» (458; vgl. 294–297). Die Teilhabe hat einen dynamischen und einen strukturellen Aspekt. Dynamisch betrachtet, handelt es sich um die Mitteilung des Heiligen Geistes selbst – nicht nur seiner Kraft –, der in uns Wohnung nimmt und in uns «mannigfache geschaffene Wirkungen» (459) hervorbringt (311–317). Diese Gnade ist in ihrer Intensität flexibel und verlierbar. Unverlierbar hingegen ist die «bleibende Christusförmigkeit». Dieser strukturelle Aspekt der Teilhabe wird mit der Lehre vom Charakter, dem «unauslöschlichen Prägemal», das «in besonderer Weise mit Christus und der Kirche» (458) verbindet, umschrieben (297–311). In diesem Sinn ist Firmung als spezifische Wirkung des Geistes im Menschen «Stärkung, Fülle und Vollendung der Taufgnade» (318). «Anders ausgedrückt: ohne Firmung bleibt Christsein unvollständig. Vollendet wird, genaugenommen, nicht die Taufe, sondern der

Getaufte, der in seinem Christsein forschreiten muß» (319). Die gleiche Vollendung im Hinblick auf die Gemeinschaft zeigt sich in der Mitteilung der Charismen, während sich die Fülle des Heiligen Geistes im Geschenk der «sieben Gaben des Heiligen Geistes» kundtut. Diese gehören, wie die «Früchte des Heiligen Geistes» (Gal 5,22f.), zur «ständigen Gnadenausstattung des Christen, die in der Firmung nicht erstmals mitgeteilt, sondern vollendet wird» (460; vgl. 319–328).

2. Im Hinblick auf «Struktur und Sinngehalt des äußeren Zeichens» (240–286) geht Hauke über das problematische Nebeneinander von Handauflegung und Chrisamsalbung hinaus auch auf die Stirnbezeichnung, die Epiklese und die Spendeformel ein. Von da aus weitet er die Thematik in Richtung «praktischer Vollzug bzw. konkrete Firm spendung» seit der Liturgiereform Pauls VI.

3. Zur Deutung der Einsetzung des Sakramentes durch Christus entscheidet sich Hauke für die von M. Schmaus vorgeschlagene Lösung: «Christus hat das ‹Kernsymbol› bestimmt, das Zeichen in seinem ‹Grundgedanken›, aber dessen nähere Ausführung der Kirche überlassen» (235).

Diese Systematik wird ergänzt durch die Problematik des Firmalters und die Frage nach dem «Spender der Firmung» (380–400). Spezifisch «Ökumenische Fragen» (401–442) schließen sich an. Der Blick auf die Ökumene hat hier wie im gesamten Werk eine bereichernde, relativierende oder auch profilverstärkende Wirkung im Hinblick auf die eigene theologische Position. Besonders bereichernd sind für den Leser die häufigen Bezüge zur ostkirchlichen Theologie und Praxis. Eine weiterführende Diskussion könnte allerdings zeigen, daß auch die Ostkirche nicht einfach eine Art Urzustand des Firmsakramentes aufbewahrt hat. Eine ausführliche Zusammenfassung (443–465) und die Würdigung der Firmung im Hinblick auf das Jubeljahr 2000 (465–468) beschließen das Buch.

Die dreigliedrige Sakramentenformel erhebt Hauke aus der vorgesetzten «Biblischen Grundlegung» (10–51) und der geschichtlichen Entwicklung. Der weit ausladende Abschnitt «Das Firmsakrament in seinem geschichtlichen Werdegang» (52–225) ist eine reichhaltige theologiegeschichtliche Fundgrube. Das bloße Anhäufen und Aufeinanderschichten der Fundstücke in diesem Arbeitsgang erschwert indes eine Gewichtung des Materials hinsichtlich seiner bleibenden Bedeutung. Da der Autor diese notwendige Aufgabe erst im zweiten Arbeitsgang unternimmt, sind häufige, mitunter mehrfache Wiederholungen unvermeidbar. Dies erschwert es dem Leser, den «roten Faden» zu behalten. Das bleibend Gültige herauszustellen ist jedoch gerade ein zentrales Anliegen des Autors. Von der Bibel bis heute gilt: Die Firmung ist ein wahres und eigentliches Sakrament (DH 1628). Sie steht zwar in einem sehr engen Zusammenhang mit der Taufe, ist davon jedoch grundsätzlich unterschieden (291–294). Als Teil der christlichen Initiation ist sie eine «sakramentale Vorbereitung auf die Eucharistie» (334). «Der Firmcharakter vollendet den Christen zur bleibenden Christusähnlichkeit, die ihn hinordnet auf das in der Meßfeier vergegenwärtigte Heils mysterium» (319).

Das Buch bietet reichlich Anregung, birgt aber auch Zündstoff: durch den vom Autor gewählten Ansatz, einige Folgerungen für die Praxis, leider aber

auch durch die fast ausschließlich verwendete «traditionelle Terminologie». Mit deren Hilfe können zweifellos wichtige theologische Sachverhalte prägnant festgehalten werden. Die Frage bleibt indes, ob die Leser – man erinnere sich an die Adressaten – fähig und willens sind, deren Sinngehalt aufzuschließen und in die eigene Glaubensreflexion und -praxis umzumünzen. Hier bleibt noch einmal eine «Übersetzungsarbeit» zu leisten.

HERMANN-JOSEF RÖHRIG