

Rezensionsartikel - Besprechungen - Comptes rendus

Objektyp: **Group**

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 (Jahr): **61 (2014)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HENRYK ANZULEWICZ

*Interpretiert Albertus Magnus die neuplatonisch-idealistischen Elemente
der Metaphysik aristotelisch-realistisch?
Anmerkungen zu einer Studie von A. Quero-Sánchez¹*

Das Forschungsprojekt zur idealistischen Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit, das Andres Quero-Sánchez unter fachlicher Betreuung von Prof. Dr. Rolf Schönberger an der Universität Regensburg durchführte und mit der Veröffentlichung seiner philosophischen Dissertation im Jahr 2004 erfolgreich abschloss,² gewinnt jetzt durch seine voluminöse Habilitationsschrift eine heuristisch bedeutsame Erweiterung und Vertiefung. In dieser mit Leidenschaft und Esprit verfassten Studie bietet der Verfasser eine vergleichende Untersuchung der von ihm als idealistisch charakterisierten Metaphysik des 13. und 14. Jahrhunderts sowie der Neuzeit und ihres scholastischen, „aristotelisch-averroistisch“ geprägten und als realistisch gekennzeichneten Gegenentwurfs. Die Grundlage der Rekonstruktion und der Darstellung der idealistischen Metaphysik bilden die Schriften ihrer bedeutendsten Vertreter, zu denen der Verfasser einerseits Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart und andererseits Friedrich W.J. Schelling und Georg W.F. Hegel rechnet. Für die maßgeblichen Exponenten des realistischen Metaphysikentwurfs hingegen erachtet er Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Siger von Brabant, Ägidius Romanus und Gottfried von Fontaines. Ausgewählte Schriften dieser Autoren und insbesondere die Werke des Albertus Magnus liegen der Untersuchung der realistischen Metaphysik des Mittelalters zugrunde.

Schon der Titel, die Widmung, das Vorwort und die Einleitung (21–47), also die ersten Zeilen dieses zweigeteilten Buches (I: *Die Metaphysik des Idealismus*, 49–516; II: *Die realistische Metaphysik Alberts des Großen*, 517–704) lassen erkennen, dass es dem Verfasser weniger um eine philosophiehistorische Untersuchung der genannten Metaphysik-Entwürfe geht, als um deren systematische Rekonstruktion, Analyse, Vergleich, Interpretation und kritische Würdigung. Dies geschieht von dem Standpunkt und unter klarer Bevorzugung der maßgeblichen Annahmen des neuzeitlichen Idealismus, dessen Grundpositionen Q.-S. sich zu eigen macht und emphatisch vertritt (vgl. 23f.). Den Idealismus will er „nicht-einseitig“ und „nicht-offensiv“ ge-

¹ QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus* (= Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 3). Stuttgart: W. Kohlhammer 2013. 812 S. ISBN: 978-3-17-022441-4.

² QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (= Symposion 121). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2004. 432 S. ISBN: 3-495-48116-8.

genüber der realen Wirklichkeit verstanden wissen, um ihn philosophisch „lebensfähig“, somit auch „real“ zu erhalten. Dieser durch philosophische Mündigkeit und Identifikation mit idealistischen Thesen diktierte Anspruch des Verfassers ist insofern originell und ehrgeizig, als er von ihm erstmalig in der Konfrontation mit der „Idealismuskritik“ der realistisch gesinnten Denker aufgenommen wird. Der sich selbst gestellten Herausforderung wird der Verfasser zweifellos gerecht, aber die Antwort auf die Frage, ob damit der idealistischen Metaphysik, wie auch der Metaphysik überhaupt, zu einer neuen Geltung verholfen wird, bleibt abzuwarten.³ Das primär systematische, ahistorische Interesse an der Metaphysik des Idealismus und an seiner Vermittlung (vgl. 39) schließt doch in sich auch dessen geschichtliche Voraussetzungen und Verfasstheit ein; es kommt also nicht ohne einen Bezug zu historisch Gegebenem und in der Tradition Gesichertem aus. Es bedarf neben dem philosophischen Sachverstand und der Kenntnis von Quellen mit ihrer nicht alltäglichen Sprache, einer gewissen – mit Albertus Magnus gesprochen – *fiducia philosophantis*, um das „Licht des Dunklen“ erfassen zu können und es fruchtbar werden lassen (vgl. *Vorwort*, 8). Die Habilitationsschrift schafft hierfür gute Ausgangsbedingungen. Ihre Richtschnur ist, wie angedeutet, die idealistische Hermeneutik und damit die Grundüberzeugung, dass der Philosoph die Wahrheit „allein im Absoluten“ durch das „Einsehen des Wirklichen“ findet, das durch die Realität des Konkreten und ‚Situativ-Bedingten‘ weder verdeckt, noch entmachtet wird, noch dem Vergessen anheimfällt. Die Auffassung der Wahrheit als ‚Einsehen des Wirklichen im Absoluten‘, welche nach Ansicht des Verfassers für die idealistische Metaphysik eigentümlich ist und von Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Friedrich W.J. Schelling und Georg W.F. Hegel geteilt wird, ist die grundlegende These, die es in dieser breit angelegten Untersuchung zu erweisen gilt (21). Diese erstreckt sich auf die Kernthemen der Metaphysik mit dem Seinsbegriff als ihrem Mittelpunkt, berücksichtigt aber in diesem Kontext auch viele andere metaphysisch relevante Fragen der Epistemologie, der Intellektlehre und der Psychologie sowie der praktischen Philosophie (u.a. Gewissen und Ur-Gewissen bzw. Gewissensgrund, das Sittlich-Gute und -Böse sowie das Naturhaft-Gute).

Die für die mittelalterliche Metaphysik in der Forschung bislang eher selten beanspruchte Idealismus-These – die Unterscheidung zwischen platonischer bzw. neuplatonischer und aristotelischer Metaphysik, zwischen Platonismus und Aristotelismus schien für die Tradition des Mittelalters doxographisch zu genügen – und die gelegentliche, nicht gänzlich unberechtigte Kritik an der Eignung des Idealismus-Begriffs für die Charakterisierung solcher eigenständigen Denker wie Meister Eckhart, die sich philosophisch

³ Es scheint, dass die idealistische Philosophie und Metaphysik einen schwereren Stand als deren realistischer Gegenentwurf heute haben. Die ‚realistische‘ Philosophie gilt nach M.A. Krąpiec als die Interpretation der realen Welt und die Suche nach den Voraussetzungen, welche die Unwidersprüchlichkeit des Faktischen in der realen Wirklichkeit begründen. Die übrigen philosophischen Richtungen bezeichnet er als ‚aprioristische Spekulationen‘ und die Metaphilosophie als eine ‚Flucht ins Nirgendwo‘, vgl. KRĄPIEC, Mieczysław A.: *Porzucić świat absurdów* [Die Welt des Sinnlosen verlassen]. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2002, 84.

schwerlich nur einer einzigen Tradition zuordnen lassen, veranlasste den Verfasser, den Begriff des Idealismus in kritischer Distanz gegenüber der erwähnten Skepsis neu zu definieren. Er sucht nach einem konsistenten Begriff des Idealismus, welcher der Metaphysik des Mittelalters und des neuzeitlichen Idealismus gemeinsam wäre, und er findet ihn gepaart mit dem Begriff des Realismus bei Johann G. Fichte, Friedrich Schiller und Hegel. Eine herausgehobene Position – an erster Stelle vor Hegel – wird in der Studie aus systematischen und historischen Gründen, wie erwähnt, Schelling beigemessen; der neuzeitliche Idealismus wird gemäß der Auffassung nur dieser beiden Denker, Schelling und Hegel, untersucht. Fichtes Begriff des Idealismus bzw. des Idealisten (derjenige, der „seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, [...] sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht“ und keiner Dinge „zur Stütze seines Selbst“ braucht: 22) wie auch des Realismus bzw. des Realisten („nichts als ein ‚durch die Situation‘ [*ut nunc*] Bedingtes“: 23) erfährt aus zwei Gründen Beachtung: Zum einen sollen die von K. Flasch erwogenen Zweifel an der Anwendbarkeit des Idealismusbegriffs für die Charakterisierung philosophischer Ansichten *individueller Denker* wie Meister Eckhart zerstreut werden; zum andern deckt Fichte ein für das Denken des Realisten wichtiges Moment auf: die „situative Bedingtheit“ (*ut nunc*). Auf Fichtes Begriffsverständnis wird in der Untersuchung zwar wiederholt zurückgegriffen, aber nicht dieses wird vom Verfasser bevorzugt, sondern das von Schiller. Denn sein eigenes, unverkennbar an Eckharts Begrifflichkeit angelehntes Verständnis des Idealismus als „in erster Linie warumlose Liebe zum Warumlosen als zu ‚dem, was seinen Wert und Zweck in sich selbst hat“ formuliert er im Anschluss an Schillers Umschreibung des Idealisten und des Realisten. Darin fungieren einerseits Freiheit und andererseits Zweck und Wert bzw. Wohlstand als die Unterscheidungsmerkmale der gegenläufigen Denkansätze. Q.-S.’ Auffassung ist, wie er zugibt, „eindeutig von der neuzeitlichen Bestimmung derselben geprägt,“ von einer Bestimmung, die „das Gegenteil dessen bezeichnet, was die Mediävistik, ja die mittelalterlichen Autoren selbst, darunter verstehen“ (23). Aus diesem neuzeitlichen Bezeichnungswandel ergebe sich nach Hegel, dass der Realist sinnhafte Dinge in ihrer unmittelbaren Existenz für etwas Wahrhaftes halte, dem eigentliches Sein zugrunde läge; der Idealist erachte indes ausschließlich das Allgemeine, Gattungen, Wesen, Ideen der Dinge als ein Selbständiges, Für-Sich-Seiendes. Zu dieser von Schiller, Fichte und Hegel eingeführten Unterscheidung und Bestimmung der Begriffe des Realisten und Idealisten bekennt sich der Verfasser als seiner eigenen und hält an ihr in seiner Untersuchung konsequent fest (24).

Vorrangiges Ziel der Untersuchung ist zu beweisen, dass die Metaphysik des Albertus Magnus das reale, bestimmte Sein (*res*), das Daseiende (*ens hoc*) mit dem ihm Hinzukommenden (Akzidentellen) als dem „am Wirklichen Teilhabenden“ als ihren Gegenstand habe. Am idealistischen Verständnis der Wahrheit und an Avicennas Ontologie gemessen, die zwischen Sein

und Wesen des Dinges unterscheidet, was Q.-S. im Sinne des Idealismus als die Unterscheidung „zwischen Realität (*res*) und Wirklichkeit (*ens*)“⁴ interpretiert, vertrete Albertus eine realistische, streng aristotelisch-averroistische Position, indem er wie Aristoteles und Averroes *res* und *ens* gleichsetze. Die ‚radikal aristotelisch‘ und ‚averroistisch‘ geprägte Metaphysik des Albertus sei als Kritik an der im Geiste von Avicenna verfassten, idealistischen Metaphysik zu verstehen, die das absolute Seiende (*ens simpliciter sive absolute*) in Absehung von allem ihm Hinzukommenden (Akzidentellen) als das allein und ausschließlich Wirkliche zum Gegenstand habe (24–28, 39). Die Untersuchung ist darauf ausgelegt, einerseits die avicenneisch-idealistische Metaphysik bei Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart für das 13./14. Jahrhundert, ferner bei Schelling und Hegel für die Neuzeit und andererseits die aristotelisch-averroistisch geprägte, realistische Metaphysik des Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Ägidius Romanus, Siger von Brabant und Gottfried von Fontaines anhand der Quellen zu rekonstruieren und zu erläutern. Der Verfasser ist sich bewusst, dass er methodologisch und hermeneutisch Neuland bestellt und einen neuen Weg zur Erforschung, Interpretation und Einordnung der metaphysischen Tradition des Mittelalters und der Neuzeit bahnt. In der Konfrontation mit dem bisher erreichten Kenntnisstand sieht er sich öfter genötigt, Thesen und Interpretationen sowohl namhafter Fachgelehrten (u.a. Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Alain de Libera, Burkhard Mojsisch, Loris Sturlese) als auch einiger weniger prominenter, in Fachkreisen gleichwohl zählender Autoren zu kritisieren und zurückzuweisen. Der kritische Diskurs bezieht sich vorwiegend auf die neuere und neueste Forschung und folgt in der Regel auf die Darlegung und Begründung der eigenen, von den bisherigen Interpretationen abweichenden Position des Verfassers. Die sachliche Kritik lässt dennoch Raum für die Würdigung bisheriger Erkenntnisleistungen, sofern diese in nüchterner Abwägung als tragfähig befunden werden. Die durch ihre Originalität wie Trivialität bisweilen verblüffenden Thesen, die zumeist überzeugende Argu-

⁴ Die Avicenna zugeteilte Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit (hergeleitet von *res* bzw. *ens*) erklärt der Autor folgendermaßen: „ein Ding kann real sein, ohne wirklich zu sein (und umgekehrt), denn das wirkliche Sein ist ein dem realen hinzukommendes“ (27–28). – Ob sie denn auch Avicennas Auffassung, das Sein (*esse*) sei etwas dem Wesen des Dinges Hinzugefügtes (*aliquid additum essentiae rei*), exakt entspricht und wieso das *prima facie terminorum* akzidentelle Sein (*esse additum*) als das wesentliche Sein zu verstehen ist, leuchtet hier dem Leser zunächst nicht ein. Folgt er aber dem Verweis des Verfassers auf die Erörterung dieser Frage bei der Darstellung von Gottfrieds Kritik am Idealismus (192–194), wird er belehrt, dass Avicenna das Sein als das dem Wesen Hinzugefügte nicht im Sinne des Akzidents begreift, wie es die realistisch gesinnten scholastischen Denker annahmen, sondern dass er dieses beziehe „auf das wesentliche (absolute, wirkliche) Sein des Dinges, welches jenseits dessen, was das Ding durch das eigene Wesen [...] sei, d.h. jenseits des realen Seins des Daseienden Dinges, zu suchen sei: nicht also im Ding selbst, sondern außerhalb desselben (in Gott)“ (194). Diese Interpretation wird durch eine schmale Quellenbasis bei Avicenna gestützt, welche offenkundig auch oberflächlichere Deutungen dieser Tradition zulässt; cf. VENTIMIGLIA, Giovanni: *Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten*, in: AERTSEN, Jan A./SPEER, Andreas (Hgg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (= *Miscellanea Mediaevalia* 26). Berlin: Walter de Gruyter 1998, 522–528, hier 525.

mentation und deren Ausweis durch Quellen, die Tiefe der Analysen und das sichere Urteil unterstreichen die philosophische Kompetenz und Eigenständigkeit des Verfassers. Der Gesamtertrag seiner inhaltsreichen und in Detail gehender Studie – schon ein Blick auf das acht Seiten umfassende Inhaltsverzeichnis des opulenten Bandes lässt die Weiten und Tiefen der Untersuchung ahnen – beeindruckt. Er kann durch diese Kurzbesprechung nur andeutungsweise signalisiert werden. Die Bedeutung, welche den metaphysischen Ansichten des Albertus Magnus und deren neuartiger Interpretation in der Untersuchung zukommt, veranlasst uns, auf diesen Teil der Studie in einigen Anmerkungen etwas näher einzugehen.

Die Untersuchung zum idealistischen Seinsverständnis des Meister Eckhart und Johann G. Fichtes gab Q.-S. offenbar den Impuls, das Seinsverständnis und die metaphysischen Ansichten des Albertus Magnus sowie die metaphysische Tradition des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts aufzuarbeiten. Obwohl zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar des Doctor universalis und zu seiner Auffassung des Gegenstands der Metaphysik mehrere sich einander ergänzende Untersuchungen vorliegen, findet man in ihnen keine Analyse und Bestimmung des Seinsbegriffs des Dominikaners vor dem Hintergrund eines idealistischen Seinsverständnisses. Diese Fragestellung, die im Fahrwasser des neuzeitlichen Idealismus aufkam, wurde möglicherweise als anachronistisch für die im 13. Jahrhundert rezipierte ‚realistische‘ Metaphysik des Aristoteles und seine Kritik platonischer Ideenlehre in der Mittelalterforschung gesehen und übergangen. Sie ist schon deshalb schwierig, weil Albertus Magnus bei seiner Rezeption und Auslegung der aristotelischen Metaphysik auf die platonische Philosophie (einschließlich der Theorie der Ideen) und ihre neuplatonischen Ausformungen nicht verzichtete, sondern mit diesem Erbe kritisch-konstruktiv umzugehen vermochte. Burkhard Mojsich macht deutlich, dass es zumindest drei Gründe gibt, warum Albertus ungeachtet seiner „massiven Platonkritik im Anschluß an Aristoteles gleichwohl Platons Philosophie und die der *Platonici* als für sein eigenes Philosophieren konstitutiv ansah“,⁵ und er resümiert, dass „Alberts Denken im ganzen vom platonisch-neuplatonischen Philosophieren durchwirkt ist“.⁶ Das Seinsverständnis des Albertus erschöpft sich nicht in dem durch Aristoteles und Averroes vorgegebenen Rahmen, sondern es vereint in sich ebenso die (neu-)platonischen Elemente aus den Schriften des Augus-

⁵ MOJSICH, Burkhard: *Aristoteles mit oder ohne Platon*, in: HONNEFELDER, Ludger u. a. (Hgg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis Franciscus de Mayronis* (= Subsidia Albertina 1). Münster: Aschendorff 2005, 821–833, hier 823.

⁶ MOJSICH: *Aristoteles mit oder ohne Platon*, 823: „1. Aristoteles’ Einwände gegenüber Platons Theorie der Ideen waren gelegentlich eher an der Naturphilosophie, weniger an der Metaphysik orientiert. 2. Platons Kosmologie im *Timaios* fand uneingeschränkt Alberts Zustimmung. 3. Während sich Albert nicht scheute, an der Philosophie des Aristoteles, dann wenn es ihm erforderlich schien, Kritik zu üben [...], brachte er seine uneingeschränkte Wertschätzung des Platonikers Ps.-Dionysius Areopagita dadurch zum Ausdruck, daß er ihm das Epitheton *magnus* zuerkannte.“

tinus, Boethius und Ps.-Dionysius Areopagita,⁷ aus der *Philosophia prima* des Avicenna⁸ und dem *Liber de causis*, welcher von Albertus als der krönende Abschluss der Metaphysik des Aristoteles aufgefasst wird.⁹ Folglich stellt die Metaphysik des Doctor universalis, betrachtet man sie *in toto* – mit der Ontologie, Ursachenlehre, Emanationstheorie, Intellekt- und Universalienlehre, Analogie- und Partizipationslehre sowie der Transzendentalienlehre – eine um Ganzheitlichkeit und Kohärenz aristotelischer und platonisch-neuplatonischer Konzepte ringende Synthese dar, ein perspektivisch vom Ursprung und Letztziel des Seins auf das Erste Prinzip offenes System aristotelisch-averroistischer (realistischer) und avicenneisch-neuplatonischer (idealistischer) Theoreme. Sie ist gewissermaßen die *via media* und das Bindeglied zwischen der aristotelischen und der neuplatonischen bzw. idealistischen Metaphysik, systematisch und epistemologisch offen nach diesen beiden Richtungen.¹⁰ Vom neuplatonischen Denkmodell des Albertus her gesehen, das auch Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart teilen,¹¹ kann man behaupten, dass das realistische, oder vielmehr reistische Seinsverständnis¹² sich nur auf den Bereich der Kontingenz erstreckt, während das Sein von seinem Ursprung und Ziel her jenseits jeder räumlich-zeitlichen und materiellen Bedingtheit und somit gemäß den von Q.-S. gebrauchten Kategorien

⁷ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 5, ed. SIMON, Paul (= Alberti Magni Opera omnia XXXVII/1). Münster: Aschendorff 1972, 303, 38–43: „philosophici negotii de ente [...] intentio est determinare de ente, in quod stat resolutio intellectus sicut in primam conceptionem, assignando passiones et partes eius; theologi autem intentio est determinare de ente, secundum quod dicitur de causa omnis entis, prout ab ipso fluunt omnia existentia ...“ ID.: *Super Ethica*, prolog., ed. KÜBEL, Wilhelm (= Alberti Magni Opera omnia XIV/1). Münster: Aschendorff 1968–1972, 3, 54–61.

⁸ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 5, ed. SIMON, 322, 14–38: die hier vorliegende emanatistische Interpretation des *esse* ist dem aristotelischen Seinsverständnis fremd.

⁹ Die Metaphysik des *Liber de causis* in der Auslegung des Albertus Magnus hat im Unterschied zur aristotelischen Lesart nicht bloß Seiendes als solches und auch nicht nur *esse* als das Erstgeschaffene zum Gegenstand, sondern die vier primären Ursachen (*causa prima, intelligentia, anima nobilis, natura*) und den formalen Hervorgang von allem aus der ersten Ursache; die erste Ursache sei als das Erste Prinzip das notwendige, absolute, wirkliche, freie Sein, welches die Metaphysik in ihre Betrachtung als „die Ursache allen Seins, insofern aus ihm alles, was existiert, hervorfleße“, einbezieht (vgl. oben Anm. 8).

¹⁰ Zu einer solchen Mittelstellung zwischen den Traditionen bekennt sich Albertus ausdrücklich u.a. im Kontext seiner Universalienlehre in *De intellectu et intelligibili* l. 1 tr. 2 c. 2, ed. BORGNET, Auguste (= Opera Omnia IX). Paris: Ludovicus Vivès 1890, 493a.

¹¹ Vgl. STEEL, Carlos: *Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie*, in: AERTSEN, Jan A./PICKAVE, Martin (Hgg.): *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (= Miscellanea Mediaevalia 29). Berlin: Walter de Gruyter 2002, 115–137, hier 117f. ANZULEWICZ, Henryk: *Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg*, in: KANDLER, Karl-Hermann/MOJSISCH, Burkhard/POHL, Norman (Hgg.): *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen* (= Freiburger Forschungshefte D 243 Geschichte). Freiberg: Technische Universität Berg Akademie 2013, 229–244.

¹² Unter ‚Reismus‘ wird hier die auf Aristoteles zurückgehende „Orientierung am Einzelding, das als eigentlich Seiendes gilt“ (nach TEGTMEIER, ERWIN: *Zeit und Existenz: Parmenideische Meditationen* [= Philosophische Untersuchungen 3]. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 54) verstanden.

absolut, wirklich, idealistisch begriffen wird. Es wird hiermit der metaphysische Realismus, den der Verfasser für Albertus reklamiert, nicht bestritten, wohl aber wird eine Reduktion dessen Ansichten in der Metaphysik auf die als realistisch bezeichnete Position in Frage gestellt. Man kann durchaus, wie es scheint, von einem philosophischen Realismus bei Albertus sprechen, der die idealistische Seinsauffassung mit einbezieht, sofern man die Grenzziehung zwischen Idealismus und Realismus nicht allein auf die triviale Prämisse stützt, der Idealismus supponiere die „Wirklichkeit“ des Seienden, die der Terminus *ens* besagt, der Realismus hingegen die „Realität“ des Seienden qua *res*. Von ‘God’s eye point of view’, einer Perspektive auf das geschöpfliche Seiende, die Albertus als ‚Denker des Ganzen‘ auch in diesem Fall in Betracht zieht, sind Wirklichkeit und Realität, das wirkliche Sein und das reale Sein des Kreatürlichen keine sich ausschließenden Größen, sondern komplementär. Albertus setzt *ens* und *res*, das ‚reale‘ Sein als das *esse particulatum in hoc vel illo*, und das ‚wirkliche‘ Sein – will man sich auf die Argumentation des Verfasser mit einem Vorbehalt einlassen – nicht gleich, sondern er unterscheidet, wie später Meister Eckhart, zwischen *esse purum*, welches Gott bzw. dem Ersten Prinzip eigen ist, und dem formalem Ausfluss der ‚Ähnlichkeit seines Wesens‘, durch den alles am Sein des Ersten teilhat.¹³ Er kann folglich das *esse particulatum* aufgrund dessen Teilhabe an dem *esse purum* als die „erste Vollendung“ (*perfectio prima*) des Seienden in der Kontingenz im Anschluss an Aristoteles, Averroes und Avicenna und die „Selbstverwirklichung“ des Seienden als seine zweite Vollendung (*perfectio secunda*) – sie ist letztlich wie bei Eckhart die Verwirklichung des Selbst in Gott – in derselben Tradition und zugleich als die Anähnlichung an Gott in der Tradition des Platon und der christlichen *imago Dei*-Lehre begreifen. Mit der Eingrenzung dieser Auffassung von *esse* (und von *perfectio*) allein auf die aristotelisch-averroistische Position eliminiert der Verfasser zwangsläufig, aus welchen Gründen auch immer, alle übrigen Traditionen, die im onto-theologisch fundierten Denksystem des Albertus und in seinem Seinsverständnis zweifellos vorhanden sind.

Bei der Untersuchung der Metaphysik des Albertus Magnus und bei der Bestimmung ihres ‚streng realistischen‘ Charakters konnte der Verfasser Einsichten, Maßgaben und Kriterien in Anschlag bringen, die in seinem früheren Projekt zu Meister Eckhart und Fichte gewonnen wurden bzw. darin sich bewährt haben. Der Metaphysikkommentar des Albertus war für die Erforschung der sich an der *littera* des Aristoteles und ihrer Auslegung durch Averroes (sowie an der Paraphrase des Avicenna) orientierenden ‚realistischen‘ Tradition des 13. Jahrhunderts insofern wichtig, als sie mit diesem Werk, einem der ersten von den bisher gedruckten lateinischen Kommentaren zur *Metaphysik* des Aristoteles, ihren Anfang nahm. Hier konnte der

¹³ Siehe oben Anm. 8; ALBERTUS MAGNUS: *De bono* tr. 1 q. 1 a. 1, ed. KÜHLE, Heinrich (= Alberti Magni Opera omnia XXVIII). Münster: Aschendorff 1951, 6, 1–29. Zu Meister Eckhart vgl. KERN, Udo: *Ich „ist die Bezeugung eines Seienden“*. Meister Eckharts theoontologische Wertung des Ichs, in: AERTSEN, Jan A./SPEER, Andreas (Hgg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia* 24). Berlin: Walter de Gruyter 1996, 612–621.

Verfasser also mit der Bestandsaufnahme und Erforschung der in Bezug auf die Seinslehre nunmehr als gegenläufig erachteten Traditionslinien ansetzen. Es galt jetzt mit Blick auf die Metaphysik des Albertus und des Meister Eckhart (einschließlich Fichtes Idealismus) auf der Quellengrundlage zu ermitteln, in welche Richtung Albertus und die nachfolgenden Autoren ihr Seinsverständnis entwickelten – gemäß dem aristotelisch-averroistischen, realistischen Paradigma, oder wie es für Meister Eckhart nachgewiesen wurde, nach Maßgabe der avicenneisch-idealistischen Seinslehre. Ungeachtet der Tatsache, dass der Verfasser die zuvor angedeutete, auch von uns vertretene Ansicht, die Philosophie des Albertus Magnus und so auch die Metaphysik stelle gewissermaßen eine Synthese, ein Amalgam dar, das weder radikal aristotelisch noch residual (neu-)platonisch bzw. idealistisch sein will, nicht teilt (vgl. bes. 645, 677f.), ist seine Interpretation eines wichtigen Teilaspektes des metaphysischen, aristotelisch geprägten Denkens des Albertus überzeugend begründet und durch passend ausgewählte Quellentexte gut belegt. Man muss sich indessen fragen, ob seine Interpretation des Seinsverständnisses des Albertus dem weiten Begriffsumfang gerecht wird, ob sie nicht tendenziell eindimensional ist und andere Interpretationen nicht absichtlich ausschließt sowie zu guter Letzt, ob sie nicht zu weitreichende Schlüsse zieht, indem sie vom Seinsverständnis auf die Metaphysik des Doctor universalis *in toto* schließt, sie als radikal aristotelisch und averroistisch, als Gegenentwurf zu der von Avicenna inspirierten, als idealistisch charakterisierten Metaphysik des Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart darstellt. Wird sie den Bemühungen des Albertus um die philosophische Erkenntnis der Seinswirklichkeit in ihrer Ganzheit unter Einbeziehung aller hierfür relevanten Voraussetzungen – eben auch der historischen, philologischen und doxographischen Natur – gerecht? Lehnt sie sich nicht vorsätzlich gegen die für Albertus typische Sicht auf das Ganze und Synthese-Bestrebungen auf, gegen die in seinem Metaphysikkommentar als notwendig für ein vollkommenes philosophisches Wissen postulierte Kenntnis sowohl der Philosophie des Aristoteles als auch der Platons? Liegt nicht der entschiedenen Ablehnung der Auffassung einer wie auch immer gearteten Kontinuität in der metaphysischen Tradition von Averroes über Albertus, Dietrich von Freiberg bis Meister Eckhart, also einer doxographischen Sicht, die u.a. durch Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Alain de Libera und Loris Sturlese vertreten wird, ein monokausaler Erklärungsansatz zugrunde? Doch selbst wenn die Fundamentalkritik des Verfassers im letztgenannten Punkt, deren Spitze sich letzten Endes gegen das historiographische Paradigma einer auf Albertus Magnus zurückgehenden deutschen Dominikanerschule richtet, punktuell berechtigt zu sein vermag, wie es sich für die Auffassung des Seins im Metaphysikkommentar des Albertus abzeichnet, kann sie auch mit derselben Vorbehaltlosigkeit für diesbezügliche und andere zusammenhängende Sachfragen, die im Kommentar zum *Corpus Dionysiacum* und in *De causis et processu universitatis a prima causa* behandelt werden, behauptet werden? Wie ist die theologische Adaption der platonischen Ideenlehre im Rahmen der Gottes- und Schöpfungslehre (u.a. *In I Sent.* d. 35-36 und *Quaestio de ideis divinis* des

Albertus) vor dem ideenkritischen Hintergrund der Metaphysik des Doctor universalis zu verstehen?¹⁴ Kann man die durch Albertus im Anschluss an die Intellektlehre der persisch-islamischen und griechischen Denker, die er zu den Peripatetikern rechnet, entfaltete und letztlich auf Platon zurückgeführte Lehre der *continuatio* (bzw. *coniunctio*) *intellectus* unter den „christlichen Aristotelismus“ subsumieren und sie auch Thomas von Aquin zuschreiben, dessen grundlegende metaphysische Positionen aus der Sicht des Verfassers denen des Albertus entsprechen und sich allein im Duktus des Argumentierens unterscheiden? Trifft diese Similarität auch im Verhältnis zur Emanationslehre zu, mit deren Hilfe Albertus solche grundlegende philosophische und theologische Konzepte wie Schöpfung, Erkenntnis, Heil, immanente und ökonomische Trinität interpretiert? Muss eine „enge Schulzugehörigkeit“ notwendigerweise lehrinhaltliche Verbindlichkeiten und ein besonderes Schüler-Lehrer-Verhältnis, wie es man bei Thomas, Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg gegenüber Albertus zu erwarten hätte, implizieren? Verbietet es sich den neuerlich behaupteten Einfluss des *Liber de causis*-Kommentars des Albertus auf das Denken des Meister Eckhart im Sinne einer gewissen Kontinuität neuplatonischer Theoreme in der metaphysischen Tradition bei den beiden Autoren zu begreifen?¹⁵

Die vom Verfasser rekonstruierte Entwicklung im Seinsverständnis und in anderen grundlegenden Fragen der Metaphysik unmittelbar nach Albertus Magnus lässt erkennen, dass die aristotelischen Positionen bereits bei Thomas von Aquin an Schärfe und Stringenz stark zunehmen. Der Anteil an (neu-)platonischer, gemäß den Kategorien des Verfassers idealistischer Theoreme und damit an Gemeinsamkeiten mit Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart fällt bei Albertus Magnus noch am meisten ins Gewicht. Der Grund hierfür wird jedoch nicht in der Absicht des Doctor universalis gesehen, seinen eigenen philosophischen Standpunkt durch die Vermittlung der ‚idealistischen‘ Positionen mit dem aristotelisch-averroistischen Realismus behaupten zu wollen. Es gehe ihm nach Ansicht des Verfassers vielmehr darum, die im theologisch-philosophischen Diskurs vorhandenen ‚idealistischen‘ Interpretationen ‚realistisch‘ zu deuten. Eine derartige Strategie, die man als typisch für eine Schwellengestalt beansprucht, sei ausschlaggebend für die philosophische Standortbestimmung des Albertus. Den Unterschied zwischen Albertus und seinem Schüler Thomas von Aquin sieht der Ver-

¹⁴ Bezüglich der Ideenlehre sei exemplarisch verwiesen auf folgende Aussage: ALBERTUS MAGNUS: *In I Sententiarum* d. 35 a. 7, ed. BORGNET, Steph. Caes. Aug. (= Alberti Magni Opera omnia XXVI). Paris: Ludovicus Vivès 1893, 191a: „Dicendum, quod absque dubio etiam philosophice loquendo necesse est ponere ideas, ut dicit Augustinus: quia aliter sequeretur, quod Deus sine ratione qua mundum cognosceret, mundum creasset“.

¹⁵ MELIADÒ, Mario: *Theologie und Noetik der Erstursache: der Liber de causis als Quelle Meister Eckharts*, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 24 (2013) 501–553, hier : 516: „Die Idee der Mangelhaftigkeit der zusammengesetzten Substanzen, die im *Liber* keine nähere Bestimmung bekam, wandelt sich im Kommentar Alberts in den Begriff der Nichtigkeit der Wesenheit *in sich* einer jeden Kreatur. Diese Doktrin findet seine [sic!] Wurzel in der Metaphysik Avicennas und wird bekanntlich auch von Eckhart in seinen Schriften rezipiert“. Vgl. *ibid.* 519f., 530.

fasser darin, dass der Letztere die ‚idealistischen Formulierungen‘ ganz vermeide, weil er eine realistische Umdeutung idealistischer Philosopheme nicht mehr für nötig halte, nachdem sein Lehrer diese Aufgabe erledigte, sondern sich nunmehr auf die eigentliche Aufgabe konzentriere, welche in einer derart eindeutigen und stringenten Ausformulierung seiner aristotelisch-realistischen Ansichten bestehe, dass kein Spielraum für idealistische Interpretationen übrig bleibe (550, vgl. 618f.). Entschieden wendet sich Q.-S. gegen die von Jörn Müller vertretene und vom Rezensenten geteilte Auffassung, dem Werk und Denken des Albertus liege eine onto-theologische, von Ps.-Dionysius und dem *Liber de causis* inspirierte und somit neuplatonische, im Einklang mit dem biblischen Glauben adaptierte, dreigliedrige Struktur *exitus – perfectio – reductio* zugrunde, die in ihren Bestandteilen unter Bevorzugung aristotelischer Philosophie expliziert wird. Er führt hierzu aus (677f.):

„Es verhält sich nämlich nicht so, dass Albert ‚das aristotelische Material in seinen eigenen systematischen, neuplatonisch-dionysisch geprägten Entwurf zu integrieren versucht‘, sondern gerade umgekehrt: Er versucht, die in der christlichen Metaphysik seit je enthaltenen neuplatonisch-idealistischen Elemente aristotelisch-realistisch zu deuten. Es wird also nicht so sehr der Aristotelismus ‚zurückplatonisiert‘, wie de Libera es will, der bei Albert eine, wie es heißt, ‚replatonisation d’Aristote‘ feststellen zu können glaubt, sondern vielmehr das Christentum – sit venia verbo – ‚entplatonisiert‘ und im Sinne der aristotelischen, realistischen Metaphysik umgedeutet“.

Freilich, berücksichtigt man de Liberas Auffassung einer doppelten Lesart der Metaphysik des Albertus Magnus, die *en face* seiner Kommentierung der *Metaphysica* des Aristoteles und der um ein ganzes Buch erweiterten Auslegung des neuplatonischen *Liber de causis* nicht von der Hand zu weisen ist, sowie zieht man den nicht zufälligen, diachronen Verlauf der Lehrentfaltung in Betracht, bleibt der französische Gelehrte mit seiner Auffassung auf dem Boden der Tatsachen und der Wirklichkeit.¹⁶ Außerdem erschließt sich für den Rezensenten nicht, wie die neuplatonische Emanationslehre, die Albertus im Einklang mit dem biblischen Glauben in *De causis et processu universitatis a prima causa* adaptiert und entfaltet, „aristotelisiert“ und die ebenfalls aus der neuplatonischen Tradition von ihm ohne wesentliche Abstriche übernommene Lehre von den Attributen des Notwendigen Seins „entplatonisiert“ werden kann. Nichtsdestotrotz können wir der vom Verfasser bravourös durchgeführten und in seiner Habilitationsschrift dargebotenen Rekonstruktion des realistischen Seinsverständnisses des Doctor universalis weitestgehend zustimmen, sofern man sie in dessen fundamentale, neuplatonische, gewissermaßen auch idealistische, christlich adaptierte Reflexionsstruktur einbringt und im Wesentlichen auf das Strukturelement bezieht, das die Ebene der Kontingenz betrifft. Es besteht die Möglichkeit

¹⁶ Vgl. ANZULEWICZ, Henryk: *Neuere Forschung zu Albertus Magnus. Bestandsaufnahme und Problemstellungen*, in: RTPM 66 (1999) 163–206, hier 186f.

einer grundsätzlichen Vereinbarkeit dieser Auffassung mit dem Standpunkt des Verfassers sogar über die Interpretation des Seinsbegriffs des Albertus Magnus hinaus, d.h. bis hin zu einer Charakterisierung des philosophischen Denkens des Albertus im Ganzen, insofern die beiden Positionen sich in der Einsicht begegnen, dass der als charakteristisch erkennbare, realistische Wesenszug des Denkens des Albertus sich maßgeblich seinem Zugriff auf die Philosophie des Aristoteles verdankt und vornehmlich bei der Explikation der Seinswirklichkeit unter den Bedingungen der Kontingenz, welche der mittleren Ebene einer aus drei Gliedern bestehenden Reflexionsstruktur *exitus – perfectio – reductio* zugeordnet ist, zum Ausdruck kommt. Diesem strukturellen Element der realen Wirklichkeit und des Diskurses entspricht im wissenschaftstheoretischen Konzept des Albertus nicht zufällig die von ihm im Begriff eines wesentlichen Teils der Philosophie instanziierte *philosophia realis*.

Zur Interpretation einzelner Sachfragen der Studie kann man aus der Sicht des Rezensenten eher selten Kritik anmelden, ein Umstand, der auf ein gehöriges Maß an Sachverstand des Verfassers und seine umfassenden Kenntnisse der Schriften des Albertus Magnus sowie diesbezüglicher Forschungsliteratur zurückgeht. Zu diesem positiven Bild trägt auch eine deutlich erkennbare Wertschätzung bei, die dem Werk, Denken und Wirken des Albertus entgegen gebracht wird (vgl. 216f., 613, 637). Manche Divergenzen, die sich zu unserer Auffassung einstellen, sind durch die von uns als monokausal-einseitig empfundene Charakterisierung nicht nur des Seinsverständnisses und der Metaphysik des Albertus, sondern auch seines Denkens im Ganzen als radikal-aristotelisch, das eine aristotelisch-realistische Umdeutung der neuplatonisch-idealistischen Philosopheme der „christlichen Metaphysik“ und der Philosophie insgesamt anstrebe, bedingt. Als ein Beispiel dafür kann das angeführte Primat des Guten als kennzeichnend für den Idealismus und das Primat des Seienden als das Kennzeichnende des Realismus dienen (612). Mit diesem Problem, das u.a. im Kontext der Transzendentalienlehre in den Blick kommt, ist Albertus vertraut. Er bezieht keine einseitige, sondern eine differenzierte Stellung, indem er jeweils die Bedingungen für das Primat des Guten bzw. des Seienden benennt.¹⁷ Es liegt nun nahe, dass in der aristotelischen Metaphysik das Sein als der eigentliche Gegenstand dieser Wissenschaft in den Vordergrund rückt; anders aber verhält sich in der neuplatonischen Ursachenlehre des *Liber de causis*, der in der Tradition u.a. auch den Titel *De bonitate pura* führt. In der Ethik hingegen räumt Albertus die Priorität dem *bonum* ein, indem er von der aristotelischen Vorlage abweichend in seinem zweiten, späten Kommentar einen Traktat über das Gute vorschaltet. Welche Stellung dem Letzteren in seinem Werk und Denken zukommt, zeigt auch die Tatsache, dass er dem Guten zwei Schriften widmete und es in seiner Dionysius-Kommentierung im

¹⁷ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *De bono* tr. 1 q. 1 a. 6, ed. KÜHLE, 11, 77–12, 54; *Super Dionysium De divinis nimiribus* c. 3, ed. SIMON, 102, 11–31; ebd. c. 4, 113, 35–46; 114, 29–117, 14; c. 5, 303, 44–304, 14; c. 13, 448, 52–449, 39.

Vordergrund steht.¹⁸ Man wird also keine a priori Bevorzugung dieses oder jenes Prinzips bei Albertus finden, sondern eine möglichst umfassende Lösung, die der Komplexität der Frage und ihrem speziellen Fall Rechnung zu tragen vermag. Ein anderes Beispiel für die aus der Sicht des Rezensenten fragwürdige Interpretation der Lehrmeinung des Albertus ist die Annahme, der Dominikanergelehrte vertrete keine platonisch-dualistische Auffassung der menschlichen Seele, sondern er versuche, „platonische Formulierungen aristotelisch zu deuten“. Die fundierte Studie Edmund Runggaldier's über den „nicht-reduktionistischen Beitrag“ des Albertus zum Leib-Seele-Problem bestätigt diese Interpretation nicht. Sie lag dem Verfasser bei seiner Untersuchung nach dem Ausweis des Literaturverzeichnisses zwar vor, fand jedoch weder Kritik noch Erwähnung. Anders als der Verfasser übersetzen wir den Terminus *phantasia*, nämlich mit „Einbildungsvermögen“ (bzw. „Einbildungskraft“ anstelle von „Vorstellung“), und teilen nicht die Auffassung, dass Albertus die Notwendigkeit der unmittelbaren Präsenz des Erkenntnisgegenstandes für dessen Vergegenwärtigung in diesem Vermögen oder in der Vorstellung (*imaginatio*) annimmt (268f.).¹⁹ Die Behauptung, dass Albertus (wie sein Schüler Thomas) die Auffassung des Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart von der konstitutiven Funktion der Vernunft für das Menschsein nicht teilt, sondern die Vernunft als ein „bloßes Vermögen der Seele (*potentia animae*), das der Mensch hat, der es betätigen kann oder nicht“ (549, vgl. auch 546 und 548) versteht, deckt sich nicht mit der eigentlichen Aussageintention der angeführten Belegstellen aus dem *De anima*-Kommentar des Albertus. Mit der zitierten Aussage wendet sich Albertus gegen die These eines überindividuellen, getrennten *intellectus agens* und argumentiert für dessen Zugehörigkeit zur individuellen Vernunftseele als deren Vermögensteil, der immer tätig sei (*cuius intelligere est semper*).²⁰ Die gebotene Interpretation entspricht insofern seiner diesbezüglichen Lehrmeinung nicht, als er am Grundsatz, der Mensch als solcher sei *allein* der Intellekt (*esse tamen hominem, in quantum homo est, solum intellectum*) uneingeschränkt festhält. Die Formulierung der Mensch sei ‚an sich selbst auch Vernunft‘ (645) ist eine vom Verfasser aus seinem idealistischen Standpunkt vorgenommene Umdeutung dieser Formel. Gleicher Vorbehalt gilt der aus der Sicht des Rezensenten unmäßig zugespitzten Interpretation der Aussage, alle Menschen bemühten sich „bloß‘ darum, das, was ihnen angenehm (oder passend) ist, zu erreichen und streb[t]en somit nicht nach dem, was in ihnen göttlich ist“. Auch die anschließenden Ausführungen: „Der Mensch erkennt Absolutes also nicht als Mensch, sondern nur insofern, als er das Göttliche in ihm – was ja nicht er selbst ist – sein lässt. [...] Der reale Mensch sei also als solcher – auch wenn es einige Ausnahmen gebe –

¹⁸ Siehe die vorstehende Anm.

¹⁹ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *De homine*, ed. ANZULEWICZ, Henryk/SÖDER, Joachim R. (= Alberti Magni Opera omnia XXVII/2). Münster: Aschendorff 2008, 288–293, 487f., hier bes. 289, 47–49; DERS.: *De anima* I. 2 tr. 3 c. 4, ed. STROICK, Clemens (= Alberti Magni Opera omnia VII/1). Münster: Aschendorff 1968, 101, 75–78, 85–89; ebd. I. 3 tr. 1 c. 3, 168, 27–169, 22.

²⁰ ALBERTUS MAGNUS: *De anima* I. 3 tr. 2 c. 19, ed. STROICK, 206, 7–8.

keiner, der das für die reine Vernunft als solche eigentümliche Absolute erkennen könne. Und doch mache allein die reine Vernunft das wirkliche Menschsein des Menschen aus“ (65of.) – diese und ähnliche Ausführungen geben also weniger die Auffassung des Albertus wieder, als sie diese in ein ihm eher fremdes, strikt idealistisches Deutungsmuster pressen.

Ungeachtet dem gelegentlichen Vorkommen solcher aus der Sicht des Rezensenten anfechtbaren Interpretationen beeindruckt und überzeugt die Habilitationsschrift durch die stupende Vertrautheit des Verfassers mit den Schriften des Albertus Magnus und der in die Untersuchung mit einbezogenen Autoren, sie besticht durch ihre Gründlichkeit, argumentative Klarheit und sicheres Urteilen. Mit ihrem Ertrag schlägt sie ein neues Kapitel der Forschung zu Albertus Magnus auf und setzt zugleich einen wichtigen Markstein ganz spezieller Art in der Debatte um das aristotelisch-realistische und neuplatonisch-idealistische Seinsverständnis in der Metaphysik des Hochmittelalters und der Neuzeit.

Apperzeption, Selbstaffektion und das Spannungsfeld von Idealismus und Realismus. Bemerkungen zu zwei neueren Publikationen über Kants theoretische Philosophie

In der B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant in verschiedenen Hinsichten über Subjektleistungen, die bei der im Kernbereich mit den Erkenntnisbedingungen von Raum, Zeit und Kategorien des Verstandes operierenden Begründung synthetischer Urteile a priori präsent sein müssen. Alles in allem geht es um zwei grundlegende Richtungen. Zum einen wird, wie sich vornehmlich aus § 16 der neu konzipierten Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ergibt, dafür argumentiert, dass es ein denkendes Subjekt (das „Ich denke“) anzunehmen gilt und dass lediglich mithilfe dieses Subjekts dasjenige, was angeschaut oder als Mannigfaltiges gegeben wird, zugleich gedacht oder als Einheit begriffen werden kann. Das Subjekt wird hier kurzum im Sinne eines ursprünglichen Denk- und Einheitsgaranten eingeführt. Dabei soll die geforderte Einheit des Mannigfaltigen ihrerseits nur möglich sein, wenn zugleich eine Synthesis besteht, weshalb das denkende Ich näher besehen „ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption“ heißen muss.¹ Zum anderen wird, dies vor allem in Form verstreuter Erweiterungen und Anmerkungen zum Thema des inneren Sinnes, der am Anfang der transzendentalen Ästhetik geäußerte Gedanke konkretisiert, dass unser „Gemüt“ mittels des inneren Sinnes „sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschauet“.² Das Gemüt, so der die Sache vertiefende Grundgedanke, affiziert sich selbst oder innerlich und ist insofern vermögend, die in ihm vorhandenen, als Erkenntnisbedingungen aufzufassenden Formen der sinnlichen Anschauung und des Verstandes als solche, d.h. als Formen, die nicht in Anwendung auf ihren Stoff begriffen sind, vorzustellen. In diesem Sinne weiß das Gemüt von einer bloßen, getrennt vom Stoffbezug bestehenden „Form der Anschauung“, indem es „durch sich selbst affiziert wird“.³ Betätigt sich das Gemüt hierbei in der Eigenschaft des den inneren Sinn affizierenden Verstandes – eines Verstandes, der „unter der Benennung einer *transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft*“ auf das „*passive* Subjekt“ einwirkt⁴ –, ist es darüber hinaus in der Lage, zwischen Begriff und Anschauung zu vermitteln, den Begriffen in ihrem möglichen Bezug auf Anschauung Sinn und Bedeutung zu verleihen. In dieser zweiten Richtung wird das Subjekt insgesamt als Vermögen der Selbstaffektion, mittels dessen die bei der Erkenntnis vorauszusetzenden Formen des Anschauens und Denkens vergegenwärtigt und verdeutlicht werden, zur Diskussion gestellt.

¹ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* [im Folgenden *KrV*]. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner 1998, B 135.

² *KrV* A 22 / B 37.

³ *KrV* B 68.

⁴ *KrV* B 153.

Der entwickelten Sache zufolge ist in Bezug auf beide Richtungen davon zu sprechen, dass es sich um eine für die Begründung von Erkenntnis unentbehrliche sowie um eine nicht zur formalen, sondern zur transzendentalen Logik gehörende Subjektleistung handelt. In Bezug auf beide Richtungen ist, da es um eine Leistung des Subjekts im engeren Sinne zu tun ist, der in den Abschnitten der Paralogismus-Kritik aus der *Kritik der reinen Vernunft* unterbreiteten Kritik der Subjektmetaphysik Rechnung zu tragen. Das Subjekt – und dabei nicht nur das Subjekt als völlig unbestimmtes Substrat des Denkens, sondern auch das Subjekt als vor-kategoriales Denk- und Einheitsvermögen sowie als Vermögen der Selbstaffektion – kann kein Gegenstand der Erkenntnis sein. Es kann sich mit anderen Worten bei der in Frage stehenden transzendentalen Subjektleistung nicht um eine Bestimmung handeln, die, wie dies bei Raum, Zeit und den Kategorien des Verstandes der Fall ist, auch transzendental deduziert, bewiesen und damit als objektiv gültig behauptet werden kann. Dass die besagte Subjektleistung nicht eine bloße Vorstellung unserer Phantasie ist, muss deshalb auf anderem Wege plausibel gemacht werden. Im Weiteren ist in Bezug auf beide Richtungen zu berücksichtigen, dass das Subjekt eigentlich ein Ich oder Selbstbewusstsein, somit seiner Struktur nach als eine Selbstbeziehung aufzufassen ist, wobei allerdings nur bei der zweiten Richtung unmittelbar einleuchtet, weshalb eine solche in Anschlag zu bringen ist.

Kant selbst hat wiederholt eingeschärft, dass die Selbstbeziehung, die bei der Spontaneität des Subjekts und bei der Selbstaffektion des Gemüts besteht, nicht als eine intellektuelle Anschauung in der Bedeutung eines anschauenden Verstandes oder einer wie auch immer zu begreifenden Erkenntnis eines Seienden an sich verstanden werden darf. Ansonsten hat er sich aber nicht sonderlich darum bemüht, den Leser über bestehende Zusammenhänge und Besonderheiten der beiden Richtungen der Subjektfrage aufzuklären. Hinzu kommt, dass er Unterscheidungen zu den beiden Richtungen eingeführt hat, die sich als präzisierungsbedürftig erweisen. So soll seines Erachtens – im Gegenzug gegen Systeme der philosophischen Psychologie, welche die Vermögen der Apperzeption und des inneren Sinnes „für einerlei auszugeben“ pflegen –⁵ die reine Apperzeption als überzeitliches Selbstbewusstsein vom inneren Sinn als zeitliches Selbstbewusstsein unterscheiden sowie die erste Richtung mit einem intelligiblen, die zweite mit einem empirischen Selbstbewusstsein in Verbindung gebracht werden. Bedenkt man, dass auch bei der reinen Apperzeption von einem Subjekt die Rede sein muss, das nicht in jeder Hinsicht jenseits der Zeit besteht, zumal ihm eine auch als intertemporal zu begreifende Eigenschaft von Identität, eine „durchgängige Identität“,⁶ zukommen soll, und bedenkt man, dass in beiden Richtungen ein Subjekt vorliegt, das in transzendente Erörterungen eingebunden ist, können diese Unterscheidungen leicht zu Missverständnissen führen. Davon abgesehen werfen sie, wie Kant selbst unter anderem im Kontext einer die Unterscheidung von transzendentelem und empiri-

⁵ KrV B 153.

⁶ KrV B 133.

schem Selbstbewusstsein modifizierenden Differenzierung von logischem und psychologischem Ich thematisiert hat, ein Einheitsproblem des Subjekts auf. Es muss berücksichtigt werden, dass es letztlich nicht zwei Subjekte, sondern nur zwei Formen eines einzigen Subjekts geben kann. Das „doppelte Ich im Bewußtsein meiner selbst“ darf, so in Kants eigenen Worten, nicht derart gefasst werden, dass man „zwei Subjekte in einer Person“ annimmt.⁷

Angesichts des Klärungsbedarfs, der bei diesem und anderen Problem- punkten der beiden Richtungen der Subjektleistung besteht, ist es nicht verwunderlich, dass Kant sich, wie andere Schriften seiner kritischen Phase und wie zahlreiche Reflexionen aus dem sogenannten *Opus postumum* eindrücklich belegen, bis zu seinen spätesten Denkversuchen mit dem Themenkomplex von Apperzeption und Selbstaffektion beschäftigt hat. Ebenso wenig kann es in Anbetracht des hohen Problemniveaus, auf welchem Kant sich zur Zeit der zweiten Auflage seines Hauptwerks zu den beiden Richtungen äußert, überraschen, dass er sich bereits in früheren Denkperioden intensiver der Subjektfrage gewidmet hat. Bereits rund ein Jahrzehnt vor der ersten Auflage des Hauptwerks stößt man auf Notizen und Reflexionen, die dokumentieren, dass Kant sich darüber zu verständigen versuchte, welche Bedeutung der Selbstwahrnehmung und der Apperzeption im Prozess der Erkenntnis zukommt. Dabei ist nicht auszuschließen, dass Kant sich im Laufe seiner diversen Denketappen zur Subjektfrage wiederholt auch darum bemüht hat, auf hartnäckige Einwände von Kritikern – man denke im Hinblick auf die B-Auflage des Hauptwerks an Ernst Platner, im Hinblick auf die Zeit nach 1792 an Gottlob Ernst Schulze – zu reagieren.

Vor dem Hintergrund dieser Feststellungen sei auf eine jüngere Studie hingewiesen, die sich wesentlich auf die Vorgeschichte und Nachgeschichte von Kants Subjektkonzept aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* konzentriert, nämlich auf die von Marc Zobrist verfasste Dissertation *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie*.⁸ Der Autor hat sich erklärtermaßen zum Ziel gesetzt, „die kantische Konzeption des ‚Ich‘ bzw. des Selbstbewusstseins in ihrer spezifisch erkenntnistheoretischen Bedeutung aufzuschließen und darstellen.“ (1) In einer systematischen Hinsicht orientiert er sich an Subjektaspekten Kants, die sich als Dreiheit von Selbstwissen, Dasein und Weltbezug auf den Begriff bringen lassen. Die dominante Perspektive der Untersuchung ist allerdings, was auch dem formalen Aufbau der Arbeit entspricht, entwicklungsgeschichtlich. Der Autor rekonstruiert Entwicklungsschritte von Kants Entfaltung der Subjektfrage und unterscheidet hierzu drei Hauptphasen. Die erste betrifft die 1770er Jahre (11–39), die zweite die beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* (40–164) und die

⁷ Vgl. „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ KANT: *Werke in zwölf Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp 1968, Band 6, 599.

⁸ ZOBRIST, M.: *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie. Eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins* (= Kant-Studien. Ergänzungshefte 163). Berlin: de Gruyter 2011, 231 S. [Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band].

dritte die Zeit nach Kants Hauptwerk einschließlich des *Opus postumum* (165–218).

Im Blick auf die erste Phase, die durch Reflexionen Kants unter anderem aus dem Duisburg-Nachlass von Mitte der 1770er Jahre dokumentiert ist, rekonstruiert der Autor die damals aufkeimenden Versuche, sich über die begriffliche Struktur und die Funktion einer „intellektuellen Selbstanschauung“⁹ (11ff.), bei Kant häufig „Selbstwahrnehmung“ genannt, zu verständigen. Diese Selbstanschauung wurde von Kant dabei, gleichsam als Vorgriff auf seine kommende Kritik an einem anschauenden Verstand, ausdrücklich dem menschlichen Ich zuerkannt und dadurch von einer göttlichen intellektuellen Anschauung abgehoben. Im Unterschied zum Problemstand der zweiten, die Position des kritischen Idealismus repräsentierenden Phase war Kant aber noch nicht der Überzeugung, dass der Begriff der Substanz von jenem des Subjekts fernzuhalten sei, wurde doch die These vertreten, das Ich drücke das „Substantiale“ aus, und dadurch der Gedanke nahe gelegt, es bestehe ein „unmittelbares Anschauen des substantialen Selbst“ (14). Auffällig ist zudem, dass Kant damals bestrebt war, die Selbstanschauung gleichermaßen mit Vermögensleistungen des Bewusstseins oder Selbstbewusstseins wie mit dem Vermögen des „inneren Sinnes“ (15ff.) in einen engeren Zusammenhang zu bringen. Die spätere Trennung von intelligiblem und empirischem Ich konnte damit noch kein nennenswertes Thema sein. Im Zentrum dieses experimentell wirkenden Umgangs mit der Subjekt-Begrifflichkeit stand dabei die Idee, dass mittels der Selbstwahrnehmung des Ich „drei Verhältnisse im Gemüt“ – verstanden werden darunter die drei als Erkenntnisfunktionen gefassten Verhältnisse der Relationskategorien (Substanz, Kausalität, Wechselwirkung) – vorgestellt werden können (vgl. 34ff.). Und ein Vorstellen dieser Art wurde dabei offenbar als ein notwendiger, jedoch lediglich erster oder subjektiver, die Frage der Objektivität der Verstandesbegriffe noch nicht tangierender Erkenntnisschritt im Rahmen eines noch genauer zu entfaltenden Gesamtprozesses des Erkennens betrachtet. Was die Denkfortschritte Kants in dieser ersten Phase anbelangt, lässt sich nach Meinung des Autors ersehen, dass „die Verstandesfunktionen zunehmend von allen Bezügen zur Selbstwahrnehmung abgelöst werden“ (37) und sich jener Begriff von Apperzeption andeutet, der später die Grundlage der Verstandesfunktionen ausmachen wird.

Die zweite Phase steht im Zeichen einer auf den Begriff der „inneren Erfahrung“ fokussierten Interpretation der Paralogismus-Kritik aus beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft*. Der Autor arbeitet heraus, welche Konsequenzen mit der Einführung dieses Begriffes bei Kant sowohl für die Kritik an der damaligen philosophischen Psychologie als auch für das eigene Subjektverständnis einhergehen. Kant, so wird aufgewiesen, gibt dadurch die kritisierte Position der rationalen Psychologie derart wieder, dass sie als eine Zwittergestalt, als Vermischung von rationaler und empirischer Psychologie, erscheint. Vor allem aber, so die Hauptstoßrichtung des Autors, handelt sich

⁹ Der Ausdruck stammt nicht von Kant, sondern vom Autor, ist dabei aber von der Sache her wie auch aufgrund mancher Formulierungen Kants nicht abwegig.

Kant, sobald er diesen Begriff in eigener Sache verwendet und damit an seine frühere Auffassung von Selbstwahrnehmung anschließt, ein sich durch eine Reihe von „Spannungen“ auszeichnendes Subjektkonzept ein. Diese Spannungen drehen sich alle um das Verhältnis von reinem bzw. transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein und manifestieren sich in einer ruhelosen, stets zu neuen Umformulierungen drängenden „Verschränkung von Aspekten des transzendentalen und des empirischen Selbstbewusstseins“ (70). Im Grunde haben die vom Autor beschriebenen Spannungen damit zu tun, dass Kant das empirische Selbstbewusstsein ausgehend von unterschiedlichen Fragestellungen behandelt und ihm hierbei prinzipiell eine unterschiedliche Problemlösungskapazität wie letztlich auch unterschiedliche Funktionen und Bedeutungen zuschreibt. Sofern es um die Frage der *Einheit* der Apperzeption oder des Selbstbewusstseins geht, hält Kant das empirische Selbstbewusstsein vom reinen Selbstbewusstsein fern, zumal ersteres als zerstreutes Bewusstsein gilt und somit nur letzteres Garant von Einheit sein kann. Sofern es um die Frage des *Daseins* der Apperzeption oder des Selbstbewusstseins zu tun ist, zieht Kant dagegen das empirische Selbstbewusstsein heran. Grund dafür ist, dass das reine Selbstbewusstsein auf der Basis des kritizistischen Erkenntnisverständnisses als zweifelhafter, metaphysikverdächtiger Begriff gilt. Das empirische Selbstbewusstsein dagegen gehört zu den Begriffen, die sich im Bereich des Empirischen verankern lassen und die insofern im Prinzip als zuverlässig gelten. Ausgehend vom empirischen Selbstbewusstsein besteht mit anderen Worten Aussicht, ein Argument entwickeln zu können, das der Beantwortung der Daseinsfrage dienlich ist. Wie der Autor in der Folge darlegt, stellt sich allerdings diese Annahme – was Kant beim näheren Durchdenken der Sache selbst auch eingesehen habe – als trügerisch heraus. Auch die Frage des Daseins der transzendentalen Apperzeption werde mit dem Rekurs auf das empirische Selbstbewusstsein, da diesem eine andere Erkenntnisquelle und eine andere zeitliche Daseinsweise zukomme als dem transzendentalen Selbstbewusstsein, nicht befriedigend beantwortet. Dem Autor gemäß kann Kant nicht umhin, das Dasein der transzendentalen Apperzeption, da diese weder transzendental deduziert noch durch ein empirisches Selbstbewusstsein fundiert, noch als positives *Noumenon* (anschauender Verstand) ausgewiesen werden könne, als „Dasein‘ *sui generis*“ (158) geltend zu machen. Der Weg zu diesem Resultat, das näher besehen darin besteht, dass lediglich ein unbestimmtes Dasein der transzendentalen Apperzeption behauptet werden kann und dass diese Behauptung ihrerseits auf der Einsicht beruht, wonach man bei dem kritizistischen Erkenntnisverständnis ein unerkennbares Subjekt an sich (das Ding an sich der subjektiven Seite nach) voraussetzen muss, kündigt sich dabei dem Autor zufolge erstmals in Kants Handexemplar der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an (vgl. 116ff.).

Bei der dritten Phase rückt der Autor mehrere, in ihrer genaueren Ausgestaltung und systematischen Intention nicht leicht transparent zu machende Subjektivitätsreflexionen Kants in den Brennpunkt. Mit den die Auffassung eines Gesamtsystems von Erkenntnissen anvisierenden Bestimmungen, die Kant im Rahmen der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Ver-*

nunft entfaltet hat, wird das transzendente Subjekt zusätzlich als eine empirisch gehaltvolle, jedoch lediglich hypothetisch gültige transzendente Idee gedacht. Und damit eröffnet sich auch ein Weg, über das Resultat eines unbestimmten Daseins der transzendentalen Apperzeption hinauszuschreiten und den Nachweis zu führen, dass sich die transzendente Apperzeption ebenfalls in ihrer Daseinsweise, somit als ein bestimmtes oder besonderes Dasein, fundieren lässt. Wie der Autor darlegt, hat Kant diesen Weg in der Tat auch beschritten und dabei letztlich gleichfalls den höchsten Ideenbegriff, den Begriff des „transzendentalen Ideals“, in die Waagschale geworfen. Nach Meinung des Autors ist dieser Ansatz, solange er mit Mitteln der kritischen Vernunft zur Geltung gebracht wird, „unproblematisch“ (172), allerdings letztlich auch unergiebig. Für die Lösung des in Frage stehenden Daseinsproblems wird „nicht das mindeste gewonnen“ (172). Wird das Subjekt als transzendentales Ideal gefasst, ändert dies aufgrund des eingeschränkten Gültigkeitsstatus von Ideen nichts daran, dass auf ein empirisches Selbstbewusstsein zurückgegriffen werden muss. Das genannte Problem der unterschiedlichen Erkenntnisquellen und zeitlichen Verfassungen entsteht aufs Neue. Eingegangen wird weiter auf Bemühungen Kants, das Verständnis von empirischem Selbstbewusstsein zu differenzieren und zu erweitern. Nachgezeichnet wird, dass Kant zwischen einem bloßen Bewusstsein von Vorstellungen im inneren Sinn und einer Selbsterkenntnis als Objekterkenntnis unterscheidet und dass letztere seines Erachtens darin besteht, dass beim empirischen Selbstbewusstsein das Selbst einer Person spontan mit ihrem Leib und mit ihrem Dasein in der Welt, ihrem Dasein an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit, verknüpft ist. Schließlich wird zu Kants sogenannter „Selbstsetzungslehre“ aus dem *Opus postumum* Stellung genommen und darauf aufmerksam gemacht, dass manche Räsonnements im Rahmen dieser Lehre den Eindruck einer Umbildung des kritischen zu einem „absoluten Idealismus“ erwecken (202).

Die Auseinandersetzung mit der Studie von Zobrist ist lohnend. Der Autor zeigt in einer umfassenden und sich zugleich auf Details einlassenden Weise auf, wie sich Kants Subjektkonzept entwickelt, in seinen verschiedenen Komponenten zusammensetzt, in seinen Schwerpunkten verändert. Er macht deutlich, welche terminologischen Neuerungen und semantischen Verschiebungen sich in Kants Nachdenken über Subjektivität ergeben. Er lässt dabei nicht außer acht, dass Kants Subjektkonzept Spannungen unterworfen ist und Probleme aufwirft, Probleme, die Kant selbst auch erkannt hat und die zu einem guten Teil seine revisionäre Gedankenarbeit zur Subjektfrage in Gang gehalten haben. Nicht immer ist es dem Autor auch gelungen, die Aspekte und Probleme von Kants Subjektkonzept so darzustellen, dass der als Ziel der Arbeit genannte Bezug zur Erkenntnisfrage durchsichtig wird. Ein solcher Bezug lässt sich wohl in der Sache nur beschränkt herstellen, weshalb das besagte Ziel vielleicht von vorneherein auch mit einem übertriebenen Anspruch artikuliert worden ist.

Was die erörterten Spannungen und Probleme von Kants Subjektkonzept betrifft, ist dem Autor in der Feststellung zuzustimmen, dass die Bestimmungen zur transzendentalen Apperzeption hartnäckige Probleme aufwer-

fen. Zu Recht moniert er die Rätselhaftigkeit von Kants Aussage, die *Einheit* der transzendentalen Apperzeption sei nur unter der Voraussetzung einer Synthesis möglich, zu Recht wird an ein Daseinsproblem der transzendentalen Apperzeption herangeführt. In Bezug auf dieses letztgenannte Problem ist allerdings zu fragen, weshalb der Autor Kants Ansatz bei der transzendentalen Idee des Subjekts nicht umfassender ausgeschöpft, nicht unter Einbeziehung der Problemlage, die sich mit der *Kritik der praktischen Vernunft* ergibt, analysiert hat. Indem Kant in besagter Schrift die Ideen als Postulate der praktischen Vernunft rekonstruiert und im Sinne einer Forderung aus dem praktischen Faktum des Sittengesetzes begründet, verfügt er gleichzeitig über die Möglichkeit, die hypothetisch gültige Idee des transzendentalen Subjekts in einer mit absoluter Gewissheit existierenden Instanz der praktischen Vernunft zu verankern.¹⁰ Die Idee des transzendentalen Subjekts wird damit – wenn auch nicht als solche, sondern in Koalition mit dem praktischen Ich – gefestigt und als Begriff, dem ein reiner Vernunftursprung zukommt, vorgestellt. Die Disparität der Erkenntnisquellen (transzendental, empirisch) wird überwunden, wenn auch nicht ohne die möglicherweise ein weiteres Einheitsproblem evozierende Voraussetzung einer doppelten, einer theoretischen und praktischen Vernunft. Offenbar wird erst dann, wenn man Kants Überzeugung einbezieht, dass dieser Ausgang bei der praktischen Vernunft eine gelungene Neubegründung der Idee des transzendentalen Subjekts darstellt, begreiflich, weshalb er bei allen Vorbehalten gegenüber der Leistungsfähigkeit des empirischen Selbstbewusstseins bis in seine spätesten Denkversuche aus dem *Opus postumum* nicht davon abgesehen hat, das Daseinsproblem der transzendentalen Apperzeption mithilfe des Projekts einer Vermittlung von transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein zu lösen.

Zwar durchaus erwähnt, jedoch nur reduziert dargestellt wird in der Studie von Zobrist der Subjektivitätsaspekt der Selbstaffektion. Der Autor streift diesen Begriff anlässlich des Problems, dass der Gedanke eines aktiven, affizierenden und zugleich passiven, affizierten Subjekts mit der strengen Form von „Selbstverhältnis“ des Subjekts bzw. mit der „ursprünglichen Spontaneität“ des denkenden Subjekts kollidiert (19, 155) – eines Problems, das Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* eher herunterspielte¹¹ und wohl erst mit den später einsetzenden Überlegungen zur Einheit von logischem und psychologischem Ich als bedeutsam ansah. Zudem steht dieser Begriff beim Autor offenkundig für eine Seite des mit der Verschränkung von transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein unternommenen Versuchs, das Daseins-

¹⁰ Zu diesem Begründungsweg siehe BONDELI, M.: *Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendentaler Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik*. Basel: Schwabe 2006, 84–91.

¹¹ „Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, [...] hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne.“ (*KrV* B 155f.)

problem der transzendentalen Apperzeption zu bewältigen (176ff.). Achtet man darauf, wie das Vermögen der Selbstaffektion innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* beschrieben wird, steht jedoch weder ein Einheits- noch ein Daseinsproblem von Subjektivität im Mittelpunkt. Selbstaffektion ist dort wie erwähnt die mittels Selbstanschauung des Gemüts im inneren Sinn ermöglichte Vergegenwärtigung und Verdeutlichung der Formen unseres Erkennens, einschließlich der damit ermöglichten Schematisierung von Begriffen, die auf Anschauung bezogen werden sollen. Die Selbstaffektion in dieser Funktion ist damit ein Vermögen, das genuin den Formaspekt von Erkenntnis betrifft. Vor diesem Hintergrund wäre nicht zuletzt in Erwägung zu ziehen, ob die Subjektivitätsreflexionen Kants aus den 1770er Jahren nicht nur das Thema der inneren Erfahrung antizipieren, sondern auch jenes der Selbstaffektion, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* verstanden wird.

Ist im Zusammenhang Kants von einem komplexen und problembehafteten Verhältnis von transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein die Rede, ist naturgemäß nicht nur an den Themenkomplex der Subjektivität zu denken, sondern auch an das systematologische Spannungsfeld von Idealismus und Realismus und dabei insbesondere an den Versuch einer Vermittlung von idealistischer und realistischer Denkart. Kant hat seinen transzendentalen Erkenntnisstandpunkt aufgrund der kritizistischen Grundthese, wonach lediglich Dinge der Erscheinung erkennbar, Dinge an sich somit unerkennbar sind, sowie aufgrund der Einsicht, dass Erkenntnis notwendig von apriorischen Erkenntnisbedingungen auszugehen hat, als „transzendentalen Idealismus“ gekennzeichnet. Aufgrund der Einsicht, dass bei diesem Standpunkt die Existenz der Materie eingeräumt werden muss und dass Erkenntnis nur im Falle des Bezugs apriorischer Vorstellungen auf Erfahrung zustande kommt, ist Kant zudem davon ausgegangen, dass der „empirische“ Realismus eine Position darstellt, die mit dem transzendentalen Idealismus verträglich, ja, als die notwendige Ergänzung zu diesem zu begreifen ist.¹² Beide Positionen, sowohl den transzendentalen Idealismus als auch den empirischen Realismus, hat Kant dabei von anderen, seines Erachtens inkonsistenten oder unergiebigem ontologischen und erkenntnistheoretischen Varianten des Idealismus und Realismus (bzw. Empirismus) abgegrenzt.¹³ So soll der transzendentalen Idealismus unterschieden werden von einem dogmatischen Idealismus oder Spiritualismus, welcher das Dasein der Materie bestreitet und somit nur denkende Wesen als existierende Gegenstände zulässt, von einem problematischen Idealismus, der das Dasein der Materie für zumindest unerweislich hält, sowie von einem monadologischen Idealismus, der die sinnliche Anschauung irrtümlich intellektualisiert, d.h. als eine undeutliche Form des Begriffes einstuft. Der empirische Realismus seinerseits soll sich abheben von einem transzendentalen Realismus, welcher die Erkenntnis von Dingen an sich behauptet, von einem weltanschaulichen Realismus oder Materialismus, für den es in der Welt lediglich materielle Dinge gibt, sowie von einem dogmatischen Empirismus, der den Verstand irrtüm-

¹² Siehe *KrV A* 369ff.

¹³ Man beachte dazu ebd., sowie *KrV B* 274ff., A 265ff. / B 321ff., A 271ff. / B 327ff.

lich sensifiziert, d.h. als eine Verallgemeinerung sinnlicher Wahrnehmungen definiert.

Die aus der genannten kritizistischen Grundthese erschließbare Unterscheidung zwischen Dingen, wie sie uns erscheinen, und Dingen als an sich betrachtet bringt es ferner mit sich, dass die Frage nach Idealismus oder Realismus gleichfalls ausgehend von einem Subjekt-Objekt-Verhältnis, namentlich vom Verhältnis von uns als erkennendem Wesen einerseits und erkanntem Ding andererseits, zu beantworten ist. Wer Dinge als außer uns oder unabhängig von uns bestehend behauptet, kann auf dieser Basis als Realist bezeichnet werden, wer sie als in uns (in unserer Vorstellung) oder abhängig von uns bestehend behauptet, als Idealist. Davon ausgehend lässt sich Kants transzendentaler Standpunkt schließlich gerade noch in einer anderen Weise als eine Verbindung von Idealismus und Realismus kenntlich machen. Dass wir Erkenntnis nur von Dingen, wie sie uns erscheinen, zur Verfügung haben, spricht für einen Idealismus, die Annahme von Dingen an sich, soweit diese dabei nicht nur die Funktion eines notwendigen Gegenbegriffs zu den Dingen der Erscheinung haben sollen, sondern auch als etwas Existierendes und uns allgemein Affizierendes gefasst werden, verweist auf einen Realismus.

Kant selbst hat allerdings die Beachtung der unterschiedlichen Bedeutungen des Ausdrucks ‚außer uns‘ angemahnt und die Ansicht vertreten, dass nicht nur Dinge an sich, sondern auch Dinge der Erscheinung als Dinge außer uns begriffen werden können. Seines Erachtens muss deshalb die These, wonach wir nur über Erkenntnis von Dingen, wie sie uns erscheinen, verfügen, keineswegs einen Idealismus zur Folge haben. Kants berühmte „Widerlegung des Idealismus“ aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* operiert denn gerade auch mit der Auffassung, dass das von mir erkannte Ding der Erscheinung als ein „Ding außer mir“ bezeichnet werden darf.¹⁴ Die Frage ist dabei immer, was genau dieses ‚außer uns‘ oder ‚außer mir‘ bedeutet. So wie Kant argumentiert, sind mindestens drei Bedeutungen ins Auge zu fassen: Erstens bestehen die von uns erkannten Dinge der Erscheinung räumlich außerhalb von uns als erkennendem Wesen, womit gleichzeitig gesagt ist, dass es sich um Dinge der Erscheinung handelt, die wir durch unseren äußeren, räumlichen, nicht nur durch unseren inneren, zeitlichen Sinn wahrgenommen haben. Zweitens bestehen die von uns erkannten Dinge der Erscheinung unabhängig von unseren jeweils tatsächlichen Akten des Erkennens. Drittens dürfen die von uns erkannten Dinge der Erscheinung in der Bedeutung von Gegenständen der Erfahrung (von durch bestimmte Urteile artikulierten Sachverhalten) als nicht bloß subjektiv, sondern objektiv gültig behauptet werden.

In der Literatur zu Kant wird seit längerem gründlich und mit viel Scharfsinn über diese und weitere Befunde zu Kants idealistischer oder realistischer Haltung diskutiert, in neuerer Zeit auch zunehmend unter Einbeziehung aktueller Konzepte des Realismus und Anti-Realismus. Aufmerksam gemacht werden kann in diesem Zusammenhang auf die vor kurzer Zeit

¹⁴ Vgl. *KrV B* 275f.

unter dem Haupttitel *Kants Ontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit* erschienene Dissertation von Kiyoshi Chiba.¹⁵ Mit großem Engagement und dabei nicht ohne die nötige analytische Beschlagenheit und die erforderliche Sachkenntnis vertritt der Autor die These, Kants transzendentaler Idealismus sei eindeutig ein „Anti-Realismus hinsichtlich raumzeitlicher Gegenstände“ (1). Im Kern geht es dem Autor nicht darum, Kants Gegenposition zu einem weltanschaulichen oder transzendentalen Realismus sowie zu einem dogmatischen Empirismus genauer wiederzugeben. Ebenso wenig legt er es darauf an, Kants transzendentalen Idealismus in Abgrenzung von anderen Varianten des Idealismus oder Kants Verbindung von transzendentalen Idealismus und Empirismus näher zu betrachten. Vielmehr setzt er ohne Umschweife bei jener Fragestellung an, die sich im Rahmen des Verhältnisses von erkennendem Subjekt und erkanntem Gegenstand ergibt, und klärt darüber auf, inwiefern es in dieser Hinsicht von einem Anti-Realismus Kants zu sprechen gilt. Zu diesem Zweck bestimmt der Autor vorgängig – unter Zuhilfenahme der Begrifflichkeit von Michael Dummett – das Profil jenes als erkenntnistheoretisch zu qualifizierenden Realismus, von dem Kant sich *de facto* distanziert. Dieser Realismus verteidigt die Annahme, dass Gegenstände einer bestimmten Klasse (z.B. raumzeitliche Gegenstände) in der Tat existieren und dass sie dabei auch „unabhängig von unserer Erkenntnis“ existieren (14). Und als Folge davon soll dieser Realismus sich gleichfalls durch die These auszeichnen, dass Aussagen über die betreffenden Gegenstände unabhängig von der Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit als wahr oder falsch behauptet werden können, wobei ‚unabhängig‘ genauer heißen soll, dass die Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit „keine konstitutive Rolle für die Wahr-/Falschheit der Aussagen spielt.“ (19)

Wenn der Autor unter diesen Voraussetzungen Kant als Anti-Realisten porträtiert und ihm die Auffassung zuschreibt, dass unter den raumzeitlichen Gegenständen, sofern deren Existenz als Klasse von Gegenständen angenommen werden darf, nur solche existieren, die von unserer Erkenntnis abhängig sind, will er nicht behaupten, Kant habe angenommen, dass diese Gegenstände nur dann existierten, „wenn sie von uns *tatsächlich* wahrgenommen“ würden (2, 48, 251). Eine idealistische oder „extrem subjektivistische“ Position dieser Art wäre, so der Autor, nicht im Sinne Kants. Im Sinne Kant ist dem Autor zufolge jedoch die Ansicht, dass von der Existenz raumzeitlicher Gegenstände, sofern nicht bloß die Klasse dieser Gegenstände, sondern bestimmte Sachverhalte oder Aussagen über diese Gegenstände zur Diskussion stehen, nicht so gesprochen werden kann, als handle es sich um eine Existenz unabhängig von unseren Erkenntnisbedingungen. Andernfalls müsste aufgewiesen werden, dass eine Beschaffenheit, die unseren Erkenntnisbedingungen zukommt, einer Beschaffenheit des erkannten Dinges selbst entspricht, was aber nur durch einen vergleichenden äußeren Standpunkt, den es für uns Menschen nicht gibt, möglich wäre. Im Weiteren ist es für

¹⁵ CHIBA, K.: *Kants Ontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit. Versuch einer anti-realistischen Interpretation der Kritik der reinen Vernunft* (= Kant-Studien. Ergänzungshefte 168). Berlin: de Gruyter 2012, 427 S. [Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band].

den Autor selbstverständlich, dass Kant mit der Annahme des Dinges an sich in der Bedeutung eines existierenden und uns affizierenden Etwas ein Ding eingeführt hat, das nicht nur erklärtermaßen unerkennbar (lediglich denkbar) ist, sondern *ipso facto* auch unabhängig von unseren Erkenntnisbedingungen existiert. Da es sich bei dem Ding an sich nicht um ein raumzeitliches Ding handelt, beeinträchtigt dies aber, wie der Autor anführen kann, den anti-realistischen Ansatz nicht: Die „anti-realistische Interpretation verträgt sich problemlos mit der Annahme der Existenz von ‚Dingen an sich‘ als erkenntnisunabhängigen Entitäten“ (43). Natürlich muss vor diesem Hintergrund eingeräumt werden, dass es im Falle des Dinges an sich einen Restrealismus in Kants Erkenntnistheorie gibt. Hinzu kommt, dass man sich aufgrund der Tatsache, dass Kant bei seinem erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Verhältnis ebenfalls ein Subjekt voraussetzt, welches, analog zum Ding an sich, als ein zwar existierendes, jedoch unerkennbares Etwas, als ein „transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x“,¹⁶ gedacht werden soll, letztlich mit einer Doppelgestalt dieses Befundes zur Frage des Realismus bzw. Anti-Realismus konfrontiert sieht. Auch von dem unerkennbaren Subjekt gilt, dass es kein raumzeitliches Ding ist und sich somit mit dem Anti-Realismus verträgt. Auch das unerkennbare Subjekt steht für einen Restrealismus in Kants Erkenntnistheorie.

Bei all diesen begrifflichen und systematischen Klarstellungen versäumt es der Autor nicht, seine These des Anti-Realismus unter Heranziehung verschiedener Lehrstücke der *Kritik der reinen Vernunft* zu belegen und zu erproben. Ausführlich befasst er sich mit den vier kosmologischen Antinomien. Mit dem Anspruch, eine „Begründung, die jede realistische Interpretation der Antinomienlehre ein für allemal widerlegt“ (94), zu liefern, wird der Nachweis geführt, dass Kants Artikulierung und Auflösung der kosmologischen Antinomien der reinen Vernunft nur dann vollauf überzeugen kann, wenn der transzendente Idealismus als Anti-Realismus zugrunde gelegt wird, wobei in diesem Falle zum Profil des kritisierten Realismus eine weitere Bestimmung hinzukommen muss. Der Realismus, dem Kant hier widerspricht, ist der Darstellung des Autors zufolge eine Position, welche nicht nur die Existenz raumzeitlicher Gegenstände unabhängig von uns (bzw. die Erkenntnis von Dingen an sich) bejaht, sondern auch unterstellt, diese Gegenstände seien kosmologischer Natur und damit Gegenstände, die eine Unendlichkeitsstruktur in der Form unendlicher Bedingungsreihen aufweisen. Die vom Realismus verteidigten erkenntnisunabhängigen raumzeitlichen Gegenstände können somit insgesamt endliche oder auch zu einem antinomischen Resultat führende unendliche sein. Gezielt wird zudem auf Lehrstücke Kants eingegangen, die auf den ersten Blick für eine realistische Stoßrichtung des transzendentalen Idealismus sprechen. Schritt für Schritt entkräftet der Autor bestehende und mögliche Einwände gegen den von ihm verteidigten Anti-Realismus Kants. Dem Einwand, dass Kant doch ausdrücklich einem empirischen Realismus das Wort redet, hält der Autor entgegen, dass der Verfasser der *Kritik der reinen Vernunft* mit dieser Position lediglich

¹⁶ KrV A 346 / B 404.

zum Ausdruck bringt, „dass wir gewiss sein können, dass räumliche Gegenstände existieren.“ (58) Bei seiner Befürwortung des empirischen Realismus ergreift Kant mit anderen Worten mit einer anti-skeptischen Haltung Partei für eine These des weltanschaulichen und nicht des erkenntnistheoretischen Realismus. Hinzu kommt, dass mit der besagten These der in Frage stehende Anti-Realismus vor anderem Hintergrund bekräftigt wird. Denn die Behauptung, dass wir nicht bezweifeln müssen, dass räumliche Gegenstände existieren, ist – wenn auch in einem allgemeineren Sinne als bei dem erwähnten Raisonement zur Beschaffenheit unserer Erkenntnisbedingungen – abhängig von unserer Erkenntnis. Im Blick auf die „Widerlegung des Idealismus“, bei welcher Kant die Existenz räumlicher Gegenstände nun auch argumentativ verteidigt, expliziert der Autor, dass das dort behandelte Verhältnis von zeitlich verfasstem Ding in meiner Vorstellung und räumlichem Ding außer mir nichts am transzendentalen Sinn von ‚in uns‘ ändert, somit „neutral zum Realismus/Anti-Realismus“ steht (224).

Interessanterweise nimmt es der Autor auch auf sich zu thematisieren, dass von einer Verträglichkeit der Annahme eines existierenden und uns affizierenden Dinges an sich mit dem Anti-Realismus raumzeitlicher Gegenstände dann und nur dann überzeugend gesprochen werden kann, wenn ebendiese Annahme in einer ganz bestimmten Weise artikuliert wird. Die dem Ding an sich zugeschriebene transzendente Affektion, die man gewöhnlich von der empirischen Affektion, der Affektion im Bereich der Erscheinung, unterscheidet, muss so gefasst werden, dass sie weder als Produkt unserer Spontaneität genommen wird noch als bestimmbar Wirkung, die von einem von uns numerisch verschiedenen Ding ausgeht. Der Autor beschreibt sie deshalb als eine Affektion, die sich „automatisch‘ in unserem Gemüt ereignet“ (353, 356, 391). Dass die Existenz des Dinges an sich sowie die transzendente Affektion überhaupt zu den zu verteidigenden Einsichten von Kants Erkenntnislehre gehören, ist für den Autor unbestritten. Wäre dem nicht so, könnte seines Erachtens bei Kant letztlich nicht sinnvoll von einer gegebenen, von unserer Willkür immer auch unbehelligt bleibenden Materie sowie von einem Vermögen der Rezeptivität, das nur beschränkt auf Spontaneität zurückgeführt werden kann, die Rede sein.

Im Zusammenhang dieser Argumentationsrichtung zum Ding an sich und zur transzendentalen Affektion liegt es nahe, mit analogen Überlegungen zum unerkennbaren Subjekt und zum Subjektvermögen der Selbstaffektion anzuschließen. Auch hier ist die Auffassung angezeigt, dass die Affektion, soweit sie von dem von uns numerisch verschiedenen Etwas ausgeht, nicht als bestimmbar Wirkung zu fassen ist, dass sie aber auch nicht ein völlig bewusstseinsimmanentes, restlos auf unser Verhältnis von Spontaneität und innerem Sinn bzw. Einbildungskraft zurückführbares Phänomen sein kann. Da das Etwas in diesem Falle das Subjekt ist, ist nun aber natürlich ein Verhältnis zweier Subjekte (bzw. zweier Seiten eines Subjekts) zu supponieren, ein Verhältnis von Subjekt an sich und Subjekt für uns. Und da die Affektion eine Selbstaffektion ist, stellt sich das Problem einer ungeschmälert zur Geltung kommenden Rezeptivität anders dar, ist es vorwiegend ein Einheitsproblem. Was die Einlassungen des Autors zu einer anti-realistischen Lesart

des Kant'schen Subjektbegriffs betrifft, übergeht er die Auffassung des sich selbst affizierenden Subjekts und beschränkt sich auf den Versuch, ein „Problem des Doppelcharakters des Ich“ zu bewältigen. Ausgegangen wird von Kants Unterscheidung von Ich als Ding an sich und Ich als Erscheinung, wobei ersteres näher als „noumenales Selbst“ und als etwas „Erkenntnisunabhängiges“, letzteres als „empirisches Selbst“ und als etwas „Erkenntnisabhängiges“ begriffen werden soll (249). Auf der Basis dieser Unterscheidung wird sodann dafür argumentiert, dass es dem Anti-Realismus Kants entspricht, wenn noumenales und empirisches Ich als miteinander vereinbar und verknüpfbar betrachtet werden können. Diese Vereinbarkeit und Verknüpfbarkeit ist, so die Pointe des Autors, der sich zur Erläuterung seines Lösungsvorschlags des Begriffs des „Atavar“, des Spielerstellvertreters in der virtuellen Welt des Computerspiels, bedient (393f.), ist dann und nur dann gegeben, wenn noumenales und empirisches Ich als numerisch verschieden und zugleich als Einheit dergestalt, dass man „sein empirisches Selbst mit sich selbst identifiziert“ (394), gedacht werden.

Summa summarum ist es dem Autor gelungen, seine anti-realistische Lesart der *Kritik der reinen Vernunft* in einer durchsichtigen und überzeugenden Weise zu vermitteln. Besonders gewinnbringend ist meines Erachtens seine anti-realistische Interpretation des Dinges an sich und der transzendentalen Affektion. Mag sie auch an den Texten Kants nicht immer leicht festzumachen sein, ist diese Interpretation doch in der Sache einleuchtend und kann auch in der Tat plausibel machen, weshalb diese beiden Komponenten von Kants Erkenntnislehre nicht entbehrlich sind. Ebenfalls die anti-realistische Deutung des Subjekts hat vieles für sich und vermag zu verdeutlichen, weshalb die Annahme eines ‚Ich an sich‘ oder noumenalen Selbst unverzichtbar ist. Bei manchen Lehrstücken oder Thesen Kants, die der Autor anti-realistisch auslegt oder im Zeichen des Anti-Realismus aufzuhellen versucht, lässt sich sicherlich über die eine oder andere Sache streiten. Ich möchte an dieser Stelle zwei mir als problematisch erscheinende Punkte kurz ansprechen.

1) Der Autor qualifiziert die kosmologischen Gegenstände, die Kant in kritischer Absicht annimmt, in einer ausschließlichen Weise als aus der Sicht des Realismus zu verstehende Gegenstände. Für diese Ausschließlichkeit besteht meines Erachtens kein Grund. Dass Kant, wie der Autor betont, die kosmologischen Gegenstände als „Inbegriff von empirischen Gegenständen“ (151) und insofern auf realistischer Grundlage bestimmt, dass er die kosmologischen Gegenstände mit anderen Worten so konzipiert, dass sie zu den unendlichen unter den vermeintlich erkenntnisunabhängigen raumzeitlichen Gegenständen gerechnet werden können, ist natürlich nicht von der Hand zu weisen. Kant zufolge sind die kosmologischen Gegenstände aber auch unvollständig auf empirische Daten beziehbare Ideen der theoretischen sowie zur Realisierung aufgegebene Ideen der praktischen Vernunft. Und so wie Kant Ideen generell in ihrem Status und in ihrer Funktion beschreibt, wie er Ideen einteilt und in ein System bringt, sind die kosmologischen Ge-

genstände hierbei Einzelideen einer einzigen transzendentalen Idee der Welt.¹⁷ Die kosmologischen Gegenstände sind demnach auch ausgehend von einem Ideenbegriff, der im Sinne des Kritizismus geläutert worden ist, aufzufassen und insofern ebenfalls als idealistisch einzustufen. Vor diesem Hintergrund ist das Resultat von Kants Anti-Realismus in dieser Sache gleichzeitig eine Form des Anti-Idealismus. Es ist ferner zu bedenken, dass man Kants Kritik an den kosmologischen Gegenständen auch so verstehen kann, dass sie in erster Linie eine Kritik an der Erkenntnis eines unendlichen, als Totalität von Bedingungen zu kennzeichnenden Gegenstandes generell ist und erst in zweiter Linie eine Kritik an der realistischen oder idealistischen Deutungsvariante dieser Gegenstandserkenntnis. Vorrangig bei dieser Kritik ist so gesehen das Spannungsfeld von Metaphysik und Metaphysikkritik und nicht jenes von Realismus und Idealismus. Mit dieser Abstufung wird die anti-realistische Auslegung der kosmologischen Antinomienlehre natürlich nicht falsch, aber doch in ihrer Bedeutung und Gewichtung relativiert.

2) Um seine anti-realistische Interpretation konsequent durchzuhalten, muss der Autor auch überzeugend zeigen, dass Kants Wahrheitsverständnis nicht verifikations- bzw. falsifikationsunabhängig ist. Die Frage ist, wieweit dies gelingen kann, wenn man die vom Autor nur marginal erwähnte (vgl. 252f.) Auffassung Kants zu den objektiv gültigen Gegenständen möglicher Erfahrung einbezieht. Wenn Kant die objektive Gültigkeit von Gegenständen möglicher Erfahrung aufgrund eines transzendentalen Beweises, d.h. eines Schlusses von Bedingungen, die Erfahrung der Form nach allererst ermöglichen, auf Gegenstände möglicher Erfahrung, rechtfertigt, kann man mit gutem Grund zwar von einem verfahrenstheoretischen, aber nicht von einem verifikationistischen bzw. falsifikationistischen Wahrheitsverständnis sprechen. Erst im Falle des Vergleichens von Gegenständen möglicher Erfahrung, die man in die Form einer Hypothese bringt, mit Sätzen der wirklichen Erfahrung lässt sich sinnvoll an Verifikation oder Falsifikation denken. Es gibt also einsichtige Gründe dafür, den beweistheoretischen Kern von Kants Wahrheitsverständnis als verifikations- bzw. falsifikationsunabhängig und damit, der eingeführten Definition des Autors zufolge, als ‚realistisches‘ Lehrstück anzusehen. Im Schlusswort verspricht der Autor, bei einer „kommenden *Weiterführung* der anti-realistischen Kant-Interpretation“ (399) auch auf die für die Frage objektiv gültiger raumzeitlicher Gegenstände bedeutsamen Kapitel aus der *Kritik der reinen Vernunft* zur transzendentalen Deduktion und Analytik der Grundsätze einzugehen. Man darf auf das Resultat gespannt sein.

¹⁷ Für eine solche Deutung spricht unter anderem *KrV* A 684 / B 712. Kant teilt dort die als Natur allgemein gefasste Idee der Welt in die „denkende“ und „körperliche“ ein.

SVEN K. KNEBEL

Aus der Deutschen Provinz.

Das 19. Jahrhundert in der Jesuitengeschichte von Klaus Schatz

Die von Klaus Schatz vorgelegte monumentale Jesuitengeschichte¹ behandelt einen katholischen Orden, der das Schicksal gehabt hat, nach einem Zeitriß 1814 wiederhergestellt worden zu sein. Im 19. Jahrhundert hat er das Stigma der *political incorrectness* mutig getragen. Ständig mußte er am Rande der Legalität operieren. Manchmal wurde er aggressiv und griff die Grundlagen des ihm feindlichen Systems frontal an: *Civiltà Cattolica*, Syllabus, Erstes Vaticanum.

Wir erfahren, wie die Schweiz dazu kam, die Wiege der neuen Gesellschaft Jesu zu werden. Speziell für die Deutsche Provinz begann deren Geschichte mit ihrer ‚Schweizer Periode‘ (1814–1849). Nach äußerst bescheidenen Anfängen im Wallis wurde Freiburg zum strategischen Zentrum. Die Umstände der Berufung der Jesuiten nach Freiburg, wo Petrus Canisius begraben liegt, der institutionelle Ausbau dieser Niederlassung, die internationale Ausstrahlung des feinen Freiburger Kollegs, wie brenzlich es für die Jesuiten nach 1830 wurde, das Trauma (II, 301) Luzern, der Sonderbundskrieg und das vorläufige Ende der Schweizer Jesuitenkultur: das wird ausführlich erzählt. Als 1848 auch noch quer durch Europa die Revolution ausbrach, schien unter den Bedingungen einer „fast globalen Heimatlosigkeit“ (I, 111) zeitweilig nur noch die Flucht in die USA zu bleiben. Zur Einschiffung stieß noch ein Trüppchen aus dem Herzogtum Anhalt-Köthen, das sich mit der Bibliothek von dort abschleppte. „Und so begann eines der größten Abenteuer der neueren Jesuitengeschichte.“

* * *

Jesuitengeschichte ist historiographisch ein dadurch ausgezeichnetes Genre, daß es sie in zwei streng zu unterscheidenden Versionen gibt: als die Geschichte der Institution vom Standpunkt der Institution und als Aufklärung über die Institution. ‚Aufklärung‘, das war im 18. Jh. wesentlich Aufklärung über die Jesuiten, und Aufklärung über die Jesuiten bestand in dem Schreiben ihrer Geschichte. Im Hinblick auf diese, die Geschichte der Jesuiten, stellte der Aufklärer den Satz auf, daß „die Kenntnis der Geschichte vielleicht nur der einzige Weg zur Aufklärung einer Nation“ ist.² Aus dem 18. und 19. Jh. haben wir daher eine Flut historischer Darstellungen vom Typus ‚Macht und Geheimnis der Jesuiten‘.³

¹ SCHATZ, Klaus: *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983)*, 5 Bde. Münster i.W.: Aschendorff 2013, 30+274 S.; 6+321 S.; 8+451 S.; 10+534 S.; 5+490 S. ISBN 978-3-402-12964-7 (Bd. 1), 978-3-402-12965-4 (Bd. 2), 978-3-402-12966-1 (Bd. 3), 978-3-402-12967-8 (Bd. 4), 978-3-402-12968-5 (Bd. 5).

² WOLF, P.Ph.: *Allgemeine Geschichte der Jesuiten*, Bd. 3, Zürich: Orell & Füssli 1791, 4.

³ „Es ist die Geschichte einer Gesellschaft, deren innere Einrichtung ein Meisterstück der Politik ist; einer Gesellschaft, welche in der Kirchen- und Staatsgeschichte der beiden letzten

Der Verfasser, selber Jesuit, Emeritus für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (Frankfurt a.M.), schreibt die Geschichte der Institution konsequent vom Standpunkt der Institution aus. Dadurch sind die inhaltliche Gliederung, die Periodisierung – 1814–1849, 1849–1872, 1872–1917, 1917–1945, 1945–1965, seit 1965 –, und besonders territorial der Gegenstandszuschnitt bedingt. Die ‚Deutsche‘ Provinz umfaßte die Schweiz, Vorarlberg und das gesamte nicht-österreichische Deutschland mit Ausnahme der östlichen preußischen Provinzen. Die Schweizer Jesuitengeschichte fällt daher bis zur Errichtung der selbständigen Schweizer Vizeprovinz 1947 mit in den Gegenstandsumfang. Da die Missionen (im 19. Jahrhundert die an der Westküste Indiens, im Mittleren Westen der USA, und in Brasilien) nicht außen vor bleiben, liegt z.B. auch Hiroshima in der Deutschen Provinz. Das nationalstaatliche Paradigma wird also, bei einer ironischen Verbeugung vor der „kleindeutschen“ Lösung (I, xxiii), nicht respektiert. Der Leser erhält ganz praktisch einen Einblick in das Treiben der ‚schwarzen Internationale‘. Ebensowenig geht es um einzelne Personen. Bezogen auf jeden Zeitabschnitt, stehen, nach erfolgtem Überblick über die Geschichte des Ordens im allgemeinen und die institutionelle Ausdifferenzierung der Deutschen Provinz im besonderen, die einzelnen Niederlassungen im Vordergrund, bevor sich das Interesse dann, in freierer Form, bestimmten Tätigkeitsbereichen zuwendet.⁴ Die Musterung der literarischen Leistungen ist durchweg von der vorhandenen Sekundärliteratur abhängig. Demgegenüber folgt die Geschichte dem Aufbau der Archive, in sie geht ein, was an Tatsachen aus den Archiven zu erheben ist.⁵ 29 Archive quer durch Europa sind ausgewertet. Daneben stützt sich die Darstellung besonders auf die 21 Bände der von 1897 bis 1967 intern publizierten *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz* („eine erstrangige Quelle“ II, 112). Ein besonderes Augenmerk gilt der Beschreibung des Alltags und der statistischen Auswertung der Personalakten. Zur Herkunft und Motivation des Ordensnachwuchses werden möglichst genaue Angaben gemacht. Der fünfte Band bietet, außer dem üblichen Apparat (Quellenverzeichnis, ein willkommenes Glossar, verschie-

Jahrhunderte einen überwiegenden Einfluß gehabt hat; einer Gesellschaft, welche von ihrem ersten Ursprunge an getadelt, bestritten, gehasset und geschmähet worden und sich dennoch, unter dem Schutze der päpstlichen Freiheiten und stolz auf ihre innere Stärke, in wenig Jahren gleich einem unaufhaltbaren Strome über den ganzen bewohnten Erdkreis ausgebreitet hat und die Schiedsrichterin der Schicksale ganzer Länder und Reiche geworden ist [...].“ ADELUNG, J.Ch.: *Versuch einer Neuen Geschichte des Jesuiter-Ordens von dessen ersten Stiftung an bis auf die gegenwärtigen Zeiten*. Berlin-Halle 1769–1770, Bd. 1, 3f.

⁴ Daß die jesuitische Volksmission, speziell die Stadtmission, „ein Novum des 19. Jahrhunderts“ gewesen wäre (I, 145, 153), stimmt so nicht. Im Spanien des 17. Jahrhunderts war das eine Praxis, um deretwillen ein Theologieprofessor aus Salamanca, später Jesuitengeneral, sogar auf seinen Lehrstuhl verzichtet hat. Vgl. REYERO, Elías SJ.: *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla XIII. propósito general de la Compañía de Jesús (1665–1686)*. Santiago de Compostela 1913; RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII–XVIII*, Diss. phil. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2002.

⁵ Wie schwer die Tatsache wiegt, daß die Deutschland betreffenden römischen Akten für das Jahrzehnt vor Ausbruch des Kulturkampfes verschwunden sind (I, 140), hätte etwas deutlicher werden können.

dene Tabellen, Personen- und Sachregister), ein vorzügliches *Who's Who* aller in dem Haupttext und den Tabellen erwähnten Jesuiten, auch der noch lebenden. Es fällt überhaupt auf, daß der vierte Band, der die Nachkriegszeit behandelt, der umfangreichste geworden ist, während umgekehrt die Behandlung des Zeitraums bis 1872 vergleichsweise knapp ausfällt. Ein Urteil maßt sich der Rezensent weder über die den überseeischen Missionen gewidmeten Abschnitte noch über die Vorzüge der von der jüngeren Geschichte gegebenen Darstellung an. Gegenwärtige Rezension beschränkt sich auf die ersten beiden Bände, auf die Abhandlung des ersten Jahrhunderts.

In dieser Zeit war der Orden durch staatliche Schikanen aller Art daran gehindert, auf seinem ureigenen Sektor, dem Unterrichtswesen, so zum Zuge zu kommen, daß er den Anschluß an seine große Vergangenheit hätte finden können. Nur an der Disziplin, vor allem an der zentralen Stellung des Lateinunterrichts, wurde eisern festgehalten. Das klassische Pauschalangebot aus Gymnasium und philosophisch-theologischer Hochschule ließ sich nicht aufrechterhalten. Die Notwendigkeit, flexible Antworten auf das staatliche Schulmonopol zu finden, zwang dazu, jede Chance zur Gründung von Privatschulen zu ergreifen. Was in der ersten Periode Freiburg war, teilte sich in der zweiten zwischen der Abtei Maria Laach (bei Bonn) und dem Gymnasium Feldkirch (Vorarlberg) auf. Was Maria Laach war, wird in der dritten Periode das holländische Valkenburg. Heute befindet sich die berühmte Bibliothek von Valkenburg (die zeitweilig größte Jesuitenbibliothek der Welt, die in Mitteleuropa wohl vollständigste Sammlung der lateinischen Scholastik) in der 1926 eröffneten Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a.M. (II, 56).

In der ignatianischen Spiritualität reichte es nur zu einer Art Neugotik (I, 37). So flüchtig, wie bei ihr verweilt wird, scheint das in der Scholastik wenig anders gewesen zu sein. Obwohl die Wiedereinführung des dreijährigen Philosophiestudiums für den Ordensnachwuchs 1853 schon ein Kraftakt war, ist das, was die beiden Peschs, Tilman (1836–1899) und Christian (1853–1925), während des *fin de siècle* auf Lateinisch in der Philosophie bzw. Theologie bündereich beschäftigt hat, mit ein paar Zeilen abgetan. Es hat bei dem vagen Hinweis sein Bewenden, daß nicht mehr, wie eine Generation vorher für Kleutgen, der deutsche Idealismus der Hauptgegner gewesen sei, sondern der Darwinismus und Positivismus (II, 109). Mehr gewürdigt werden die Forschungsbeiträge von Jesuiten zur Astronomie, Zoologie, Linguistik, Exegetik (*Cursus Scripturae Sacrae*, 1885ff.) und historischen Gelehrsamkeit. Um die Erforschung der Geschichte der Scholastik haben sich gerade auch Jesuiten der Deutschen Provinz (Pachtler, Ehrle, Jansen) verdient gemacht, vorzugsweise editorisch und monographisch (II, 117). Ein eigenes Kapitel bildet das journalistische Unternehmen *Stimmen aus Maria Laach*, ab 1914 *Stimmen der Zeit*. Außer der Exegetik war dies es, das von den scharfen Maßregelungen im Zuge der Modernismuskrise besonders hart betroffen war.

Obwohl der Verfasser seine Darstellung des Unterrichtswesens also keineswegs auf Pädagogikgeschichte einengt, ist die Aufgabe, wie sie sich dann stellt, immer noch zu eng aufgefaßt. Über die liebevolle Versenkung in den Schul-, Studien- und Novizenbetrieb kommt die Ermittlung der ordensinter-

nen Bildungsimpulse deutlich zu kurz. Der „wissenschaftlichen und schriftstellerischen Tätigkeit“ ist zwar jeweils ein Kapitel gewidmet, aber doch nur auf der Provinzebene. Diese Perspektive wird weder der Internationalität der Gesellschaft Jesu noch der in ihren Bibliotheken gespeicherten Tradition gerecht. Erstens hätte den Übersetzungen ins Deutsche etwas Beachtung geschenkt werden müssen. Der zeitweilig so massiven deutschsprachigen Präsenz des spanischen Philosophen und Apologeten Jaime Balmes SJ. († 1848) ist mit keinem Wort gedacht. Das „verstiegen“ (I, 223) anmutende ursprüngliche Projekt von Maria Laach könnte sich immerhin dadurch erklären, daß man damals mit dem Gedanken umging, das Argument von Balmes' Bestseller *Protestantismus und Katholicismus in ihren Beziehungen zur europäischen Civilisation* (dt. 1861) auf eine breitere empirische Grundlage zu stellen. Zweitens hätte die Nahwirkung der in die zweite und dritte Periode fallenden Neuedition älterer Literatur, von Autoren wie Molina († 1600), Vázquez († 1604), Suárez († 1617), Bellarmin († 1622), Martínez de Ripalda († 1648), Lugo († 1660), Reeb († 1662, *Distinctiones et Axiomata Philosophica*) und – auf einem anderen Sektor – Bourdaloue († 1704), untersucht werden oder wenigstens im Blick gehabt sein müssen. Es ist sehr die Frage – durch eine beiläufige Bemerkung zur Ausleihfrequenz dieser Autoren (II, 165) ist sie nicht erledigt –, ob man als Jesuit an dem Pluralismus der eigenen Ordenstradition nicht doch zu starke geistige Reserven gehabt hat, als daß von dem 1879 verordneten ‚Thomismus‘ anzunehmen wäre, daß er so monolithisch auch umgesetzt worden ist. Man stelle sich nur einmal vor, die Franziskaner schrieben ihre moderne Ordensgeschichte, und Bonaventura und Duns Scotus blieben unerwähnt! Selbstverständlich erfährt der Leser daher auch nichts über den Fortgang schon älterer innerkatholischer Kontroversen, speziell über die Gnadenstreitigkeiten mit den Dominikanern und über die durch den Kulturkampf und durch die *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert* von Döllinger/Reusch 1889 aufgefrischte Kontroverse um die ‚Jesuitenmoral‘.

Auch nicht ausdrücklich, aber doch in größerer Bewußtheit, abstrahiert die vorliegende Darstellung von der Geschichte der medialen Präsenz der Jesuiten, so einschneidend sich das Gerede über sie auf ihr Schicksal auch ausgewirkt hat. Der Verfasser hat die Fortsetzung zu Bernhard Duhrs *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* (1907–1928) geliefert, nicht die zu Duhrs *Jesuitenfabeln*. Die dadurch bedingte herbe Askese erklärt manche Auffälligkeit. Obwohl z.B. die Düsseldorfer Szene um 1800 dem Verfasser aus gewissen Gründen wichtig ist (I, 26, 92), unterbleibt jeder Hinweis darauf, ein wie rührendes Denkmal Heine – Heine! – seinen Düsseldorfer Jesuiten gesetzt hat: „Arme Väter von der Gesellschaft Jesu! Ihr seid der Popanz und der Sündenbock der liberalen Partei geworden...“⁶ Mit so viel Askese kann eine befriedigende Darstellung der „Vertreibungsgeschichte“ (I, 46), die die Jesuitengeschichte das 19. Jahrhundert über gewesen ist, unmöglich gelingen, insbesondere die nicht der zwei Katastrophen für die Deutsche Provinz,

⁶ HEINE, H.: *Geständnisse* (1854), in: *Sämtliche Schriften*, hg. von K. Briegleb, Bd. VI/1, München: Hanser 1969ff., 494ff.

der Entstehung des Schweizer Verfassungsartikels 58, der von 1848 bis offiziell 1973 bestanden hat, und der Entstehung des reichsdeutschen Jesuitengesetzes (1872 bis 1904 bzw. 1917).

„Welch ein Abscheu sind die Jesuiten geworden für die verschiedensten Menschen und die verschiedensten Parteien, für Rationalisten, Atheisten, Revolutionäre, für die tief frommen Jansenisten, für evangelisch Gläubige, oft selbst für die katholische Curatgeistlichkeit!“⁷ Ein Bedürfnis, diese Koalition zu analysieren, die dem 19. Jahrhundert doch selber seltsam erschien, hat nicht bestanden. Geoffrey Cubitts *The Jesuit Myth* hat, anhand der französischen Szene des 19. Jahrhunderts, 1993 gezeigt, wie ergiebig dieses Thema wäre. Die Analyse der Reichstagsdebatte 1872 über das deutsche Jesuitengesetz ist korrekt (I, 261ff.), dringt aber nicht in die Tiefe, weil die Argumentation der Befürworter vor diesem Forum nur die Gemeinplätze wiederholte, die die französischen Staatsanwälte des Ancien Régime 1762 aufgetischt hatten. Weder die Agitation gegen die Jesuiten während der Schweizer Periode wird zusammenhängend dargestellt⁸ noch die Agitation des 1863 gegründeten Protestantenvereins, der einflußreichsten nationalliberalen *pressure group*. Letzteres wäre ein umso reizvolleres Thema gewesen, als die Führer des Vereins, Schenkel und Bluntschli, ja Schweizer waren. Zur Zeit des Sonderbundkrieges hatten sie beide die antijesuitische Demagogie noch öffentlich mißbilligt. Nach Kriegsende hatten sie ihre akademische Karriere lieber im Ausland, in Heidelberg, fortgesetzt. Man hätte gern erfahren, wie es gekommen ist, daß ausgerechnet sie als Drahtzieher der Zivilgesellschaft das frischgegründete Bismarckreich auf die Abwege des Kulturkampfes und der Ausnahmegesetzgebung gelockt haben.⁹ So aber bleibt die Erzählung beider Katastrophen, bei aller Neigung des Verfassers zu Entdramatisierung, auch nach anderthalb Jahrhunderten immer noch einseitig eine Leidensgeschichte. Kaum auch nur ansatzweise weitet sich die Binnenperspektive zu einer Analyse von Zuständen, die im Licht unserer Schulkenntnisse von der Geschichte des europäischen 19. Jahrhunderts ja hanebüchen sind.

Wenn der Verfasser der Auffassung ist, daß das Jesuitengesetz der Ära des „klassischen Staatskirchentums“ (II, 321) angehört, mit der es nach dem Ersten Weltkrieg dann vorbei war, hätte die Würdigung des Artikels 2 des norwegischen Grundgesetzes von 1814 umso weniger so weit nach hinten (IV, 315) verschoben werden sollen, als die Skandinavienmission auch schon im

⁷ STAHL, F.J.: *Der Protestantismus als politisches Princip*. Berlin 1853 / ND 1987, 94f.

⁸ Über den fatalen Ludwig Snell fällt gerade mal ein Satz in einer Fußnote (I, 103), und dieser Satz läßt alles offen. Originalton Snell: „1814, in den Tagen der großen Reaktion, erblickten die verblendeten Absolutisten Europas [...] in diesem Orden die geheimnisvolle Gewalt, um Thron und Altar zu retten und den Geist der französischen Revolution zu beschwören. Kläglicher Wahnsinn! Anstatt jene Revolution, die bereits die Runde um die Welt gemacht hatte, anzuerkennen und sich mit ihren Resultaten, die wie die Tafeln des Sinai im Bewußtsein der Völker standen, zu befreunden, riefen sie jene Höllenmacht zurück und besiegelten mit ihr einen Bund zur Unterdrückung der Nationen.“ SNELL, L.: *Der Jesuitenfall* (1847), in: *Dr. Ludwig Snells Leben und Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der regenerirten Schweiz*. Zürich: Meyer & Zeller 1858, 304.

⁹ Daniel Schenkel findet nur einmal Erwähnung (I, 146), im Zusammenhang mit der mißlungenen Heidelberger Volksmission 1851.

19. Jahrhundert in den Aufgabenbereich der Deutschen Provinz fiel. Wieso war in Norwegen, diesem liberalen Musterstaat, von verfassungswegen „Juden“ und „Jesuiten“ die Einreise verboten? Sich darüber zu entrüsten ist damals den Juden überlassen geblieben.¹⁰ Die deutschen Kulturkämpfer waren keine Antisemiten, trotzdem war der ‚Jesuit‘ für sie etwas, was „nicht aus deutschem Blut stammt, sondern von jenseits der Berge eingewandert ist“.¹¹ Die Gesellschaft Jesu sei „bis heute geblieben, was sie am ersten Tage ihrer Einwanderung in Deutschland war – fremd dem deutschen Leben“.¹² Beide Äußerungen, von Wortführern des Nationalliberalismus, stammen noch aus der Zeit, bevor die Sache eskalierte. So viel häßlicher hat sich der antisemitische Antijesuitismus vor und nach 1933 (III, 230ff.) auch nicht vernehmen lassen. Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß, um diesem eine Folie zu geben, die Vorgeschichte im 19. Jahrhundert vom Verfasser tendenziös verharmlost wird.

1872 hat es sich auch nicht schlicht um rechtsstaatliche Defizite gehandelt. Man war ja schon viel weiter gewesen. 1853, in Verteidigung der Räumerschen Erlasse (I, 138), hatte sich der konservative Mehrheitsführer im Preußischen Abgeordnetenhaus von der Jesuitenverfolgung des 18. Jahrhunderts scharf distanziert.¹³ Ja, er hatte sich über den Opportunismus (I, 131f.) lustig gemacht, der von den Zentrumsführern 1848 in der Frankfurter Paulskirchenversammlung in der Jesuitenfrage an den Tag gelegt worden war. Die Einschüchterung durch den Schweizer Sonderbundskrieg hatte er als Entschuldigung nicht gelten lassen: „Ich würde meine Stimme für die Jesuiten erhoben haben“, hatte er dem parlamentarischen Gegner zugerufen. Er sei nicht der Ansicht, daß „den Jesuiten in der Sonderbundssache etwas zur Last zu legen“ sei, sie hätten sich doch „auf Seiten der guten Sache des Rechts und der Freiheit“ befunden. Daraus, daß ‚Jesuiten‘ 1848 ein aufregendes Schlagwort gewesen sei, werde gefolgert, daß die Führer des Zentrums in der Paulskirche sie hätten fallenlassen dürfen. „Ich würde das Gegenteil daraus schließen.“¹⁴ So der preußische Konservative Ludwig von Gerlach. Neun-

¹⁰ „[...] hier in Norwegen ist das himmelschreiende Gesetz längst ins Leben getreten, daß kein Jude, wes Standes er auch sei und welchen höhern Zweck er auch haben mag, die Grenzen dieses Landes überschreiten darf. [...] Welch beschränktes, fanatisches Gesetz, das in der Geschichte der Menschheit einzig dasteht und mit großen, schwarzen, bluttriefenden Buchstaben geschrieben ist!!! [...] Ganz Europa und die Welt überall, wo kein Norwege zu befehlen hat, ist für Juden geöffnet und wenn auch nicht zu immerwährendem, doch zu zeitlichem Aufenthalte, aber das freie Norwegen, das sich einer unbegrenzten Humanität und Toleranz rühmt, ist für sie ewig verschlossen.“ PINNER, M.: *Offenes Sendschreiben an die Nationen Europa's*. Berlin 1848, 225.

¹¹ SCHENKEL, D.: *Die Erneuerung der Deutschen Evangelischen Kirche nach den Grundsätzen der Reformation*. Gotha: Perthes 1860, 3.

¹² FREYTAG, G.: *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* 7, 11 (1859), in: *Werke*, Bd. 7, Hamburg: Gutenberg o.J., 58ff.

¹³ *Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 13. November 1852 einberufenen Kammern. Zweite Kammer*, Bd. 1. Berlin: Decker 1853, 394ff. (24. Sitzung vom 12.2.1853).

¹⁴ Ebd. 427a.

zehn Jahre später befand sich sein Parteifreund Hermann Wagener (I, 266) in der Debatte über das Jesuitengesetz hoffnungslos in der Minderheit.

Der Verfasser sucht die Erklärung für die von der liberalen Öffentlichkeit geforderte polizeiliche Lösung der ‚Jesuitenfrage‘ bei den Jesuiten selber, in der ultramontanen Agenda: Scholastik, Syllabus, Infallibilität. „Die Jesuitenvertreibung in Deutschland war gewissermaßen die Antwort auf das 1. Vatikanum und die Unfehlbarkeitsdefinition“ (I, 260). So harmlos, wie sich der für seine Geschichte des Ersten Vatikanums bekannte Verfasser in deskriptiver Absicht der Kategorie ‚ultramontan‘ oder des kulturprotestantischen Kampfbegriffs ‚der moderne Staat‘ (I, 118) bedient, werden die Jesuiten des 19. Jahrhunderts von ihm praktisch desavouiert. An der Kommentierung des Syllabus durch die *Stimmen aus Maria Laach* beklagt er, daß sie sich „am äußersten rechten Rand“ der möglichen Interpretationsbandbreite gehalten habe (I, 225). Dem Kurswechsel des Blattes ab 1909, besonders dem im Frühjahr 1914 erschienenen Angriff auf den ‚katholischen Integralismus‘ („die eigentliche Bombe“ II, 146), verdankt sich das noch heute von ihm vermittelte Geschichtsbild. Ob der berühmte Ketteler sich aber wirklich in diesem Sinn (I, 228) gegen die Jesuiten ausspielen läßt? Wenn jemand den ‚modernen Staat‘ der Nationalliberalen im Namen der Menschenrechte und des Minderheitenschutzes angegriffen hat, dann Ketteler. Und wenn der greise Alfred Weber, 1947 zurück auf seinem Heidelberger Lehrstuhl, damit recht gehabt hat, daß der ‚moderne Staat‘, diese „in Rechtsform gebrachte reine und *unbeschränkte* Machtzusammenfassung“, nicht weniger als der „Urheber des Weltchaos“ war,¹⁵ dann war die ultramontane Frontstellung um 1870 in der Sache schlechterdings prophetisch.

In diesem Zusammenhang hätte auf die politische Pamphletliteratur, mit der die Jesuiten den Kulturkampf geführt haben, schon irgendwie eingegangen werden müssen. Womöglich hätte sich ergeben, daß hinter der bis heute so wirksamen Karikatur, welche der Münchner *Simplizissimus* vom wilhelminischen Deutschland entworfen hat (‚Militarismus‘), die Jesuiten stecken. Der *Simplizissimus* wird indessen nur einmal herangezogen (II, 299), zur Bestätigung der Tatsache, daß das deutsche Jesuitengesetz praktisch doch mehr ein Papiertiger war. Wie die Jesuiten in das Reich wieder einsickerten, wie das Gesetz zerbröckelte, bis es schließlich im Ersten Weltkrieg ganz fiel, ist das Thema eines der bestgelungenen Kapitel.

Der Stoßseufzer ist unüberhörbar, mit dem die Jesuiten im August 1872 aus ihrer jüngsten Niederlassung, in Krupps Essen, ausgezogen waren. Die gegen deren polizeiliche Schließung gerichteten Straßenkrawalle waren ihnen selber unheimlich. Sie wußten nur zu gut, daß sie im Klassenkampf doch bald zwischen alle Stühle geraten wären (I, 195). Die Stärke des vom Verfasser gewählten Ansatzes liegt in der Darstellung der politisch vergleichsweise entspannten Phasen, in denen man, wenn auch im Exil, in aller Stille seinen Geschäften nachging. ‚Exil‘ ist für eine Internationale überhaupt ein relativer Begriff, der sich darauf reduziert, daß man sich, mehr als einem

¹⁵ WEBER, A.: *Das Ende des modernen Staates*, in: DERS.: *Haben wir Deutschen nach 1945 versagt? Politische Schriften*, hg. von Ch. Dericum. Frankfurt a.M.: Fischer 1982, 61–76.

lieb ist, mit Immobiliengeschäften befassen muß: 1898 wurde zu diesem Zweck eigens eine Aktiengesellschaft gegründet, die Aachener Immobilien AG. Sich die Freiheit zu erhalten, „wegzugehen, wenn Schwierigkeiten entstehen“, war ein Grundsatz jesuitischer Niederlassungen (II, 173). Was einem innerhalb der Reichsgrenzen zu tun nicht mehr erlaubt war, tat man dann eben anderswo in der Provinz; nur mit seiner Provinz ist der Jesuit verheiratet. Bequemerweise hatte man sich in Schlössern gleich hinter der Grenze angesiedelt, in Orten möglichst mit Bahnanschluß ins Reich. Ein Mißgriff war die Verlegung des Theologiestudiums in das dioxinverseuchte englische Ditton Hall; 1895 wurde es aufgegeben. Doch auch die klösterliche Abgeschlossenheit in Holland ging einem irgendwann auf die Nerven. Die ultramontane Position zersetzte sich in die sogenannte ‚Kölner‘ Richtung, die auf dem Umweg über die christliche Gewerkschaftsbewegung heim ins Reich drängte, und in die minoritäre ‚Berliner‘ Richtung, die das um diesen Preis jedenfalls nicht wollte (II, 142ff.). Aber endlich dazugehören wollte man. „Valkenburg galt als Symbol der ‚ewigen Wahrheit‘ und gleichzeitig der Abschneidung vom lebendigen deutschen Geistesleben“ (II, 151). Die ‚Modernismuskrise‘ war *auch* das Einknicken vor der sog. ‚deutschen Wissenschaft‘.¹⁶ Daß die Deutsche Provinz im Ersten Weltkrieg brav Kriegsanleihe gezeichnet hat, wirft ein bezeichnendes Licht auf den Preis, den man für die Integration zu zahlen bereit war: Man wollte partout die eigene nationale Zuverlässigkeit unter Beweis stellen (II, 314ff.). Wenn diese Internationale, die schwarze, anders als die sozialistische II. Internationale, den Ersten Weltkrieg überlebt hat, lag das vermutlich (II, 318) an der ultramontanen Prinzipienfestigkeit der *Civiltà Cattolica*.

Die vorliegende Jesuitengeschichte ist ein Standardwerk. Der aufgewandte Fleiß ist immens, die Gliederung klar, der Stil gewandt. Die Zahl auch dem Nichtfachmann erkennbarer Flüchtigkeitsfehler hält sich sehr in Grenzen. Die Illustrationen beschränken sich auf Übersichtskarten und Außenansichten der einzelnen Wirkungsstätten. Der Verlag hat für eine ordentliche Ausstattung gesorgt. Gleichwohl: Wenn die Aufgabe, die sich einer nach dem Zweiten Vatikanum unternommenen Jesuitengeschichte gestellt hätte, die gewesen ist, die Jesuiten historiographisch aus dem Kulturkampfghetto zu holen, dann ist diese Aufgabe durch die vorliegende Jesuitengeschichte noch nicht gelöst.

¹⁶ „Die Wissenschaft des ganzen Jesuitenordens ist so unentwickelt, so unreif und dürftig, daß sie im Vergleich mit wirklicher Wissenschaft, wie sie in Deutschland lebt, nur wie dunkle Unwissenheit aussieht.“ BLUNTSCHLI, J.C.: *Rom und die Deutschen*. Berlin: Habel 1872, 24.

Rezensionen Philosophie

PIAIA, Gregorio : *Talete in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere*. Padova : CLEUP 2013, 395 p., ISBN 978-8867871049.

Gregorio Piaia propose ici un choix d'études qu'il a dédiées à l'historiographie philosophique entre 1985 et 2013¹. Les références bibliographiques de ces travaux dont les publications accompagnent trente années de recherche ont été actualisées et les études publiées initialement dans une autre langue ont été traduites en italien. Le volume est organisé chronologiquement, de l'historiographie philosophique médiévale à la littérature contemporaine. La première étude porte sur le *Polyhistor* de Guillaume de Malmesbury ; la dernière sur un bestseller récent et sa mise en scène du XVII^e siècle philosophique, *L'isola del giorno prima* d'Umberto Eco. Une grande liberté dans le choix des thèmes et dans leur traitement caractérise en effet les études produites par Gregorio Piaia parallèlement à la grande entreprise d'érudition de l'école de Padoue, la *Storia delle storie generali della filosofia* initiée par Giovanni Santinello puis dirigée par Gregorio Piaia depuis le décès de Giovanni Santinello en 2003². Les textes présentés ici prolongent cette entreprise encyclopédique en livrant des réflexions circonstanciées sur la philosophie et l'histoire de la philosophie envisagées comme disciplines universitaires, mais aussi comme ensemble de pratiques extra-universitaires, notam-

¹ Il s'agit bien d'un choix et non d'un recueil. Parmi les travaux non réimprimés, on mentionnera notamment : PIAIA, Gregorio : *La genèse de l'interprétation historique et philosophique d'Albert le Grand (XV^e-XVIII^e siècle)*, in : ZIMMERMANN, Albert (éd.) : *Albert der Grosse, seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*. Berlin: W. de Gruyter 1981, 237-255 ; PIAIA, Gregorio : „Averroïsme politique“: *anatomie d'un mythe historiographique*, in : ZIMMERMANN, Albert (éd.) : *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (= *Miscellanea mediaevalia* 17). Berlin : W. de Gruyter 1985, 328-344 ; PIAIA, Gregorio : *Perché studiare la filosofia medievale? Alcune risposte fra Sette e Ottocento*, in : AERTSEN, Jan A./SPEER, Andreas (éd.) : *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: W. de Gruyter 1998, 353-359 ; PIAIA, Gregorio : *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofica italiana e francese del primo Ottocento*, in : RAGGHIANI, Renzo/SAVORELLI, Alessandro (éd.) : *Rinascimento. Mito e concetto*. Pisa : Edizioni della Normale 2005, 109-134.

² SANTINELLO, Giovanni/PIAIA, Gregorio (éd.) : *Storia delle storie generali della filosofia*. Brescia : Antenore 1979-2004 (5 tomes en 6 volumes). Une version anglaise actualisée est en cours de publication: SANTINELLO, Giovanni (éd.) : *Models of the History of Philosophy. I: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*. Dordrecht : Kluwer 1993 ; PIAIA, Gregorio/SANTINELLO, Giovanni (éd.) : *Models of the History of Philosophy. II: From Cartesian Age to Brucker*. Heidelberg : Springer 2011.

ment aux XVII^e et XVIII^e siècles³. Par ailleurs, Gregorio Piaia enquête sur les usages de la philosophie en dehors du champ considéré aujourd'hui comme le domaine propre de la philosophie. Il étudie notamment les représentations de la philosophie et des philosophes dans la littérature, populaire et savante, de Boccace à Eco, en passant par Diderot, Voltaire, le marquis d'Argens et Appiano Buonafede.

Le titre du volume annonce ce projet de rapprochement entre « belles lettres » et « histoire des philosophes ». Ce dernier syntagme énonce en outre une proposition méthodologique exposée dans l'avant-dernière étude⁴ : après la crise de l'historisme et sur une autre voie que les approches postmodernes du XX^e siècle, l'historiographie philosophique du XXI^e siècle s'est réapproprié le modèle biographique. Le sujet de l'histoire de la philosophie n'est plus la raison ou l'esprit humain, comme dans les grands scénarios téléologiques du XIX^e siècle. Selon Gregorio Piaia, l'étude de l'histoire de la philosophie ne doit cependant pas être une espèce de l'histoire littéraire envisagée comme déconstruction des discours et des stratégies discursives. L'histoire de la philosophie est une histoire des acteurs intellectuels qui ont écrit sur la philosophie et son histoire, qui ont porté des représentations de la philosophie et l'ont redéfinie en fonction d'intérêts plus vastes et historiquement situables. Les philosophes – les acteurs intellectuels – sont les véritables sujets de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de l'histoire de la philosophie.

Dans cette optique, les intérêts objectifs de Piaia convergent avec le principe méthodologique de ses enquêtes. Le centre de gravité des travaux livrés ici se situe entre la fin du XVII^e siècle, avec Pierre Bayle, et le XVIII^e siècle, avec Jacob Brucker, André-François Boureau-Deslandes et plus généralement, dans les détails d'une impressionnante érudition, les Lumières françaises, l'*Illuminismo* italien et l'*Aufklärung* allemande. Or ces entreprises pour lesquelles Pierre Bayle a joué un rôle séminal construisent leurs représentations de la philosophie et de son histoire sur des figures de philosophes plutôt que d'étudier la marche et les progrès de la raison occidentale et moderne – la grande affaire de l'histoire de la philosophie du XIX^e siècle. Le XIX^e siècle n'est cependant pas absent : Gregorio Piaia consacre une étude à Cousin traducteur de Tennemann et promoteur d'un éclectisme philosophique qui devait dépasser en l'assumant l'antagonisme entre Idéologie et restauration conservatrice. Avant Cousin, au tournant du siècle, le baron Degérando en France et Dietrich Tiedemann en Allemagne apparaissent comme des acteurs intellectuels de premier rang, notamment parce que leurs histoires de la philosophie revalorisent la philosophie médiévale, généralement dépréciée à l'âge des Lumières.

³ Au sujet de la philosophie hors des institutions de savoir, voir aussi le récent volume de VAN DAMME, Stéphane : *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*. Paris : Seuil 2014.

⁴ « Ritornare a Laerzio ? Considerazioni semiserie sul divulgamento della *historia philosophica* », 345-356, en particulier 354-355.

L'approche par les acteurs intellectuels permet à l'auteur de démarquer de grands thèmes ou questions spécifiques à chaque temps et lieu de l'historiographie philosophique. La question des origines de la philosophie, que de nombreux historiens de la philosophie considèrent aujourd'hui comme définitivement tranchée en faveur de la Grèce⁵, constituait aux XVI^e et XVII^e siècles un *locus classicus* où historiographie philosophique, études orientales et études bibliques se rencontraient et se contaminaient. Gregorio Piaia consacre en outre une étude aux « Canadiens » de Brucker et aux « Hurons » de Voltaire, aux fonctions qui leur furent dévolues comme formes exotiques de la philosophie. La question de la philosophie médiévale et des Arabes devient quant à elle importante au XVIII^e siècle avec l'historicisation progressive de la pratique historiographique. Alors que le moyen âge et les Arabes de Bayle n'ont pas de spécificités, ne sont que des *exempla* de vices et défauts qui se retrouvent partout et à tous les âges, à la fin du XVIII^e siècle Buonafede démarque la méthode moderne expérimentale d'une scolastique médiévale obsolète, alors que Degérando entreprend de revaloriser, partiellement du moins, la philosophie arabe médiévale. L'autre grand objet du recueil est la question du spinozisme et du spinozisme avant Spinoza, c'est-à-dire de la qualification « spinoziste » accolée à des entreprises philosophiques critiquées pour leur panthéisme, matérialiste ou spiritualiste, ou rapprochées de l'athéisme moderne. Les enquêtes sur le spinozisme débouchent sur des réflexions nouvelles sur la catégorie et l'idée de « Lumières », y compris sur les réemplois du vocabulaire illuministe par les historiens de la philosophie du XIX^e siècle.

L'histoire de l'histoire de la philosophie telle que l'envisage Gregorio Piaia procède d'une méthode réflexive. Elle enquête sur la pratique philosophique et sur l'écriture de l'histoire de la philosophie bien au-delà de l'érudition. Elle décolonise des parcelles du passé philosophique que nous considérons comme « nôtres », occidentales ou nationales, en reconstruisant les entreprises de colonisation mises en œuvre par les historiens de la philosophie à partir du XVII^e siècle⁶. Gregorio Piaia regarde l'histoire de la philosophie comme une pratique intellectuelle dont les visées sont aussi politiques et sociales. Il met en lumière la dimension historique et les emplois éphé-

⁵ Au sujet de l'identification de la philosophie à la philosophie grecque et de l'exclusion des autres cultures de l'histoire de la philosophie, voir récemment : PARK, Peter K.J. : *Africa, Asia and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. New York : State University of New York Press 2013. Peter Park consacre notamment des enquêtes à Christoph Meiners, au baron Degérando, aux historiographies kantiennes et hégéliennes. Il montre qu'une théorie raciste élaborée à Göttingen durant les dernières décennies du XVIII^e siècle préside à cette exclusion des autres cultures du champ de la philosophie. Comme le montre également Gregorio Piaia (110–117), l'historiographie philosophique des XVI^e et XVII^e siècles situaient plutôt les origines de la philosophie en Orient.

⁶ Au sujet de cette exigence de décolonisation du passé, voir l'ouvrage programmatique publié par Gregorio PIAIA en 2001 : *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*. Padova : CLEUP, ainsi que DAGENAIS, John/GREER, Margaret R. : *Decolonizing the Middle Ages: Introduction*, in : *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30 (2000) 431–448.

mères de catégories historiographiques qui nous semblent de prime abord atemporelles, « naturelles » (243), mais dont la création est longue et les significations contrastées, par exemple celle de « néoplatonisme », qui dépend d'histoires accidentées et de vues très différentes, de Marsile Ficin à Hegel et bien au-delà (243-254).

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

TOIVANEN, Juhana: *Perception and the Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Leiden: Brill 2013, 384 p., ISBN 978-90-04-25089-5, E-ISBN 978-90-04-25090-1.

La pensée de Pierre de Jean Olivi n'a été étudiée sérieusement par les médiévistes que depuis une vingtaine d'années. L'ensemble de son œuvre a été abordée sous des aspects variés, et sa philosophie de la connaissance sensible n'a pas été l'exception, d'autant plus qu'elle s'avère très originale. Plusieurs articles avaient déjà été consacrés à cette partie de sa production philosophique, mais l'intérêt de ses positions et arguments ainsi que la difficulté de ses développements réclamaient une étude systématique. Cet ouvrage de Juhana Toivanen a le mérite de remplir ce vide. Son objet précis est la théorie de la perception sensible, c'est-à-dire, le type de connaissance que l'homme possède en commun avec les animaux non-rationnels (2-3 ; 8-9). Soulignons que Toivanen aborde ce sujet d'un point de vue « philosophique » et non « historique » (xi). Cela signifie qu'il ne prétend pas reconstruire les sources et le contexte des développements théoriques d'Olivi, mais préfère le traitement de l'ensemble de ses thèses et arguments, afin de les rendre cohérents en se focalisant sur l'intérieur de son œuvre. Une telle optique n'empêche pourtant pas que l'auteur signale constamment le contexte dans lequel Olivi soutient ses thèses ainsi que ses sources.

Comme le signale l'auteur lui-même, plusieurs contenus du livre ont fait partie de sa thèse doctorale et de quelques articles récemment publiés ; pourtant, dans son ensemble, cet ouvrage n'est pas une pure répétition de ce qui avait déjà été dit, mais le résultat d'une évolution des thèses et de développements originaux (xi). Ajoutons que ce livre n'est pas non plus un recueil remanié de travaux réalisés préalablement par l'auteur. En effet, il possède une unité non seulement thématique, mais aussi systématique dans la mesure où l'auteur essaie de présenter de façon détaillée la théorie de la perception sensible olivienne, tout en établissant les rapports hiérarchiques entre ses différents éléments théoriques ainsi qu'en présentant ses fondements métaphysiques. Cette unité se manifeste par la structure même de l'ouvrage qui réunit quinze chapitres divisés en trois parties. En effet, comme on le verra par la suite, l'auteur va du plus général au plus particulier et les thèses étudiées dans les chapitres initiaux permettent de mieux comprendre les thèses et arguments traités dans les chapitres suivants.

Dans la première partie, (19-111) sont traitées les questions de la nature de l'âme en général (25-42) et sa relation avec le corps (43-75). Les réponses d'Olivi à ces questions permettent de mieux comprendre l'identification qu'il

fait des caractéristiques de l'âme animale (77–90) et de ses puissances (91–111). Soulignons quelques idées intéressantes. Tout d'abord, Olivi soutient l'hylémorphisme universel, c'est-à-dire, la thèse selon laquelle toute réalité, en dehors de Dieu, est composée de matière et de forme (25–30). Également, à la différence de l'âme animale, l'âme humaine n'est pas uniquement la forme d'un corps, étant elle-même une composition de matière spirituelle et de forme (29–30), ce qui permet à Olivi d'assurer sa subsistance (54–60). D'autre part, les êtres vivants ne sont pas la composition d'un corps et d'une forme substantielle contenant l'ensemble de leurs perfections, mais d'un corps et de plusieurs formes substantielles différentes donnant lieu à une seule substance (48–62). Chaque forme répond à une perfection particulière, comme l'extension, les puissances vitales, les puissances sensibles et les puissances intellectuelles (62–70 ; 90–97). Finalement, une idée très importante de cette première partie est celle de la simplicité de l'âme animale et humaine par opposition à la nature composée et divisible des corps à cause de leur extension (30–31 ; 77–82). Cette simplicité, qui implique un certain degré de spiritualité permet à Olivi d'expliquer la réalisation des opérations perceptives (78–82 ; 89–90). En effet, pour ce philosophe, les actes de perception sont complètement simples et, en tant que tels, inexplicables à partir des seules modifications corporelles des organes (79–80). Cette insistance sur la simplicité de l'âme animale est à la base d'une théorie de la perception au sein de laquelle les opérations cognitives sont entièrement actives.

La deuxième partie de l'ouvrage de Toivanen (115–222) est dédiée à l'exposition des éléments principaux des thèses oliviennes sur la perception sensible. Sans doute, le point le plus important développé dans cette partie est la thèse selon laquelle l'âme est entièrement active dans la réalisation de ses opérations cognitives (116 ; 141–161), et qui s'oppose à la plupart des théories médiévales qui soutiennent que la perception est une réception passive fondée sur l'action des objets extérieurs sur les organes (119–139). En effet, Olivi fait une critique aiguë de la thèse d'inspiration aristotélicienne et très admise au XIII^e siècle, selon laquelle la connaissance est réalisée au moyen des *species* venant de l'extérieur et s'imprimant dans les organes (120–135). Sa prémisse principale est que des objets corporels ne sauraient affecter une réalité simple comme l'âme. Selon lui, l'essentiel de la connaissance est l'intentionnalité entendue comme l'attention (*aspectus*) portée par l'âme vers ses objets (151–161 ; 164–170). Autrement dit, la connaissance n'est pas la réception de stimulations venant de l'extérieur, mais le résultat de l'attention réalisée par les puissances de l'âme vers leurs objets propres. Ces objets ne sont pas la cause efficiente de la connaissance mais la cause « terminative » (145–150). Dans ce contexte théorique, le rôle des organes corporels s'avère secondaire et se voit même très diminué, au point que Toivanen se demande même si les prémisses oliviennes n'impliqueraient pas plutôt que ce rôle disparaisse complètement. L'auteur traite cette question délicate par l'analyse des textes et, sans aboutir à une véritable solution, parvient tout du moins à rendre compte de la présence d'une profonde tension chez Olivi, ancrée sur sa conception de l'union de l'âme animale et du corps qui, tout en essayant d'échapper au dualisme, semble l'impliquer inévitablement (209–222). Une

conséquence de l'essentielle activité des actes cognitifs chez Olivi est aussi la nécessité d'une faculté qui contrôle l'attention portée par l'âme vers des objets variés moyennant l'action des sens externes. Cette faculté est identifiée au sens commun, le plus important des sens internes selon Olivi, dont la fonction serait de faire porter l'attention sur les actes des sens externes (170–179). Ces actes d'attention (*aspectus*) seraient, à leur tour, fondés sur une sorte d'attention constante et générale (*aspectus generalis*) du sens commun vers l'extérieur (179–191).

L'objet de la troisième partie du livre est précisément l'exposition détaillée de la théorie olivienne des sens internes dont la spécificité est de les réduire tous au sens commun (223–344). Son argument principal pour opérer cette réduction est l'interconnexion qui existe entre chacune des fonctions attribuées traditionnellement à un sens interne en particulier (258–265). Étant donné que cette interconnexion implique une puissance qui tienne compte et soit consciente de chacun des actes différents, il faudrait envisager une faculté qui soit à la tête des autres. Or, puisque, d'une part, le sens commun est apte à accomplir cette fonction et, d'autre part, que le fait de pouvoir tenir compte de ces actes implique qu'il puisse les réaliser par lui-même, il convient d'accepter l'idée que seul le sens commun réalise chacun de ces actes traditionnellement attribués à plusieurs facultés (264–265). L'auteur ne se contente pas d'exposer de façon générale le raisonnement précédent, mais que ce principe y est vérifié pour chaque sens interne considéré en particulier.

On a pu voir par le biais de la description antérieure du contenu de ce livre qu'il possède une structure unitaire au sein de laquelle chacun des chapitres éclaire les autres. Pourtant, cela ne signifie pas qu'il ne soit pas apte à être consulté séparément par le spécialiste. D'autre part, il convient de souligner que Toivanen réussit à systématiser et rendre cohérente la théorie de la perception olivienne, tâche difficile à cause de l'obscurité de certains de ses arguments et positions ainsi que de la présence de contradictions apparentes.

Or, que l'auteur rende cohérente la pensée d'Olivi ne doit pas nous amener à penser qu'il essaie de le faire à tout prix. En effet, Toivanen ne se contente pas seulement de fonder chacune de ses explications sur une analyse circonstanciée et critique d'un grand nombre de textes. De plus, ne cédant pas à la tentation d'écarter toutes les incohérences, il ne manque pas d'expliquer les difficultés internes – voire, les contradictions – des thèses étudiées, dont le meilleur exemple est le dualisme toujours nié par Olivi, mais inévitablement impliqué dans ses arguments.

Finalement, nous tenons à insister sur un autre mérite de ce livre : il ne se borne pas à présenter un résumé des thèses et doctrines d'Olivi, mais tient compte de ses arguments les plus intéressants. Les thèses d'Olivi apparaissent ainsi comme le résultat d'un véritable processus de réflexion sur la réalité et non pas comme des pures abstractions dont la valeur philosophique actuelle demeure cachée. Ainsi, ce livre n'est pas uniquement une contribution majeure à l'étude de la pensée d'un auteur peu connu de nos jours, mais bel et bien une véritable source d'éléments pour la discussion

philosophique contemporaine à propos de questions telles que la relation du corps et de l'esprit, l'intentionnalité de la connaissance et l'établissement des similitudes et différences entre les hommes et les animaux non-rationnels. Cette conclusion s'avère d'autant plus vraie du fait que cet ouvrage ne traite pas ces thèmes mentionnés de manière générale, mais il s'occupe d'un grand nombre de questions spécifiques.

JOSÉ ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA

FICHTE, Johann Gottlieb: *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen III. Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1811. Rechtslehre 1812. Sittenlehre 1812*. Neu herausgegeben von Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani und Martin Siegel unter Mitarbeit von Erich Fuchs (= frommann-holzboog Studententexte 3). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag 2012, 426 S., ISBN 978-3-7728-2011-3.

Der vorliegende dritte Band der auf sechs Bände angelegten Studienausgabe zu Fichtes späten wissenschaftlichen Vorlesungen enthält die Manuskripte zu den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten vom Mai 1811, über die Rechtslehre vom April 1812 sowie über die Sittenlehre vom Juni 1812. Wie bei der Edition aller Vorlesungsdokumente in der auf der Grundlage der Fichte-Akademieausgabe bereitgestellten Studienausgabe ist auf eine möglichst getreue Wiedergabe des Originaltextes geachtet worden. Alle bisherigen Editionsergebnisse wurden diesem Leitprinzip gemäß überprüft und korrigiert. Bei dem Manuskript zur Vorlesung über die Rechtslehre haben sich die Herausgeber aus Gründen der Leserfreundlichkeit dafür entschieden, den Text, wie dies in der ersten Edition durch Immanuel Hermann Fichte, nicht jedoch in der Akademieausgabe geschehen ist, durch Passagen aus der *Grundlage des Naturrechts* von 1796/97 zu ergänzen. Dabei haben sie sich allerdings in Abhebung von früheren Editionen darum bemüht, die jeweiligen Zusätze in Grenzen zu halten. Des Weiteren werden erstmals zwei Kollegnachschriften zur betreffenden Vorlesung herangezogen und als Ergänzungsquellen verwendet.

Fichte hat seine gegen Mitte der 1790er Jahre begonnenen Entwürfe zum allgemeinen sowie zu den besonderen oder angewandten Teilen seines Systems der Wissenschaftslehre in den folgenden rund zwanzig Jahren bis zu seinem Tode Anfang 1814 in zahlreichen Anläufen weiter ausgearbeitet, konzeptionell neu durchdacht und revidiert. Die Idee einer mit Aufklärungs- und Erziehungsansprüchen einhergehenden systematischen Vollendung des kantischen Programms der Vernunftkritik stiftet den einheitlichen Rahmen. In der Durchführung kommt es, neben größeren und kleineren Einschnitten und Wandlungen, zu einem sehr markanten Umschlagspunkt. Während Fichte bis kurz nach 1800 vornehmlich eine auf die Frage evidenten Selbstwissens fokussierte Philosophie des tätigen Ich entwickelt, die unmittelbar an Problemstellungen Kants anschließt, rückt in der Folge eine Seins- und Lebensphilosophie in den Mittelpunkt, bei der mit der Denkfigur einer vereinigenden Manifestation des Absoluten operiert wird und die in Bezug

auf Anschlusskontexte den Eindruck einer Synthese kantischer und neuplatonischer Denkmuster erweckt.

Aus der im vorliegenden Band präsentierten Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten von 1811 ist zu ersehen, dass und wie Fichte gerade auch seine seit 1794 regelmäßig vorgetragenen populären Reflexionen über die Ziele und Aufgaben der akademischen Lehrer im Lichte seiner späten Seins- und Lebensphilosophie neu ausgerichtet hat. Wird Mitte der 1790er Jahre hervorgehoben, die wahre Bestimmung des Gelehrten bestehe darin, die Menschen zu selbstbewussten und tatkräftigen Wesen zu erheben, die Anlagen der Menschheit gleichförmig und fortschreitend zu entwickeln und auf diese Weise den Übergang zu einer menschenwürdigen Geschichtsepoche zu befördern, soll dem Gelehrten nun vor allem die Aufgabe zukommen, „Vereinigungspunkt zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt“ (18) zu sein. Er soll die Menschen für eine Teilhabe an der Ideenwelt empfänglich machen, sie zur Entdeckung ihres „Auges für die übersinnliche Welt“ (42) anleiten. Ungleich stärker als in früheren Fassungen dieser Vorlesung wird das Unzureichende eines mechanischen Erziehens angeprangert und im Gegenzug für eine Bildung als organisches, geistvolles Bilden und Abbilden des Absoluten Partei ergriffen. Mehr denn je wird in erzieherischer Absicht an das religiöse Gemüt und an den Kunstsinn appelliert. Interessanterweise vergleicht der nicht gerade als musikalisch geltende Fichte den vorbildlichen Gelehrten mit dem Künstler, der es in der Musik zur Meisterschaft bringt (man vermutet, dass Fichte 1811 in Bad Templitz die Bekanntschaft mit Beethoven machte). Der philosophische Gelehrte kann sich an der Einsicht des vortrefflichen Musikers orientieren, dass an erster Stelle das Vermögen der „innern Erregbarkeit“ (50) zu stehen hat und dass Handlungen wie das Aneignen der Regeln der Komposition und das Einüben der mechanischen Kunst der Fingerfertigkeit zwar unabdingbar, für das Wesen der Kunst aber von untergeordneter Bedeutung sind.

Im Vergleich zur Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten von 1811 ist in der Vorlesung über die Rechtslehre von 1812 das seins- und lebensphilosophische Profil der späten allgemeinen Wissenschaftslehre vergleichsweise gering und nur punktuell spürbar. Dem entspricht, dass Fichte bei seinen Ausführungen zu Recht und Staat auch in der Spätzeit die Druckfassung der Naturrechtslehre von 1796/97 zugrunde gelegt hat. Am greifbarsten sind die Auswirkungen der späten allgemeinen Wissenschaftslehre in der Neufassung der Unterscheidung von Moral und Recht, Sittengesetz und Rechtsgesetz. In der *Grundlage des Naturrechts* hat Fichte diese Unterscheidung vor allem dahingehend expliziert, dass bei der Moral ein unbedingt gebietendes und als allgemeine Menschenpflicht zu befolgendes Gesetz, beim Recht dagegen ein Gesetz der Erlaubnis sowie ein Gesetz, das ohne soziale Interaktion und Staatsvertrag nicht manifest und gültig wäre, im Zentrum stehen soll. Demgegenüber werden Recht und Moral nun in der späten Phase hauptsächlich anhand eines Verhältnisses von Mittel und höherem Zweck voneinander unterschieden. Das „Rechtsgesetz“ soll Mittel der „Vorbereitung auf die Herrschaft“ durch das „Sittengesetz“ (81) sein. Fichte legt mit anderen Worten nun vor allem Wert darauf, dass die Moral gegenüber dem Recht

als die höhere, der übersinnlichen Welt adäquatere Sphäre innerhalb des Gesamtgefüges der Manifestation des Absoluten begriffen wird. Was weitere auffällige Veränderungen in der Rechtsvorlesung von 1812 gegenüber der Naturrechtslehre von 1796/97 betrifft, gilt es, wie Ives Radrizzani in der „Einleitung“ des Bandes sehr übersichtlich herausgearbeitet hat (siehe dort XX–XXVII), insbesondere auf zwei durch Einwände bewirkte sachliche Modifikationen sowie auf eine der vereinheitlichenden Systemreflexion geschuldete methodische Novität aufmerksam zu machen. Fichte, dem mitunter vorgeworfen wurde, die Einzelperson zu einem staatlichen Arbeitstier zu degradieren, verteidigt neu ein Recht auf „freie Muße“ (131). Der von Fichte 1796/97 geäußerte Vorschlag eines Ephorates, eines unabhängigen Kontrollorgans der Regierungsgewalten, wird jetzt, nach Angriffen von diversen Kritikern, selbst auch in ihrer Realisierbarkeit angezweifelt. Nur unter der Bedingung, dass es bei dem allgemeinen Publikum zu einem „Fortschritt der Bildung zu Verstand und Sittlichkeit“ (244) kommt, darf man hoffen, dass die Idee einer die Regierung kontrollierenden Gegenmacht realitätstauglich sein wird. Die methodische Novität besteht darin, dass Fichte, einem Denktopos zur Frage des Anfangspunktes der angewandten Systemteile folgend, ein „Faktum“ an die Spitze stellt. Die Rechtslehre soll bei der Klärung der Frage, wie Recht (d.h. Recht im Sinne eines aus der Sicht der apriorischen Vernunft gültigen Rechts) grundsätzlich zu bestimmen ist, bei dem „Faktum, daß mehrere freie Wesen in einer gemeinschaftlichen, die Wirksamkeit aller fortpflanzenden Sphäre stehen“ (80), anheben. 1796/97 hat Fichte den so verstandenen Rechtsbegriff, auch Urrecht genannt, noch sehr ausführlich und differenziert als ein symmetrisches Verhältnis der Anerkennung zwischen freien, gleichen und sich wechselseitig verständigenden selbstbewussten Personen analysiert. Wie Ives Radrizzani in der „Einleitung“ festhält, ändert dieser Neubeginn bei einem Faktum nichts daran, dass Fichte auch in der Spätzeit von Überlegungen zu einem interpersonalen Ich oder Geist ausgeht. Dem ist zuzustimmen. Allerdings muss man einräumen, dass Fichte in der späten Rechtslehre nur noch im üblichen, staatsrechtlichen Sinne von „Anerkennung“ spricht, dass er somit von der vormaligen interpersonalen Bedeutung dieses Ausdrucks nicht mehr Gebrauch macht.

Bei der Vorlesung über die Sittenlehre von 1812 zeigt sich wiederum ein stärkerer und umfassenderer Bezug zum seins- und lebensphilosophischen Profil der späten allgemeinen Wissenschaftslehre. Nicht überraschend zeichnet sich diese Vorlesung deshalb auch durch wesentliche konzeptionelle Veränderungen gegenüber ihrer früheren, aus den 1790er Jahren stammenden Version aus. Zu den hauptsächlichen Lehrstücken von Fichtes im Jahre 1798 veröffentlichter Sittenlehre gehörte der Versuch, das kantische Sittengesetz in Form einer Deduktion aus dem Theorem der Selbstsetzung des Ich zu rechtfertigen, ein Unternehmen, welchem Reinhold mit seinem Vorschlag aus dem zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie*, die Moral neu aus dem Begriff der Willensfreiheit zu begründen, vorgearbeitet hatte. Jetzt, 1812, geht es Fichte vornehmlich darum, eine höhere Moral, eine Moral, welche zur Stufe der „Welt des Begriffs, des Geistes“ (272) gehört, zur Geltung zu bringen. Diese Moral soll dabei insbesondere jener übergeordnet

sein, die der Stufe des kantischen Sittengesetzes korrespondiert. Denn sie ist keine Moral des Gesetzes und Sollens, sondern eine Moral von freien Wesen, die ihren Grund im „Leben des Begriffs“ (324ff.) haben. Von einer Rechtfertigung des kantischen Sittengesetzes wird damit Abstand genommen. Fichte ist in dieser Phase auch fern davon, das tätige Ich als das Fundament dieser höheren Moral verstehen zu wollen. Die Tatsache, dass das Ich im Rahmen seiner Seins- und Lebensphilosophie wenn auch keine unbedeutende, so doch eine bloß noch abgeleitete Bestimmung in der bildlichen Manifestation des Absoluten ist, steht diesem Ansinnen entgegen. Und dies führt nicht zuletzt dazu, dass Fichte seine Auffassung eines sittlichen Willens von jener eines wollenden Ich oder Selbst abzuheben beginnt. Der sittliche Wille soll als ein Wille der „Selbstlosigkeit“ (364) begriffen werden.

Macht die Vorlesung über die Rechtslehre kenntlich, dass der späte Fichte das Recht als Vorbereitung auf die Moral, so die Vorlesung über die Sittenlehre, dass er die Moral als Vorbereitung auf die Religion aufgefasst hat. Die den eigentlichen Gegenstand des Sittlichen ausmachende höhere Moral hat ihre Erfüllung im religiösen Geist der Gemeinschaft. Bemerkenswert ist freilich auch, dass es, wie vor allem die Schlussteile der Vorlesung über die Sittenlehre dokumentieren, um eine höhere Moral zu tun sein soll, die als religiöse Moral zugleich moralische Religion ist, d.h. Religion nach dem Vorbild der kantischen Vernunftreligion. Steht die Frage zur Diskussion, welche Rolle künftig religiöse Symbole und bestehende kirchliche Praktiken spielen sollen, bleibt der späte Fichte seinen früheren Ansichten treu. Es ändert sich nichts an seiner seit 1792 entfalteten Kritik an einer positiven oder geoffenbarten Religion.

Die neu edierten Vorlesungen, und dabei insbesondere jene über die Sittenlehre, geben nicht zuletzt Anlass, über kaschierte geistige Affinitäten sowie über mögliche Wirkungen auf den philosophischen Zeitgeist nachzudenken. Wenn Fichte über den Ursprung der Sittlichkeit im Leben des Begriffs spricht, glaubt man zuweilen, es mit einem Text Hegels zu tun zu haben. Bei Fichtes Kritik an Kants Moral des Gesetzes und Sollens wie auch bei seiner Assoziation von sittlichem und selbstlosem Willen darf man an Schopenhauer denken. Dieser hörte als Student bekanntlich in den Jahren 1811 bis 1813 Vorlesungen des Wissenschaftslehrers.

MARTIN BONDELI

TOLLEFSEN, Torstein Theodor: *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (= Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press 2012, 229 pp., ISBN 978-0-19-960596-5.

Monographs on philosophical ontology rarely focus on the one articulated within the Christian Church, and books on the Church Fathers seldom fare beyond an understanding of theology as merely the history of Christian thought. However, Torstein Theodor Tollefsen's contribution is truly remarkable, as he embarks on the bold task of expounding the thought of Byzantine Fathers in their cosmological and ontological dimensions within the mindset, method, goals and language of philosophy. Tollefsen, Professor of Philosophy at the University of Oslo, has published two monographs under Oxford University Press, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (2008) and *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (2012). We will review the latter, which is dedicated to the study of two terms that are central to the Fathers' ontology but massively misunderstood in modern scholarship, namely 'activities' (ἐνέργεια) and participation.

The first chapter traces the notions of activity and participation in non-Christian thought, namely Plato, Aristotle and Plotinus. The author proceeds in the second chapter with a contradistinction of St. Basil's positions with the Anomoean ones, also mentioning Eunomius' theology. The third chapter is dedicated to what Tollefsen terms "the internal activity of the Godhead", i.e. the divine generation and conception about the inner life of the Christian God according to St Gregory of Nyssa, St Maximus the Confessor and the Corpus Areopagiticum. The author proceeds to expound the ideas of these Fathers concerning the external activity of the Godhead as cosmology in the fourth chapter, where participation emerges as a key term. The fifth chapter deals with the Incarnation as another type of the external activity of the Godhead. In this chapter, Maximus' ontological analysis of essence and activity is treated as particularly crucial. The next chapter analyzes the highest goal and attainment of participation, namely what the Fathers describe as 'deification'.

The reason that there is a widespread difficulty in reaching a consensus in the Christian world concerning the ontological role of activities is that there is a major divergence of doctrines between Roman Catholicism and the Eastern Orthodox Church concerning the existence of uncreated divine activities (usually translated as 'energies') which goes back to the fourteenth century and Gregory Palamas. The seventh chapter of the book is dedicated to a thorough philosophical/ontological analysis of Palamite theology in order to ascertain whether there is a breach with the legacy of Greek-Byzantine theology or not; the author concludes that there is an organic continuity within this legacy (185). Tollefsen's philosophical analysis of activity and participation in Gregory Palamas demonstrates the importance

of these key terms for Christian ontology. In fact, the author's ontological inquiry leads him to remark in the concluding chapter of the book that there are two distinct Christian ontologies: "even if it is not quite *comme il faut* to say so in these days of ecumenical efforts, it strikes me that Greek and Latin Christian thought represent two different kinds of ontologies" (217). In conclusion, he highlights again the importance of the created-uncreated distinction, i.e. divine transcendence.

With regard to the crucial subject of the translation of key terms in English, I agree with both Tollefsen's reluctance to provide a translation for the Greek word *logoi/Logos* and with his choice of translating *ἐνέργειαι* as 'activities' instead of 'energies', which is a first step towards the clearing up of grave misunderstandings concerning this philosophical concept. The choice of 'activities' is far from perfect ('activities' cannot be an attribute of the οὐσία, whereas ἐνέργειαι are), but it is much better than a word that leads English speaking scholars to understand ἐνέργειαι as some kind of semi-material fluidum or some kind of divine electricity, practically forbidding any serious discussion of the matter.

My study of Maximus the Confessor's work would lead me to present some key notions of his and their meanings from a slightly different angle, and there are instances where I could disagree with the author's elucidation of certain ideas. This is particularly true in the case of Tollefsen's critique of John Zizioulas' understanding of the terms person, hypostasis and essence (e.g. 9, 65 n. 41 and 212–213), where I think that there is a substantial misunderstanding of Zizioulas' position as well as of the ontological prerequisites thereof, i.e. Christos Yannaras' considerably earlier (1970) *Person and Eros* (Brookline MA: HC Press, 2007 for its English translation) as well as most of his other works. In my opinion, there are great prospects of philosophical efflorescence if today's rediscovery of the Cappadocians' and Maximus the Confessor's thought goes hand in hand with the penetrating insights to patristic ontology presented to us by Zizioulas and Yannaras, provided that they indeed have the patristic grounding that the scholarly community attributes to them (which is my continued impression through the study of the texts and sources). Tollefsen accuses Zizioulas of completely degrading the essence to the level of nonexistence, a tendency that Tollefsen does not trace in the patristic corpus. However, Zizioulas' position is that there is no essence without a hypostasis, which does not fare beyond the common patristic affirmation that there cannot be an οὐσία ἀνυπόστατος (a balanced elucidation of which can be traced in Maximus' *Opuscula*, PG 91, 205AB) and is a thoroughly patristic answer to the tendency to overemphasize the essence-in-itself as a fundamental category. The right place for the thorough analysis of this divergence of opinions concerning these patristic terms would not be a short book review like this one here, but a dedicated monograph (and not in the form of disagreements, but in the form of counter-proposals).

For the time being, I would like to once more note the importance of Torstein Tollefsen's undertaking, the very high value of its fruits as exposed in *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* and

the challenge that the book puts forth to the scholarly community, namely to approach the ontological and cosmological insights of the Greek Church Fathers for what they are: ontology and cosmology, perhaps even directly relevant for today's philosophy.

SOTIRIS MITRALEXIS

GRESHAKE, Gisbert: *Maria–Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2014, 640 S., ISBN 978-3-7917-2592-5.

Das monumentale Werk, das der Autor „mit Sicherheit mein letztes größeres theologisches Werk“ (15) nennt, ist eine *Summa theologiae* in praktischer Absicht. Nicht um eine „Mariologie“ im Sinne eines abgegrenzten dogmatischen Traktates geht es hier, sondern um eine „marianisch grundierte Theologie“ und ein „marianisch erneuertes kirchliches Leben“. Hier spricht ein Meister seines Faches, der zeigt, „dass in der Mariologie fast alle theologischen Fäden zusammenlaufen und eine konkrete Anschaulichkeit gewinnen“ (Schutzumschlag). Hier spricht der erfahrene theologische Lehrer, der seine Texte zu strukturieren weiß und in Vorblicken, übersichtlichen Gliederungen und präzisen Zusammenfassungen stets eine klare Orientierung im Gedankengang ermöglicht. Hier spricht der engagierte Christ und Seelsorger, der von der „mariologischen Hypertrophie“ (17) über den „Kollaps in der Mariologie“ (22) bis zu Neuentdeckungen Marias in der südamerikanischen Befreiungstheologie und in der feministischen Theologie geradezu gegenläufige Bewegungen durchlebt und durchdacht hat. Hier spricht der Theologe der Kirche des II. Vatikanischen Konzils, der das Projekt von Hugo Rahner weiterführen will: „Wir müssen es wieder lernen, Maria in der Kirche zu sehen und die Kirche in Maria“ (zit. 25), muss er doch konstatieren: Das Konzil „hatte Maria in die Kirche integriert, aber nicht die Kirche in Maria“ (25). Hier spricht der dialogisch sensible Denker, der Maria in das Gespräch mit Christen reformatorischer, anglikanischer und orthodoxer Tradition wie auch in den interreligiösen Dialog hineinnimmt. Hier spricht nicht zuletzt der ehemalige Student des *Collegium Germanicum et Hungaricum* in Rom, dessen Spiritual Pater Wilhelm Klein SJ war: „der Sokrates von heute“ (J. Ratzinger), „vielleicht der bedeutendste Theologe des 20. Jahrhunderts“ (K. Rahner) (493). Es ist Pater Klein, der dem Buch sein Motto gibt: „Wer ist denn Jesus Christus als: ‚Gott in Maria‘“ (5), und der die systematischen Anliegen des Werkes wesentlich bestimmt.

Die zwei großen Teile des Werkes entsprechen der im Vorwort zitierten Einsicht von Immanuel Kant: „Wenn man Erfinder sein will, so verlangt man, der Erste zu sein; will man nur Wahrheit, so verlangt man Vorgänger“ (zit. 30). Im ersten Teil stellt sich der Autor – allerdings mit viel persönlicher Kreativität – in den Dienst der Wahrheit der Tradition: Unter dem Titel „Prolegomena“ präsentiert er „die überkommenen biblischen, dogmatischen und theologiegeschichtlichen Aussagen über Maria“. Im zweiten Teil nimmt Greshake in systematisch-theologischer Absicht den Titel „Maria-Ecclesia“

auf und setzt durchaus eigene Akzente, die ihn zwar nicht zu einem „Erfinder“ machen, jedoch weitreichende Transformationen in der Theologie wie im kirchlichen Leben anregen wollen. Das zentrale Plädoyer „für eine erneuerte Sicht der Schöpfung“ (539–548) ist nicht zufällig durch die Auseinandersetzung mit P. Wilhelm Klein bestimmt. Der originellste Teil des Werkes liegt daher im vierten Kapitel des zweiten Teiles: „Geschaffen als Anfang seiner Wege ...“ (490–587) und beruft sich auf die „liturgische und künstlerische, theologische und philosophische Tradition, wonach Maria-Ecclesia eine vor- bzw. überzeitliche Größe ist, von Gott geschaffen als ‚sapientia creata‘ und ‚ecclesia primigenia‘. Dieser Befund bedarf dringend der Klärung“ (490), „zumal die Beziehung Schöpfung – Maria bisher wenig bedacht wurde“ (309). Ein langer Anweg bereitet diese Klärung vor. Schon der biblische und der theologiegeschichtliche Überblick sind durch systematische Fragen geleitet. Denn in Maria exemplifiziert sich die Grundfrage der Theologie überhaupt: „Wie ist es überhaupt denkbar, dass zwischen unendlichem Gott und endlicher Schöpfung eine Entsprechung entstehen kann, mehr noch, dass der unendliche Gott in die endliche Wirklichkeit einzutreten und sie als eigene anzunehmen vermag?“ (25). Mit Recht bezeichnet Greshake sein Werk als „complementum“ zu seinen großen trinitätstheologischen Studien, stellt doch „Maria den Prototyp des Menschen dar, dem sich der dreifaltige Gott erschließt“ (25).

Die Schriftzeugnisse werden mit allen zugehörigen Fragen der Hermeneutik analysiert. Das theologiegeschichtliche Material ist um die großen Glaubensaussagen bzw. Dogmen über Maria gebündelt: Mutter (Kap. 2) – Jungfrau (Kap. 3) – Immaculata (Kap. 4) – leibhaft in den Himmel aufgenommen (Kap. 5). Denk- und Redeweisen der Kirchenväter und der Ökumenischen Konzilien spielen dabei eine große Rolle und verweisen bereits im Leben der Urkirche auf eine beginnende Marienverehrung, die einhergeht mit der Abgrenzung von einer monophysitischen Skepsis gegenüber der wahren Fleischwerdung des Erlösers. Hier kündigt sich das Hauptthema des zweiten Teiles an: Die „Idee von einer präexistenten ‚Ecclesia primigenia‘ zieht sich [...] durch die ganze patristische Literatur hindurch“ (147): „Um ihretwillen wurde die Welt erschaffen“ (Hirte des Hermas, zit. 146). Umfassender als Maria „ist der Plan Gottes = die himmlische Kirche, die dabei ist, sich zu verwirklichen und die in Maria ihren ersten Zenit erreicht hat“ (153 unter Verweis auf Yves Congar). Vor diesem Hintergrund werden die geschichtlichen Wandlungen geschildert, die bis zum „Marianischen Zeitalter“ ab der Mitte des 19. Jahrhunderts führen, das wiederum nach Greshake nicht nur *nach* dem II. Vatikanischen Konzil, sondern *wegen* der „Uneindeutigkeit und Unschlüssigkeit“ (Dittrich, zit. 186) der marianischen Kapitel in der Konstitution *Lumen Gentium* in eine „marianische Eiszeit“ (G. Söll, zit. 187) umschlägt. Die Darstellungen geben einen Durchblick durch die einschlägige Literatur, meiden apodiktische Urteile und regen dadurch zur eigenen Urteilsbildung gerade in umstrittenen Fragen wie der „unbefleckten Empfängnis“ und der „Jungfrauengeburt“ an.

Vorbereitend für die schöpfungstheologische Orientierung im zweiten Teil des Werkes ist insbesondere Kap. 6 „Maria Sapientia Ecclesia“. Der An-

satzpunkt ist „dezidiert“ (301) christologisch: Wenn die großen Hymnen des Epheser- und des Kolosserbriefs und die paulinische Theologie uns Jesus Christus als Schöpfungsmittler und „Sinnziel der Schöpfung“ vor Augen stellen, dann hat es „faktisch (!) einen ‚logos a-sarkos‘ – ein nicht-Fleisch-gewordenes Wort nie gegeben“ (303). Dann ist – wie Greshake mit Rahner sagt – „die Prädestination Marias als inneres Moment in der (konkreten) Prädestination Christi“ zu betrachten (zit. 308). Die biblischen Weisheitstexte, ihre liturgische Zuordnung zu den Marienfesten bis zur Liturgiereform und die russische Tradition der Sophiologie (Vladimir S. Solov'ev; Pavel A. Florenskij; Sergij N. Bulgakov) deuten gemeinsam mit theologischen Denkern wie Augustinus, Mystikerinnen wie Hildegard von Bingen und künstlerischen Darstellungen (Michelangelo, Isenheimer Altar) in dieselbe Richtung: Die Gestalt Marias ist „auszuweiten“ über ihre historische Existenz und Funktion hinaus auf das Gesamt der Schöpfung und Heilsgeschichte“ (341).

Aber wie? Der Versuch einer Antwort wird im zweiten Teil vorbereitet durch einige Querschnitte, die das theologische Material unter systematischen Gesichtspunkten bündeln: Kap. 1 „Maria – die Glaubende“ bietet einen reichhaltigen kleinen Traktat des Glaubens als Gabe, als Frei-Gabe und schließlich als Auf-Gabe. Ruft nicht die schöpfungstheologisch fundierte Christologie notwendig nach einer komplementären „Mariologie“?: „Wer genau ist der ‚geschöpfliche Partner‘ der Vermählung Gottes mit der Menschheit?“ (391). Kap. 2 greift die patristische Gleichsetzung zwischen Maria und der Kirche auf und betont die Rolle des Heiligen Geistes, der Einheit und Differenz zwischen dem „Leib Christi“ und der „Braut Christi“ stiftet. Kap. 3 untersucht auf dieser Grundlage die Frage der „Mitwirkung“ Marias und der Kirche. Der Heilige Geist ist und bleibt „das eigentliche Subjekt aller Heilungsvermittlung“ (473), und in diesem Horizont muss nach Greshake die Mitwirkung Marias wie auch der Kirche am Heilsgeschehen gedeutet werden. Vor allem geht es „nicht allein um ein Mitwirken im Empfangen, sondern auch um ein Weitergeben des Empfangenen“ (469). Die empfangene Gabe verwandelt die Empfänger in „kreatürliche sacramenta“ (476): „Jeder und jede ist dem andern ‚Kirche‘, jeder und jede ist dem andern ‚Maria““ (477). Diese empfangende Weitergabe erfordert keine „zusätzlichen“ Akte der Mission, sondern erfolgt im entschiedenen Leben aus dem Glauben: „Maria durch ein'n Dornwald ging“, und so „beginnen ‚die Dornen Rosen zu tragen‘, d.h. beginnt die Rettung und Heilung der verlorenen Welt“ (479).

Der Blick auf die „ur-geschichtliche“ Maria-Ecclesia in Kap. 4 bildet den Fluchtpunkt aller im Buch angelegten Linien. Greshake stützt sich zunächst auf „neuere Theologen“, beginnend mit Pierre Teilhard de Chardin und seiner „Hymne an das Ewig-Weibliche“. Leitend ist jedoch zweifellos P. Wilhelm Klein SJ (1889–1996), denn der im Weiteren genannte Philosoph Ferdinand Ulrich und sein Schüler Stefan Oster, inzwischen Bischof von Passau, rezipieren die Gedanken des Jesuiten. P. Klein, Schüler von Edmund Husserl und Mitstudent von Martin Heidegger, entwickelte seine Gedanken über Maria in Betrachtungen, die er als Spiritual für die Studierenden im *Collegium Germanicum et Hungaricum* hielt (1948–1961). Dort prägte er zahlreiche Verantwortungsträger in Theologie und kirchlichen Leitungsämtern im

deutschen Sprachraum, darunter auch den Autor dieses Buches. P. Klein hatte seine Aufzeichnungen eigentlich zur Vernichtung bestimmt; „unter abenteuerlichen Umständen“ (493) wurden sie gerettet, von Dr. Albert Rauch (Ostkirchliches Institut Regensburg) transkribiert und von Dr. Nikolaus Wyrwoll publiziert. Wegen seiner bislang eher verborgenen Wirkungsgeschichte verdient dieses Material eine Aufarbeitung, zu der Gisbert Greshake hier einlädt.

„Im Anfang (*en arche*) war das Wort“ (Joh 1,1), bedeutet für P. Klein (in den Worten Greshakes): „Gott, der Gottessohn, ist immer schon im geschaffenen Anfang, er ist der *logos-en-arche*, der ‚Gott-in-Maria‘. Diese Urvermählung legt sich dann gewissermaßen in Welt und Geschichte hinein bis in das Leben jedes Einzelnen aus“ (527). Während Karl Rahner die „immer schon“ gegebene Bestimmung des Geschöpfs zum Empfang der Gnade als „übernatürliches Existenzial“ bezeichnet, sieht Greshake sie mit P. Klein in Maria „eher auf der Linie eines – freilich durchaus real gedachten – transzendentalen Aprioris“ (500), das als Person zu denken ist. Er optiert für eine „real-ontologische“ Auslegung der Gestalt „Maria“ – „ohne mir allerdings ganz sicher zu sein“ (535). Dabei kann er sich auf Grundaussagen der christlichen Erfahrung und Reflexion berufen: Wir kennen Gott als Gott der Offenbarung, der sich zur Schöpfung und zur Selbstmitteilung an seine Schöpfung bestimmt hat. Wir kennen Gott nur als den Gott *pro nobis* der Heilsgeschichte. Die Freiheit Gottes in seiner Selbstbestimmung darf und braucht nicht gerettet zu werden durch Spekulationen über einen „Deus absconditus“, der stets auch anders handeln könnte, oder über die Frage, was Gott ‚vor‘ der Schöpfung getan haben mag. Darauf kennt schon Augustinus die Antwort: „Er bereitet Höllen für alle, die sich vermessen, jene hohen Geheimnisse zu ergründen“ (*Conf.* XI,12). Wir wissen aus der Offenbarung um die Bestimmung der Schöpfung zur bräutlichen Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer und erkennen darin die innere Gutheit, Einheit und potentielle Personalität der Schöpfung. Zugleich wissen wir um die Endlichkeit der Schöpfung, um ihre unerschöpfliche Vielgestaltigkeit und nicht zuletzt um das verlorene Paradies, die verlorene „Reinheit“. In diesem Spannungsfeld bewegt sich gute Theologie.

Pater Klein und Gisbert Greshake bestimmen je auf ihre Weise das Verhältnis zwischen der vor- und überzeitlichen „guten Schöpfung“ und der Vielzahl der Geschöpfe in der Geschichte. Pater Klein wählt – in verständlicher Gegenrede gegen eine (äquivoke) Trennung zwischen Schöpfung, historischen Heilereignissen und dem Heute unseres eigenen Glaubens – eine univoke Redeweise: Die gute Schöpfung ist Maria, die Menschheit in ihrer eschatologischen Berufung ist Maria, die historische Mutter Jesu ist Maria, jeder Christ ist Maria. Wo Pater Klein über Jesus Christus sagt: „Der *consubstantialis Patri secundum divinitatem* ist *consubstantialis Mariae secundum humanitatem*“, heißt es ursprünglich bei Papst Leo d.Gr. „*consubstantialis nobis*“ (vgl. 495 mit Anm. 251). Pater Klein erinnert an die unverlierbare Gutheit der Schöpfung. Das vor- und überzeitliche „reine Geschöpf“ trägt die Züge einer platonischen Idee, für die es bekanntlich zu fragen gilt, ob sie jenseits, in oder – als Reflexionsbegriff – nach den Einzeldingen der

Geschichte ist. Dieser Klärung entzieht sich Pater Klein, und so stiftet er selbst keine Klarheit in dem breiten Interpretationsfeld, das er zwischen dem univoken „Deus sive Maria“ und einer paradox äquivoken Trennung zwischen dem einen reinen Geschöpf und der Vielfalt und Kontingenz der geschichtlichen Realitäten eröffnet. Gisbert Greshake nimmt die „Relativierung“ der Geschichte (501) wahr, die in der univoken Redeweise unvermeidlich ist. So sucht er in klassisch-theologischer Manier nach der Analogie und führt den Unterschied zwischen der historischen Maria von Nazaret und „Maria“, der „primordialen Gestalt der Schöpfung“, ein. Die Anführungszeichen müssen vorerst das Gewicht der Klärung tragen. Zunächst wird das theologische Grundproblem einfach verlagert: Aus der Frage: Wie kommuniziert der ewige Schöpfer mit seinen endlichen Geschöpfen? wird die Frage: Wie kommuniziert die primordiale „Ecclesia-Maria“ mit Maria von Nazaret, mit der Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte, mit den Gläubigen?

Die Antwort bleibt nicht folgenlos: 1) Greshake plädiert dafür, die Schöpfung nicht nur als den neutralen äußeren Rahmen für das Heilsgeschehen und nicht nur als das „Andere Gottes“ zu sehen, sondern auch als Gottes *non-aliud* (Nikolaus von Kues, 544): „Auch die Schöpfung ist *Selbstaussage Gottes*“ (542). Die „*Ontologie der Partizipation* des endlichen am unendlichen Sein“ (545) gewinnt neu an Bedeutung in Kontrast und Ergänzung zu einer transzendentalphilosophisch orientierten Theologie. 2) „Wenn jede Religion die ‚Spiegelung‘ bzw. sich ‚wiederholende‘ geschichtliche Konkretisierung des Ur-Verhältnisses ‚Gott in Maria‘ ist“ (560), dann kann der christliche „Inklusivismus“ nur die Einladung dazu sein, in allen Religionen Ausdrucksformen des primordialen Ur-Verhältnisses zu seien. „Gerade so kann Maria eine bedeutsame Rolle im künftigen Dialog der Weltreligionen spielen“ (569). 3) Ein marianischer Glaube hat eine kirchenkonstituierende und deshalb zugleich kirchenkritische Rolle. Greshake nimmt kein Blatt vor den Mund: „Die Kirche muss wieder erkennbar werden als ‚Bewegung des Evangeliums‘, sie hat eine marianische Gestalt anzunehmen“ (459), entgegen dem „ungenießbaren Brei“ (464) kurialer Zentralisierung, Institutionalisierung des Glaubens, binnenkirchlich ideologischer Selbstbespiegelungen, Machterhaltungskämpfe, Moralismus und Dogmatismus (459ff.). 4) Nicht zuletzt führt eine marianisch grundierte Theologie zu einer weisen Selbstbegrenzung aller begrifflichen Reflexion zugunsten des gelebten Glaubens. Exemplarisch führt Greshake einige Darstellungen Marias in der bildenden Kunst an, die westliche und östliche Wahrnehmungen einer Maria-Sophia-Ecclesia als „Fassung des unfassbaren Gottes“ (*theou achōrēthou chōra*, 515) zum Ausdruck bringen.

Sympathisch ist Greshakes Suche nach einer einfachen, schlichten Theologie des Vertrauens auf Gottes Wirken an und in seinen Geschöpfen, nach dem „Gott finden in allen Dingen“. Wie schwierig dieses Ziel zu erreichen ist, zeigen die 640 Seiten des Buches, die streckenweise eher einem Kampf durch das Dickicht des Dornwalds gleichen. Zu denken und zu leben ist in der Tat etwas sehr Einfaches: Was ist das reine, primordiale Geschöpf anderes als die gute Schöpfung der ersten Seiten der Bibel? Das „reine Geschöpf“ hat und braucht keine geschichtsenthobene Sonderwelt. Es hat

seinen Ort in jedem Geschöpf, das gerade deshalb seine Situation als „gefallene Schöpfung“ als Selbstwiderspruch erfährt. In der hypostatischen Union der Person Jesu Christi ist die Möglichkeit der menschlichen Natur zur vollen personalen Teilhabe am Leben Gottes ein für alle Mal geschichtlich errungen. Jeder Mensch hat teil an diesem „neuen Adam“ (GS 22). Im „Fiat“ Marias ist diese Gestalt der Erlösung uns nicht nur von außen zugesprochen, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes als „Gottesgeburt aus der Schöpfung“ von der Menschheit selbst geschichtlich hervorgebracht. Jeder Mensch partizipiert an dieser Berufung zur „neuen Eva“.

Vor diesem Horizont ist es keineswegs „eine absurde Vorstellung, dass der Logos in seiner göttlichen Natur seine eigene menschliche Natur und dessen zugehörigen Willen befragt, ob diese von ihm angenommen werden will“ (Stefan Oster, zit. ebd.). Die „eigene menschliche Natur“ Christi ist ja die eine konkrete Menschheit, die in der geschaffenen Person Marias aus Gnade bereitet ist, das JA im Namen aller Geschöpfe zu sprechen. An Vordenkern für diese Sicht fehlt es nicht: Die russischen sophiologischen Denker bringen die analoge Einheit und Differenz der göttlichen und der geschöpflichen Wirklichkeit in der Unterscheidung und Zuordnung von „ungeschaffener“ und „geschaffener“ Weisheit (Sophia) zum Ausdruck – in der Begegnung zwischen patristischem Erbe und kritischer Aufarbeitung der Moderne. Greshake berücksichtigt diese Denker notgedrungen nur in dem recht marginalen Ausschnitt der wenigen deutschen Übersetzungen. Sein Buch zeigt: Für die Rezeption dieser Impulse, die eine erneuerte christliche Ontologie unter den Bedingungen der Moderne und Postmoderne bieten, ist die Zeit reif.

BARBARA HALLENSLEBEN

KLINGEN, Henning/ZEILLINGER, Peter/HÖLZL, Michael (Hgg.): *Extra ecclesiam... Zur Institution und Kritik von Kirche* (= Jahrbuch Politische Theologie 6/7). Berlin: Lit 2013, 386 S., ISBN 978-3-643-50431-9.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts, das sich durch einen radikalen Wandel in der Weltanschauung des westlichen Christentums auszeichnet, nimmt in allen theologischen Bereichen, der Exegese, der Christologie, der Eschatologie und nicht zuletzt der Ekklesiologie, die Ansicht überhand, dass die in der Neuzeit sich ereignende Verweltlichung der Welt nicht im Widerspruch zum Christentum steht. Im Gegenteil: Ausgehend von der alt- und neutestamentlichen Botschaft, der zufolge Gott sich als der Andere zur Welt oder aber als der Gekreuzigte offenbart, sind die Reformtheologen der Meinung, dass es der christliche Glaube sei, der die neuzeitlichen Prozesse in ihrem Kern auslöste.¹ Verweltlicht und in diesem Sinne entsakralisiert haben die Welt bereits die ersten Christen, indem sie die fruchtbare, aus ihren heiligen Schriften herausgelesene Ambivalenz im Verhältnis von Gott und Welt aus-

¹ Vgl. GOGARTEN, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: Vorwerk 1958, 11.

gehalten haben und als solche verkündeten. Im Gegensatz zu den heidnischen Frommen in ihrer Nähe, die sich die Welt als eine göttliche Züge tragende Naturwelt erklärten, glaubten die *ἀθεοί* (Gottlose), wie die Christen im römischen Reich benannt wurden, sich in einer durchaus profanen, weil auf die Verheißung Gottes hin entstehenden Geschichtswelt zu bewegen. Für sie war Gott nicht der in der Welt nachweislich Gegebene, sondern der künftig Kommende.

Freilich wurde die zunächst als positiv bestimmte Weltbezogenheit des Christentums im Laufe desselben 20. Jahrhunderts revidiert, besonders mit Blick auf die Kehrseite der Säkularisierungsprozesse, deren bislang als selbstverständlich und einseitig angenommene Humanität nach dem Zweiten Weltkrieg und deren Erfahrung mit Shoah ins Wanken geraten ist. Doch im Wesentlichen – nicht in seinen einzelnen Ambitionen – begrüßt den neuen theologischen Trend auch die in den 1960er Jahren entstandene Politische Theologie, die den christlichen Glauben als einen sich in der öffentlichen Welt Verwirklichenden zum Ausdruck bringt.

Von der christlichen Identität in Bezug auf die Welt spricht auch das hier besprochene *Jahrbuch Politische Theologie*, das sich im Besonderen der *Institution und Kritik von Kirche* widmet. Es trägt durch theologisch fundierte Aufsätze mehrerer Autoren zur Diskussion über das kirchliche Christentum bei, indem es entschieden die Kirche als eine zukunfts- und das heißt praxisbezogene Gemeinschaft Christi darstellt, die sich in der Öffentlichkeit realisiert.

Im einführenden Teil des Buches wird auf die Frage nach der Kirche von heute eingegangen. Was Kirche heute heißt, beantworten etwa der (inzwischen emeritierte) Erfurter Bischof Joachim Wanke („Heute Kirche sein“) oder Jürgen Moltmann („Die Gemeinden sind die Kritik der Kirche und ihre Zukunft“). Dem eigentlichen Thema widmet sich der nächste Teil, in dem sich mehrere Autoren zur Aufgabe der Kirche in ihrem Verhältnis zum Politischen, der Geschichte und Gesellschaft, oder einzelnen Sphären des öffentlichen Lebens, wie beispielsweise dem Staat oder der Stadt, äußern. Zu erwähnen sind vor allem der anglikanische Erzbischof von Canterbury Rowan Williams („Relations between the Church and state today: What is the role of the Christian citizen“), der in Luzern lehrende Theologe Edmund Arens („Öffentliche oder gegenöffentliche Kirche? Ekklesiologische Konzepte Politischer Theologie“), der in Wien wirkende Theologe Peter Zeilinger („Ekklesia als Verb. Eine Archäologie der politischen Dimension des Christentums“) oder der Theologe und Direktor des Institutes M.-Dominique Chenu in Berlin Ulrich Engel OP („Die Stadt als Schrift Gottes. Skizzen zu einer politischen Ekklesiologie im urbanen Raum im Anschluss an Michel de Certeau SJ“). Durch etwa die Beiträge von Johann Baptist Metz („Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft“) oder Jürgen Manemann („Kirche jenseits weißer Religion – Ein Kommentar“) kommt abschließend noch eine kritische Stimme zum Ausdruck, welche die Kirche in ihrer authentischen wie auch aktuell realen Position erblickt.

Das Verständnis der Kirche von heute fasst der Band in Einklag mit dem ersten programmatisch entfalteten Schritt zur Politischen Theologie, näm-

lich dem Vortrag „Kirche und Welt im Lichte einer Politischen Theologie“, den Johann Baptist Metz 1967 auf dem internationalen Theologenkongress in Toronto gehalten und ein Jahr später in sein erstes systematisches Hauptwerk *Zur Theologie der Welt* aufgenommen hat.² Dieses Programm weist der Politischen Theologie zwei Aufgaben zu: Verstanden wird sie zunächst als *kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie*. Wenn auch die gegenwärtigen Paradigmen, vor allem in Gestalt der existenzialen oder transzendentalen Theologie, die Herausforderung der Neuzeit annahmen, haben sie dennoch die christliche Eschatologie privatisiert, indem sie sie auf eine individuelle Praxis reduzierten. Aus dieser kritischen Einstellung zur gegenwärtigen Theologie erwächst schließlich der positiv formulierte Versuch, *die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren*. Geleitet von diesem Motiv interpretiert die Politische Theologie die christliche Eschatologie als eine in der Öffentlichkeit zu verwirklichende Vision.

Bald machen einige Kritiker darauf aufmerksam, der Begriff *Politische Theologie* erinnere an das seit dem konstantinischen Zeitalter immer wieder zum Vorschein kommende Verhältnis von Religion und Politik, in deren Identifizierung die Religion im Auftrag der herrschenden Verhältnisse handelt.³ Anders jedoch als diese zwangsläufig totalitär werdenden Identifizierungsversuche gehen die Repräsentanten des *neuen* politisch-theologischen Projektes von einem *neuen* Verständnis des Politischen aus, das sich erst dem neuzeitlich wirksamen Interesse an Kritik und Freiheit verdankt. Sind sich die Religiösen ihrer kritisch-befreienden Handlungsorientierung bewusst geworden, so können sie auf die Öffentlichkeit nicht unmittelbar, sondern nur indirekt, das heißt über den ethischen Weg der Veränderung des Bestehenden einwirken. Ohne fürchten zu müssen, unlauterer Absichten verdächtigt zu werden, handeln sie in diesem Sinne im Namen jener an den herrschenden Zuständen Leidenden, denen sie eine starke Stimme verleihen.

Will auch die Glaubensgemeinschaft der Christen nicht unter den seit Jahrhunderten gehegten Verdacht der Religionskritik geraten, sie sei an strategisch wichtigen Allianzen interessiert, die einigen hinter den Kulissen Stehenden zugutekämen, soll sie das verändernde Handeln nicht als etwas dem Glauben nach Belieben Zufügendes, oder als Mittel zum Erreichen bestimmter Zwecke anwenden. Wie es aus dem griechischen Sammelbegriff *ἐκκλησία* (Gemeinschaft der Berufenen) folgt, bedeutet die Kirchenexistenz vielmehr eine dem Glauben und Handeln Einheit stiftende Berufung – und zwar dazu, die Vision des kommenden Reiches Gottes in die Welt zu vermitteln. Die Verheißung von einer neuen Erde und einem neuen Himmel, um den eigentlichen Inhalt des christlichen Glaubensbekenntnisses beim Namen zu nennen, ist nämlich nicht Gegenstand einer passiven Erwartung, die sich mit dem öffentlich erfahrenen Bestehenden abzufinden weiß. Sie lädt

² Vgl. METZ, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1968, 99–131.

³ Vgl. dazu MAIER, Hans: „Politische Theologie“? *Einwände eines Laien*, in: PEUKERT, H. (Hg.): *Diskussion zur „politischen Theologie“*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1969, 7.

vielmehr dazu ein, an der *res publica* des Politischen teilzunehmen und sich prophetisch in alle öffentlichen Problembereiche einzumischen.⁴

Ihren Höhepunkt erreicht diese eschatologisch fundierte Praxis in der spezifisch christlichen Gestalt des Glaubens, nämlich der die Metz'sche Theologie kennzeichnenden *memoria passionis*, die der Praxis eine das herrschende Bewusstsein unterbrechende Dimension verleiht. Entgegen der gegenwärtig verspürten Fortschrittsideologie, die eine auf ihren Vorteil bedachte Erfolgsgeschichte ausmacht, vermag die *memoria* die menschliche Geschichte als Leidensgeschichte, also vom Standpunkt der Opfer zu bestimmen.⁵ Die Vision des künftig Kommenden, die sich die Erfolgreichen in ihrer säkularisierten Form angeeignet haben, hält die *memoria* gerade für jene offen, die mit den evolutionistisch bestimmten Ablauf der Geschichte nicht mithalten können, die Leidenden.

So gesehen bringt die *memoria*, die sich mit allen Bedürftigen solidarisch erklärt, ein neues Licht in die von der Kirche in Anspruch genommene Autorität und Tradition. Unter diesen historisch belasteten Begriffen, die seit der europäischen Aufklärung als Sinnbilder für Unfreiheit und Unmündigkeit gelten, sind in Wirklichkeit unentbehrliche Instanzen zu verstehen, die das an Freiheit und Mündigkeit orientierte Bewusstsein voraussetzen, nämlich in Gestalt einer *Autorität der Leidenden*, die *erinnernd überliefert* (tradiert) wird.⁶ Autorität und Tradition werden zu keinem ideologischen Überbau, der zugunsten einer institutionell sich verschanzenden Kirche bestehen bliebe, wenn die Kirche des Gekreuzigten mit Blick auf die öffentliche Erfahrung des Leidens gedenkt. Aus dem Gedächtnis des Leidens anderer schöpft die Kirche die explosive Kraft der Empörung, die sich an den das Leid verhängenden Zuständen, der Unliebe und Ungerechtigkeit, entzündet. Hier steht die Kirche auf der Seite der Opfer.

Als institutionalisiertes Gedächtnis des Leidens anderer beantwortet die *memoria* die seit der Entstehung der ersten Gemeinschaft der Nachfolger Christi gestellte Frage nach dem Ort, an dem die Kirche ihrer Aufgabe zu erfüllen hat. Es ist nicht der Ort, der um des ekklesialen Innens willen ausgesucht werden soll, als wäre die Kirche allein das Endziel ihrer Bemühung. Es ist vielmehr der Ort des Anderen, der Ort des öffentlich gegebenen Außens, wo das Innen sich realisiert und zu sich kommt. An diesem Ort treten die Adressaten der Frohbotschaft Christi auf, nämlich die *Armen*, biblisch gesagt, aus Perspektive derer die kirchliche Praxis zu bestimmen ist.

Wo diese Armen zu finden sind, ist nicht schwer zu beantworten. In unserer globalisierten Welt stehen sie sozusagen vor unserer Haustür: Sie befinden sich in den armen Südregeonen der Erde wie auch in dem reichen

⁴ Vgl. MOLTSMANN, Jürgen: *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997, 224.

⁵ Vgl. METZ, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag ⁵1992, 107f.

⁶ Vgl. METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (in Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer). Freiburg: Herder 2006, 185–193.

Norden, in den totalitären Staaten des Ostens wie auch in den liberal demokratischen Ländern des Westens. Sie befinden sich überall dort, wo Menschen ihres Rechtes und ihrer Würde beraubt werden, wo Menschen missbraucht, ausgebeutet, vertrieben, verschleppt, verfolgt, gefoltert und getötet werden. Auch im Falle, dass die Opfer nicht mehr unter den Lebenden weilen, weil sie als Helden, oder aber ganz banal, als von allen verlassen Vergessene dahingegangen sind, werden sie – so wie gehofft wird – weiterhin Anspruch auf ihr Recht und ihre Würde erheben. Ganz im Widerspruch also zu der zynischen Tauschlogik vieler sich als fortschrittlich Bezeichnenden, für die nur noch profitable Ware zählt, gedenkt die politisch sensible Gemeinschaft der Christen auch jener vergangenen Opfer, von denen man sich keinen Gewinn mehr versprechen kann. So werden die Christen am Gestalten einer neuen Politik teilnehmen, einer Gedächtnispolitik, ohne die es keine humane Zukunft geben kann.

Wie sieht es mit der Kirche von heute aus? Steht sie auf der Seite der Armen? Sucht und findet sie in ihnen den privilegierten Ort, an dem sie sich als die Stimme aller Bedürftigen profiliert? Und falls sie diese Aufgabe in Anspruch genommen hat, versteht sie sich als die kritische und befreiende Instanz, die sich allem, was nicht an den Interessen anderer orientiert ist, zur Wehr setzt. Oder ist die Kirche längst einer Sektenmentalität zum Opfer gefallen, sodass sie sich nur noch mit sich selbst zu beschäftigen im Stande ist? Wie die Kirche ist und wie sie sein soll, darauf versucht das Buch Antwort zu geben.

JÁN BRANISLAV MIČKOVIC

RHONHEIMER, Martin: *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Freiburg i.Br.: Herder Verlag ²2012, ³2014, 473 S., ISBN 978-3-451-30603-7.

Noch im Jahr seines Erscheinens erlebte das Buch eine zweite Auflage, die dritte folgte 2014. Kein Wunder: Das Thema ist aktuell. Der Autor, Professor für Ethik und politische Philosophie an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom, bürgt mit seiner interdisziplinären Ausbildung in Theologie, Philosophie, Geschichte und Politikwissenschaft für Kompetenz, zumal er auf einer breiten Literaturbasis das Thema in allen Dimensionen der Zeit historisch und systematisch aufarbeitet. Rhonheimer nimmt durch seinen freundlichen Umgang mit „Säkularität“ und „Laizität“ den Christen ihre diffuse Unruhe: Das Christentum selbst steht am Ursprung der Dualität von Religion und Staat, Moral und Recht, so dass die Kirche der „zuverlässigste Verbündete einer wohlverstandenen ‚gesunden Laizität‘ des modernen säkularen demokratischen Verfassungsstaates“ (24) sein kann. Die diffusen Ängste gegenüber dem Islam werden hingegen rational erhärtet: Der Islam hat in diesem europäischen Haus demokratischer Rechtsstaatlichkeit keinen Ort, es sei denn, er würde seine Identität substantiell ändern. Nicht zuletzt weckt das schon auf dem Schutzumschlag angekündigte Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde Vertrauen, es möge hier um die Fortführung und

Vertiefung des berühmten und breit geteilten Diktums gehen: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“.

Das erste große Fragezeichen hinter dieser Bilanz setzt Böckenförde selbst in seinem Vorwort unter Bezug auf das von Rhonheimer intendierte Verhältnis der Katholiken zur kirchlichen Hierarchie: Hier „vermag ich seinen Ergebnissen nur teilweise zu folgen, sie fordern zu weiterer Diskussion und Auseinandersetzung heraus. Die so wichtige Integration der Rollen von Christ und Bürger im demokratischen Staat zu einer doppelten Identität (*civis simul et christianus*), die auch ihm ein großes Anliegen ist, sehe ich noch nicht voll erreicht“ (11f.). Was mag Böckenförde zu dieser bemerkenswert deutlichen Zurückhaltung bewogen haben?

Bereits in seiner Einleitung nennt Rhonheimer die theologischen Eckpfeiler seiner Deutungen: Die Säkularität des Staates muss einhergehen mit der Anerkennung von dessen Endlichkeit, die dem Staat im Gegenüber einer konkret geschichtlich gegebenen Instanz vor Augen geführt wird. Diese Instanz ist für Rhonheimer zunächst „Religion“, im konkreten geschichtlichen Kontext dann „das Christentum bzw. die Kirche“. Seine Annahme, die katholische Kirche repräsentiere „das einzige historische Subjekt, das von Anfang an in *bruchloser institutioneller Kontinuität bis heute* als christliche Kirche existierte“ (19, Anm. 7), im Unterschied zu den abgespaltenen orthodoxen Kirchen und protestantischen Gemeinschaften, ist hier nicht zu diskutieren, aber in ihrer historischen und theologischen Reduktion weit größerer Komplexität zu konstatieren. Religion hat den Auftrag, „die weltliche Macht des Staates moralisch zu relativieren, damit ihre Totalitätsansprüche zu brechen und irdische Macht in ihre Grenzen zu verweisen“, da „andernfalls die Säkularität des Staates zu einer neuen, freiheitsgefährdenden Totalisierung des Politischen verkommen würde“ (18). Dafür bedarf besagte Religion „einer geistig-moralischen, religiös verankerten Macht, die allein auch für das Heil des Menschen zuständig ist“ (19). Im geschichtlichen Überblick wird bald auch deutlich, wie Rhonheimer bezüglich der Kirche diese „Macht“ in der Linie der gelasianischen Zwei-Gewalten-Lehre deutet: Weltliche Gewalten sind „vom Amtsscharisma der Kirche deshalb abhängig, weil die Ausübung weltlicher Gewalt gemäß objektiven, Wahrheit beanspruchenden Wertkriterien zu geschehen hat, letztere sich aber auf abschließende und zweifellose Weise allein im Besitz der geistlichen Gewalt der Kirche befinden“ (69). Die Dualität weltlicher und geistlicher Gewalt ist also von einer klaren Über- und Unterordnung begleitet. Eine gewisse historische Relativierung geht einher mit einer klaren Bekräftigung, dass „das der gelasianischen Formel zugrundeliegende Prinzip – Autonomie der politischen Gewalt und ihre gleichzeitig Abhängigkeit von äußeren Kriterien der Wahrheit und Moralität“ (69f.) – auch für die heutige politische Kultur leitend bleibt. Das von Rhonheimer stark betonte Naturrecht hat hier eine Scharnierfunktion: Es gilt für die endliche, vom säkularen Staat verwaltete Ordnung – doch die Interpretationsvollmacht seines „objektiven“ Inhalts liegt beim kirchlichen Lehramt.

Rhonheimer spricht vom „christlichen Paradox“: „Diese Verknüpfung einer Anerkennung von Autonomie auf der Ebene der Schöpfungsordnung mit der Behauptung gleichzeitiger Abhängigkeit auf der Ebene der Heilsordnung ist der Hauptgrund für die Komplexität, die Ambivalenz und die Konflikte auf theoretischer und praktischer Ebene“ (35). Überträgt man die politische Terminologie in die Sprache der klassischen Theologie, wird das Grundproblem ansichtig: Rhonheimer argumentiert auf der Basis einer säuberlichen Unterscheidung von Natur und Übernatur bzw. Natur und Gnade: Das Axiom *gratia supponit naturam et transcendit eam* wird von ihm implizit ausgelegt im Sinne des „Überschreitens“ zu einer anderen, der Natur nicht nur unzugänglichen, sondern gleichsam fremden Ordnung, die von einer äußeren Autorität erschlossen werden muss. In der klassischen theologischen Debatte entspricht das dem scharf kritisierten „Zwei-Stockwerk-Denken“. Rhonheimer entlässt die „Natur“ in Gestalt der politischen Welt in eine Autonomie, ohne in ihr selbst die Anknüpfungspunkte für die Gnade zu suchen, zu sehen und zu benennen. Auf diese Weise wird die Gnade zu einer Welt des Heils, die mit der Welt der Schöpfung nicht mehr in einer inneren Beziehung steht. Die „relative Autonomie“ der weltlichen Wirklichkeiten, von der das II. Vatikanische Konzil spricht, wird entwertet, denn die Kirche in Gestalt der lehramtlichen Deutungshoheit „beansprucht, *eine Wahrheit zu repräsentieren*, die den inneren Wert und die legitime Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, ohne sie zu leugnen oder aufzuheben [?], in heilsgeschichtlicher Perspektive doch erheblich relativiert und ihrer moralischen Beurteilung unterwirft“ (231).

Unter dem Vorbehalt der Ambivalenz seiner Hermeneutik kann man von Rhonheimers Analysen viel lernen: Teil I zur „Geschichte“ führt gut dokumentiert quer durch die Geschichte von den biblischen Grundlegungen über die patristischen Entwicklungen des Verhältnisses von „Religion und Politik“ bis zum modernen demokratischen Verfassungsstaat. Den Auftakt bildet das „absolute Novum“, das Rhonheimer in all seinen Untersuchungen aufzuweisen sucht: „die Scheidung von Religion und Politik“ (36), mit Fustel de Coulanges gesprochen: „Das Christentum [war] die erste Religion, welche das Recht nicht von der Religion abhängen lassen wollte“ (zit. 36). Exemplarisch sei darauf hingewiesen, dass die Trennungslogik von Natur und Gnade sich auch in den geschichtlichen Interpretationen durchhält: So verkennt Rhonheimer mit der Aussage (Ratzingers!): „Der Staat kann seinerseits immer nur *civitas terrena* sein“ (zit. 54), gerade die Pointe im Werk *De Civitate Dei* des Augustinus: *civitas Dei* und *civitas terrena* sind in dieser Weltzeit unerkennbar und unentwirrbar miteinander verflochten, und die Staatsbürger können sich in der selbstlosen Liebe ebenso als Mitglieder der *civitas Dei* erweisen wie die Glieder der Kirche als Repräsentanten der *civitas terrena*. Für Rhonheimer ist und bleibt das Christentum „dualistisch, es unterscheidet und trennt Politik und Religion“ (102), ohne dass eine wechselseitige Bestimmung zwischen *civis* und *christianus* erkennbar würde.

In einem entscheidenden Punkt identifiziert sich Rhonheimer real mit dem Selbstverständnis der modernen Demokratie: Er plädiert nicht etwa – wie Päpste des Mittelalters – für institutionelle kirchliche Interventionen.

„Die neuzeitliche, verfassungsstaatliche Lösung heißt: Die Eindämmung politischer Macht kann nur durch politische Macht geschehen“ (180). Insofern gilt, „dass *moralisch falsche* demokratische Entscheidungen gleichzeitig als *prozedural korrekt* und damit auch, innerhalb des demokratischen Konsenses, als *politisch legitim* anerkannt werden können“ (174). Die Kirche „verkündet eine Wahrheit, *aber keine institutionelle oder verfahrenstechnische Alternative zur modernen Demokratie*“ (189). Doch das Korrelat dieser Anerkennung bekräftigt den Dualismus und die Fremdheit zwischen *civis* und *christianus*: Die Kirche kann sich „nicht selbst als *Bestandteil* des säkularen Staates und des demokratischen Systems verstehen“ (186). Sonst würde sie sich „sozusagen nicht mehr als Institution verstehen, die gleichsam aus höherer und unabhängiger Warte dieses System beurteilt und über seinen konkreten Gang wacht“ (185). Gerade darauf „aber kann und will die Kirche in *ihrer lehramtlichen Dimension* nicht“ verzichten (186). Wiederum werden zwar die säkulare Ordnung – und auch die einzelnen Christen! – in die Endlichkeit und Relativität der Geschichte verwiesen, nicht jedoch das kirchliche Lehramt, dem eine unbedingte höhere Urteilsvollmacht zugesprochen wird.

Teil 2 zur „Gegenwart“ weist in vielen Kontexten nach, dass Trennung von Kirche und Staat, Laizität, Anerkennung der Religionsfreiheit und andere konstitutive Elemente des modernen säkularen Staates keinesfalls „öffentliche Religionslosigkeit“ (197) meinen müssen, ja meinen dürfen. Die dualistischen Urteilkriterien verfestigen sich: Einerseits wird eine „neue Bescheidenheit“ (290) der Kirche proklamiert, die sich einer „*kirchenamtlichen politischen Abstinenz*“ zu befleißigen hat (312). Zugleich bleiben die Qualifikationen überdeutlich klar verteilt: Die Kirche als Heilsinstitution allein bezeugt „absolute Werte“ (245); ihre Autorität ist wesentlich eine Autorität „der moralischen Beurteilung, Kritik und Wertung“ (258), da sie „die höhere und definitive Heilswahrheit verkündet, die auch auf die weltlichen Verhältnisse und das irdische Geschehen ihr Licht zu werfen beansprucht“ (262). Hingegen „anerkennt die Kirche keine ebensolche *moralische* Autonomie des Staates: die Säkularität des Staates ändert nichts daran, dass dieser objektiven moralischen Maßstäben zu genügen hat, die er nicht selber zu schaffen imstande ist“ (271). Mit dieser Auslegung seines Axioms ist Böckenförde selbst offenbar nicht einverstanden. Dem Dualismus von Politik und Religion entspricht offenkundig ein Dualismus von Recht und Moral, die auf unterschiedliche Träger verteilt sind und wechselseitig keinen Zugang zueinander haben.

Das Urteil über den Islam, das Teil 3 zur „Zukunft“ dominiert, zeichnet sich bereits ausdrücklich ab: Im Unterschied zum Christentum „steht der Islam *als Religion* mit der Idee des säkularen Staates im Widerspruch“ (315). Für den Autor hat der Bezug zum Islam eine argumentative Funktion in der Profilierung seines eigenen Gedankengangs: Während „das Christentum die kulturelle Matrix ist, innerhalb der so etwas wie moderne Laizität der Politik und des Staates überhaupt erst entstehen konnte, und letztlich auch garantiert zu werden vermag“, könnte der Islam „eine solche Aufgabe nicht erfüllen“ (332). Mit viel Argumentationskunst wird die Beobachtung entkräftet:

„Zugegeben: Die islamische Welt zeigte sich oftmals ‚toleranter‘ als die christliche“ (335): Während dem Christentum eine Läuterung im Laufe der Geschichte zugestanden wird (419), erscheint der Islam als reformresistent. Ein konsultierter Islamexperte resümierte seine Kritik an Rhonheimers Islamdeutung in fünf Stichworten: 1) Polarisierung/ Idealisierung: Das Christentum wird in Verkennung von Diskontinuitäten als Wurzel von Säkularisierung betrachtet; der Islam wird dem polar entgegengesetzt; 2) Substantialisierung: vielfach ist pauschal von „dem“ Islam bzw. der vorherrschenden Interpretation des Islams die Rede; angesichts des innerislamischen Pluralismus und der Strittigkeit vieler Fragen ist das nicht so einfach; 3) Verkennung des vielfältigen islamischen Reformdiskurses (von islamistisch bis säkular): es werden nur zwei Autoren herangezogen: Tibi, der radikal säkular ist, und An-Na'im, und zwar dessen Frühwerk, das er inzwischen partiell korrigiert hat; 4) fehlende Kontextualisierung: islamistische Positionen müssen auch im Kontext postkolonialer Diskurse und Identitätssuchen verstanden werden; 5) Ausschluss von Integration: dem Islam wird pauschal Integrationsfähigkeit abgesprochen, ohne dass dies empirisch untermauert wird; derartige Ausschlüsse verstärken Abgrenzungen auf islamischer Seite.– Die Behauptung, der Islam habe keine Naturwissenschaft (361) und überhaupt „keinen nachhaltigen Wissenschaftsbetrieb“ hervorgebracht außer im „privaten Bereich“ (371) und im Unterschied zum „nachhaltig innovativen“ (373) Christentum mit der Philosophie im Konflikt gestanden (372), gehört in den Bereich der Simplifizierungen des Geschichtsbildes, bei denen im Christentum das Negative, im Islam das Positive zur Ausnahme erklärt wird.

Ein Anhang des Buches zieht unter dem Titel „Christliche Säkularität und Kultur der Menschenrechte“ aus den vorangehenden Überlegungen Konsequenzen für das christliche politische Handeln. Hier wird das Modell einer „christlichen Säkularität“ (432–437) entwickelt, die in der Fähigkeit besteht, „in einer Art ‚doppelter‘ oder ‚differenzierter Identität‘ zugleich als gläubiger Christ und als Bürger des säkularen Staates zu leben“ (425). Kein „Doppelleben“ (425) sei das – so muss Rhonheimer betonen. Aber der mehrfach proklamierte „Dualismus“ wiederholt sich auch hier: *Der Bürger* akzeptiert die rein verfahrensrechtliche Legitimität demokratischer Prozeduren ohne Wahrheits- und Moralitätsanspruch. Er sieht ein, dass eine schwache, auf politischen Nutzen zielende Begründung der Menschenrechte den säkularen Konsens besser fördert (428f.). *Der Christ* orientiert sich an der höheren Wahrheit, den absoluten Werten und der starken Metaphysik. Er sollte „eine Art ‚Überlegenheitskomplex‘ besitzen“ (431), weil er über „eine letzte und letztlich sichere und stabile *kognitive* Grundlage“ der säkularen Ordnung verfügt. Die „weltverändernde Kraft“ (427) des Christentums verläuft nicht mehr über die Interventionen religiöser Institutionen, sondern über Gewissensbildung (435), Erziehung und Einübung in Tugenden (433), um politische Institutionen „mit der moralischen Substanz des christlichen Glaubens und christlicher Rechtschaffenheit zu stützen und zu durchdringen“ (434). Gerade die strikte Trennung von moralisch irrelevanter Verfahrenstechnik und moralisch unbedingtem Inhalt ermöglicht die skrupellose Funktionalisierung der Prozeduren, da eine „Durchdringung“ im eigent-

lichen Sinne des Wortes durch die dualistische Grundstruktur ja gerade ausgeschlossen ist. Hier liegt das Betätigungsfeld engagierter Christen, doch im Hintergrund steht deren Gehorsam gegenüber dem Magisterium als Hüterin objektiver Wahrheiten und unbedingter moralischer Werte. Ein „Postskriptum“ zum Deutschlandbesuch von Papst Benedikt XVI. 2011 bekräftigt das Schema: „Der wesentlichen Weltlichkeit der Politik [...] entspricht wiederum die [...] ‚Entweltlichung der Kirche‘“ (443).

So wird am Ende die säkulare politische Ordnung selbst zum wesentlichen Inhalt christlicher Mission, ist sie doch „eine reife Frucht der geschichtswirksamen zivilisatorischen Kraft des Christentums, welcher auch das Potential innewohnt, zum globalen Patrimonium einer multikulturellen Welt zu werden“ (437). Damit ist offenkundig ein Monopolanspruch ausgedrückt, heißt es doch zuvor: Multikulturalität im „politisch-rechtlichen und damit im eigentlichen Sinne ist unmöglich“ (423), und Pluralität ist nur innerhalb der von Rhonheimer abgesteckten säkularen Ordnung zulässig, sowohl in einzelnen Gesellschaftsordnungen als auch im internationalen öffentlichen Leben. Sich anders definierende Zivilisationen wie große Teile des Islam, aber auch weite Teile der orthodoxen Welt, haben offenbar keine Daseinsberechtigung, denn „völkerrechtliche Doppelstandards sind nicht denkbar“ (424). Hier kommt das durchgängige Paradox der Rhonheimer'schen Denkform voll zum Tragen: Die a-religiöse, von Wahrheit und moralischer Autorität entleerte prozedurale Rechtswelt wird zur globalen, exklusivistischen Pseudo-Religion. Nicht nur Samuel Huntington ist längst zu der Einsicht gekommen, dass diese Position den *Clash of Civilizations* provoziert und Hass und Gewalt schürt. Innerhalb dieser Pseudo-Religion ist das Christentum zwar die beste Heilsanstalt, aber für Rhonheimer bleibt sie ein Anwendungsfall von Religion überhaupt. Spezifisch christliche Bekenntnisinhalte spielen für ihn im politischen Kontext keine Rolle. Daher seine offenkundige Sympathie für eine Zivilreligion (247–252), in der die jeweils „faktisch existierende und gelebte Religion“ (248) öffentlich und die öffentliche Ordnung stützend präsent wird – „von Segnungs- und Vereidigungsformeln bis hin zu reumütigen Schuldbekennnissen sich verfehlt habender US-Präsidenten“ (248).

Auf das II. Vatikanische Konzil kann sich der Autor ganz sicher nicht berufen. Seine Betrachtung bleibt dualistisch: Die Welt ist „Natur“, die jeglicher Heilsbedeutung entbehrt und in der keinerlei Potentialität für die Verheißungen des Heils liegt. Der Kirche fehlt die Einsicht in ihre Einbettung in Natur und Geschichte und in die dementsprechende Partikularität ihrer Gestalt. Sie trägt die ganze Fülle objektiver Wahrheit, absoluter moralischer Werte und Normen in sich und gebärdet sich als Richterin von höherer, unabhängiger Warte. Eine innere Bestimmung der Kirche durch ihre Adressaten, die doch geschaffen sind nach dem Bilde Gottes und mit denen Christus sich in seiner Menschwerdung vereinigt hat (GS 22), findet nicht statt, eine „gegenseitige Beziehung“ (*mutua relatio*; GS 40–45) von Kirche und Welt ist dem Autor fremd. Das Konzil hingegen hat neue Möglichkeiten eröffnet, Christ und engagierter Bürger zugleich zu sein. „Hierarchie“ besagt im kirchlichen Rahmen nicht anti-demokratische Über- und Unterordnung,

sondern Zeugnis für einen Ursprung (*archē*), der die Welt als Schöpfung beruft und befähigt zum „Reich Gottes“ und damit zur „good governance“. Das scheint weder für den kirchlichen noch für den politischen Raum theologisch bislang hinreichend durchdacht zu sein. Rhonheimers Botschaft an die Welt ist die freundliche Zusage ihrer Bedeutungslosigkeit. Damit kann weder der Bürger noch der Christ sich zufriedengeben.

BARBARA HALLENSLEBEN

BIGGAR, Nigel: *In Defence of War*. Oxford: Oxford University Press 2013, 384 S. ISBN 978-0-19-967261-5

Der Titel des Buches provoziert. Allerdings wäre diese Provokation in den 80-er Jahren des vorigen Jh. wohl wesentlich stärker gewesen als heute angesichts von Bedrohungen wie ISIS. Das zentrale Anliegen wird deutlich im Untertitel der Einleitung: „Against the virus of wishful thinking.“ Dieser Virus verleitet dazu, zwar die Übel des Krieges zu sehen, aber nicht die des Friedens (vgl. 5–7 zu den Folgen der Nichtintervention im Iraq und Bosnien). Und Biggar: Auch Nicht-Handeln bedarf in solchen Fällen der Rechtfertigung. Das ist im Prinzip völlig richtig; es stellt sich aber die Frage, ob es vielleicht eine Präsomption gegen den Krieg gibt. Einige Kapitel sind vorher in Aufsatzform erschienen; entsprechend kann man auch bei der Lektüre auswählen. Insgesamt ist aber das Buch höchst lesenswert, vor allem wegen der Sorgfalt der Formulierung und Präzisierung der eigenen und fremden Argumente, die eine – auch kontroverse – Diskussion erleichtert, derer dieses Buch wohl auch bedarf.

Kap. 1 widmet sich der Kritik an christlichem Pazifismus am Beispiel von Stanley Hauerwas, John Howard Yoder und Richard Hays, die bezüglich dieser Autoren auch überzeugt. Bemerkenswert scheint mir die Aussage von Hauerwas, Nicht-Widerstehen sei richtig, „not because it works, but it anticipates the triumph of the Lamb that was slain“ (20). Angesichts des gegenwärtigen Schicksals von Christen und Yeziden in Syrien und Iraq würde man solchen Gedanken wohl weniger vollmundig formulieren. Kap 2 („Love in War“) macht deutlich, dass Krieg und Gewalt nicht immer aus Hass resultieren, und dass es verschiedene Formen der Vergebung gibt, deren Angemessenheit von der jeweiligen Situation abhängt (vgl. den Beitrag des Rezensenten „Vergebungen“, in SaThZ 17 [2013] 152–172).

Höchst interessant – auch unabhängig vom Kontext des Krieges – ist Biggars Interpretation des Doppelwirkungsprinzips in Kap. 3. Was verschiedene Wirkungen angeht, heißt es (95): „An effect that I intend [...] is one that I both choose and want; and an effect that I accept is one that I choose but do not want.“ Damit entgeht Biggar der Schwierigkeit, bestimmte Tötungen als „*praeter intentionem*“ oder bestimmte Mittel als nicht intendiert hinzustellen, denn (104): „to intend is not just to *choose* it, but also to *want* it.“ Man mag das als Spiel mit Worten denunzieren, dahinter steckt freilich die sachliche These, dass der Mensch sich innerlich zu gewünschten Wirkungen anders verhält als zu bloß gewählten und von ersteren moralisch

anders und stärker affiziert ist als von letzteren; bezüglich der ersteren macht er sich schuldig (culpable), bezüglich der letzteren ist er nur rechenschaftspflichtig. Der Unterschied wird sprachlich oft verdunkelt, wenn man hier von ‚Verantwortlichkeit‘ spricht; das kann nämlich beides bedeuten. Inspiriert ist diese Deutung der Doppelwirkung und der entsprechende Sprachgebrauch von G. Grisez (vgl. 93 Anm. 1). Allerdings scheint Biggar sich nicht dessen Theorie von den *basic values*, denen man nicht direkt zuwiderhandeln darf, zu eigen zu machen; insofern sind dem Doppelwirkungsprinzip bei Biggar alle deontologischen Zähne gezogen. Gemeinsam ist Biggar und Grisez, dass das Prinzip (wie anders auch bei P. Knauer) zu einem universalen Prinzip wird, dem also hier deshalb auch die Tötung eines „Schuldigen“ im Krieg unterliegt, während es die moraltheologische Tradition als partikuläres Prinzip verstand und es im Rahmen des Tötungsverbots nur auf die Tötung des „Unschuldigen“ anwandte.

Die folgenden Kapitel erörtern (mit Ausnahme des 4.) einzelne normative Probleme an konkreten Beispielen: Proportionalität am Beispiel des 1. Weltkrieges (Kap. 4), Recht und Moral am Beispiel der Kosovointervention (Kap. 6), Urteilsbildung am Beispiel des Iraq. Kap 5 („Against legal positivism and liberal individualism“) betont die punitive Funktion des Krieges. Diese Kapitel werden wohl die meisten Bedenken auslösen, von denen hier einige formuliert seien, etwa gegen die Grundthese des 5. Kapitels, nach der es sich beim Krieg um eine Form der Strafe handelt (169): „Just war is a hostile response to injustice directed against the agents who cause it.“ Natürlich will auch Biggar keine manichäische Schwarz-Weiß-Malerei und sieht die Gefahr, dass aus dem gerechten ein heiliger Krieg wird (168). Im Rahmen dieser „punitive form“ könnten verschiedene Ziele verfolgt werden, wie etwa das Stoppen der Ungerechtigkeit, die Abschreckung potentieller Übeltäter etc. Dennoch: Die Sicht des Krieges als Vollzug der *iustitia vindicativa* hat in der Geschichte auch zu einer Radikalisierung von Kriegen beigetragen (weshalb man dann auch zeitweise auf die Stellung der Schuldfrage verzichtet hat), wobei eine Implikation bei Biggar auch die prinzipielle Bestreitung gleicher Grundsätze für das *ius in bello* bedeutet, wie sie etwa M. Walzer hervorgehoben hat. Biggar scheint auch eine einigermaßen optimistische Sicht bezüglich der Fähigkeit des Urteils in eigener Sache von Regierenden zu haben. Die Auseinandersetzung darüber kann nicht im Rahmen dieser Rezension geführt werden. Es seien aber einige Bedenken zu den konkreten Beispielen angeführt. Bezüglich des 1. Weltkrieges urteilt Biggar (143): „that Britain had sufficient moral grounds to go to war against Germany in 1914; and that peace terms satisfying those grounds were not on offer until the autumn of 1918.“ Aber warum gab es kein „Angebot“? Nach H. Münkler war zum einen sich keine der beteiligten Nationen ihrer Verbündeten ganz sicher, so dass man separate Friedens- oder Waffenstillstandsverhandlungen ausgeschlossen hatte. Zum anderen hätte man bei einer frühen Beendigung des Krieges (etwa Ende 1914) zugeben müssen, dass die bereits erheblichen Opfer umsonst gewesen wären, wie man überhaupt (nicht nur im Krieg, aber dort besonders) leicht Opfer seiner eigenen Rhetorik werden kann (vor allem im Deutschen, wo ‚Opfer‘ beides, *victima* und *sacrificium*, bedeuten

kann). Schließlich gab es auch keine externe Macht, die moderierend hätte einwirken können (wie Großbritannien und Deutschland bei den vorherigen Balkankriegen). Was den Kosovo angeht, mag man Biggar zustimmen, dass man dem Teufel nicht immer „the benefit of law“ geben solle (also auch eine vom UNO Sicherheitsrat nicht gedeckte humanitäre Intervention rechtfertigen könne, auch wenn das ein problematischer Präzedenzfall ist). Freilich gibt es gerade bezüglich des Kosovo erhebliche Meinungsunterschiede bereits über die relevanten Fakten, wie etwa die Beiträge in G. Meggle (Hg.) *Humanitäre Interventionsethik*. Paderborn: Mentis 2004 (oder engl.: *Ethics of Humanitarian Intervention*. Heusenstamm: Ontos 2004) belegen. Bezüglich des Iraq trennt Biggar mit Recht die Bewertung des Unternehmens an sich von der Bewertung der durch die gravierenden Fehler bezüglich des *ius post bellum* eingetretenen Folgen, die im Nachhinein die negative Bewertung eindeutiger erscheinen lassen als unabhängig davon. Biggars starke These, auch schon die Wahrscheinlichkeit von Massenvernichtungswaffen in der Hand eines blutigen Diktators könne evtl. eine Intervention rechtfertigen, wird trotzdem nicht ohne Widerspruch bleiben. Schließlich noch eine Anmerkung zu Röm 13,1–7, worauf verschiedentlich Bezug genommen wird. Hier wäre auf den antienthusiastischen Hintergrund zu verweisen, wie ihn gerade heute die Forschung betont. Eine Gruppe römischer Christen glaubte den Ordnungen dieser Welt nicht mehr unterworfen zu sein und deshalb z.B. auch keine Steuern zahlen zu müssen. Bei dieser Deutung gibt die Stelle für die Frage des Krieges fast nichts her.

Wie gesagt, insgesamt ist dies ein vorzügliches Buch, auch wenn es vielfach zum Widerspruch herausfordert. Aber es kann auch zu einer präziseren Formulierung dieses Widerspruchs verhelfen.

WERNER WOLBERT

KIRCHSCHLÄGER, Peter G.: *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz 2012* (= Religionsrecht im Dialog 15). Münster: LIT 2013, 414 S. ISBN 978-3-643-80142-5.

Das Werk von Kirchschräger ist eine in Freiburg i.Ue eingereichte Habilitationsschrift. Dies ist aber nicht die erste Publikation des Autors zu dieser Thematik. Die Bibliographie belegt eine Reihe von Aufsatzbänden die der Autor zusammen mit seinem Bruder zu dieser Thematik herausgegeben hat (die Referate von einschlägigen Tagungen enthalten). Die Vertrautheit mit dem Thema zeigt sich denn auch in der Fülle von Publikationen, die der Autor konsultiert und verarbeitet hat, die im Rahmen dieser Rezension auch gar nicht im Einzelnen zum Ausdruck kommen kann. Die Arbeit gliedert sich in 6 Teile. Kirchschräger fragt nach der Einleitung in Kap 2. „Was sind Menschenrechte?“ und bestimmt dabei u.a. deren Verhältnis zum Konzept der Menschenwürde, deren verschiedene Begründungen er diskutiert: naturrechtliche, kantische, Fähigkeit zur Selbstachtung, zur Einforderung von

Rechten. Zum Zusammenhang der Menschenwürde mit den Menschenrechten formuliert Kirchschräger treffend (mit H. Bielefeldt) vier Argumente:

1. „Der Rückbezug auf die Würde macht es möglich, die jeweiligen einzelnen Menschenrechtsnormen in einen sie verbindenden Sinnzusammenhang zu stellen.“

2. „Nur von der Idee der unantastbaren Menschenwürde her lässt sich der Begriff der ‚unveräußerlichen‘ Rechte in seinem Gehalt erschliessen.“

3. Ausserdem haben die Menschenrechte eine moralische Bedeutung, ohne dass dies zu einer ‚Moralisierung‘ des Rechts führen würde.“

4. Menschenwürde (fungiert) gleichsam als Scharnier, über das die Menschenrechte sich mit weitergehenden religiösen oder weltanschaulichen Positionen in Verbindung bringen lassen“.

Ausführlich widmet sich Kirchschräger dann u.a. der Frage nach den TrägerInnen von den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten (Staaten, Institutionen, Individuen).

Kirchschräger folgt nicht der Einteilung der Menschenrechte in 3 Generationen, „da die Rede von ‚kollektiven‘ Menschenrechten begrifflich nicht konsistent ist“ (58). Stattdessen teilt er ein in: 1. negative Freiheitsrechte; 2. positive Teilnahmerechte (Gestaltungsrechte); 3. soziale Teilhaberrechte (Leistungsrechte) (59). Diese Typen werden illustriert anhand von Hobbes, Locke, Kant, Rousseau. Die sozialen Grundrechte versteht Kirchschräger (mit Gosepath) als „minimalen Standard sozialer Gerechtigkeit für alle Menschen qua Menschen“ (67). Schliesslich stellt sich die Frage nach den Trägern der den Rechten korrespondierenden Pflichten. Das sind zwar in erster Linie die Staaten, aber auch Institutionen (mit Th. Pogge 78). Aus der Perspektive von Opfern gesehen gehören für Kirchschräger aber auch „private Akteurinnen und Akteure“ als potentielle „Täter und Täterinnen von Menschenrechtsverletzungen“ dazu. (82) Hier, meine ich, wären zweierlei Aspekte zu unterscheiden: 1. Die Verpflichtung der einzelnen Person zu menschenrechtlichem Bewusstsein und Engagement und 2. das von Privatpersonen angetane Unrecht. Im Sinne von Kirchschräger hätte man dann wohl auch die Tat eines Mörders als Menschenrechtsverletzung zu bezeichnen. Das ist zumindest ein ungewöhnlicher Sprachgebrauch und erklärt sich wohl aus dem Bedürfnis, solcher Tat dieselbe Missbilligung zukommen zu lassen, die in dem Wort „Menschenrechtsverletzung“ steckt. Meines Erachtens ist diese Extension des Begriffs nicht sinnvoll, auch nicht aus der Perspektive des Opfers. Auch für das Opfer macht es einen Unterschied, ob er oder sie von einem kriminellen Schaden erleidet oder durch die Willkür des Staates, von dem er Achtung seiner Würde erwarten darf; in letzterem Fall wird mehr Grundvertrauen zerstört.

Das 3. Kapitel befasst sich mit Menschenrechten „in der christlichen Tradition als sozialetischer Referenzpunkt“, darunter mit der gespaltenen Rezeption der Menschenrechtsidee im orthodoxen Bereich. (Hierzu wäre jetzt lesenswert: Aristotle Papanikolaou: *The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame 2012). Menschenrechte sind für Kirchschräger „begründungsoffene Rechte“, die „Begründungsmodelle seitens der religiösen Bekenntnisse und weltanschaulichen Überzeugungen

provozieren“ (133). Kap. 4 stellt die Notwendigkeit einer moralischen Begründung der Menschenrechte heraus, z.B. gegen John Rawls, der zur Vermeidung der Denunziation der Menschenrechte als bloß westlichem Konzept ein minimalistisches Konzept entwickelt, das aber das Thema der Gerechtigkeit zwischen Gesellschaften nicht thematisiert (188). Kirchschräger betont mit Recht, dass Menschenrechte selbst „grundlegend für die Möglichkeit einer kulturellen Differenz“ sind (221); dazu müssen sie aber auch selbst begründet sein. Dazu legt Kirchschräger seinen eigenen Versuch im Kap 5. vor: er benennt das Prinzip der Verletzbarkeit als Grundlage der Menschenrechte, da dieses – im Vergleich zu anderen Begründungen – epistemologisch weniger anspruchsvoll und damit konsensfähiger ist. In der Perspektive der ersten Person gilt:

„Dem Menschen wird bei der Bewusstmachung der eigenen Verletzbarkeit deutlich, dass er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt (d.h. als die erste Person Singular) macht und interpretiert, das handelt, entscheidet und leidet – und als Mensch lebt.[...] „Im Zuge der Bewusstwerdung ihrer Verletzbarkeit und ihrer ‚Erste-Person-Perspektive‘ setzen sich Menschen in ein Selbstverhältnis und in das Verhältnis zu allen anderen Menschen und werden sich so ihrer eigenen Verletzbarkeit *und* der Verletzbarkeit aller anderen Menschen bewusst. Sie werden vor der Verletzbarkeit gleich, sie machen sich gleich.“ (251)

Aufgrund dieser Wahrnehmung „ist der Mensch bereit, allen Menschen und sich selbst die ‚Erste Person-Perspektive‘ und das ‚Selbstverhältnis‘ zuzugestehen und sich und alle anderen Menschen aufgrund der Verletzbarkeit aller Menschen, die auch die ‚Erste-Person-Perspektive‘ und das ‚Selbstverhältnis‘ betrifft, mit Menschenrechten zu schützen“ (252). Dies Prinzip dient Kirchschräger denn auch zur Interpretation einzelner spezifischer Menschenrechte.

Hier bin ich nicht ganz überzeugt, da meines Erachtens bestimmte Implikationen nicht artikuliert werden. Fordert gleiche Verletzbarkeit auch Gleichbehandlung? Zum einen ist zu bemerken, dass ‚Verletzbarkeit‘ dann mehr als ein bloßes Faktum bezeichnet, nämlich ein Übel bzw. die Anfälligkeit für bestimmte Übel. Zum anderen ist hier schon ein Goldene-Regel-Prinzip impliziert, nämlich die Forderung, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Die Bereitschaft der Menschen, sich „gleich zu machen“, bedeutet die Bereitschaft, den moralischen Standpunkt einzunehmen, wird somit vom Prinzip der Verletzbarkeit bereits vorausgesetzt. Mir fällt dabei Kants 4. Beispiel zur Illustration des kategorischen Imperativs ein (*Grundlegung zu Metaphysik der Sitten* BA 56), des Menschen, „dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte)“. Er könnte fragen: Was geht das mich an? Ein solches Naturgesetz könnte nach Kant zwar bestehen; es ist aber „unmöglich zu *wollen*, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte“. Diese Aussage überzeugt nicht, solange man dies Wollen im Sinne des Selbstinteresses versteht. Man kann als Mensch durchaus überleben, wenn man in Einzelfällen die Hilfe verweigert; aber man kann es *als*

moralisches Wesen nicht wollen. Dieses Wollen ist bereits moralisch qualifiziert; in diesem Sinne scheint mir auch Kirchschräger bei seinem Prinzip schon den moralischen Standpunkt vorauszusetzen. Dies Bedenken ändert aber nichts daran, dass die Verletzbarkeit als gemeinsames Grundkriterium unterschiedlicher Ansätze taugen könnte.

Die Arbeit ist gut lesbar, auch wenn man auch beim Lesen bei der Fülle des Materials (beim ersten Mal) bisweilen in Gefahr gerät, ein wenig den Überblick zu verlieren. Für eine Diskussion zeitgenössischer Ansätze und Stellungnahmen ist das Buch jedenfalls eine unschätzbare Hilfe.

WERNER WOLBERT

GRÖSCHENER, Rolf/KAPUST, Antje/LEMBCKE, Oliver W. (Hgg.): *Wörterbuch der Würde*. München: Wilhelm Fink Verlag 2013, 402 S., ISBN 978-3-8252-8517-3.

In jüngerer Zeit wurden häufiger Nachschlagewerke zu einzelnen Themen oder Begriffen veröffentlicht. Kaum eines ist so notwendig wie das nun vorliegende *Wörterbuch der Würde*. Am Kreuzungspunkt verschiedener akademischer Disziplinen (Recht, Philosophie, Theologie, Sozial- und Kulturtheorie), aber auch als Schlagwort aus Feuilleton und Alltagssprache erfüllt der Begriff eine *Passe-partout*-Funktion unterschiedlicher Interessen. Die Absicht der Herausgeber ist es, ein „Kompendium des wissenschaftlich disziplinierten Denkens und Sprechens im Sinnhorizont des Würdebegriffs“ (11) vorzulegen und damit eine Orientierungsleistung für jeden zu erbringen, der sich über die inhaltlichen Facetten, die methodischen Umgangsweisen sowie die politische Funktionalität des Würdebegriffs informieren möchte.

Diese Aufgabe wird in vier grösseren Etappen angegangen: Unter den Überschriften *Ideengeschichte*, *Moderne Theorien*, *Leitbegriffe* und *Problemfelder* sind rund 240 Einträge versammelt. Die ersten beiden Teile präsentieren Referenzdenkerinnen und -denker, und das in einer Breite, die kaum eine Erwartung offen lässt – von Augustinus über Friedrich Schleiermacher bis hin zu Simone de Beauvoir reicht das Spektrum, von den *Body Politics* einer Debra Bergoffen über Paul Ricœurs hermeneutische Phänomenologie bis hin zu den Vertretern von Utilitarismus, Systemtheorie und Postfeminismus. Als *Leitbegriffe* werden sodann begriffliche Kontexte diskutiert, in welchen die Würde (in der Regel die des Menschen) eine zentrale Perspektive bildet (etwa: Achtung, Autonomie, Gewalt, Gottebenbildlichkeit, Sittlichkeit, Unverfügbarkeit etc.). Die *Problemfelder* resümieren dreizehn Unterkategorien (z.B. Bio-/Lebenswissenschaften, Medien, Technik), welche thematische Lemmata bündeln, eben mit dem Blick auf zeitgenössische gesellschaftlich-politische Debatten.

Ein „Wörterbuch“ im engeren Sinne liegt weniger vor; es ist mehr als das: ein Nachschlagewerk zur Navigation in einem Diskursfeld, das wie kaum ein anderes zum Fluchtpunkt der Moderne geworden ist. Erreicht wird dies einerseits durch die Spurensuche der Würde im historischen Längsschnitt, andererseits durch einen interdisziplinären Zugang, der bereits von den Herausgebern (Recht, Philosophie und Politikwissenschaft) exemplarisch

vertreten wird. Das mit einem Personen- sowie einem Sachwortregister ausgestattete Werk eignet sich hervorragend als ein Arbeitsinstrument, das mit fokussierten Einträgen aufwartet, kaum einer davon länger als vier Spalten. Generell wirkt dieses Format überzeugend, lediglich in Teil A (Ideengeschichte) mag immer wieder der Wunsch nach Kontextualisierung und damit mehr Erläuterung aufkommen. Das aber schmälert nicht den Wert eines wohl auf längere Sicht einschlägigen intellektuellen Werkzeugs.

DANIEL BOGNER