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: 67 (2020)

Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen = Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.07.2025

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

Rezensionen – Besprechungen – Comptes rendus

Rezensionsartikel

Alessandro Raffi

La tradizone medievale come problema storiografico e metafilosofico. Nota in margine al volume di Ruedi Imbach Minima Mediaevalia

Nonostante si presenti al lettore in una veste minimalistica, con un titolo che riecheggia una celebre opera di Adorno, *Minima Mediaevalia* di Ruedi Imbach[1] si configura come una raccolta organica di testi dal chiaro intento sistematico. Collocato su un piano di indagine in cui si incrociano questioni metafilosofiche, problemi di metodologia storica, studi di filosofia medievale e dantesca, il volume è diviso in dieci capitoli che si possono raccogliere intorno a cinque nuclei. I primi due capitoli si interrogano sul carattere narrativo e mitopoietico della filosofia. I due successivi sondano il nesso tra narrazione biblica e filosofia, in una fertile rivisitazione della *vexata quaestio* sulla relazione tra *sapientia* e *scientia* nel Medioevo. I capitoli V e VIII presentano una mappa del concetto medievale di amore, mentre i capitoli VI e VII ci introducono nel laboratorio speculativo di Dante, esaminandone la metodologia di approccio alle *auctoritates*. I due capitoli conclusivi, infine, discutono il problema del cosmopolitismo dantesco in un confronto serrato tra il *De vulgari eloquentia* e la *Monarchia*.

Uno dei temi ricorrenti in tutta la storia della filosofia, intesa come autointerrogazione sul proprio statuto epistemologico, concerne il rapporto tra immagini e concetti. All'interno di una tradizione che si può far risalire all'impostazione antiplatonica di Tommaso d'Aquino, le immagini sono considerate come indicatori di una conoscenza inferiore, in quanto eccessivamente compromesse con la loro matrice sensoriale. Tommaso suole ripetere che i filosofi devono tenersi lontani dai tropi del parlare figurato che appartengono al repertorio dei poeti. Per l'Aquinate, la rarefazione concettuale è una premessa ineludibile del rigore argomentativo. Procedendo dall'analisi del sintagma *figura veritatis*, Imbach capovolge la prospettiva tommasiana e si interroga sul carattere mitopoietico del discorso filosofico, passando in rassegna un'ampia costellazione di metafore paradigmatiche. Il punto di riferimento è l'aforisma che Wittgenstein, come poi Einstein, riprende da Robert Musil: «una buona similitudine ravviva l'intelletto». Innanzi tutto le metafore venatorie, da Raimondo Lullo a Giordano Bruno, tese a sottolineare il carattere zetetico e predatorio della conoscenza filosofica. In secondo luogo le metafore nautiche, l'analisi delle quali offre all'Autore lo spunto per «determinare» magistralmente il significato del naufragio di Ulisse. Ricollegan-

[1] Imbach, Ruedi: *«Minima Medievalia». Saggi di filosofia medievale* (= Flumen sapientiae). Canterano (RM): Aracne editrice 2019, 352 p., ISBN 978-88-255-2338-6.

dosi alla dottrina dell'autolimitazione del sapere che Dante formula nel *Convivio*, Imbach chiarisce che il naufragio narrato nel XXVI canto dell'*Inferno*, con buona pace di quelli che Kurt Flasch chiamava «i teorici della punizione», rappresenta l'esito tragicamente necessario di un'avventura della conoscenza che non accetta di rimanere entro i limiti della sola ragione. Ulisse è il simbolo della razionalità che si inoltra senza speranze in quella che appare una sorprendente prefigurazione del kantiano «oceano della metafisica». L'Ulisse dantesco non viene punito per un'eccessiva brama di sapere, o per la «*vana curiositas*» di Agostino: il naufragio costituisce l'inevitabile fallimento a cui va incontro la ragione qualora trasgredisca i limiti naturali che essa stessa si impone. Ulisse, pertanto, è una sorta di «furioso» bruniano ante litteram. Netta, dunque, la distinzione tra la punizione dell'eroe omerico in quanto fraudolento e le ragioni interne del naufragio. Lo squarcio ermeneutico su Ulisse prelude alla tesi che l'Autore intende proporre: lungi dal dover essere considerate elementi spuri che intorbidiscono il nitore della riflessione, metafore, similitudini e allegorie costituiscono un serbatoio indispensabile per il lavoro filosofico, offrendo alla ricerca un «plusvalore» insostituibile. Il mito platonico della caverna, di cui Imbach offre un'approfondita analisi che arriva a toccarne le propaggini estreme nel *Decameron* di Boccaccio, dimostra in modo assai chiaro quale sia il terreno su cui sorgono le domande fondamentali della metafisica. Si pensi, ancora, alla metafora dello specchio come strumento di conoscenza autoriflessiva, o al topos dell'ascesa al monte, metafora del processo di avanzamento nella conoscenza di sé stessi, secondo una linea che da Agostino arriva a Petrarca incrociando la mistica vittorina, cistercense, i testi di Bonaventura e, ovviamente, il *Purgatorio*. Fin dalle parole che Virgilio rivolge a Catone, sulla soglia del secondo regno, si riconosce uno dei tratti caratteristici della concezione dantesca della razionalità. La condizione storica dell'uomo è quella di un «peregrino», e la ragione umana, rappresentata da Virgilio inteso come anti-Ulisse, coincide con l'accettazione dell'incertezza che caratterizza il nostro essere nel mondo.

La questione del rapporto tra conoscenza per immagini e conoscenza concettuale si ripropone in forma diversa all'interno del secondo nucleo problematico, che concerne il rapporto tra «narrazione» biblica, verità concessa *immediate a Deo per revelationem*, e pensiero filosofico, sempre più indirizzato a rivendicare margini di autonomia epistemologica, soprattutto in seguito all'irruzione del *Corpus Aristotelicum* nell'occidente latino e sulla linea tracciata da Alberto Magno. Fino a che punto la *scientia* sillogistica può prescindere da una *sapientia* che si presenta strutturalmente legata ad una dimensione kerygmatica, edificante, e narrativa? Anche in questo caso occorre procedere effettuando le dovute distinzioni. Imbach individua tre paradigmi a partire da quello, che chiamerei, scusandomi per l'obsolescenza del termine, «agostinismo». Il vescovo di Ippona sottolinea il carattere strumentale della filosofia, derubricata a semplice ausilio per l'esegesi dei testi sacri. La filosofia appartiene al novero dei gioielli che la teologia ha sottratto ai pagani, secondo la lettura allegorica di Esodo 3,22. L'agostinismo di Bonaventura, specie nella fase della *Collationes in Hexaemeron*, è un chiaro esempio

della volontà di mantenere la *ratio* a un livello di pura manovalanza intellettuale. Il secondo paradigma mira invece ad esplorare la presenza di dottrine filosofiche all'interno delle sacre scritture, come si può evincere da un esame cursorio delle interpretazioni del versetto 1,7 del Cantico dei cantici. A partire da Origene, l'imperativo di conoscere sé stessi, che sta al centro dell'interpretazione del passo biblico, viene considerato un retaggio che la *sapientia* lascia in eredità ai Greci. Conoscere sé stessi equivale a riconoscere nel libero arbitrio l'essenza della dignità dell'uomo. Il primato epistemologico della conoscenza di sé assegna alla filosofia il compito di trasformare e perfezionare il soggetto che la pratica, quasi a prefigurare la tesi dantesca del *Convivio* circa il primato architettonico dell'etica. Il panorama si completa con l'esame del terzo paradigma: la Bibbia intesa come fonte diretta di una riflessione filosofica. Questo segmento dell'analisi di Imbach porta alla luce un aspetto sorprendente quanto poco conosciuto, ossia la questione dell'ateismo medievale. Commentando il Salmo 52, dove si legge che l'*insipiens* nega l'esistenza di Dio, Agostino procede all'identificazione della *stultitia* con l'incapacità di riconoscere all'esistenza di Dio lo statuto di verità necessaria per ragioni immanenti al pensiero. Alberto Magno, tuttavia, ricorda che a questa necessità l'essere umano può opporre resistenza: la possibilità di negare l'esistenza di Dio rientra nelle prerogative di una creatura dotata di libero arbitrio. Si deve attendere la rielaborazione di Avicenna realizzata da Tommaso perché si giunga a una ulteriore distinzione: ciò che è evidente «per sé» non necessariamente è evidente «per noi». La proposizione «*Deus est*» è «*per se nota*», afferma Tommaso, in quanto il predicato è contenuto nel soggetto: ma l'essere umano, non potendo conoscere l'essenza divina, può dissociare soggetto e predicato: partendo dalla constatazione del male nel mondo, o invocando la possibilità di distinguere, concettualmente e formalmente «Dio» ed «Essere», in modo tale da negare l'inseparabilità dei due termini. Nella follia dell'ateismo c'è un qualche «metodo». L'elemento dirimente della discussione, che testimonia la vivacità del dibattito filosofico e teologico nel Medioevo, rimane la «metafisica dell'Esodo», secondo l'espressione coniata da Gilson. L'interpretazione di Esodo 3,14 che si va consolidando nell'occidente latino, da Agostino a Eckhart, finisce col sancire l'identità tra Dio ed Essere come movimento autoriflessivo dello Spirito Assoluto, per dirla in termini hegeliani. Accolta questa identificazione, la questione dell'*insipiens* viene derubricata da problema speculativo a problema pastorale, mentre in Aelredo di Rievaulx, ancora sulla scia di Tommaso, colui che nega l'esistenza di Dio nega inconsapevolmente l'esistenza di sé stesso in quanto ente creato.

Il passaggio successivo dell'indagine di Imbach è costituito dall'analisi di tre posizioni di pensiero relative al carattere filosofico da attribuire al Prologo del Vangelo di Giovanni. Se Agostino si limita ad ammettere la compatibilità tra la dottrina evangelica del «*logos*» e i principali teoremi neoplatonici, Tommaso traccia una netta distinzione tra «contemplazione» giovannea, intesa come acquisizione piena della verità, e speculazione filosofica, intesa come ricerca asintotica e frammentaria. Imbach individua puntual-

mente, nel commento tommasiano al Vangelo di Giovanni, i nuclei di almeno quattro delle «vie» proposte dalla *Summa*. Se per l'Aquinate è necessario ammettere che *scientia* e *sapientia* non possono contraddirsi, perché provengono entrambe da Dio, netta rimane la distinzione tra ciò che la conoscenza filosofica può conseguire «*per speculum in aenigmate*» e la visione «*totum simul*» che sta all'origine delle pagine dell'evangelista. Inserita in questo quadro di riferimento, appare assai ardita la posizione di Meister Eckhart. È tipico del maestro di Turingia, spiega Imbach, procedere da presupposti agostiniani per rovesciarne il senso. Nel VII libro delle *Confessioni*, Agostino ricorda di aver letto nei testi dei platonici una formula che ricorda il celebre *incipit* del prologo giovanneo. Omettendo la riserva agostiniana circa l'impossibilità di attingere al dogma dell'incarnazione per vie filosofiche, Eckhart finisce con l'affermare che l'intero contenuto della fede può essere illuminato dalla conoscenza razionale, in quanto la vera filosofia coincide con la vera religione, una formula che non sarà certo sfuggita all'attenzione del giovane Hegel. Secondo Eckhart l'identificazione tra «Dio» e «*logos*» può essere formulata in tre modi: nel linguaggio figurato della Bibbia, nei termini della tradizione teologica, e nelle formule della filosofia. Lungi dal configurarsi come una disciplina ancillare, la filosofia rappresenta il compimento della religione.

Nei capitoli V e VIII, dedicati al tema dell'amore, l'Autore procede da due constatazioni. La riflessione medievale sull'amore si presenta estremamente variegata, in estensione e in profondità, e l'elaborazione che ne deriva costituisce una delle conquiste più originali della cultura cristiana, al netto dei contributi offerti dalle fonti ebraiche ed arabe. Sono almeno tre i livelli semantici in relazione ai quali i medievali considerano l'amore: il nucleo metafisico, il versante antropologico, e il momento etico. L'analisi delle modalità attraverso cui questi livelli si intrecciano tra di loro, pur nella distinzione dei diversi piani di indagine, rappresenta uno degli aspetti più affascinanti della discussione di Imbach. Nella sua dimensione teologico-metafisica, il verso conclusivo della *Commedia* («l'amor che move il sole e l'altre stelle») unifica la concezione aristotelica, ancora tributaria alla nozione platonica di *eros*, e la tradizione ebraico-cristiana, che trasfigura l'*eros* nell'*agape*. L'amore celebrato come potenza cosmica che lega in un sol volume «le cose tutte quante», trasforma l'impersonale teleologia dei peripatetici nella Provvidenza del Dio vivente. La concezione metafisica dell'amore è il terreno comune a partire dal quale si diversificano le posizioni dei singoli teologi e filosofi, allorché si tratta di dedurne i corollari etici e antropologici. Si veda ad esempio la discussione sull'amor proprio. Se in Agostino l'*amor sui* identifica la radice stessa di ogni peccato, costituendo un equivalente della *aversio a Deo*, per Tommaso, in sintonia con Bernardo di Chiaravalle, l'amore che l'essere umano nutre per sé stesso è il fondamento naturale dell'amore per il prossimo. Un ulteriore spostamento di prospettiva si ha con Eckhart, che interpreta l'amore come superamento del «*proprium*» e come sconfessione dell'egoità creaturale. La gratuità dell'*agape*, in Eckhart, è indissolubilmente legata alla sua essenza «kenotica»: in quanto svuotamento di sé, l'amore per il prossimo

si identifica con l'amore di Dio. L'analisi della concezione dantesca dell'amore viene proposta all'interno di questi quadro di riferimento.

Prima di analizzare i canti XVII e XVIII del *Purgatorio*, dove la *quaestio de amore*, viene trattata in rapporto al tema del libero arbitrio, Imbach si sofferma sul canto XXVI del *Paradiso*. È importante rilevare il fatto che Imbach presenta la filosofia dantesca dell'amore come il risultato di un «dialogo» tra Tommaso e Dante: un dialogo tra pari, non un discepolato del «poeta» nei confronti del «filosofo» di professione, secondo uno stantio cliché ancora in voga. Nel XXVI del *Paradiso*, interrogato dall'apostolo Giovanni, Dante discute una «tesi di laurea» che si fonda su «filosofici argomenti» e su «autorità» scritturistiche: procedendo con rigore sillogistico, il pellegrino definisce l'essenza dell'amore come spinta naturale verso il bene, e quindi verso Dio in quanto Bene supremo. Questa dottrina getta una luce retrospettiva sulla discussione affrontata nei canti XVI-XVIII del *Purgatorio*, centro nevralgico del poema destinato a distruggere la concezione deterministica della natura umana, sia nella forma «astrale» propria di certa filosofia araba, sia nella forma «psicologistica» teorizzata nel *De amore* di Andrea Cappellano, il manifesto ideologico di intere generazioni di poeti, dai siciliani agli stilnovisti. Elaborando le dottrine tommasiane, e riducendo da tre a due le specie di amore distinte dall'Aquinate (naturale, sensibile, spirituale), Dante contrappone l'amore naturale all'amore spirituale: solo quest'ultimo, in quanto proprio delle creature dotate di intelletto e volontà, può andare soggetto ad errori. L'appetito naturale dei viventi privi di libero arbitrio è teleologicamente predeterminato al suo fine, al suo «luogo naturale». La semplificazione dello schema tommasiano si spiega in relazione ai destinatari: Tommaso è lo scolastico interessato a costruire un sistema; Dante è un laico che scrive per altri laici, interessato a fornire un paradigma etico. Il nucleo centrale della *Commedia*, dove la speculazione è soggetta alle istanze della vita attiva, consiste nell'affermazione di un legame indissolubile tra amore e libertà.

Ed è a questo livello che si intrecciano gli ultimi due nuclei della riflessione di Imbach, il problema del cosmopolitismo di Dante e della libertà con cui egli attinge alle *auctoritates*. Il tema viene affrontato nel capitolo dedicato all'analisi del sintagma «*gratiosum lumen rationis*» che ricorre nel primo libro del *De vulgari eloquentia*. Partendo dall'assunto secondo cui l'antropologia dantesca è una terza via tra il tomismo e l'ottimismo filosofico dei Maestri delle arti, Imbach discute ampiamente le implicazioni del sintagma approdando alla conclusione: nel momento in cui riconoscono i limiti strutturali della ragione, gli esseri umani acquisiscono la capacità di superare i particolarismi e attingere alla prospettiva universale, impegnandosi nella piena attuazione della potenza dell'intelletto possibile, secondo la tesi della *Monarchia*. Dante riformula la duplice determinazione aristotelica dell'uomo come animale razionale, *ergo* politico, indicando nell'Impero la condizione di possibilità per l'avvento di una società collaborativa e non più competitiva. L'universalismo cosmopolitico postula il riconoscimento dei limiti della ragione sia nella sua distinzione dalla fede sia nella sua immanente necessità

cooperativa. In questo senso, l'esaltazione dell'istituzione imperiale in Dante non viene letta come il limite storico di un Autore ancora legato a schemi medievali, bensì come il risultato della volontà di indicare la base istituzionale più efficace a garantire quello che oggi chiameremmo lo stato di diritto. Francescano nella sua proposta di *renovatio* delle istituzioni ecclesiastiche, laico nella sua proposta di restaurazione dell'Impero, Dante promuove l'idea della coordinazione dei *duo ultima*, contro gli opposti estremismi che saranno deprecati da Giustiniano nel VI canto del *Paradiso*.

Il volume di Imbach raggiunge splendidamente l'obiettivo di dimostrare come la lettura storica dei testi possa diventare filosoficamente feconda e stimolante. Fruibile sia dall'appassionato che dallo specialista, *Minima Mediaevalia* mette in evidenza quanto sia profonda l'inquietudine speculativa che contraddistingue il pensiero medievale. Sotto questo profilo, è come se l'Ulisse dantesco rappresentasse l'«ombra», nel senso dell'archetipo jungiano, con cui ogni filosofo di quest'epoca straordinaria si è dovuto confrontare.

KAMIL RAJEC

Kasuistik – Fluch oder Segen der Gewissenserforschung?

Eine Sammlung von Beiträgen, die anlässlich der Kant-Pascal-Tagung vom 12. bis 14. April 2018 in Tübingen referiert wurden, findet sich im Band *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*[1] (2020, De Gruyter) vereinigt. Die Beiträge thematisieren zum einen die Geschichte des Probabilismus, zum anderen die Verflechtung der Kasuistik mit dem Phänomen des Gewissens.

Maximilian Forschner ist in seinem Aufsatz der Vorgeschichte des neuzeitlichen Gewissensbegriffs auf der Spur. Sein Weg führt ihn von Euripides' *Orestes* über die von Epikur inspirierte Schulderforschung bei Seneca, die allegorische Schriftauslegung Hieronymus', bis zur mittelalterlichen Gewissensdiskussion bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin.

Besonderes Augenmerk legt er auf eine spezifische Eigenart des Selbstverhältnisses, die die Stoa in ihrer Oikeiosislehre erschlossen habe (22f.). Im natürlichen Reifungsprozess werde der Mensch sich seiner angeborenen Neigungen und Verhaltensweisen in der Weise bewusst, dass er sie als seine oder als fremde identifiziere. So konstituiere sich ein Selbst(bild) von bestimmter Art. Der entscheidende Schritt erfolge jedoch mit zunehmender Vernunfteinsicht, die den Menschen das erfahren lasse, was wahrhaft gut und (dennoch) naturgemäß sei – wobei das anvisierte Gute einerseits „als das Ureigenste" erfasst, andererseits aber auch „als noch keineswegs erreichtes Ziel" erkannt werde (23). Diese doppelte Charakteristik aus Faktum und Telos, aus verwirklichtem Tun und zu bewältigender Tat, sieht Forschner gespiegelt im Gewissensbegriff, wo die Vernunft sowohl die Rolle des Anklägers wie auch des Anwalts in einem Gericht einnehme (23f.).

Was die mittelalterliche Gewissenskonzeption betrifft, umreißt Forschner die Differenzierung Thomas von Aquins, ausgedrückt durch die Termini *synderesis* und *conscientia*. Der griechische Ausdruck sei als „oberstes praktisches Prinzipienwissen" aufzufassen und könne als natürlicher Habitus der Vernunft ausgedeutet werden, der in Abstechung vom Intellekt einen „Horizont praktischer Rationalität" eröffne (27f.). Die *conscientia* als Anwendung des Prinzipienwissens überrasche selbst den modernen Leser dadurch, wie weit sich ihr begrifflicher Umfang erstrecke: Da ist die Rede einerseits von der „forschenden, prüfenden, abwägenden, [...] reflektierenden und bestimmenden Anwendung unserer Kenntnisse [...] auf unser Tun", andererseits aber auch von einem Bewusstsein eines „Gewissensspruchs", der das Individuum anzuklagen oder zu entlasten vermöge (30).

Gibt es nicht etwas in der Sünde, das der Übertretung radikal fremd ist? Diese Schlussfrage könnte auch am Beginn des Aufsatzes von Laurent Thirouin stehen, der das Verhältnis der beiden Phänomene aus drei Perspektiven be-

[1] DI GIULIO, Sara/FRIGO, Alberto (Hgg.): *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018. Berlin: Walter de Gruyter 2020, 360 S., ISBN 978-3-11-062185-3.

leuchtet: der theologischen, der juristischen und der medizinischen. Von Pascals viertem Brief aus den *Briefen in die Provinz* ausgehend, in dem Thirouin einen Wechsel in der Logik („un changement de logique") vom Theologischen ins Juristische diagnostiziert (44), stellt er das Wahrzeichen der theologischen Sünde, die Erbsünde, dem Strafrecht gegenüber. Auffällig sei dabei die Diskrepanz zwischen dem nicht-persönlichen Charakter der Erbsünde (Stichwort „Vererbung") und der strafrechtlich im Gesetzbuch verankerten individuellen Verantwortung; aber auch der Vorsatz könne aus christlicher Sicht fehlen (wie z.B. im Falle des Neugeborenen) (45f.). Diese Unterschiede zwischen theologischer und juristischer Doktrin führt Thirouin zurück auf das in der Renaissance aufgekommene Desiderat, die strafrechtliche Verantwortung definieren zu wollen, was er an Tiraqueau, einer der Galionsfiguren humanistischer Rechtssprechung, zu verdeutlichen sucht (47f.).

Thirouin stellt klar, dass der Jesuit in Pascals Brief in seiner Argumentation den Begriff der Sünde in gleicher Weise verwende, wie man auch die Übertretung bezeichne, die statthabe, wenn ein Subjekt sich nicht an das Gesetz des Fürsten halte. Es bestehe eine doppelte Äquivalenz („[une] double équivalence") zwischen göttlichem und positivem Recht und den damit verbundenen Begriffen von Sünde und Übertretung (52). – Doch eine zweite Frage verkompliziere den Sachverhalt: Wie könne man die Notwendigkeit des Sünders, eine Sünde zu begehen, in Einklang bringen mit der Auffassung, dass die Sünde vermeidbar sei? Thirouin zitiert einen Text von Augustinus, in dem der Kirchenvater das Sündigen mit dem Hinken eines Mannes vergleicht, der notwendigerweise hinken müsse, solange er keine ärztliche Hilfe erhalte (54). Die medizinische Metapher mache klar, dass Sünde keine Übertretung sei, sondern der Name, der dem Zustand der Unvollkommenheit gegeben werde, den der Mensch in seinen Übertretungen bemerke. Insofern seien der Arzt und der Richter in ihrer Sichtweise klar voneinander geschieden: Die Feststellung der Verantwortung sei für die Heilung aus medizinischer Sicht nicht wesentlich, wohingegen die Gnade (im Sinne des vierten Briefs als Erkenntnis dessen, was in der bevorstehenden Handlung als böse anzusehen sei) zu einer juristischen Bedingung der Sünde werde (58).

In einem seiner Briefe an den philosophischen Diplomaten Pierre Chanut äußert Descartes die Frage „Wie sehr müssen wir das Leben lieben?", eine Frage, die laut Alberto Frigo das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe thematisiert – ja mehr noch: Sie weise auf einen frühneuzeitlichen Paradigmenwechsel hin, als dessen Wahlspruch das paulinische Axiom der Nächstenliebe gelten möge (62f.). Eine Schlacht auf dem Felde der Kasuistik sei damit eröffnet, wo unter dem Deckmantel der *casus conscientiae* um die Lösung jener Frage gerungen werde. Descartes nehme in dieser Fehde einen besonderen Platz ein: Wie er in seiner Korrespondenz mit Prinzessin Elisabeth betone, sei es zwar angebracht, dem Rat derer zu folgen, die man für die weisesten halte; doch solle man deshalb nicht versäumen, jenen Rat nochmals zu überprüfen. Es sei also um einen doppelten Vorstoß des Suchens zu tun („[une] double démarche de ‚recherche'") – getragen von der Autorität der größten Köpfe, gesichert durch die größten Anstrengungen des eigenen Geistes (64f.).

Nun sei diese kartesianische Forderung, so Frigo, durchaus verwandt mit der Logik des probabilistischen Moralsystems. In beiden Fällen stehe ein Gleichgewicht zwischen Autonomie und Heteronomie („un équilibre entre autonomie et hétéronomie") zur Debatte (67). Doch während die Probabilisten ihren Prüfstein im Minimum der Wahrscheinlichkeit sähen, sei es Descartes um ein Kriterium des Maximums zu tun: um die Überzeugung, dass die Meinungen bezüglich der Moral, die man habe, auch die besten seien, die man haben könne. Es stehe hier nichts weniger infrage als die Zusicherung an das Gewissen, dass die Untersuchung eines moralischen Problems mit allen Kräften des Verstandes durchgeführt worden sei (67). Allerdings bringe das, was die Prinzessin fordere, den Philosophen in Verlegenheit: nämlich die Bedingungen zu beschreiben, die es erlaubten, das Moralgesetz oder auch eine allgemeine Maxime entsprechend den besonderen Umständen der Handlung durchzudeklinieren. Es gehe hier also nicht um eine einzige unfehlbare Regel („*une* ‚règle infaillible'"), sondern um eine Mehrzahl von Regeln, die sich von Fall zu Fall unterschieden (68).

Die Nächstenliebe ist für Frigo der Prüfstein schlechthin, um die Verbindungslinie zwischen Descartes' Vorgehen und dem der Kasuisten aufzuzeigen. Descartes' Losung, mit Maß und Taktgefühl („avec mesure et discrétion") an den jeweiligen Fall heranzugehen (69), finde ihre Entsprechung in der kasuistischen Methode, deren Fallstudien (zur Kastration, zur Tötung ungeborenen Lebens, zur Selbstgefährdung um das Seelenheil anderer willen) deutlich machten, dass es hier um mehr gehe als eine bloße Auflösung moralischer Zwangslagen (71–77). Das Emblem zweier Schiffbrüchiger, die mit einem Stück Holz kämpfen, weise auf die weiter reichende Funktion der Dilemmata um die Nächstenliebe hin, nämlich als eine Art heuristisches Modell zu fungieren, das Rückschlüsse ermögliche über die Motivation und die Voraussetzung für das jeweilige Opfer, das man für andere aufbringe (78f.).

Wer gedacht hat, dass mit Döllingers und Reuschs *Geschichte der Moralstreitigkeiten* von 1889 bereits alles zur Historie der Kasuistik gesagt wäre, der mag erstaunen über den Detailreichtum von Sylvio Hermann De Francheschis Aufsatz. Ausgehend von der Hochblüte des deutschen Probabilismus an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert zeichnet er minutiös die Linien des Verfalls der Kasuistik im 18. Jahrhundert nach.

Ausgehend von Paul Laymann, Hermann Busenbaum und Claude Lacroix – drei Jesuiten, die als repräsentativ anzusehen seien, was die Verbreitung und hegemoniale Absicherung des Probabilismus in Deutschland betreffe (93f.) – kommt er auf die Gegenwehr zu sprechen: Um die Gestalt von Tirso González de Santalla, dem 13. General der Societas Jesu, habe sich allmählich eine Anhängerschaft versierter Moraltheologen formiert, die die probabilistische Streitmacht in Deutschland nach und nach zurückgedrängt habe (94–96). De Francheschi führt in diesem Zusammenhang einen Katalog an Namen von Helfern und Mithelfern auf, die González bei seinem Versuch schriftkräftig unterstützt hätten, einen geschickten Angriff zu lancieren, – doch versäumt er es nicht, auch die Legion deutscher Theologen aufzulisten, die im Namen des Probabilismus Widerstand geleistet hätten. So erschafft er trotz der Detailflut, die

einen unbedarften Leser überfordern könnte, ein historisches Portrait, dessen Farben von den dunkelsten Tönen probabilistischer Rechtssprechung bis zum matten Glanz tutioristischer Strenge reichen. Ferner ist die Lektüre auch belehrend, um zu erfahren, an welchem Punkt der Probabilismus zum Äquiprobabilismus umschlage (103), worin sich ein eingeschränkter von einem laxen Probabilismus unterscheide (106–110), oder auch, welche Rolle die Triade aus Bibelexegese, Kirchenväterschriften und Konzilsbeschlüssen in der Fehde gespielt habe (112f.). Schließlich wirft De Francheschis Schilderung ein bezeichnendes Licht auf die Situation der Morallehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Deutschland – und damit auch auf die Lage, in der die Moralphilosophie Kants ein geeignetes Milieu fand, um hervorzusprießen (132).

In einer Konzilsbestimmung des Tridentinums behalten sich die höchsten Priester das Urteil über Fälle vor, die schwerere Straftaten betreffen. Damit beginnt der intensivste Abschnitt in der Geschichte der *reservatio casuum,* eines Vorbehalts (in der Fachsprache „Reservat" genannt), der bestimmte Sünden der Gerichtsbarkeit einfacher Beichtväter entzieht und sie an übergeordnete Autoritäten delegiert. In seiner Studie geht Jean-Pascal Gay der Frage der intrikaten Verflechtung der Gewissensführung und dem Reservat nach. Insbesondere der Jesuitenorden nehme hier eine besondere Stellung ein, nicht zuletzt aufgrund seiner unaufhörlichen Versuche, einen Kompromiss hinsichtlich des Vorbehalts zu schaffen, einen Kompromiss, der zwischen den Anforderungen der Kurie und den Gewohnheiten des Ordens zu vermitteln suche. Dies veranschaulicht Gay sinnfällig am Fall des Dekrets von Clemens VIII., mit dem der Papst das Reservat ordensübergreifend zu verallgemeinern suche, den Jesuiten jedoch letztlich zugestanden werde, ihren eigenen Katalog in der Logik des Dekrets zu verwenden (146f.).

Der Vorbehalt, argumentiert Gay, müsse jedoch auch im Zusammenhang mit einer Dynamik des zunehmenden normativen Drucks auf das individuelle Gewissen verstanden werden: so exemplarisch im Fall der Unkeuschheit, wo das Reservat dann in Kraft trete, wenn eine äußere Handlung als Ausdruck der böswilligen Intention erfolge – eine bloße Intention zur Unkeuschheit hingegen reiche (Tirso González' Entscheid zufolge) nicht aus, um die Sünde einem Oberen zu reservieren (148f.). Diskussionen solcher Art wiesen darauf hin, welche Brisanz das Reservat in sich berge, aber auch, wie sehr dessen Hinterfragen in bestimmten Fällen mehr und mehr einer Gewissensfrage ähnele. In dieser Ausweitung des Diskurses über die *„res tam odiosa"* (wie das Reservat aufgrund des Drucks, den es im Alltag auf die Jesuiten darstelle, von diesen apostrophiert werde) diagnostiziert Gay den Zyklus von Schuld und Bekenntnis als Produkt einer normativen Ökonomie („[une] économie normative"), in der Schuld und Vergebung keine Ausnahme, sondern die Regel darstellten (158f.).

Otfried Höffes Aufsatz, der sich mit Kants *Tugendlehre* auseinandersetzt, thematisiert die Verflechtung von Kants Theoremen des Gewissens und der Selbsterkenntnis, die zwar in Beziehung stünden zur damaligen Probabilismusdebatte, sich von dieser Strömung aber in entscheidenden Punkten abhöben. Höffe erläutert dies anhand der in der *Tugendlehre* diskutierten vollkommenen Verbotspflichten der Lüge, des Geizes und der Kriecherei, wobei sein

Augenmerk auf der dortigen Erörterung kasuistischer Fragen liegt (165–169). Dass Kant die Antworten schuldig bleibe, sei das eigentlich Überraschende an den Fallstudien, als sich die angeführten Laster vorzüglich zur Demonstration ihrer Nichtverallgemeinerbarkeit mithilfe der Testfunktion des kategorischen Imperativs eigneten. Doch Höffe schlägt vor, stattdessen Kants Analyse als „eine sachhaltig reiche Moral-Phänomenologie" zu verstehen, die gerade dadurch, dass sie die kasuistischen Fragen offen lasse, einen *„esprit de finesse"* beherzige und den Leser auffordere, selbst Lösungen beizusteuern, womit das Gebiet des Gewissens betreten werde (169).

Als bedeutsam erweise sich in diesem Kontext Kants Ablehnung eines irrenden Gewissens, das Höffe ausgehend von Thomas von Aquins *ratio*-Begriff erschließt: Beim subjektiven Urteil des Handelnden bestehe für Kant keine Möglichkeit zum Irrtum, als es dessen persönliche Überzeugung von der Pflichtgemäßheit seiner Handlung betreffe. Gegen den hypothetischen Vorwurf eines Probabilisten, Kant verschöbe das Thema von der Objektivität des Urteils zur subjektiven Gewissheit, wendet Höffe ein, dass der *ratio*-Begriff bei Kant nicht nur im Licht der praktischen Vernunft, sondern auch in dem des Verstandes gesehen werden müsse. Und der Verstand sei es letztlich, dem man die Irrtumsmöglichkeit zuzusprechen habe; nicht umsonst halte sich die Aufklärungsparole *„Sapere aude!"* an den Mut, sich des eigenen Verstandes zu bedienen – eine Forderung, die weit über das Autoritätsdenken des Probabilisten hinausgehe (171).

Abschließend kommt Höffe auf ein Problem zu sprechen, das die moralische Selbsterkenntnis betrifft, die bei Kant als „eine Art großer Schwester des Gewissens" auftrete (175). Dieser gehe es nicht um Lauterkeit oder Unlauterkeit des konkreten Tuns oder Lassens, sondern um den Versuch, in die Tiefen des Herzens vorzudringen. Da Kant später in der *Tugendlehre* davon spreche, dass die Tiefen des Herzens unergründbar seien, bleibe zu erwägen, wie sich das mit dem Konzept moralischer Selbsterkenntnis aussöhnen lasse. Höffe plädiert für „zwei Arten von Tiefenforschung" (175), wobei die erste als Erforschung der Lauterkeit einer konkreten Handlung insofern unergründlich sei, als sie nie die verborgenen eigensüchtigen Antriebe beim Handelnden ausschließen könne, die zweite hingegen auf prinzipieller Ebene agiere, wo auch die Erkenntnis des Hangs zum Bösen (als Wurzel des eigensüchtigen Handelns) möglich sei. Folglich müsse die zweite Art der Tiefenforschung als Voraussetzung der ersten Art angesehen werden: Der Mensch lebe im Bewusstsein, dass er – als sinnliches Moralwesen – sich seiner lauteren Moralität niemals sicher sein könne (175f.).

Claudio La Roccas Anliegen ist es, Kants Begriff des Gewissens mit dem der Kasuistik über das „Bindeglied" der Urteilskraft zusammenzubringen (178). Dafür wendet er sich zunächst Kants wohl offensichtlichstem Bezugspunkt für das Gewissen und die Urteilskraft zu, nämlich einer Passage aus der *Religionsschrift*, wo erläutert wird, dass das Gewissen nicht die Handlungen als einem Gesetz untergeordnete Fälle abhandle – diese Aufgabe komme der Vernunft zu –, sondern im Gewissen die Vernunft sich selbst richte hinsichtlich dessen, ob sie auch die Beurteilung jener Handlungen mit Vorsicht ausgeführt habe. La

Rocca interpretiert dies dahingehend, dass das Gewissen im Gegensatz zur unter Regeln subsumierenden Urteilskraft als „Urteilskraft zweiter Stufe" aufzufassen sei (179).

Doch was genau sei die in der *Religionsschrift* zur Sprache kommende selbstreflexive Funktion des Gewissens? Und in welcher Beziehung stünden die Urteilskraft erster und zweiter Stufe? Tatsächlich verwiesen die zwei Fragen wechselseitig aufeinander: Denn die Selbstreflexivität scheine eben in einer Überprüfung des Vorgangs der moralischen Beurteilung erster Stufe zu bestehen – genauer: einer aufrichtigen Überprüfung, die sich laut Kant dadurch auszeichne, sich jeglicher illusorischen oder unangemessenen Überzeugung zu begeben (182). So folgert La Rocca, dass es in der aufrichtigen Selbstprüfung um das Bewusstsein des Grades der eigenen Überzeugung gehe; ein Aspekt, den der Ketzerrichter in der Verurteilung eines anständigen Bürgers vernachlässige (ein Beispiel, das Kant in der *Religionsschrift* anführt), da er sich von der (subjektiven) Intensität seiner Überzeugung fortreißen und den (objektiven) Grad der Gewissheit außer Acht lasse. Es fehle schlicht an einer Gewichtung der epistemischen Qualität des Ursprungs seiner Überzeugung (184). Und obgleich eine moralische Maxime wider die Tötung eines Menschen in dem vom Ketzerrichter instigierten Prozess eine Ausnahme erleiden könnte, da dieses Gerichtsverfahren „durchaus als eine legitime, vernünftige Prozedur" angesehen werden dürfe (187), vereitle jener Akzent, den der Inquisitor auf die subjektive Qualität der Überzeugung lege, die Möglichkeit einer „Abmessung der Umstände im Hinblick auf eine Beurteilung der ‚Gleichheit'", eine Beurteilung, die unter der Ägide der Urteilskraft erster Stufe erfolgen müsste (188). Es handle sich deshalb um einen Entscheid der Urteilskraft zweiter Stufe, die die angemessene Anordnung der Prinzipien ermittle: Niemals könne eine Überzeugung, die der Vernunft abhold sei (wie der Geschichtsglaube des Ketzerrichters), eine rationale Maxime (wie das Tötungsverbot) einschränken (189). Bei dieser Beurteilung handle es sich letztlich um ein Verfahren, das man zur Kasuistik im engeren Sinn zählen könne, als es die Urteilskraft in der selbstreflexiven Analyse der Gründe bemühe (189), wohingegen die Kasuistik im weiten Sinne die „Behandlung kasuistischer Anwendungsfragen" betreffe und somit – als Domäne der Urteilskraft erster Stufe – nicht dem territorialen Anspruch des Gewissens unterstehe (185).

Dass der Probabilismus der Moraltheologie nicht nur dunkle Schatten geworfen, sondern auch begriffliche Erhellungen mit sich gebracht habe, davon ist in Rudolf Schüsslers Aufsatz die Rede. Ausgehend vom Probabilismus katholischer Prägung – „eine[r] Doktrin der moralischen Entscheidungsfindung" (193), die bis in die mittelalterlichen Debatten um den Wahrheitsanspruch von Aussagen zurückreiche – erläutert er den Ausdruck ‚Probabilität': Nur die Fürsprache der Mehrheit einer Gemeinschaft oder der „weisen" Personen habe ursprünglich eine Meinung als probabel ausgewiesen, weshalb man den Terminus „*opinio probabilis*" im Sinne einer anerkannten oder plausiblen Meinung auffassen könne (196). Die Kompetenz der weisen oder gelehrten Intellektuellen sei insofern bedeutsam gewesen, als sie es ihnen erlaubt habe, „nach eigener Abwägung der Gründe" eine Meinung zu bevorzugen (197).

Die im 16. Jahrhundert Einzug haltende Doktrin der Probabilisten habe mit dieser kompetenzbasierten Normierung gebrochen, durch die Erlaubnis, auch weniger gut begründeten Meinungen zu folgen, sofern diese zumindest vernünftig vertretbar gewesen seien. Dieses probabilistische „Instrument des Dissensmanagements" habe zwar zur Ausweitung von Handlungsspielräumen geführt, es jedoch auch ermöglicht, unabhängig von der eigenen moralischen Einschätzung diejenige Meinung zu bevorzugen, die am besten im Einklang mit dem Eigeninteresse gestanden habe (198), oder – mit Kant zu reden – ein Mittel an der Hand zu haben, wodurch man sich einrede, nach Grundsätzen gehandelt zu haben, sich dadurch im Eigentlichen aber selbst betrüge (199).

Kants Kritik müsse in der Tat als wohl gegründet angesehen werden, da er das Wesen des Probabilismus zutreffend diagnostiziert habe, nämlich hinsichtlich Gewissensfragen der Wahrscheinlichkeit folgen zu dürfen. Vor diesem Hintergrund seien auch etwaige Vorwürfe gegen Kants scheinbar überzogene sittliche Forderungen neu zu bewerten. Seine Haltung sei nicht mit der der moraltheologischen Rigoristen zu vergleichen, da diese zwar auch eine Sicherheit forderten, die aber die Versündigung betreffe, welche allerdings unabhängig vom sittlichen Ausgang einer Handlung sein könne (202). Kants Forderung hingegen beziehe sich darauf, jegliches Risiko einer moralischen Verfehlung auszuschließen, weshalb er den von Plinius kolportierten Grundsatz aller Vorsichtigen *(„quod dubitas, ne feceris")* zu seinem Leitspruch mache (202). Es sei nicht zuletzt Kants Abweichen von der Tradition des christlichen Gewissensbegriffs, die solch einen Kontrast zum probabilistischen Denken begründe: Denn während das christliche Gewissen die Richtigkeit von Handlungen beurteile, stelle das Gewissen für Kant eine Instanz dar, „die über die gebotene Sorgfalt bei der moralischen Handlungsplanung wacht" (202). Dennoch verurteile Kant den Probabilismus nicht in seiner Gänze, als er dessen zwei Grundprinzipien (das „Prinzip der besseren Position des Besitzers" und das „Prinzip der mangelnden Bindekraft eines unsicheren Gesetzes") gutheiße – wenn auch in verschärfter Form, um der Möglichkeit einer allzu laxen Moral vorzubeugen (204–209).

Jens Timmermann, der die Analyse von Kants Gewissensbegriff in Angriff nimmt, sieht in dessen Spätschriften zur Religion und Ethik das Gewissen als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit angesiedelt, indem es ersterer ermögliche, auf das moralische Gefühl einzuwirken, um so eine emotionale Bedeutsamkeit des Gesetzes zu etablieren. Insofern könne das Gewissen auch als vermittelnde Instanz zwischen den abstrakten Vernunftgrundsätzen und der Handlungszuschreibung durch das Subjekt angesehen werden (218). In dem Sinn, dass das „Ich darf" des Gewissens alle Handlungen begleite und als erlaubt oder unerlaubt auszeichne, bedient sich Timmermann des Topos der praktischen Apperzeption (219). Bar dieser wäre unser moralisches Urteilen „kalt" – oder, anders ausgedrückt: „Ohne Gewissen ginge uns das moralische Gesetz nichts an" (226).

Was den Gewissensbiss betrifft, verzeichnet Timmermann einen eindeutigen Schnitt hinsichtlich des autonom-kategorischen Handelns: Während in den 70er Jahren Kant Gewissensbisse im Zusammenhang mit Klugheitserwägungen

anführe (da keine Gewissensbisse aufträten, solange die Missetat unentdeckt bliebe), lasse sich solch eine Konzeption nach der Formulierung des kategorischen Sollens nicht mehr aufrechterhalten, was bedeute, dass niemand mehr der Stimme des Gewissens zu entfliehen vermöge (220). Und diese erweise sich in der bekannten Metapher vom Gerichtshof als eine strikte, obgleich das Gewissen nur verurteile, sofern die Verletzung einer strengen Pflicht oder Rechtspflicht vorliege, was insbesondere am Fall des Ketzerrichters der *Religionsschrift* deutlich werde. Denn hier offenbare sich die Missachtung der Kautel, „daß bei möglichen Verstößen gegen Rechtspflichten Zweifel an deren Legitimität nie vollkommen ausgeräumt werden können". Worüber man im Zweifel sei, davon solle man allerdings abstehen; und so dürfe der Inquisitor den Mann nicht als Ketzer hinrichten lassen (223).

Aus den bisherigen Überlegungen schließt Timmermann auf ein dreistufiges Modell des Gewissens in seiner vorauslaufenden Funktion: Es erlaube uns durch Freispruch von jedweder Schuld die bevorstehende Tat; oder es verbiete uns die Tat; oder es warne uns vor der Tat und fordere uns zu einer genaueren Prüfung auf (223f.). Das „Kriterium des Erlaubten" sieht Timmermann auch als Schlüssel zur Lösung des Problems vom irrenden Gewissen. Denn man könne sich nicht darin irren, ob man etwas mit gutem Gewissen getan habe – ansonsten wären einem subjektive Zweifel bewusst geworden (224f.).

Im siebten Buch von Ovids *Metamorphosen* entspinnt sich ein subtil gewobenes Drama, dessen Bühne die menschliche Psyche ist: Medea, die Königstochter, wird von einem ihr nicht rational fassbaren Verlangen ergriffen, als sie Iason, den Führer der Argonauten erblickt. Die Sitte ihres Landes und die Gesetze ihres Vaters nicht achtend, verrät sie die Vernunft an die Leidenschaft. Von diesem literarischen Locus classicus ausgehend nimmt sich Sara Di Giulio die Frage des radikalen Bösen bei Kant vor: Denn Ovids Sentenz (*„video meliora proboque, deteriora sequor"*) sei ein überaus angemessener Ausdruck für den natürlichen Hang zum Bösen, den Kant im Menschen identifiziere (233f.). Auch bei Kant sei das Böse vornehmlich mit der Motivation der Handlungen verknüpft, ausgedrückt im Hang, moralische Triebfedern egoistischen unterzuordnen (237). Dabei ließen sich im Anschluss an Kant drei Stufen unterscheiden, wie die Willkür darin beeinträchtigt werden könne, das moralische Gesetz zum Leitstern ihrer Maximen zu machen: Da fänden sich die Gebrechlichkeit, eine Schwäche im Befolgen ethischer Maximen; die Unlauterkeit als Vermischung moralischer und unmoralischer Triebfedern; und die Verkehrtheit, Wahrzeichen der Hintanstellung moralischer Motive. Allen drei Formen innewohnend sei eine „negative Kraft", die dem Moralgesetz entgegentrete, eine Kraft, die Di Giulio auch bei Ovid vorfindet (238f.). Doch bei Kant habe das Pathos der Medea keine einfache Entsprechung, weil sowohl die Neigungen (da moralneutral) als auch die Leidenschaften (da eine willkürliche Handlung ausschließend) mit dem Konzept des Bösen nicht unmittelbar in Verbindung stünden (239f.). Nach Kant müsse der Mensch die Neigung zunächst in seine Maxime aufnehmen, damit sie mit dem Moralgesetz konkurrieren könne – bloße Selbstliebe beispielsweise stelle keine gleichartige und konträre Kraft zum Moralgesetz dar. Der Mensch tue dies aber natürlicherweise, was seiner Anlage (dem sinnlichen Wesen) geschuldet sei: Trotz der Inkommensurabili-

tät der zwei Motive (dem der Vernunft und dem des sinnlichen Antriebs) bringe er beide in einer Maxime zusammen, wobei er ein klares Bewusstsein von ihrer unterschiedlichen Abkunft behalte (243f.). Der Umschlagpunkt im Sinne Medeas ist bei Kant folglich dort zu konstatieren, wo Di Giulio davon spricht, dass der Mensch „zwischen den Triebfedern eine andere Ordnung [etabliert] als diejenige, die zwischen ihnen herrschen sollte", demnach das moralische Gesetz in Abhängigkeit setze von der sinnlichen Triebfeder (245).

Wie aber komme der Mensch dazu, das sinnliche Glück über die Moral zu stellen? Die Antwort liege für Kant in der heuchlerischen Selbsttäuschung, einem subversiven Verfahren, die Grundfeste des moralischen Gesetzes mehr und mehr mit Zweifeln zu belasten, bis letztlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe sie zum Einsturz bringe (247f.). Di Giulio sieht hier eine eklatante Parallele zu einem anderen Schlüsselbegriff in Kants praktischer Philosophie, nämlich dem der Lüge. Mit dem Akzent auf dem Täuschungscharakter, der der Lüge innewohne (253), komme überdies das Gewissen ins Spiel, das den zu Täuschenden repräsentiere (256–259).

Anders als La Rocca zeigt sich Di Giulio skeptisch bezüglich der Option, das Gewissen als Urteilskraft „zweiter Stufe" zu charakterisieren, da der Ausdruck Anlass zu Missverständnissen gebe, sowohl die Urteilsart als auch die Vermögenshierarchie betreffend (260f.). Sie hält sich an Kants Definition des Gewissens als eines selbstreflexiven Vermögens, das darüber wache, ob ein Urteil *in moralibus* mit Gewissenhaftigkeit gefällt worden sei (261f.). Dabei folgt sie den Spuren der Entwicklung, die der Begriff von den Vorlesungen der 70er bis zum Spätwerk der 90er Jahre genommen habe. Die Synopsis dokumentiere die zunehmend dominierende Rolle, die das Gewissen in den Entscheidungsprozessen des Handelnden spiele, so dass es nicht mehr bloß in Form einer nachträglichen Prüfungsfunktion zum Zuge komme, sondern auch und insbesondere die der Handlung vorauslaufenden Erwägungen mitbestimme, bezeichnend erkennbar an der von Kant übernommenen Devise, das zu unterlassen, woran man zweifle (261–265).

Martin Sticker versucht anhand einer Textanalyse von Passagen aus Kants moralphilosophischen Schriften zu zeigen, dass die darin enthaltenen Unfehlbarkeitsbehauptungen hinsichtlich des Gewissens sich nicht vereinheitlichen ließen, ferner sich auf etwas anderes als diejenige Funktion des Gewissens bezögen, die allgemein mit der Unfehlbarkeit assoziiert werde.

Fünf Kriterien des Gewissens, die von verschiedenen Kantinterpreten in den Vordergrund gerückt würden, unterzieht Sticker zunächst einer Analyse: dass das Gewissen notwendig für Zurechenbarkeit sei, dass es das Pflichtgebot subjektiviere, dass es einen wesentlichen Bestandteil moralischer Urteile darstelle, dass es an moralischer Motivation teilhabe und dass es als Vermögen höherer Ordnung angesehen werden müsse (293f.). Dem letzten Kriterium steht er am wohlwollendsten entgegen, als es „die zentrale Funktion des Gewissens" bezeichne (294). Kant selbst weise auf die Höherstufigkeit hin, wenn er (in der *Metaphysik der Sitten*) den Subjektbezug seitens des Gewissens hervorhebe. Allerdings bleibe die Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven bei Kant an der Stelle unklar, weshalb Sticker dafür plädiert, das Gewissen als ein sub-

jektbezogenes Vermögen zu interpretieren, das „nicht primär das Subjekt als solches [richtet], sondern einen bestimmten Aspekt des Subjekts, die moralische Urteilskraft" (296).

Der von Kant angeführte Fall des Ketzerrichters veranschauliche Sticker zufolge die Problematik der Unfehlbarkeitsthese. Denn die Überzeugung des Richters, die ihn zum falschen Handeln verleite, werde nicht durch einen Aufruf des Gewissens erschüttert (298f.). Daher wendet sich Sticker der „zentralste[n] Passage zum unfehlbaren Gewissen" zu (300), der Gewissensdiskussion in der *Metaphysik der Sitten*. Das Resultat seiner minutiösen Analyse ist, dass sich die Unfehlbarkeit des Gewissens auf „ein *drittes* Urteil" beziehe: Die moralischen Urteile als Urteile erster Stufe seien einer Reflexion zweiter Stufe unterworfen – und die dritte Stufe des Urteilens betreffe nun die Frage, ob man in besagter Reflexion über die Urteile erster Stufe geurteilt und sie mit diesen in Verbindung gesetzt habe (303).

Einer der kontroversesten Texte Kants ist zweifellos *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, wo er sich mit folgender These von Henri-Benjamin Constant de Rebecque auseinandersetzt: Eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, bestehe nur denen gegenüber, die ein Recht auf Wahrheit hätten. Der infrage stehende hypothetische Fall, um den es in Constants Schrift *Des réactions politiques* geht, behandelt die Frage, ob man einen Menschen, der sich bei einem versteckt habe, vor dem Zugriff eines Mörders bewahren dürfe, indem man den Mörder belüge. Kants abschlägige Replik gründet sich auf die prinzipielle Überlegung, man würde durch die Lüge die unbedingte Pflicht der Wahrhaftigkeit zu einer bedingten machen und das Recht, selbst wenn man niemandem Unrecht täte, der Form nach übertreten.

Anhand eines Vergleichs verschiedener Texte des Königsbergers möchte Francesco Valerio Tommasi in seinem Aufsatz zeigen, wie man ausgehend von Kants eigenen Prämissen dessen Schlussfolgerung widerlegen könnte. Er hält dafür, dass man der von Kant erteilten Abweisung der Lüge, die sich auf die fehlende Naturgesetzmäßigkeit berufe (im Sinne eines „Typus", wie von Kant in seiner zweiten *Kritik* formuliert), mit eben demselben Recht die Ablehnung einer Weltordnung entgegenhalten könne, „in der jedem Mörder die Möglichkeit gegeben würde, sein unschuldiges Opfer auch tatsächlich aufzufinden und ungehindert zu töten" (318). – Allerdings bestehe ein Unterschied im Formulierungsgrad der diesen Begebenheiten entsprechenden Maximen. Und an dieser Stelle komme das Gewissen ins Spiel, da es „nur die Form der Maxime [gebietet], welche keine perfekte Schematisierung in den konkreten Fällen kennt" (319). Mit anderen Worten: Tommasi sieht im Gewissen eine Art Angleichungsmechanismus, der dabei hilft, Situationen, die Handlungen erfordern, dem Sittengesetz zu unterstellen. Denn für diesen Vorgang gebe es keine Synthese a priori; jede Handlung müsse in ihrer Einmaligkeit bewertet werden; und darum könne man auch nicht die Umstände ignorieren, die in dem von Constant aufgegriffenen Fall bestünden. Eingewoben in die entsprechenden Formulierungen, müssten die zwei gegensätzlichen Maximen dementsprechend lauten (319): „Ich muss die unschuldig Verfolgten retten, auch wenn es dazu notwendig ist, einen Mörder anzulügen". – „Ich muss immer das Verstecken eines Unschuldigen eingestehen, wenn man mich danach fragt". Tommasi favorisiert

die für Constants Haltung stehende Maxime, da sie, im Gegensatz zur anderen, voll verallgemeinerbar sei.

Tommasis Argumentation ist verwurzelt in seiner Annahme, dass es „Vermittlungsebenen" gebe zwischen der formalen Gesetzmäßigkeit des Imperativs und dem Inhalt der eigentlichen Handlung (320). So scheine das Lügenverbot nach Kant der Formalität des Sittengesetzes näher zu stehen als das Gebot, anderen zu helfen. Doch diese Hierarchie könne umgekehrt werden. Wenn man die Lüge als ein „Kommunikationsproblem zwischen zwei Subjekten" interpretiere (316), bedürfe es zwingend des Anderen, dessen Existenz man als Bedingung für Rationalität überhaupt anzusehen habe, um auch den hypothetischen Fall des Lügenverbots abzudecken, falls man „alleine in der Welt wäre" (322). So sei die Vernunft strukturell bereits als eine plurale zu denken, die Intersubjektivität voraussetze; eine Intersubjektivität allerdings, die nichts anderes als eine Verinnerlichung äußerer Subjekte zu sein scheine (322f.). Unter diesem Gesichtspunkt erweise sich das Lügenverbot als abhängig davon, dass es einen realen Anderen gebe, und das nicht, weil man sich ansonsten nicht selbst belügen könnte, sondern weil man dann überhaupt keine moralische Vernunft besäße (323). Und wenn das Lügenverbot und das Gebot zur Hilfe am Anderen schließlich auf einer „Vermittlungsebene" stünden, dann sei es auch möglich, das altruistische Primat zu rechtfertigen, die Pflicht des Glücks anderer über die Pflicht eigener Vollkommenheit zu stellen (323f.).

ADRIAN LORETAN

Interaktion von Philosophie und Recht

Der Philosoph Jürgen Habermas entwirft eine Geschichte der Philosophie[1], die eng mit der vom Soziologen Habermas beigesteuerten Rechtsgeschichte der Institutionen[2] verzahnt ist. Aus dieser Interaktion von Philosophie und Recht entsteht eine nachmetaphysische Wertschätzung der Metaphysik, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

Wissenschaftskritik

> „Die Wissenschaft [Science] hat – jedenfalls aus der Sicht unserer Philosophen und Theologen – derzeit kein Verständnis des Seins. Sie kann lediglich berichten, dass wir eine Ansammlung von Zellen sind. [...] Das Sein, die Person, die Menschenwürde – all das sind Konzepte, die ihren Ursprung in der religiösen Vorstellungswelt haben. [...] Die jüdisch-christliche Tradition hält die Unverletzlichkeit der Person hoch, weil jeder Mensch Abbild Gottes"[3] ist.

Das säkulare, nachmetaphysische Denken hat bei Habermas keine antitheologische Attitude. Im Gegenteil, er fordert die Theologie heraus, die nachmetaphysische Sprache der Wissenschaft zu sprechen, um ihre normativen Anliegen einzubringen. In seiner hier zu besprechenden Philosophiegeschichte steht die Frage von Glauben und Wissen im Zentrum der beiden Bände.

Naturrechtsdenken

Habermas zeigt u.a., welchen wichtigen Beitrag katholisches Naturrechtsdenken für das säkulare Vernunftdenken der Aufklärung geleistet hat, das den modernen Rechtsstaat erst hervorbrachte.[4] Er zeigt, wie das naturrechtliche Denken sich von Platon und Aristoteles über die Stoa, Cicero, Augustinus, Thomas von Aquins Gesetzestraktat (*Summa Theologiae*, Ia, IIae, quaestiones 90–97) zu dessen Kritikern Duns Scotus und Wilhelm von Ockham entwickelte. Gregor von Rimini (gest. 1358) trennt den Gottesbegriff vom natürlichen Gesetz. Damit beginnt die Loslösung des Naturrechts vom göttlichen Willen. Der subjektive Wille als Fundament des Naturrechts wird bei den spanischen Klassikern des Naturrechts[5], Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und

[1] HABERMAS, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp 2019 – Bd. 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Bd. 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*.

[2] Z.B. Kirche, Staat, Orden, Universitäten, Städte, Zünfte etc.

[3] GARDELS, Nathan: *Wir brauchen eine neue Ethik für die Zukunft*, in: NZZ Samstag 11. Juli (2020), 32–33.

[4] Vgl. denselben Gedanken aus rechtswissenschaftlicher Sicht in: DOMINGO, Rafael/ WITTE, John Jr: *Christianity and Global Law* (= Law and Religion). New York: Routledge 2020

[5] Habermas spricht noch von „Spätscholastikern", was begrifflich nicht der Bedeutung entspricht, die er ihnen für die zukünftige Entwicklung des säkularen Naturrechts, der Grundlage des modernen Vernunftrechts, beimisst.

Francisco Suárez, entwickelt. Diese Theologen-Kanonisten verteidigten die Rechtmässigkeit und Souveränität der nicht-christlichen, indianischen Staaten des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie legen den Grundstein für die Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen, ihrer Gleichheit vor dem Gesetz und der daraus folgenden Volkssouveränität. Im Abschluss des ersten Bandes resümiert Habermas deshalb: „Neu ist im begriffsgeschichtlichen Zusammenhang des modernen Rechts die *Akzentuierung der Stellung der autonomen Rechtsperson,* die man als ein katholisches Pendant zu der von Luther zugleich akzeptierten Gewissensautonomie betrachten kann" (918).

Eine Geschichte der Rechtsphilosophie kann keineswegs das Mittelalter ausklammern, so Habermas, weil die Moderne mitten im Mittelalter beginnt. Interessanterweise taucht die mittelalterliche Bezeichnung für Naturrecht – *lex naturalis* – in der Zeit Gregors VII. zum ersten Mal wieder auf, und zwar in dem neuen Sinn einer der natürlichen Vernunft allein zugänglichen Grundnorm bzw. Rechtssphäre. Es ist für Habermas bemerkenswert, dass diese Synthese von Naturgesetz und Vernunft in den patristischen Quellen so nicht zu finden ist.

Verrechtlichung des Naturrechts

Peter Abaelard interpretiert den Kern des Naturrechts, nämlich die Goldene Regel (Mt 7,12), im juristischen Sinn der Gleichbehandlung von Gleichem und der Ungleichbehandlung von Ungleichem (Aristoteles). Dieser Grundsatz praktischer Philosophie dient als Brücke vom philosophischen zum juristischen Naturrechtsverständnis. Somit zeigt Habermas eine Linie von der Goldenen Regel (Bergpredigt) über Abaelard, Gratian, Thomas, de Vitoria und Kant auf, die zu den vernunftrechtlichen Grundlagen des modernen Staates führt. Er erinnert die katholische Theologie nicht an ihre neuscholastische Verdrängung der Moderne, sondern zeigt auf, welche entscheidenden rechtsphilosophischen Beiträge ihre Theologen und Kanonisten für die Moderne geleistet haben.

Die im Mittelalter beginnende Rechtsentwicklung hängt mit dem Weltgericht am Ende der Tage zusammen. Denn Gerechtigkeit ist nicht nur ein leeres Wort, sondern wird vom jüdisch-christlichen Gott garantiert. Dies erklärt für Habermas die ausserordentliche Wirkungsgeschichte des christlichen Naturrechts. Das Rechtsdenken wurde unter der Vormundschaft einer ihrerseits hellenistisch geprägten christlichen Theologie[6] vollzogen. Diese institutionelle Verflechtung zwischen Athen, Rom und Jerusalem hat zur globalen Ausbreitung und weltgeschichtlichen Wirkung des Christentums beigetragen; andererseits wurde die römische Kirche in die Entwicklung der westlichen Rechts-

[6] Dadurch hat sich das römisch-katholische Christentum für Habermas durch die Verbindung mit der Metaphysik gewissermassen von innen, als dogmatisch ausgestaltete und durchrationalisierte Lehre, vonseiten der Philosophie angreifbar gemacht.

kultur eingebunden[7]. Das christliche Naturrecht hat in der frühen Neuzeit der vernunftrechtlichen Säkularisierung erst den Weg gebahnt.

Konstitutionalisierung der Kirche

Die westliche Moderne ist im Schoss des von der römisch-katholischen Kirche mitgeschaffenen christlichen Europas herangereift. Nach der Völkerwanderung bildete die Kirche nicht nur kulturell, sondern für den Soziologen Habermas auch institutionell das einigende Band. Im Unterschied zu Byzanz entstanden im Westen zwei Pole: Kirche und Reich. Diese Zweipoligkeit ist entscheidend bei der Entwicklung der Rechtswissenschaften. Die systematische Aufarbeitung und Rekonstruktion des kirchlichen Rechts (*Gratians Decretum*) korrespondiert mit der Wiederentdeckung des *Corpus Iuris Civilis*. Das kanonische Recht ist die treibende Kraft. Die Kirche nimmt selbst Züge eines ersten modernen Staates an und gewinnt damit Vorbildcharakter für die Entwicklung profaner Verfassungen. Die neue Wissenschaft des Rechts wird mit der *Concordia Discordantium Canonum*[8] Gratians angestossen. Das neue Kirchenorganisationsrecht ist für Habermas bereits modernes öffentliches Recht und insoweit gegenüber dem römischen Zivilrecht eine echte Innovation.

Wie Duns Scotus betrachtet Francisco de Vitoria Kirche und Reich als parallel aufgebaute Gemeinwesen, in dem die Autorität letztlich von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeht. Nach de Vitorias bemerkenswert moderner Feststellung übt der Kaiser auf der Grundlage positiven Rechts territorial begrenzte Herrschaftsrechte aus: Er ist kein Weltenherrscher[9]. Das gilt für den imperialen Herrschaftsanspruch des Papstes erst recht. De Vitoria beruft sich auf die Feststellung von Thomas, dass alle Personen – mit Ausnahme der Frauen und Kinder, die ihren Männern bzw. Vätern untertan sind – von Haus aus frei, d.h. zur Ausübung ihres *dominium* bestimmt sind. Dagegen wird die UNO, dessen Vordenker de Vitoria ist, ein UNO-Übereinkommen zur Beseitigung jeglicher Form von Diskriminierung der Frau und eine UNO-Kinderrechtskonvention erlassen.

Politische Theorie

Das Kirchenrecht wird für Habermas zu einem Modernisierungsfaktor in der mittelalterlichen Gesellschaft. Die als Korporation[10] verfasste Kirche wurde nicht nur zum Vorbild für die Selbstorganisation der städtischen Kommunen. Auch die Kaufmannsgilden und Handwerkerzünfte, die Universitäten und Berufsgenossenschaften, alle städtischen, vom traditionellen Muster des Lehens-

[7] Vgl. LORETAN, Adrian: *Der Westen wurzelt in der Westkirche: Eine kleine Rechtsgeschichte*, erschienen im Theologischen Feuilleton feinschwarz.net, online: http://www.feinschwarz.net/der-westen-wurzelt-in-der-westkirche/ (Aufruf am 22.07.2020).

[8] Hier enthält der Band 1 (S. 667) einen Fehler: „Concordia Concordantium Canonum". Ohne diese Diskordanz, die im Titel wesentlich ist, wären die Rechtswissenschaften ohne jegliche Dialektik.

[9] Das ist wohl eine sehr direkte Kritik an der politischen Theologie der Apotheose von Karl V. (vgl. Deckengemälde im El Escorial).

[10] Durch die Taufe wird man Glied am Auferstehungsleib (Corpus) Christi.

wesens und der Grundherrschaft abweichenden Assoziationen und Einrichtungen organisierten sich nach diesem Rechtsmodell der Kirche, einer allein von ihren Mitgliedern getragenen Korporation.

Die Verrechtlichung der Herrschaft nach kirchlichem Vorbild bildet zunächst einen Fremdkörper in der auf Privilegien beruhenden feudalen Ordnung. Für Habermas stellt sich die Frage, wer denn in den Städten, Zünften etc. an die Stelle der sakralen Autorität treten soll. Das Naturrecht hatte in seiner Rolle als Legitimationsquelle bis dahin die Autorität religiös begründet. Gemäss de Vitoria ist es aber seinem Anspruch nach aus Vernunft allein begründbar (*etsi Deus non daretur*). Konsequenterweise wird es im Vernunftrecht seine Fortsetzung finden. Die Philosophie übernimmt von der Religion die Rolle der Herrschaftslegitimation. Allerdings kann die politische Theorie nicht einfach an die Stelle des christlichen Naturrechts treten, denn ihr fehle die autorisierende Kraft der gelebten Religion, so Habermas.

Glauben und Wissen

Die Differenz zwischen Glauben und Wissen ist für Habermas zentral, wie die Untertitel beider Bände zeigen. Von der Spätantike bis zur Renaissance wird die Philosophie mehrheitlich von Theologen betrieben, wie die christliche Rezeption des Aristoteles zeigt. Der Vernunft bleibt die intuitive Erkenntnis Gottes „von Angesicht zu Angesicht" verwehrt. Bereits die alexandrinischen Kirchenväter entfalten eine für Habermas interessante Bestimmung des Glaubens: Glauben heisst der Behauptung eines Sachverhalts zustimmen.[11] Es verändert sich der Modus des Für-wahr-Haltens zwischen Wissen und Glauben, wenn die Überzeugung von der Wahrheit einer Aussage einer zusätzlichen willentlichen Zustimmung bedarf, um eine praktische, für die Lebensführung der zustimmenden Person tragende Wirkung zu erlangen.[12] Dieser Glaubensmodus ist auch über den Bereich religiöser Überzeugungen hinaus einleuchtend, sobald zwischen theoretischem und einem handlungswirksam praktischen Wissen schärfer unterschieden wird. Die institutionelle Trennung des philosophischen Wissens (Fakultät II) von der christlichen Glaubenslehre (Fakultät I) gelingt in den Universitäten des 13. Jahrhunderts.[13]

Der Wittenberger Theologieprofessor Martin Luther entkoppelt den Glauben ganz vom Wissen (*sola fide*). Polemisch richtete er sich gegen die Scholastik und ganz allgemein gegen die Naturrechtsphilosophie und entwickelte eine neue theologische Hermeneutik. Die mentalitätsbildende Bedeutung des

[11] Das Für-wahr-Halten eines gewussten Sachverhaltes drängt sich von der Sache selbst auf.

[12] Dahinter sieht Habermas die klassische Unterscheidung zwischen der *fides quae*, dem Für-wahr-Halten von Aussageinhalten, und der *fides qua*, der performativen, in Leben und Handeln orientierenden Kraft von Glaubenswahrheiten.

[13] Mit der Trennung von Glauben und Wissen als verschiedener Modi des Für-wahr-Haltens möchte Habermas erklären, warum die Polemik gegen den blinden Glauben aus seiner Sicht ein einseitiges, ja verständnisloses Bild vom christlichen Glauben entwirft. Denn zum Glauben gehört das willentliche Moment der Zustimmung, das den Glauben nach patristischer Auffassung vom Wissen unterscheidet.

Protestantismus geht für Habermas weit über die Theologie hinaus und betrifft die Philosophie, Geistes- und Sozialwissenschaften. Hermeneutik als wissenschaftliche Methode der Auslegung beliebiger Texte prägt Rechtswissenschaften, Theologie und andere Literaturwissenschaften, sowie die neue Geschichtswissenschaft. Die sprachliche Analyse von Texten löst einen Paradigmenwechsel aus, der politische, wirtschaftliche, kulturelle und wissenschaftliche Anstösse gibt. Habermas untersucht die Motive zur linguistischen Wende bei Herder, Schleiermacher und Humboldt. Hegel erkennt die philosophische Bedeutung der Geschichtswissenschaft und Hermeneutik und verarbeitet die neuen methodischen Erfahrungen der Geistes- und Sozialwissenschaften. Er macht sich auch die vom Historismus entwickelten Konstellationen der Grundbegriffe des Individuellen und Allgemeinen zu eigen.

Die Reformation entfachte aus dem Gewissensentscheid enorme gesellschaftsverändernde Glaubensenergien. Die darauf folgende staatliche Konfessionalisierung der Bevölkerung („*cuius regio, eius religio*") förderte aber die Säkularisierung der Staatsgewalt, die für die Befriedung der konfessionellen Kriegsparteien notwendig wurde. Die funktionale Trennung von Staat und Kirche kann sich aber für Habermas erst im Rahmen des modernen Rechtsstaates und dessen Gewaltmonopols durchsetzen.

Aufklärung

Auf die Konfessionskriege reagierte das Vernunftrecht mit Verfassungsentwürfen, die im säkularen Naturrecht der spanischen Klassiker des christlichen Naturrechts wurzeln. Demokratien stellen sich gegen die katholische Kirche, die an der Monarchie als Regierungsform festhält. Die vernünftige Freiheit kennt aber gemäss Habermas ihre Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, wie der Untertitel des zweiten Bandes veranschaulicht. Die Fortsetzung des säkularen Naturrechts der Aufklärung erfolgt u.a. durch Grotius, Hobbes, Spinoza, Locke, Thomasius, Leibniz, Hume, Rousseau, Wolff und Kant. Letzterer begründet das Naturrecht in der Autonomie, d.h. in der Selbstgesetzgebung des vernünftigen Willens. Nicht aus empirischen Gegebenheiten, so Hume, sondern nur aus der praktischen Vernunft könnten Normen abgeleitet werden. Die Regeln, an denen sich richtiges Handeln orientiere, hätten allgemeingültig zu sein, da der vernünftige Wille nur etwas zum Ziel haben könne, das verallgemeinerbar sei. In Bezug auf den kategorischen Imperativ heisst es, dass nur nach jenen Maximen gehandelt werden solle, die zugleich allgemeines Gesetz sein können.

Habermas' zentrales Anliegen ist die Vergewisserung vergangener Lernprozesse, die uns Heutigen im Sinne Kants zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit rational ermutigen können. Er verfolgt das Verhältnis von Glauben und Wissen von Augustin bis zu Kant. Letzterer entwickelt im Anschluss an die Natur- und Vernunftrechtstradition einen verrechtlichten Begriff der Moral und richtet die praktische Vernunft auf moralische Fragen der universalistisch verstandenen Gerechtigkeit aus.

Verfassungsstaat

Im christlichen Diskurs über Glauben und Wissen erfährt die Geltung des Sollens eine besondere Ausprägung.[14] Für Habermas zeigt sich ein Spezifikum der westlichen Entwicklung in der privilegierten Rolle des Rechts. Die Rezeption des römischen Rechts hat im christlichen Naturrecht zum theologischen Anschluss der profanen Rechtsentwicklung an den Dekalog und damit an den egalitär-individualistischen Universalismus dieser göttlichen Gesetzgebung geführt. Dadurch ist das positive Recht moralisch aufgeladen und mit der Problematik der Willensfreiheit der Rechtsperson zusammengeführt worden. Diese neue Begründung zieht nach sich, dass Rechts- und Staatsverhältnisse kritisiert und umgestaltet werden. Das neue Naturrecht bereitet den theoretischen Boden für die Revolutionen in den USA und in Frankreich. Der demokratische Rechts- und Verfassungsstaat mit der religiösen Neutralität, die Gewaltenteilung, die Volkssouveränität und die Menschenrechte als Grundrechte sind Folgen davon. Aus Gedanken werden freiheitliche Institutionen, in denen Religions- und Herrschaftskritik laut wird. Diese Religionskritik, die Habermas nicht zuletzt mit den Namen Feuerbachs, Nietzsches, Freuds und Marx' verbindet, ist bis heute wirkmächtig. Und doch ist es für Gläubige oft herausfordernder, auf Religionskritik reagieren zu müssen, die von innen heraus formuliert wird, wie z.B. von Papst Franziskus[15], der den Machtmissbrauch des zölibatären Klerus thematisiert anhand des weltweiten sexuellen Missbrauchsskandals[16], der dem Soziologen Habermas zu denken gibt. Rechtsstaaten bekämpfen Machtmissbrauch durch einklagbare Grund- bzw. Menschenrechte.

Einklagbare Grundrechte als Massstab der Gerechtigkeit

Im Medium des Rechts, das vom Begriff der christlichen Freiheit gemäss Hegel geprägt ist, vollzieht sich die folgenreiche Umstellung vom antiken Begriff der zuteilenden Gerechtigkeit (Aristoteles) zu einer juristischen Konzeption der Gerechtigkeit, die auf der neuen Denkfigur des ermächtigenden subjektiven Freiheitsrechts basiert.[17] Damit geben sich die politisch vereinigten Rechtspersonen selbst die allgemeinen Gesetze, die eine gleiche Verteilung subjektiver Rechte erst begründen können. Die demokratische Gesetzgebung, die den re-

[14] Die Moralisierung des Heiligen führt in der Achsenzeit zu einer begrifflichen Verankerung der moralischen Gesetzgebung in Gott (Jerusalem) oder im Nomos (Platon). Dementsprechend verklammern die religiösen und metaphysischen Weltbilder das Gute begrifflich mit dem Geltungsmodus der Wahrheit. Dies verleiht dem Geltungsmodus moralischer Gebote nicht nur im Judentum eine spezifische Absolutheit.

[15] http://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html (Aufruf am 22.07.2020).

[16] Als am 15. Juli 2020 in der Schweizer Tagesschau von SRF die Unschuld des Diözesanbischofs von Fribourg durch einen internen Bericht festgehalten wurde, meldete Kath.ch schon den nächsten Skandal bei der Besetzung des Pfarramtes für die Kathedrale. https://www.kath.ch/newsd/neuer-schock-im-westschweizer-bistum/ (Aufruf am 27.07.2020).

[17] Vgl. LORETAN, Adrian: *Wahrheitsansprüche im Kontext der Freiheitsrechte*. Zürich: Theologischer Verlag 2017.

volutionären Gedanken der Selbstgesetzgebung schon voraussetzt, ist schliesslich das Modell für Kants Autonomiebegriff. An den Gedanken des Vertrages zwischen Rechtspersonen schliesst sich der demokratisch ausgebaute Gesellschaftsvertrag an.

In der Phase des Übergangs zum nachmetaphysischen Denken haben sich Hobbes und Hume im Bereich streng wissenschaftlicher Sätze auf psychologische und physikalische Aussagen beschränkt. Demgegenüber hat Kants Vernunftmoral den Geltungsanspruch der Normen aus der Perspektive der Beteiligten ernst genommen. Damit können nun also Frauen und Kinder ihre Rechte einfordern, die ihnen bei de Vitoria und in der Französischen Revolution noch selbstverständlich in aristotelischer Naturrechtstradition abgesprochen wurden.

Die reziproke Übernahme der Perspektive der jeweils anderen (kurz: die rechtliche Umsetzung der Goldenen Regel von Mt 7,12) zeigt einen moralischen Lernprozess der Erben des westlichen Rechtsdenkens. Er drückt sich für Habermas in der Abschaffung von Sklaverei und Folter, in der religiösen Toleranz, in der Gleichberechtigung der Geschlechter, aber auch in staatlichen Institutionen wie dem Sozialversicherungssystem für Krankheit, Unfall, Arbeitslosigkeit und Alter aus. Um solche moralischen Fortschritte rechtfertigen zu können, genügt die Idee der Gerechtigkeit[18], die eine Gleichbehandlung verschiedener Fälle in den jeweils relevanten Hinsichten verlangt.

Während sich Sklaven immer schon als Menschen verstanden, müssen die Herren erst noch lernen, dem Anderen die gleichen Personenrechte einzuräumen. Die Aufhebung einer asymmetrischen Beziehung verändert die soziale Situation für beide Seiten. Institutionell werden dafür die einklagbaren Grundrechte eingeführt, die garantieren, dass niemand wegen der Lebensform, der religiösen Überzeugung, der politischen Auffassung, der Herkunft, der Hautfarbe oder der Behinderung etc. diskriminiert wird.

Theologische Motivation für das nachmetaphysische Denken

Der christlich-jüdische Universalismus der Grund- und Menschenrechte der spanischen Klassiker des Naturrechts diente als Schrittmacher für die demokratische Erweiterung des politisch-kulturellen Selbstverständnisses. Die neu fehlende Motivation für das Sollen durch eine Metaphysik oder Religion scheint für Habermas problematisch. In der hier dargestellten Genealogie der Vernunftmoral und des Vernunftrechts entdeckt er einen Überschuss des unbedingten Sollens und der absoluten Pflicht, die im christlichen Naturrecht wurzelt. Nachdem sich dann das Wissen vom Glauben getrennt hatte, konnte die praktische Vernunft einerseits den Universalismus der jüdisch-christlichen Gebote noch über die Grenze der jeweiligen Glaubensgemeinschaft hinaus radikalisieren, andererseits aber die Bindungskraft des Wortes Gottes nur durch die schwache Motivationskraft guter Gründe ersetzen. Für das nachmetaphysische Denken entfällt mit der Autorität Gottes jene Bindungskraft absoluter Verpflichtung.

[18] Dabei ist diese moralische Idee der Gerechtigkeit so abstrakt wie die semantische Idee der Wahrheit.

Deshalb wollte Kant mit dem Vernunftglauben dem an moralischer Überforderung Verzagenden und auf Glückseligkeit Hoffenden ein vernünftig begründetes Äquivalent für den erschütterten Glauben an die rettende Gerechtigkeit Gottes anbieten. Die säkulare Vernunft, die Rechtssubjekte als autonome Vernunftwesen in einer pluralistischen Gesellschaft versteht, ist für Habermas eine Zumutung geblieben. Aber der Mensch als autonomes Vernunftwesen könne Mut schöpfen aus den moralisch und rechtlichen Lernprozessen seiner Geschichte der Philosophie, so Habermas.

Er zitiert zum Schluss seinen Lehrer Adorno: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern" (806). Am Leitfaden dieses Satzes habe er versucht, den Prozess der Einwanderung theologischer Gehalte ins nachmetaphysische Denken darzustellen. Denn Adorno wusste, dass die Moderne entgleist, wenn die weltentwerfende Spontanität der Vernunft zu einer Transzendenz von innen versiegt. Die säkulare Moderne des religiös neutralen Verfassungsstaates hat sich in den Religionskriegen aus guten Gründen vom Transzendenten abgewandt. Aber die säkulare Vernunft würde selber verkümmern, wenn jeder Gedanke, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, verschwinden würde. Für Habermas kommt es daher zu einer Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes (Hegel) behauptet. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf die liturgische Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie für Habermas ein Pfahl im Fleisch der nachmetaphysischen Moderne des Verfassungsstaates (807). Oder bildlich gesprochen: Solange die christlichen Glocken noch läuten im säkularen Rechtsstaat, besteht Hoffnung, Grundbegriffe des säkularen Rechtsstaates – wie Gewissen, Rechtsperson, Menschenrechte, reziproke Anerkennung des Anderen – noch verstehen und motiviert in die Praxis umsetzen zu können. Habermas hat damit eine säkulare, nachmetaphysische Begründung für die Bedeutung der christlichen-jüdischen Denk- und Rechtstradition erbracht, die zum Denken anregt und die Kirchen in Pflicht nimmt.

THOMAS VON AQUIN: *Über das letzte Ziel des menschlichen Lebens / De ultimo fine humanae vitae*. Text lateinisch und deutsch herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Winfried Czapiewski. Oberhausen: Verlag Karl Maria Laufen 2019, 280 Seiten. ISBN 978-3-87468-377-7.

Dass es, bedingt durch das Schicksal der deutschen Thomasausgabe, bis heute keine vollständige und zuverlässige Gesamtübersetzung der *Summa theologiae* für den deutschsprachigen Raum gibt – anders als etwa in der englischsprachigen oder frankophonen Welt – ist immer wieder, zumal in Zeiten zurückgehender Kenntnis der alten Sprachen, schmerzlich. Man darf jedoch mit Freude feststellen, dass durch ambitionierte Reihen und Übersetzungsprojekte – wie „Herders philosophische Bibliothek des Mittelalters" und die bei Meiner im Entstehen begriffene Gesamtübersetzung der *Quaestiones disputatae* (die schon wieder ein eigenes Schicksal hat, denn sie war ursprünglich nicht als reine Übersetzung, sondern ebenfalls zweisprachig geplant) – viele wichtige Thomastexte in brauchbaren bis vorzüglichen Editionen nun auch für ein auf Übersetzung angewiesenes Publikum vorliegen. Und auch im Blick auf das Hauptwerk der *Summa theologiae* wurden Lücken geschlossen. Dabei gehörte das Fehlen der Eröffnung der secunda pars zu den besonders bedauerlichen. Denn für den gesamten zweiten Teil der Summa, für die „Moraltheologie" des Thomas also, hat dieser fünf Quaestionen umfassende Traktat über das letzte Ziel und das Glück des Menschen, schlechterdings grundlegende Bedeutung, ja, der dem Traktat vorangestellte Prolog zur secunda pars ist wohl einer der Schlüsseltexte, um Einsicht in die Gesamtarchitektur der Summa zu gewinnen: Thomas erweist sich dort als Denker des Zueinanders von göttlicher und menschlicher Freiheit.

2012 hat Johannes Brachtendorf mit einer eingeleiteten und kommentierten, zweisprachigen Ausgabe in der „Philosophischen Bibliothek" bei Meiner diese Lücke geschlossen. 2019 ist nun eine weitere zweisprachige Ausgabe dieses Textes, die hier angezeigt wird, hinzugekommen. Sie hat den Charakter einer reinen Leseausgabe. Insofern ist der begleitende Apparat auf jenes Minimum beschränkt, das dem sachlich interessierten Lesenden den Zugang zu einem mittelalterlichen Text ermöglicht. Man wird festhalten müssen, dass die einleitenden „Hinweise für den Leser" erkennbar von einem echten didaktischen Eros getragen sind, auch in knappster Form das Wichtigste enthalten, aber andererseits – wohl aus der Scheu Lesende durch einen aufgeblähten Apparat vom Text abzuhalten – vielleicht doch zu knapp ausfallen. Czapiewski denkt ja ausdrücklich auch an Lesende ohne fachliche Vorbildung. Müsste man da der Fremdheit eines mittelalterlichen Textes nicht stärker Rechnung tragen, um die Chance fruchtbarer Lektüre zu erhöhen? Wertvoll indes ist die durchlaufende analytische Gliederung, die dem Text beigegeben wird, ebenso wie erklärende Anmerkungen und Quellenangaben. Im Anhang finden sich Erläuterungen zu Begriffen und zu Namen. Insgesamt entsteht so eine knappe Kommentierung, die durchaus ergänzend zu Brachtendorf hinzutreten kann –

wie es sich auch durchaus lohnt, die Übersetzungen nebeneinander zu lesen. Bedauerlich ist das Fehlen jeglicher Literaturangaben, die interessierten Lesenden die Weiterarbeit erleichtert hätten. Nicht einmal auf Brachtendorf wird verwiesen. Das ist ein echter Mangel.

Czapiewski hat neben dieser Thomasausgabe in ähnlicher Weise auch Texte Platons ediert. Sehr sympathisch ist dabei die aufscheinende Grundhaltung, Lesende nicht nur mit einem historisch interessanten Text, sondern mit seiner Sache in Berührung kommen zu lassen. Sie ist sicher auch inspiriert durch seinen Lehrer Josef Pieper (wie in manch anderer Formulierung auch die Herkunft aus der Innsbrucker Schule einer transzendentalen Thomasinterpretation, der Czapiewski ebenfalls verbunden ist, durchscheint). Vielleicht braucht es dennoch ein wenig mehr an historischer Vermittlung (s.o.), um dieses Ziel, den Kontakt mit der Sache des Textes, zu erreichen. Grundsätzlich jedoch kann man nur lebhaft zustimmen: „Da die Frage, die Thomas in diesem Text erörtert, ausnahmslos alle Menschen angeht und deshalb auch implizit von jedem gestellt und beantwortet wird, hat jeder Mensch prinzipiell den Zugang zu dieser Frage." (XVI)

MARTIN BRÜSKE

SCHABEL, Chris: *Pierre Ceffons et le déterminisme radical au temps de la peste noir*. Paris: Vrin 2019, 241 Seiten. ISBN 978-2-7116-2921-3.

Wer nicht selber zu dem Club der philosophischen Mediävistik gehört, macht sich kaum eine Vorstellung davon, in welchem Ausmaß sich durch den Gelehrtenfleiß die Quellengrundlage dieses Fachs seit etwa sechzig Jahren erweitert hat. Der Textappetit ist ungestillt. Auf seinem Gebiet, der Pariser Theologie des 14. Jahrhunderts, hat Chris Schabel in dem letzten Vierteljahrhundert fast im Alleingang eine Revolution der Nomenklatur bewirkt. Der Spezialist für die Hypothesenbildung zu Gottes Vorherwissen und Prädestination verdiente sich als junger Gelehrter seine Sporen mit der kritischen Edition der einschlägigen Distinktionen in Peter Aureolis Kommentar zum I. Sentenzenbuch. Inzwischen sind daraus etwa dreißig, meist mit Textedition verbundene, Studien allein zur Kommentierungsgeschichte der Distinktionen 35-36 und 38-40 geworden. Wenigstens bei diesem Thema, über dessen Schlüsselbedeutung für die Geschichte der Scholastik und darüber hinaus für das Christentum des lateinischen Westens kein Streit sein kann, will Schabel nicht mehr im Nebel stochern müssen. Vorurteile über den vermeintlichen Rang einzelner Autoren zerflattern vor der Tatsache, daß die Scholastik immer eine kollektive Anstrengung, also: Diskurs, gewesen ist. Wo nicht nur bekannte Texte weiter verbessert, sondern neue Texte erschlossen werden, besteht das historisch-kritische Abenteuer darin, daß derjenige, der sich an die Textkonstitution wagt und kaum etwas hat, woran er sich halten kann, zusehen muß, daß er in diesen Diskurs eindringt. Bei jedem Schritt, den er tut, hat er mit einer Masse auch sonst noch unveröffentlichten Materials zu rechnen. Das ist Gelehrsamkeit höchsten Ranges, welche scholastisches Spezialistentum mit einem an Sherlock Holmes geschulten Scharfsinn verbindet. Mit der Ordnung der Archive hat

Schabel sich einer Herkulesaufgabe unterzogen, zunächst im Interesse seiner Spezialität, doch wieviel fällt dabei nicht auch sonst ab. Aus der trockensten Materie, jüngst z.B. der Frage, in welchem Zeitraum in Paris und Oxford die theologische Hauptvorlesung eigentlich zu bewältigen war, in einem Jahr oder in zwei Jahren,[1] sprühen bei ihm Funken.

In dem vorliegenden Buch geht es ein wenig entspannter zu. Entstanden ist es aus den *Conférences Pierre Abélard* an der Sorbonne 2016. Es gibt eine Art Zwischenbilanz der durch diese Forschungen veränderten Lage, doch auch nicht, indem sich etwa zurückgelehnt und Ergebnisse vorschnell verallgemeinert würden, sondern protreptisch, indem gleich ein nächstes Ziel ins Auge gefaßt wird, eine bis jetzt kaum bekannte intellektuelle Größe. Trotzdem ist es, beweist das hübsche Taschenbuchformat, in unserem Nachbarland immer noch möglich, dafür auch breitere Kreise zu interessieren.

Das Buch hat fünf Kapitel.

Das erste („Un penseur radical") führt uns in die Clubatmosphäre der philosophischen Mediävistik ein. Eingeweihte kennen den Zisterzienser Pierre Ceffons (1310– nach 1360) durch die 1927 von Michalski und seitdem von Trapp, Murdoch und Genest gegebenen Hinweise. Ein Clubmitglied unserer Tage vervollständigt die Skizze. Den Hintergrund bildet eine nach wie vor für uns von tiefen Schatten durchfurchte intellektuelle Szene. Dominikaner, Franziskaner, Augustiner – das waren im Paris des 14. Jahrhunderts die großen Schulorden. Scholastische Freischärler machten diesen Ordensschulen zunehmend Konkurrenz. Schabel wirbt dafür, das durch die Vielzahl zeitgeschichtlicher Bezüge für den Historiker besonders reizvolle Œuvre eines von ihnen integral zu edieren. Was von Ceffons bis jetzt ediert vorliegt, ist überwiegend Kirchenpolitisches. Es wartet aber ein ganzer Sentenzenkommentar von 1348/49, womöglich noch umfangreicher[2] als der 1988 von Eckermann in Vechta meisterhaft edierte des Augustiners Hugolin von Orvieto, Ceffons' Pariser Sozius. Außer von den beiden besitzen wir aus den 1340er Jahren nur noch von Gregor von Rimini, Alphonsus Vargas Toletanus, Jean de Mirecourt und Paul von Perugia schriftliche Zeugnisse über den Tanz auf dieser Spitze der okzidentalen Bildungspyramide. Das Distinktionenschema ist aufgegeben, es handelt sich um einen Haufen Quästionen, knapp hundert. Verfasser gibt das Inhaltsverzeichnis. Zu dem Material zu I Sent. dist. 35-48 bereitet er zusammen mit Hubert Alisade und Hans Kraml eine Edition vor. Die Quästionenform, eine auf Einstrahlungen von Mitdiskutanten geradezu angelegte Textgattung, hatte zu der Zeit längst nicht mehr die aus Thomas von Aquin geläufige schöne Ebenmäßigkeit. Hier ist sie in sich verschachtelt. Dem Quästionenkonvolut fehlt in diesem Fall überdies die Endredaktion. Man muß daher immer darauf gefaßt sein, daß das Aporetische das Dogmatische doch überwuchert. Nach

[1] SCHABEL, Ch.: *Ockham, the* Principia *of Holcot and Wodeham, and the Myth of the Two-Year* Sentences *Lecture at Oxford*, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 87 (2020), 59–102.

[2] SCHABEL, Ch.: Lucifer princeps tenebrarum... *The* Epistola Luciferi *and other correspondence of the Cistercian Pierre Ceffons (fl. 1348–1353)*, in: Vivarium 56 (2018), 140f.

solchen vielleicht abschreckenden Hinweisen zu einer noch mehr als üblich verworrenen Überlieferungslage gibt das dritte Kapitel allerdings auch ermutigende zu den Aufschlüssen, welche, nicht nur für die Ceffons-Philologie, ein Studium der sog. *Principia* bereithält.

Das zweite Kapitel („Dieu peut-il défaire le passé?") entdramatisiert die Verunsicherung, welche von der Allmachtstheologie des 14. Jahrhunderts ausgegangen sein soll: Nicht einmal von den Tatsachen der Vergangenheit hätte deren Unabänderlichkeit noch festgestanden. Verfasser zeigt, daß und warum die Kontingenz der Vergangenheit ein Scheinproblem ist. Wenn Ceffons die These bestreitet, daß das Vergangene auch *nicht* hätte gewesen sein können, dann hätte ihm kein Scholastiker widersprochen, auch nicht die üblichen Verdächtigen. Von Vergangenem, bekräftigt ein Thomaskommentator später,[3] ist die Rede ja „in der Regel unter der Voraussetzung, *daß* es vergangen ist".

Das dritte Kapitel („Y a-t-il de la contingence dans l'univers?") präsentiert auf dem Hintergrund der Theologie des 13. und frühen 14. Jahrhunderts Ceffons als einen Gegner des Indeterminismus. Nicht nur aus dem Bereich der Naturvorgänge ist bei ihm die Kontingenz gestrichen; bei ihm findet sich ein früher Beleg für das Uhrwerksmodell vom Funktionieren der Welt. Auch die Freiheit der Indifferenz wird verworfen. Das häßliche Wort ‚Notwendigkeit' findet sich umgewertet: „dulcis et amicabilis necessitas". Die Astrologie wird rehabilitiert. Mit den Pariser Lehrverurteilungen von 1277 wird deswegen offen gehadert. Sein Antiprobabilismus erleichtert es Ceffons auch nicht, die Rollentrennung zwischen Philosoph und Theologe, hinter der er sich versteckt, konsequent durchzuhalten.

Das vierte Kapitel („Le futur connu est-il vraiment contingent?") behandelt die Großkontroverse um die von Aristoteles und Cicero bekanntlich verneinte Frage, ob unter der Voraussetzung, daß Sätze über das kontingent Zukünftige einen festen Wahrheitswert haben, in der Welt Kontingenz überhaupt denkbar ist, und ob Gottes Vorherwissen sich daher mit Kontingenz und Freiheit verträgt. Schabel vermißt bei Ceffons in dieser Frage die Klarheit. Ceffons neigt zu einer verneinenden Antwort, stellt sich aber trotzdem auf die Seite von Gregor von Rimini, der das bejaht. Verfasser hätte ihn lieber, mit Peter Aureoli, den festen Wahrheitswert bestreiten sehen. Aureolis unorthodoxe Theorie über Gottes Vorherwissen sich zueigenzumachen, sei er indessen „unfähig" (incapable) gewesen.

Das fünfte Kapitel („Les pécheurs sont-ils la cause contingente de leur damnation?") behandelt dogmengeschichtlich die Prädestination. Thomas Wylton und Thomas von Straßburg werden als die Pelagianer identifiziert, gegen die sich ab 1340 ein Sturm der Entrüstung erhoben hat. Bradwardine in Oxford, Gregor von Rimini in Paris führen die Reaktion des strengen Augustinismus an. Ceffons ist ein zunächst vorsichtiger, später mutigerer Vertreter dieser antipelagianischen Fraktion, die der Betätigung des freien Willens keinerlei Ein-

[3] „... cum de praeterito sermo est, communiter solet subintelligi hypothesis praeteritionis, cum qua quidem non est potentia ad praeteritum." GREGORIO DE VALENCIA SJ.: *Commentaria theologica* t. 1. Lyon 1609, 167.

fluß auf den Prädestinationsratschluß gestattet. Nicht ohne Grund reklamiert Verfasser Ceffons für Heiko Obermans These über das Spätmittelalter: *Forerunners of the Reformation*.

Von der „Radikalität" seines Helden macht sich Schabel nicht übertriebene Vorstellungen. Heldenverehrung ist gar nicht seine Sache. „Le contexte est tout!" Ceffons' wird sich von ihm mehr als einer Sonde bedient. Wie jedes Kapitel ihn jedesmal in einen bestimmten größeren Zusammenhang einordnet, wird kaum verhehlt, daß das Interesse an ihm bisweilen hinter dem an dem jeweiligen größeren Zusammenhang zurücktritt. Er interessiert weniger als systematischer Kopf denn als intellektueller Vermittler, als Skeptiker, der dialektisch in verschiedene Rollen zu schlüpfen verstanden und zwischen den Positionen laviert hat, alles in allem, meint der Verfasser, eine Pierre d'Ailly, dem eine Generation Jüngeren, verwandte Erscheinung. Zu Ceffons Zeit war das Pariser Klima ja nicht ungefährlich, nicht nur wegen des Schwarzen Todes. Was Ceffons zum Gegenstand dieser Monographie über ihn macht, ist nicht die Absicht, jemandem ein Denkmal zu setzen, sondern die Leistung, über jemanden nichts zu sagen, buchstäblich nichts, was nicht durch lateinischen Text in den Fußnoten auch dokumentiert würde. Das scheidet dieses Buch von der, von Wolfgang Hübener seinerzeit grimmig sogenannten, Transzendentalbelletristik.

Das Prädikat „radikal" bezieht sich mehr auf „Determinismus". Verfasser hält es, mit John Marenbon, für ein Zeichen der Bequemlichkeit, wenn nicht gar, mit Pomponazzi, für Augenwischerei, die Hypothesenbildung zu Gottes Vorherwissen in Anselms Unterscheidung zwischen der bösen *necessitas antecedens* und der guten *necessitas consequens* zu fundieren. So gesehen würde es sich bei der Notwendigkeit, mit der Aussagen über kontingent Zukünftiges wahr sind, einfach um dieselbe ‚Notwendigkeit' handeln, mit welcher die an sich kontingente Feststellung „Die Sonne scheint" wahr ist, solange ich feststelle, daß die Sonne scheint. Das war die Lösung des Thomas von Aquin und mehrheitlich wohl auch der Scholastik des 14. Jahrhunderts. Verfasser insistiert darauf, daß ab 1340 unter Bezug auf Augustin die Notwendigkeit auch weniger harmlos verstanden worden ist: orientiert an dem Typ Notwendigkeit, welchen man sonst für die asymmetrische Konstruktion der Vergangenheit reserviert hätte.

Das Buch hat einen polemischen Akzent: „L'étude de Pierre Ceffons me donne l'occasion de presenter une image differente du XIVe siècle, une époque caractérisée, souvent par ses ennemis, comme celle de la ‚contingence radicale'." Im deutschen Sprachbereich hat bekanntlich Hans Blumenberg durch seine Thesen zum ‚nominalistischen Willkürgott' die Kontingenzexzesse des Spätmittelalters dazu benutzt, um dagegenan eine neuzeitlich humane Selbstbehauptung zu pointieren. „Souvent", doch eben keineswegs ausschließlich von solchen Leuten, welche mit dem 14. Jahrhundert ihre Probleme haben. *It Could Have Been Otherwise*: Auch an diesen griffigen Titel einer 2004 erschienenen Längsschnittstudie über die Oxforder Dominikanertheologie von 1300 bis 1350 denkt Verfasser, wenn er in der Literatur ein schiefes Bild vom 14. Jahrhundert entstehen sieht. Er drückt sich nicht so aus, aber aus seiner Sicht

ist damals die Theologie durchaus nicht munter auf die Scientia Media zugesteuert. Gegen ein ‚jesuitisch' eingefärbtes 14. Jahrhundert macht „Determinismus" solche Tendenzen stark, welche sich in den Gnadenstreitigkeiten des 16./17. Jahrhunderts in den mit der Scientia Media konkurrierenden Systemen stabilisieren werden, in der physischen Prädetermination bzw. dem Jansenismus. Offenkundig gehört Ceffons in dieses Lager.

Was er unter „Determinismus" genau versteht, sagt Verfasser nicht. Zumindest hält er diesen Ausdruck nicht für zu vieldeutig, als daß mit ihm analytisch etwas anzufangen wäre. Hier hätten die Scientia Media-Theologen den Finger gehoben. Für ihre Begriffe war es möglich, daß etwas ‚logisch' determiniert ist, ohne daß es deswegen ‚kausal' determiniert ist. In der Scientia Media ist „alles determiniert",[4] aber nur logisch, oder, wie wir heute sagen: alles ist ‚wahrheitsdefinit'. Von ein und demselben zu behaupten, es sei sowohl determiniert als auch indeterminiert, war daher ausdrücklich *kein* Widerspruch: „Implicat, eundem actum esse futurum ‚determinate' in se et ‚indeterminate', hoc est, sine determinatione, in causa: nego."[5] Verfasser, der ‚Determinismus' *nicht* äquivok findet, hält es dagegen mit den Widersachern der Scientia Media. Denen ist die Vorstellung immer absurd erschienen, das kontingent Zukünftige könnte unter Umgehung des kausalen Aspekts ‚determiniert' und so, kausal indeterminiert, ein Wissensgegenstand sein.

Auch einer der großen Historiker des 21. Jahrhunderts ist theologisch also Parteimann.

SVEN K. KNEBEL

DREWERMANN, Eugen: *«Richtet nicht!» Strafrecht und Christentum*, Band 1: *Vergangene Gegenwart*. Ostfildern: Patmos Verlag 2020, 601 Seiten. ISBN 978-3-8436-1214-2.

Eugen Drewermann steht für ein modernes selbstkritisches Christentum. Seine Werke sind durch ihre Fülle an Informationen und Anregungen markant genug. Wie kein anderer vertritt der Verfasser ein Christentum, das von Angst befreit. Damit wendet er sich mit besonderer Schärfe gegen die Rechtfertigung von Macht, Drohung und Strafe, insbesondere die moralisch und religiös verbrämten Rechtfertigungen offener oder verborgener Grausamkeit. Er strebt mehr als nur eine Kritik oder Korrektur des bestehenden Strafrechts an; ihm schwebt eine Ersetzung von Strafe durch Mitleid und engagierte Hilfe vor. Er verteidigt diese Vision der Ersetzung durch Strafe mit einer Kritik der Entstehung von Staaten aus Gewalt. Um diese These des gewaltsamen und ungerechten Ursprungs von Staaten zu belegen, schreibt er sein neustes Werk über *Strafrecht und Christentum*, das auf zwei Bände angelegt ist. Der erste Band ist

[4] „... hoc sensu omnia esse determinata ad unum in illa scientia." F. SUÁREZ SJ. († 1617): Un tratado inédito sobre la Ciencia Media (1585/86) § 72, ed. S. Gonzalez Rivas, *Miscelanea Comillas* 9 (1948) 59-132, hier 130.

[5] VALENTIN HERICE SJ. († 1626): *Quatuor tractatus in Primam partem S. Thomae* 7, 88, Pamplona 1623, 172b.

der evolutionären, urgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Entfaltung gewidmet, die in ihrer Fülle als Beleg für die These verstanden wird, dass Strafe der Machterhaltung und Machterweiterung dient und nicht vernünftig oder durch den christlichen Glauben legitimiert werden kann. In der Berufung der Legitimation staatlichen Strafens auf die Bibel liegt nach Drewermann eine ganz besonders empörende Pervertierung des Bildes, das Drewermann von Jesus hat. Dies lässt sich auch durch die mittelalterliche Inquisition illustrieren. Als Liebhaber Dostojewskis erinnert er gerne an dessen Legende vom Grossinquisitor. Im Blick auf die Inquisition scheint sich der Untertitel des Werkes „Vergangene Gegenwart" besonders zu bestätigen; eine Wiederherstellung der Inquisition durch die katholische Kirche ist kaum zu befürchten.

Drewermanns Plädoyer einer Ersetzung der Strafe durch etwas Bessere wird zur These, die er mit einer quasi-anarchistischen Rhetorik gegen staatliche Gewalt kombiniert. Weil staatliche Macht aus Gewalt entsteht, werden ihr immer Reste von Ungerechtigkeit anhaften. Diese lassen sich durch die Ordnung stiftende Funktion von Staaten nur beschönigen, nicht vernünftig rechtfertigen. Dieser Abolitionismus (Abschaffung der Strafe) verhält sich analog zu Drewermanns Vorschlag einer Ersetzung des Begriffs der ‚Sünde'; dieser Begriff wurde wie die von der Aufklärungstheologie attackierten Bilder von Teufel und Hölle überstrapaziert und missbraucht. Statt im Kontext der Busse, der Beziehung des Einzelnen zu Gott, zu reinigen, wird das Wort ‚Sünde' zur Drohung gegen Dritte (insbesondere Abhängige und Schwächere) überstrapaziert und missbraucht. Der Sündenbegriff funktioniert nach dem Syndrom des „Klerikers": der Priester verletzt, um zu heilen; er redet anderen ein Sündenbewusstsein ein, um sie dann zu retten. Statt Busse zu tun, hält er Busspredigten. „Wenn wir von Sünde hören, haben wir Assoziationen nach Massgabe unserer Beichtmoral im Kopf. Da ist hier und da ein Gebot übertreten worden, und das regulieren wir. Was Jesus vor Augen hat, sind jedoch nicht diese Banalitäten der bürgerlichen Versagenszustände, worum es ihm geht, ist ein Leben, das sich verloren hat, und so sollten wir vielleicht, um den Ernst der Auseinandersetzung Jesu wiederzugewinnen, von Sünde einmal ein paar hundert Jahre lang gar nicht mehr reden, wohl aber von Ausweglosigkeit, Hilflosigkeit, Verzweiflung und Scheitern. Wenn wir einen Menschen vor uns haben, der nicht mehr ein noch aus weiss, dann sehen wir, was Jesus sah" (DREWERMANN, Eugen: *Wenn der Himmel die Erde berührt*, 23). „Das Wort ‚Sünde' ist derart verstaubt, verfeierlicht und mystifiziert, dass so recht niemand mehr etwas damit anfangen kann. Würden wir statt ‚Er vergab die Sünden' sagen: ‚Er kämpfte gegen jede Art von Aussenlenkung, Unterdrückung, Angstabhängigkeit und verinnerlichter Gewalt', dann würden wir die Dinge beim Namen nennen" (DREWERMANN, Eugen: *Das Johannesevangelium*, I, 123). – Diese Zitate belegen eine Tendenz der Ersetzung des (alten) Christentums durch christlich motivierte Therapie. Vom alten Sündenbegriff bleibt nichts übrig, ja selbst der Begriff des Schuldvorwurfs wird stark relativiert. Man könnte von einer „umgekehrten Klassenjustiz" sprechen: Der Schuldvorwurf gegen die Mächtigen wird prononciert, der Schuldvorwurf gegen die Schwachen wird jedoch eliminiert. Darüber hinaus sollten auch die Mächtigen „geheilt" statt gestraft werden. Die Aboli-

tionisten folgen dem viel diskutierten Paradigma „Therapie statt Strafe". Auf die neuere Fachliteratur zu diesem höchst Kontroversen Thema lässt sich Drewermann nicht ein.

Eindeutige biblische Belege für den Abolitionismus gibt es nicht. Das Jüngste Gericht ist ein Gericht, und kein Gericht ohne Strafandrohungen! Gerade in diesem Punkt zeigt sich die Schwierigkeit, aus der Gesamtheit biblischer Texte eine dualistische Konstruktion von Jesus als dem Befreier vom mosaischen Gesetz abzuleiten. Begriffe und Bilder von Gerechtigkeit und der Strafe bleiben verknüpft, ja selbst der Begriff der Gnade und der Versöhnung kann nur dort ansetzen, wo ein göttliches Urteil über die Strafbarkeit von Ungerechtigkeit bereits gefällt ist. Verziehen kann nur jenen werden, von denen gewiss ist, dass sie schuldig wurden und die nach dem Gesetz Strafe verdienten. Das endzeitliche Gericht besteht nicht in einer Abschaffung der Strafe und ihrer Ersetzung durch Therapie! Die im Buchtitel zitierte Stelle „Richtet nicht" impliziert kein kategorisches Beurteilungsverbot, sondern verweist auf die Goldene Regel in ihrer Selbstanwendung: Du wirst nach dem gleichen Massstab beurteilt, nach dem Du andere beurteilst. So betrachtet ist bereits der Buchtitel radikal irreführend.

Um die Komplexität der Strafproblematik zu überspielen, zitiert Drewermann z.B. selektiv aus dem Kontext von Mt 25,31–46, um die von ihm aktualisierte Botschaft „gegen die staatliche Pragmatik und Programmatik" (101), Migranten von Europa fern zu halten, abzuleiten. Dass dieselbe Stelle eine Einteilung der Menschen in Schafe und Böcke vornimmt und die Böcke zu seiner Linken verflucht werden, wird an dieser Stelle nicht erwähnt. „[...] Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!" (Mt 25,41, nach der Übersetzung der Lutherbibel von 1999). Drewermann kennt das hinter den Worten und sogar gegen den Wortlaut Gemeinte besser als sonst jemand, doch er hält es in diesem Zusammenhang zurück. Das ist nur einer der Auswüchse einer überidentifizierenden Lektüre, welche den Texten ihre Schärfe und Rätselhaftigkeit nimmt, um diese durch eine simplifizierte Botschaft zu ersetzen. Es erinnert zu sehr an eine kirchliche und erbauliche Zensur der sog. Fluchpsalmen.

Als Beitrag zu einer geduldigen Erörterung des Strafthemas kann der vorliegende Band nicht dienen. Er gehört eher zum literarischen Genre der Lebenshilfe aus dem Munde eines modernen Propheten. Trotz der epischen Breite vieler Werke Drewermanns verstehen sich seine Bücher als Beitrag zur Selbsthilfe für meditative Leserinnen und Leser. Daraus lässt sich ihr publizistischer Erfolg erklären. So wird der zweite Band von *Christentum und Strafrecht* mit dem Titel angekündigt: „Gegenwärtige Vergangenheit". Es geht Drewermann nicht bloss um theoretische oder historische Darstellung, sondern um „Heilung" im Hier und Jetzt.

Bei aller Bewunderung für Drewermanns Stil drängen sich Vorbehalte auf. Im Eifer seines Anliegens neigt der Autor zu Wiederholungen, und diese werden durch die Proliferation seiner Werke noch auffälliger. Der Vorwurf der exzessiven Redundanz ist nicht von der Hand zu weisen. Diesem Effekt unnötiger Breite wirken einige kürzere Werke und Zusammenstellungen von Dre-

wermann-Texten entgegen, welche das Ziel von Lebenshilfe und humaner Aufklärung direkt erreichen, nicht auf dem Umweg von ausufernden Werken. Dabei kommt die Textgattung der Florilegien Drewermanns Gabe zu eleganten und pointierten Formulierungen zu Gute. Auch dort, wo man seinen Vereinfachungen und Aktualisierungen nicht folgen mag, muss man seine überlegene Kraft der Formulierung, seine aussergewöhnliche Intelligenz und seine moralische Integrität anerkennen. – Ein zweiter Vorbehalt besagt, dass Drewermann in monologischer Tendenz auf seine eigenen Werke verweist und so ein immanent-intertextuelles Lebenswerk schafft, mit dem man nie fertig wird. – Drittens fällt die identifikatorische Rede vom „Mann aus Nazareth" auf. Hier erzeugt Drewermann die Suggestion eines privilegierten Zugangs zum wahren und ursprünglichen Jesus, der Züge von einem modernen Psychotherapeuten in der Nachfolge von Erich Fromm hat. Jesus ist der Coach des Autors und seiner LeserInnen. Die im biblischen Text enthaltenen Begriffe und Bilder der Verdammung der Bösen im Jüngsten Gericht werden übermalt durch ein fast süssliches Bild von Jesus als dem „Mann aus Nazareth", erfüllt von Mitleid und helfender Energie.

Wer sich über diese und andere Bedenken hinwegsetzt, wird auch das neuste Buch von Drewermann mit ungebrochener Begeisterung verschlingen. Wer dagegen durch Bedenken „blockiert" ist, wird auch dieses Buch kaum *in extenso* lesen wollen. Zu sehr ist voraussehbar, worauf es hinausläuft. Dem Patmos-Verlag müsste man redlicherweise mitteilen: „Nichts Neues von Eugen Drewermann".

JEAN-CLAUDE WOLF

SCHIEFEN, Fana: *Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy* (= Ratio fidei 64). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2018, 318 Seiten. ISBN 978-3-7917-2718-9.

Mit ihrer 2017 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertationsschrift eingereichten Arbeit schließt Fana Schiefen (wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie in Münster und 2019–2020 Lehrstuhlvertreterin dort) eine bis dato klaffende Forschungslücke im Grenzbereich zwischen post/moderner Philosophie und systematischer Theologie. Begleitet von ihrem Doktorvater Jürgen Werbick und fachlich unterstützt von Klaus Müller (Zweitgutachter) hat Schiefen eine – dies sei schon vorweg gesagt – herausragende, für die Druckfassung nur geringfügig revidierte fundamentaltheologische Studie über den französischen Denker Jean-Luc Nancy (* 1940) erarbeitet, mit der sie im selben Jahr noch zur Doktorin der Theologie promoviert wurde. Handlungsleitend bei der Wahl der Themensetzung war, so die Verfasserin in ihrem ersten Kapitel („Einleitung"), „die Aufbereitung und Auslotung der Anknüpfungspunkte dieses [= Nancys: U.E.] Denkprojekts an den theologischen Diskurs, bei gleichzeitiger Selbstreflexion, ob und wie dies aus fundamentaltheologischer Perspektive möglich ist" (19).

Die Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel, dessen letztes die Bibliographie (294–318) beinhaltet. Ein Vorwort der Verfasserin (11), ein Geleitwort Nancys auf Französisch und in deutscher Übersetzung (12f.) sowie eine „Ouvertüre" (14–18) komplettieren das Buch. In letzterer reflektiert Schiefen im Anschluss an die Arbeit „For Whom" des belgischen Konzeptkünstlers Kris Martin Nancys Motivation und Intention. Das künstlerische Artefakt wie auch der philosophische Entwurf sind beide angetreten, „die herkömmlichen Differenzierungen von Theismus und Atheismus" (18) hinter sich zu lassen. Genau dieser dekonstruktiven Dynamik der (Selbst-)Überschreitung widmet Fana Schiefen auch ihre Nancy-Untersuchung.

Mit dem nicht nur für Theolog*innen irritierenden Anspruch einer „Dekonstruktion des Christentums" (zwei Hautwerke Nancys tragen diesen Titel: *La Déclosion. Déconstruction du Christianisme 1*. Paris: Galilée 2005 [dt.: *Dekonstruktion des Christentums*. Zürich/Berlin: Diaphanes-Verlag 2008]; *L'Adoration. Déconstruction du Christianisme 2*. Paris: Galilée 2010 [dt.: *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*. Zürich: Diaphanes-Verlag 2012] hat der Philosoph einen post/modernen Religionsdiskurs entwickelt, der inzwischen in gut zwei Duzend kleineren und größeren Buchveröffentlichungen (zu einem größeren Teil auch ins Deutsche übersetzt) vorliegt. Ihm geht es in seiner Arbeit ausdrücklich „nicht darum, die Religion wiederauferstehen zu lassen, auch jene nicht, die Kant in den ‚Grenzen der bloßen Vernunft' einfassen wollte. Sondern es geht darum, die bloße Vernunft auf ihre Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht" (*Ouvertüre*, in: *Dekonstruktion des Christentums*, a.a.O., 7–66, hier 7; zit. bei Schiefen 141). Theologisch gewendet ist dann zu fragen, wie Säkularisierung *im* Christentum gedacht werden kann, ohne dabei das christliche Erbe als solches aufs Spiel zu setzen. Dem entsprechend steht Nancys These von der autodekonstruktiven Kraft des Christentums im Zentrum der Untersuchung Schiefens.

In ihrem äußerst knapp gehaltenen 1. Kapitel (19–30) verhandelt Schiefen einleitendend einige Praeliminaria wie die immer noch häufig „von Misstrauen und Abgrenzung geprägt[e]" (21) Relation zwischen Postmoderne und Christentum (1.1), oder das Verhältnis von „[s]ystematische[r] Theologie und postmoderne[r] Philosophie" (22) im Besonderen (1.2). Sodann wirft Schiefen die Frage auf, ob es sich bei der von Nancy praktizierten „Dekonstruktion der Diskurse" (1.3) eher „um eine Enteignung oder Transformation der christlichen Inhalte" (26) handelt. Unter der Überschrift „Säkularisierung im Christentum" (1.4) stellt die Autorin die These auf, dass Nancy zwar Hans Blumenbergs Definition von Säkularisierung als Enteignung übernimmt, den Enteignungsprozess aber im Sinne einer „Selbstenteignung" (27) im Innersten des Christentums selbst verortet. Alle die hier genannten Punkte werden im Laufe der Untersuchung an den Schriften Nancys einzeln überprüft. Abschnitt 1.5 schließlich erläutert Konzeption und Aufbau der Arbeit.

In Kapitel 2 präsentiert Schiefen ein „Porträt" des Philosophen und skizziert wesentliche Grundzüge der Philosophie der Dekonstruktion (31–106). Dazu beleuchtet sie die biographischen Hintergründe Nancys (2.1), verortet sein Denken im Gegenwartsdiskurs der französischen Philosophie (2.2) und

ruft dazu Wegbegleiter (allesamt Männer!) in synchroner – u.a. Deleuze, Bataille, Derrida, Lacoue-Labarthe (2.3) – und diachroner – u.a. Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger (2.4) – Perspektive auf. Detaillierte Einblicke in den Forschungsstand in den Abschnitten 2.6.4 und 2.7.2 zeugen von einschlägiger Kenntnis der Materie in philosophischer wie theologischer Hinsicht.

Das relativ kurze 3. Kapitel trägt den Titel „Das Christentum im Fokus der Dekonstruktion" (107–139) und hat zum Ziel, „das Subjekt und Objekt der Dekonstruktion, das Christentum, in den Focus der Betrachtung zu rücken" (107). Ähnlich wie Derrida führt Nancy seine Metaphysikkritik als Monotheismuskritik aus. Allerdings ist das Christentum nach Nancy nicht einfach nur als eine metaphysische Größe zu verstehen. Denn so wie es „einerseits als mächtige Bestätigung des metaphysischen Anspruchs" (116) zu gelten habe („weil es die Seiendheit des Seins durch die Erfindung eines Absoluten zementiere"; 116), so sei es „andererseits nicht ohne die Öffnung möglich und von dieser Öffnung führe es seine Selbst-Dekonstruktion oder Déclosion (Selbst-Ent-Verschließung) fort" (116). Mit dieser Argumentation sucht Nancy, so Schiefen, zu zeigen, dass „die gesamte Bewegung der Dekonstruktion und Öffnung, wie sie die Postmoderne auszeichnet, aus der Metaphysik und dass diese wiederum aus dem Christentum hervorgeht" (117).

Dieser Bewegung geht Schiefen in ihrem vom Umfang her gewichtigsten 4. Kapitel nach und untersucht dazu „[d]as Projekt der Dekonstruktion des Christentums" (140–224). Dabei gelingt es ihr, verschiedene „Dimensionen der dekonstruktiven Analyse christlicher Kernelemente" (4.3) herauszuarbeiten. Diese sind 1. eine Innen-Außen-Relation, die dem Christentum „[a]ls jüdisch-griechisch-römisches Amalgan" (212) eine Identität beschert, die immer über sich selbst hinausgreift, d.h. sich überholt und negiert; 2. eine sog. „Transimmanenz" (214), welche „die herkömmliche Gegenüberstellung von Transzendenz (theistisch) und Immanenz (atheistisch)" (216) unterläuft; 3. eine Spannung zwischen Präsenz und Entzug (217), die jedwedes Re-präsentationsdenken überwindet und statt dessen der – Schiefen zit. hier Nancy, Dekonstruktion des Christentums, a.a.O., 94 – „in der Schwebe bleibenden Immanenz der Parusie" (218) traut; 4. die mit dem französischen Kunstbegriff „Déclosion" (218) beschriebene „Selbst-Ent-Verschließung" (116 u.ö.); 5. eine Theorie des Sinns, die ähnlich der in Theodor W. Adornos „Negative[r] Dialektik" vertretenen These von einem „Denken *als* Offenheit" (222; vgl. Adorno, GS VI, 370) dafür eintritt, dass „wir den Sinn nicht haben [...], sondern nur teilen, indem wir gemeinsam auf ihn verweisen" (222). Allen genannten Dimensionen ist übrigens gemein, dass sie von Nancy nahe an der „différance"-Figur Jacques Derridas gedacht werden; mehrfach verweist Schiefen auf diese Nähe.

In ihrem 5. Kapitel betrachtet die Verfasserin die „Dekonstruktion des Christentums aus einer theologischen Perspektive" (225–283). Wo Nancy vor allem daran arbeitet, begriffliche Systeme und Festlegungen zu lockern, gilt es in theologischer Perspektive nun nach den Inhalten des jüdisch-christlichen Glaubens zu fragen. Dazu untersucht Schiefen Nancys Bestimmung der Begriffe „Glaube" (5.2.1) im Blick auf die Unterscheidung von bekenntnishaf-

ter Zustimmung zu Glaubensinhalten auf der einen und einer Glaubenshaltung auf der anderen Seite" (231), von „Gott" (5.2.2) u.a. im Blick auf Karl Rahners These vom „Grenzwort *Gott*" (232) und von „Welt" (5.2.3) im Blick auf das „Außerhalb" (234) von Welt, das erst Sinn generiert. Kritisch fragt Schiefen schließlich an, „wie ein Christentum bzw. die Dekonstruktion des Christentums als Öffnung des Sinns sich jenseits der ‚religiösen' und geschichtlichen Elemente vollziehen können soll" (244). Zugleich anerkennt die Untersuchung mit Rekurs auf Karl Rahners *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg/Br. [5]1976, 176), dass man die von Nancy geforderte „transimmanente Sinnöffnung als Einbruch des ganz Anderen [...] mit theologischem Vokabular auch Gnade nennen [kann]" (249). Die folglich konsequenterweise „anstehende ‚Arbeit am Gottesbegriff'" (251) hat nach Schiefen nicht unwesentlich auf die Traditionen der „Negative[n] Theologie" (5.7.2) und der „Mystik" (5.7.3) zurückzugreifen. Die für Schiefen entscheidende fundamentaltheologische Frage am Ende ihrer akribischen Untersuchung lautet, „ob die Figur der Öffnung nicht eben dort zur Öffnung kommt, wo man die absolute Unverfügbarkeit Gottes setzt" (251). Diese Öffnung markiert in den monotheistischen Religionen die Kategorie der „Offenbarung" (5.7.1), die sich nach Saskia Wendel jedoch keinesfalls in den Gehalten oder Bestimmungen eines Glaubens im Sinne des englischen belief erschöpft, sondern – nun wieder mit Nancy formuliert – sich in der Korrelation von Ruf und Antwort, wobei letztere neuerlich Ruf ist, zeigt. Theologisch kann diese unabgeschlossene Offenbarungsgestalt in den Theologumena „Gott beim Namen nennen" (5.8.1) – im Sinne von Ex 3,14 ist hier immer der Entzug mitgedacht –, „An-Betung" (5.8.2) – im Sinne eines an Paul Celan gemahnenden „*Atemwort[s]*" (268) –, und „Exponiert inkarniert" (5.8.5) – im Sinne eines „Nicht-mehr-Sein[s] der Körper" (278) – rekonstruiert werden. In diese Folge passt dann auch die biblische Erzählung vom leeren Grab, zugespitzt auf das „Noli me tangere" des Auferstandenen Maria von Magdala gegenüber.

Was kann die Theologie von Nancy lernen? Schiefen schlägt ihren Leser*innen im abschließenden 6. Kapitel („Ouvertüre II – anstelle eines Fazits") die Reformulierung der Fundamentaltheologie als „Theologie im Entzug" (284) vor. Charakteristika einer solchen Theologie im Entzug sind im Sinne der Metaphysikkritik ihr nicht-repräsentierender Anspruch (vgl. 6.3) und die Kategorie der „misslingenden Wiederholung" (6.4). Die Figur Gottes bestimmt die Studie in diesem Zusammenhang als die Denkform des „*sich-entziehend-Gewährenden*" (287). (N.B.: Mich erinnern die genannten Charakteristika wie auch das Gottesbild an das sehr ähnlich fokussierte Denken von Michel de Certeau SJ, der jedoch in Schiefens Bibliographie interessanterweise nicht auftaucht.)

Mit ihrer nun allen Interessierten zugänglichen Dissertationsschrift hat Schiefen den Fundamentaltheolog*innen ein von manchen eher argwöhnisch beäugtes philosophisches Denkgebäude erschlossen, das die vielfältigen Prozesse des Christlichen im Säkularen auch einem metaphysikskeptischen theologischen Diskurs intelligibel nachvollziehbar macht. Dafür gebührt Fana

Schiefen aufrichtiger Dank und die uneingeschränkte Anerkennung der fundamentaltheologischen Kolleg*innen!

ULRICH ENGEL OP