

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: 50 (2003)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 07.05.2025

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

Michael Menke-Peitzmeyer: *Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes*. Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas «Selbstoffenbarung Gottes» in der Theologie Karl Barths. Münster: Aschendorff Verlag, 2002. 640 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie 60). ISBN: 3-402-03966-4.

Les études sur la théologie trinitaire et la doctrine de la révélation de Karl Barth ne se comptent plus. Ce sujet demeure d'actualité: que l'on s'accorde avec Barth ou qu'on lui préfère d'autres voies, il faut reconnaître que sa doctrine trinitaire contribue aujourd'hui encore, et de façon souvent déterminante, à dessiner les contours de la réflexion sur la Trinité et la révélation. Le volumineux ouvrage de M. Menke-Peitzmeyer a le mérite de reprendre ce thème avec profondeur et de façon étendue, en considérant la genèse de la pensée barthienne et ses sources, mais aussi sa réception et les critiques qu'elle a suscitées. Ce livre étudie le traitement systématique que la notion d'«autorévélation», issue de Hegel, reçut chez Barth, par qui elle devint un concept central de la théologie du XX^e siècle. Avec la notion d'autorévélation, la doctrine de la révélation et celle de la Trinité se nouent en effet jusqu'à s'identifier, de manière à constituer le fondement d'un discours théologique orienté vers la souveraine subjectivité de Dieu.

L'étude de M. Menke-Peitzmeyer comporte deux parties, toutes deux historiques et systématiques. Dans la première partie (39–260), l'auteur établit que l'élaboration de la notion d'autorévélation résulte de la discussion de Karl Barth avec quatre auteurs en particulier: Schleiermacher, dont Barth critique le subjectivisme anthropocentrique auquel il reproche de vider la révélation de son objectivité; Feuerbach, illustrant la radicalisation du subjectivisme que Barth veut éviter; Anselme de Cantorbéry, dont l'interprétation transcendante fournit à Barth la voie vers une conception positive de la révélation, assurant en particulier les conditions de possibilité de l'auto-interprétation de Dieu dans l'histoire du salut, la restitution de l'objet de la théologie (Dieu lui-même, conçu comme Sujet et connu par lui-même) et le statut spécifique de la rationalité théologique; Hegel enfin qui, malgré les critiques que lui adresse Barth (identification de la doctrine trinitaire avec la logique dialectique, oubli de la liberté de Dieu menaçant la liberté humaine), n'exerce pas moins une influence déterminante, notamment par la conception du Sujet absolu et de son auto-manifestation. L'influence conjuguée de ces auteurs est exposée de façon très éclairante. Il faut remarquer l'attention prêtée ici à saint Anselme: ce dernier joue un rôle important dans le retour barthien à Dieu-Sujet, par-delà la subjectivité libérale, de telle sorte qu'en réunissant la conception de la révélation et celle de la Trinité dans une «théologie trinitaire de la révélation», Barth ne fait rien d'autre que montrer «comment Dieu doit être en lui-même pour avoir pu se révéler tel qu'il s'est effectivement révélé» (238).

La seconde partie de l'ouvrage de M. Menke-Peitzmeyer (261–609) présente et discute le contenu de la doctrine trinitaire de la révélation proposée

par la *Dogmatique* de Barth, en considérant également la doctrine de la prédestination. Trois thèmes centraux de la *Kirchliche Dogmatik* sont ainsi posés dans une détermination christologique: révélation, Trinité et prédestination. Relevons quelques-uns des accents soulignés par l'auteur. La nouvelle fondation de la dogmatique repose sur une manière de penser transcendantale grâce à laquelle Barth redécouvre que Dieu est le sujet de la théologie: Dieu se communique par lui-même et il n'est connu que par lui-même (263–264). En caractérisant Dieu par la relation du Père, du Fils et du Saint-Esprit (plutôt qu'en déterminant Dieu par le monde), Barth peut ressaisir la souveraineté et la liberté de Dieu (278). L'inscription de la théologie trinitaire dans les *Prolégomènes* de la *Dogmatique*, et non plus seulement dans un simple traité particulier, signifie donc le refus de partir de l'anthropologie, de l'autorité de l'Église ou d'une théorie de la religion: en partant de l'Écriture et de la révélation, c'est-à-dire de Dieu lui-même, Barth assigne à la doctrine trinitaire la tâche de fournir les critères de toute l'entreprise théologique (337). En écartant le mot «personnes» au profit de l'expression «modes d'être» (*Seinsweisen*) pour parler du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Barth ne fait que poursuivre une conception de la Trinité tirée du concept de révélation, car les propriétés de ces trois «modes d'être» sont précisément celles que l'on découvre dans la *notion* même de révélation: le révélateur, la révélation, et l'être-révélé (360). À tous les plans, M. Menke-Peitzmeyer souligne les implications de l'identification de la doctrine de la révélation et de la théologie trinitaire: Barth saisit l'être de Dieu comme révélation et la révélation comme être de Dieu (540), au risque d'une insuffisante différenciation entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Le cas de la prédestination (418–554) n'est pas le moins intéressant: la préexistence du Verbe éternel (théologie trinitaire) et la prédestination (christologie) coïncident, de telle sorte que la liberté éternelle qui est l'être même de Dieu est saisie comme l'élection du Fils pour les hommes: dans une sorte de cercle, l'élection définit ce qu'est la doctrine trinitaire de la révélation (537).

M. Menke-Peitzmeyer adresse cependant de très nombreuses critiques à Karl Barth (en reprenant souvent les réflexions de plusieurs autres auteurs, W. Pannenberg notamment). Ces critiques ne sont pas nouvelles, mais leur réunion systématique montre bien les difficultés de la réception de Barth. En déduisant la théologie trinitaire du concept même de révélation, Barth n'a pas développé sa doctrine trinitaire à partir du contenu de la révélation biblique, comme son programme l'exigeait, mais plutôt à partir d'une représentation formelle (404). L'influence de Hegel demeure déterminante: la doctrine trinitaire de la révélation repose sur la subjectivité divine, c'est-à-dire sur l'auto-conscience de l'Esprit absolu fondant sa manifestation *ad extra*. Contrairement à ses explications concernant les vestiges de la Trinité, Barth a paradoxalement développé sa doctrine trinitaire sur la base de l'image de Dieu dans l'âme humaine (doctrine du sujet), et non pas seulement à partir de la révélation de Dieu en Jésus (405). Sa doctrine de la Parole de Dieu, en définitive, n'est pas le développement trinitaire annoncé mais plutôt l'explicitation du concept de révélation. La doctrine de la Trinité court dès lors le risque d'être réduite à une simple condition transcendantale de la révélation. Les rapports de la Tri-

nité immanente et de la Trinité économique sont insuffisamment traités chez Barth (408). Suivant M. Menke-Peitzmeyer, l'omission de la différence entre la nature et la grâce, entre la liberté et la grâce ou entre la raison et la révélation, provient de l'identification de l'auto-constitution de Dieu (Trinité immanente) et de son auto-interprétation dans l'histoire (Trinité économique : 543). Dans ce contexte, il manque à Barth une doctrine de la création par le Père (406). Quant au Saint-Esprit, réduit à assurer l'accueil de la révélation dans les sujets humains, il est insuffisamment honoré (410–411). L'accent principal de la pensée barthienne demeure placé sur l'irréductible subjectivité de Dieu, jusqu'à l'hypertrophie, afin d'assurer la Seigneurie absolue de Dieu, au risque de menacer la liberté humaine (412–413). En développant la liberté absolue de Dieu comme Sujet de son auto-révélation, la théologie trinitaire de Barth a pour fonction de garantir la subjectivité absolue de Dieu, l'événement de son auto-interprétation dans l'histoire et ses conditions de possibilité. Cette doctrine barthienne apparaît bien comme l'un des plus purs fruits de l'idéalisme allemand (cf. 540).

En raison de ces difficultés, M. Menke-Peitzmeyer esquisse en conclusion une alternative au système de Barth (588–609). Cette alternative s'inspire de la *Théodramatique* de Balthasar et, plus encore, de la théologie de la liberté de Th. Pröpper. On se demande un peu pourquoi l'auteur a voulu esquisser si sommairement un tel programme après une étude aussi intéressante et volumineuse sur Barth. Cette alternative, tout en maintenant la fondation trinitaire de la révélation, propose un retour au donné biblique et conçoit l'auto-révélation de Dieu au moyen d'une saisie transcendantale de la liberté. Comparé à la synthèse barthienne, et malgré les difficultés de cette dernière, cet appendice apparaît un peu décevant. Il aurait été plus intéressant d'examiner comment les disciples de Barth, notamment dans la théologie anglo-saxonne, ont poursuivi son propos trinitaire en corrigeant certaines de ses lacunes. Mais le livre de M. Menke-Peitzmeyer donne hélas l'impression qu'il n'y a pas de réception de Barth au-delà de la sphère germanophone. Par ailleurs, on pourra hésiter à admettre que la notion kantienne de la liberté constitue la seule issue. Ce n'est sans doute pas dans cette alternative conclusive, mais plutôt dans l'exposé historique et systématique de Karl Barth, très bien mené, que réside l'intérêt du livre de M. Menke-Peitzmeyer. Enfin, on aurait pu attendre un examen plus détaillé du contenu de la doctrine trinitaire de Barth. Car en attachant aussi étroitement la doctrine trinitaire à la révélation de Dieu et à l'histoire du salut, Barth a joué un rôle déterminant, le plus décisif sans doute parmi tous les théologiens du XX^e siècle, pour remettre la doctrine trinitaire à l'honneur et lui redonner sa place centrale en théologie.

GILLES EMERY

Georg Essen: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* Regensburg: Pustet 2001. 374 S. (ratio fidei Bd. 5). ISBN: 3-79717-1743-X.

Die Habilitationsschrift, die Georg Essen, Systematiker aus Nijmegen, in neun Einzelkapitel gegliedert und in der Reihe *ratio fidei* publiziert hat, wird mit ei-

ner sehr sachkundigen dogmengeschichtlichen Profilierung der Hypostasenfrage begonnen. Um Namen wie Apollinarios, Leontios von Byzanz und Leontius von Jerusalem (letzterer entwickelte die «wirkungsgeschichtlich so bedeutende Lehre von der Enhypostasie» [41]), Origenes, Maximus Confessor, Cyrill von Alexandrien und Nestorios baut Essen einsichtig die Kardinalfrage für die Folgezeit auf: «Wie ist das Verhältnis von Gott und Mensch in Christus überhaupt zu denken und wie das Verhältnis der einen Hypostase zu ihren beiden Naturen?» (36). Mit dieser hochspekulativen Frage geht Essen auf einem Pfad, der zwar theologiegeschichtlich einsichtig ist; dabei wird aber die *soteriologische* Frage marginalisiert, die das Zweite Vatikanische Konzil mit seinem Blick auf die *veritas salutaris* (DV 11; GS 28) nachdrücklich erinnert hat. Die hohen Theoreme tendieren bei Essen auf eine logisch-spekulative Christologie, die ihre Spannung nicht aus soteriologischen Implikationen zieht, sondern aus der Anlage der Arbeit: Durchgängig konfrontiert Essen patristische Ansätze und gegenwärtige Dogmatik, woran seine eigenen Intentionen gut ablesbar werden.

Besonders deutlich zeigen sich diese im 2. Kapitel, wo er sich mit Rahner und Schoonenberg beschäftigt und klar macht: Er begnügt sich nicht mit Rahners Ansatz, wonach bei Jesus Christus kreatürlicher Selbststand seiner Freiheit einerseits und Abhängigkeit von Gott andererseits in gleichem Maß wachsen, so daß er als die «kreatürliche Selbstaussage des Wortes Gottes» (72) gedacht werden kann; Essen will mehr, er will dieses Verhältnis «in seiner eigenen Ursprünglichkeit ... als transzendental Unbedingtes» denken (83). Hier taucht das entscheidende, systemtragende Stichwort Essens auf: die Unbedingtheit menschlicher Freiheit, näherhin ihre *formale* Unbedingtheit als ursprüngliche Fähigkeit menschlicher Freiheit, «sich zu allem, zum eigenen Dasein, der eigenen Bestimmung und zu Gott verhalten zu können» (85). Diese Unbedingtheit wird von der materialen Bedingtheit (179) nicht beeinträchtigt, wenn auch formale Unbedingtheit und materiale Bedingtheit in einem dauernden Dilemma sich aneinander reiben (251f.). Genau dieses Dilemma will Essen christologisch lösen.

Der Bezug zur Unbedingtheit gilt für Essen als neuzeitlich (140), er wurde durch Descartes und Kant eingeführt (155) und von Fichte entscheidend durchgedacht. Essen nimmt das in seinen eigenen Reflexionen später voll auf (8. Kapitel, ab 242).

Die formale Unbedingtheit menschlicher Freiheit bestimmt Essen als «das für die subjekthafte Freiheit fundamentale Moment des ursprünglichen Entschlusses zu sich» (168), wodurch sich das «aus einer inneren Dynamik des Aktivitätsmomentes sich generierende selbstreflexive Bewußtsein» (ebd.) setzt und somit «Einheit durch sich selbst» (169) ist. M.E. werden hier die der Freiheit und dem menschlichen Wesen als solchem (d.h. auch formal) eingeschriebenen Kontingenzen freiheitslogisch so überspielt, daß formal die alte Aseität des Absoluten anthropologisch angeeignet wird; semantisch erfährt diese Spekulation ihren kongruenten Nachdruck in der Überbetonung der Ursprünglichkeit und der Unbedingtheit (bes. 170–191; 199–204), der auch die «Unbedingtheit des eigenen Wesens» (185) der Freiheit behaupten hilft und ineins damit diese Form des Spekulativen mit den Kirchenvätern rechtfertigen

will, durch die biblische Wort «in eine technisch-begriffliche Sprache übersetzt ... (worden ist), um aufbrechenden Reflexionsproblemen standhalten zu können» (100).

Diese Übersetzung zog eine Unterschätzung nach sich, die sich in Essens hoher Spekulation spiegelt, wenn er biblische Rückfragen stellt und dabei einer unkritischen Aneignung erliegt, die besonders auffällig in seiner Auslegung von Mk 14 wird. Darauf ist weiter unten noch zurückzukommen. – Jedenfalls steht für Essen fest: Ausgangspunkt der Christologie und all ihrer theologischen Folgen ist die «Geschichte Jesu als des Sohnes» (107). Die unbedingte Freiheit und ihr Selbstverhältnis wird Basis und Brücke einer *Hingabechristologie* (Kap. 7; 206–241), durch die Essen die Einheit des Gottessohnes in seiner geschichtlichen und präexistenten Wirklichkeit denken will – begleitet von W. Pannenberg's These: «Als dieser Mensch ist Jesus Gott.» (213). Doch auch Pannenberg bleibe nach Essen in der Interpretation dieser These ontologisch unklar, weil er den Enhypostasiebegriff nur als Grund von Jesu menschlicher Existenz, nicht aber als deren Garantie ansieht. Essen folgert als Desiderat: «Insofern wäre der Enhypostasiebegriff also nur dort wirklich eingeholt, wo die präinkarnatorische Person des Gottessohnes als das Subjekt des Inkarnationsgeschehens und also als das Handlungssubjekt der Geschichte Jesu selbst angesetzt wird» (217). So wird das ganze Inkarnationsgeschehen dann doch «von Gott her gedacht» (221).

Diese Differenz zu Pannenberg spiegelt einen fundamental-anthropologischen Dissens wider: Während Essen bei der Ursprünglichkeit des Selbstverhältnisses menschlicher Freiheit ansetzt, sieht Pannenberg, daß «das Ich nur im andern seiner selbst zu sich» (230) finden wird. Das entspreche nicht ganz dem neuzeitlichen Niveau; und dieses Niveau sei nach Essen keineswegs das (polemische) Gegenüber zum Christentum. Die sogenannte anthropologische Wende habe nämlich «genuin Christliches geschichtlich zum Durchbruch» (247) gebracht. M.E. hat Essen hier den Preis des Durchbruchs vergessen: die radikale Zentrierung auf das Ich und sein individualisiertes, kirchlich, sozial und politisch steriles Verhältnis zu seinem Gott; die damit verbundene Dekontextualisierung und Desozialisierung des Christlichen in Bezug auf seine biblische und also auch jüdische Basis; schließlich die Identifikation von unterschiedlichen Bedeutungsgehalten, so etwa wenn Essen Würde und Gottebenbildlichkeit identifiziert (247) und dabei übersieht, daß der Begriff der Würde das aufklärerische Verbindungsstück zum modernen Begriff des Wertes des Menschen ist, der schließlich ökonomisch verrechnet wird. – Ähnliches trifft für den schon genannten unkritischen Umgang mit der biblischen Basis zu. Aus Mk 14 und der dort überlieferten, angeblichen Gotteslästerung Jesu, die auf seinen Vollmachtsanspruch hinweise, erschließt Essen, daß «nur Gott allein ... noch über die Wahrheit des Vollmachtsanspruchs Jesu und die Wirklichkeit des in ihm behaupteten Gottes befinden» (264) konnte. Diese Aussage ist deshalb schief, da mit ihr nicht mitkommt, daß die Evangelien allesamt – mit Ausnahme von Lk – *innerjüdische* Auseinandersetzungen darstellen und der in ihnen teils massive Antijudaismus von Außenstehenden ganz anders gelesen und kritisiert werden muß, als das bei Essen geschieht. So ist es mit Blick auf die jü-

dische *relecture* Jesu klar geworden, daß Jesu Satz «Ich bin es» keine Gotteslästerung, sondern eine bis heute übliche Affirmation in Bezug auf eine Frage ist. Auch deutet das Zerreißen des Gewandes durch den Hohepriester einen vorwegnehmenden Trauerritus darüber an, daß Jesus, da er seine Exponierung nicht zurücknimmt, nicht mehr geholfen werden kann. Weiters kann nach jüdischem Verstehen damals und heute *jeder* Mensch Ort der Gegenwart Gottes sein. Essens Exklusivität Jesu lebt von einer Unkenntnis jüdischen Nachdenkens gerade an dieser hoch sensiblen Stelle. Schließlich fällt in Essens christologischem Steigerungsdenken an dieser Stelle die so wichtige Unterscheidung und Relation von Israel-Christus-Völker aus, die den Druck genommen hätte, bei Jesus unbedingt eine absolute Überbietung des Bisherigen denken zu müssen.

Die Probleme an dieser Stelle werden noch dadurch vertieft, daß bei Essen die *dissimilitudo maior* der Analogie im Zusammenhang der Thematisierung der Selbstoffenbarung Gottes in Christus ausfällt und an ihrer Stelle nachdrücklich Identität steht (266ff.), die es möglich macht zu schreiben, daß in Christus «Gott selbst und zwar als er selbst uns begegnet! Daraus aber folgt, daß Jesus zum Wesen des ewigen Gottes gehört und zwar so, daß Gott in keiner Weise mehr (!) ohne ihn gedacht werden kann» (269; ähnlich auch 292). Gott ist also abhängig vom Ja des Menschen (304). Ob diese Konstruktion noch unterscheidbar bleibt von Motiven historisch-agnostischer Dialektiken der Dependenz Gottes, ist an diesen Stellen doch fraglich.

Die radikale Unterscheidung von Gott und Nichtgott abrahamitischer Religionen fällt bei Essen christologisch aus. Damit aber zeigt sich ein generelles Problem an: Gerade wenn auch betont worden ist, daß der Ausgang der Christologie bei der Geschichte des Menschen Jesus genommen werden muß (197, 314), so wird diese Geschichte einer strengen Logik unterworfen, durch die sich das Geheimnishaftes des Gottmenschen und seiner Relation zum Gott Israels auflöst; Geheimnis wird denn auch allzu rasch als «Abbruch von Reflexion» denunziert (275). Dem entspricht auch, daß Essen zwar (vorläufig) zugibt, daß uns die «Innenansicht» (275) von Person und Leben Jesu verschlossen bleibt; in der Kritik Hans Urs von Balthasars heißt es dann aber doch: Was Balthasar gefehlt habe, «ist genau das, was im Enhypostasiebegriff angezeigt wird: den *inneren Grund* zu benennen für die Gottessohnschaft des Menschen Jesus» (294). Diesen findet er in einem innertrinitarischen Heilsbeschluß (306), den Liebe trägt, die paradox ist. Denn die Liebe Gottes ist unveränderlich und doch solcher Art, daß sie «*sich* ändert und Mensch wird» (310); die Lebensgeschichte Jesu trägt ebenfalls gleichgestaltige paradoxe Züge, denn sie bedeutet «für den inkarnierten ewigen Sohn eine Fortbestimmung seines göttlichen Personseins ..., die seine ewige Selbstidentität als Sohn nicht aufhebt» (312). So gilt das Paradox, daß «die Geschichte Jesu streng von der einen Person des ewigen Sohnes auszusagen» (314f.) ist.

Dieses Identitätsdenken erlaubt es Essen auch, sinnhafte traditionelle Unterscheidungen wie die scholastische Differenz *de Deo uno* und *de Deo trino* einer fundamentalen Kritik (320) zu unterziehen, weil sie etwas auseinanderhält, was identisch sei und als Identisches zu denken sei. Hintergrund dieser

Kritik ist womöglich eine latente Identität von Denken und Sein, genauer: von Trinitätstheologie und Gott sowie von Christologie und Christus. Doch war nicht gerade diese scholastische Unterscheidung eine theologische Wache vor dem Gottgeheimnis, das sich in den vielen Suchbewegungen nachgerade aufzwingt? Freilich, am Schluß seiner Arbeit gibt Essen zu, daß er am wahren «Abgrund der Vernunft» (335) steht. Doch läßt sich von diesem Abgang her fragen, ob nicht das ganze Werk bescheidener hätte angelegt werden sollen.

Dennoch: Es gehört zur Größe dieser Arbeit Essens, daß sie diese Gefahr am Schluß sieht und er schon am Anfang diese Studie ausdrücklich einen «Versuch» (17) nennt; es gehört auch zur Größe dieser Arbeit, daß sie jede/n Leser/In stellt und zum Kampf fordert durch die Provokation ihres Anspruchs, der in vielen Emphasen mitkommt (29f., 32f., 34, 47, 62, 77, 82, 89, 104, 115, 126, 128, 131, 139, 144, 189, 192, 199, 202, 294, 297, 299, 313). Der Kampf mit ihr lohnt sich, denn sie reizt das christologische und trinitarische Denken auf. Deshalb ist es dieser Studie zu wünschen, daß sie weitläufigen Eingang in die systematische Theologie findet.

WOLFGANG KLAGHOFER-TREITLER

Constitutiones et Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum 1232–2001. CD-Rom. Auswahl: fr. **Wolfram Hoyers OP**, Dominikanisches Historisches Institut Rom. Berlin: Directmedia Publishing 2003. (Digitale Bibliothek Spezial). ISBN 3-932544-68-4.

C'est une heureuse initiative de l'Institut historique dominicain de Rome de permettre désormais à l'historien des ordres religieux ou du droit, de consulter sur un même CD-ROM l'ensemble de la législation dominicaine au niveau de son gouvernement central. Le titre choisi n'est pas entièrement exact puisque le recueil comprend les Constitutions des moniales dominicaines (celles de 1259, 1929 et 1980) ainsi que la Règle du laïcat dominicain de 1923 et de 1986. C'était bien l'occasion d'utiliser la dénomination maintenant redevenue usuelle de l'Ordre dominicain : *Ordo Praedicatorum*.

Une «Introduction» en allemand et en anglais de Wolfram Hoyer OP précise le but de la publication qui est de permettre la consultation rapide de très nombreux textes dispersés en des volumes différents et surtout de trouver rapidement des expressions ou des thèmes, alors même que les éditions sont dépourvus d'Index. Cette Introduction explique aussi que la législation primitive, celle que reprennent les Constitutions de 1236, et la révision de 1241 par Raymond de Pennafort, n'est pas rééditée ici, car on en possède des éditions critiques valables, dont les références sont d'ailleurs indiquées. Le CD ne reproduit pas non plus la Règle de Munio de Zamora de 1285, pour l'Ordre de la Pénitence (première législation pour les laïcs dominicains) qu'on trouve dans l'édition que le P. G.-G. Meersseman en a donnée à Fribourg/Suisse en 1961.

En ce qui concerne la législation des frères, sont donc mis à notre disposition les Constitutions incorporées dans l'édition des livres liturgiques domi-

nicains fournie par Humbert de Romans en 1256. Sont ensuite reproduites la version Cloche de 1690, car il n'a pas été possible de scanner l'édition ordonnée par Bandello en 1505 ni celle de 1566 par Felice da Castelfranco. L'édition des Constitutions Jandel de 1885 est accompagnée de toute la documentation par le P. Lo-Cicero et publiée en révision du recueil de Fontana en 1862. Les Constitutions les plus récentes sont celles de 1969 (chapitre de River Forest) et celles de 1998, publiées par le Maître Timothy Radcliffe. Les Constitutions Gillet de 1932, qui incorporent les changements exigés par le *Codex Juris Canonici* de 1918, doivent être trouvées dans les Actes du Chapitre général du Saulchoir.

En effet le second grand bloc de textes est composé des Actes des Chapitres généraux de 1232 à 2001, utilisant jusqu'au Chapitre général de Rome en 1844 l'édition critique de B.M. Reichert, malheureusement sans l'apparat critique, puis les éditions particulières. Les Lettres encycliques des Maîtres de l'Ordre dominicain de 1233 (Jourdain de Saxe) à 1322 (Hervé de Nédellec) sont extraites de l'édition Reichert.

Les références à la pagination originale subsistent, ainsi que la division en paragraphes, ce qui est évidemment nécessaire pour les citations que peuvent en faire les spécialistes. En espérant que le prix de deux cent euros ne sera pas trop dissuasif, il faut féliciter l'Institut historique dominicain de nous procurer ainsi un instrument presque exhaustif pour mettre à notre portée près de huit siècles de législation dominicaine.

GUY BEDOUELLE, OP

Matthias Perkams: *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2001. 395 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 58). ISBN 3-402-04009-3.

Der Veröffentlichung dieser Dissertation ist für die Abaelardforschung unbedingt ein Gewinn. Sie enthält eine umfassende philosophische Aufarbeitung der Ethik Abaelards. Wer sich bislang kundig machen wollte, sah sich in der Hauptsache – neben diversen Studien und verstreut vorfindlichen Aufsätzen – an die Arbeiten von Luscombe und neuerdings an Marenbons Buch *The philosophy of Peter Abelard* (1997) verwiesen. Letzteres repräsentiert den Versuch, das Werk Abaelards hinsichtlich seiner philosophischen Implikationen unter systematischem Anspruch zu analysieren. P.' Studie ist ohne Marenbons Resultate nur schwer zu denken. Marenbon begreift Abaelards ethischen Ansatz als integralen Bestandteil einer umfassenden philosophisch-theologischen Bemühung. Hierin ist ihm P. gefolgt, obgleich er sich auf die Ethik begrenzt. In der konkreten Textauswertung ließ er sich an Marenbons Sichtweise nicht binden. Indem P. die Quellentexte nüchtern auswertet, erarbeitet er sich eine interpretatorische Souveränität, die sich nicht nur in der Luzidität seiner Gedankenführung niederschlägt, sondern es ihm auch ermöglicht, mit den vorliegenden Deutungsmustern auf sachlicher Basis kompetent umzugehen. P. ist

nicht versucht, einen die Fußnoten aufblühenden Diskurs im Kleingedruckten aufzunehmen.

Die Arbeit wird von zwei Schwerpunkten strukturiert. Zunächst wird die Unhaltbarkeit des Vorwurfs an Abaelards Ethik nachgewiesen, sie sei im Kern subjektivistisch ausgerichtet und könne den Umgang mit objektiver Normgebung nicht wirklich bewältigen. P. macht einsichtig, daß ein solcher Vorwurf an den Texten kaum Halt findet. Andererseits verlagert er den Fokus der Analyse von einem nur einseitig betrachteten Rationalismus Abaelards hin zum Willens- und Liebesverständnis, das sich ihm als der Zentralpunkt für Abaelards Ethik erweist. P. nimmt diese Umakzentuierung fernab eines falsch verstandenen Kampfes von Theologie und Philosophie um die theoretische Oberhoheit vor. Er wendet sich gegen einen enggeführten, emphatischen Begriff von Rationalität, der es ermöglicht, den Philosophen Abaelard unhistorisch gegen den Theologen auszuspielen. Indem P. theologische Problemgefüge wie Gottesliebe und Gnade analysiert, wendet er sich nicht von der Philosophie ab. Er trägt seine philosophischen Implikationen an diese heran, um einzig aus den Texten philosophisch zu folgern. Die sichere Verankerung dieser Analyse im Text, die den theologischen Problemhorizont bei Abaelard nicht ins Marginale abdrängt, sondern sich ihm ernsthaft stellt, ihn aber auch dekodieren und übersetzen muß, verleiht der Untersuchung innere Stabilität und systematische Geschlossenheit. Es bleibt dies in allen Teilen eine «genuin philosophische Abaelard-Interpretation» (22). Es ist zu bedauern, daß er das Phänomen des Glaubens, das Abaelard als Basis der *caritas* ansieht («Ex fide quam de Christo habemus, *caritas* in nobis est propagata ...», *Exp. in ep. ad Rom.* 3,22), nicht in ähnlicher Weise decodiert hat.

P. unterwirft die abaelardsche Ethik einer genetischen Betrachtungsweise. Problematisch scheint die Annahme, Abaelard habe sein Konzept konsequent perfektioniert – Schwankungen, gar Rücknahmen kämen nicht vor. Im Zentrum stehen *amor/caritas/dilectio* sowie *voluntas/intentio*. Die Untersuchung hebt bei der *Theologia christiana* an, wird über die *Collationes* zum Römerbriefkommentar geführt, leitet zur *Theologia <scholarium>*, um schließlich ihren ersten Höhepunkt in der *Ethica* zu finden. Die wichtigsten Themenfelder sind aufgearbeitet. In der Vertiefung wendet sich der Autor sodann den Sentenzenbüchern der Abaelardschule sowie dem *Commentarius Cantabrigiensis* zu, um schließlich auf den *Briefwechsel* zwischen Abaelard und Heloisa einzugehen. In der Einschätzung der Sentenzenbücher folgt er Mews, der diese als Mitschriften abaelardscher Vorlesungen ansieht. U.a. Marenbon (1997) und Schroeter-Reinhard (1999) sind Mews hierin ebenfalls gefolgt. Die Echtheitsfrage beim Briefwechsel Heloisa-Abaelard will auch P. nicht entscheiden. Für ihn scheint aber Heloisas Part darin zu bestehen, als Projektionsfläche für Abaelards ethische Theorie zu dienen (269f., 278). Dies muß selbst dann nicht unterlaufen, wenn man nicht der Meinung zuneigt, Heloisa habe Abaelard eigentlich erst den Anstoß zur Ausarbeitung der Intentionsethik geliefert, wie etwa Clanchy (1997) nahelegt.

An diesen Teil schließt ein komprimierter Überblick über die erzielten Resultate an, worin auch einige Desiderata dieses Ethikkonzepts benannt wer-

den. P. verortet es im Kontext von Spätantike und Mittelalter und verweist auf Parallelitäten hinsichtlich Kant. Er schließt mit locker skizzierten Überlegungen, inwieweit Abaelards Ethikansatz noch von Bedeutung sein kann.

P. untersucht Abaelards Ethikentwurf von der Seite der ihr zugrundeliegenden Handlungstheorie her: «Abaelard fragt nicht, wie man gut handelt, sondern wie man ein guter Mensch wird» (89). In der Durchführung dieses methodologischen Grundgedankens sind sich Marenbon und P. sehr nahe. Für P. ergibt sich, daß Abaelards Theorie des guten Handelns für subjektiv gutes und objektiv gutes Handeln, für die Unterscheidung von gutem und schlechtem Handeln seine Theorie der Liebe fundierend ist. Die willentliche Liebe ist jedoch von der intentions- und handlungsreflektierenden Vernunft nicht zu trennen. Folglich stehen der Willens- sowie der Vernunftbegriff, ja eigentlich die immanente Verwiesenheit beider («Vernunftwille»), im Zentrum der Untersuchung. Man will das Richtige in der persönlich zu realisierenden, absolut zweckfreien Liebe zu Gott. Aber allein durch die Vernunftkenntnis wird das wahrhaft Gute zum Ziel des Willens, wie hinwiederum die Gottesliebe die Aufnahme der Vernunftkenntnis im Handeln ermöglicht (113). P. arbeitet heraus, daß für Abaelard die rationale Potenz des Menschen nicht ausreichend ist, um dem Vernunftwillen die inhaltliche Richtigkeit der ihm die Richtungweisenden Erkenntnis zu garantieren. Die absolute und interesselose Unterwerfung unter die Liebe Gottes und die damit einhergehende Einübung des sündenfreien Lebens müssen hinzutreten, wenn er fähig werden will, ohne Fremdbestimmung seine Vernunftkenntnis auch tatsächlich umzusetzen. In der reinen Gottesliebe wird der Mensch frei, sich aus sich sittlich zu vervollkommen und nach dem erkannten Guten zu handeln. Die Erkenntnis ermöglicht die Liebe, die Liebe ermöglicht die Erkenntnis. Nach P.' Analyse wird das Bedingungsverhältnis in ein Ergänzungsverhältnis dergestalt überführt, daß die *caritas* dahin reicht, wohin die Gotteserkenntnis nicht gelangt. Das ist ein neuralgischer Punkt, denn gemäß augustinischer Auslegungstradition kann das Ergänzungsverhältnis leicht in einen hierarchisch gedachten Liebes-Ordo übersetzt werden. Richard von St. Viktor (*De quattuor gradibus violentiae caritatis*) und Wilhelm von St. Thierry (*De contemplando Deo*) führen vor Augen, wie das Gleichheitspotenzial der *caritas* im mönchischen Ordo aufgeht. Diese Möglichkeit konstatiert P. auch für Abaelard, reflektiert die Folgen jedoch kaum.

Für Abaelard ergibt sich die sittliche Güte einer Handlung nicht aus deren Zwecksetzung, sondern aus der sittlichen Güte der Intention, deren objektive Güte durch die richtige Erkenntnis gewährleistet ist. Zugleich ist das objektiv Gute, der nur gut wollende Gott, um dieses reinen Guten willen zu lieben. Das Wollen zum Guten erfolgt als freiwillige, vernunftunabhängige Zuwendung zu Gott aus der Erkenntnis der immerwährenden Güte Gottes. Zwar garantiert die reine Gottesliebe die gute Intention, wie aber kann die inhaltliche Richtigkeit einer Handlung für die Intention – sowohl «Auge des Geistes» als auch Ort der reinen Gottesliebe – verifiziert werden? Die liebende Unterordnung des rational verantworteten Willens unter den für gut erkannten göttlichen Wil-

len bleibt letztlich eine imitierende Handlung, ein Gehorsamsakt und löst das Problem nicht.

Die liebende Übereinstimmung mit Gottes Willen setzt voraus, daß um die Willensakte Gottes gewußt wird. Gregor d. Gr. folgend, hält es Abaelard für ausgemacht, daß Gott seine Absichten wechselt, den Gesamtplan aber beibehält. Die bemerkliche Insuffizienz liebender Bemühung reißt die Frage des Zugangs zur objektiv gültigen Normativität stets aufs neue auf. Überbrückt Abaelard den Spalt zwischen menschlichem Wissen ums Gute und dem göttlichen Vorherwissen mit gläubigem Zutrauen an die liebende Weisheit Gottes? Es muß so scheinen. P. dazu: «Er sieht in vollkommener Liebe eine Intention, die zu gutem (objektiv und subjektiv gut; N.W.) Handeln befähigt. Liebe bedeutet nicht nur, mit einer guten Motivation zu handeln, sondern den Willen Gottes so weit verstanden zu haben, daß man nicht mehr generell unter das Verdikt fällt, daß eine Intention, die einen Irrtum enthält, nicht gut genannt werden kann» (321). Sündigt der Mensch aus Unwissenheit, hat er den Willen Gottes nicht begriffen; nach dem Cambridger Kommentar ist die Unwissenheit sogar die Strafe für vorhergehende Sünden, womit aber das grundlegende Dilemma lediglich in einen kreisförmigen Verweisungszusammenhang umgepolt wird. Zwar folgen die Christismörder – so in der «Ethica» – ihrem Gewissen, was sie schuldlos bleiben läßt, aber ihre Intention irrt, weil das Auge des Herzens nicht klar sehen kann. Warum aber ist das so? In anderer Auslegung: weil sie als Heiden und Juden des Glaubens an die Offenbarung entbehren (s. Joh 3,18). Ihnen fehlt darum die reine Gottesliebe, die den Irrtum ausgeschlossen hätte. Indes, auch diejenigen, die Gott lieben, irren. P. arbeitet heraus, daß Abaelard «nicht glaubte, *caritas* führe in jedem Fall zu völlig sünd- und irrumslosem Handeln» (323). Aber nicht daß der Mensch irren kann, ist das Problem, sondern wie er das Wissensdefizit zu schließen vermag. Das umgeht P. letztlich, wenn er die Vollkommenheit, durch die jemand in Übereinstimmung mit Gott handelt, zum «Leitideal» (324) verdünnt. Indem er es darauf verschiebt, daß sich der Mensch im erzielbaren Gut-Handeln weiterbildet und weitergebildet besser handelt, wirkt das Wissens-Dilemma subkutan weiter. Man kann mit guten Gründen annehmen, daß sich Abaelard hier an einem offenen Ende seines Entwurfs in verschiedenen Anläufen abarbeitet, ohne zu systematischer Geschlossenheit finden zu können, wie P. dies nahelegt.

Das Wissen um jene Handlungsfolgen, die im Bannkreis unseres Willens bleiben, ist bereits schwierig, noch problematischer wird dies für Handlungsfolgen, die außerhalb dessen wirken. Das verantwortlich auszuloten ist schon schwierig, wenn der Verstand lediglich über die Handlungsalternativen für eine Person reflektiert. Hochkomplex wird der Vorgang, wenn er alle Folgen seiner Entscheidung einbeziehen muß, zumal dann, wenn das von ihm für schlecht Erkannte im Gesamtplan göttlicher Ordnung zum Guten nützlich ist. Abaelard kann nun annehmen, Gott lasse dem Suchenden das nötige Wissen über die antwortende Gottesliebe schon irgendwie zukommen. Wenn nun in Ergänzung dessen die *caritas* die gute Intention ist, durch die es dem Menschen ermöglicht wird, rein um Gottes Willen zu handeln, dann verlagert sich das Kriterium der rechten Intention darauf, den Willen Gottes in der Unter-

werfung unter denselben zu erfüllen. P. notiert: «In einer Ethik, in der sich gut und böse am Ge- und Mißfallen Gottes orientiert, ist damit ein Kriterium für die Bewertung einzelner Handlungsalternativen gegeben» (194). Wenn nun auch die *caritas* der Liebe zum Guten entspricht, so daß im Gegenzug alles Schlechte gehaßt wird, weil es vom Guten abweicht, so ist das, was gut ist, zwar dergestalt dem Gewissen aufgegeben, aber es erweist sich schnell, wie formal ein solches Kriterium bleiben muß. Inhaltlich rückt man damit kein Stück voran, und letztlich bleibt alles an den positiven Geboten hängen – was aber eher von Unterbestimmung zeugt. Der «gesetzesethische Zug» (333) von Abaelards Ethik, den P. moniert, bringt eben das zum Ausdruck. Das Dilemma zeigt sich ferner, wenn beispielsweise die Sünde um eines höheren Gutes in Kauf zu nehmen ist, wenn also für die Komplexität der Folgenbeurteilung eines Handelns die Rationalität des göttlichen Weltenlenkungsplans doch keinen Zugang gewährt. War es dann auch nur aus einem anderen Theologieverständnis gespeiste Nichtachtung, daß die ethische Theologie des Abaelard in den kommenden Jahrhunderten so vorsichtig tradiert wurde? Der Rückbezug auf das Gewissen, auf die Intention war kirchenrechtlich kaum zu kontrollieren, gewiß, aber lag die gepflegte Reserviertheit nicht auch daran, daß man mit dem intentionsethischen Ansatz so wenig von der Stelle kam und stattdessen gezwungen war, die Werkgerechtigkeit dann doch wieder zu stabilisieren?

Ließ sich Abaelards Intentionsethik wirklich stringent entwickeln, oder waren dem Konzept nicht immanent Grenzen gesetzt? Hegels Hinweis ist so überholt nicht: «Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurteilen und sie zum Maßstabe dessen, was recht und gut sei, zu machen – ist beides gleich abstrakter Verstand» (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 118). Man hätte sich gewünscht, daß auf die zeitgenössische, begründete Kritik an Abaelards Entwurf, der ja im Fließen war, eingegangen worden wäre.

Traditionsbezüge sind nur erwähnt. Es herrscht der Eindruck, Abaelards Ethik sei gleichsam organisch aus der Verarbeitung augustinischen Gedankenguts hervorgewachsen. Der Fall liegt nachweislich komplizierter, worauf schon der sehr wohl vermerkte Rückgriff auf die stoische Ethik – hier geht Marenbon tiefer, so wenn er der über Cicero tradierten Gottesfreundschaft nachgeht – verweist. So verschwimmen dann auch die Bewertungen: Einmal wird Abaelard einer «augustinisch konzipierten christlichen Ethik» (66) zugeordnet, ein andermal «entwickelt [er] sich eindeutig in die Richtung eines christianisierten Stoizismus» (73). Es scheint, Abaelards Syntheseleistung der beiden Komponenten gestalte sich im Grunde recht harmonisch, punktuell wird jedoch ein deutliches Abrücken vom augustinischen Standpunkt konstatiert – das jedoch nicht tiefer untersucht ist. Somit ist auch beim Resümee von P. Vorsicht geboten: «Insgesamt zeigt sich diese Konzeption als eine Weiterentwicklung augustinischer Gedanken durch die Aufnahme antiker, besonders stoischer Konzepte, die in abaelardischer Gedankenschärfe radikal zusammengedacht werden» (98).

P.' Unschärfen beginnen mit der ungenügenden Berücksichtigung der augustiniſchen *uti/frui*-Distinktion in dessen Liebestheologie (s. Brechtken, Flasch), sie setzen sich fort, wenn die Abkoppelung des Willens von der Vernunft beim späten Augustinus nicht hinsichtlich der systematischen Folgen reflektiert wird. Wer den Römerbriefkommentar Abaelards liest – Peppermüllers Analyse (1972) mitbedenkend – wird nur schwer die Spannung übersehen können, in der sich Abaelards Ethikkonzept gerade gegenüber dem tradierten paulinisch/augustiniſchen-Willenskonzept befand, das zu diesen Zeiten tonangebend war. Unter der Hypothek, welche die spätaugustiniſche Gnadenlehre der paulinischen Willenskonzeption auferlegte, ist Abaelards Ethikkonzept nicht wirklich zur Entfaltung zu bringen. Abaelard ist zum Lavieren genötigt, so etwa, wenn er auf die Verdammung der ungetauften Kinder zu sprechen kommt. Insofern mußten traditionalistisch eingestellte Theologen der Zeit es damit wohl eher wie mit Origenes halten – man konnte nur Schweigen über dieses Werk breiten.

Die vorgebrachten Einwände verdecken die Vorzüge dieser Arbeit nicht. Mit P.' Arbeit liegt eine solide, in sich geschlossene Aufarbeitung der Ethik Abaelards vor, die zu Teilen als innovativ bezeichnet werden muß. Die herausragende Forschungsleistung wird künftig stets mitbedacht werden müssen.

NORBERT WINKLER

«*La servante et la consolatrice*». *La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*. Etudes réunies par **Jean-Luc Solère** et **Zénon Kaluza**. Paris: Vrin 2002. 258 p. (Textes et traditions). ISBN: 2-7116-1563-4.

La question qui consiste à savoir ce qu'était la philosophie au Moyen Age est et restera une interrogation ouverte: en témoignent les multiples tentatives de cerner une réalité qui résiste à se laisser appréhender en raison de sa «diversité rebelle» (Vignaux, p. VII) et irréductible. Toute prétention à une réponse exhaustive à cette question et toute réduction à une unité (doctrinale) de ce qui peut rentrer sous le terme de «philosophie médiévale» serait donc vaine, car son objet se dérobe et se cache derrière une variété d'apparitions et de visages. Cette donnée de fait n'autorise cependant pas à esquiver le problème en se retranchant derrière un relativisme facile: la tâche doit donc être entreprise qui consiste à dégager, au-delà de sa diversité et de sa complexité, les différentes modalités et formes que la philosophie a revêtues au Moyen Age.

Les études réunies par J.-L. Solère et Z. Kaluza entendent précisément contribuer à ce travail de déchiffrement et de clarification, en adoptant un procédé empirique – analyse ponctuelle d'auteurs et de textes – qui fait l'économie de «toute conception a priori de la philosophie», selon les termes de J.-L. Solère dans son «Avant-propos» (p. VIII). Les deux figures classiques de la philosophie, la «servante» et la «consolatrice», représentent ici les extrêmes d'un large éventail de modalités d'existence et de production de la pensée médiévale. Ce volume est plus précisément consacré aux rapports entre philosophie et théologie: les interférences entre ces deux domaines sont en effet

trop nombreuses et trop vastes pour être négligées dans l'examen de ce qu'a été la philosophie au Moyen Age. Réflexion philosophique et théologique se sont d'ailleurs exercées le plus souvent sur la base des mêmes matériaux, dans les mêmes cadres institutionnels et selon les mêmes procédures, ce qui laisse entrevoir une certaine «spécificité formelle» de la pensée médiévale (p. XI), sous-jacente à la diversité «qu'il s'agit d'honorer dans ce travail» (p. XIII).

Des trois premières études émerge un résultat commun: celui de la subordination de la philosophie par rapport à la théologie. La recherche fouillée et innovatrice de J.-L. Solère sur «La philosophie des théologiens» (p. 1–44) remet en question la thèse de P. Hadot (la philosophie au Moyen Age aurait cessé d'être une sagesse pour devenir un simple savoir) et met à l'épreuve l'hypothèse que «la philosophie au Moyen Age n'a pas dépéri en un pur jeu conceptuel, mais soit a revécu comme un idéal théorétique sous sa forme «péripatéticienne», soit a été assimilée dans l'exercice même de la théologie» (p. 14). Suite à une large enquête, l'auteur vérifie l'implication pratique de la philosophie théorétique en tant qu'ordonnée au bonheur de l'homme, et montre de quelle manière elle est assumée par la théologie comme sagesse conduisant l'être humain vers sa finalité ultime (p. 36–39). Le fait d'avoir reçu et redécouvert la philosophie antique comme un «corpus» de textes et non comme une tradition vivante, a conduit les médiévaux à la valoriser uniquement comme savoir théorique et à transférer sa visée existentielle à la sagesse chrétienne (p. 40), car «dans le monde des théologiens, il y a plus que ce que la philosophie peut connaître, (...) elle est donc «ipso facto» limitée et subordonnée» (p. 43–44); cette assimilation donne lieu à ce que l'auteur nomme «philosophie des théologiens»: «philosophie», parce qu'elle parle de ce qui est accessible à la raison et est conduite selon ses procédures démonstratives propres, «des théologiens» parce qu'elle est mise en œuvre par des esprits qui placent ce qu'ils énoncent dans une perspective plus large que les seules certitudes ainsi obtenues» (p. 43).

– L'étude d'O. Boulnois sur «Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales» (p. 45–94) met en exergue «la reprise et le développement de la métaphysique comme discipline philosophique dont la théologie a exprimé le besoin» (p. 50). Des trois formes de la métaphysique relevées ici – la métaphysique aristotélicienne comme théologie philosophique, la métaphysique comme ontologie et la métaphysique comme science transcendante englobant l'être et Dieu – c'est la deuxième qui «permet d'articuler la métaphysique et la théologie l'une sur l'autre, comme des sciences portant sur deux objets différents» (p. 79), et c'est de cette métaphysique que la théologie «a besoin», notamment dans son versant apologétique, qui consiste à établir la non-contradiction de la foi chrétienne et de la philosophie (p. 82).

– Cette figure d'une philosophie au service de la théologie ressort également de la contribution de C. Trottmann sur «Roger Bacon: de la philosophie à la théologie et retour» (p. 95–116), qui illustre l'articulation baconienne des deux disciplines par le biais de l'éthique et considère que cette conception originale apporte un «supplément d'âme» à la philosophie (p. 96); par l'éthique, la philosophie se trouve en effet articulée à la théologie chrétienne, qui constitue l'horizon de sagesse et l'achèvement de la connaissance philosophique (p. 108). A travers sa

théorie de la subalternation, Bacon découvrirait – selon une étonnante formule – «une démocratie des savoirs» où «les services sont mutuels entre la reine et ses suivantes» (p. 116).

Dans une étude claire et concise qui porte sur «Métaphysique et théologie dans les prologues de la *«Lectura»* et de l'*«Ordinatio»* de Jean Duns Scot» (p. 117–128), G. Sondag propose d'interpréter le statut de la métaphysique scotiste à la lumière de la doctrine du «status naturae lapsae» (p. 125), qui, faisant suite au péché originel, détermine notamment les limites de l'intelligence humaine. Il apparaît ainsi que d'une part la métaphysique est la science de l'être tout entier, d'autre part dans l'état présent l'homme n'est pas adéquat à cet objet et ne parvient qu'à une connaissance partielle des choses par voie d'induction. Il en va de même de la théologie, qui ne conçoit la nature divine que de manière imparfaite, bien qu'elle dispose, contrairement à la métaphysique, des enseignements de l'Écriture. Cet état de fait aboutit à la non-subalternation et à la distinction nette entre métaphysique et théologie en tant que sciences ayant chacune son objet propre: l'être pour la métaphysique et Dieu pour la théologie; dès lors «la métaphysique ne peut englober la théologie, ni s'y substituer» (p. 127). – La distinction claire des deux disciplines et la non-soumission de la philosophie à la théologie marque aussi la position de Dante Alighieri: Th. Ricklin en étudie la conception telle qu'elle se présente dans le *Convivio* (p. 129–150), afin de montrer que leur articulation obéit à un projet culturel et à un besoin social. Dans cette perspective, la théologie s'avère être une «consolatrice impuissante» (p.129–130): seule la philosophie, dans sa forme la plus élevée qu'est la philosophie morale, est à même d'apporter à Dante et au public auquel il s'adresse la consolation recherchée. La philosophie pratique célébrée par le poète se décline dans les vertus morales aristotéliennes, que Dante privilégie par rapport aux vertus intellectuelles et à la vie contemplative, car elles correspondent mieux à son projet et au besoin de son public. C'est donc la «loi du besoin social» ainsi que la «négation d'une conception élitiste du «summum bonum»» (p. 143) qui déterminent ici la manière de concevoir et de faire de la philosophie, ce par quoi Dante s'oppose autant à l'idéal des théologiens (bonheur dans l'au-delà) qu'à celui des aristotéliens radicaux (bonheur par la philosophie spéculative). Le modèle dantesque du rapport entre philosophie et théologie – le seul, parmi les études de ce volume, où la philosophie apparaît comme «consolatrice» – ouvre sur un horizon nouveau et illustre de manière significative la diversité du Moyen Âge.

Dans les trois études qui suivent, le rapport entre philosophie et théologie se présente sous la forme d'interactions et d'une interdépendance accentuées: A. Maierù, dans «Universaux et trinité du XII^e au XIV^e siècle» (p. 151–171), examine la confrontation entre théologie et doctrine des universaux qui a marqué le XII^e siècle et qui a abouti en 1215 à la formulation du dogme trinitaire par le IV^e Concile du Latran. A partir de là émergent les notions d'identité (de nature) et de distinction (des personnes) qui déterminent également les formulations «réalistes» du rapport entre les universaux et les individus (p. 153). A travers un examen fouillé de plusieurs auteurs et textes allant du début du XIII^e jusqu'à la fin du XIV^e siècle, l'auteur montre l'interaction constante

entre philosophie et théologie: des doctrines philosophiques viennent aider le travail de clarification théologique et les besoins de la théologie se répercutent sur nombre de conceptions philosophiques. – La question des universaux revient dans l'étude de M. Hoenen sur «Jean Wiclif et les *universalia realia*» (p. 173–192), où il est question de la notion de *virtus sermonis* et des rapports entre philosophie et théologie au Moyen Age tardif. Le problème de la démontrabilité des vérités théologiques et celle de la signification propre de l'Écriture et des autorités théologiques occupent le devant de la scène (p. 174) et provoquent une crise, dont témoignent les statuts de la faculté de théologie de Paris de 1340 qui dénoncent l'interprétation logique de l'Écriture (p. 178). Différentes conceptions se dessinent alors quant au rapport entre philosophie et théologie, qui marquent le *Wegestreit* entre nominalistes et réalistes. L'auteur insiste sur ce que cette querelle n'est pas étrangère à la problématique des universaux, à l'égard de laquelle la position de Wiclif est particulièrement significative (p. 180): adoptant la distinction formelle (au sens scotiste) pour expliquer le rapport de l'universel à l'individu, Wiclif considère cette distinction nécessaire pour comprendre le dogme trinitaire en tant que rapport d'une unité et d'une pluralité; la doctrine des universaux, qui donne ainsi accès aux mystères divins (p. 188), fonde également la thèse de l'unité des sciences philosophique et théologique. Il apparaît alors – comme l'auteur le montre clairement – que la doctrine des universaux «devient un véritable enjeu pour l'orthodoxie chrétienne» (189). – P. Bakker examine les rapports entre métaphysique et théologie au XIV^e siècle par le biais d'une étude sur «Inhérence, univocité et séparabilité des accidents eucharistiques» (p. 193–245): le problème porte ici sur la possibilité de démontrer philosophiquement le mystère de l'eucharistie, qui pose la séparabilité des accidents par rapport à la substance. A l'issue de l'examen de quatre commentaires de la *Métaphysique* d'Aristote (J. Duns Scot, Jean de Jandun, Jean Buridan et Marsile d'Inghen), un partage clair se dessine entre ceux qui restent fidèles à la conception aristotélicienne (Jean de Jandun, Marsile d'Inghen) et ceux qui la modifient en fonction du dogme eucharistique (Duns Scot, Jean Buridan), autrement dit: entre une philosophie qui se veut autonome et une philosophie au service de la théologie; on saura gré à l'auteur d'avoir complété son étude par l'édition semi-critique de deux questions des commentaires de la *Métaphysique* de Jean Buridan (Mét. IV, qu. 6) et de Marsile d'Inghen (Mét. IV, qu. 5).

Au terme de cette lecture, il convient de relever que l'ensemble des contributions réunies dans ce volume confirme sans doute – conformément à l'intention des éditeurs – «le caractère indispensable du détour par le Moyen Age dans l'étude de l'histoire de la philosophie» (p. XV), mais il apparaît aussi que la diversité de la pensée médiévale n'y est que partiellement «honorée»: un certain déséquilibre se dessine en effet parmi les figures de la philosophie qui ressortent des différentes études – celle de la «servante» restant dominante: cela reflète-t-il la réalité des conceptions médiévales du rapport entre philosophie et théologie ou simplement l'état des connaissances que nous en avons? Nous pouvons espérer que la «diversité rebelle» du Moyen Age – dont ce volume rend déjà partiellement compte – se laissera déchiffrer davantage afin de

permettre la recomposition d'un portrait de plus en plus varié et conforme à sa réalité.

TIZIANA SUAREZ-NANI

Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza, éditées par **Paul J.J.M. Bakker** avec la collaboration de **Emmanuel Faye** et **Christophe Grelard**. Turnhout: Brepols 2002. XXIX+778 p. (Fédération Internat. des Instituts d'Etudes Médiévales, Textes et études du Moyen Âge, vol. 20). ISBN: 2-503-51178-3.

Pour fêter Zénon Kaluza, les éditeurs ont fait appel à 29 de ses amis du monde entier, qui peuvent se féliciter d'avoir participé à l'un des plus volumineux *Festschriften* de ces dernières années: 25 contributions, près de 800 pages. L'honneur en revient d'abord au dédicataire de ce livre, un livre à l'image de l'œuvre (on en trouvera la liste provisoire de 1963 à 2001), et du rayonnement de Zénon Kaluza, qui reçoit là un second hommage de la communauté des médiévistes, après le numéro que la *Freiburger Zeitschrift* a consacré, en 1998, à *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*.

Entre l'avant-propos de Stefan Swiezawski et l'épilogue de Jean Jolivet («La scolastique et ses entours vus par quelques auteurs français du XIX^e siècle», 727–754), les contributions sont classées en trois grandes parties: Histoire de la philosophie, Histoire de la théologie, et une troisième partie qui contient à elle seule deux titres, «Histoire intellectuelle – histoire sociale». Les éditeurs n'ont pas voulu s'enfermer dans un face-à-face abstrait et fantasmagorique entre théologie et philosophie: ce faisant, ils sont allés au-devant d'une préoccupation majeure de celui qu'ils célèbrent. L'auteur de ces lignes se souvient qu'un jour à Villejuif, devant un auteur de rapports ministériels venu s'enquérir de ce que nous faisons, Zénon Kaluza avait expliqué qu'il s'occupait pour sa part du Moyen Âge, de ses philosophes et de la théologie qu'ils faisaient, de ses théologiens et de la philosophie qu'ils faisaient. Évidemment, ce n'était ni une boutade ni une posture, simplement la description d'un travail, à partir d'un constat serein: il y a eu des philosophes, il y a eu des théologiens, c'étaient, comme aujourd'hui d'ailleurs, des statuts et des métiers, les théologiens avaient, toujours, une formation et, parfois, des intérêts philosophiques, les philosophes avaient, parfois, des intérêts, et, moins souvent, une formation théologique, c'était d'abord une affaire de cursus, tout cela pouvait provoquer des conflits, et ces conflits, c'est encore l'étude des universités médiévales qui les fera le mieux connaître. C'est ainsi qu'on dit souvent que Zénon Kaluza ne sépare pas histoire doctrinale et histoire institutionnelle, ou encore qu'il s'intéresse au «contexte» politique, social et culturel des doctrines philosophiques et théologiques du Moyen Âge. Ce qui est vrai bien sûr, à condition d'ajouter tout de suite que la sérénité qui accompagne cette attitude est elle-même le signe infaillible d'une attitude philosophique.

C'est cette attitude philosophique que les éditeurs ont voulu honorer, en insérant dans le volume, à égalité avec les autres, une section d'histoire intellectuelle et d'histoire sociale, où il est question des Universités et de la forma-

tion des élites, de l'histoire des ordres religieux, des rapports de l'Église et de l'État, des théories médiévales de l'État et de la société. Il faut commencer par là, parce que c'est cette section qui fait que ce *Festschrift* est bien celui de Zénon Kaluza, philosophe *et* historien du Moyen Âge, philosophe *parce qu'*historien.

William Courtenay s'interroge sur l'identité de ceux qui furent convoqués à Avignon en même temps que Nicolas d'Autrécourt, et sur une possible liaison entre leur dossier et le sien: il conclut qu'en dépit de la diversité des charges pesant sur chacun, cette convocation groupée renvoie à une communauté de controverses sur les méthodes d'analyse et d'argumentation en vigueur à la Faculté de théologie de Paris en 1339–1340. Jacques Verger livre une synthèse de ses travaux sur l'Université d'Avignon, en se concentrant sur la Faculté de théologie, ses personnels et ses étudiants, soit le cas souvent négligé d'une institution d'enseignement «de fondation tardive, [...] de taille limitée et de réputation modeste» (600), dont la fonction n'était pas tant de produire de la haute doctrine que de pourvoir les ordres religieux en docteurs, c'est-à-dire, en l'occurrence, en administrateurs. Dans un très bel article, «La povertà e la spada», Roberto Lambertini étudie l'interprétation franciscaine de Lc 22,35–38 («Seigneur, il y a ici deux glaives»), du groupe de Michel de Césène à Ockham. Par leur enchaînement, ces versets ont offert selon lui un support à un développement de la réflexion politique, du débat avec Jean XXII sur la pauvreté («que celui qui a une bourse la prenne») au complexe beaucoup plus vaste des questions de nature ecclésiologico-politique réunies sous la métaphore des deux glaives. Entre un *usus facti* concédé aux moines en cas d'urgence et l'idée d'un pouvoir temporel rattaché *in casu* seulement à la papauté, c'est à l'émergence d'une théorie politique qu'on assiste ici, l'intérêt étant que ce processus est identifié aux procédures concrètes d'exégèse qui furent déployées à même les versets concernés. On ne pouvait pas rendre meilleur hommage à Zénon Kaluza, penseur de l'Église et du clergé, qui, au-delà des généralisations faciles sur la «théologie politique», nous a appris à voir dans l'ecclésiologie médiévale un formidable laboratoire de pensée.

Les articles suivants de Serge Lusignan et Max Lejbowicz soulèvent à leur tour des points de théorie politique, ou plutôt, à nouveau, politique et sociale, car Lejbowicz, à travers le concept d'«urbanité» chez Oresme, introduit à une réflexion médiévale sur un *ethos* possible de l'existence collective, même si l'on peut être surpris que le terrain choisi pour cette enquête ait été celui de l'œuvre mathématique d'Oresme. Lusignan, pour sa part, fait apparaître le remarquable travail d'approfondissement qui s'est opéré dans le commentaire de la *Politique* d'Aristote sur une période d'à peu près un siècle allant de Gilles de Rome à, encore, Oresme. Sensible aux efforts des commentateurs pour adapter le texte d'Aristote aux réalités sociales de leur temps, l'auteur souligne en outre chez Oresme le rôle de la réflexion sur le langage comme, premièrement, marqueur de la destination sociale de l'homme et, deuxièmement, critère pour la définition des frontières des communautés politiques, dans la controverse opposant l'Empire et l'État royal français. On en retirera d'intéressants enseignements sur l'évolution sémantique des termes «communiquer/communication»

qui, à la faveur de cette réflexion sur le début de la *Politique*, «s’orientent pour la première fois vers leur sens moderne», linguistique (673), sans toutefois encore – ajoutera-t-on – se confondre avec lui. Le travail de contextualisation est ici à saluer, même si l’on peut regretter que la concomitance entre la traduction de la *Politique* d’Aristote d’une part, l’aspiration de l’État royal à l’autonomie d’autre part, soit présentée sur le mode d’une rencontre qui pourra paraître un peu providentielle, alors même que l’auteur mentionne les travaux sur la réception de la *Politique* (654–656).

La section se clôt avec un article de Constant Mews sur le jugement de Gerson et de Christine de Pisan sur l’histoire d’Héloïse et Abélard. S’agissant à présent des deux premières sections, la question sera de savoir comment la sensibilité historique de Kaluza se retrouve dans les autres études rassemblées dans le livre: on pourra alors déterminer ce qui, de ses travaux, s’est le plus particulièrement diffusé dans la recherche la plus récente sur la philosophie et la théologie du Moyen Âge.

Les statuts, condamnations et censures constituent évidemment un premier arc tendu au-dessus du livre. Olaf Pluta, dans un article-clin d’œil intitulé «Persecution and the Art of Writing», rappelle les stratégies de base que doit connaître celui qui veut lire entre les lignes, et les applique à l’étude comparée de quelques textes cryptés de Hume et de Buridan censés selon lui illustrer la thèse de la mortalité de l’âme. Luca Bianchi analyse très subtilement l’article 157 de la Condamnation de 1277 et son étrange formule qui dit que la béatitude que nous attendons, par la foi, dans la vie future, est d’autant plus accessible qu’est plus parfaite la béatitude que nous pouvons dans cette vie atteindre par la raison. Bianchi établit que cet énoncé litigieux ne reflète pas la pensée de Boèce de Dacie (où il décèle une recherche des «conditions sociales et individuelles» du bonheur [203]), Boèce ne se référant à la béatitude éternelle que comme à une «idée-limite», un «critère» qui lui permet de mesurer l’adéquation de son concept de béatitude rationnelle à l’idée du souverain bien accessible à l’homme fini (212). Ce qui revient à dire que les mentions de la béatitude éternelle dans le *De summo bono* ne constituent ni, comme le pense Celano, une trace de pensée *théologique*, ni une «incursion» volontaire et provocatrice en territoire ennemi, comme le pense Piché.

Notons encore que c’est aussi une affaire de condamnation, qui plus est fantôme, le faux statut perdu de 1340, qui introduit l’article où Alain de Libera, dans la veine de *La Référence vide*, revisite la question du signifiable complètement, en la traduisant dans les termes de l’ontologie contemporaine, trope et *truth-maker*, avant – rétroversion – de replacer ces termes mêmes dans leur «grille de lecture proprement médiévale» (45), *aliquid/aliquilater*: l’«oscillation» (*ibid.*) entre les deux termes renvoie aux deux *truth-makers* possibles de la proposition *Deum esse*, soit Dieu, soit l’état de choses que-Dieu-est. C’est cette même grille qui réapparaît dans l’autre grande étude de logique médiévale du volume, «Linguaggio mentale et sincategoremi nel secolo XIV» par Alfonso Maierù, sur un autre versant de la question du signifié propositionnel, celui de l’unité de la proposition mentale. Dans la «doctrine du syncatégorème comme acte mental» reconstruite par l’auteur autour notamment de Blaise de Parme,

la solution de Pierre d'Ailly (également cité par de Libera [27]) consiste à poser que les éléments de la proposition qui ne signifient pas quelque chose par eux-mêmes, signifient néanmoins *aliqua*liter, c'est-à-dire par le biais de ce que d'autres auteurs ont appelé un «mode de conception» ou d'«intellection» (19–20). L'ontologie du «quelque chose» et du «en quelque façon» dessine un réseau, relie des questions, établit des cohérences autour desquelles se réordonnent de vastes pans de la logique du XIV^e siècle.

À côté de l'accès procuré par les censures, statuts et condamnations, il y a celui qu'ouvrent les éditions de textes, nombreuses dans le volume. Mentionnons un cours de métaphysique pris en note par Beatus Rhenanus au Collège du Cardinal Lemoine au tout début du XVI^e siècle, et partiellement édité ici par Emmanuel Faye et James Hirstein; le commentaire par François de Meyronnes du premier chapitre de la *Théologie mystique*, par Guido Alliney, qui donne aussi une intéressante introduction; deux distinctions de Guiral Ot sur le premier livre des Sentences, par Chris Schabel; une *quaestio* de Guillaume Woodford sur l'Eucharistie, par Paul Bakker; un sermon-traité anti-hussite de Stanislas de Scalbimiria sur la vision spirituelle, par Zofia Wlodek, en écho à l'article de Kaluza «A propos de quelques textes anti-hussites polonais du premier quart du XV^e siècle» dans les *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 34 (2001), 103–114; enfin le très dense *Quadripartitus quaestionum*, le Commentaire des Sentences d'Heymeric de Campo, édité par Maarten Hoenen en témoignage de la théologie académique de ce XV^e siècle si cher à Kaluza.

Pour finir, on pourra s'intéresser à l'image du Moyen Âge qui se fixe dans ce volume. Comme il est dit en introduction à l'édition de la *quaestio* sur les futurs contingents conservée à Fribourg (379), les travaux de Zénon Kaluza sont de ceux qui savent qu'il y a un salut en dehors de Thomas d'Aquin, Duns Scot et Ockham. Il est vrai que cela laisse encore une certaine marge de choix. On pourrait donc ajouter un constat, celui de la très forte adéquation entre les choix philosophiques de Kaluza et les récentes évolutions de la recherche en histoire de la philosophie médiévale. Et il s'agit bien cette fois de choix *philosophique*, c'est-à-dire d'un choix pour la philosophie. Car le travail de l'historien n'empêche pas de se chercher de nouveaux héros, il se pourrait même qu'il permette de les trouver, comme Kaluza le montre avec Autrécourt. L'article de Stefano Caroti vient montrer tout ce que le regain d'intérêt pour la physique médiévale doit à la redécouverte du philosophe lorrain. En recherchant d'éventuelles traces d'impact des thèses d'Autrécourt dans les débats parisiens, il confirme aussi l'importance de la tradition d'interprétation du *De Generatione et corruptione* à côté de celle de la *Physique*, présente ici à travers l'étude d'Elzbieta Jung-Palczewska sur la théorie du mouvement local dans la «physique spéculative» (133) de Richard Kilvington. Ce constat ressort aussi de l'article très clair et rigoureux que Jean Celeyrette et Jean-Luc Solère consacrent à la théorie de la succession des formes, pour établir, contre Anneliese Maier notamment, la présence de cette théorie dans l'œuvre de Godefroid de Fontaines.

À côté du *De Generatione et corruptione*, les travaux de Kaluza mettent à l'honneur une autre tradition interprétative, celle de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est ce qu'illustre l'article de Bianchi, qui cite un passage du commentaire de

Michel d'Éphèse comme source possible de Boèce (204–206), et plus encore l'article de Christophe Grellard, qui, dans une démarche analogue à celle de Bianchi, se propose de reconstruire le contexte théorique d'une proposition condamnée, celle, en l'occurrence, d'Autrécourt qui stipule qu'il faut aimer son prochain plus que soi-même. En ramenant cette thèse à une autre thèse autrécurienne, celle de la supériorité du philosophe, Grellard propose en outre un modèle pour l'interprétation de l'éthique artienne à Paris. Une comparaison avec le commentaire de Buridan à l'*Éthique à Nicomaque* conduit à affiner l'image du rationalisme éthique au XIV^e siècle, un rationalisme partagé selon l'auteur entre la tentation, chez Autrécourt, d'une radicalisation de l'élitisme sigérien et une éthique buridaniennne du souci de soi, qui a sa préférence. Pour la suite de l'histoire, on attend l'article de Kaluza sur l'enseignement de l'*Éthique à Nicomaque* dans les Actes du colloque de 2001 sur *L'Université de Paris aux XV^e et XVI^e siècles*, qu'il a organisé à Paris avec Emmanuel Faye.

Parmi les auteurs chers à Kaluza et bien représentés dans le volume, il faut encore mentionner Albert le Grand, à qui Henryk Anzulewicz consacre un bel article, le motif du cercle et de la circulation chez Albert, à la recherche d'une structure fondamentale de sa pensée. Egbert Bos propose pour sa part une réflexion sur l'albertisme de Jean Le Tourneur, à partir de son commentaire aux *Catégories*. Au jeu des absents, on s'étonnera de trouver peu de choses, hormis l'article de Mews, sur Gerson, alors que Gerson est le théologien de Kaluza, comme Autrécourt est son philosophe. Il y aurait bien une explication, qui tient à ce que personne n'ose parler de Gerson avant que Zénon Kaluza ne le refasse, mais l'intéressé sans doute ne l'admettrait pas. Et puis, pour le dire d'une double négation un peu embarrassée, mais qui voudrait le plus pudiquement possible témoigner de toute l'admiration de plusieurs générations de chercheurs: il n'y a pas que sur Gerson que Kaluza n'a pas dit son dernier mot.

PHILIPPE BÜTTGEN

Klaus Steigleder: *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft.* Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler 2002. XVII+300 S. ISBN: 3-476-01886-5.

Dieser Arbeit kommt das Verdienst zu, Kants Moralphilosophie einer *lectio difficilior* zu unterziehen. Es geht nicht darum, durch Nachweis einzelner Widersprüche den eigenen Scharfsinn unter Beweis zu stellen, ohne die Sache selbst weiter zu bringen, sondern im Sinn des hermeneutischen «principle of charity» Unstimmigkeiten zunächst dem eigenen Unverständnis anzulasten und zu versuchen, Kant in seinem eigenen Recht selbst besser zu verstehen. Steigleders Durchführung dieses Vorhabens bietet aber über weite Strecken eine systematische Verteidigung von Kants Moralphilosophie. Auf Grund der klaren Unterscheidung der Gegenpositionen gibt die Arbeit einen guten Einblick in den *status quaestionis*, der auch für diejenigen nützlich ist, die den Resultaten des Autors nicht zustimmen.

Das Buch gliedert sich in *zwei Teile*: (A) behandelt die Bestimmung und Begründung des Moralprinzips, (B) dessen Entfaltung in der Rechts- und Tugendlehre der MS. Es handelt sich also nicht um eine Gesamtdarstellung der Moralphilosophie Kants. Das hat nicht nur Folgen für die Vollständigkeit, sondern auch für die Beurteilung der behandelten Teile. Das Weglassen einer Darstellung der Dialektik der praktischen Vernunft, der Lehre vom höchsten Gut, der Beziehung von Moral und Religion sowie des Völker- und Weltbürgerrechts entbindet nicht nur von einer Diskussion zahlreicher höchst umstrittener Theoriestücke, sondern läuft Gefahr, die Sicht auf die gesellschaftskonstitutive Dimension von Kants Morallehre im Zusammenhang seines ganzen philosophischen Vorhabens zu versperren. Es könnte der (vom Autor nicht vertretene) aus der partiellen Lektüre hervorgehende Eindruck bestätigt werden, es handle sich bei Kants Morallehre um einen selbstzentrierten Formalismus.

Zu A: Der Schlüssel zum Verständnis der Begründung der Moral liegt gemäß Steigleder in der Tatsache, daß Kant die praktische Philosophie als eine Theorie von praktischen Urteilen und Bewußtseinsakten eines urteilenden, handlungsfähigen Subjekts versteht. Damit versucht er, Kant von der logisch-semantischen Schule abzugrenzen, die «Urteil» mit «Satz» identifiziere und die Beziehungen der Satzelemente als rein semantische Beziehungen verstehe. Moralische Imperative seien aber nicht Befehle oder imperative Sprechhandlungen, sondern «reflexive Urteile» einer «handlungsfähigen Person über sich» (XIV). In dieser Selbstbezüglichkeit der handlungsfähigen Person sieht Steigleder die Möglichkeit reiner praktischer Vernunft begründet.

Steigleders Ausführungen könnten jene enttäuschen, die davon ausgehen, daß die sogenannte logisch-semantische Schule den signalisierten Unterschied sehr wohl gesehen hat, aber auf Grund der nachhaltigen Kritik an der Selbstbewußtseinstheorie, etwa durch Wittgenstein und Tugendhat, die Möglichkeit von Selbstbezüglichkeit in Frage gestellt sehen. Es ist für diese logisch-semantische Schule deshalb weniger folgenswer, die von Steigleder vertretene «psychologische Urteilsauffassung» (32) zu verwerfen, als z.B. auf dem analytisch-praktischen Charakter hypothetischer Imperative zu beharren. Diesen zuletzt genannten Punkt will Steigleder ausdrücklich verteidigen. Er schreibt (S. 33): «Nun kann gezeigt werden, daß jeder, der das praktische Urteil trifft (Ich will Z (erreichen)) logisch schrittweise zu weiteren praktischen Urteilen genötigt ist, die in der Perspektive des Urteilenden jeweils zwingend aus dem Ausgangsurteil folgen, auch wenn sie *nicht semantisch* durch das Ausgangsurteil, genauer gesagt: durch das sprachlich formulierte Ausgangsurteil impliziert sind.» Auch wenn dieser psychologischen Auffassung zugestimmt werden sollte, löst dies nicht die Schwierigkeit, daß Kant selbst Analytizität als eine logisch-semantische Beziehung verstanden hat (KrV A 6/B 10. B 190). Auch wenn mit Steigleder von einem handlungsfähigen Subjekt ausgegangen wird, das entschlossen ist, selbst die Erreichung von Z herbeizuführen, i.e. sich als handelnde Ursache zu denken, ändert dies nichts an der Tatsache, daß das Urteil, «M ist für das Erreichen von Z notwendig», ein synthetisches Urteil a posteriori ist. Welches Mittel angewandt werden muß, um ein Z zu erreichen, kann nicht der Definition von Z entnommen werden. Kant formuliert aber: « ... daß,

wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.» (AA IV 417). Nur der Formalismus, daß man nicht konsistent ein Handlungsziel wollen, aber die Mittel, die man selbst dazu für unentbehrlich und in der eigenen Macht stehend hält nicht wollen kann, wäre demnach analytisch. Diese in der Kant-Forschung prominent vertretene Auslegung (jüngst *Malte Hossenfelder*: *Der Wille zum Recht*, München 2000, S. 46) wird von Steigleder aber explizit verworfen. Wer Z hervorbringen will, muß auch die dazu notwendigen Mittel «mitwollen», er wird in seinem Wollen durch eine interne Konsistenzforderung genötigt. Aber erst dann, könnte man einwenden, wenn für ihn feststeht, daß ein bestimmtes Mittel unentbehrlich und in seiner Macht stehend ist. Die praktische Nötigung, auf die Steigleder zu Recht hinweist, hängt also, wenn man nicht empirisch und kommunikativ auf objektive Zweck-Mittel-Verhältnisse Bezug nehmen will, von einer subjektiv-psychologischen Nötigung ab, sie ergibt sich nicht logisch aus der Wahl des Ziels, sie ist nicht im Begriff des Ziels und somit auch nicht im einfachen Wollen des Ziels schon enthalten. Es müssen zwei Elemente getrennt vorausgesetzt werden: das Wollen des Ziels und die Überzeugung der Unentbehrlichkeit eines bestimmten Mittels. Steigleders Position könnte darauf hinauslaufen, daß die Theorie der hypothetischen Imperative nur noch die psychologische Erklärung dafür bietet, weshalb sich ein Subjekt gebunden fühlt, nämlich deshalb, weil es bestimmte Ziele erreichen will und bestimmte Mittel dazu für erforderlich und in seiner Macht stehend hält, also diese zu wollen zugleich sich genötigt sieht. Steigleder formuliert, daß der hypothetische Imperativ als solcher immer nur «für mich» gilt (37), er ist unabhängig von objektiven Zweck-Mittel-Beurteilungen. Der Preis dieser Verteidigung der hypothetischen Imperative ist also nicht nur ein subjektbezogenes und psychologisches Verständnis des Urteils, sondern der Subjektivität überhaupt. Man kann sich fragen, ob dies nicht den von Kant verteidigten Universalitätsanspruch der Moral und die Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft zu untergraben droht.

In der Begründung des unbedingten Sollens setzt Steigleder seine Thesen der Selbstbezüglichkeit der reinen praktischen Vernunft fort und verteidigt GMS III (S. 87f.) gegen *H. Allison* (*Kant's Theory of Freedom*, 214–229; u.a.). Die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung ist auch auf das Selbst anzuwenden (AA IV 451), wir müssen unser Selbst an sich als vernünftiges Wesen mit nicht-sinnlichen Zwecksetzungen verstehen, also voraussetzen, daß wir unter der Idee der Freiheit handeln können (AA IV 452). Diesem eigenen Selbst an sich und jedem solchen vernünftigen Wesen müssen wir einen unbedingten Wert zusprechen. Der Streitpunkt liegt im Status der von der reinen praktischen Vernunft in Anspruch genommenen Einsicht in die eigene Verstandeswelt. Er liegt für Steigleder mit Recht nicht im Anspruch einer Erkenntnis des noumenalen Selbst, sondern in der kritisch vertretbaren Position, eine notwendige Idee der Freiheit bilden zu können, die eine Aner-

kennung des moralischen Gesetzes gebietet. Auf Grund dieser Interpretation von GMS III sieht sich Steigleder nicht genötigt, die KpV als grundsätzliche Revision dieser Position zu interpretieren (96f.). Vielmehr sieht er den Unterschied von *Grundlegung* III zu KpV darin, daß Kant in letzterer voraussetzt, daß wir um die Realität des Vermögens reiner praktischer Vernunft und der Idee transzendentaler Freiheit nur insofern wissen, als wir uns des Sollensanspruchs bewußt sind, der sich daraus ergibt (99f.).

In weiteren Analysen (S. 113f.) erläutert der Autor den Begriff der Autonomie in Auseinandersetzung mit R. Bittner (*Moralisches Gebot oder Autonomie*, München 1983, 122–128). Etwas zu knapp ausgefallen sind die Erläuterungen zu den verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs, was wohl damit zu rechtfertigen ist, daß sich daran eine ausführliche Erläuterung des Begriffs der Maxime als subjektiver und zum Teil sehr konkreter Willensbestimmung anschließt, der für das adäquate Verständnis der verschiedenen Varianten des kategorischen Imperativs zentral ist, was von Steigleder deutlich hervorgehoben wird (118–128).

Im *Teil B* widmet der Autor den längsten Abschnitt der Beziehung von Recht und Moral. Die Position, gegen die der Autor seine Interpretation aufbaut, geht von einer Unabhängigkeit von Recht und Moral aus, wie sie eigentlich in der Kantexegese kaum vertreten wird. Die Trennung zwischen Recht und Moral betrifft einzelne Aspekte, wie z.B. die Position, das Rechtsgesetz sei kein kategorischer Imperativ (Kersting), oder es sei ein kategorischer Imperativ aber kein ethisches Prinzip (Höffe). Das Unterscheidungsmerkmal von Rechts- und Tugendlehre ist für Steigleder die moralisch-mögliche Erzwingbarkeit. Den moralischen oder rechtlichen Charakter des kategorischen Imperativs sieht er in einem je unterschiedlichen Standpunkt der subjektiven Selbstverpflichtung einerseits und der wechselseitigen Berechtigung andererseits begründet (147). Dem ist an sich nicht zu widersprechen, solange klar ist, daß es auch vom subjektiven Standpunkt aus für Kant die Möglichkeit gibt, sich moralisch durch die Pflicht selbst zu binden oder eine andere Triebfeder, zum Beispiel einen äußeren Zwang, anzunehmen. Die Legitimitätsbedingungen dieses Zwangs werden durch das Rechtsprinzip festgelegt, von dem O. Höffe aber mit Recht sagt, daß es insofern kein ethisches Prinzip ist, als es nicht gebietet, aus Pflicht zu handeln. Gerade wenn man mit Steigleder akzeptiert, daß der Unterschied Rechtslehre-Tugendlehre nicht mit dem Unterschied Rechtspflicht-Tugendpflicht zusammenfällt, kann man ihn nicht auf die moralisch-mögliche Erzwingbarkeit (oder Nicht-Erzwingbarkeit) von Pflichten reduzieren. Außerdem gilt es im Auge zu behalten, daß Recht und Moral für Kant nicht in Katalogen von Pflichten bestehen, sondern letztlich im *contractus originarius* begründete, allgemeine Ermöglichungsstrukturen vernünftigen Handelns darstellen. In dieser Hinsicht unterscheidet Kant die Moral als Reich der Zwecke vom Recht als einem System äußerer Freiheiten. Es handelt sich in beiden Fällen um Prinzipien einer auf praktischer Vernunft beruhenden Gemeinschaft, wobei Kant aber nur die Rechtsgemeinschaft für realisierbar hält.

Martin Bondeli: *Kantianismus und Fichteanismus in Bern*. Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus. Basel, Schwabe & CO AG Verlag 2001. 419 S. (Schwabe Philosophica, Bd. 2). ISBN 3-7965-1724-2.

Anno 2001 erschien beim Schwabe-Verlag in Basel eine Monographie, welche einem Ausschnitt der Geistesgeschichte der Helvetik gewidmet ist. Martin Bondeli, der trotz jungen Alters bereits zu den Klassikern zählende Kantianer und Hegelianer aus dem Berner Philosophenkreis, hat ein Stadium «bernischer Umbruchgeschichte», genauer: ein Stück philosophischer Geschichte Berns am Vorabend der helvetischen Revolution, so eindringlich und lebhaft nachgezeichnet und mit bisher unveröffentlichten Texten dokumentiert, daß man manche, scheinbar längst verschollenen Ideen der damaligen Hauptakteure (Johannes Iths, Philipp Albert Stapfers, Jens Baggesens und Rudolf Stecks) für noch aktuell und hervorragend halten kann. Ja sogar halten soll: Denn die politische Gestalt der heutigen Schweiz ist gerade auch der intellektuellen Elite zu verdanken, die in Bern 1787 das «Politische Institut» gründete und sich für den «Aufbau [einer] neuen Staats- und Gesellschaftsordnung» engagierte, dies gegen alle Widerstände des konservativen Bern und – so der Autor treffend in der Einleitung – im Wissen, daß «die Gelehrtennatur sich mit dem tagespolitischen Geschäft nicht immer verträgt» (13).

Wie der Titel der Monographie verrät, stand das philosophische Denken der bernisch-helvetischen Freiheitspropheten im Zeichen der revolutionären Denkart Kants und Fichtes. Dies macht auch den konzeptuellen Rahmen von Bondelis Gesamtbild des bernischen Kantianismus und Fichteanismus aus. In Konkretisierung dieses Bildes macht Bondeli deutlich, daß Kantisch-Fichtesche Ideen, die um das Thema der sich realisierenden moralischen Freiheit und der Vervollkommnung der menschlichen Natur kreisen, bei den betreffenden Berner Gelehrten sowohl zur allgemeinen Weltanschauung wurden als auch zu eigenständigen philosophischen Entwürfen anregten. Im Zusammenhang dieser Ausführungen wird nicht zuletzt kenntlich gemacht, daß bernisches Philosophieren damals nicht nur den Geist der Helvetik beflügelte, sondern auch einen festen Bestandteil der europäischen Aufklärungsphilosophie ausmachte und eng mit der Frühgeschichte des nachkantischen Idealismus verstrickt war.

Nach Ansicht des Autors ist der Berner Kantianismus und Fichteanismus wesentlich durch den Versuch geprägt, eine Antwort auf die Frage nach dem *Wohin* der menschlichen Existenz zu finden, einer menschlichen Existenz, die in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext betrachtet und die eigens als individuelles Lebens Ganzes oder als Gattungsgeschichte aufgefaßt wird. Als nicht bloß an Ideengeschichte, sondern auch an praktischem, eingreifendem Denken interessierter Philosoph befaßt sich Bondeli jedoch nicht weniger intensiv mit der Folgefrage, mit welchen Mitteln sich die (End)Zwecke der menschlichen Existenz verwirklichen lassen. Die Antwort auf diese Frage wird von ihm in der Regel in Anlehnung an die anthropologische Sicht der damaligen bernischen Denker gegeben. Da aber der grundlegende Entwurf der Anthropologie (der auf Johannes Ith, den Nestor der progressiven philosophi-

schen Bewegung Berns, zurückgeht) schon als Gesamtsystem des Menschen vorausgesetzt wurde, kann Bondeli nicht umhin, die betreffende Frage gleichfalls in ihren moralischen, politischen, geschichtlichen, religiösen und metaphysischen Dimensionen zu erörtern. Natürlich bleibt Bondeli dabei nicht von Zweifeln unberührt, ob wir heute, als Dialektiker der Aufklärung und als erfahrene und gewiefte Skeptiker, den republikanisch-christlichen Enthusiasmus damaliger Apologeten der Idee eines «Reichs Gottes auf Erden» noch irgendwie teilen können. Dies läßt seine Darstellung den Leser selbst beurteilen.

Die Monographie gliedert sich in vier Hauptkapitel; hinzu kommt eine mit dem Wesen des Buchs streng korrespondierende Anthologie unveröffentlichter Texte aus der Feder aller hier behandelten Autoren, die Martin Bondeli sorgfältig ausgewählt hat. Im *ersten Kapitel* wird auf das Denken von *Johannes Ith* eingegangen. Dieser zwischen Kant und Reinhold hin- und hergerissene Logiker, Psychologe, Theologe und Philosoph entfaltete mit seinem *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen* (1794–95) die Grundzüge eines Systems des Menschen, in welchem dieser als «organisiertes» (und damit notwendigerweise auch organisch gedachtes) und nicht nur «intelligibles» Wesen begriffen wird. Mit diesem eigenwilligen, zum Teil über Kantische Vorgaben hinausweisenden Projekt, das Ith in Vorlesungen schon am Ende der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts in Angriff genommen hatte, wurde «eine Kantische Ära in Bern» (20) eröffnet, die gleichzeitig Fichtesche Merkmale hatte. Sie teilte mit Fichte insbesondere das Bestreben, ein Gesamtsystem des Menschen aufzubauen und die diversen theoretischen und praktischen Vermögen des Menschen in einem zweckmäßigen geschichtlichen «Organon» zusammenzuschließen. Auf diesem Feld war Ith eine ausgesprochen paradigmatische Figur. Alles in allem hielt er sich damit mehr an den Geist als an den Buchstaben der Kantischen Lehre. Zudem vertrat er Ansichten, die eindeutige Verwandtschaften zur vereinigungsphilosophischen Denkart des deutschen Idealismus aufweisen. So gründet er beispielsweise seine *Theorie des Vernunftvermögens* auf einen «Actus des Urtheils» (52), wodurch das «getrennte» in «ein Verhältnis» gesetzt wird.

Der epochale Übergang ins «Praktische» und damit der Ausweg aus dem bloßen «Idealismus» manifestiert sich bei Ith darin, daß er den freien Willen innovativ als ein Derivat der Urteilskraft faßt, wobei die letztere gleichsam ein sinnlich-erhabenes Lustgefühl generiert. Die in seinem Denken nach und nach dominanter werdende empiristische Tendenz bringt Ith auch zu einer «realistischen» Lösung des bei Kant problematisch gebliebenen Bemühens, das logische Subjekt der Erkenntnis angemessen zu fundieren und den Dualismus von intelligiblem und empirischem Ich zu überwinden. Zwar hält er das Ich, im Einklang mit Kant, für «keine reelle Substanz», jedoch glaubt er, gegen Kant, zeigen zu können, daß es eine «reelle Kraft» ist (119). Als zeitlose «Spontaneität» (oder mit Fichte gesprochen: Selbsttätigkeit) gestaltet diese Kraft sich weiterhin als diese oder jene wirkliche Betätigung des menschlichen Wesens. Eine derartige Feststellung führt Ith schließlich zur Annahme einer Seele-Leib Kontinuität, der zufolge «der innere Sinn [...] auch ein wirklicher Sinn» ist (120). Von dieser psychologisch-anthropologischen Grundidee ausgehend, bahnt sich

Ith den Weg zu einer geschichtlichen Auffassung der Freiheit. In diesem Konzept fallen die Heilsgeschichte und die Weltgeschichte zusammen. Dies soll sich auch in der «Krönung» der individuellen Existenz widerspiegeln: der Mensch hat «den Gegensatz zwischen intelligiblem und sinnlichem» Wesen (83) durch eigene Kraft zu überwinden und so das Schicksal (den Endzweck) des Menschengeschlechts – nämlich das höchste moralische Gut – selbst zu erreichen. Es liegt auf der Hand, daß das System Iths unter dieser Voraussetzung auch zu einem Zusammenschluß von Sittengesetz bzw. moralischer Freiheit und Postulatenlehre der praktischen Vernunft neigt: «Das Sittengesetz oder die moralische Freiheit ist nichts anderes als der im rein Moralischen vollkommene oder göttlich gewordene Mensch» (85).

Im Rahmen der Schlußfolgerungen stellt Bondeli fest, daß Johannes Ith als Verteidiger der Ideen der moralischen Perfektibilität und der «Veredelung» des Menschen seinen anthropologischen Entwurf für ein Theoriestück hielt, das aus Kants Begriff der moralischen Religion ableitbar ist und mit dem somit die Religion als notwendiges «Erziehungsmittel des Menschen» begriffen wird. Daneben verstand Ith seine Anthropologie aber auch als «angewandten Teil der praktischen Vernunftkritik» (89), der sich naturhistorischen Überlegungen öffnet. Demzufolge definiert er sie als jene Gesamtdisziplin, die «die Natur, die allgemeinsten Verhältnisse und die Bestimmung des Menschen zum Gegenstand haben muß» (90). Und als Folge davon hat sie allerlei Facetten der (Selbst)Bestimmung zu behandeln, von der «physiologischen» über die «psychologische» und «historische» bis zur «moralisch-teleologischen». Ith gemeldete sich auch als Anhänger des Blumenbachschen «Bildungstrieb» zu Wort, eines Trieb, der «zwischen Physischem und Organischem» vermittelt (103) und der sein Analogon im schöpferischen «Spieltrieb» Schillers findet.

Im *zweiten Hauptkapitel* wendet sich Martin Bondeli einem zweiten bernisch-helvetischen Kantianer zu, der die Idee einer künftigen «Republik der Geister» und ein entsprechendes didaktisches Programm pro bono hochgehalten hat: *Philipp Albert Stapfer* (1766–1840), Schüler Iths, Humanist, allseitig studierter Philosoph, Theologe, Philologe, Lehrer am «Politischen Institut» Berns und schließlich ab 1798 helvetischer Minister der Künste und Wissenschaften, war alles andere als ein langweiliger Wissenschaftler. Wie Bondeli darlegt, verstand er sich von früh an als universeller Gelehrter im Stile Herders und stellte sich damit dem «parteiischen», spezialisierten Schulwesen entgegen (158). Was Stapfers philosophisch-politisches Credo im Vorfeld der helvetischen Revolution betrifft, läßt sich dieses mit zwei Direktiven wiedergeben: Erstens soll Schluß sein mit allem bisherigen, «rhapsodischen» Denken (eine Aufgabe, die ihn klar mit Kant verbindet), zweitens sollen der Aufbau eines Gesamtsystems der Philosophie und die Errichtung der Freiheitskultur zum erhabensten «Menschenwerk» werden. Dabei weht in Stapfers Denken auch ein Hauch von Konservatismus, insbesondere dann, wenn er sein philosophisches Programm zu einem Stück politischer Theologie macht oder wenn er Kants moralische Religion für problemlos mit der «positiven» oder Offenbarungsreligion vereinbar hält.

Ist die Rede von Philosophie und Geschichte, so denkt Stapfer zwangsläufig an zwei Namen: an Platon und an dessen Königsberger Reinkarnation, an Kant. Eindeutig liegt die «göttliche Vernunftstimme» der beiden Stapfers aufgeklärtem Gedanken eines ethischen, politischen und kulturellen Fortschritts des Menschengeschlechts zugrunde. Solche und weitere Stapfersche Eigenheiten kommen besonders in einer in Gelehrtenkreisen «circulierenden» Inauguralrede aus dem Jahre 1792 («Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen zufolge eines kritisch-philosophischen Entwurfs der Kulturgeschichte unseres Geschlechts») zum Vorschein. Dieser in Bern gedruckte Text dokumentiert, daß es Stapfer, in Auseinandersetzung mit Kants Konzept der Weltbürgergeschichte, sehr früh gelang, ein originelles geschichtsphilosophisches System der Vervollkommnung bzw. «Perfektibilität des Menschen» zu erarbeiten und darüber hinaus Gedanken zu einem Kantischen System der Freiheit, das von theoretischen, ästhetischen und praktischen «Dien» ausgehen sollte, zu fassen. Sein Ansatz war insgesamt ausgeprägt kulturgeschichtlich und eindeutig weniger auf naturgeschichtliche Inhalte ausgerichtet als jener Iths.

Näher besehen erweist sich als fraglich, ob Stapfer Kants Konzept der Weltbürgergeschichte tatsächlich durch substantielle neue Einsichten bereichert hat. Bondeli macht darauf aufmerksam, daß Stapfer ein fundamentales Problem der Kantischen Geschichtsphilosophie, die wechselseitige Anmessung von Ziel und Weg der Menschengeschichte, auf eigene Faust zu lösen unternahm, dabei aber nicht immer glückliche Vorschläge unterbreitete. Ein beachtliches neues Resultat erreichte seiner Meinung nach Stapfer aber immerhin mit der Tatsache, daß er den Gedanken der Aufklärung, Bildung und Erziehung in Form einer Mythologie der Vernunft in sein Kantisches Geschichtsdenken integrierte und auf diese Weise einer trockenen Aufklärungsvernunft den vernünftigen Mythos entgegensetzte. Dabei ging Stapfer davon aus, daß die Mythologie nicht nur «ein vorbildliches Volksgut» und ein «göttlicher Funke» im Menschen, sondern auch und vor allem ein «Vorbild für die Versinnlichung der praktischen Vernunft» (198–199) sei. In der Folge dieser Überlegung skizzierte Stapfer eine dreistufige Periodisierung der Menschengeschichte, die einer Trias des Geistesvermögens bei Kant (Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Vernunft) entspricht und bei der auf der letzten Stufe Vernunft und Sinnlichkeit versöhnt werden. Was aus dem dreistufigen Plan einer sowohl heiligen als auch säkularen Geschichte resultieren soll, wurde dementsprechend nicht als Autokratie der Vernunft, sondern vielmehr als «Demokratie» bzw. «Hierarchie» aller menschlicher Geistesvermögen verstanden.

Ohne Zweifel gehörte Stapfer, zusammen mit Pestalozzi und Fellenberg, zu jenen Schweizer Denkern, welche die Aufklärung im Sinne der Volksbildung in ihrer historischen Tragweite erkannten und deshalb sehr ernst nahmen. Die «zur Bildung kultivierte(n) Völker» (198) – dies sieht man heute besonders am Beispiel der Kulturkonflikte zwischen Orient und Okzident – haben eine größere Chance, nicht mehr in einen barbarischen Zustand zurückzufallen. Eben darum plädierte Stapfer auch nicht einfach für einen zivilisatorischen «Fortschritt» der Menschheit, sondern für jene tiefe «Veredelung» des

Menschen, die eine qualitative, weil sittliche Änderung der Mentalität sowohl im Einzelnen als auch in der Gesellschaft nach sich zieht.

Mit dem *dritten Hauptkapitel* geht Bondeli zum bernischen Fichteanismus über und befaßt sich eingehend mit Wirken und den philosophischen Reflexionen *Jens Baggesens*. Dieser mit Sophie von Haller verheiratete dänische Dichter und Philosoph (1764–1826) lebte in den 90er Jahren hauptsächlich in Bern und Umgebung. Als enfant terrible der «jungen Fichte-Bewegung» und bekennender Jakobiner gehörte er zu jenen Persönlichkeiten, welche den Berner Geist «mit beißendem Witz und Spott» belebten (263). Allerdings war Baggesen mit seinen unzureichend ausformulierten philosophischen Ideen und mit seinem Umdeutungsversuch der Fichteschen Ich-Lehre weniger erfolgreich als viele seiner Mitstreiter um eine neue Philosophie aus einem ersten Prinzip. Baggesen, zuvor in Jena ein Schüler Reinholds, lernte Fichte Ende 1793 in Bern persönlich kennen und stritt mit ihm in den folgenden Jahren heftig um das richtige erste Prinzip der Philosophie. In wiederholten Anläufen machte Baggesen den Primat des Bewußtseins vor dem Ich (im Sinne Fichtes) geltend. Er setzte bei der Bewußtseinsphilosophie Reinholds an und verband diese mit einer (offensichtlich neuplatonisierenden) «Seinsphilosophie». Bewußtsein sollte als «unmittelbar bewußten Seins schlechthin» verstanden werden (268). Indem er auf dieser Basis Fichtes Ich-Philosophie einen «reinen Egoismus» vorwarf, übersah er allerdings die Dreieinheit des Grundsatzes aus Fichtes *Grundlage der Wissenschaftslehre* 1794 und verkannte die Praktikizität des Ich als «reines Tun». Mit seinem Bekenntnis zu einer «Alles-Nichts-Lehre», die sich der Sache nach zwischen der Cusanischen «coincidentia oppositorum» einerseits und der Hegelschen Dialektik von «Sein und Nichts» andererseits situiert, tendierte Baggesen zudem zu einer im Prinzip trefflichen, in der Anwendung jedoch ziemlich kontroversen und diffusen Annahme. Diese wurde erst beim späten Fichte hinreichend deutlich gemacht, nämlich als Übergang vom absoluten Ich zum Absoluten schlechthin. Was den mit dem Streit um das Verhältnis von bewußtem Sein und Ich angedeuteten Hauptpunkt von Baggesens Fichte-Kritik, seinen Salto in der Auseinandersetzung mit Fichte, betrifft, zeichnet sich dieser in einer unterschiedlichen Auslegung des Satzes «Ich bin» ab. Baggesen interpretiert ihn so, daß das «bin» über das «Ich» zu stehen kommt. Dieses Ergebnis läßt sich nach Bondeli anhand von Denkschritten des abendländischen Transzendentalismus darstellen, nämlich durch: 1. Descartes «cogito, ergo sum»; 2. Spinozas «ego sum»; 3. Fichtes «ich bin weil ich bin»; 4. Baggesens «sum, ergo cogito», «volo, ergo sum», und schließlich sein: «ich bin da und ich bin ich», wobei der erste Teilsatz von ihm «Satz des Bewußtseins», der zweite «Satz der Freiheit» genannt wird (271–275). Wichtiger als die Vergegenwärtigung dieser Abfolge ist schließlich aber der Befund, daß es sich beim erwähnten salto Baggesens um einen Salto vitale in dem Sinne handelt, daß dieser Denker von einem «präreflexiv» aufgefaßten praktischen Ich (276) in die Tiefe des authentischen Seins, der Existenz, eintaucht. Baggesen leistet damit auf seine Weise einen Beitrag zum lebensphilosophischen Umbruch, den die frühromantische Bewegung zu ihrer Losung erhebt. Zusammen mit Jacobi, Hölderlin und Novalis ist Baggesen der Ansicht, daß der bei Fichte da und

dort auftauchende Begriff des «Lebens» in seiner radikalen Bedeutung freizulegen und damit letztlich gerade gegen den Anfang der Philosophie mit dem «Ich» zu kehren ist.

Mit dem *vierten und letzten Hauptkapitel* porträtiert Bondeli einen weiteren herausragenden Fichte-Interpreten aus dem Berner Kreis, nämlich *Johann Rudolf Steck* (1772–1805). Als Rechtswissenschaftler und Hörer von Fichtes Jenauer Vorlesungen in den Jahren 1795 und 1796 setzte er sich «die Verbesserung der Gesellschaft mit pädagogischen Mitteln zum Ziel» (286). Steck war Mitbegründer der Literarischen Gesellschaft Bern (1799), einer Nachfolgevereinigung der Literarischen Gesellschaft Jena (auch «Bund der freier Männer» genannt). Sein Fichtesches Denken ist vor allem belegt durch – im Nachlaß auffindbare – Aufzeichnungen zu einem «System der Selbstkenntnis». Inhaltlich zeichnet es sich durch eine politisch-aktivistische Deutung von Fichtes Ich- und Autonomieidee aus. Das Ich soll nicht nur als reines Ich, sondern auch als Ich im Kontext politischer und individueller Verhältnis begriffen werden; die berühmte Tathandlung des Ich ist darüber hinaus nicht als überzeitlicher Akt, sondern «präsentistisch», als die «mit Spannung erwartete große historische Tat» (290), zu lesen. Zu diesen Neuerwägungen der Fichteschen Ich-Lehre gelangte Steck auf dem Weg über den Stoizismus und Skeptizismus. Durch die Bekanntschaft mit späteren Werken Fichtes (v.a. mit der «Wissenschaftslehre nova methodo» und Fichtes Vorlesungen über Moral) erreichte er schließlich die Einsicht, daß das selbsttätige Ich der alleinige und entscheidende Ausgangspunkt der Philosophie ist, daß dieses Ich in seiner «Selbstmacht» «keines Gottes» mehr bedarf und «in sich selbst» «alles» bleibt (298).

Im Laufe weiterer Überlegungen bemüht Steck sich auch wiederholt darum, diese gefestigten Ich-Gedanken mit Fichtes Interpersonalitätsthese zu verbinden. In dieser Hinsicht wendet er sich verstärkt Fragen des «empirischen» moralischen Selbstseins und des Mitseins zu. Zudem hat in Stecks System der Selbstkenntnis der von Ith geförderte teleologische oder – mit Kant – technisch-praktische Denkansatz, die Erörterung des Verhältnisses von Mittel und Zweck des Geschichtsziels, ein großes Gewicht und wird in eigenwilliger Form mit dem Erziehungsgedanken verbunden. Steck setzt voraus, «daß sich technisch-praktische» [im Klartext: natürliche, «listige»] Vernunft und «moralische» Vernunft aufeinander beziehen (336), dies auf der Basis von zwei «Grundtrieben», oder «Triebfedern unseres Handelns» (403). Den ersten nennt er «Streben nach Sein in uns selbst», den zweiten «Streben nach Sein im Anderen» (403). An diese Triblehre wird eine Erziehungsidee geknüpft, die an den «natürlichen» Menschen und an die Anerkennung des Anderen appelliert. Der natürliche Mensch ist kein formloser Stoff bzw. Klumpen, der im Bildungsprozeß völlig neu geformt werden muß. Dieser Einsicht gemäß muß die Rolle des Erziehers neu definiert werden: Der moderne Erzieher ist ein Meister oder Künstler (so ursprünglich Schiller in seinen «Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen»), der im Umgang mit seinem «Schüler» keineswegs Gewalt anwendet, der vielmehr den Schüler sozusagen frei sein läßt. Dies bedeutet nichts anderes, als daß durch Erziehung die Triebe zur Aktivität

erweckt werden sollen. Demgemäß ist der Mensch selber Schöpfer seiner selbst, während der Erzieher nur dessen schöpferische Kräfte in Gang setzt. Mit dieser heutzutage durchaus selbstverständlichen Schlußfolgerung greift Steck wohl wesentlich auf Rousseau zurück. Zudem gibt es hier auch Übereinstimmungen mit Fichtes Idee eines pädagogischen «Eigenrechts», dem zufolge «das Kind in seiner Natürlichkeit erhalten bleib[en]» muß (358). Daß dieser Gedanke mit den gegenwärtigen, ästhetisch orientierten und deutlich «sinnenfreundlichen» Erziehungstheorien in Einklang steht und nicht pure «Achtung und Gehorsam» verlangt, bedarf keines Beweises.

Als etwas paradox erscheint schließlich, daß Steck seine Erziehungsidee des Natürlichen und der Anerkennung durch einen stoizistisch-naturalistischen Grundgedanken ergänzt. Steck geht davon aus, daß es «die Natur und nicht die Gesellschaft» ist, die uns zeigt, «was wahre Sozietät ist. [...] Der richtige Weg und Umweg zur Gesellschaft ist die Ruhe und Stärkung mit sich bringende Natur. Die Passivität des Selbst angesichts der Gesellschaft soll zu seiner Aktivität angesichts der Natur führen und so erst die Bedingung für eine Harmonie von Selbstsein und Sein im Anderen schaffen» (368). In den Zeiten der späten, sich (jedenfalls in Europa und Amerika) vervollkommnenden Moderne kann kaum noch jemand mit den Frühromantikern glauben, es reiche uns Menschen, die in der abendländischen Freiheitskultur aufgewachsen sind, in die tiefste Tiefe unserer ursprünglichen Natur oder unseres «Seins» zurück zu tauchen; denn alle derartigen Projekte – darunter auch diejenigen von Fichte und Steck – kennzeichnen sich letzten Endes durch die unaufgebbare Sehnsucht nach dem Sein, welches mit Anderen geteilt werde, und dies nämlich da, wo wir herkommen: in der die Freiheit kultivierenden und durch die letztere gerade zustande kommenden Gemeinschaft.

EWA NOWAK-JUCHACZ

Arend Kulenkampff: *Esse est percipi. Untersuchungen zur Philosophie George Berkeley's.* Basel: Schwabe & Co. AG 2001. 147 S. (Schwabe Philosophica, Bd. III). ISBN: 3-7965-1731-5)

Der Immaterialismus Berkeleys wurde vor allem in den ersten hundert Jahren nach seiner Niederschrift meist mißverstanden und häufig belächelt, bevor er im Laufe des 19. Jahrhunderts eine angemessenere Würdigung erfuhr. Gegenwärtig erlebt die Berkeley-Forschung eine Blüte, doch geht diese Entwicklung an den deutschsprachigen Ländern weitgehend vorbei. Der Verfasser erklärt letzteres mit dem Hinweis auf das mangelnde Interesse in Deutschland an erkenntnistheoretischen Fragestellungen im allgemeinen und an der Problematik der metaphysischen Positionen des Realismus und Idealismus im besonderen. Andere Faktoren für das Berkeley-Defizit in der deutschsprachigen philosophiegeschichtlichen Forschung – etwa die im Vergleich zu Hume viel negativere Bewertung Berkeleys durch Kant – werden nicht erwogen; dies widerspiegelt durchaus die Intention des vorliegenden Buches. Im Zentrum des Interesses steht nämlich keineswegs Berkeley allein, sondern der Idealismus

als systematisches Problem. Dementsprechend wird von Berkeleys Werk nur gerade dasjenige berücksichtigt, was für dieses Thema direkt relevant ist. Seine rationalistische Ethik, seine konservativen politischen Auffassungen, die im *Querist* vorgetragenen Fragen zu den Prinzipien der politischen Ökonomie, der Angriff auf die Freidenker in *Alciphron*, die Kritik an der Grundlegung der Infinitesimalrechnung bleiben weitgehend ausgeklammert. Und obwohl auf die philosophische Tradition reichlich Bezug genommen wird, handelt es sich dabei fast ausschließlich um Stellungnahmen zum Idealismusproblem.

Daß die neue Theorie des Sehens in einem eigenen Kapitel besprochen wird, dürfte vordergründig damit zu tun haben, daß sie Berkeley selbst als eine wesentliche Stütze für den Idealismus betrachtete (15). Die Theorie erfreute sich jedoch, anders als der Rest seiner Epistemologie, einer sofortigen positiven Rezeption, die bis heute andauert. Das Revolutionäre an der Theorie besteht darin, daß sie überzeugende Argumente gegen die Common-Sense-Überzeugung liefert, daß wir mit dem Sehen und mit dem Tasten denselben Gegenstand wahrnehmen. Kulenkampff beschreibt den von Berkeley aufgedeckten Fehler mit der Formulierung, daß es zu einer Verwechslung von Objektivität und assoziativen Verknüpfungen kommt (10). Die neue Theorie basiert auf der Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wahrnehmung, etwa zwischen einem ratternden Geräusch und dem Geräusch einer auf Pflastersteinen vorbeifahrenden Kutsche. Letzteres kommt nur mittels Suggestion, d.h. assoziativer Verknüpfungen, zustande, ersteres direkt, ohne Zuhilfenahme solcher geistiger Leistungen. Die Anwendung dieser Distinktion auf das Sehen erlaubt Berkeley die Behauptung, daß wir Entfernung, Lage und Größe nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern aufgrund bestimmter anderer, auch haptischer Wahrnehmungen, die als Zeichen fungieren, in einem auf Gewohnheit und Assoziation beruhenden Prozeß unbewußt erschließen; der Verfasser faßt diesen Vorgang treffend mit den Ausdrücken «Erfahrung von regelmäßiger Koexistenz» (11) bzw. «verkürzte Induktionschlüsse auf der Grundlage konstanter intersensueller Zusammenhänge» (18) zusammen. Wenn jedoch Berkeley aus seiner Leugnung einer unmittelbar wahrnehmbaren Dimensionalität des visuellen Feldes auf die Idealität von Gegenständen schließen will, so erachtet das Kulenkampff für wenig überzeugend, da es sich beim ersteren um eine Tatsachenfrage handle, beim letzteren jedoch um ein nicht einfach zu beantwortendes philosophisches Problem (110f.).

Schließt man jedoch mit Berkeley aus, daß die Übereinstimmung haptischer und visueller Wahrnehmungen, ja sogar jegliche Gesetzmäßigkeit der Abfolge unserer Ideen extramentalen Gegenständen zu verdanken ist, wie erklärt man sie dann? Berkeley fand die Antwort in der Fürsorge und Vorsehung Gottes, dessen Existenz gerade durch die neue Theorie des Sehens bewiesen werde (Kap. 2). Kulenkampff zeigt, daß Berkeley – im Gegensatz etwa zu Hume – jede Ordnung als eine intentionale auffaßt und für sie demzufolge einen Träger voraussetzen muß, der sie willentlich hervorbringt; er räumt ein, daß ein solcher auf einer «voluntaristisch-theologischen Naturauffassung» (39) gründende «rationalistische Apriorismus» bei Berkeley oft verkannt wird (35),

behandelt dieses Thema jedoch auch nur relativ knapp, und zwar vermutlich darum, weil es zum systematischen Problem des Idealismus wenig beiträgt.

In einem dritten Kapitel, das ebenfalls hauptsächlich der Vorbereitung einer Diskussion des Idealismusproblems dient, beschäftigt sich der Verfasser mit Berkeleys Leugnung abstrakter Ideen. Er zeigt, daß diese Theorie an sich nicht radikal ist. Berkeley unterscheidet zwischen der Bildung abstrakter, d.h. unvollständig bestimmter Ideen, in denen etwa eine Farbe ohne Ausdehnung vorgestellt würde, und dem Betrachten (to consider) von etwas als etwas. Während ersteres unmöglich ist, steht letzterem nichts im Wege. Diese zulässige, operational aufgefaßte Allgemeinheit kommt dem Zeichen, nicht dem Bezeichneten zu. Berkeley drückt den Unterschied mit der Distinktion zwischen «Begriff» (notion) und «Idee» aus. Mittels Begriffen können wir durchaus abstrakt denken und Kenntnis von Geistern und Relationen erlangen, obwohl uns beide mittels Ideen nicht zugänglich sind.

Mit dem Idealismus im engeren Sinne des Wortes beschäftigt sich Kulenkampff in zwei Kapiteln. Das erste dient fast ausschließlich der Beantwortung der Frage, warum der Idealismus anfänglich als eine absurde, aber schwer zu widerlegende Theorie eingeschätzt wurde. Zunächst definiert der Verfasser den Idealismus (oder, in Berkeleys Sprache, den Immaterialismus) als eine Theorie, die nur Bewußtsein und Bewußtseinsbestimmungen als seiend anerkennt und die Klasse der physischen Ereignisse als leer ansieht (58, 60). Soll der Idealist glaubwürdig sein, so muß er zweierlei leisten: zum einen «die Übereinstimmung einer aktuellen Wahrnehmung mit den bisher beobachteten Regelmäßigkeiten im Lauf der Dinge» erklären, zum anderen fruchtbare Prognosen aufstellen (62f.). Kulenkampff weist nach, daß Berkeley beide Kriterien voll anerkannte, seine Kritiker aber dieses Faktum übersahen. So entstand die irrige Meinung, daß der Idealismus die nomologische Ordnung der Naturereignisse nicht akzeptiere und demzufolge zwischen halluzinatorischer und tatsachengemäßer Wahrnehmung nicht unterscheiden könne. Diese Kritik setzte gerade die von Berkeley bestrittene Annahme des Common Sense voraus, daß Gesetzmäßigkeit nur unter der Voraussetzung der Materie garantiert werden könne. Berkeley wurde auf diese Weise gegen seine Intentionen den Skeptikern zugerechnet (66–68, vgl. 118). Als mögliche Quelle des Irrtums der Berkeley-Kritiker identifiziert der Verfasser die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks «real». Dieser kann «an sich existierend» oder «durch Regelmäßigkeit, Lebhaftigkeit, Beständigkeit gekennzeichnet» bedeuten. Sowohl Berkeley als auch die Skeptiker anerkannten «Realität» nur in der zweiten Bedeutung, doch hielten die letzteren die Dinge an sich für existent, wenn auch für unerkennbar, während der erstere sie schlicht leugnete (69).

Im zweiten Idealismus-Kapitel wird gezeigt, daß Berkeley insofern als ein «dogmatischer» Idealist bezeichnet werden muß, als er überzeugt war, die Unmöglichkeit der Materie mit apriorischen Argumenten bewiesen zu haben. Als Schlüssel seiner Epistemologie nimmt auch Kulenkampff den Satz «esse est percipi», dessen Bedeutung und Verwendung er ausführlich erläutert: Berkeley behauptete, daß Existenz und Wahrgenommenwerden gleichwertig sind (78) oder sich logisch implizieren (75) und hielt dementsprechend ihre ab-

straktive Sonderung für unmöglich. Der Verfasser zeigt, daß sich Berkeley des «begriffsanalytischen Charakters des Satzes» durchaus bewußt war. Dennoch bestreitet er, daß dieser den Satz als einen bloßen Akt der sprachlichen Normierung im Sinne A.J. Ayers verstand; vielmehr glaubte er, mit dem Satz «die Erkenntnis eines Wesenszusammenhanges» zum Ausdruck gebracht zu haben (82).

In den letzten drei Kapiteln werden verschiedene, zuvor nicht behandelte Thesen von Berkeleys Philosophie diskutiert, die mit dem Prinzip «esse est percipi» in einem mehr oder weniger direkten Zusammenhang stehen. Zunächst wird der Phänomenalismus als eine mit Berkeleys strengem Idealismus im Konflikt stehende Theorie erörtert, die bedingte Wahrnehmungsmöglichkeiten in der Terminologie der Sinnesdaten erklärt, die also die Existenz nicht wahrgenommener Dinge zuläßt und sie durch die Angabe von Normalbedingungen, unter denen sie wahrgenommen werden könnten, begründet. Kulenkampff versteht den Phänomenalismus für Berkeley als eine Rückzugsposition, aus der er Angriffe des Common Sense abzuwehren vermag, denen der Idealismus nicht standhält (96). Das systematische Interesse an dieser Position ergibt sich daraus, daß man auf sie dann ausweichen müßte, wenn der Begriff des Bewußtseins Gottes aus Berkeleys System eliminiert wäre (97). Weiter wird die Rolle von Geistern diskutiert, die Berkeley als einziges Seiendes neben Ideen zuläßt. In der vieldiskutierten Frage nach der Art der Relation zwischen Geist und Idee weist Kulenkampff nach, daß Berkeley diese keineswegs als eine Inhärenzbeziehung verstand, sondern als ein schlichtes mentales Haben (104f.). Berkeleys Argument gegen die Locke'sche Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten hält der Verfasser zwar für überzeugend, wertet es aber nicht als Beitrag zum Beweis des Idealismus: Berkeley zeige nur, daß die primären Qualitäten im äußeren Objekt mit den Sinnen nicht erkennbar sind, nicht aber, daß sie nicht existieren (117). Schließlich werden als Konsequenzen des Idealismus Berkeleys Antwort auf Zenos Paradoxien und seine Widerlegung von Newtons Konzeption des absoluten Raumes behandelt.

Die Frage nach den Vorzügen des Realismus bzw. Idealismus durchzieht das ganze Buch. Kulenkampff sieht die zwei Positionen als philosophische Auffassungen, die sich nicht mit Gründen als wahr oder falsch bezeichnen lassen (101). Die Schwächen des Realismus werden wiederholt hervorgehoben. So heißt es, zwischen Dingen im Geist und extramentalen Dingen klaffe «eine logische Lücke» (61f.), die nur eine Art von «gnoseologischer unio mystica» schließen könne (100). Ferner: Externe Objekte seien entweder Dinge an sich, dann aber unerkennbar, oder sie gehörten zur phänomenalen Ordnung, dann könnten wir aber zwischen der ihnen zugeschriebenen Gesetzmäßigkeit und der nomologischen Ordnung der Sinnesempfindungen nicht unterscheiden (68f.). Doch der Verfasser verschweigt auch die Nachteile des Idealismus nicht, stelle sich dieser doch letztlich gegen die feste Überzeugung des Common Sense von einer extramentalen Realität. Er räumt ein, daß man diese Überzeugung erklären müßte, was Berkeley selbst aber nicht unternahme (60). Wenn aber das Prinzip «esse est percipi» mit der umgangssprachlichen Auffassung nicht übereinstimme, so müßte man hoffen, es durch philosophische Begriffs-

analyse als einer tieferliegenden semantischen Schicht angehörig zu begründen (84).

Dieses ausgezeichnete, philosophisch spannende Buch dürfte sowohl für Berkeley-Kenner wie auch für Leser von Interesse sein, die sich mit der Problematik des Idealismus bzw. Realismus beschäftigen. Da es überdies in einer klaren, allgemeinverständlichen Sprache verfaßt ist, kann es auch als Begleit-
lektüre für Studierende wärmstens empfohlen werden, die sich ihren Weg durch Berkeleys *Principles* oder *Three Dialogues* zu bahnen versuchen.

VILEM MUDROCH

Cirillo Bergamaschi (ed.): *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*. 4 vol. Roma: Città Nuova Editrice 2001. 903, 945, 918, 911 p. ISBN: 88-311-9260-4.

Endlich ist in Italien das «Große anthologische Lexikon» zu einem Denker erschienen, der den meisten deutschen Lesern allerdings nicht einmal dem Namen nach ein Begriff ist. Für diejenigen aber, die Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) kennenlernen oder sich mit diesem beschäftigen, wird dieses Lexikon fortan eine wertvolle Hilfe sein.

Im Jahr 1997 veranstalteten K.-H. Menke und A. Autiero in Bonn ein Symposium anlässlich des 200. Geburtstages von Rosmini. Bereits der Titel «Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini» zeigt die Bedeutung des rosminischen Denkens im Kontext der neuzeitlichen Problematik der Vermittlung von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie, von Kirche und Gesellschaft an. Bereits vor Maréchal und den Vordenkern des Zweiten Vatikanums ist es Rosmini gelungen, zwischen neuzeitlichem Denken und einer der Tradition verhafteten Theologie zu vermitteln. Als guter Kenner Kants und des Deutschen Idealismus begriff er den Ausgangspunkt der neuzeitlichen Philosophie beim subjektiven Bewußtsein als Chance für die christliche Philosophie und die Theologie. So konnte er aufzeigen, daß man, wenn man denkend vom Menschen ausgeht, durchaus zu denselben Ergebnissen gelangt wie die «theologische Schule», deren System stets mehr oder weniger bei einem vorausgesetzten, objektiven Gottesbegriff ansetzte. Vor diesem Hintergrund gelangte Rosmini zu einer Interpretation der Werke des Augustinus und des Thomas, welche in vielen Punkten dem Stand seiner Zeit weit vorauslag. Die Enzyklika *Fides et ratio* anerkennt dieses Verdienst ausdrücklich und stellt Rosmini diesbezüglich in eine Reihe mit J.H. Newman, J. Maritain, E. Gilson und E. Stein (Nr. 74).

Rosmini war davon überzeugt, daß das Christentum bis in alle Bereiche menschlichen Denkens und Handelns hinein seine Wirksamkeit entfalten kann. So kristallisierte sich bereits in seiner Jugend das Projekt heraus, eine «christliche Enzyklopädie» zu verfassen, welche er als in ausdrücklichem Gegensatz zur Enzyklopädie der französischen Aufklärer verstand. Suchten diese lediglich, möglichst das gesamte Wissen additiv aneinanderzureihen, besteht eine

«christliche Enzyklopädie» nach rosminischem Verständnis darin, den inneren Zusammenhang der Wissensinhalte zu erkennen und diesen von der christlichen Offenbarung aus zu erhellen. Einerseits steht die «Enzyklopädie» christlich-rosminischer Prägung zwar in vielen Punkten der hegelschen Enzyklopädie nahe. Doch während die hegelsche «Idee» für Rosmini immanentistisch verkürzt ist, erhält diese bei Rosmini eine transzendente Bedeutungsdimension, sie ist das «göttliche Element in der Natur»: Dadurch ist die «Natur» auf ihren göttlichen Ursprung selbst hin finalisiert und offen für die Offenbarung. Gemäß dieser enzyklopädischen Intention Rosminis umfassen seine Schriften weite Bereiche philosophischen Denkens: Erkenntnislehre, Moralphilosophie, Anthropologie, Philosophie der Politik, Rechtsphilosophie, Pädagogik, Logik und Ontologie. Die im Jahre 1976 begonnene kritische Gesamtausgabe, welche nur die wichtigsten Werke Rosminis erfaßt, ist auf insgesamt 80 Bände angelegt. Ins Deutsche wurden bislang nur sehr wenige Schriften übersetzt, u.a. die Philosophie der Politik. Während in Italien die Bedeutung Rosminis in den letzten Jahrzehnten entdeckt wurde, befindet sich eine solche Entwicklung im deutschsprachigen Raum also erst am Anfang.

Mit einem solchen Projekt sah sich das rosminische Denken natürlich sowohl zeitlebens als auch posthum harter Kritiken ausgesetzt; seine vermittelnde Position schien v.a. den traditionellen Denkern nicht mehr orthodox. Dagegen stellt Rosmini immer wieder heraus, daß sich diese Kritiker nicht genug Mühe geben, seine eigentliche Aussageintention zu verstehen. Sie konzentrieren sich auf einzelne Begriffe und Sätze, welchen jedoch innerhalb des Kontexts rosminischen Denkens eine ganz andere Bedeutungsdimension eignet, als ihnen von außen präjudiziert wird. Da Rosmini die neuzeitliche Methode auf die traditionellen Inhalte anwendete und so auch die philosophisch-theologische Terminologie modifizierte, schien es vielen, als sei Rosmini der «italienische Kant» oder der «italienische Hegel». Diese Vorwürfe, den neuzeitlichen Subjektivismus inklusive dessen Konsequenzen auf philosophischem und theologischem Gebiet unbesehen übernommen zu haben, führen auch zur posthumen Verurteilung von vierzig Sätzen aus seinen Werken im Jahr 1888. Die philosophischen Konsequenzen einer solchen Interpretation bestanden v.a. darin, Rosmini als einen Vertreter des Ontologismus und Pantheismus zu brandmarken, als welcher er heute noch zum Teil in den Lehrbüchern zu finden ist.

Gegen eine solche Verzeichnung dieses Denkers bemühte man sich in Italien in den letzten 50 Jahren verstärkt darum, Rosmini aus sich heraus zu verstehen und die Forschung an den Originaltexten voranzutreiben. Die erste Gesamtausgabe der rosminischen Texte (1934–77) begriff sich bereits aus dieser Intention heraus. Der 200. Jahrestag seiner Geburt im Jahr 1997 und die «Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati», mit der die Verurteilung Rosminis am 01.07.2001 offiziell aufgehoben wurde, gaben der Rosminiforschung neue Impulse.

In diesen Rahmen ordnet sich auch das «Große anthologische Lexikon des Denkens Antonio Rosminis» ein: Dieses stellt eine Sammlung von Textab-

schnitten dar, welche anhand der zentralen Begriffe Rosminis aus seinen Werken ausgewählt und sodann diesen Zentralbegriffen zugeordnet wurden. Dadurch wird gewissermaßen Rosmini selbst zum Interpreten seines eigenen Denkens gemacht. P. Cirillo Bergamaschi, selbst Mitglied der von Rosmini gegründeten Ordensgemeinschaft, stellte die Passagen in vier Bänden zusammen. Diese Methodik entspricht dabei der inneren Struktur des rosminischen Denkens selbst, welches sich durch eine bemerkenswert große begriffliche Klarheit auszeichnet. Jede philosophische Untersuchung muß nach Rosmini auf einer exakten Begriffsanalytik fußen, um argumentativ erfolgreich sein zu können. Daher begegnen auch in allen großen philosophisch-theologischen Werken Rosminis immer wieder Definitionen und Umschreibungen der wichtigsten Begriffe, welche in diesem Lexikon zusammengetragen sind: «Die einfache und formalisierte Definition der Begriffe würde dem Studierenden nicht viel weiterhelfen; erhellend sind dagegen die erschöpfenden Erläuterungen und Klärungen, welche diese entwickeln und ihnen folgen. Rosmini ist äußerst anspruchsvoll, was die Klarheit der Sprache angeht, und klagt stets den uneigentlichen und verdunkelnden Sprachgebrauch an», so der Herausgeber im Vorwort (VII).

Grundlage für die Möglichkeit eines solchen synthetischen *Dizionario antologico* ist die Erkenntnis Bergamaschis, daß es bei Rosmini durchaus als Ausnahme zu bezeichnen sei, wenn «ein von ihm verwendeter terminus technicus in der Entwicklung seiner vielgestaltigen Spekulation die Bedeutung verändert» (XIV). Dieser behaupteten äußersten begrifflichen Klarheit Rosminis könnte allerdings die Beobachtung widersprechen, daß sich Rosmini nur in den seltensten Fällen auf eine einzige Definition des jeweiligen Begriffs beschränkt und im Laufe seiner Werke durchaus vielfältige Umschreibungen desselben Begriffs anzutreffen sind. Einem solchen Einwand ist jedoch eine methodische sowie eine inhaltliche Begründung entgegenzuhalten: einerseits widersprechen sich die einzelnen Umschreibungen nicht, deren Unterschiedlichkeit durchaus von dem Kontext herrühren, auf welchen sie argumentativ zielen, andererseits ergibt sich diese Vielfalt aus dem genuinen philosophischen Ansatz Rosminis selbst, nämlich seinem Bemühen einer Vermittlung traditionellen Philosophierens in das neuzeitliche Denken hinein. Gerade vor diesem Hintergrund beklagt er jene «Verdunkelung», welche die deutsche Philosophie seiner Zeit in die philosophische Sprache eingeführt habe (*Introduzione alla filosofia*, S. 369); diese sei die logische Folge daraus, daß diese Philosophen sich nicht die Mühe gemacht hätten, zunächst in analytischer Weise nach dem «durch die Jahrhunderte konstanten Gebrauch der Worte» gefragt zu haben (*Psicologia*, Nr. 52), wodurch sie sich allerdings selbst des Fundaments ihres Denkens beraubten, so der rosminische Vorwurf. Rosmini selbst macht sich dagegen an die Aufgabe einer Vermittlung der philosophischen Termini in das neuzeitliche Denken, welche den Boden der Tradition nicht verläßt, habe ihn doch sein Studium davon überzeugt, «daß die Kämpfe der Philosophen untereinander meistens daher rühren, daß sie sich nicht verstehen» (*Introduzione alla filosofia*, S. 368). So zieht Rosmini stets die Klarheit der

Freiheit des Ausdrucks vor; in diesem Sinn tritt er stets für den eigentlichen Wortgebrauch ein.

Zu guter Letzt gibt der Herausgeber Rechenschaft über die Auswahl der zusammengestellten Begriffe: Im Bewußtsein, daß es «in der rosminischen Sprechweise keinen Ausdruck [gibt], welcher es nicht verdiente, angeführt zu werden» (XIV), weist er darauf hin, daß die «geschichtlichen Ausdrücke» bewußt ausgelassen sind, d.h. jene Begriffe, mit welchen Rosmini die Theorien anderer Denker beschreibt. Dieses Lexikon sei: «a) nicht ein Index aller Begriffe, die Rosmini gebraucht; b) nicht ein erschöpfender Sachindex, welcher viel breiter ausfallen würde; c) sondern eine Sammlung der Definitionen und der bedeutendsten terminologischen Begriffe Rosminis» (XV).

Für die italienischen Rosministudien, welche gerade im letzten Jahrzehnt einen neuen Aufschwung nahmen, ist dieser *Dizionario* ein Meilenstein; er wird für alle künftigen Forschungsarbeiten katalysatorische Wirkung zeitigen. Der noch in den Kinderschuhen steckenden deutschsprachigen Rosminiforschung wird es dagegen den Start erleichtern. An diesem «Lebenswerk» Bergamaschis – wie man es mit allem Recht bezeichnen kann – werden alle künftigen Rosminiarbeiten partizipieren; dessen Bedeutung für das Erbe Rosminis kann kaum überschätzt werden.

MARKUS KRIENKE

Klaus Demmer: *Angewandte Theologie des Ethischen*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Freiburg i.Br. Herder 2003. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 100). ISBN: 3-7278-1412-8; 3-451-28072-8.

Wie um das gesamte Werk seines Denkweges zusammenzufassen, veröffentlicht der Moralthologe Klaus Demmer die beiden Bände *Fundamentale Theologie des Ethischen* (1999, 320 S., SthE, Bd. 82) und *Angewandte Theologie des Ethischen*. In dichter Form und Konzentration wird hier noch einmal sein theologisch-ethischer Ansatz, angefangen bei den grundsätzlichen Fragen moraltheologischer Methodik und Grundlagen bis hin zu konkreten Feldern moralischer Konflikte, ausgearbeitet. Während der Beitrag zur Fundamentalmoral die Fragen der transzendental-theologischen Kehre der Moralthologie, der Interpretation von Gewissensentscheidung und Normfindung in diesem Horizont thematisiert, widmet sich das nun vorliegende Buch konkreten Praxisfeldern, auf denen die hermeneutische und existentielle Moralthologie Demmers angewandt wird.

Auch dieser Band ruft noch einmal – wie zur Erinnerung – den Rahmen theologischer und philosophischer Prämissen auf, die für Demmer im Hintergrund der konkreten Positionen in den Sachfragen der Ethik eine Rolle spielen. So widmet sich *Teil 1* dem «Wechselspiel von Glaube und Vernunft als Einweisung in Fragen konkreter Ethik» (13–56). Der Autor macht gegenüber gegenwärtigen ethischen Theorieelementen (Systemtheorie, Kohärenzismus, Diskursethik usw.) noch einmal seine dezidiert transzendental-theologische und die naturrechtliche Metaphysik transzendental-theologisch vertiefende, hermeneutische Denkform deutlich. Damit grenzt er sich sowohl gegen das tra-

ditionelle Naturrecht als auch gegen allzu rasch übernommene moderne philosophische Voraussetzungen ab.

Teil 2 «Von der Unsichtbarkeit Gottes zur Sichtbarkeit der Welt – Wegmarken der Bewährung», 57–101, eröffnet auf diesem Hintergrund ein erstes Feld konkreter Ethik: Vor aller Auseinandersetzung mit normativen Fragen etwa des Lebensschutzes oder der Sicherung von Demokratie und Frieden wird die Kultur des Gebetes als wesentliche Dimension moralischer Verantwortung bedacht. Ganz pointiert kommt hier der existentiell-theologische Ausgangspunkt Demmers zur Geltung. Sei es der Umgang mit der Zeit, mit den Herausforderungen der Arbeit oder die Verantwortung für die Schöpfung: All diese moralischen Fragen müssen aus der Haltung der Gottverwiesenheit und aus einem Denken bewältigt werden, das mit der Erfahrung der Transzendenz rechnet.

So vermag *Teil 3* «Treue zur empfangenen Berufung als Lebensgrund von Wahrhaftigkeit», 103–147, auch die Frage nach der Wahrheit nicht nur als partielles Ethos korrekter Sprache oder rationaler Sachrichtigkeit zu thematisieren. Vielmehr wird Wahrheit von der Authentizität der Lebensentscheidung innerhalb menschlicher Biographie her in ihrem innersten Anspruch verständlich – Authentizität, die menschliche Kommunikation bis in die sozialen Felder der Institutionen, der Politik und der Medien auf den Raum von Wahrhaftigkeit und Objektivität hin offen hält.

Teil 4 «Das Geschenk ehelicher Liebe als Ermächtigung zur Familie», 149–194, der den Erfahrungen menschlicher Liebe in Ehe und Familie nachgeht, verliert sich deshalb auch nicht in einer kleinlichen Kasuistik sexueller Handlungsweisen und körperlicher Intimität. Vielmehr geht es hier in allen Fragen um eine Sensibilität für natürliche und personal integrierte Gestaltung von Geschlechtlichkeit und partnerschaftlicher Begegnung. Der Autor setzt auf die kommunikative und geistige Durchdringung der ehelichen Lebensform der Liebe, die die Partner in einer gemeinsamen spirituellen Biographie die leibseelischen Herausforderungen bewältigen und die Ressourcen ehelicher Liebe erfahren läßt. Demmer kann so auch die Grenzen der kirchenrechtlichen Einbindung solcher Liebe artikulieren, wenn er nicht nur für den Beginn der Ehe, sondern auch beim Scheitern der Ehe eine angemessene Präsenz der theologisch-ethischen und pastoralen Begleitung einfordert.

Teil 5 «Der Zugriff auf das Leben – ausgewählte Anwege und Eckpunkte einer unabgeschlossenen Diskussion», 195–241, wendet den Blick auf die Probleme des Lebensschutzes, wie er in der gegenwärtigen bioethischen Debatte immer wieder in Frage steht. Kenntnisreich wird zu Fragen des Lebensbeginns, der Reproduktionsmedizin und Sterilitätstherapie, dem Schwangerschaftsabbruch usw. Stellung bezogen. Teilweise geht die Argumentation bei der Fülle der Themen in knapper Darstellung von Fragenkreis zu Fragenkreis, ohne allzu tief auf die Einzeldiskussionen eingehen zu können.

Teil 6 «Staat, Recht und Gewissen – christliche Zeugenschaft in demokratischer Kultur», 243–289, schließlich greift noch einmal die im späteren Werk Demmers immer wieder aufgeworfenen Fragen nach dem Verhältnis zwischen Staat, Recht und Gewissen innerhalb der demokratischen Kultur auf. Ein-

drucksvoll kommt noch einmal das Plädoyer des Moraltheologen, der die Prozesse der personalen Wende katholischer Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entscheidend begleitet und mitgetragen hat, für den ethischen und theologischen Wert der demokratischen Mitverantwortung zur Geltung. Von hier aus kann Demmer auch ganz unbefangen das neue Verhältnis von Staat und Kirche im Rahmen demokratischer Vollzüge ansprechen.

Teil 7 «Das Ethos tendenzieller Gewaltlosigkeit und die Verantwortung für den Frieden», 291–309, traut in diesem Sinne der demokratischen Rechtspolitik die entscheidenden Impulse für eine globale Friedenspolitik zu, in der die Gewaltpotentiale der komplexen Welt gleichsam theologisch-ethisch von innen heraus trockengelegt werden.

Das Buch belastet sich nicht mit langwierigen Sammlungen von Daten und Analysen aus natur- und humanwissenschaftlichen, medizinischen oder soziologischen Zusammenhängen. Aus der Position des kritischen Umgangs mit der Tradition katholischer Moraltheologie im Horizont der transzendentaltheologischen Revision, wie Demmer sie in seiner *Fundamental-moral* vorgenommen hat, werden die konkreten Kasuistiken angesprochen und reflektiert. Reizvoll und unnachahmlich ist dabei, wie der Autor aus der Kenntnis der Tradition die vielen Details moraltheologischer Kasuistik auf die existentiell-sensible und personorientierte Hermeneutik hin aufbricht. In dieser Funktion besteht freilich auch eine gewisse Grenze, insofern sprachliche und gedankliche Motive diesem Anliegen verhaftet sind.

Der Band Klaus Demmers ist der 100. Band in der Reihe der *Studien zur theologischen Ethik*. Der Theologe der vorsichtigen und umsichtigen Revision naturrechtlicher katholischer Moraltheologie symbolisiert damit zugleich auch den großen Erfolg einer Reihe moraltheologischer Werke, die in beispielloser Weise die sachliche und philosophische Kompetenz, die ökumenische Offenheit und den theologischen Anspruch der nachkonziliaren Moraltheologie widerspiegelt. Wer etwas über diese Moraltheologie kennenlernen will, der findet in den *Studien zur theologischen Ethik* (hrsg. vom Departement für Moraltheologie und Ethik, Universität Freiburg Schweiz, unter der Leitung von Adrian Holderegger) die facettenreichste und zuverlässigste Antwort. Zu dieser Leistung kann man den Herausgebern nur gratulieren und einen großen Dank sagen.

JOSEF RÖMELT

Christoph Baumgartner/Dietmar Mieth (Hgg.): *Patente am Leben. Ethische, rechtliche und politische Aspekte der Biopatentierung*. Paderborn: Mentis-Verlag 2003. 332 S. ISBN: 3-89785-382-5.

Der vorliegende Band geht auf eine internationale Tagung mit dem Titel «Sozialethische Aspekte der Biopatentierung» zurück, veranstaltet im Jahre 2002 vom Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Über die damaligen Referate hinaus finden sich in dem Band weitere Beiträge, «um die in diesem Buch angestrebte Übersicht über verschiedene Aspekte und Problemfelder der Biopatentierung zu erreichen» (15).

Es finden sich Beiträge zu folgenden Themenbereichen: Eckpositionen der Debatte um die Biopatentierung, Ethische Aspekte, Juridische Aspekte, Reichweite und Folgen des Stoffschutzes und der geistigen Eigentumsrechte; schließlich finden sich ein Dokumentationsteil mit drei wichtigen EU-Dokumenten und ein Glossar zur Erklärung von Fachausdrücken.

Der erste Teil umfaßt Stimmen aus dem *Europäischen Patentamt*, der *Arzneimittelindustrie*, der *Politik* und von *Greenpeace*. Symptomatisch ist der Titel des Greenpeace-Vertreters (Christoph Ten): «Gen-Patente. Ein systematischer Mißbrauch des Patentrechts». Dagegen findet sich etwa am Ende des Beitrags von Reinhard Hermann (Europäisches Patentamt) die Aussage: «Die Blasphemie liegt meiner Überzeugung nach daher nicht in der Patentierung und technischen Verwertung von isolierten DNA-Abschnitten, sondern eher in der Fehl- und Überbewertung der Eigenschaften isolierter Gene» (30). Der Vertreter der Industrie (Dieter Laudien, Warum brauchen wir Biopatente?) betont u.a. die Notwendigkeit von Stoffpatenten, «weil die DNA den Schlüssel zur gentechnologischen Herstellung des Arzneimittels darstellt» (51). Außerdem nimmt er Stellung zum deutschen Entwurf zur Umsetzung der Europäischen Biopatentrichtlinie, über die vorher Dietrich Welp (Justizministerium) berichtet hat.

Im *ethischen Teil* widmet sich zunächst Dietmar Mieth den sozialemischen Aspekten der Biopatentierung. Die Unterscheidung von Erfindungen und Entdeckungen und der Ausschluß letzterer von der Patentierung diene dem Zweck, «daß a) nicht Monopole an etwas ohnehin Bestehendem gewährt werden, und daß b) zu breite und deshalb volkswirtschaftlich schädliche Schutzrechte, die die Entwicklung von ganzen Technikbereichen hemmen können, ausgeschlossen werden» (81). Für Mieth ist auch nicht erkennbar, «warum eine gentechnische Innovation gegenüber der klassischen Züchterleistung privilegiert werden sollte» (83). Problematisch und kontrovers ist in diesem Bereich vor allem die Gewährung von Stoffpatenten (vgl. ebd. 84–87). Besonders erhellend erscheint mir der Beitrag von Klaus Peter Rippe, insofern dieser die Argumente, die hinter der Parole «Kein Patent auf Leben!» stecken, präzisiert und abwägt (Kommodifizierung und Würde, Entdeckungen und Erfindungen, Erbe der Menschheit). Frans W.A. Brom (Niederlande) widmet sich einer speziellen Frage im Grenzgebiet von Recht und Moral: «has biopatenting legislation a specific moral meaning with regard to society's fundamental values?» (117).

Unter den *juridischen Beiträgen* finden sich zwei, die sich kritisch mit (den am Schluß dokumentierten) EU-Direktiven befassen (Deryck Beylefeld, Geertrui Van Overwalle) sowie ein rechtsethischer Beitrag von Christine Godt «Kommerzialiserte Grundlagenforschung: Biopatentierung als rechtsethische Herausforderung». Godt zeigt auf, wie «die klassischen Verhaltensnormen der Wissenschaft unter Veränderungsdruck» (159) geraten. Da die Grenze zwischen Grundlagenforschung und angewandter Forschung gefallen ist, ist die Kommerzialisierung nicht mehr auf letztere beschränkt. Die Zeiten, in denen idealtypisch kein Interessenkonflikt zwischen Wahrheit und Geld bestand, sind somit vorbei. Godt zeigt die fundamentalen Änderungen im Selbstver-

ständnis und im Ethos der Wissenschaft auf, die sich aus neuen Entwicklungen ergeben, und fordert zu einer aktiven, reflektierten forschungsspezifischen Patentpolitik auf, die sich des Unterschieds zu einer industriellen Patentpolitik bewußt bleibt.

Der letzte Teil über die *Probleme des Stoffschutzes* enthält fünf Beiträge. Ingrid Schneider diskutiert Ansätze der Beschränkung des Stoffschutzes auf spezifische Funktionen, Bernd Nilles (von MISEREOR) über Biopatente aus entwicklungspolitischer Perspektive. Die Brisanz dieses Themas ergibt sich u.a. aus folgender Tatsache: «Während 90 % der biologischen Vielfalt in den Entwicklungsländern anzutreffen ist, liegen heute 95 % aller Biopatente in den Händen von Akteuren aus den Industrieländern» (217). Bemerkenswert sind auch die referierten Beispiele von Biopiraterie (217–219). Die globale Perspektive untersucht auch Henk von den Beld («Enclosing the Genetic Commons: Biopatenting on a Global Scale»). Der bezeichnende Titel seines ersten Abschnitts: «The fences of free trade». Über die Sicht der Pflanzenschützer (u.a. über Sortenschutz und Patentschutz) referieren Christoph Herrlinger, Petra Jorasch, Frank P. Jolter. Eine ähnliche Thematik berührt der letzte Beitrag von Achim Seiler «Der Internationale Saatgutvertrag der FAO: Farmers Rights – geistige Eigentumsrechte – Zugang zu genetischen Ressourcen».

Die Thematik dieses Bandes betrifft eine Materie, die nicht leicht zu erfassen und zu überschauen ist. Der vorliegende Band bietet dafür eine wichtige Hilfe zum Verständnis der jeweiligen Positionen und der vielfältigen relevanten Aspekte. Er stellt damit einen beachtlichen Beitrag zur öffentlichen Debatte um die Biopatentierung dar.

WERNER WOLBERT

Rafael Capurro: *Ethik im Netz*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 2003, 278 S. (Medienethik, hrsg. von R. Capurro und P. Grimm, Bd. 2). ISBN: 3-515-08173-9.

Der vorliegende Band 2 der Schriftenreihe Medienethik enthält eine Reihe von Beiträgen, die über die letzten sieben Jahre entstanden sind. Als Gründer des *International Center for Informations Ethics* (ICIE) befaßt sich R. Capurro heute vorwiegend mit ethischen Reflexionen über das Internet und die Medienethik, wobei die Übergänge vom einen zum anderen fließend sind. Er ist einer der wenigen Ethiker, welche über das empirisch-technische Wissen einer rasant sich entwickelnden Domäne verfügen und es verstehen, die Brücke aus dem reichen Fundus der praktischen Philosophie hin zu den neu entstehenden Kommunikationstechnologien zu schlagen.

Das Buch ist in vier große Teile gegliedert, die von der «Vernetzung als Lebenskunst» über «Begründungen einer Netzethik» und «Ethik im Cyberspace» bis zur «Informatik als praktische Philosophie» reichen.

Im *ersten Teil* (S.21–64) «Vernetzung als Lebenskunst» wirft der Autor einen zusammenfassenden Blick auf die Geschichte der Informationstechnologie von der Aufklärung zur Moderne bis hin zur «postmodernen Moderne» (W. Welsch). Insbesondere werden die kommunikations- und kulturkritischen

Thesen des italienischen Philosophen Gianni Vattimo dargestellt und erläutert. Was auch immer der Begriff «fraktale Vernunft» (S. 28) bedeuten mag; er indiziert jedenfalls ein Programm für eine anti-metaphysische Lektüre der ineinanderfließenden Real- und Cyber-Welten. – «Reparaturethik» (J. Mittelstrass) versus «Vernunftethik» (I. Kant) und die Ambivalenz einer Gesellschaft, die durch Informationstechnologie geprägt ist, sind weitere Themen des ersten Teiles. Bringen uns die neuen Technologien auf den Weg zu einer technischen und kulturellen Kolonialisierung? Wie kann gewährleistet werden, daß die Nutzen der Informationstechnologie nicht nur gleichmäßig verteilt werden, sondern auch von den Menschen so eingesetzt werden können, daß sie ihnen bei der Gestaltung ihres eigenen Lebens helfen? – Inzwischen ist es zur Binsenwahrheit geworden: Die Vernetzung der Weltöffentlichkeit wirkt sich auch auf unsere Auffassung der Realität und unser Selbstverständnis aus. Das formal Neue besteht hier wohl darin, daß «wir deshalb Medien erfinden, weil wir selbst *Medien* und *Boten* sind» (S. 56). Dem Einzelnen ist die Möglichkeit gegeben, sich im Medium der digitalen Weltvernetzung zu exponieren (= digitale Selbstinszenierung). Ein Beitrag über die ethische Chance der Informations- und Kommunikationstechnologien rundet den ersten Teil des Buches ab. Capurro bezieht sich hier vor allem auf Wolfgang Sützls Interpretation der Thesen Gianni Vattimos, insbesondere auf dessen Kernthese des «ästhetischen Pazifismus» als Alternative zur Gewalt.

Der *zweite Teil* (S. 67–132) «Begründungen einer Netzethik» sucht nach Antworten auf Fragen im Zusammenhang mit der Informationsethik. Kant, Heidegger, Habermas u.a. kommen hier zu Wort. Kants programmatische Aufforderung, den eigenen Verstand öffentlich zu gebrauchen, scheint sich auf den ersten Blick mit dem Medium Internet zu verwirklichen. Allerdings dachte Kant eher an eine Art öffentliche «Gelehrtenrepublik» (Habermas), und weniger an eine Informationsgesellschaft, in der riesige Informationsquanten zur Disposition stehen und damit nur im entfernten Sinne mit der «Herausführung aus der Unmündigkeit» zu tun haben (vgl. S. 78ff.). Habermas' Diagnose der politischen Öffentlichkeit und seine Vorschläge für eine «international vernetzte Zivilgesellschaft» betrachtet Capurro als defizitär. Denn es stehe fest, daß wir heute nicht mehr um ein Minimum an Meinungs- und Meinungsfreiheit kämpfen müssen, sondern – jedenfalls was die Erstwelt anbelangt – vor der Qual der Wahl und vor der Frage nach dem gerechten Zugang stehen. Wir müssen deshalb nach neuen Strukturen für einen sozialen Informationsmarkt suchen.

Das Internet als Ort der Gleichzeitigkeit des Denkens und Handelns stellt uns vor neue ethische Fragen: Mit D. Debatin unterscheidet Capurro drei Funktionsbereiche (vgl. S. 85ff.): Wissen (wie können Mitteilungen in den neuen Medien ausgewählt und bewertet werden?), Freiheit (welche Chancen bietet ein solches öffentliches Forum für die Demokratie?) und Identität (wie definieren wir unser leibliches, psychisches und kulturelles Sein?). Die Frage nach den Grenzen der Ethik im Internet ist gleichzeitig die Frage nach der (informationellen) Selbstbegrenzung. – Wie kann aber eine Netzethik begründet werden? Nach Capurro müssen drei Aspekte reflektiert werden: die Bildung

neuer Formen von Traditionen im Bereich der Kommunikation und ihre gegenseitige Beeinflussung, die Darstellung der elektronischen Virtualität als zeitlose Präsenz und ihre wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge, und der Ausdruck von unvorhersehbaren Konstellationen und ihre Legitimierung in der multikulturellen Vielfalt.

Der Beitrag «Theorie der Botschaft» klärt die begrifflichen Grundlagen (S. 105ff.). Der Autor untersucht die «Botschaft» – dies ist ein zentrales Anliegen des Autors – in ihrer semantischen, sapientialen und philosophischen Dimension. Der Vermittlungsprozeß ist zu beschreiben als Übertragung von Botschaften aus einer *Informationsquelle* über ein *Übertragungssystem* mit entsprechenden Signalen über einen Kanal an einen Empfänger, bis sie schließlich ihre Bestimmung erreichen. Die heutige massenmediale Botschaftsverbreitung, das sogenannte *infotainment*, führt dazu, daß wir die eigentliche Botschaft über der Maße vergessen (P. Sloterdijk). Es entsteht die Frage, ob das Internet einen neuen Raum mit der Chance für neue Botschaftssynergien und unterschiedliche Formen der Lebensgestaltung schaffen kann (vgl. S. 122). Die einführnden Bemerkungen zu einer Netzethik, die allerdings eher aphoristischer Natur sind, leiten über zum nächsten Teil des Bandes.

Die acht Beiträge des *dritten Teiles* (S.135–216) sind mit «Ethik im Cyberspace» (Ethik der digitalisierten Welt) überschrieben. Die ersten beiden Beiträge setzen sich mit Ethik bzw. mit einem Ethos im Cyberspace auseinander. Wie kann mit der Spannung zwischen *Freiheit* der Kommunikation und dem *Schutz* der Privatsphäre umgegangen werden, bzw. wie ist lebensweltlich orientiertes Leben im Informationszeitalter möglich? *Ethik* im Cyberspace ist letztlich Nachdenken über das «Wunder» des Dialoges, während *Ethos* des Cyberspace das Problemfeld einer über die Grenzen der Nationalstaaten hinauswachsenden Weltkultur ausdrückt und normativ thematisiert. Zwar tragen technische Normen und gesetzliche Regulierungsmaßnahmen zu einer minimalen «Versittlichung» bei, aber die äußerst komplexen Probleme verlangen nach einer ebenso komplexen Lösung. Die Problematik wird veranschaulicht mit der Geschichte von der Reise ins mythische Land der Phosphoren; sie dient der Veranschaulichung der philosophischen Wurzeln des Cyberspace, der Erhellung der verborgenen theologischen Motive und der Frage, inwiefern der Cyberspace als Strategie der Weltflucht gelten kann. Die pädagogisch-verführerische Antwort lautet: «Wir sind in der Welt in der Weise, daß wir die anschauliche Welt stets zum Schein werden lassen können» (S. 155).

Der Notwendigkeit, internationale Organisationen (insbesondere die Vereinten Nationen) in die aktive Gestaltung der Weltvernetzung mit einzubeziehen, ist ein weiterer, (englischsprachiger) Beitrag des Buches gewidmet (S. 156–169). Zwischen Oktober 1997 und April 1998 führte die UNESCO in zwei Runden ein weltweites virtuelles Forum über Informationsethik durch, an dem der Autor teilnahm. Die vielen ungelösten Fragen des Forums brachten ihn schließlich dazu, das «International Center for Information Ethics» (ICIE) zu gründen. Wo stehen wir heute, zu Beginn des neuen Jahrhunderts, als Informationsgesellschaft? Die Antwort lautet: Wir befinden uns in einem Übergangsstadium zwischen einer Pyramidenstruktur der Botschaftsübermittlung

und einer eher horizontalen Struktur der Botschaftsproduktion über «dialogische Medien». Die moderne Trennung in Massenmedien und individuelle Medien wird durch die Vorstellung von vernetzten Individuen und Gesellschaften ersetzt. Dynamische horizontale Prozesse der Informationsproduktion verdrängen einige der Hierarchien der Informationsgesellschaft des 20. Jahrhunderts. Die kommende Informationsgesellschaft wird durch eine unglaubliche Vielfalt der Botschaftsproduktion und -verteilung gekennzeichnet sein. Dies erfordert ein neues wissenschaftliches «Problemverarbeitungsmodell». In diesem Zusammenhang hat sich die Rolle der Massenmedien und ihre Haltung gegenüber dem Internet in letzter Zeit drastisch verändert (vgl. S. 171ff.). Der Kampf um die Aufmerksamkeit der Besucher ist entbrannt, und die Zeit der Oligopole der privaten oder öffentlichen Sender ist vorbei. Der Online-Journalismus ist auf dem Vormarsch und mit der Internet-Revolution werden die Massenmedien sich unwiederbringlich verändern. Fest steht vorerst nur, daß wir erst am Anfang einer Entwicklung stehen, und man kann vermuten, daß die mediale Öffentlichkeit des 21. Jahrhunderts sich grundsätzlich von der des 20. Jahrhunderts unterscheiden wird. Die Frage nach der Entstehung eines neuen Weltinformationsethos kann heute jedoch noch nicht beantwortet werden.

Der Beitrag «Die mediale (R)evolution» (S. 182–197) beschreibt in großen Linien die Entwicklung vom gesprochenen über das geschriebene Wort, von der Antike bis in unsere Zeit, von der Schriftrolle zum Bildschirm, von Sokrates, Platon und Aristoteles bis hin zu Kant. Während für die Neuzeit das Problem der freien Mitteilung des Gedruckten in der Einschränkung der Macht von Politik und Kirche bestand, stellt sich das Problem aus heutiger Sicht eher umgekehrt dar: Regierungen und Parlamente stehen vor der Frage, wie sie angesichts der weltweiten Vernetzung ihre relative Autonomie aufrecht erhalten können. Die digitale Welt, anfänglich nicht mehr als eine Spielerei, ist zu einem dominanten Bestandteil unserer Gesellschaft geworden, was zur Frage der sozialen Gestaltung und der politischen Einbindung der Cyberkultur führt. – Läßt sich Wissen managen? Diese und ähnliche Fragen stellte man sich – wie der Autor meint – schon zur sokratischen Zeit (vgl. S. 206ff.). Trivial stellen wir fest, daß wir viel wissen und noch mehr wissen könnten. Offen bleibt aber die Frage der Nutzung des Wissens. In der heutigen betriebswirtschaftlichen Diskussion um das Wissensmanagement kommen klassische Fragen aus den Traditionen der Hermeneutik, der Wissenschaftstheorie und aus der aristotelischen Wissenstypologie zum Zuge. Im betrieblichen Management spielen die verschiedenen Wissensarten eine besondere Rolle. Gemeint sind hier im Anschluß an R. Sanchez *know-how*, *know-why* und *know-what*, deren Ursprung bereits bei Aristoteles (*empeirira*, *episteme* und *phronesis*) zu finden seien.

Die zwei Beiträge des *vierten Teiles* (S.217–248) befassen sich mit der «Informatik als praktische[r] Philosophie» bzw. mit der Berufsethik von Informatikern. Da Informatiker mit ihrer Programmierfähigkeit Natur und Gesellschaft mitbestimmen, muß das Fach Informatik umfassender definiert werden, wobei der Mensch als tangiertes Wesen zentral mit zu berücksichtigen ist. Diese Neubestimmung der Informatik ist nur möglich, wenn zwischen techni-

schem und ethischem Handeln unterschieden wird. Der Mensch wird also indirekt zum Gegenstand der Informatik, und zwar in Bezug auf die technische Gestaltung seiner Interaktionen in der Welt. Informatik soll zu einer um die Anthropologie erweiterten Disziplin werden. – Der letzte Beitrag (S. 234–248) ist dem Sinn und Gehalt von Ethik Kodizes für Informatiker gewidmet. Diese Kodizes sind in der Realität Moral- oder Verhaltenskodizes, die in vielen Institutionen eine sinnvolle Ergänzung zu individual-ethischen Handlungsmaximen sein können. Solche Kodizes sind aber nicht als absolute Normvorgaben, sondern als Diskussionsbasis und Orientierungsstandards zu verstehen. Sie sind keine Überwachungsinstrumente, sondern dienen der Orientierung, denn nach Kant ist es «der Beruf eines jeden Menschen, selbst zu denken».

Capurros Buch eröffnet einen Blick in die faszinierende, ständig sich verändernde «digitalisierte Welt», die er unter ethischen Gesichtspunkten zu dechiffrieren versucht. Der Autor ist einerseits sehr präzise mit den neuesten technischen Entwicklungen vertraut, andererseits aber auch mit den philosophisch-ethischen Traditionen. Hier stellt er manch ungewohnte Verknüpfung beider Welten her, die demjenigen, der mit beiden Dimensionen einigermaßen vertraut ist, Einsichten und Klärungen vermitteln, aber auch Nachfragen provozieren. Es ist dem Autor zu danken, daß er sich in der relativ jungen Disziplin der Medienethik in ein Feld vorwagt, das in seiner Vielfalt von ethischer Seite her bislang nur wenig bedacht worden ist.

ADRIAN HOLDEREGGER

Beat Sitter-Liver: *Der Einspruch der Geisteswissenschaften.* Ausgewählte Schriften, hrsg. im Auftrag der SAGW von Rainer J. Schweizer, Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag 2002. 584 S. ISBN: 3-7278-1318-0.

Der vorliegende Band ist eine Sammlung ausgewählter Schriften von Beat Sitter-Liver, herausgegeben zu seinem Abschied als Generalsekretär der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, deren Geschicke er während Jahrzehnten wesentlich mitbestimmt hat. Der umfangreiche Band dokumentiert nicht bloß das nach-denkliche und beharrliche Schaffen eines vielfältig interessierten Philosophen und sensiblen Zeitgenossen, sondern auch das eines Wissenschaftlers, der an vorderster Front – gleichsam aus der Tiefe seiner Reflexion schöpfend – an einer wichtigen Schaltstelle der Wissenschaftspolitik unseres Landes maßgeblich und im wörtlichen Sinne richtunggebend war. Die einprägsame, ehemals provozierende, doch heute kaum mehr aufregende Formel von Odo Marquard, daß, je moderner die moderne Welt, desto unvermeidlicher die Geisteswissenschaften, läßt sich zwar nicht exakt auf die Position B. Sitter-Livers übertragen, wohl aber auf die Vehemenz und Leidenschaft seines Reflektierens, das in eine ähnliche Richtung zielt. Der Herausgeber Rainer J. Schweizer schreibt treffend im Vorwort: «In diesen Texten ermittelt [der Autor] die Hauptachsen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschungen von heute und stärkt damit nicht bloß die Kulturwissenschaften in ihrem Selbstverständnis, sondern überzeugt auch die Naturwissenschaften sowie die technischen wie die medizinischen Wissenschaf-

ten von deren kulturellen Wirkungsweisen und Abhängigkeiten» (S. 11). In der Tat legt sich fast wie ein Credo über die gesammelten Aufsätze, daß die Sachlogik der modernen Gesellschaft wie der «exakten» Wissenschaften an die «geschichtlichen Herkunftswelten» (W. Dilthey) zurückgebunden werden muß, will der moderne Mensch – und hier zeigt sich B. Sitter-Liver als aufmerksamer Heidegger-Schüler – sein Dasein nicht verpassen.

Der Band gliedert sich in fünf Teile, die mit den signifikanten Überschriften: «Geisteswissenschaften und Zukunft» (S. 15–147), «Philosophie und Praxis» (S. 151–223), «Wissenschaft und Verantwortung» (S. 227–319), Natur und Recht» (S. 323–460), «Bios und Gerechtigkeit» (S. 463–584) versehen sind. Sie widerspiegeln exakt die wissenschaftlichen Schwerpunkte des Vf., die alleamt wiederum mit einer bestimmten praktischen Herausforderung, einer gesellschafts-politischen Fragestellung oder einer wissenschafts-politischen Provokation im Zusammenhang stehen und durch sie angeregt wurden. Der Untertitel des Sammelbandes «Ausgewählte Schriften» macht zudem deutlich, daß es sich hier lediglich um die wichtigsten, allerdings für den jeweiligen Schwerpunkt bedeutsamsten Arbeiten handelt. Diese müssen wiederum als Ergänzung zur wichtigen editorischen Tätigkeit des Vf. gesehen werden, die das Anliegen dokumentieren, Themen in ihrer Perspektivenvielfalt wie auch im gegenseitigen Dialog der Fachdisziplinen wahrzunehmen und zu bearbeiten (vgl. die vom Vf. herausgegebenen und aus den Kolloquien der SAGW entstandenen Sammelbände: Geschlechterdifferenz und Macht (2001), Herausgeforderte Verfassung (1999), Der Mensch – ein Egoist? Für und Wider die Ausbreitung des methodischen Utilitarismus in den Kulturwissenschaften (1998) u.a.m.

Die Geisteswissenschaft und ihre Bedeutung nimmt in diesem Band eine zentrale Stellung ein. Für B. Sitter-Liver ist es a priori klar, daß die Geisteswissenschaften (mitgemeint sind immer auch die Sozialwissenschaften) nicht erst dann in Funktion zu treten und ihre Existenzberechtigung auszuweisen haben, wenn es um die bekannten «ambivalenten Folgen» geht, welche die Naturwissenschaften und die Technik zeitigen. In diesem Fall würden die Geisteswissenschaften zur Kompensationsfunktion (vgl. J. Ritter) degradiert, und sie würden ihre Existenzberechtigung gleichsam aus den Defiziten der «exakten Schwestern» beziehen. Wozu also Geisteswissenschaften? Der Vf. weist ihnen eine fundamentale Aufgabe zu, indem sie – freilich angesichts zwiespältiger naturwissenschaftlicher und technischer Entwicklungen – nach dem zu fragen haben, «wer wir sind, was wir in der Welt wollen, welche Grenzen die Welt und vorab wir selbst uns setzen» (S. 91). Letztlich vollzieht sich in den Geisteswissenschaften die «Besinnung» des Menschen auf sich selbst und auf seine von ihm geschaffene Welt. Und dies aus zweierlei Gründen: Zum einen ist jedes Erkennen und Forschen selbst wertbesetzt, das aus einem umfassenden Verständnis des Menschen – seine Endlichkeit und Hinfälligkeit zu betonen ist dem Vf. wichtig – immer wieder der Aufklärung bedarf; zum andern sind die Naturwissenschaften tendenziell sowohl in ihren Vorstellungen wie in ihren Forschungsobjekten unbegrenzt. Gerade deswegen sind die Geisteswissenschaften notwendig. Beat Sitter-Liver läßt seine Grundthese in das bil-

dungspolitische Postulat einmünden, daß die «geisteswissenschaftliche Bildung» (S. 94) auf allen Stufen unseres Bildungswesens eine hervorragende Rolle zu spielen habe. Inzwischen haben die Geisteswissenschaften die Kulturwissenschaften hervorgebracht – für den Vf. umfassen sie die Klassen der Geistes- und der Sozialwissenschaften; dieser Sammelbegriff markiert die Geschichts-, Kultur- und Kontextgebundenheit der Geistes- und Sozialwissenschaften (vgl. S. 99ff.). Kulturwissenschaft ist ein elastisches «Eigenschafts»wort, das bereits das Zerfließen der Fachgrenzen ankündigt, insofern der klassische Fächerkanon aufgebrochen und neu – gleichsam modular – zusammengefügt wird. Und damit wendet sich der Blick wiederum zurück auf die Geisteswissenschaften, die ihr Selbstverständnis neu zu definieren haben.

Es ist nur folgerichtig, wenn der Vf. Macht bzw. Interessenbestimmtheit und Verantwortung in den Wissenschaften eigens thematisiert. Dieses Thema wird heute zumeist unter dem griffigen Leit-Titel *Ethik in den Wissenschaften* verhandelt (vgl. den programmatischen Aufsatz B. Sitter-Livers «Die konstruktive und dekonstruktive Wechselwirkung von Wissenschaft und Ethik», S. 227–266): Wissenschaft als Teil der gesellschaftlichen Praxis spielt sich innerhalb von gesellschaftlichen Interessensfeldern ab und partizipiert insofern an Macht im Sinne von M. Weber, als auch ihre *Interessen* mit Macht durchgesetzt werden müssen (vgl. S. 273). Andererseits besitzt die Wissenschaft als *Institution* selbst Macht, insofern das menschliche Dasein von ihren theoretischen und praktischen Leistungen abhängt und insofern sie definiert und verallgemeinert und dadurch gerade Entscheidungen vornimmt. Die *Subjekte der Wissenschaft* üben dadurch Macht aus, daß ihre wissenschaftlichen Aktivitäten von subjektiven, gesellschaftlichen und politischen Interessen geleitet sind und daß sie das Orientierungswissen durch Selektion, Präferenzierung und Akzentuierung steuern. Wie lapidar und programmatisch die These des Vf. auch klingen mag, daß diese «Machtausübung in den Wissenschaften nur dann gerechtfertigt ist, wenn sie unter dem Gesichtspunkt des Richtigen und Guten ... ausdrücklich verantwortet wird» (S. 302), so anspruchsvoll erweist sie sich – und dafür hat der Vf. immer ein kritisches Auge – in der Umsetzung (z.B. Forschungspolitik, Wissenschaftspolitik, Aufklärung der Konkurrenzverhältnisse).

«Die ökologische Problematik als kulturphilosophische Herausforderung»: Unter diesem Stichwort läßt sich an ganzer Reigen von Arbeiten von B. Sitter-Liver vereinen: Sie reichen von der ökologischen Moraltheorie, der Gentechnik (exemplarisch: Transgene Tiere. Chance oder Schicksal [S. 489ff.]) über die Rechtsfähigkeit der Natur (S. 323–383) bis zur Begriffsklärung des Schweizer Verfassungsbegriffes «Würde der Kreatur» (S. 463–487). Einerseits macht sich der Vf. die Erkenntnisse der noch jungen ökologischen Ethik zunutze, andererseits versucht er, sie gewichtend und verwertend, eigenständig eine Art bipolare ökologische Ethik zu entwerfen, die sowohl die Aporien des starken Anthropozentrismus (vgl. S. 305ff. die Interpretation des kategorischen Imperativs) wie auch die Aporien des Physiozentrismus (vielleicht müßte man hier eher von Holismus sprechen) vermeiden. Sitter-Livers Entwurf einer ökologischen Ethik erschließt sich wohl am besten aus dem Aufsatz «Tiefenökologie:

Kontrapunkt im aktuellen Kulturgeschehen» (S. 427–460). Die Sympathien für A. Naess' «Deep Ecology» von 1973 sind deutlich. Leitend ist dort der Gedanke, Natur «tiefer» zu denken, als etwa der biozentrische Ansatz es tut, und die Natur nicht durch Zuschreibung aufzuwerten, sondern die Natur zu schützen, indem sich der Mensch in sie hineinzudenken und -integrieren versucht. Daraus entstehen Solidarität und Gewaltfreiheit. Das Plädoyer des Vf. für die Eigenwertigkeit der natürlichen Wesen und den daraus erfolgenden Anspruchsrechten (vgl. S. 418ff.) reiht sich in diese Perspektive ein, mit der sich daseinsontologische Elemente im Sinne Heideggers verbinden. Weil der Vf. einerseits die subjektintern begründete Ethik der Moderne nicht aufgeben will und weil er andererseits die mit der subjektextern begründeten Physiozentrik entstehende Problematik der Begründung der Rechtsansprüche ernst nimmt, schlägt er eine vertragstheoretische Vermittlung vor. Der Biozentrismus löst das Problem mit Zuschreibung; der Holismus – so der Vorschlag von B. Sitter-Liver – soll es durch Vertrag lösen (vgl. S. 549ff.). Dieses Paradigma löst zum einen den fundamentalen Gedanken des Mitseins aller Seienden ein, zum andern erweist es sich als verfassungs- und gesetzestauglich. Auch hier erkennt man wieder den Philosophen mit praktischer Absicht, dem es ein Anliegen ist, theoretisch-spekulative Kohärenz zu erreichen, sie aber auch der alltagspolitischen Bewährung auszusetzen.

Es gibt die Klage, daß sich die Geisteswissenschaften in die alles relativierenden und fragmentierten Kulturwissenschaften auflösen würden. Der hier vorgelegte Band bietet hierfür ein geglücktes Gegenbeispiel: Die Verbindlichkeit des Denkens und des Standpunktes müssen nicht aufgegeben werden, auch wenn man sich selbst als Kulturphilosophen versteht.

ADRIAN HOLDEREGGER

Ulrich Willers (Hg.): *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*. Münster, Hamburg, London: LIT-Verlag 2003, 238 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 25). ISBN: 3-8258-5561-9.

In den letzten Jahren erschienen zahlreiche Publikationen zur theologischen Rezeption Nietzsches. Von theologischer Seite wird nun meist eine Bereitschaft signalisiert, von Nietzsche als einem der leidenschaftlichsten Gegner des Christentums zu lernen, statt ihn mit Abscheu oder Herablassung zu behandeln. Die leitende Frage lautet: Was Christen und Nicht-Christen von Nietzsche lernen können (vgl. Hans Küng, *Existiert Gott?*). Von philosophischer Seite – etwa in Lutger Lütkehaus: *Nichts* (2. Auflage 2002) – wurde kenntnisreich nachgewiesen, daß Nietzsches Denken in Kontinuität und Abgrenzung von Schopenhauer um Themen wie Leiden, Erlösung und «Erlösung vom Erlöser» kreist. Aus der Theodizee werden Fragen der «Biodizee», d.h. einer Rechtfertigung oder Bewältigung des Lebens mit allen seinen düsteren Seiten ohne Bezugnahme auf eine göttliche Transzendenz.

Die im Titel angekündigte Konzentration auf die Theodizee-Problematik in dem vom Ulrich Willers herausgegebenen und hier zu besprechenden Sam-

melband ist zwar nicht konsequent durchgehalten; gleichwohl wird das Thema in mehreren Beiträgen behandelt. Darüber hinaus finden sich gehaltvolle Beiträge von Josef Simon, Christoph Türcke und Ralf Witzler (unter dem Obertitel «Nietzsche neu lesen»), Johann Figl, Hans Gerald Hoedl und Elisabeth Heinrich (unter dem Obertitel «Denker des Religiösen – religiöser Denker?»), Jörg Salaquarda, Ulrich Willers und Lydia Bendel-Maidl, zusammen mit Rainer Bendel (unter dem Obertitel «Jüdisch-christliche Traditionen: Herausgefordert durch den «Antichristen»»), Werner Stegmaier, Andreas Urs Sommer und Magnus Striet (unter dem Obertitel «Nietzsche – der neue Theologe?»).

Die Komplexität von Nietzsches Denken ist auch im Focus auf das Thema Theodizee schwer zusammenzufassen. Stark vereinfachend könnte man sagen, daß Nietzsche – neben vielen anderen Themen – das Problem des Sinnes der menschlichen Existenz und insbesondere des Sinnes der Leiden umkreist. Dies wird etwa besonders deutlich im letzten Abschnitt seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral*. Auch seine Philosophie ist – wie jene Schopenhauers – an Erlösung interessiert. Fand Schopenhauer die Erlösung in der asketischen Verneinung des Willens, so findet sie Nietzsche in der Bejahung des Lebens. Wie lassen sich aber so negative Erfahrungen wie jene des Leidens bejahen oder irgendwie als sinnvoll deuten? Leiden – so lautet eine Richtung von Nietzsches Antwort – sind die Kehrseite des intensiven und schöpferischen Lebens. Leiden gehören zum Sinn des Lebens wie der Schatten zum Licht. Stärke, Lebens- und Kulturenergie bemessen sich nach Nietzsche danach, inwiefern eine Person grausame Wahrheiten akzeptieren und auch die Leiden als integralen Bestandteil eines erfüllten und großartigen Lebens bejahen kann. Zur vorbehaltlosen Bejahung des Lebens seien jedoch nur sehr wenige Menschen fähig. Die echten religiösen Virtuosen sind so dünn über die Jahrhunderte gesät wie die echten Genies.

Nietzsches Vorschlag einer vorbehaltlosen (oder «dionysischen») Bejahung des Lebens ist zahlreichen Einwänden ausgesetzt. Zum einen stellt sich die Frage, ob bei der Metapher des Dionysos eine Art Rausch oder Ekstase im Spiel ist, die in sich die Gefahr des *Realitätsverlustes* birgt. Nietzsche glaubt, das Theodizee-Problem durch die Leugnung Gottes entschärfen und durch die Bezugnahme auf den (erdichteten) Dionysos besser beantworten zu können. Dies ist aber zweifelhaft, wenn man bedenkt, daß Dionysos keine helfende oder tröstende Instanz ist, sondern lediglich eine Metapher für menschliche Ausgelassenheit in Tanz, Gesang und anderen Exaltationen.

Zum anderen ist es unwahrscheinlich, daß sich *alle* Leiden bzw. die Leiden aller Art als notwendige Katalysatoren oder unvermeidbare Nebenwirkungen eines großartigen und schöpferischen Lebens deuten lassen. Wie steht es mit den Leiden unschuldiger Opfer? Gibt es etwa keine exzessiven Leiden, die lediglich hemmen und verdummen und weder als Preis der Selbstüberwindung noch gar als Anreiz zu einem erhabenen Leben verstanden werden können?

Man wird sich fragen, warum diese beiden Einwände im vorliegenden Sammelband nicht frontal und argumentativ angegangen werden. Ein solches Vorgehen ist der kürzeste Weg zur Prüfung seines Denkens. Doch Nietzsches Stärke liegt nicht in der systematischen Behandlung oder gar Lösung eines überlie-

ferten Problems, sondern in der Intensität und Eindringlichkeit seines Fragens. Nietzsche denkt und erlebt Probleme; er hat die Frage nach dem Sinn des Lebens bzw. des Leidens zugespitzt, er hat den Verdacht ausgesprochen, daß die Gefahr des Nihilismus dem Christentum nicht von außen oder von der Moderne droht, sondern in seiner tiefliegenden Tendenz zur Selbstverneinung und Selbstverkleinerung des leibhaftigen Menschen angelegt ist, und er hat eine Teilmenge der unnötigen und fruchtlosen Leiden als Produkt von Askese und Priesterherrschaft gedeutet. Vielleicht hat er die drängenden Fragen nach dem Sinn und Wert des Lebens selber nicht auf eine intersubjektiv gültige Weise beantwortet. Gelegentlich hat er sich explizit damit begnügt, in autobiographischer Stilisierung (etwa in seinem Buch *Ecce Homo*) zu skizzieren, wie er selber dazu gekommen ist, das Leben trotz erlittener Krankheiten und Enttäuschungen zu lieben und nicht in Neid oder Gram zu versinken. Nietzsche versteht seine Liebe zum Leben als Ausdruck oder Symptom seiner persönlichen Konstitution. Er kann letztlich gar nicht anders, als das Leben als Ganzes (seiner Existenz und aller sie umfassenden Bedingungen) ohne Wenn und Aber zu bejahen. Vielleicht erklärt diese teils grimmige, teils heitere Fatalität einen Aspekt von Nietzsches Anziehungskraft als Persönlichkeit und Autor. Die Haltung des *amor fati* wirft zwei weitere Folgeprobleme auf: Läßt sich die prinzipielle Bejahung des Sinnes oder Wertes des Lebens vereinbaren mit einer radikal kulturkritischen und antimodernistischen Haltung? Kann diese Bejahung den Charakter einer kulturellen Leistung oder einer bewundernswerten («verdienstvollen») Selbstüberwindung haben, obwohl sie ganz und gar determiniert ist durch den Charakter einer Person?

Ergiebig ist der Sammelband als facettenreiche Darstellung von Nietzsches Moral- und Religionskritik. Informativ und anregend ist der Überblick «Christliche Mystik als Zugangsweise zu Nietzsche. Theodor Steinbüchel und Joseph Bernhart im Vergleich» von Lydia Bendel-Maidl und Rainer Bendel. Bernhart, der sich selber als halb Poet, halb Gelehrten bezeichnete, wird in seiner rhapsodischen Weise den Kontrasten und Gegensätzen in Nietzsches Denken letztlich gerechter. «Die Widersprüche sind ihm Zeichen für das Unabgeschlossene, für das Suchen, das bei aller Liebe zur Erde doch immer auch auf ein Höheres auslangt. Darin ist ihm Nietzsche ein zutiefst religiöser Mensch» (158). Leider wird der Antiprottestantismus der beiden behandelten Autoren zu einer Hürde; im Vergleich von Nietzsche und Meister Eckhart geht beiden Autoren der Sinn für den enormen Zeitenabstand verloren. Die These von Theodor Steinbüchel, welche besagt, der eigentliche und tiefste Interpret Nietzsches sei der Theologe (oder die Theologin), könnte als Provokation zu einer Regeneration der Theologie verstanden werden, welche die Fragen der Theodizee wieder ernst nimmt, sie als Abgründe und Aporien akzeptiert, statt sie voreilig beiseite zu schieben oder zu historisieren (als überholte Fragestellung aus der Epoche der Aufklärung).

In diesem Sinne wird auch im gedankenreichen Epilog des Herausgebers argumentiert (vgl. S. 332). Nach Willers kann Nietzsches Variation der Theodizee als «reframing» der alten Fragen verstanden werden. Nun geht es nicht mehr um eine Anklage Gottes vor dem Gerichtshof der Vernunft, sondern um

eine Einordnung und Bewältigung von Leiden in einer gottlosen Welt. Sein Atheismus, so Willers, sei vielmehr ein «Agnostizismus, der eigentlich eine Option für die weiteren Horizonte ist» (235). Damit wird die «Ambivalenz der Welterfahrung» so gedacht, «daß sie konstitutiv alles Denken und Handeln durchstimmt» (ebd.). Nietzsche verhilft mit anderen Worten den sogenannten Kontingenzfragen «Wie, wenn es anders wäre, als wir stets dachten?» «Stell dir vor, wir hätten uns bisher in fundamentalen Annahmen geirrt?» etc. zur nachhaltigen existenziellen und kulturkritischen Resonanz.

Andreas Urs Sommer, Philosoph und Verfasser des ersten umfassenden Kommentars zu Nietzsches *Antichrist*, hebt unter den Anfragen einer Theologie nach Nietzsche die Frage hervor, «wie es sich legitimieren lasse, jemandem ‹Glauben› und ‹Überzeugungen› anzusinnen und ihn damit gar nicht nur potentiell daran zu hindern, seine eigene Welt zu entwerfen» (188). Sommers Anfragen ließen sich folgendermaßen weiterspinnen: Die Funktion von Religion als Gesinnungskontrolle und Glaubenszwang, als Zensurinstanz zur Repression von Wünschen und Phantasien könnte nach Nietzsche abgelöst werden durch kraftvolle neue Mythopoesen in Erinnerung an den freien Umgang der frühen griechischen Mythopoeten Hesiod und Aischylos oder – trotz aller kritischer Vorbehalte – an Richard Wagners freie Umbildung alter Mythologien und Traditionen in modernen Gesamtkunstwerken. Nietzsche hat mit seinem *Zarathustra* selber ein vielschichtiges und tiefsinniges Exemplar literarischer Gestaltung religiöser Überlieferung vorgelegt, das auf der Höhe seiner radikalen Sprachkritik steht, der gemäß alle buchstäblich geglaubten Götter «Dichter-Erschlechnisse» und Fehlleistungen der Grammatik seien. Als Dichtungen und im Rahmen fiktionaler Kontexte werden höhere Menschen und andere Götter jedoch lebendig und wirksam. Nietzsche hat diese Hintertüre zu neuen und nachchristlichen Formen der Religiosität nicht verschlossen.

Abschließend und ergänzend zu dieser Besprechung nun noch einige Hinweise und Belege für das große Interesse an Nietzsche in der neueren Theologie. Die Nietzsche-Rezeption wird neuerdings im Rahmen einer systematischen Konstruktion von Nietzsches Verwendung und Erläuterung des «Begriffs des Lebens» in dessen Gesamtwerk ausführlich dargestellt von Tom Kleffmann: *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie* (Beiträge zur historischen Theologie 120), Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 633 S.). Albert Schweitzer, Paul Tillich und Karl Barth werden eigene Kapitel gewidmet. Andere Akzente legt die Studie von Daniel Mourkojannis: *Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 23) Münster, Hamburg, London: LIT-Verlag 2000, 231 S. Ausgehend von einigen neueren philosophischen Deutungen, wird die Nietzsche-Rezeption der liberalen Theologie (Troeltsch), der dialektischen Theologie, des Neuluthertums und der konservativen Kulturlutheraner behandelt.

Auf katholischer Seite sind die zahlreichen Arbeiten von Eugen Biser einflußreich, welche Nietzsches Texte exegetisch und mit Rücksicht auf ihre literarischen Formen ausloten. Aufschlußreich ist der vielsagende Untertitel in Eugen Biser: *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Darmstadt: Wis-

senschaftliche Buchgesellschaft 2002, 178 S. Beachtenswert sind die Aufsätze von Alois Maria Haas (in Buchform nun erschienen unter dem Titel *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus*, Wald: Drei Punkt-Verlag 2003, 105 S.), die Nietzsche kundig und vorsichtig mit der Tradition der Mystik in Verbindung bringen. Der katholischen Rezeption hat sich insbesondere Peter Köster gewidmet: *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1998, 389 S. Köster hat soeben eine Aufsatzsammlung veröffentlicht unter dem Titel *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich: Theologischer Verlag 2003, 384 S., in der auch Einzelstudien zu Bonhoeffer, Max Scheler und Hans Urs von Balthasar enthalten sind.

Die theologische Literatur hat eine intensivere Spezialisierung erfahren in der Erforschung der Kindheits- und Jugendzeit (Einfluß des Pastorenhauses, des frühen Verlustes des Vaters, der Rolle der ihn umsorgenden Frauen, Auswertung der Schulaufsätze etc.) und des Bildes von Jesus (Ulrich Willers: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck, Wien 1988, 383 S.) und Paulus (Daniel Havemann: *Der «Apostel der Rache»*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2002, 312 S.).

JEAN-CLAUDE WOLF

Winfried Schröder: *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag 2002. 283 S. (Quaestiones 15). ISBN: 3-7728-2232-0.

In Zeiten wie heute, da die lang wirksamen moralischen Geltungen sich auflösen, ist Nachfrage notwendig nach diesen Geltungen und ihren leitenden Maximen. Nachfrage bedeutet stets auch Rückfrage; in der Rückfrage wird die Geschichte als Lehrmeisterin für die Gegenwart besucht, so daß die Gegenwart besser verstanden und in ihr besser gehandelt werden kann. – Genau das beschreibt die Ausgangslage und das Gefüge von Schröders Untersuchungen zum moralischen Nihilismus, in der er von der Gegenwart zurück schreitet, markante moralkritische Positionen aufsucht und schließlich in der entlegenen Zeit der historischen Sophisten moralkritische und moralhütende Konturen findet, die sich in der Problemlage der Gegenwart widerspiegeln. Diese Vermittlung von Kritik und Affirmation bildet Schröders Leitperspektive, durch die er in der Entfaltung radikal nihilistischer Moralpositionen deren Unnachvollziehbarkeit findet: Radikaler Nihilismus liquidiert am Ende alles Leb- und Sagbare und damit auch sich selbst.

Zunächst bahnt Schröder einen Zugang in «I. Formen der Moralkritik» (9–19). Begriffen wird der moralische Nihilismus mit G. Harman als die «extreme Behauptung über die Moral, die die Grundannahme aller moralphilosophischen Ansätze in Frage stellt. Es ist die These, die Moral sei einfach eine Täuschung: nichts sei jemals richtig oder falsch, gerecht oder ungerecht, gut oder schlecht» (Harman zit. 13). Ihr verfällt selbst die sogenannte «Minimalmoral» (14), die grundsätzlich mitmenschliches Zusammenleben sichert.

Den ersten und uns zeitlich am nächsten liegenden Entwurf eines moralischen Nihilismus bietet Schröder in «II. Kritik der Moral und Ethik der Vor-

nehmheit: Nietzsches Spätwerk» (21–64). Nietzsche bot aber weder begriffliche Klarheiten an noch Erklärungen für seine Verneinung von Moral, sondern verfuhr deskriptiv und dekretierend. Zudem spricht gegen Nietzsches vermeintlich stringente Destruktion der Moral im Zeichen der «Moral der Stärksten» (62) und des Hasses auf die hebräischen Sklaven, die ihre Schwäche als Güte verklärten (32), daß er mit der Entfaltung seiner Auffassung von Vornehmheit eine klar «ethnisch-rassistische Komponente» (53) anzog, die zu einer Abwertung sogenannter minderwertiger Menschen führte und später politische Praxis wurde. Immoralität wird dreifaltiges Gebot: «Härte und Mitleidlosigkeit», «Asymmetrie zwischen sich selbst und den rechtlosen Minderwertigen», «Machtsteigerung der Starken und die Vernichtung der Schwachen» (58). Schröders zutreffender Schluß: «Der Moralkritiker Nietzsche kommt mit vollem Mund daher, er hat tatsächlich nicht wenige ethikgeschichtliche und psychologische Einsichten zu bieten, aber er steht, was triftige Gründe für seinen Immoralismus angeht, mit leeren Händen da» (64).

Ähnlich massiv hat knapp davor Kierkegaard die Relevanz des Ethischen bestritten («III. Suspension des Ethischen – Christentum und Moral: Kierkegaard» [65–97]) und damit die Meinung widerlegt, das Christentum stütze Ethik ab. Denn das Christentum kenne das «Paradox, das einen Mord in eine Gott wohlgefällige Handlung zu verkehren vermag» (Kierkegaard zit. 73). Diese «Degradierung des Ethischen» (77) kann im Namen Gottes den Überschritt über die Moral zur Pflicht machen. Dabei versucht Schröder nachzuweisen, daß Kierkegaard mit dieser These nur freilegt, was in der Ambivalenz biblischer Tradition schon zu finden ist: «Das biblische Lehrgut präsentiert ein Nebeneinander von moralkompatiblen und moraldestruktiven Elementen. Es bietet Grundlagen oder zumindest Anhaltspunkte für eine irritierende Vielfalt von Positionen» (88); so läßt sich nach Schröder dartun, daß der «moralische Nihilismus der jüdisch-christlichen Religion, auf den Kierkegaard aufmerksam gemacht hat, ... prinzipieller Natur» (95) ist. Dabei übersieht Schröder jedoch, daß es Brüche gibt zwischen der biblischen Rede von Gott einerseits und der theologisch reflexiven Rede andererseits – ein Übersehen, das ihm Kierkegaard leicht gemacht hat, weil der Däne Theologie immer als Anweisung verstanden hat, die das Sprungbrett schauen läßt, von dem es dann – jenseits ihrer Möglichkeiten – in den Glauben geht.

Zeitgleich mit Kierkegaard versuchten Marx und Engels, die Moral zu *entlarven* (100), und zwar als Ideologie, der die Spuren ihrer Urheber anhaften und die abhängig ist von der jeweiligen materiellen Basis («IV. Moral, Ideologie und Geschichtsprozeß: Marx und Engels» [99–124]). Wie bei Nietzsche, so finden sich auch hier nach Schröder grobe Simplifizierungen; doch gerade diese «pauschale Simplizität des Ideologievorwurfs stand dem immensen Erfolg der Diffamierung der Moral und der Menschenrechtsidee in der kommunistischen Welt des 20. Jahrhunderts nicht im Wege. In der Sache ist sie eine der erheblichsten Schwachstellen der marxistischen Moralkritik» (108). Denn es geht primär nicht um Moral und deren Kritik, sondern um politische Intentionen und deren Durchsetzung im revolutionären Prozeß. Das hat moralkritische Implikationen: «Die moralisch motivierte Milderung des Elends und der

Ungerechtigkeit nähme den Druck aus dem Kessel, und es käme nicht zur Explosion» (117). Marx und Engels sind also einer ganz bestimmten Doktrin von Geschichte verschrieben, in deren Gefüge sie alles pressen.

Im Abschnitt «V. Aufklärung und moralischer Nihilismus» (125–156) taucht mit Marquis de Sade ein Vorgänger Nietzsches auf, «der hundert Jahre vor Nietzsche der Moral den Todesstoß zu geben versuchte» (125). Seine brutale Lehre: Alles ist erlaubt. Ihr Pflichtkatalog entspricht ihr: Pflicht zur Grausamkeit und Pflicht der überwindenden Stärke. Das sind «echte Imperative» (135), gewonnen aus seinem ungezügelter, misotheistischen (151) Vitalismus. Er zielt auf eine seltsame Form von Lebenskunst als «Aufruf zum Gehorsam gegenüber neuen, anti-moralischen Geboten» (155). Das aber ist eine strenge Moral, in der die bisherigen inhaltlichen Geltungen, nicht aber der Grundsatz verneint wird, daß Moral und mit ihr ein Gebotenes überhaupt sei.

Mit dem Abschnitt «VI. Apologien des Egoismus und der Ungerechtigkeit: Die Sophisten bei Platon» (157–188) gelangt Schröder in die Vorhalle seines Zentrums. In der vielfach tendenziösen Darstellung der Sophisten bei Platon sind gleichwohl viele Keime späterer Moralkritik zu entdecken: das Recht des Stärkeren; die Entscheidung gegen die Gerechtigkeit, wenn mit ihr persönliche Nachteile verbunden sind; schließlich der stärkste Einwand im Mund des Trasymachos, wonach die auf den Anderen gerichtete Gerechtigkeit irrational sei, weil ich doch das tun muß, was gut für mich ist. Doch das alles erschütterte nach Schröder Moral nicht fundamental, auch nicht das erfundene Modell eines vollkommen ungerechten Mannes, weil es nicht einsichtig geworden ist, «daß der unmoralische Lebensentwurf die bessere, attraktivere, vernünftige Option ist» (187).

Also scheint der moralische Nihilismus auf dem Weg dieser Rückfragen an sein Ende gebracht zu sein. Deshalb spielt er sich im vorletzten Abschnitt «VII. Eigeninteresse und Gerechtigkeit: Die historischen Sophisten» (189–225), dem thematischen Zentrum von Schröders Schrift, auch nicht mehr in den Vordergrund. Trotz radikaler religiöser und gesellschaftlicher Brüche im 5. Jahrhundert v. Chr. hat nach heutiger Kenntnislage keiner der historischen Sophisten den «Schritt von der Feststellung der Vielfalt der Sitten hin zu der Behauptung der Relativität der moralischen *Prinzipien*» (198) getan. Dafür spricht der gedämpfte Egoismus, der von selbst auf Interessenausgleiche führe, die moralischen Charakter annehmen. So taucht bei den Sophisten in der Einschätzung Schröders erstmals der «Grundgedanke der kontraktualistischen Normenbegründung» (209) auf, und das auf der Basis fundamentaler Nachfragen nach Geltungen von Moral. Dieser Anfang moraltheoretischer Tradition Europas zeigt nach Schröder: «Die radikale Infragestellung der Moral ist kein Spezifikum der Neuzeit. Die Krise der Ethik ist ... keineswegs ein modernes, erst nach (oder mit) der Traditionskritik der Aufklärung entstandenes Phänomen. Die globale verfallstheoretische Sicht simplifiziert» (224). «Die Krise der Ethik begann, als die Reflexion auf Sitten und moralische Normen einsetzte» (225).

Zum Schluß kehrt Schröder in die Gegenwart zurück («VIII. Die Inkongruenz des «guten» und des «moralischen» Lebens: Moralkritik in der zeitgenös-

sischen Ethik» [227–253]) und konstatiert als Befund, daß sowohl radikale Moralkritik als auch radikale Moralaffirmation heute abwegig erscheinen. Das zeigt sich sowohl an Michael Slotes Idee eines Künstlers, der sich zugunsten seines Werkes amoralisch verhalte, wie an den gegenläufigen moralistischen Bildern, die Susan Wolf und Bernard Williams gezeichnet haben mit einer eigentümlichen «expansive(n) Dynamik dieses hypertrophen Ideals» (241). – So bleibt nach Schröder als Aufgabe, seit den Sophisten bekannt, das «Austarieren der Ansprüche der Moral einerseits und der Bedürfnisse ihrer Adressaten andererseits» (252). Damit sind sowohl nihilistische als auch hoch spekulative moraltheoretische Ansätze in einer sehr pragmatischen Grundsicht untergegangen. Schröder weiß das auch, wenn er in seiner «desillusionierende(n) Einsicht» (253) die Moralskepsis der Gegenwart an die Anfänge ethischer Reflexion zurückbindet und dort wieder findet. Damit hat er auch versucht, die zu Anfang genannte «Alterungsbeständigkeit» (18) bestimmter ethischer Positionen nachzuweisen.

Im Ganzen liegt eine sprachlich sehr gut und einladend gemachte Schrift vor, in der am Ende eines jeden Abschnittes treffende Zusammenfassungen geboten werden. Auch das spekulative Niveau in den historischen Entfaltungen ist adäquat; und selbst die pragmatischen Absenkungen des Denkens in der Gefährtschaft der Sophisten weist auf eine kritische Rettung der Moral, ohne die humanes Zusammenleben niemals möglich wäre. Damit steht Schröder im Zug der Zeit, die sich von den hohen Konstruktionen und ihren Vorgaben abwendet und in einer Art *simplicitas* des Anfangs nach basalen Prozessen sucht, durch die moralische Geltungen erzielt werden sollen. Problematisch ist dabei allerdings – und zwar in einem fundamentalanthropologischen Sinn –, daß Schröder den Moralbegriff nicht differenziert hat, ihn offenbar mit Ethik identifiziert und den gesamten Themenbereich der Moralität (Gewissen, Gesinnung, Autonomie) ausfallen ließ. Gerade seine (sparsamen) Bezüge zum Rassismus oder seine treffenden Ausführungen zu Marquis de Sade hätten zeigen können, daß Moral stets auch der individuellen oder der kollektiven Verblendung erliegen kann und sich damit auch die Frage der Moralität stellt. Insofern zwingt das Buch Schröders an dieser offenen Stelle zum Weiterdenken.

WOLFGANG KLAGHOFER-TREITLER

James Franklin: *The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal.* Baltimore-London: John Hopkins University Press 2001. XIII+497 S. ISBN: 0-8018-7109-3 (Paperback-Ausg. 2002).

Rudolf Schüssler: *Moral im Zweifel. Bd. I: Die scholastische Theorie des Entscheidens unter moralischer Unsicherheit.* Paderborn: Mentis Verlag 2003. 334 S. ISBN: 3-89785-206-3.

Ian Hacking's *The Emergence of Probability* lenkte 1975 die Aufmerksamkeit auf jenen Wahrscheinlichkeitsbegriff, der, so Hacking, erst einen Strukturwandel hatte durchmachen müssen, ehe es im 17. Jh. nicht nur mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung im engeren Sinn, sondern überhaupt mit induktiver Evidenz, statistischer Beweisführung usw., kurz: ehe es wissenschaftlich mit dem

«Projekt der Moderne» losgehen konnte. Hackings kühne Thesen zu dem aleatorisch-epistemischen Doppelcharakter der neuzeitlichen Wahrscheinlichkeit, der diesen Durchbruch ermöglicht habe, waren verdienstvoll, weil sie ein echtes Thema aus dem Ghetto der Mathematikgeschichte herausführten, in das es bis dahin gesperrt gewesen war. Dies geschah indessen um den Preis einer kruden Neuzeitmythologie. Sowohl Hacking selber als auch die anschließenden Monographien von Barbara Shapiro (1983) und Lorraine Daston (1989) berücksichtigten nicht eine einzige unübersetzte lateinische Quelle. Nun ist, wenn wir das 20. Jh. Revue passieren lassen, wohl auf keinem geisteswissenschaftlichen Forschungszweig mehr geschehen als in der philosophisch-theologischen Mediävistik. Angesichts der Hartnäckigkeit, mit welcher das aus dem 19. Jh. stammende Geschichtsbild der Modernitätstraditionalisten immer noch die abgedroschensten Gemeinplätze über Mittelalter, Renaissance und Neuzeit reproduziert, ist dadurch philosophie- und wissenschaftsgeschichtlich ein enormer Nachholbedarf entstanden. Die wichtigste Wirkung, die Hackings Buch gehabt hat, ist daher die Ungeduld, die es inzwischen in vielen Köpfen erzeugt, mit diesem Anachronismus aufzuräumen. Auf zwei Neuerscheinungen, die sich der fälligen Revision widmen, sei hier hingewiesen.

James Franklins *Science of conjecture* trägt zusammen, was aus der Zeit vor der Erfindung der Wahrscheinlichkeitsrechnung, also bis etwa zur Mitte des 17. Jhs., an Vorstellungen zur Erlangung von induktiver Evidenz bekannt ist. Das ist beträchtlich und noch nie auch nur annähernd in dieser Fülle ausgebreitet worden, denn dazu bedarf es des sicheren Griffs für die möglichen Quellen, und der hat Seltenheitswert. Ausgerechnet einem australischen Mathematikprofessor blieb es vorbehalten, eine Frage, die sich wissenschaftsgeschichtlich geradezu aufdrängt, in der einzig angemessenen Form abzuhandeln. Franklin nimmt es ernst, daß vier Faktoren für die akademische Kultur Europas bestimmend waren: die Absage an die Nationalsprachlichkeit, der Aristotelismus, das römische Recht und die christliche Theologie. «Jede Generation muß aufs neue die geistesgeschichtliche Wichtigkeit des Aristoteles und der Scholastik beigebracht bekommen. Jede Generation ist darüber genauso verblüfft wie die vorhergehende, denn jeder nähert sich den Aristotelikern mit gewissen Fabeln im Kopf. Sogar heute noch ist das einzige «Faktum», das viele mit den mittelalterlichen Theologen verbinden, daß sie darüber disputiert hätten, wie viele Engel auf einer Nadelspitze tanzen können. Diese lächerliche Verleumdung wird spätestens seit Chillingworth (1638) kolportiert. Eine schon aus inneren Gründen so unwahrscheinliche Fabel kann sich nur halten, weil sie in einem Stützkorsett noch allgemeinerer Mythen steckt: daß Aristoteles Wissenschaft ohne Empirie getrieben habe, daß die Scholastiker sich geweigert hätten, durch die ersten Fernrohre zu schauen, und dann überhaupt der Renaissancemythos ...» (S. 343). Die von Franklin dagegen bezogene kritische Position, die den Aufbau seines Buches bestimmt, liegt auf der Linie der von Harold Berman 1983 in *Law and Revolution* vorgetragenen These, wonach nicht das 16. Jh., sondern die «Papstrevolution» des 11.–13. Jhs. den großen Innovationsschub darstellt: Kirchenrecht, Rechtsgelehrsamkeit, Universitäten. Das Buch beginnt daher mit der juristischen Diskussion um die Maßstäbe der

Beweiswürdigung. Ohne die Einbeziehung auch der drei anderen Fakultäten, Philosophie, Theologie und Medizin, bliebe eine Rationalisierungsgeschichte des Schließens, welches unter der Bedingung von Ungewißheit erfolgt, indessen unvollständig. Nach dem *forum externum* werden daher nacheinander das *forum internum* des Gewissens (Probabilismus), Logik und Rhetorik, die Beweisführung in empirischen Wissenschaften, die philosophische Theorie der Induktion, der kosmologische Gottesbeweis, die scholastische Befassung mit dem Versicherungswesen und speziell natürlich das Würfelspiel behandelt. Von Fall zu Fall, besonders bei der Philosophie und Medizin, wird der Hellenismus ausführlich mitbedacht. Umgekehrt gravitiert die Behandlung von (Moral-)Theologie und Astronomie mehr zum 17. Jh. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten dieser Besichtigung eines Jahrtausends einzugehen. Zum Schluß gibt Franklin seine Antwort auf die seit dem 18. Jh. schwelende und in den letzten dreißig Jahren lebhaft diskutierte Frage, wieso es eigentlich nicht früher zur Erfindung der Wahrscheinlichkeitsrechnung gekommen ist. Franklin ist für Entdramatisierung. Obwohl er im Großen und Ganzen eine Fortschrittsgeschichte geschrieben hat, ist er weder darauf aus, überall Vorstufen einer mathematischen Behandlung zu entdecken, noch zeigt er sich, wo ihm dergleichen tatsächlich entgegentritt, davon besonders angetan. Manch skeptischer Seitenblick fällt in diesem Zusammenhang auf den Erkenntniswert statistischer Methoden in den Humanwissenschaften heute. Der trockene Witz, der an Stephen Jay Gould erinnernde lockere Ton der Darstellung dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier ein dickes Brett gebohrt ist. Dieses Urteil bezieht sich nicht nur auf die immense Quellenkenntnis, sondern auch auf die Beherrschung der Forschungsliteratur zu jedem einzelnen der durchstreiften Fachgebiete. Französische, italienische und deutschsprachige Beiträge werden fair berücksichtigt. Herausgekommen ist dabei nicht mehr und nicht weniger als ein Ariadnefaden durch das Labyrinth «Abendland» – keine behäbige Kulturgeschichte alten Stils, sondern etwas auch für jeden Fachhistoriker äußerst Anregendes, da die hier praktizierte Interdisziplinarität endlich einmal ihr fundamentum in re hat. Wenn Max Weber Recht gehabt hat und «Rationalisierung» das große abendländische Thema ist, dann verdanken wir Franklin wohl die erste geschichtliche Darstellung überhaupt, die sowohl stofflich als auch methodisch auf der Höhe dieses Themas ist. Schwergewichte der Forschung werden erfahrungsgemäß nur zögernd rezipiert. Daß dieses Buch alsbald ins Deutsche übersetzt erscheint, ist leider kaum zu hoffen, schon der ausgiebigen Zitate wegen. Wenn aber doch, wäre es wünschenswert, daß diese nicht, wie jetzt, nur in Übersetzung, sondern auch im Original geboten würden.

Während Franklin mehr der objektive, theoretische Aspekt der Wahrscheinlichkeit beschäftigt, konzentriert sich das zweite hier anzuzeigende Buch mit dem vielsagend schillernden Titel *Moral im Zweifel* auf den subjektiven, praktischen Aspekt. Trotzdem gehören beide zusammen. In beiden Büchern spielt Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–82) eine prominente Rolle: Mönch, Mathematiker, Philosoph, Jurist, Astronom und moraltheologisch Erzprobabilist. Das ist kein Zufall. Es ist das Indiz einer revisionistisch verän-

dernten Choreographie. Am Probabilismus der frühen Neuzeit scheiden sich immer noch die Geister. Die 1577 aufgekommene Skandalthese, daß man in Gewissensdingen auch die weniger wahrscheinliche Ansicht sich zu eigen machen dürfe, war während des 17. Jhs. der Gegenstand einer umfangreichen, z.T. monographischen, Literatur, die als das größte lateinische Reflexionsforum zum Thema Wahrscheinlichkeit überhaupt gelten muß und doch gerade unter diesem Aspekt terra incognita ist. Hacking hatte es seinerzeit bei ein paar billigen Reminiszenzen an Pascals antiprobabilistische Polemik bewenden lassen. Der Revisionismus knüpft dagegen an die zwischen 1880 und 1950 florierende theologiegeschichtliche Aufarbeitung der sog. «Liguori-Moral» an. Deren Prämisse und zugleich Hauptsorge war es gewesen, daß die Subjekte sich in ihrer praktischen Urteilsfindung auf einen Expertendiskurs stützen können. «Rigorismus» und «Laxismus» lauten, schlagwortartig, die zwei Extreme solcher Gewissensberatung, deren erstes ein jansenistisches Air hat, während das zweite in den langen Listen von Lehrverurteilungen von 1665/66 und 1679 greifbar ist, die man in Denzingers *Enchiridion Symbolorum* nachlesen kann.

Obwohl Rudolf Schüssler gelegentlich andeutet, am Probabilismus, weil er die Handlungsspielräume erweiterte, das dem Individualismus und Liberalismus der Neuzeit zusagende Moralprinzip zu haben, ist ihm dessen Ambivalenz doch bewußt. Ganz richtig betont er, daß der Probabilismus im Dienst konträrer sozialer Interessen stand (S. 151). Wer, wie Schüssler, nach der Gegenwartsbedeutsamkeit des Probabilismus fragt, wird sie also nicht auf dieser Ebene suchen. Der moraltheologische Probabilismus, so die These, sei vielmehr methodisch der eigentliche Vorläufer der modernen Entscheidungstheorie. Auf dem Erfahrungshintergrund der gegenwärtigen Hochkonjunktur der Praktischen Ethik hält Schüssler es für den Kardinalfehler aller nachscholastischen Moralphilosophie, daß sie ein jahrhundertlang kultiviertes Problembewußtsein in der Bewältigung moralischer Unsicherheit schlicht verleugnet hat. «Die modernen Ethiken Kants und des Utilitarismus zogen sich auf diesem Weg ein Problem zu. Auf der einen Seite wurden diese Ethiken mit wesentlichen quasi-juridischen Elementen ausgestattet, auf der anderen Seite wurden die Weiterungen der quasi-juridischen Perspektive nicht beachtet» (S. 310). Dieser Kritik wird der angekündigte 2. Teil von Schüsslers Werk gewidmet sein. Der hier vorgelegte erste Teil legt dafür die Basis, indem er, bezogen sowohl auf die Zeit vor als auch nach 1577, die scholastische Entscheidungstheorie entfaltet. Anhand einer Reihe kanonischer Autoren, die freilich schon lange nicht mehr systematisch zueinander in Beziehung gesetzt worden sind (die Dominikaner Cajetan und Medina, die Jesuiten Vázquez, Suárez, T. Sánchez), werden die ethischen Prämissen des in dem zweiten Stadium erfolgten und zunehmend reflektierten Übergangs zum Probabilismus analysiert. Zwei im 16. Jh. geführte naturrechtliche Diskussionen, die um die spanische Landnahme in Amerika und die um die Grenzen des Gehorsams, exemplifizieren das erste Stadium. Besonders instruktiv ist das Licht, das von dem zweiten Stadium auf den Fall Galilei fällt. Schüssler gibt Pierre Duhems bekannter These, derzufolge Kardinal Bellarmin wissenschaftstheoretisch die aufgeklär-

tere Position vertreten habe, noch ein Pointe: 1656, direkt unter den Augen des Papsts Alexander VII., wurde von Caramuel die Rechtmäßigkeit der Verurteilung Galileis ausführlich diskutiert. Wenn Galilei – im Sinne Caramuels – nur etwas gewitzter gewesen wäre, behauptet Schüssler, würde sogar die unbestreitbare extrinsische Probabilität des Kopernikanismus ausgereicht haben, um diesen «mit den Mitteln des Probabilismus legitimerweise vertreten zu können» (S. 245). Von Caramuels Votum hat die Wissenschaftsgeschichte so gut wie keine Notiz genommen. Das liegt daran, daß es nicht in einer astronomischen Abhandlung steht, sondern in Caramuels Moralthologie. Ein Umstand, der Schüssler in seiner ethischen Lesart des Falls Galilei bestärkt: Im Grunde hatte Galilei gegen die «Wissenschaftsethik» seiner Zeit verstoßen. Was daraus zu lernen ist – der Bayreuther Ethikprofessor hält damit nicht hinterm Berge: «Sofern Gutachterkommissionen im Auftrag von Regierungen oder Organisationen über die Einhaltung ethischer Normen wachen, wie es zunehmend in der Praktischen Ethik der Gegenwart propagiert und auch in der Praxis umgesetzt wird, könnten sich Ethikgutachter in der Situation Bellarmins wiederfinden.» Schüssler warnt, daß «wir in Zukunft mit ein, zwei, vielen Galilei-Fällen zu rechnen haben, wenn die ethische Kontrolle naturwissenschaftlicher Forschung ernsthaft betrieben werden sollte» (S. 263).

Da Schüsslers Buch trotz seiner systematischen Absicht auch ein Beitrag zur Geschichtsschreibung ist, muß es sich Einwände von historischer Seite gefallen lassen. Die Menge der aufgeführten Quellenliteratur ist gewiß beeindruckend. Bei der Anlage des Buchs fehlt trotzdem zu viel und zu Wichtiges, als daß auf die Skandierung Verlaß wäre. Das Kirchenrecht kommt praktisch nicht vor, über die 88 hochinteressanten Rechtsregeln im Sechsten Buch der Dekretalen und deren Kommentierungstradition fällt kein Wort. Am anderen Ende kommt ausgerechnet die Systematisierungshochblüte des Probabilismus genauso schlecht weg wie seit eh und je. Die ihm eigens gewidmeten Monographien fallen allesamt erst in die zweite Hälfte des 17. Jhs. (z.B. in demselben Jahr 1669 die beiden von Francesco Bordoni und Antonio Terillo), werden kaum oder gar nicht ausgewertet. Überhaupt ist der Umgang mit den Quellen kein besonders pfleglicher. Allzu sparsam dosiert sind die Zitate. Wo sie eine Kontrolle des Texts ermöglichen, ergeben sich mitunter erhebliche Dissonanzen, z.B. bei der Wiedergabe von Liguoris gewiß nicht nebensächlicher Unterscheidung zwischen der *probabilitas facti* und der *probabilitas iuris* (S. 297/98). Allzu eilig wird generalisiert. So trifft es nicht zu, daß «die iberischen Autoren ... in ihrer Ablehnung von Adrians Sondermeinung zu Befehl und Gehorsam übereinstimmen» (S. 139). Von dem Jesuitenkardinal Juan de Lugo († 1660), einem der bedeutendsten Moralthologen der Schule von Salamanca, habe ich 1993 nachgewiesen, daß er dieselbe strikt tutoristische Fassung der Gehorsamspflicht oder, anders gesagt, dieselbe weit gefaßte Möglichkeit zur Befehlsverweigerung verteidigt, die, wie ich jetzt aus Schüssler lerne, auf Adrian von Utrecht (den späteren Papst Hadrian VI.) zurückgeht. Wieso ausgerechnet Hugo Grotius sich nachsagen lassen muß, in dem einschlägigen Kapitel seines Hauptwerks seine scholastischen Gewährsleute unterschlagen zu haben (S. 275f.), wird jedem unerfindlich sein, der eine ungekürzte Ausgabe

von *De iure belli ac pacis* konsultiert. Dort bezieht sich Grotius unter anderem ausdrücklich auf Vitoria, Medina und Vázquez. So abrupt, wie Schüssler es darstellt, ist der Faden der Überlieferung also nicht abgerissen. Erst jüngst wieder ist darauf von Paola Negro in ihrem Beitrag zu *Dalla prima alla seconda Scolastica* (Hg. Alessandro Ghisalberti, Bologna 2000) hingewiesen worden.

Monita dieser Art zeigen freilich, daß die Erforschung des in den beiden hier vorgestellten Studien mutig betretenen Kontinents immer noch in den Anfängen steckt. Bevor man sehr viel weiter kommt, wäre literargeschichtlich erst einmal geduldig das Gelände zu vermessen. Bis dahin wird jeder auch noch so ambitionierten Arbeit auf diesem Feld leicht nachzuweisen sein, daß auch sie im Nebel stochert.

SVEN K. KNEBEL