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: 53 (2006)

Heft: 3

Rubrik: Rezensionsartikel - 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: 14.07.2025

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

REZENSIONSARTIKEL – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

REZENSIONSARTIKEL

CATHRINE KÖNIG-PRALONG

Le Maître Eckhart de Kurt Flasch : une coupe géologique dans le sol arabo-latin de la « mystique allemande »

Ce livre[1] n'est pas une monographie, encore moins une introduction à la pensée d'Eckhart ou une lecture suivie de son œuvre, mais un dossier d'enquête. Kurt Flasch rassemble des pièces, retrouve des témoins et constitue un dossier, pour faire une démonstration. Au terme de cette investigation, Maître Eckhart n'est plus ce mystique-là : exégète pré-protestant, précurseur de la vision extatique de Martin Buber, et profondément allemand – avec la charge sémantique que la germanistique du XIXe siècle greffait sur cette dénomination territoriale. Cependant, malgré la tournure parodique du titre, l'ouvrage n'est pas polémique. L'auteur procède à une mise au point terminologique et à un état de la question au sujet de l'étiquette « mystique », mais il ne s'agit pas en premier lieu de démonter une lecture. De manière positive, il s'agit de démontrer qu'il y a un usage déterminant et massif d'Averroès chez Eckhart et que cet Averroès-là est le produit d'une succession de lectures. Comme préambule méthodologique, cette démonstration requiert une attention particulière aux œuvres latines d'Eckhart. La présentation en est historique, au premier sens du mot. Par exemple, l'union de l'homme à Dieu dans le fond incréé de l'âme n'est jamais envisagée comme la pré-figuration eckhartienne de certains thèmes protestants, mais comme un élément de doctrine procédant de lectures antérieures de la philosophie d'Aristote, d'interprétations arabes et latines ; il vient après et non avant ; il résulte de discussions scolastiques inscrites dans une certaine situation socio-culturelle à la fin du XIIIe siècle et dans un contexte géopolitique comprenant l'Allemagne et la France.

Kurt Flasch a le goût du concret. Les matériaux de son livre sont des textes et ses objets des individus vivant et exerçant leurs diverses fonctions à Cordoue, Paris, Strasbourg ou Cologne. L'historiographie de Flasch n'est pas motivée en profondeur par des fins et des valeurs ; rigoureusement

[1] FLASCH, Kurt: *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie.* München: Beck 2006, 192 S., ISBN-10 3 406 54182 8.

maintenue à la surface des reconstructions historiques, elle s'intéresse à ce qu'il est peut-être permis de nommer des « faits » : il est matériellement attesté qu'Eckhart a lu Dietrich de Freiberg, Albert le Grand et Averroès, qu'il a cité Averroès, qu'il en a longuement parlé, qu'il l'a suivi ici ou là, consciemment ou non. Ce constat apparaît toutefois insuffisant en perspective historique ; il encourt le risque d'un positivisme figé et atemporel, collectant sources et citations, faisant au mieux une courbe statistique des absences et des présences. Pour être proprement historique, le projet de Kurt Flasch est recentré sur les pratiques. La manière importe plus que la matière ; une histoire des pratiques est guidée par la question « comment ? » : la manière dont Eckhart a lu Averroès importe autant que le nombre de folios lus. Cette question se répercute aux multiples niveaux d'une enquête qui refuse les explications unidimensionnelles : par exemple aux niveaux collectifs de la politique universitaire et de celle interne à l'Ordre dominicain, sur le plan des méthodes d'enseignement, mais aussi compte tenu des spécificités géographiques de certaines pratiques ou des caractéristiques individuelles de certaines lectures. Chez Kurt Flasch, la question « comment ? » est dotée d'une primauté que lui ont contestée les historiens essentialistes, recevant les traces du passé dans les formes pérennes de la raison (les « courants », « types » ou « structures ») pour les comprendre, si ce n'est pour les inscrire dans une téléologie.

Les cent douze premières pages des cent soixante que compte l'ouvrage laissent Eckhart à l'arrière-plan ; il n'est presque pas question de lui. L'auteur construit patiemment son dossier, rassemble et présente des pièces, sans révérence indue ou admiration aveugle pour quelque prétendu mystique atypique. Au contraire, Kurt Flasch tire des traits sur le tableau noir de l'histoire de la philosophie des XIIe et XIIIe siècles :

Averroès—Albert le Grand—Dietrich de Freiberg—Eckhart,
Avicenne—Albert—Eckhart,
Maïmonide—Albert—Eckhart,
Denys l'Aréopagite—Albert—Dietrich—Eckhart,
Al-Farabi—Albert—Dietrich—Eckahrt,
Proclus—Albert—Dietrich—Eckhart.

Selon les thématiques choisies, les plans se superposent, se coupent ou se recoupent, mais au centre et au pourtour de cette constellation géométrique circule le nom d'Averroès. Albert est le grand passeur de la philosophie gréco-arabe ; Dietrich de Freiberg la clé pour entrer dans le détail des élaborations d'Eckhart ; Averroès constitue le matériau et sert de guide.

Averroès n'est toutefois pas un auteur, mais un monde philosophique et un opérateur historique. D'abord, Averroès ne coïncide pas exactement avec Ibn Rushd, le médecin, cadi et philosophe de Cordoue. En un premier

temps, Averroès est certes replacé dans sa *Lebenswelt* en Espagne almohade. Cependant, l'Averroès latin se substitue aussitôt à cette figure arabe : « Averroès » signale un rayon de bibliothèque plus qu'un personnage ; ce patronyme renvoie à un ensemble de traductions arabo-latines dont disposaient les maîtres du XIIIe siècle. Si Averroès est étudié dans son effectivité latine, il en va *a fortiori* de même pour Aristote : le monde grec, le paganisme et autres fantômes hantant l'historiographie moderne sont relégués dans un passé lointain et absent du récit de Kurt Flasch. Aux yeux de Dietrich de Freiberg ou Eckhart, Aristote n'est rien d'autre que le principal auteur – scolaire donc « latin » – de philosophie ; Averroès son plus grand commentateur. Nous sommes entre 1280 et 1320 ; 1300 pourrait servir de point de netteté.

Ensuite, l'auteur des *Grands commentaires* sur le *Traité de l'âme* et sur la *Métaphysique* est désentravé du dénommé « averroïsme ». Le personnage textuel « Averroès » est étudié dans les cheminements et détours de sa pensée, en marge de la rhétorique de la censure et des discussions actuelles autour de l'averroïsme et de la double vérité. L'enquête neutralise ces points brûlants et dédramatise le cas Averroès, montrant combien il peut être profitable de desserrer le nœud conflictuel foi-raison pour aborder les textes médiévaux.

Enfin, du point de vue politico-religieux, Averroès apparaît plutôt comme une pièce maîtresse des stratégies divergentes mises en œuvre pour promouvoir ou au contraire arrêter, dès la fin du XIIIe siècle, la marche triomphale du thomisme. Voici les derniers mots du livre : « Was mein kleines Buch belegt und was es dem historisch-philosophischen Nachdenken empfiehlt, ist nichts Geringeres als der philosophische und spirituelle Aufstand Dietrichs und Eckharts gegen den Breitwandtriumph des heiligen Thomas über Averroes ».

L'enquête de Kurt Flasch procède par sondages, coupes et plans, à la manière des archéologues d'abord (22–111), des géologues ensuite (112–160). Les trois premières étapes de la démonstration (22–111) présentent trois enquêtes historiques en amont d'Eckhart, sans céder à l'attraction téléologique consistant à rechercher des précurseurs ou des anticipations d'Eckhart mais, comme nous l'avons dit, presque sans Eckhart. D'abord, la psychologie, la noétique et la métaphysique d'Averroès sont présentées dans leur version latine et sans averroïsme. Ensuite apparaît un Albert le Grand non pas pré-thomiste, mais lecteur assidu d'Averroès, conscient de l'ignorance des Latins et associant Averroès à toute la tradition péripatéticienne gréco-arabe, alors que la stratégie de Thomas d'Aquin sera d'isoler Averroès dans l'erreur. Puis entre en scène Dietrich de Freiberg, le collègue

d'Eckhart, un esprit pointu et incisif, l'auteur de mises au point de détail dont Eckhart fera les clés de sa lecture d'Averroès.

En général, ces présentations historiques associent trois outils méthodologiques. Elles exposent d'abord un catalogue de positions théoriques de manière schématique. Pour Averroès par exemple (partie II), l'auteur relève et détaille les quatre thèses suivantes : 1) un traitement particulier du rapport accident-substance qui aboutit à la théorie de l'analogie *pros hen* et qui sert à modéliser le rapport entre monde et premier principe intelligent ; 2) une distinction forte des perspectives logique et métaphysique engageant une critique des catégories d'Aristote ; 3) une démarcation stricte entre physique de la nature et métaphysique de l'étant en tant qu'étant, où n'intervient pas la causalité efficiente et finale ; 4) une théorie de l'intellect comme intellect en acte par essence et de la pensée humaine comme entrée de l'individuel dans l'universel, c'est-à-dire accès à la vérité et félicité mentale. Ensuite, le lecteur est invité à suivre le détail d'un cheminement discursif. Les commentaires du *Livre III* du *Traité de l'âme* occupent à cet égard une place privilégiée dans la première partie de l'ouvrage, mais on rencontre aussi des commentaires de la *Métaphysique* et des traités, le *De causis et processu universitatis* d'Albert et les divers petits ouvrages thématiques de Dietrich de Freiberg. L'historien s'attache alors à restituer les opérations mises en œuvre au fil de l'écriture, dans la linéarité discursive. Enfin, l'enquête est parfois suspendue pour faire place à la description. De petites vignettes sont insérées dans la démonstration : description et reproduction photographique d'une fresque du début du XIVe siècle, arrêt sur quelque morceau de texte particulièrement représentatif, ou encore mise au point sur un épisode de l'histoire des institutions ecclésiastiques et universitaires.

Il est impossible d'entrer dans le détail de ces analyses, mais il faut signaler qu'elles apportent du nouveau. La noétique d'Averroès est débarrassée de l'aporie thomasienne du « double sujet » et de la circularité d'une pensée qui se pense, au moyen d'une représentation que Kurt Flasch emprunte à la tradition médiévale « allemande » (par opposition avec la tradition médiévale parisienne) : celle de cercles concentriques incluant le particulier dans l'universel, dans le contexte d'une « astromystique » (Albert le Grand) qui reconduit le particulier, grevé d'accidentalité et de multiplicité, à l'universel parfaitement nécessaire et unitaire. L'Averroès de Flasch est un penseur plus nuancé qu'à l'accoutumée : il trouve Aristote parfois très problématique et se pose de nombreuses questions sur le statut de la connaissance individuelle. L'attitude exégétique anti-parisienne d'Albert le Grand est mise en lumière (74). Avec Dietrich, on touche à Eckhart et l'auteur tire

les principaux fils thématiques qui permettent de passer à la seconde grande partie de l'ouvrage. Des éléments théologiques sont ajoutés au dossier, en particulier la question décisive de la grâce. Sur ce point, Dietrich de Freiberg se positionne contre Thomas d'Aquin : la vision béatifique n'est pas tributaire d'un accident créé dans l'âme (le *lumen gloriae* de Thomas), car le fond de l'âme est intellect par essence, image substantielle de Dieu en l'homme, toujours en acte, présence déjà accomplie de Dieu dans l'intimité de l'âme. La gratuité de la grâce s'en trouve peut-être minimisée, la puissance unificatrice divine est au contraire renforcée. La théorie de l'intellect de Dietrich est le pivot de la prétendue « mystique » d'Eckhart.

La seconde partie de l'ouvrage (112–160), recentrée sur Eckhart, procède à des coupes géologiques *dans* la pensée d'Eckhart. D'abord Averroès : Eckhart lui emprunte un regard et une démarche. En se servant constamment d'Averroès, Eckhart voulait montrer la concordance doctrinale de la religion et de la philosophie : la Bible et Aristote enseignent la même chose. Remontant en amont d'Albert, qui défendait une séparation méthodologique stricte entre philosophie et théologie, différant de Dietrich qui procédait par touches critiques et corrections, Eckhart rejoint Averroès pour défendre un projet de rationalité syncrétiste. Eckhart commente l'*Évangile* de Jean dans les termes de la philosophie aristotélicienne élucidée et agencée par Averroès. La lumière brillant dans les ténèbres renvoie à la métaphysique de la forme et de la matière. L'unité de l'intellect et de l'intelligé est image de l'unité du père et du fils dans la trinité. Cette reprise de la noétique d'Averroès et de sa métaphysique de la forme exhausse l'intellect ; il n'est plus envisagé dans sa pauvreté pécheresse, étant parfaitement en acte, sans mélange, séparé, et, par le biais de Dietrich de Freiberg, intimité de Dieu et de l'homme dans le fond incréé de l'âme. Alors que la tradition théologique parisienne met Augustin et Averroès dos-à-dos, Dietrich puis Eckhart les réunissent.

Jusque-ici (122), l'ouvrage s'est concentré sur quatre figures : Averroès, Albert, Dietrich et Eckhart. Les coups de sonde dans le sol de la pensée d'Eckhart sont éclairants et efficaces, mais ils ne font pas de détail : il n'y a pas beaucoup de péripéties, de divagations et de personnages secondaires dans le récit de l'auteur, qui est résolument macrologique. Les deux dernières parties ajoutent des pièces annexes au dossier : elles élargissent encore l'angle de vue pour présenter l'usage fait par Eckhart d'Avicenne et de Maïmonide. Elles permettent aussi à l'auteur d'insister sur les différences et les singularités : même s'il l'a lu et utilisé, bien qu'il en soit tributaire, Eckhart ne pense jamais la même chose que Dietrich. Même s'il rejoint Maïmonide en interprétant philosophiquement l'*Ancien testament*, Eckhart

n'a pas le même projet que lui ; au contraire, il rompt avec la tradition ésotérique qui maintient deux niveaux de discours modulables en fonction de l'auditoire et s'ingénie à parler deux langues, le latin et l'allemand, pour enseigner la même vérité à tous.

La singularité des pensées souvent revendiquée par Kurt Flasch, son enquête étroitement focalisée sur les individus, son rejet des courants et des structures débouchent sur une histoire des usages. Le lecteur circule dans une sorte de construction géométrique où l'usage peut se traduire en terme de fonction. Dietrich de Freiberg n'a pas pensé la même chose qu'Albert ou Averroès. Cependant, les auteurs individuels ne sont pas des atomes isolés, des points, mais ils jouent des « rôles » dans la constitution de la pensée des uns et des autres et sont eux-mêmes le résultat d'un jeu de fonctionnalités. Eckhart a un usage propre de Maïmonide et d'Averroès. Les auteurs sont des figures diffractées et démultipliées par le nombre de leurs lecteurs : il y a le Dietrich qui n'est que Dietrich – ce Dietrich est déjà une figure composée et complexe –, mais aussi le Dietrich d'Eckhart. De même, il y a l'Averroès d'Albert, l'Averroès de Dietrich et l'Averroès d'Eckhart. On distingue aussi des projections : un élément de doctrine d'Averroès peut être médiatisé par la lecture de Dietrich et être reçu par Eckhart dans cette ombre portée. Dans cette vision historiographique, les thèses s'assemblent certes en des configurations, mais elles sont toujours assumées par des individus (dans le sens trivial de « proférées », « écrites » ou « défendues »). Ne cédant pas à la séduction d'un troisième royaume autonome des énoncés, Kurt Flasch accepte la relativité et la dimension provisoire de toute démarche historique attachée aux individus et aux fonctions : les matériaux (mots, notions, lois, thèses, motifs, arguments) sont sans cesse déplacés et replacés dans les contextes mouvants et différenciés de l'histoire culturelle et de l'histoire sociale, et sur l'échiquier géopolitique.

NORBERT WINKLER

Die negative Metaphysik bei Meister Eckhart und ihre Probleme

Die vorliegende Dissertationsschrift zu Metaphysik und Theologie Meister Eckharts[1] ist in fünf thematische Felder unterteilt. Im ersten Teil untersucht die Autorin das Theorem von der radikalen Negativität des Geschöpflichen im metaphysischen Kontext der Lateinischen Werke, um von hieraus die gleiche Fragestellung auf die deutschen Werke und Predigten anzuwenden. Nach den gewonnenen Klärungen wendet Sie sich der Untersuchung des Problemfeldes der Personalität zu, das Sie innerhalb einer „dialektisch-hierarchischen Wirklichkeitssicht" verortet. Sodann geht die Autorin auf die Quellen ein, die Eckharts Sicht des Geschöpflichen bestimmten. Im Teil fünf sucht die Autorin „Eckharts Verhältnisbestimmung von Gott, Mensch und Schöpfung" vor dem Hintergrund aktueller theologischer Positionen zu diskutieren. Die Arbeit rundet eine Überschau über die Resultate der Untersuchung ab.

Zu den Vorteilen dieser umfangreichen Auseinandersetzung mit dem Werk Eckharts ist sicherlich die straffe Gedankenführung zu zählen, die zu Teilen grundiert wird von philologischem Feingefühl. Sehr gut ist der ganzheitsphilosophische Ansatz, der ethische Optimismus zum glückseligen Leben zu gelangen sowie das Zeitproblem bei Eckhart herausgearbeitet. Insgesamt eine respektable Leistung und für eine Dissertation unbestritten von überdurchschnittlichem Format. Allerdings arbeitet die Autorin auch mit Unschärfen, die dazu dienen, der Arbeit eine bestimmte Tendenz zu erhalten. Das ist vom Text her oft nicht wirklich belastbar. So z.B. verwischt die Autorin das Verhältnis von *ratio* und *intellectus* dahingehend (134ff.), dass Sie den Intellekt einseitig im Sinne des *intellectus creatus* behandelt, wohl auch, um für das *lumen gloriae* Platz zu bekommen.[2] Die Arbeit ist mehrdimensional angelegt, so dass es ein Rezensent schwer hat, ihr in allen Punkten gerecht zu werden. Aus Platzgründen sei daher ledig-

[1] BÜCHNER, Christine: *Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts* (= Innsbrucker theologische Studien 71). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2005, 597 S., ISBN 3-7022-2640-0.

[2] Dazu neuerdings FLASCH, Kurt: *Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München 2006, 92. Was hier für Dietrichs Haltung zum *lumen gloriae* notiert wird, galt für Eckhart in gleicher Weise, wenn der Intellekt als Intellekt in Rede stand.

lich punktuell auf einige Thesen eingegangen, die der Rezensent nicht teilt, sozusagen um den Text in einer ernsthaften Kritik zu würdigen.

Zunächst: Es ist ein schätzenswertes Resultat, gegen die intellektualistische Sicht auf Eckharts Metaphysik mit dem Hinweis auf den Stellenwert ethisch relevanter Liebe korrigierend zu wirken. Dies erinnert an die Willensdimension, die für die Entscheidungssituation in Eckharts theologischer Ethik tragend ist. Dass dies nur partiell mit der augustinischen Liebesmetaphysik übereinkommt, wird hier nicht thematisiert. Leider geht der Autorin die reflexionstheoretische Beschaffenheit des Liebesbegriffs, also sein noetisches Grundmuster verloren, weil Sie gegen die sog. „Bochumer Schule" anschreibt und somit den Gegensatz zu überzeichnen gezwungen ist (Stichwort: „hypertrophes Vernunftbewußtsein" [221, Anm. 188]), wo Differenzierung angesagt wäre. Das Bemühen, die Theologie gegen die Philosophie stärken zu wollen, kann aber als subkutane Abgrenzung in der Interpretation schon deshalb nicht gelingen, weil Eckhart selbst eine so heutige Anstrengung gar nicht praktiziert. Dem entsprechend künstlich muss sie wirken.

Die Autorin schreibt den Predigten eine Sonderrolle im Werk Eckharts zu. Sie sieht hier eine „Subjektivierung der Metaphysik" vorgenommen, weil Eckhart in den deutschen Werken „am stärksten zu sich selbst gefunden hat" (39) und die Metaphysik auf das Leben des einzelnen Menschen übertrug (184). Gegen diese Überzeugung ließe sich zunächst der Einwand der Adressatenverschiebung vom lateinischen zum deutschen Werk geltend machen. Der Topos von der „Subjektivierung der Metaphysik" ist überhaupt unglücklich gewählt, denn die Perspektivenverschiebung, auf die hier hingewiesen werden soll, vermag das nicht zu zeigen. Metaphysik tritt *per definitionem* mit einem objektiven Anspruch auf, denn sie geht seit jeher auf die Welt als Ganze aus. Das wird von der Autorin solange akzeptiert, als Sie die behauptete Subjektivierung nicht benötigt, um Eckharts Sicht auf die Personalität zu unterstreichen.

Man muss auch sagen, dass die dialektische Sicht Eckharts, welche als „hermeneutische Reflektiertheit" (22) bestimmt ist, in der Lesart der Autorin nicht selten dem Gegenstand gegenüber eine positivistische Note gewinnt. Das geschieht immer dann, wenn Eckharts Wendungen in der Interpretation unkritisch nacherzählt werden, sodass der Eindruck entsteht, es gäbe hierzu keine Alternative. Unter Dialektik wird einmal verstanden: „das gegenseitige Bedingungsverhältnis zweier Gegensätze" (250, Anm. 276), aber dialektisch ist auch eine „Beziehung ohne alle Fremdheit, in der wirklich der eine im anderen ist" (412, Anm. 183). Zu diesen relationalen Bestimmungen ist jene zu rechnen, die als „vollkommene Liebe nichts von

sich ausschließt" (565). Ähnlich beinhaltet Personalität die Fähigkeit „ganz Beziehung ohne Abstand zum Anderen zu sein" (565). Solche begriffsdialektische Bestimmungen lassen nicht mehr unterscheiden, wo der Behauptungswille Gegensätzliches harmonisiert und wo sich dies am Gegenstand, auch am theoretischen, verifizieren lässt. Eine nichts ausschließende Liebe etwa ist keinesfalls davor gefeit, zur emphatischen Leerformel zu gerinnen, und eine Beziehung, die auf Gegensätze verzichtet, ebenso. Die sachliche Einbettung von reinen Gegenbegriffen ist immer mit zu reflektieren. Die hier gepflegte Auffassung von Dialektik hat methodische Folgen.

Ein Beispiel: Das *duplex esse* (132), das Eckhart annimmt, um das Geschöpfliche einmal als von Gott geschenkt und einmal als minderes, beschränktes Dies-und-das-Sein zu konturieren, ist keine wirkliche Lösungsform, wie die Autorin unterstellt. Man kann es heute, nach Hegel und Heidegger, nicht mehr zum Nennwert nehmen, ohne seinem negativischen Reduktionismus aufzusitzen. Eckhart vermag die Existenz des Konkret-Geschöpflichen damit nicht zu fassen. Er beschreibt mit der doppelten Perspektivierung lediglich, warum sich das Geschöpfliche negieren muss, um zu dem zu werden, was es sein sollte. Der Fakt, dass die Dinge so sind, wie sie da mangelhaft sind, lässt sich aus dieser omnipotenten Einheitsmetaphysik nicht wirklich herleiten, ja die hier unterstellte Innen-Außen-Perspektive dürfte schlichtweg nicht vorkommen, nähme man sie streng beim Wort. Wenn es denn stimmte, dass Eckhart „stets von Gott her" (170) dächte, dann spräche er im *duplex esse* sozusagen aus der Perspektive Gottes, der nicht verstünde, was im Sich-Geben aus ihm geworden ist. Die angenommene „Entkategorialisierung", also der Vorrang der negativen Theologie, ermöglicht es Eckhart gerade nicht, wie von der Autorin behauptet, das neuplatonische „Problem von Einheit und Vielheit [...] aufzulösen" (388). Eckharts Denken übersteigt die immanenten Brüche – wofür abrupte Perspektivenwechsel oft ein Indiz sind – dieser Denkungsart nicht. Seine Metaphysik entfaltet ihre produktiven Momente allein gegen eine kausalontologische Deutungsart, wie sie von Theologen zur Zeit Eckharts verfochten worden ist, insonderheit gegen die Adepten des Thomas von Aquin, die wähnten, das Gott-Welt-Verhältnis sei nach dem Substanz-Akzidens-Modell in kausaler Ableitung zu denken. Eckharts Modell ist stark hiergegen, es ist stark gegen sündentheologische Weltverächter, aber nicht als Welterklärungsmodell an sich. Es ist eben nicht im Sinne einer zeitfreien *philosophia perennis* zu nehmen.

Im Gegensatz zur Autorin glaube ich auch nicht, dass sich Eckharts Position zur Personalität in den heutigen Diskurs so unausgelotet einbringen lässt, es sei denn, man wollte ernsthaft hinter Hegel zurückfallen und

sich mit transzendierbarer Vereinzelung in abstrakter Relationierung begnügen. Die Autorin scheint jenen Negativismus zu teilen, der für den Ordensmann Eckhart fraglos gültig war, wonach sich das falsche, egozentrische Leben des Einzelnen nur in der gottbeschirmten Selbsttranszendierung zur rechten Erfüllung bringt, was als „eine nicht kreaturhaft-kategoriale Individualität" (206) erscheinen mag. Das setzt voraus, dass alle irdische Bindung aufzuheben ist, um im Anderen seiner selbst zu sich selbst zu finden. Wenn die Hinkehr zu sich selbst die Abkehr von Gott impliziert (181) und im Umkehrschluss die Abkehr von sich die Hinkehr zu Gott, dann macht dieses Muster deutlich, dass kumulierende Formen des sich aufbessernden Wissens- und Haltungserwerbs im interaktionellen Zusammenspiel unter dem Verdikt der Entwertung stehen. Der dahinter sitzende normative Maximalismus mochte damals angezeigt sein, er vermag heute, in einer Welt zeitbeschleunigter Identitätsrelationierungen, die multivalent vernetzt gelebt werden, keine Lösungsform mehr zu bieten. Es wäre interessant gewesen, wie die Autorin Eckharts entschleunigtes Ich-Verständnis in ein Konzept eingebunden hätte, das Identitätsfindung vor dem Hintergrund global einbrechenden Existenzdrucks verhandelt. Emigration in die Innerlichkeit gepaart mit abstrakter Nächstenliebe konturieren das Problem, nicht seine Lösung.

Der moderne Person- und Individualitätsbegriff, ich ziehe einmal J. Habermas heran, hält fest, dass sich die Personalität eines Individuums an der „Identifizierung [...] bzw. der Verinnerlichung von Merkmalen der kollektiven Identität" verdankt, sodass „die persönliche Identität [...] eine Spiegelung der kollektiven"[3] ist. Eckhart hingegen kommt über eine ganzheitsontologisch korrigierte Einheits-Vielheits-Metaphysik nicht hinaus, die nur eine Eingeschlossenheitsrelation als wahr anerkennt: die in Gott. Zu einem echten Personbegriff dringt er nicht vor, denn dann müsste er die Vereinzelten auf verschiedenen gesellschaftlichen Niveaus auch positiv interagieren lassen. Das Gebot universeller Nächstenliebe erweist sich lebenspraktisch als viel zu unbestimmt. Die interaktionelle Entwicklung der Individuen innerhalb von konkret auszugestaltenden Relationen hat Eckhart nicht im Blick, was historisch einzusehen, aber auch zu konstatieren ist. Daran wird sichtbar, warum bspw. Hegel einen Personbegriff entwickeln konnte und warum dies Eckhart nicht möglich war. Selbstbezug und Bezug auf Anderes sind eben nur als Aufhebung des Selbstbezugs gedacht in die entkonkretisierte Sphäre des ganz Anderen, sodass anerkannte Vergesell-

[3] HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1985, 91f.

schaftung allein im idealen Transzensus stattfindet. Diese Sphären bleiben sich durchaus fremd, denn Eckhart kennt nur die Ersetzung der Wirklichkeit durch das Ideal, des Faktischen durch das Normative. Es ist kein Zufall, dass in Eckharts normativ hochgemuter Metaphysik Institutionen keinen Platz finden. Gelegentlich wird gesehen, dass dessen theologische Ethik an dem Institutionenproblem vorbeigeht. (Kommt er einmal doch darauf zu sprechen, dann wirkt er plötzlich erschreckend konventionell.) Seine Stärke ist sein Schwachpunkt zugleich, weil er aus der Ethik – anders als Aristoteles – die Politik ausblendet, ohne die jedoch eine Personalisierung des Individuellen innerhalb von Vergesellschaftungsformen nicht statthaben kann. Sich heute auf den Standpunkt Eckharts zu stellen, heißt in der Ethik hinter Aristoteles und auch hinter Platon zurückzufallen.[4] Man muss Albertus Magnus und Thomas von Aquin immerhin zu Gute halten, dass sie diesen Zusammenhang von Tugendethik und Institutionenmoral noch sahen und die Ethik nicht von der Politik isolierten.

Im Gegenzug bietet Eckhart die Utopie einer repressionsfreien Interaktion in der Sprache seiner Zeit, die eine theologisch-philosophische ist. Hierzu notiert die Autorin: „Absolute Personalität ist für Eckhart das Ziel und der Ursprung der menschlichen Personalität in der Einheit mit Gott." (359) Nach ihrer Lesart begreift Eckhart darunter „konkurrenzfreie Personalität und Beziehung" (360) des Menschen. Während die irdische Individualität von Begrenztheit bestimmt ist, eignet der transzendierten die Entgrenzung oder die „grenzenlose Offenheit" (225). Diese Offenheit wird *erfahren* als „vollkommen offenes Selbstbewußtsein" (227). Es sei dies ein „Loslassen der kreatürlichen Begrenzung" (238) und meint immer „Nicht-Fremdheit" (305) im Gegensatz zur irdischen Fremdheit. Indem der Mensch seine eigene Person vergisst, gewinnt er „in dieser Offenheit eine geistige Überpersonalität" (324), d.h. „ein unbegrenztes Sein zum Anderen" (326). Bei aller Bemühung gelingt es den aufgeführten Bestimmungen nicht, zu zeigen, dass hier wirklich Personalität in der Rede steht, in der sich in einem Lernprozess das kollektive Gedächtnis der Menschheit mit dem Einzelnen vermitteln müsste. Vorherrschend ist der Ersetzungsgestus, welcher anzeigt, dass Einzelnes und Allgemeines unvermittelt bleiben. Dieser Ansatz kann nicht weiter gedeihen als bis zu einer Art Entfremdungstheorie (502), die zeigt, wie es ist und nicht sein sollte.

[4] Es reicht auch nicht hin, Eckharts Ich als reine Intellektualität zu begreifen, die sich spontan selbst setzt und sich zur Einheit mit sich selbst vermittelt. Vgl. HALFWASSEN, Jens: *Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg*. In: Theologie und Philosophie 72 (1997) 350.

Aber auch das unbegrenzte Sein zum Anderen gerinnt zur Beliebigkeitsformel, denn so abstrakt wie es hier erscheint, ist es seiner Natur nach immer begrenzt, weil es Interaktion zwischen konkret begrenzten Menschen beschreibt, die freilich darin ihre Grenzen immer weiter hinausschieben. Dies ist nicht gegen Eckhart gesagt, sondern gegen die Absicht der Autorin, solche inzwischen lebensleeren Abstraktionen leitbildartig angelegentlich auf heutige Lebensentwürfe anzuwenden. Schlussendlich wird hier göttliches Sein „erfahren" (222). Der eingeschleuste Terminus von der „Gotteserfahrung" ist vom Text nicht gedeckt. Dies ist nicht Eckhart.

Die Autorin prägt den Topos von der „existentiellen Erkenntnis" (215). Dies ist Erkenntnis der eigenen Begrenztheit, sie empfängt göttliches Sein und realisiert es und übersteigt das reine Erkennen. Diese Stufe nennt sie auch „inkarnatorisches Erkennen" (259). Wenn nun der Ausgriff des Einzelmenschen auf die Menschheit in der „Inkarnation" liegt, dann ist dies keine wirklich „konkrete Sinnperspektive" (303), sondern eine idealtypische, allgemeine mit universellem Anschlusscharakter für damalige Theologen. Der Lackmustest, ob das heute noch so funktioniert, wäre dann gegeben, wenn es an die Frage der zu imitierenden Lebenshaltungen geht. Die hierfür verbindlichen Zuschreibungen sind jedoch zu jeder Zeit recht verschieden ausgefallen. Zudem vermag die Autorin nicht überzeugend darzustellen, ob Eckhart selbst wirklich eine imitatorische Nachfolge, also an die Passion Christi anknüpft – was nach der Anlage seiner Metaphysik eher unwahrscheinlich ist –, oder ob er nicht an den Logos-Christus der origeneischen Tradition anschließt, der die willentliche Umkehrhaltung des Menschen über die Einsicht induziert.

Die Autorin verortet bei Eckhart eine „personale Dimension Gottes" und gleichzeitig eine „Betonung der überkategorialen und überpersonalen Wirklichkeit Gottes". Die „personale[r] Beziehung zwischen uns und Gott" (343) deutet sie als eine „dialogische Beziehung *und* (über)-personale Einheit" (474). Einmal spricht die Autorin von einer personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch (Urbild-Abbild-Verhältnis) und dies in einem fast Buberschen Duktus, ein andermal von „unbegrenzte[r] Beziehungswirklichkeit" (473). Man kann beides schlecht haben, ohne zwischen der substanzialistischen und entpersönlichten Betrachtungsweise hin- und her zu springen. Es ist zu fragen, wie soll unter den Bedingungen einer strikten Einheitsmetaphysik von einer „Dialogizität Gottes" (488) gesprochen werden können, wenn Eckhart von Gott bestenfalls ein Selbstverhältnis auszusagen in der Lage ist und größte Mühe hat, das Aufnehmen Gottes in die Seele als Menschentat im Gesamtkonzept plausibel zu halten. Was soll denn Gott aufnehmen, wenn die sich entleert habende Seele doch streng genom-

men Gottes alleiniges Produkt und Werk sein muss? Sie kann rechterdings kein Gefäß für ihn sein, denn Gottes Explikation ist Gefäß und Füllung in einem. Kein Geschöpf ist ihm gegenüber wirklich Gegen-Stand und kann es sein. Eckhart hat dies in seinen Predigten gespürt und den nicht plausiblen Gegensatz von Geben und Nehmen aufzuheben getrachtet. Da er aber doch die Welt im Rücken hat, hat es bei Überwindungsmetaphern sein Bewenden haben müssen. Wenn Eckhart dennoch so spricht, als sei der Mensch des Zu- oder Abwendens Gott gegenüber fähig, dann ist das aus seiner seelsorgerischen Praxis abgeleitet. Aus seiner Metaphysik ist es nicht zu begründen; er kann letztlich nur behaupten, dass es so sei, um den Abstossungsgrund seines normativen Anspruchs nicht zu verlieren. Fern des Problems mangelnder Schlüssigkeit erhebt sich die Frage, ob Normativität und ihre Erlangung heute noch so gedacht werden können. Wenn ja, dann sicherlich nur so, indem die Komplexität heutiger Lebensbewältigung rigoros eingeebnet wird. Wer das will, der muss dann auch sagen, dass dies mit der Stärkung der personalen Dimension menschlichen Lebensvollzugs nichts mehr zu tun hat.

Ein Wort in diesem Zusammenhang zur Metaphorntheorie: Eckharts „naturalistische Bilder" und die „Verwendung naturaler Kategorien" (334), die er zur Beschreibung der „Wirklichkeit der Einheit" einsetzt, werden von der Autorin nur positiv gesehen, wenn sie der Übersteigerung dienen und den Abstand zum Vorhandenen versinnbildlichen. Nicht gesehen wird, dass Eckhart – eben weil seine Einheitsmetaphysik immer eine Folie des Faktischen benötigt, von der sie sich abhebt – diesen Rückgriff auf begrenzte Bilder immer auch nötig hat, um der transzendierenden Tendenz eine Verstehensbasis zu sichern. Eckhart muss also Naturalist sein, um Metaphysiker bleiben zu können. Er benötigt ständig eine Leiter, nicht um sie wegzustoßen, sondern um auf die nächste springen zu können. Metaphern sind nicht nur Sprungbretter, sie sind Gedankenbrücken, ohne die sich die Spekulation im Beliebigen verlieren würde.

Zum Teil vier muss man sagen, dass die Einlassungen zur Traditionsgeschichte bruchstückhaft sind. Alberts wichtige Vorarbeit fehlt beispielsweise ganz. Einige Urteile konstruieren eine geradezu künstliche Distanz zu Eckhart (s. Eriugena). Die Beweisabsicht scheint hindurch. Es will auch nicht zusammen passen, wenn die Autorin bei Dietrich von Freiberg „eine intellektuelle Hybris im Sprachduktus" (456, Anm. 322) diagnostiziert, wo Dietrich die Entkategorialisierung, d.h. die Entsubstanzialisierung der Intellektbestimmungen vorantreibt, um sie gegen Eckhart abzusetzen, anderen Orts Eckharts „Entkategorialisierung" aber überschwänglich lobt, um zu zeigen, wie er „seine Abstraktheit mit dem Leben zu verbinden und an-

schaulich zu machen" (476) weiß. Die Autorin muss aber auch einbekennen, dass Eckhart dann in eine „natural-dingliche Metaphorik" (467) zurückfällt. Dieses Kapitel zählt zu den schwachen des Buches.

Abschließend sei festgehalten, dass dem Buch – trotz dieser Einwendungen – aufmerksame Leser zu wünschen sind, die insbesondere aus den unmittelbar texterschließenden Einlassungen so manch erhellende Erkenntnis mitnehmen können. Seine Schwächen teilt es mit vielen Büchern zu diesem Gegenstand. Eine nüchtern-würdigende philosophische Arbeit, die den metaphysikkritisch-historisierenden Anspruch auch einlöst, steht ohnehin noch aus. Auf dem Wege dorthin wird man gut daran tun, die vorliegende Publikation durchzumustern.

MARTIN BONDELI

Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant

Was sind *Ideen* nach Kant? Aus der Sicht des metaphysikkritischen Geschäfts, das der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* betreibt, lautet die Antwort: Ideen oder reine Vernunftbegriffe drücken Vorstellungen des Unbedingten aus und sind damit Begriffe, die sich, im Gegensatz zu den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, in unsere bedingte, raum-zeitlich strukturierte Form von Erfahrung nicht übersetzen lassen. Ideen sind mit anderen Worten Begriffe, mit denen sich keine Erkenntnis gewinnen lässt. Sie sind Kandidaten für Scheinerkenntnis. Aus der Sicht der Erkenntnisbegründung, die Kant seiner Metaphysikkritik zugrunde legt, fällt die Antwort noch differenzierter und für einen möglichen gleichfalls positiven Gebrauch der Ideen günstiger aus: Ideen sind zwar keine Erkenntnisbegriffe, aber doch Mittel der systematischen Ordnung und Vereinheitlichung vorliegender Erkenntnisse. Ideen sind Begriffe mit zwar nicht konstitutiver, jedoch regulativer Erkenntnisfunktion.

In der Absicht, diesen positiven Gebrauch der Ideen und dessen Verhältnis zum Gebrauch der Kategorien plausibel zu machen, nimmt Kant innerhalb der „Transzendentalen Dialektik" seines Hauptwerks eine ambitiöse, in der Ausformulierung allerdings reichlich vage bleibende Aufgabe in Angriff. Wie bei den Kategorien soll bei den Ideen ein Begriffssystem hergeleitet und für die transzendentale Bedeutung der betreffenden Begriffe argumentiert werden. Kant spricht von einem „System der transzendentalen Ideen"[1], das sich in drei Ideen-Klassen aufgliedert. Gliederungsvorgaben sind ihm dabei die drei logischen Vernunftschlüsse (der kategorische, hypothetische und disjunktive), eine dreifache Beziehung unserer Vorstellungen (ihre Beziehung auf das Subjekt, auf das Objekt der Erscheinung und auf alle Dinge überhaupt) sowie die aus dem Wolff' schen Lehrgebäude der *metaphysica specialis* übernommenen drei wissenschaftlichen Hauptabteilungen (Psychologie, Kosmologie, Theologie) bzw. Grundbegriffe (Subjekt, Welt, Gott).[2] Überzeugt von der Annahme, beim Vernunftvermögen bestehe genauso wie beim Verstandesvermögen eine „logische Form", die den „Ursprung" von transzendental verwendbaren „Begriffen a priori" bil-

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, A 333ff., B 390ff.

[2] Siehe dazu A 321ff., B 377ff.; A 333ff., B 390ff.

de,[3] wird eine „subjektive Ableitung"[4] innerhalb dieser Dreiheiten behauptet. Konnte beim Verstandesvermögen der Ursprung von zwölf Kategorien aus entsprechenden Urteilsfunktionen nachgewiesen werden – ein Nachweis, den Kant in Abhebung von der transzendentalen Deduktion der Kategorien als „metaphysische Deduktion" bezeichnete –,[5] ist beim Vernunftvermögen die Rede von einer Herleitung der drei Ideenklassen aus den Vernunftschlüssen. Auf der Basis dieses Resultats darf, so Kant weiter, ein ausführliches System von logischen Vernunftbegriffen und korrespondierenden Ideen erwartet werden, bei dem die nähere Untergliederung am „Faden der Kategorien" fortzulaufen hat.[6] Was die Argumentation für die transzendentale Bedeutung der Ideen betrifft, vertritt Kant die Ansicht, dass Vernunftbegriffe im Unterschied zu Kategorien keinen eigentlichen oder adäquaten, jedoch aufgrund ihrer regulativen Erkenntnisfunktion zumindest einen indirekten oder partiellen Bezug auf Gegenstände der Erfahrung haben können. Entscheidend kommt hinzu, dass Kant annimmt, der Erfahrungsbezug der Ideen stehe wie jener der Kategorien in einem Rechtfertigungszusammenhang. In dieser Hinsicht spricht er – aus der Sicht seiner metaphysikkritischen Haltung nicht wenig überraschend und irritierend – von einer „transzendentalen Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft".[7] Auch die Ideen und nicht nur die Kategorien sollen somit durch eine Art transzendentaler Deduktion als gültig ausgewiesen werden können, wobei im Falle der Ideen allerdings nur von hypothetischer und nicht von apodiktischer sowie, hinsichtlich der Frage objektiver Gültigkeit, lediglich von einer „unbestimmten objektiven Gültigkeit"[8] gesprochen werden kann. Unmissverständlich klärt Kant darüber auf, dass das Ziel der transzendentalen Ideendeduktion darin besteht, den theoretischen Zweck der Ideen und somit die Systemidee, das „*Systematische* der Erkenntnis",[9] als gültig auszuweisen. Was das Verfahren dieser bei den Ideen erklärtermaßen andersartigen transzendentalen Deduktion angeht, bleiben Kants Ausführungen dagegen ziemlich rätselhaft. Es fehlt ein eindeutiger Ansatz. Auf der einen Seite scheint Kant an eine Analogie zur Anwendung der Kategorien

[3] A 321, B 377f.

[4] A 336, B 393.

[5] „In der *metaphysischen Deduktion* wurde der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan [...]" (B 159).

[6] A 335, B 392; siehe auch A 323, B 379.

[7] A 671, B 699.

[8] A 669, B 697.

[9] A 645, B 673.

auf einen Gegenstand zu denken, auf der anderen Seite an eine nach regressiver und progressiver Methode verfahrende Vereinheitlichung bestehender Erkenntnisse unter den Systemgesetzen der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität.[10]

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass Kant sich bei seinen Plänen zu einem System der Ideen von Anbeginn auf den Gesamtbereich der Vernunft bezieht. Zum Ideen-Repertoire der Kantischen Vernunftkritik gehören nicht nur die theoretischen Vernunftbegriffe, sondern ebenso eine Reihe praktischer und ästhetischer Ideen. Und von besonderer Wichtigkeit ist dabei die Tatsache, dass Kant von Grund auf zu verstehen gibt, Ideen jeder Art seien in letzter Instanz in der praktischen Vernunft begründet und mit ihrer übersinnlichen Natur in diesem Vernunftbereich auch besser aufgehoben als im theoretischen. Aufgrund der Überlegung, wonach es im Bereich der praktischen Vernunft um das Ausüben von Regeln und um Akte des Hervorbringens geht, kommt es in der Folge sogar zur Behauptung, Ideen wie die „praktische Idee" der „notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke" seien nicht mehr als hypothetisch, sondern als – in einem praktischen Sinne –„wirklich" und „notwendig" gültig einzustufen.[11] Zudem es ist offensichtlich, dass Kant sich mit der Fundierung der Ideen in der praktischen Vernunft den Weg eröffnet, die Grundbegriffe der *metaphysica specialis* gleichfalls aus einem moralphilosophischen und moraltheologischen Standpunkt, als Postulate der praktischen Vernunft, neu zu begründen.

In der Kant-Interpretation bilden Untersuchungen zu den konstruktiven Teilen der Ideenlehre aus der *Kritik der reinen Vernunft* und anderen Kantischen Schriften eher die Ausnahme. Und in den meisten Kommentaren zu Kants Hauptwerk werden diese Teile wenn nicht übergangen, so doch als dunkel oder abwegig beurteilt. Zu den Studien, die in die Gegenrichtung weisen, gehört die jüngst erschienene Arbeit von Nikolai F. KLIM-

[10] Zu den unterschiedlichen Ansätzen und zu den Problemen von Kants transzendentaler Ideendeduktion siehe ZOCHER, R.: *Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958) 43–58; CAIMI, M.: *Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen*. In: Kant-Studien 86 (1995) 308–320; BONDELI, M.: *Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen*. In: Kant-Studien 87 (1996) 166–183; BAUMANNS, P.: *Kants Philosophie der Erkenntnis*. Würzburg 1997, 772; HORSTMANN, R.-P.: *Der Anhang zur transzendentalen Dialektik*. In: I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von G. Mohr und M. Willaschek. Berlin 1998, 535ff.

[11] Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 328ff., B 384ff.

MEK über *Kants System der transzendentalen Ideen.*[12] Kants konstruktive Ideenlehre und dabei insbesondere der Ansatz eines Ideensystems werden hier als durchweg sinnvolles Unternehmen angesehen. Und nicht nur dies. Es wird davon ausgegangen, dass sich das Ideensystem, das der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* mit den diversen Dreiteilungen skizziert hat, in seinem genaueren Klassifikationsschema rekonstruieren und in seinem Vollständigkeitsanspruch darlegen lässt.

Es sei vorweggenommen: Wer sich für Fragen zur transzendentalen Ideendeduktion und zur Begründung der Ideen aus dem Standpunkt der praktischen Vernunft interessiert, wird dieses Buch kaum beiziehen müssen. Denn dazu äußert der Autor sich nur marginal (11f., Anm. 23; 217f.). Umso mehr kommt auf die Rechnung, wer sich über das projektierte System der theoretischen Ideen informieren möchte. Der Autor liefert hierzu eine konzentrierte und detaillierte Interpretation der einschlägigen Kantischen Texte und stellt seine Untersuchungsergebnisse in klarer und übersichtlicher Form dar. Im Groben gliedert sich seine Vorgehensweise in zwei Schritte. Nach einleitenden Bemerkungen wird der Frage nachgegangen, nach welchem Schema Kant sein Ideensystem klassifiziert hat. Unter dem Titel einer „subjektiven Deduktion der transzendentalen Ideen" arbeitet der Autor sodann die sich aus der Anwendung des Klassifikationsschemas abzeichnenden Zusammenhänge heraus und legt als Ergebnis seiner Untersuchungen die Tafel des vollständigen Ideensystems vor.

Einen nicht geringen Teil seiner Denkarbeit investiert der Autor in die Auseinandersetzung mit gängigen Interpretationsmustern, wobei er hauptsächlich drei Thesen durchzufechten versucht. Erstens wird die gängige Annahme kritisiert, es gebe analog zur metaphysischen Deduktion der Kategorien eine metaphysische Deduktion der Ideen. Klimmek zufolge gibt es im Rahmen der subjektiven Deduktion der Ideen keine „metaphysische Deduktion", zumal eine solche nach Kant nur von „gegebenen" apriorischen und nicht auch von „gemachten" apriorischen Begriffen wie den Ideenbegriffen möglich sei (7–13, 225). Zweitens vertritt der Autor die Auffassung, es handle sich bei den Ideen von „Seele" und „Welt" nicht, wie von manchen Interpreten unterstellt, um Ideen im technischen Sinne, sondern lediglich um „Titel" oder „Klassen" der transzendentalen Ideen (51ff., 226) – vergleichbar mit den Kategorientiteln der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Nur bei der Idee von „Gott", der Idee schlechthin oder dem Ide-

[12] KLIMMEK, Nikolai F.: *Kants System der Ideen* (= Kantstudien. Ergänzungshefte 147). Berlin/New York: De Gruyter 2005, 237 Seiten. – Die Seitenangaben im Text beziehen auf die jeweils besprochene Publikation.

al, sei von einer Idee auch im technischen Sinne auszugehen (vgl. 228). Drittens wird für die Ansicht Partei ergriffen, bei der Klassifikation des Ideensystems nach psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen seien nicht, wie gewöhnlich angenommen, die drei Vernunftschlüsse, sondern vielmehr die drei Beziehungen der Vorstellungen die entscheidende Einteilungsvorgabe (42ff., 73f., 226f.). Diesem Befund gemäß ist das System der Ideen dahingehend zu erschließen, dass die drei Vorstellungsbeziehungen auf die vier Kategorientitel angewendet werden. Als wichtige Fingerzeige für die Richtigkeit dieser Sicht gelten Klimmek zufolge die Topik der rationalen Seelenlehre[13] und die Vierheit der kosmologischen Antinomien, mit denen Kant die Anwendung der Kategorientitel auf die psychologische und kosmologische Idee bereits selbst in signifikanter Weise durchgeführt hat. Abschließend führt der Autor den Nachweis, dass die daraus gewonnenen zwölf Ideen auf die zwölf Kategorien abbildbar sind. Der psychologischen Idee sollen als Einzelideen Einheit, Realität, Substanz und Möglichkeit entsprechen, der kosmologischen Idee Vielheit, Negation, Kausalität und Dasein, der theologischen Idee Allheit, Limitation, Gemeinschaft und Notwendigkeit. Die zwölf Ideen des Ideensystems sind aus dieser letzten Sicht nichts anderes als „die ins Unbedingte erweiterten Kategorien" (57ff., 227).

Ich halte die erste These für ziemlich unergiebig. Zudem kann Klimmeks Argumentation hier meines Erachtens nicht überzeugen. Die Unterscheidung von gegebenen und gemachten apriorischen Begriffen, die Zuordnung der Ideen zu den gemachten apriorischen Begriffen, die Annahme, bei gemachten apriorischen Begriffen sei keine metaphysische Deduktion möglich – dies alles steht auf einer sehr wackligen Kantischen Textgrundlage und lässt sich auch in der Sache nur schwer als Kantische Ansicht reklamieren. Mit der Behauptung, bei der metaphysischen Deduktion gehe es um die „Sicherung des Status" eines Begriffes als einer apriorischen Vorstellung (7), verengt der Autor überdies Kants Erklärung, wonach bei diesem Lehrstück der Ursprung von Begriffen a priori durch die Zusammenstimmung mit logischen Formen aufzuweisen ist. Es ist von daher nicht erstaunlich, dass er die These auf halbem Wege zurücknimmt, indem er in Kants subjektiver Deduktion der Ideen zumindest „funktionale Analogien zur metaphysischen Deduktion" wiedererkennt (11). Und es ist wohl symptomatisch für dieses relativierende Vorgehen, dass er den Terminus „metaphysische Deduktion" zur Beschreibung von Kants subjektiver Deduktion der Ideen auch selbst wiederum verwendet (z.B. 135f., 163).

[13] *Kritik der reinen Vernunft*, A 344, B 402.

Die zweite These steht dagegen nicht nur auf soliderer Textgrundlage, sie ist auch gehaltvoller. Mit ihr kann der Autor auf „Konsequenzen" aufmerksam machen, die es für ein angemessenes Verständnis dessen, was Kant mit seiner subjektiven Ideendeduktion anstrebt, zu berücksichtigen gilt (52f.). So geht es Kant, wie der Autor im Blick auf die kosmologischen Ideen festhält, nicht darum, eine Idee von Welt allgemein herzuleiten. Sein Ziel ist vielmehr, Ideen von Welt kenntlich zu machen, die man als Bedingungen von ideellen Weltobjekten zu begreifen hat. Diese Feststellung ist sicherlich zutreffend. Der Vollständigkeit halber hätte der Autor dem allerdings beifügen sollen, dass dieses Kantische Ziel lediglich für den engeren Problemkreis der theoretischen Vernunft gelten kann. Denn als praktische Idee („künftige Welt", „moralische Welt")[14] oder als theoretisch-spekulative Idee, die in praktischer Absicht erweitert wird, kennt Kant ja durchaus eine allgemeine Weltidee.

Was die dritte und hauptsächliche These betrifft, ist nicht zu bestreiten, dass bei Kant ein Ideensystem in der vom Autor rekonstruierten Art angelegt ist. Und es ist deshalb ohne Zweifel verdienstvoll, dass er Kantische Vorgaben extrapoliert und vervollständigt. Doch bleibt die Frage: Wozu das Ganze? Diejenigen Interpreten, die Kants konstruktiven Umgang mit den Ideen für abwegig halten, zweifeln nicht in erster Linie an der Möglichkeit, ein Kantisches System der Ideen herauszupräparieren. Der Zweifel oder das Unbehagen richtet sich vielmehr primär darauf, dass dieses Systemunternehmen angesichts der Ziele, die Kant mit seiner Ideenlehre innerhalb des Aufgabenbereichs der theoretischen Vernunftkritik verfolgt, bedeutungslos zu werden scheint. Für Kants metaphysikkritische Absicht, das Aufdecken von Scheinerkenntnis, braucht es kein System der Ideen. Hierzu genügt es, den funktionalen Unterschied zwischen Kategorie und Idee kenntlich zu machen. Für die positive Aufgabe, die Verdeutlichung und Praktizierung der systembildenden, regulativen Erkenntnisfunktion der Ideen, ist ebenfalls kein System der Ideen vonnöten. Wenn es, wie Kant festhält, darum gehen soll, die durch Kategorien des Verstandes erbrachten Erkenntnisse zu systematisieren, so reicht eine einzige Idee: die Idee des Systematischen der Erkenntnis mit ihren Gesetzen der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität. Es ist mit anderen Worten überflüssig, hierfür zwölf ins Unbedingte erweiterte Kategorien in Vorschlag zu bringen. Vergegenwärtigt man sich, dass Kant den für sein Verfahren der transzendentalen Deduktion der Kategorien relevanten Ausgangsbegriff der ursprünglichen Apperzeption nicht nur als Begriff mit logischem Status, son-

[14] Vgl. A 808, B 836.

dern auch als durch innere Anschauung oder Erfahrung gedeckten Begriff auszuweisen versucht, spricht zwar manches dafür, dass er zu diesem Zwecke in der Tat mit der Vorstellung von Idee im Sinne einer ins Unbedingte erweiterten Kategorie operiert. Wie Klimmek meiner Ansicht nach zurecht konstatiert, betreibt Kant dort, wo er sich mit der Fundierung des einheitsstiftenden Erkenntnissubjekts befasst, neben der Kritik an der Substantialisierung dieses Subjekts gleichfalls eine Art „regulativer Seelenmetaphysik" (132f.). Dazu aber ist er lediglich auf die psychologische Idee angewiesen. Kurzum: Kants konstruktiver Umgang mit bestimmten einzelnen Ideen erscheint als einsichtig und sinnvoll, nicht aber die Aufstellung eines Ideensystems.

Welche Bedeutung Kant selbst der Aufstellung eines neben dem Kategoriensystem bestehenden vollständigen Systems der transzendentalen Ideen in der Fortführung seines Programms der Vernunftkritik zuerkannt hat, ist nicht leicht auszumachen.[15] Klar ist nur, dass er mit der *Kritik der praktischen Vernunft* die Einteilung der Ideen in psychologische, kosmologische und theologische von neuem als relevant erachtet und dem erwähnten Versuch, die *metaphysica specialis* aus moralischer Sicht neu zu fundieren, zugrunde gelegt hat. Die Ideen von Seele, Freiheit (Welt) und Gott werden als „Postulate der praktischen Vernunft" eingeführt. Dabei ist es evident, dass Kant mit diesem Zugang neben der Festigung bisheriger moraltheologischer Überlegungen gleichfalls auf ein systematisches Ziel der moralisch-praktischen Vernunft aus ist. Wie man seinen diversen definitorischen Bestimmungen zum Begriff der praktischen Postulate entnehmen kann, will er zeigen, dass die drei Ideen oder Postulate notwendige Bestandteile eines zureichenden Verständnisses von Sittengesetz und höchstem Gut sind.

Nach Kant sind Postulate der praktischen Vernunft erstens als von der praktischen Tatsache des Sittengesetzes (kategorischen Imperativs) ausgehende Forderungen zu begreifen und damit als *Sollenssachen*. Dabei gehören sie nicht zu demjenigen, was mit dem kategorischen Imperativ als Gesolltes ausgesprochen wird, d.h. zur Forderung, in unserem Wollen und Handeln Maximen zu wählen, die als allgemeines Gesetz gelten können. Sie gehören vielmehr zu einem indirekten und erweiterten Forderungskreis des kategorischen Imperativs. Genauer besehen betreffen sie sowohl den Wirkungszusammenhang des kategorischen Imperativs als auch die zu dessen Erweiterungen zählende Forderung, das moralisch handelnde Wesen habe zu-

[15] Einiges deutet darauf hin, dass der Gedanke eines Systems der Ideen bei Kants endlosen Versuchen im *opus postumum*, sich über das Grundgerüst eines neuen Gesamtsystems der Vernunft klar zu werden, erneut relevant geworden ist.

gleich den moralischen Zweck eines höchsten Gutes – bestehend aus der „Heiligkeit" (dem Ideal eines vollkommenen moralischen Wesens) und der „Glückseligkeit" (dem guten oder glücklichen Leben) – zu realisieren. Mit dieser Zuordnung sind die Postulate, worunter Kant zusammen mit den drei Ideen auch die Idee des höchsten Gutes selber fasst, schließlich nicht primär als moralische Regeln oder Gebote zu begreifen, sondern als gesollte ideelle Gegenstände, als Gegenstände, die aus moralischen Gründen konstruiert werden oder gegeben sein sollen.

Ihrem Charakter als indirekte und erweiterte moralische Forderungen entsprechend, kommt den Postulaten zweitens eine schwächere Form von Gültigkeit zu als dem kategorischen Imperativ. Im Unterschied zu diesem sind Postulate hinsichtlich der Art des Fürwahrhaltens nicht Tatsachen (Sachen des Wissens), sondern *Glaubenssachen*, hinsichtlich des moralischen Forderungsgrundes nicht „objektiv" oder „Pflicht", sondern „*subjektiv*, d.i. Bedürfnis".[16] Was die Modalität angeht, ist ihre praktische objektive Gültigkeit nicht apodiktisch. Postulate sind zwar auf ein apodiktisches praktisches Gesetz bezogen, können selbst aber nur eine „assertorische" objektive Gültigkeit beanspruchen.[17]

Drittens sind Postulate mit einer durch die praktische Vernunft ermöglichten „Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt"[18] verbunden. In dieser Richtung spricht Kant vom Postulat als einem „*theoretischen*, als solchen aber unerweislichen Satz [...], sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt".[19] Und mit diesem praktisch-theoretischen Status der Postulate nimmt er an, auf der Basis der theoretisch-spekulativen Ideen sei nun gleichfalls eine Art von Erkenntnis möglich, die über ihre Qualifizierung als „regulativ" und „hypothetisch" bzw. „subjektiv gültig" hinausgehe. In diesem Sinne werden die Postulate als theoretisch-spekulative Ideen begriffen, die nicht mehr als transzendent und regulativ, sondern als „*immanent*" und „*konstitutiv*" zu bezeichnen sind und denen man deshalb sehr wohl auch eine Form von „objektiver Realität" zuschreiben kann.[20] Über diese ins Übersinnliche steigende Erkenntnis durch Ideen wird dabei stets mit dem Vorbehalt gesprochen, dass

[16] *Kritik der praktischen Vernunft*, A 226.
[17] A 242.
[18] A 243f.
[19] A 220.
[20] Vgl. A 243f.

eine solche Erweiterung nicht in theoretischer, sondern nur „in praktischer Absicht" geschehen könne.

Viertens sind die Postulate als „*Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht" zu verstehen.[21] Bei dieser Bestimmung stößt Kant zum Hauptpunkt seines systematischen Ziels vor. Die Postulate werden als Bedingungen behauptet, die im Blick auf ein zureichendes Verständnis von Sittengesetz (gilt für das Postulat der Freiheit) und höchstem Gut (gilt für die Postulate der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes) erfüllt sein müssen. Aus diesem Grund sind sie im Zusammenhang der Forderungen, den kategorischen Imperativ zu befolgen und das höchste Gut zu realisieren, mitzufordern.[22] Dabei ist die Idee der Freiheit, die an dieser Stelle als das Sittengesetz in der Bedeutung einer *intelligiblen Ursache* gefasst wird, deshalb zu postulieren, weil ohne sie das Sittengesetz als wirkungsmächtige, Ideen realisierende Instanz nicht gedacht werden könnte.[23] Was die Idee der Unsterblichkeit der Seele betrifft, wird diese ausgehend von dem zum höchsten Gut gehörenden Moment der Heiligkeit ausgelegt und begründet. Es wird dafür argumentiert, dass für das Ideal eines vollkommenen moralischen Wesens die Vorstellung einer moralischen Person, die sich in einem „ins *Unendliche* gehenden *Progressus*" der Annäherung an dieses Ideal befindet, vorauszusetzen und insofern zu postulieren ist.[24] Das Postulieren des Daseins Gottes schließlich wird dahingehend erklärt, dass die Vorstellung des als Endzweck gedachten höchsten Gutes zugleich jene einer entsprechenden „Kausalität" oder „obersten Ursache" und damit eines göttlichen „Urhebers" aufnötigt.[25] In diesem Sinne ergriff Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* für eine im Geiste des moralischen „Theismus"

[21] A 238.

[22] Während in den drei ersten Zusammenhängen das höchste Gut problemlos als Postulat bezeichnet werden kann, ist dies hier, wo von den Postulaten als Voraussetzungen gesprochen wird, nicht mehr der Fall.

[23] Der von Kant in diesem und anderen Kontexten behauptete Gedanke einer unmittelbaren Verknüpfung von Freiheit und Sittengesetz führt offenbar dazu, dass er die Idee der Freiheit zuweilen nicht zu den Glaubenssachen, sondern zusammen mit dem Sittengesetz zu den praktischen Tatsachen zählt. Vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 91.

[24] Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 220. – An späterer Stelle expliziert Kant das Postulat der Unsterblichkeit der Seele auch in einem direkten Zusammenhang mit dem Sittengesetz. Es „fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes" (A 238).

[25] Vgl. A. 225f.

stehende Vorstellung von Gott als „*Welturheber*" Partei.[26] Damit verflochten wird eine Erklärung und Begründung geliefert, die mit dem Verhältnis von Heiligkeit (Sittlichkeit) und Glückseligkeit im höchsten Gut zu tun hat. Im Blick auf den allgemein akzeptierten moralischen Befund, dass aus dem sittlichen Handeln Glückseligkeit (Lohn und nicht Strafe) folgen sollte, dieser Zusammenhang aber weder naturgesetzlich besteht noch durch menschliche Tätigkeit bewirkt werden kann, wird Gott in der Bedeutung einer richtenden Instanz begriffen und als daseiend postuliert. Gott als Ursache des höchsten Gutes wird damit noch als besondere Ursache postuliert, nämlich als „Grund dieses Zusammenhangs" im höchsten Gut.[27]

Dass die Postulatenlehre ein bedeutsamer, ja, im Grunde unentbehrlicher Pfeiler von Kants Moralgebäude darstellt, ist nicht zu bezweifeln. Ohne das Postulat des höchsten Gutes und die mitpostulierten drei Ideen hätte der Begriff des Sittengesetzes zwar eine ausreichende Begründungsbasis, bliebe aber ohne den nötigen Motivationszusammenhang und die nötige Realisierungsdimension. Doch ist es Kant gelungen, die Argumentationsschritte in der Erörterung der jeweiligen Postulate überzeugend darzulegen? Wird aus seinen Ausführungen einsichtig, dass es neben dem Postulat des höchsten Gutes überhaupt noch weiterer Postulate bedarf? Fraglich ist zudem, ob Kant mit dem Verhältnis von Sittengesetz und Postulaten nicht eine fatale Verknüpfung bewerkstelligt hat. Der Einwand, mit dem Gottespostulat werde der Lohn-Strafe-Mechanismus, der durch das am Sittengesetz festgemachte Verständnis eines reinvernünftigen sittlichen Handelns eliminiert worden sei, wiederum eingeführt, beschäftigt die Kant-Interpreten stets von neuem. Und auch der wesentlich auf Hegel zurückgehende Vorwurf, mit den Postulaten habe Kant zwar ein begrüßenswertes Gegengewicht zum Formalismus und Subjektivismus des Sittengesetzes bereitgestellt, dieses aber nicht konsequent zur Geltung gebracht,[28] steht immer wieder zur Diskussion.

Im Zusammenhang dieser Bestimmungen und Fragen zu Kants Postulatenlehre sei auf die Darstellung dieses Lehrstücks innerhalb des kürzlich erschienenen Werks *Kants „Kritik der praktischen Vernunft"* von Giovanni

[26] Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 631f., B 659f.

[27] Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 225.

[28] Für Hegel kommt dieser Vorwurf letztlich einer Überwindung der Kantischen Postulatenlehre gleich. Das in Form eines Postulates geltend gemachte Gegengewicht zum ethischen Formalismus und Subjektivismus ist nicht ausreichend und damit selber noch Zeichen der formalistischen und subjektivistischen Denkweise.

B. SALA aufmerksam gemacht.[29] In diesem durchgehenden, auf werkgeschichtliche und systematische Fragen ausgerichteten sowie durch philosophiehistorische Exkurse ergänzten Kommentar zu Kants zweiter Kritik[30] wird in ausgedehntem Rahmen auf Voraussetzungen, Ziele, Argumente und Probleme der Kantischen Postulatenlehre eingegangen. Die Kommentierung der einschlägigen Abschnitte ist übersichtlich und informativ, das in der Einleitung versprochene Bestreben, über die entwicklungsgeschichtlich bedingten „Unebenheiten" des Kantischen Texts nicht hinwegzugehen, keine „harmonisierende Lektüre" zu betreiben (12), durchweg spürbar. Unverkennbar ist allerdings auch, dass der Autor einer Sicht zuneigt, die nicht wenig mit dem genannten Hegelschen Vorwurf gemein hat. Sala deutet Kants Postulatenlehre unter dem Stichwort einer „verspäteten Wiedergewinnung" des höchsten Gutes (225f.). Er geht davon aus, dass Kant innerhalb der „Analytik" der *Kritik der praktischen Vernunft* einen auf den Begriff des Sittengesetzes fokussierten formalistischen und autonomistischen Ethikansatz entwickelt, mit dem im Rahmen der „Dialektik" eingeführten Begriff des höchsten Gutes sodann zu einer „Überwindung des Formalismus" veranlasst wird. Diese Überwindung kann freilich, da sie nicht von Anfang an greift, „nur halbherzig" sein. Die „Überwindung von Formalismus und Autonomie" vollzieht sich deshalb durch die Postulatenlehre hindurch „in einer Pendelbewegung von Bejahung und Verneinung". Sie kommt „zu keiner endgültigen Position".

Für die Behauptung, dass in Kants Postulatenlehre eine schwebende, unentschiedene Gedankenführung vorherrscht, unterbreitet der Autor im Folgenden einige gewichtige Indizien. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele, das er in der Version des Heiligkeitsbegriffs betrachtet und unter Beizug der kleinen Kantischen Schrift *Vom Ende aller Dinge* auslegt (273–282), zeugt seiner Ansicht nach von einem Schwanken zwischen zwei Vorstellungen der Unendlichkeit (unendlicher Progress in der Zeit, ewiger Zustand über der Zeit), zwischen Diesseits- und Jenseitseschatologie sowie zwischen Annäherung an das Ziel der Heiligkeit und Besitz derselben. Zu allem Überfluss, so Sala weiter, wird Kant beim Unsterblichkeitspostulat ebenfalls seinem Primat der Sittlichkeit vor der Glückseligkeit untreu. Denn der „wahre Grund" dafür, dass Kant das Postulat der Unsterblichkeit der Seele

[29] SALA, Giovanni B.: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar.* Darmstadt: WBG 2004. 379 S.

[30] Sala stellt sich mit seinem Werk in die Reihe von Lewis White Becks *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago 1960). Man fragt sich allerdings, weshalb sein Werk auch denselben Titel hat wie die von Karl-Heinz Ilting besorgte deutsche Fassung (München 1974) des Beck'-schen Kommentars.

zur Bedingung des höchsten Gutes macht, hängt Sala zufolge nicht mit der ausdrücklichen Erklärung zusammen, der zufolge die Heiligkeit die Vorstellung einer Annäherung an dieselbe voraussetzt. Kant muss hier vielmehr eine starke Form von „Glückseligkeit" geltend machen, eine Glückseligkeit, die dem „unbedingten Charakter der moralischen Verpflichtung" ebenbürtig ist (274f.). Ohne die Voraussetzung dieser Form von Glückseligkeit, so die angeblich heimliche Überlegung Kants, wäre unbedingte Verpflichtung im Falle des Sittengesetzes und der Heiligkeit unmöglich.

Bei der Wiedergabe und Interpretation des Gottespostulats (282–308), das Sala als „moralischen Gottesbeweis" bezeichnet,[31] werden die unterschiedlichen Gottesvorstellungen, die man in den Kantischen Texten finden kann, zusammengetragen – Gott als Urheber und Imperator des Sittengesetzes, Gott als Urheber und Richter des höchsten Gutes, Gott als Schöpfer, Erhalter und Richter der moralischen Welt – und als Ausdruck eines konfliktvollen Verhältnisses von menschlicher Autonomie im Sittengesetz einerseits und göttlicher Urheberschaft des Sittengesetzes andererseits diagnostiziert. Nach Meinung des Autors ist dieses Verhältnis, in welchem die menschliche Autonomie im Sittengesetz zugleich garantiert und durch eine höhere Gewalt beschränkt wird, auch dann nicht in ein besseres Licht zu rücken, wenn man die Vorstellung von menschlicher Autonomie im Sittengesetz einzig und allein mit der Auffassung des im höchsten Gut platzierten Richtergottes kombiniert. Denn der Richtergott impliziert den göttlichen Urheber und Imperator des Sittengesetzes. Es ist nicht möglich, „von Gott zu erwarten, dass er einem Gesetz zu seinem Ziel verhilft, das er gar nicht erlassen hat und das uns angeblich ohne ihn in die Pflicht nimmt." (285)

Im Blick auf Kants Abschnitte zu den Postulaten allgemein und zur Möglichkeit der Erweiterung der theoretischen Vernunft in praktischer Absicht kommt der Autor auf eine grundsätzliche epistemische „Zweideutigkeit" im Postulatbegriff zu sprechen (308–328). Dieser Begriff zeichnet sich durch sich widersprechende Behauptungen oder Bestandteile aus: „Dass wir um die postulierten Objekte *nicht wissen* (es ist kein Objekt der „theoretischen" Vernunft), zugleich aber, dass die betreffenden Begriffe *wahr* und damit ihre Objekte *wirklich* sind. Je nachdem ob der erste oder zweite Bestandteil des Postulats in den Vordergrund rückt, muss man von einem fiktiven Charakter oder aber vom Wahrheitscharakter der postulatorischen Metaphysik Kants sprechen." (313f.) Wird dieser Widerspruch zugunsten des fiktiven Charakters aufgelöst, wird man bei den Postulaten

[31] Meiner Ansicht nach trägt Kant mit dem Gottespostulat moralische Argumente für das Dasein Gottes vor, aber nicht Beweise.

kaum mehr sinnvoll von Wahrheit oder objektiver Realität sprechen können. Wird er zugunsten des Wahrheitscharakters aufgelöst, sind die Postulate in der Sache nicht ausreichend von der eigentlichen, theoretischen Erkenntnis abzuheben. Im diesem Falle kann Kant, so Salas Pointe, der Sache nach nicht umhin, auf die „herkömmliche Analogie-Lehre" zu rekurrieren und eine „analoge" theoretische Erkenntnis in Vorschlag zu bringen (315f.). Es scheint somit, dass Kant, entgegen seinen Absichten, die theoretische Vernunft nicht nur in praktischer, sondern auch in einer theoretischen Absicht erweitert.

Meines Erachtens ist Salas Feststellung, dass Kants Postulatenlehre sich durch ein Spannungsverhältnis von Sittengesetz und höchstem Gut auszeichnet, zutreffend. Aber bestehen dadurch die diagnostizierten Gebrechen wirklich? Ist das besagte Spannungsverhältnis in der Tat als unentschiedener Konflikt oder inkonsistenter Zustand zu interpretieren?

Im Unterschied zu Sala sehe ich bei Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele keine, auch keine implizite, Ausrichtung auf den Glückseligkeitsbegriff und somit kein Abrücken vom Primat der Sittlichkeit vor der Glückseligkeit. Was auffällt, ist, dass Kant alles in allem eine sehr technische und nüchterne Deutung des Gedankens der unsterblichen Seele vorlegt. Der bei diesem Gedanken übliche Bezug zu Gefühlen der Furcht und Hoffnung, zu Bedürfnissen des Trostes oder der Erlösung wird vermieden. Die Quintessenz des Kantischen Unsterblichkeitsgedankens ist zudem nicht die Vorstellung eines wie auch immer zu verstehenden Endzustands, sondern jene eines kontinuierlich fortschreitenden Bewusstseins einer moralischen Person. Wenn es bei diesem Postulat ein unexpliziertes Motiv gibt, dann ist dies deshalb der Versuch Kants, auf dem Weg der praktischen Vernunft die im Bereich der theoretischen Vernunft nicht auszuweisende, für die Darlegung des eigenen Begriffs der transzendentalen Einheit der Apperzeption aber erforderliche These einer einheitlichen, durch die Zeit hindurch bestehenden, subsistierenden Person zu untermauern.[32] Über Kants technische Deutung des Gedankens der Unsterblichkeit der Seele kann man sich natürlich empören, aber man kann nicht vorwerfen, dass sie eine heimliche Gegendeutungen enthält und dadurch widersprüchlich wird.

Was das Gottespostulat betrifft, sind Salas Bedenken gegenüber einem Richtergott, der nicht gleichzeitig Urheber des Sittengesetzes ist, sicherlich berechtigt. Nicht einsichtig ist aber, weshalb hier ein unlösbarer Konflikt zwischen menschlicher Autonomie und Macht Gottes, zwischen Verpflich-

[32] Zu diesem Motiv siehe Vf.: *Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendentale Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik*. Basel 2006, 84ff.

tung gegenüber dem Sittengesetz (der eigenen Vernunft) und gegenüber Gott entstehen soll. Wenn Gott als Urheber des Sittengesetzes ein dieses Gesetz bejahendes, in dessen Sinn agierendes höchstes Wesen und kein Willkürgott ist, werden die Autonomie des Menschen im Sittengesetz und die Verpflichtung des Menschen gegenüber diesem Gesetz nicht beeinträchtigt. Unterlegt man die stoizistisch-pantheistische Auffassung eines einheitlichen – göttlichen und menschlichen – Weltgesetzes, könnte man sogar davon sprechen, dass der Mensch in seiner Autonomie und Verpflichtung, die mit dem Sittengesetz impliziert ist, durch Gott bestätigt und bestärkt wird. Kant ging natürlich nicht so weit. Er wehrte sich gegen eine plane Gleichsetzung des Sittengesetzes mit Gott wie auch gegen die Vergöttlichung menschlicher Autonomie. Aber er ging doch von einem Gott aus, der hinter den moralischen Standards, zu denen der Mensch als intelligibles Wesen sich zu erheben vermag, nicht zurückbleibt.

In der Frage der Erweiterung, welche die theoretische Vernunft durch die Postulate erfährt, macht Sala meines Erachtens zurecht auf eine Kantische Zwischenlage aufmerksam. Die drei Ideen sind dadurch, dass sie in „praktischer Absicht" erweitert werden, nicht so zu verstehen, dass sie sich demnach in praktische Ideen verwandeln. Sie sind und bleiben theoretisch-spekulative Ideen; und dies erscheint gerade auch dadurch gerechtfertigt, dass sie, im Unterschied zur Idee des höchsten Gutes, nicht Ideen sind, die *realisiert* werden sollen, sondern Ideen, die, als Voraussetzungen des höchsten Gutes, *gegeben* sein sollen. Auf der anderen Seite ist damit aber auch klar, dass die Erweiterung der drei Ideen als theoretisch-spekulativer Ideen insofern nicht auf theoretischem Terrain liegt, als diese Ideen gegeben sein *sollen* und nicht gegeben sind. Und vorausgesetzt bleibt dabei, dass die Erwieterung, soweit sie auf theoretischem Terrain vor sich geht, sich auf dasjenige Resultat bezieht, das Kant beim Vergleich von Ideen und Kategorien erreicht hat: Im Bereich der Ideen ist zwar keine gegenstandsadäquate, jedoch, wenn man von der regulativen Funktion der Ideen ausgeht, eine in partieller Weise gegenstandsbezogene Erkenntnis möglich. Aus dieser Sicht ist die Feststellung Salas, dass Kant bei den drei Postulaten auf eine Art analoger Erkenntnis rekurriert, sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Kann man daraus aber, wie dies bei Sala geschieht, Kant ein inkonsequentes Vorgehen vorwerfen? Ausgehend vom Problemstand der Ideenlehre aus der *Kritik der reinen Vernunft* drängt sich die Ansicht auf, dass Kant keine zusätzliche Erweiterung der theoretischen Vernunft in theoretischer Absicht vornimmt, dass er nun, in der *Kritik der praktischen Vernunft*, vielmehr an die dortige theoretische Erweiterung anschließt und lediglich eine

auf den Sollensaspekt der theoretisch-spekulativen Ideen konzentrierte Erweiterung in praktischer Absicht im Visier hat.

Natürlich bleibt auch dieses Resultat im Detail nicht ohne Probleme. Man kann daran zweifeln, dass Kants Versuch, die theoretisch-spekulativen Ideen im Bereich der theoretischen Vernunft in Form einer transzendentalen Deduktion zu begründen, gelungen ist. Und falls er gelungen ist, ist zu fragen, ob Kant nicht theoretische und praktische Ideen zu vermischen beginnt, wenn er behauptet, die drei Ideen, als theoretisch-spekulative Ideen, könnten nun, unter einem praktischen Gebrauch stehend, immanent und konstitutiv werden. In ihren Grundzügen aber ist Kants Vorgehensweise einleuchtend und konsequent. Er möchte Ideen als daseinsollend postulieren, was nur möglich ist, wenn diese im theoretischen Bereich nicht ohne jedes Fundament sind, wenn mit anderen Worten das, was vorhanden sein soll, auch vorhanden sein kann. Es ging Kant somit nicht darum, wie Sala offenkundig unterstellt, durch das praktische Postulieren von Ideen eine analoge Erkenntnis dieser Ideen vermeiden zu können. Kant meinte umgekehrt, dass Ideen nur dann postuliert werden können, wenn sie über den – in ihrem Rahmen möglichen – Erkenntnisbezug verfügen.

(Fortsetzung folgt)

JOHANNES HOFF

Ethik zwischen Begründungsforderung und Paradoxalisierung. Zu einem anstehenden philosophisch-theologischen Neuansatz

Die Koordinaten zur Erörterung der Grundlagen ethischen Denkens und Handelns haben sich in den beiden vergangenen Jahrzehnten beträchtlich verschoben. Im Brennpunkt dieser Verschiebung steht die von Emmanuel Lévinas angestoßene Kontroverse um den Rang der Ethik als „erster Philosophie". Die Brisanz dieser Diskussion erschließt sich über drei Problemzugänge:

1. Die Wendung zu einer Ethik des Denkens, die sich unter kritischer Fortschreibung der heideggerschen Destruktion abendländischer Metaphysik von der klassischen Konzeption normativer Ethik (im Sinne einer philosophischen Regionaldisziplin) verabschiedet.[1]

2. Die Diskussion um die Reichweite argumentativer Begründungsdiskurse angesichts des nicht-aufgehenden (anarchischen) Restes an Singularität, der die Unvertretbarkeit ethischer Verantwortung dem Zugriff intersubjektiv-universalisierbarer Regelsysteme entzieht.[2]

3. Die Problematik des „blinden Flecks der Moral" (Bernhard Waldenfels)[3] im Gefolge der Beobachtung, dass die „moralische Leitdifferenz gut/schlecht" (Luhmann) nicht ihrerseits „gut" sein kann.

Sascha BISCHOFS kurz nach dem Tode Jacques Derridas im Jahr 2004 publizierte Dissertation *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*[4] kann als eine erste Bestandsaufnahme dieser Diskussion gelesen werden. In den Spuren der kantianisierenden Derridare-

[1] Vgl. hierzu: CRITCHLEY, Simon: *The ethics of deconstruction. Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell 1993; sowie über Levinas und Critchley hinausgehend: DERRIDA, J.: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. In: CRITCHLEY / DERRIDA et al. (Hgg.): *Deconstruction and Pragmatism*. London/New York: Routledge 1996, 77ff.

[2] Vgl. hierzu HONNETH, Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne*. In: DZPh 24 (1994) 195–220, dessen harmonisierende Lesart allerdings die fundamentalethischen Implikationen dieses nicht-aufgehenden Restes unterschätzt.

[3] WALDENFELS, Bernhard: *Der blinde Fleck der Moral*. In: DERS.: *Deutsch-französische Gedankengänge*. Frankfurt/M. 1995, 409–423.

[4] Studien zur theologischen Ethik 106. Freiburg/Schweiz: Academic Press 2004, 508 S. (Seitenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Arbeit).

zeption Jean-Luc Nancys[5] unternimmt sie den Versuch, die ethische Begründungsfrage neu aufzurollen. Die Grundthese der Arbeit ist dabei ebenso originell, wie leicht zu verstehen (vgl. 44–53): Ernst Tugendhat hat seit den frühen 80er-Jahren in wiederholten Anläufen versucht, die Grundlagen der Ethik zu eruieren, und ist dabei eingestandenermaßen immer wieder gescheitert. Was er dabei übersah: dass das Scheitern für die Begründung ethischer Urteile konstitutiv ist. So gelangt man von der (nach Tugendhat) gescheiterten analytischen Philosophie zur derridaschen Dekonstruktion.

Bereits in seinen *Vorlesungen über Ethik* (1993) konstatiert Tugendhat, die Unterscheidung zwischen moralischen und unmoralischen Handlungen lasse sich nicht unter Berufung auf eine „Vernunft-Fettgedruckt"[6] rechtfertigen, die die Prädikate „rational" und „irrational" begründungsverstärkend mit der moralischen Leitdifferenz („gut/schlecht") kurzschließt. Sensibel für den „blinden Fleck der Moral", lehnt er „jeden Vernunftdespotismus und jede Selbstgewissheit des guten Gewissens ab" (52). Die damit vorgezeichnete Skepsis gegenüber den transzendentalen Illusionen reflexiver „Letztbegründungsstrategien" verbindet ihn ebenso mit Derrida, wie die wiederkehrende Reflexion auf die „‚strukturelle Möglichkeit' einer Instrumentalisierung der Moral durch Trittbrettfahrer" (52). Die Moral ist für Tugendhat kein Feld des Ausschlusses, dessen Grenzen durch rationale Exkommunikationsverfahren gesichert werden können, wenngleich er – anders als Derrida – an der Fiktion einer emphatisch verstandenen, von vorrationalen Autoritätsstrukturen freien Autonomie festzuhalten versucht (vgl. 53).

Bischof folgt den Spuren Derridas dort, wo sie über Tugendhat hinausweisen. Die folgenreichste Akzentverschiebung lässt sich dabei an Derridas früher Replik auf Nancy ablesen: Er verstehe das kantische „Du sollst, also kannst du auch" zunehmend als ein „Du sollst, also kannst Du nicht, was auch immer du tust."[7] Für Derrida ist das Scheitern ethischer Begründungs- und (Selbst-)Rechtfertigungsstrategien nicht nur konstitutiv: Die Unmöglichkeit einer Selbstvergewisserung („ich kann") muss in jeder ethischen Einzelentscheidung mitverantwortet werden. „Bei jeder Normbegründung [steht] das ganze Moralsystem in Frage" (49) – keine Ethikkommission entlastet mich von der unableitbaren Verantwortung, in jedem Augenblick für das Ganze moralischer Rechtfertigungsversuche selbst einzustehen.

[5] So bereits: NANCY, Jean-Luc: *La voix libre de l'homme*. In: LACOU-LABARTHE, P. / NANCY, J.-L. (Hgg.): *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida, colloque de Cerisy, 23 juillet– 2 août 1980*. Paris: Galilée 1981, 163–184.

[6] TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 45.

[7] In: NANCY: *La voix libre de l'homme*, 183; vgl. BISCHOF, 43.

Die Logik der Deregionalisierung und die Problematik des Singulären

Damit zeichnen sich bereits zwei Leitmotive der oben skizzierten Verschiebung ab. An die Dekonstruktion der Regionalisierung ethischen Denkens (1) heften sich die Motive des Singulären und Idiomatischen (2), die sich bei Derrida mit dem Motiv des „Geheimnisses" assoziieren. Weil die Unvertretbarkeit einer moralischen Entscheidung nur gewahrt bleibt, wenn sie nicht aus einer Regel abgeleitet oder an den Konsens einer „Verantwortungsgemeinschaft" delegiert werden kann, impliziert sie notwendig ein Moment der Grenzüberschreitung. Erst an der Grenze des Teil- und Mitteilbaren erweist sich meine Verantwortung als unteilbar und singulär. Der späte Derrida hat diesen grenzwertigen Zug in den Spuren Kierkegaards am Beispiel des Isaakopfers exemplifiziert[8] – der aporetischen Logik einer Erfahrung, die „zu den alltäglichsten unserer (moralischen) Erfahrungen" (476, vgl. 345–353) gehört. Orientiert man sich an diesem Exempel, so gibt es keine Verantwortung ohne die Bereitschaft zur Regelverletzung (Abraham war bereit, vor der Welt zum Mörder zu werden) und ohne die Bereitschaft, sich dem Postulat des „vernünftigen" Konsenses zu entziehen (schweigend schreitet Abraham zum Operaltar). Das einsam auf sich selbst zurückgeworfene Ich kann sich im Augenblick der verantwortlichen Entscheidung nur auf das paradoxe Erbe einer Gedächtniskultur stützen, die in den Spuren Abrahams daran erinnert, dass das durch keinen denkmöglichen Konsens ratifizierbare („Du sollst, also kannst Du nicht...") jederzeit möglich ist.

Zu den systematisch dichtesten Partien der Monographie Bischofs zählen die wiederkehrenden Paraphrasen zur Auseinandersetzung Derridas mit der Sprechakttheorie John Austins. Schon bei Austin sind konventionelle Sprachhandlungen, die sich auf Zeremonien oder Riten wie das Eheversprechen beziehen, in besonderer Weise dem Scheitern ausgesetzt. Derridas Radikalisierung der austinschen Problemstellung folgt den Spuren dieser Fragilität. Der Erfolg *jeder* Sprachhandlung wird durch parasitäre Doppelgänger gefährdet: anormale, betrügerische, gedankenlos-mechanische oder parodistische Sprechakte, die vom „Original" zuweilen kaum zu unterscheiden sind. Für Derrida haben diese grenzüberschreitenden Doubletten nicht nur den Charakter eines „Ent-eignisses", das den Sprechakt seiner „eigentlichen" Bestimmung entfremdet. Der erfolgreiche Sprechakt hat den Charakter eines Ereignisses, das sich überhaupt *nur unter der Bedingung der Mög-*

[8] Vgl. DERRIDA, J.: *Den Tod geben*. In: HAVERKAMP, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, 331–445.

lichkeit derartiger Ent-eignisse ereignen kann (vgl. 134–155) – auch hier dürfen Grenzüberschreitungen nicht ausgeschlossen werden.

Der austinsche Begriff der „Intention" scheint diesem Paradox auszuweichen, indem er einen Bereich metaphysischer Eigentlichkeit aus dem Feld kontingenter Ent- und Ereignishaftigkeit ausspart. Insbesondere John Searle hat diese Not in eine Tugend zu verkehren versucht, indem er die Sprechakttheorie einer szientistischen Variante der „Vernunft-Fettgedruckt" unterstellte:[9] Seine idealisierende Theorie setzt voraus, dass das sprechende Subjekt „normalerweise" eine „aufrichtige Intention" verfolgt und seinen Adressaten nicht täuschen möchte. Am Modell der Naturwissenschaften orientiert, unterscheidet sie zwischen „ernsthaften" (regelgerechten) und „unernsthaften" (von der Regel abweichenden) Sprachhandlungen wie man zwischen deskriptiv objektivierbaren Standardfällen und Normabweichungen unterscheidet. Derrida legt seinen Finger auf diesen Punkt: Er erinnert daran, dass die semantische Opposition „ernsthaft vs. unernsthaft" normativ gehaltvoll ist. Sie kann nicht nüchtern „festgestellt", sondern günstigstenfalls eingefordert, versprochen und beglaubigt werden (vgl. 139f., 146–152). Die searlesche Idealisierung erweist sich damit als unterkomplex: Seine Klassifizierung von Sprechakten beruht bereits auf einem Versprechen, setzt also bereits einen (normative gehaltvollen) Sprechakt voraus. Und dieser Zirkel erweist sich in dem Maße als problematisch, wie seine ethischen Implikationen unreflektiert bleiben. Es ist nicht einzusehen, warum Normabweichungen und Regelverletzungen „einvernehmlich" aus der Reflexion auf das „Eigentliche" ausgeschlossen werden sollten. Mehr noch: Wie Derridas transzendentalsemiologischen Analysen zeigen, ist die (oben am Beispiel Abrahams exemplifizierte) Möglichkeit von Regelverletzungen sogar als eine *Bedingung der Möglichkeit* verantwortlichen Sprechens zu betrachten. Die searlesche Unterscheidung zwischen „ernsthaften" und „unernsthaften" Sprechakten scheitert folglich spätestens dann, wenn man die ethische Dimension von Sprechakten „ernst zu nehmen" beginnt.

Um ein „ernsthaftes" Versprechen zu performieren, genügt es nicht, nachzureden, was andere sagen. Man muss sich das anvisierte Sprachgeschehen auf unvertretbare Weise „zueigen" machen. Das aber ist nur möglich, wenn die Differenz zwischen einem „ernsthaften" und einem „unernsthaften" Versprechen nicht intersubjektiv gesichert werden kann. Bischof verzichtet darauf, die praktisch-ethischen Implikationen dieser trans-

[9] Grundlegend zum Folgenden: SEARLE, John R.: *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*. In: Glyph 1 (1977) 198–209; sowie: DERRIDA, J.: *Limited Inc*. Übers. v. W. Rappl u. D. Travner. Wien: Passagen 2001.

zendentalsemiologischen Einsicht auszubuchstabieren, doch es ist unschwer zu erkennen, dass sie weitreichende moralische und möglicherweise sogar kirchenrechtliche Implikationen hat (etwa im Bereich des Eherechts). Weil der Kontext, in dem sich die Scheidung zwischen „ernsthaften" und „unernsthaften" Sprechakten ereignen kann, immer wieder neu erfunden oder wiedergefunden werden muss, kann und darf der „erfolgreiche" Sprechakt nicht wie ein „einvernehmlich" konstatierbares Datum behandelt werden. Jeder Sprachakt steht unter dem Vorbehalt eines „vielleicht" – der dezidiert anti-relativistischen derridaschen Markierung für das Phänomen der Geschichtlichkeit (vgl. 415f.). Aus diesem Grund handelt man, wie Bischof rekapituliert, „verantwortlicher, wenn man, anders als jene ‚Unverantwortlichen', für welche immer schon alles klar ist, in Anerkennung einer gewissen ‚Schwäche' oder Gewaltlosigkeit, sorgsam verstehend einen Kontext zu ‚fixieren' trachtet" (150).

Wer z.B. verspricht, die Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu sagen, kann und darf sich nicht sicher sein, in eben diesem Augenblick doch einer Unwahrhaftigkeit nachzugeben. Das „Gesetz" (Kant/Kafka)[10] ist unverträglich mit jeder Form von Selbstgewissheit. Aber auch das Umgekehrte gilt: keine Unwahrhaftigkeit ohne die Möglichkeit von Wahrheit. „Wenn man lügt sagt man etwas anderes als man denkt und verspricht gleichzeitig die Wahrheit zu sagen. Jeder Lügner kann im nachhinein sagen, er habe nicht lügen wollen und man kann dies durch nichts nachprüfen, denn es gibt keine ursprüngliche Intuition darüber, was sich im Kopf eines Anderen abspielt" (224). Wie Bischof zeigt, kommt Derrida wiederholt auf diesen prekären Punkt zurück – nicht zuletzt, indem er seine Implikationen für das kantische Verbot der Lüge erläutert. Wenn der kantische Rigorismus die Pervertierung der Wahrheit zu unterbinden versucht, zerstört er „nicht nur das Recht zu lügen, sondern zugleich jedes Recht, für sich zu behalten, zu verheimlichen und dadurch der totalen Transparenz Widerstand zu leisten [...], jedes Recht auf ein *forum internum*, auf eine der öffentlichen Phänomenalität entzogenen Innerlichkeit" (435). Der Ruf zur Verantwortung kann sich nur ereignen, wo es Individuen gibt, die wie Abraham „etwas zu verbergen haben". Und das schließt das Risiko der Perversion ein: „Ohne die Pervertierbarkeit [...] kein Versprechen und keine Gutheit" (224; vgl. auch 412–414). Die konstitutiven Unschärfen ethischer Sprachhandlungen konterkarieren die abendländische Metaphysik der Transparenz und erinnern daran, dass die beispielgebenden Zeugen des Ge-

[10] Hierzu: DERRIDA, J.: *Préjuges. Vor dem Gesetz*. Übers. von D. Otto u. A. Witte. Wien: Passagen 1991.

setzes immer diejenigen sind, „die in gewissen Situationen das Gesetz nicht achten, die zuweilen zwischen dem Gesetz und dem Gewissen hin und her gerissen sind“ (209).

Die Rede von Wahrheit bekommt vor diesem Hintergrund einen performativen Zug: Mangels letzter Sicherheiten bleibt sie darauf verwiesen, an einen Akt des Glaubens (*act of faith*) zu appellieren (vgl. 225, 340f.). Im Falle der Wissenschaften verdankt sich dieser Akt dem Vertrauen auf Autoritäten, die dem nach gesicherten „Fakten“ oder „Einsichten“ forschenden Denken Aufschub gewähren, indem sie – einer GmbH (Limited Inc.) vergleichbar – für ein Depositum von Satzwahrheiten vorbehaltlich Haftung übernehmen. Ihre Wahrheit beginnt nicht dort, wo man nüchtern „feststellt“, sondern dort, wo man vertraut auf das, was man *nicht* sieht: das Kommende unter Einschluss des Fremden, Unbekannten, Verborgenen. Wie Bischof im Rahmen akribischer Textparaphrasen zeigt, hat Derrida nicht nur die wissenschaftstheoretischen, sondern auch die glaubenswissenschaftlichen Implikationen dieses konstitutiven Aufschubs im Blick. Seine Analytik des Versprechens sensibilisiert für die unverrechenbare Logik des Messianischen. Weil nicht einmal die Natur ein für alle Mal „festgestellt“ werden kann, haben selbst *konstative* Sprechakte den *performativen* Charakter eines Versprechens, oder genauer, einer doppelten Bejahung: „Ja, ich habe das gesehen und bestätigt“, und „Ja, ich verspreche, es wieder zu bestätigen“. Das Versprechen ist auf Verdopplung angelegt: „Versprechen der Erinnerung und Erinnerung des Versprechens“ (236). Die (bei Derrida strikt a-theologisch konzipierte, vgl. 223) Dimension des Messianischen kommt dabei zum Zuge, weil die Bedingungen, unter denen ein Versprechen wiederholt und bekräftig werden kann, apriori nicht antizipiert werden können. Auch hier gilt: Nur wenn die Möglichkeit einer wiederholenden Bekräftigung nicht gesichert ist, kann das Ereignis des Versprechens erinnert und bekräftigend wiederholt werden. Nur wenn jederzeit etwas Unvorhersehbares und Fremdes „ankommen“ kann, ist es möglich, sich eine bindende Zusage dauerhaft „zueigen“ zu machen. Bischof sieht in diesem messianischen Alteritätspostulat die transzendentalsemiologische Wurzel der derridaschen „Ethik der Gastfreundschaft“ (vgl. 385–429 sowie Teil III).

Vom „blinden Fleck der Moral“ zum Postulat der Gewaltökonomie

Bemerkenswert mit Blick auf das dritte Leitmotiv (3) des eingangs skizzierten Umbruchs sind Bischofs Paraphrasen zum Begriff der „Gewaltökonomie“ im zweiten Teil seiner Monographie, der sich Derridas Auseinandersetzung mit Lévinas widmet (vgl. 309–311, 354–429). So wenig für Derrida

Verantwortung mit der „Heuchelei des guten Gewissens“ (315) vereinbar ist, so wenig ist sie vereinbar mit der Fiktion einer ungebrochenen Gewaltlosigkeit gegenüber dem „Antlitz des Anderen“ (Lévinas). Der Andere kann sich mir niemals unvermittelt offenbaren. Weil ich ihm nur begegnen kann, indem ich mir seine Fremdheit „zueigen“ mache, ist er immer schon der Gewalt des „Ego“ ausgesetzt, das dazu tendiert, seine Andersheit auf eine (narzisstische) Modifikation seines Selbstseins zu reduzieren. Vor dem Hintergrund dieser „transzendentalen Gewalt“ verwandelt sich die Ethik in eine Form von Gewaltökonomie. Man muss mit der Gewalt „haushalten“. Wäre die totale Gewaltlosigkeit doch gleichbedeutend mit dem Verzicht, sich mit der Fremdheit des Anderen vertraut zu machen: Unvermögend, dem Anderen zu begegnen und von seiner Andersheit Zeugnis zu geben, fiele sie mit dem „totalen Krieg“ zusammen, der jede Spur seiner Andersheit auslöscht. Über Waldenfels hinausgehend wird der „blinde Fleck“ ethischen Handelns vor diesem Hintergrund selbst zu einem ethischen Problem: Die Unmöglichkeit einer „sauberen“ Ethik muss im Rahmen einer Gewaltökonomie verantwortet werden, die ihre konstitutive Gewaltsamkeit reflexiv problematisiert, mit der unverrechenbaren Andersheit des Anderen „rechnet“ und sich von Fall zu Fall für die „geringst mögliche Gewalt“ entscheidet.

Bischofs Bestandsaufnahme der derridaschen Ethik glänzt – von den knappen Passagen über Tugendhat abgesehen – weniger durch Originalität als durch ihr Treue zum derridaschen Text und die Strenge, mit der sie den Leitmotiven einer „Ethik der Gastfreundschaft“ auf die Spur zu kommen versucht. Obwohl er sich methodisch zwischen (gewiss nicht unproblematischen) Systematisierungsversuchen im Stile von Geoffrey Benningtons „Derridabase“[11] und einer reinen Textparaphrase verortet, überwiegen dabei eingestandenermaßen die Paraphrasen (vgl. 108–122). Das erleichtert nicht die Lektüre. Der Text wirkt passagenweise redundant, vermeidet nicht immer den esoterischen Jargon und lässt den Leser zuweilen von der Zeit träumen, als Josef Ratzinger eine Habilitationsschrift von 162 Seiten publizierte. „Die Endlichkeit verpflichtet auch auszuwählen, vorzuziehen und zu opfern“ (204). Leider hat Bischof sich an diese Maxime nicht selbst gehalten. Die Bedeutung seiner Monographie zur Erschließung einer der folgenreichsten ethischen Debatten der beiden letzten Jahrzehnte bleibt davon unberührt. So darf man hoffen, dass sie auch im Kontext der theologisch-ethischen Diskussion Spuren hinterlassen wird.

[11] DERRIDA/BENNINGTON: *Jacques Derrida. Ein Autoportrait von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

PANZIG, Erik A.: *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 298 S., ISBN 3-374-02268-5.

Das vorliegende Werk ist im Sommer 2003 als Dissertation unter dem Titel „*gelâzenheit* und *abegescheidenheit* zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts" von der theologischen Fakultät der Universität Leipzig gutgeheissen worden. Das Buch umfasst nach einer aus drei Kapiteln bestehenden Einleitung drei Teile, die ebenfalls alle in drei Kapitel gegliedert sind. Die drei Teile sind abgerundet durch eine Textbeilage – *Granum sinapsis de divinitate pulcherrima in vulgari* –, sieben Thesen und versehen mit einem Quellen- sowie Literaturverzeichnis und Personenregister.

Im VORWORT gibt der Autor eine erste Antwort, wie das Denken Eckharts zu verstehen sei: „als genuin theologisches" (13). – In der EINLEITUNG präzisiert er einerseits seine Methode; es ist eine „biographisch orientierte und textgeschichtliche Herangehensweise, die die kontextuelle Entstehung der einzelnen Schriften Eckharts berücksichtigt" (16), gewählt worden. Andererseits umreisst er die doppelte Aufgabe seiner Untersuchung: Erstens soll „die Genese und das Verhältnis von *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* auf der Grundlage der Beziehung zwischen den deutschen und den lateinischen Schriften" (40) erhellt werden, zweitens wird auf den „historischen und literarischen Ort der jeweils herangezogenen Texte" (ibid.) eingegangen. Dabei setzt er gleich zu Beginn „im theologischen Denken Eckharts eine Entwicklung" (ibid.) voraus. Diese sieht er in „Eckharts veränderlicher Rede von Gott (*esse–intelligere*)" (41).[1]

Im ERSTEN TEIL stellt Panzig heraus, dass *gelâzenheit* eine Wortbildung Eckharts ist. *Lâzen* und *gelâzen* lagen dem Thüringer Meister jedoch vor, da sie ihren Ursprung in biblischen Texten haben, die der Nachfolge Christi gewidmet sind. Original ist Eckharts ontologische Erweiterung und Vertie-

[1] Dem Autor entgeht leider, dass sich darin keine Änderung im Denken Eckharts kundtut, sondern dass Eckhart bloß mit einer anderen Ausdrucksweise den gleichen Sachverhalt zur Sprache bringt, nämlich, dass in Gott keine Differenz von Sein und Denken besteht. Cf. *Quaestio Parisiensis I*; Largier II, 548,18: „Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi." Siehe auch IMBACH, Ruedi: *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*. Freiburg/Schweiz 1974, 204: „Gottes Sein ist Denken, so wie sein Denken Sein ist."

fung des praktisch-ethischen Sinngehalts der biblischen Formulierung der Nachfolge Christi. Der biblische Tugendbegriff erfährt bei ihm eine Umwandlung in einen Seinsbegriff (*gelâzen sin*). Denn Eckhart geht es nicht nur um einen Verzicht von weltlichem Besitz, sondern um das Loslassen aller kreatürlicher Bindungen. Eckhart begründet diese seinsethische Forderung mit seiner ontotheologischen Differenzierung zwischen dem Sein Gottes und dem kreatürlichen Sein, das für sich betrachtet *nichtseiend* ist, weil Gott der Kreatur sein Sein unaufhörlich mitteilt (*creatio continua*).

Im ZWEITEN TEIL zeigt Panzig auf, dass Eckhart beim Verwenden des Partizips *abegescheiden* auf die lateinischen Vorbilder *separatus est* und *abstractus* zurückgreift. Beide Termini konnte Eckhart der anaxagoreisch-aristotelischen Formel entnehmen.[2] Mit *abegescheiden* drückt Eckhart zum einen das intellektuelle Freisein vom Kreatürlichen aus, andererseits soll die aus dem kreatürlichen Freisein resultierende „Gottunmittelbarkeit des Intellekts" (110–111) fokussiert werden. Als Ertrag stellt Panzig heraus, dass *abegescheidenheit* in der deutschen Sprache vor Eckhart nicht belegt ist. Sowohl *abegescheidenheit* als auch *gelâzenheit* sind als „genuine Begriffsbildungen Eckharts" (111) zu betrachten. Während die Vorbilder für Eckharts ontologischer Verwendung von *lâzen*, *gelâzen* und *gelâzenheit* aus der biblischen Nachfolge-Christologie (*omnia relinquere*, *abnegare se ipsum*, *odire*) stammen, so geht der erkenntnistheoretische Begriff *abegescheidenheit* aus dem anaxagoreisch-aristotelischen Intellektbegriff hervor. Im Unterschied zu *lâzen*, *gelâzen* und *gelâzenheit* enthält der Begriff *abegescheiden* eine aus dem Freisein des Kreaturhaften folgende Zuwendung zu Gott. *Gelâzenheit* betrachtet Panzig daher als Voraussetzung für *abegescheidenheit*. Wurzelt der ontotheologische Terminus *gelâzenheit* in der analogen Relation des kreatürlichen Menschen zu Gott, insofern sich der Mensch von allem *hoc et hoc* abwendet und Gott als Grund seines Seins erkennt, so ist der intellekttheoretische Terminus *abegescheidenheit* in die univoke Korrelation zwischen dem Erkennen Gottes und demjenigen des Menschen eingebettet. Der von allem *hoc et hoc* abgeschiedene Mensch ist *éin einic sun*, als Erkennender Bild Gottes und dem göttlichen Wort univok.

Im DRITTEN TEIL entfaltet Panzig die theologische Wurzel der Termini *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* innerhalb Eckharts deutschen Predigten der Straßburger und Kölner Zeit und zwar im Lichte des *Opus tripartitum*.

[2] Cf. ARISTOTELES: *De anima*, III, c. 5, 430a (ed. H. Seidl. Hamburg: Meiner 1995, 172, 17–18). MEISTER ECKHART: *In Ioh.*, n. 318; LW III, 265,12–266,1: „Intellectus autem abstrahit ab hinc et nunc et secundum genus suum nulli nihil habet commune, impermixtus est, seperatus est."

Dabei kommt der Autor zu folgenden Ergebnissen: Erstens zeigt sich, dass die Termini *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* in Eckharts Predigten zu seiner Rede von der Geburt Gottes in der menschlichen Seele gehören, jedoch vor einer theologischen Verortung, die „den Hörerinnen nicht vollständig vertraut sein konnte, was die Äußerungen der Angesprochenen verdeutlichen" (265); dies betrachtet Panzig als „Hauptgrund für den Prozess gegen Eckhart" (ibid.). Zweitens zielen Eckharts Termini *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* in seinen deutschen Predigten auf die Einheit mit dem Sohn Gottes, die nur der gelassene und abgeschiedene Mensch besitzt. Mit den Begriffen *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* erläutert Eckhart somit die erforderliche Voraussetzung für die Einheit des Menschen mit Gott. Drittens schließlich gipfelt Eckharts Redeweise von *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* in seinen deutschen Predigten sowie auch in seinen deutschen Traktaten und lateinischen Texten in dem wiederholt vorkommenden Grundsatz, dass der Christus *pro nobis* ein Christus *in nobis* werden muss.

An Stelle einer abschließenden Zusammenfassung legt Panzig das Lied *Granum sinapsis de divinitate pulcherrima in vulgari* und sieben Thesen vor, die das Wesentliche nochmals anschaulich und konzis beleuchten sollen. Auf drei seiner sieben Thesen wird näher eingegangen:

A) Panzig streicht in seiner zweiten These heraus, dass „die heute üblichen Etikettierungen Meister Eckharts als ›Philosoph‹ (Kurt Flasch, Burkhard Mojsisch) oder als ›Mystiker‹ (Alois Maria Haas) zu vermeiden" (273) seien und er deshalb „nicht vom ›mystischen‹" (274) Denken Eckharts rede. Trotzdem schließt Panzig seine Untersuchungen zum *›theologischen‹* Denken Eckharts mit dem Lied *Granum sinapsis de divinitate pulcherrima in vulgari* ab, das er ohne Nachweis ein *›mystisches‹* Lied (269) nennt. Zudem bezeichnet er die letzten Verse des Liedes (*„vorlîs ich mich, sô vind ich dich, ô uberweselîches gût!*; VIII, 8–10) als *„unio mystica"* (270), obwohl in den Versen dieses Wort nirgends angeführt wird. – Auch in seiner letzten These spricht Panzig von einer *unio mystica* (276), deren Voraussetzung dem abgeschiedenen Menschen in der Einheit mit dem Sohn Gottes gegeben sei. Was Panzig dabei unter *unio mystica* versteht, legt er leider nicht dar. Dies ist umso bedauerlicher, als der verwendete Ausdruck seiner in der zweiten These hervorgehobenen Anmerkung widerspricht.

B) In der fünften These verortert Panzig den Traktat *Von abegescheidenheit* in „Eckharts Provinzialat in der Saxonia (1303–11)" (275). Für Kurt Ruh hingegen ist es sehr unwahrscheinlich, dass Eckhart diesen Traktat verfasst hat; er beurteilt ihn in seiner *Geschichte der abendländischen Mystik*

III sogar als „unecht"[3]. Warum Panzig mit Sicherheit Eckhart als Verfasser dieses Traktats betrachten kann, bleibt unklar.

C) In der siebten These schreibt Panzig: „Der sich in den deutschen Predigten offenbarende Maßstab der Rede von *gelâzenheit* und *abegescheidenheit*, mit dem Meister Eckhart in der Tradition der an Paulus orientierten *theologia cordis* steht, ist der Christus *pro nobis*, der ein Christus *in nobis* werden muss" (276). Bereits im dritten Teil hat Panzig vermerkt, dass dieser Grundsatz (dass der Christus *pro nobis* ein Christus *in nobis* werden muss) Eckhart „mit der gesamten griechischen und lateinischen *theologia cordis* eint" (268). – Nun unterscheidet sich jedoch Eckharts Rede von der Geburt Gottes in der menschlichen Seele erheblich von der *theologia cordis*, die mit der Tauftheologie verknüpft ist und Jesu Christi Einwohnen in den Getauften betont, die Christus immer mehr gleich werden sollen. Eckhart hingegen spricht von *éin einic sun* (*der selbe sun*); seine prägnante Ausdrucksweise zeigt deutlich, dass es Eckhart nicht bloß darum geht, dass der Mensch dem Sohn Gottes gleich wird, sondern der Sohn selber *ist*. Erforderlich ist dazu einzig ein Abgeschiedensein von allem *hoc et hoc* beziehungsweise ein Leersein von allen eigenen Bildern. Der Mensch ist nach Eckhart in seinem Grund der Seele Bild Gottes, insofern immer schon Sohn Gottes und eins mit Gott; dies zu erkennen, ist nach Eckhart die Lebensaufgabe des Menschen.[4] Des Thüringer Meisters Auffassung des Menschen als nicht nur analog auf das transzendentale Sein bezogen, sondern mit seinem Seelengrund auch univok, war jedoch für viele ein Dorn im Auge. Weder in der griechischen noch in der lateinischen *theologia cordis* findet sich Eckharts Konzeption, dass der Mensch als ursprünglich Denkender in der göttlichen Einheit ist und diese auch selber ist, da er eins ist mit ihr.

Abschließend soll hervorgehoben sein, dass Panzig seinen Versuch, „die Theoreme *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* in ihrer spezifischen Genese im theologischen Denken Meister Eckharts zu erfassen" (273) mit der vorliegenden Studie eingelöst hat. Zu würdigen ist insbesondere, dass Panzig die deutschen und lateinischen Schriften Eckharts miteinander in Bezie-

[3] Cf. RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München 1996, 349. Bereits in seinem Buch zu Eckhart spricht RUH von „einer eingeschränkten Authentizität" dieses Traktats; siehe: DERS.: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München 1985, [2]1989, 165.

[4] Cf. MEISTER ECKHART: *Die rede der underscheidunge*. Largier II, 340, 31–33: „Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich; daz ist daz aller beste."

hung setzt und nicht als zwei sich voneinander unterscheidende Textkorpora betrachtet.

CAROLINE F. MÖSCH

ALCUINO: *Commento al Cantico dei Cantici con i commenti anonimi* Vox ecclesie, Vox antique eccelsie. Ed. critica a c. di R.E. GUGLIELMETTI (= Millenio Medievale 55). Firenze : SISMEL 2004, 313 p., ISBN 8884501326.

Wie der Titel bereits anzeigt, enthält dieser Band nicht nur die kritische Edition von Alkuins *Compendium in Canticum Canticorum*, sondern ebenfalls die Edition zweier anonymer Auslegungen des *Hohelieds* aus dem Frühmittelalter. Alkuins *Compendium*, das in zwei unterschiedlichen Versionen in der *Patrologia Latina* veröffentlicht worden ist (PL 100, 639–664 und PL 83, 1119–1132) und von dem insgesamt 62 Textzeugen existieren (vgl. 20), ist eine Kompilation, die zu neun Zehnteln auf dem Kommentar Bedas beruht (jetzt in CCCM, CXIX; vgl. 13), aber auch Elemente aus der Auslegung des Justus von Urgell (PL 67, 963–994) übernommen hat.

Nach einer ausführlichen Beschreibung der Handschriften (insgesamt 27, mehrere aus dem IX. Jh., vgl. 28–41) belegt die Editorin die Existenz des Archetyps Omega (42–55), von dem drei Handschriften abhängen (vgl. 55), und legt ein sehr komplexes *Stemma codicum* vor (112–113). Im kritischen Apparat der Edition (117–180) werden alle Varianten verzeichnet (vgl. 13). Die Kompilation Alkuins wurde u.a. nicht nur von Rhabanus Maurus in seiner Enzyklopädie *De universo* oder der *Glossa ordinaria* benutzt, sondern vor allem vom anonymen Kommentar *Vox antique ecclesie* (aus der ersten Hälfte des IX. Jh.), der in diesem Band erstmals ediert wird (265–305). Diese Kompilation besteht aus Exzerpten, die dem Werk Alkuins und einem anderen anonymen Kommentar *Vox ecclesie* entstammen. Dieser Anonymus, der hier ebenfalls ediert wird und in zwei Handschriften überliefert wird, hängt seinerseits von Gregor dem Großen und dem ältesten lateinischen Kommentar des *Hohelieds*, den wir Gregor von Elvira (2. Hälfte IV. Jh.) verdanken, zusammen (185).

Obschon es sich bei diesen drei Bearbeitungen des *Hohelieds*, wie die Herausgeberin selber festhält, nicht um herausragende und originelle Deutungen eines der interessantesten Bücher der Bibel handelt, vermittelt die philologisch hervorragende Edition von Romana E. Guglielmetti Einblick in die Methoden und Arbeitsweisen der karolingischen Epoche und ergänzt auf diese Weise unsere Kenntnis der langen, faszinierenden und bewegten Auslegungsgeschichte des *Canticum Canticorum*.

RUEDI IMBACH

BRUNGS, Alexander: *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin* (= Akademische Studien und Vorträge 6). Halle: Hallescher Verlag 2002, 211 S., ISBN 3-929 887-31-2.

Als Motto dieser zuerst als Dissertation an der Universität Erlangen-Nürnberg eingereichten Studie bringt der Autor ein Zitat Martin Grabmanns aus dem Jahre 1917, in dem der Pionier der deutschen philosophisch-theologischen Mittelalterforschung bedauert, dass der Traktat zu den Leidenschaften der Seele in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquino bislang noch nicht angemessen gewürdigt worden sei. Der Verfasser meint, grundsätzlich gelte diese Feststellung auch heute noch. In der Tat kann festgehalten werden, dass die Arbeiten zu diesem ebenso faszinierenden wie wichtigen Aspekt der thomistischen Lehre nicht sehr zahlreich sind. Dem Forschungsbeitrag von A. Brungs kommt deshalb bereits aus diesem Grunde eine nicht geringe Bedeutung zu, da der Autor sich vornimmt, eine umfassende Darstellung der durchaus systematischen und schlüssigen Lehre des Thomas zu den „Leidenschaften der Seele" vorzulegen. Die zwei ersten Teile untersuchen die historisch-systematische Bedeutung der Unterscheidung zwischen begehrendem (*concupiscibilis*) und zornmütigen (*irascibilis*) Strebevermögen und die Ordnung der elf Leidenschaften im Denken des Thomas (vgl. 84): Thomas betrachtet, der stoischen Tradition folgend, Freude und Trauer, Furcht und Hoffnung als grundlegende Gefühlsregungen (vgl. 103–115), aber, wie der dritte Teil der Studie (116–144) nachweist, ist die Liebe die erste der Leidenschaften: „Ohne Liebe gibt es gar kein Gefühlsleben" (109). Thomas behauptet nicht nur, die Liebe sei die Wurzel allen Strebens (*communis radix appetitus*, zit. 121), sondern geht so weit, dass er alles Tätigsein als durch die Liebe verursacht interpretiert: *Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore* (ST I-II, 28, 6; vgl. 136–137). Dem Unterschied von Furcht und Angst (144–176) ist der dritte Teil der Arbeit gewidmet. Im Gegensatz zur *opinio communis* will Brungs zeigen, dass Thomas zwischen Furcht (*timor*), die bezogen ist auf ein schwer abwendbares, drohendes Übel, und Angst (*angustia / anxietas*), womit ein Gefühl der Bedrückung durch das Übel gemeint ist, durchaus unterscheidet: „Die Angst resultiert aus einer Erfahrung der unmittelbaren Bedrängnis durch ein Übel und des völligen Ausgeliefertseins an dieses" (171), eine Befindlichkeit, die der Autor mit der *acedia* in Verbindung bringt (vgl. 165–174). Mit einer Analyse des Zorns (177–202), an dessen Beispiel nach der Einschätzung des Autors sich auch die Grenzen der streng durchdachten Systematik der Leidenschaften bei Thomas zeigt (vgl. 201), wird die Arbeit beschlossen.

Der Verfasser ist darum bemüht, die Originalität der thomistischen Analyse der Leidenschaften nachzuweisen, und es scheint mir, dass dieser Nachweis dank einer vorzüglichen Kenntnis der thomistischen Texte (insbesondere der *Summa theologiae* und der *Quaestiones disputatae de ueritate*) sowie aufgrund einer vorzüglichen historischen Einordnung der Lehre des Thomas gelingt. Bezüglich der Unterscheidung von begehrendem und überwindendem Strebevermögen zeigt der Verfasser überzeugend, anhand eines reichen Textdossiers, das völlig zu Recht Autoren des 12. Jahrhunderts und des frühen 13. Jahrhunderts, aber auch Nemesius von Emesa und Johannes Damascenus berücksichtigt, dass die von Thomas vollzogene Unterscheidung der beiden Klassen von Leidenschaften, die Erklärung ihrer Nichtreduzierbarkeit und ihrer funktionale Abhängigkeit eigenständig sind und dass deshalb „Thomas nicht, wie bisweilen vermutet, allein ein überkommenes Konzept des sinnengebundenen Strebenvermögens übernimmt, sondern wesentliche Neuerungen einführt" (51). Zu demselben Ergebnis gelangt auch die Untersuchung zu den vier Grundleidenschaften Freude und Traurigkeit, Hoffnung und Furcht. Thomas übernimmt zweifellos von der Tradition die Klassifizierung der vier Leidenschaften gemäss dem Zeitverhältnis (Freude und Trauer beziehen sich auf Gegenwärtiges, Hoffnung und Furcht auf Zukünftiges), aber er führt die Liebe (und den Hass) als konzeptuelle Voraussetzung aller anderen Gefühle ein: „Sie stehen in keiner festgelegten zeitlichen Relation zu ihren Objekten" (106).

Die historischen Teile der Arbeit von Brungs sind, wie bereits angedeutet wurde, sehr anregend und sorgfältig gearbeitet. Der Autor hat klar erkannt, dass in den von ihm bearbeiteten Lehrstücken, dem Einfluss von Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus grosse Bedeutung zukommt. Es darf an dieser Stelle auf zwei Arbeiten hingewiesen werden, die neuerdings (nach der Abfassung der Arbeit von Brungs!) den Einfluss dieser beiden Denker auf Thomas genauer untersucht haben und ein entsprechendes Dossier enthalten: DOBLER, Emil: *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin, Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie* (S. Th. I-II, qq. 6-17; 22–48). Freiburg: Universitätsverlag 2000, 432 S.; IDEM.: *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten*. Freiburg: Universitätsverlag 2002, 220 S. Obschon es sich bei diesen Studien um Materialsammlungen handelt, vermitteln sie Einblick in die Arbeitsweise des Thomas und bieten die Grundlage für weitere inhaltliche Forschungen zu den Quellen und zur Originalität der thomistischen Lehre.

Wiewohl die Ausführungen zu Furcht und Angst und zum Zorn durchaus grosses Interesse verdienen, erachte ich aus verschiedenen Gründen das der Liebe gewidmete Kapitel als das Herzstück der Studie. Der Autor unterstreicht m.E. zu Recht, dass Thomas in seinen diesbezüglichen Texten einen weiten und offenen Begriff der Liebe besitzt. Es handelt sich um eine Seelenregung, „die sich nicht allein auf einen sehr beschränkten Objektbereich bezieht, sondern sich vielmehr auf jedwedes Seiende richten kann" (120): So wie Thomas drei Grundformen des Strebens (*appetitus*) unterscheidet, sind drei Arten der Liebe zu differenzieren, nämlich die natürliche, die sinnlich und die vernünftige Liebe (vgl. 136): „In jedem Seienden und speziell in jedem Vermögen ist die Liebe Prinzip der Bewegung; jede Bewegung wird durch Liebe verursacht" (136), die sich stets auf etwas Gutes bezieht. Die Liebe ist weder eine Relation noch eine Disposition, sondern als „Eigenschaft der in Liebe Verbundenen Bestandteil der Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem" (141). Sie ist „als leidentliche Bewegung also [...] gleichsam der durch Subjektäusseres verursachte subjektinnere Grund jeglichen Strebens dieses Subjektes" (143). Mit dieser Formulierung werden zentrale Momente des thomistischen Liebesbegriffes erfasst. Es scheint mir allerdings, dass die Analyse von Brungs, die vor allem den umfassenden Charakter des Liebeskonzepts bei Thomas betont und auf diese Weise die metaphysische Dimension dieser Lehre in den Vordergrund rückt, der Komplexität der thomistischen Lehre nicht in jeder Hinsicht Rechnung trägt. Zwar verweist der Autor auf die durch Dionysius Areopagita vermittelte Dimension der Liebe als *virtus unitiva* (140), aber nach meiner Einschätzung der Texte sind in der thomistischen Lehre der Liebe drei Momente, die sich ergänzen, von entscheidender Bedeutung: (1) Liebe verstanden als *passio*, ein Aspekt, den Brungs vorzüglich darstellt, indem u.a. das physische Paradigma dieser Art von Liebe „als das Prinzip der auf das geliebte Ziel gerichteten Bewegung" (129 nach ST I-II, 26, 1: *amor est principium motus tendentis in finem amatum*) kurz bespricht. (2) Liebe verstanden als der(m) Geliebten Gutes wollen: *Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum* (ST I, 20, 1 ad 3 u.ö.; vgl. auch I-II, 26, 4). Diese spezifisch Aristotelische Dimension begrenzt das Lieben auf ein Verhältnis zwischen Personen. (3) Als drittes Moment ist der Dionysische Aspekt zu nennen, der Liebe als Verlangen nach Einheit mit der(m) Geliebten auslegt. Thomas zitiert in diesem Zusammenahng auch Augustin, *De trin.* VIII, 10: *amor est quasi vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amanten scilicet et quod amatur* (vgl. ST I-II, 28, 1). Die Aspekte (2) und (3) werden m. E. in der Studie von Brungs nicht hinreichend berücksichtigt. Ich bedaure auch, dass der Autor nicht ausführlicher und expliziter den

durchaus zutreffenden, programmatischen Titel der Studie erklärt und interpretiert hat. Es ist zweifellos richtig und vertretbar, hinsichtlich der Lehre von Thomas von einer Metaphysik der Sinnlichkeit zu sprechen (sein Verständnis der Liebe ist diesbezüglich besonders aufschlussreich), aber es wäre wünschenswert, präzis zu erörtern, in welchem Sinne in diesem Zusammenhang der vieldeutige Ausdruck ‚Metaphysik' gebraucht wird. Die vielseitige Studie zu einem Thema, das für Thomas sehr wichtig war, ist ein gutes Beispiel dafür, dass das Gespräch mit ihm auch für die gegenwärtigen Diskussionen anregend sein kann, wenn es gelingt historische Forschung mit philosophischem Fragen angemessen zu verknüpfen.

RUEDI IMBACH

KÖNIG-PRALONG, Catherine : *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham* (= Études de philosophie médiévale). Paris : Vrin 2005, 294 p., ISBN 2-7116-1752-1.

L'ouvrage de Catherine König-Pralong, important et passionnant, mériterait un compte-rendu plus compétent et non simplement l'hommage d'un historien, amateur de philosophie médiévale. Mais, le chroniqueur prétend ici que l'amitié de Ruedi Imbach ne justifie pas seule le choix du commentateur : la portée du livre s'étend à tous les médiévistes, et sa méthode relève aussi de l'histoire. Et la position d'historien me dispense d'une tâche impossible, rendre compte du détail des analyses du livre, extraordinairement dense : il y faudrait un commentaire suivi ou une paraphrase, plus longs que l'original (problème typiquement médiéval !).

Quoi qu'il en soit, il importe de présenter l'ouvrage ; un lecteur pressé de catalogues, ou un feuilleteur négligent, pourrait passer rapidement : le titre et le sous-titre associent un problème vastissime (la rencontre d'Aristote et du christianisme), objet explicite de la première partie, à un objet limité, la distinction de l'être et de l'essence, par ailleurs longuement étudié par Étienne Gilson, traité ici dans la seconde partie et, enfin, de petits dossiers (matière et forme, anthropologie, corps du Christ, eucharistie) qui paraissent se succéder, sans nécessité. Ces impressions sont entièrement fausses : le titre se justifie pleinement et désigne une première originalité de l'entreprise : la pénétration d'Aristote ne se mesure pas uniquement par des critères externes (les transmissions, les traductions, les lectures faites à l'université, etc.) ni par la continuité d'une thématique, par une poursuite intemporelle des arguments, qui fait reprendre au XIIIe siècle un débat du IVe siècle avant notre

ère, mais par une confrontation globale de systèmes de pensée, compliquée des différences et contradictions internes de la réception et de l'interférence d'autres systèmes. Ensuite, la succession des dossiers relève de leur intrication et des relais de questionnement au cours de la période étudiée.

La question centrale de la distinction entre l'essence et l'existence définit des époques bien distinctes dans l'histoire de la pensée (illustrées par les critiques de Kant et Heidegger) et, à ce titre, appelle une étude spéciale, mais elle est traitée ici en fonction de la confrontation scolastique entre la pensée antique et la pensée monothéiste. L'étude enchâsse, en effet, trois durées : une longue durée de référence qui englobe Aristote et ses lectures musulmanes (Avicenne et Averroès), une période moyenne (1250–1340), qui considère les tenants et aboutissants et d'un moment court (1270–1290), instance de réalisation achevée des tendances considérées. Cette composition permet de situer des mutations majeures (on pense à Duns Scot ou à Guillaume d'Ockham) sans en traiter frontalement. Il faut souligner le rôle méthodique de cet étagement des durées et la grande probité du livre, qui permet de vérifier la valeur d'un traitement monographique précis, difficile à discuter en raison de la rigueur méticuleuse des analyses, en l'associant à d'autres périodes et philosophies, plus largement connues.

D'autre part, cette composition concentrique empêche d'isoler des problématiques. Par une provocation tranquille, l'auteur ne considère pas le petit traité de Thomas *sur l'être et l'essence* (1252–1256), précisément parce qu'il se situe en dehors de cette confrontation avec Aristote ; les questions philosophiques ne peuvent être que situées. La séparation radicale de l'être et de l'essence chez Gilles de Rome n'apparaît plus comme une singularité due au génie ou à l'extravagance d'un individu, mais entre dans le paradigme construit par la rencontre historique entre un système dont on repérait, vers 1270, l'ampleur et la cohérence. Cette rencontre se produisit précisément vers 1270, quand Thomas d'Aquin et Siger de Brabant commentèrent chacun les *Métaphysiques* d'Aristote. À propos du thème central des convertibles (l'étant et l'un, par exemple), nos penseurs tombaient sur une remarque fameuse d'Averroès, qui fustigeait chez Avicenne, l'addition séparée des convertibles à l'essence des choses. Averroès attribuait cette erreur à la nécessité religieuse de penser la contingence : le monde et les choses, créées, auraient pu ne pas être. La confrontation n'aurait pas eu de pertinence si elle ne trouvait une nouvelle actualité en Occident vers 1270 : le débat, un peu éludé par Thomas, est repris par Siger, figure mythique et réelle, de l'autonomie de la philosophie et de la faculté des Arts ; la résolution sémantique de la question va dans le sens de l'unité de l'être et de l'essence. Le rebondissement du débat en 1279, après la mort ou la disparition de

Thomas et de Siger (1274 et 1276), se présentait comme la réalisation d'un héritage. A fronts apparemment renversés, Henri de Gand assumait le legs de Siger, tandis que Gilles de Rome amplifia la préférence un peu vague de Thomas pour la séparation de l'être et de l'essence. La concurrence a pu jouer : Gilles de Rome venait de manifester son opinion qui le posait en continuateur de Thomas, alors que Henri de Gand, membre de la commission qui avait discuté et préparé les condamnations de 1277, apparaissait comme un adversaire de Thomas. Le détail des textes, finement analysés, ne validerait pas ces appartenances et continuités, mais l'image publique jouait son rôle. Pourtant, la structure d'héritage n'explique pas tout : les postures et tactiques d'Henri se doublaient d'une réévaluation d'Avicenne, peut-être provoquée par les remarques acides d'Averroès : au travers du philosophe persan, se manifestait chez Henri, un souci spirituel : intégrer la contingence, dont la préoccupation est religieuse ou existentielle, dans un système métaphysique. C'est un des grands mérites du livre que de faire intervenir les choix ou contraintes religieux dans l'exercice de la pensée philosophique. Le troisième acteur de la configuration, Godefroid de Fontaines, ancien disciple de Henri de Gand, retrouvait les arguments de Siger de Brabant pour rejeter la séparation de l'être et de l'essence, mais en tenant compte du jeu complexe des oppositions. Autrement dit, le débat subissait des interactions multiples, dépendant des choix religieux, intellectuels et sociaux des acteurs. En ce sens, le travail de Catherine König-Pralong relève vraiment de l'histoire dans son agencement et sa dynamique, même si le détail de discussion des textes relève de la philosophie.

La question du rapport de la matière et de la forme porte plus précisément sur la possibilité d'existence distincte de la matière. L'auteur montre cette connexion forte des questions : en distinguant l'essence de la forme, les « thomistes » peuvent nier l'existence de la matière en dehors de la forme tout en reconnaissant son essence distincte. On peut se demander si le refus de la distinction ne « compense » pas la force de la distinction entre être et essence, comme si une pensée avait besoin d'une dose minimale et équilibrée de distinction et de fusion des polarités fondamentales. La fin du livre porte sur de petits dossiers (structure de la personne humaine, corps du Christ mort et corps eucharistique), dont le lien avec les questions précédentes est tout aussi finement marqué ; la combinaison des choix dans les deux polarités requièrent ces exemples, pour sa vérification ou sa contestation. D'autre part, la polarité entre matière et forme appelaient, toujours par compensation et équilibre, l'exploration de ce que l'auteur nomme des « lieux théologiques ».

L'ouvrage réussit à construire une véritable combinatoire des débats : chacun ne prend sens et force que par rapport aux autres ; la désolidarisation de ces problématiques, pour des raisons historiques précises, change la nature de chaque problème, contre une vision « platonicienne » (dés-) incarnée par l'histoire des idées.

L'auteur propose donc un « portrait de groupe », une scénographie, qui, dans une durée courte oppose trois attitudes par rapport à un savoir constitué, le goût de la totalité cohérente, le perspectivisme et la casuistique. Dans une conclusion vertigineuse, l'auteur compare ces trois positions à trois modes d'écriture, la description, le commentaire et le récit. Mais cette typologie des modes d'appréhension, pour riche qu'elle soit, ne doit pas masquer la méthode suivie, attachée à une interaction précise des pensées. La volonté de respect d'un système, adapté plus que modifié, présente un aspect un peu caricatural chez Gilles de Rome, souvent conduit à ses positions par un souci architectural des équilibres et parallèles ; mais cette orientation, sensible chez Thomas, y joue un rôle plus positif en assurant une vision d'ensemble. Le « perspectivisme », tel qu'il se lit chez Godefroid de Fontaines, diversifie les zones de pertinence des énoncés suivant le champ considéré, a aussi sa grandeur. Mais Catherine König-Pralong éprouve visiblement une tendresse particulière pour la « casuistique » d'Henri de Gand, qui incite ce penseur à partir d'un cas, d'une occurrence précise d'un problème pour modifier l'ensemble d'un système de pensée, ce qui relève de la tâche philosophique. De fait, de grandes inventions conceptuelles d'Henri, comme celles de la « distinction intentionnelle » ou d'« être de subsistance », qui jouèrent un rôle central dans sa pensée, procèdent de cette nécessité de repenser la totalité d'un savoir. L'analyse de l'auteur permet de revoir totalement la personnalité d'Henri de Gand, trop souvent limité à un comportement rétrograde (trop souvent, mais pas toujours : voir les travaux d'Elsa Marmursztejn). L'historien rêve aussi d'un examen vaste de la notion de casuistique, si bien illustrée en matière de droit médiéval, par les recherches de Yan Thomas.

Bref, ce livre, tant du point de vue de ses résultats que de sa méthode me semble remarquable et son auteur rejoint la cohorte valeureuse des partisans d'une histoire totale de la pensée médiévale.

ALAIN BOUREAU

WICKI, Nicolaus: *Die Philosophie Philipps des Kanzlers. Ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts* (= Dokimion 29). Fribourg: Academic Press 2005, VII–200 S., ISBN 3-7278-1517-5.

Vent'anni dopo la pregevole edizione della *Summa de bono* (Bernae: Editiones Francke 1985 [Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta I-II], 2 voll.) Nicolaus Wicki offre al lettore un'ampia esposizione del pensiero filosofico di Filippo il Cancelliere († 1236). La monografia si basa, riflettendone in parte la struttura, soprattutto sulla prima parte della *Summa de bono*. In essa sono considerati, inoltre, alcuni sermoni e questioni disputate di Filippo, ma vengono tralasciati i contenuti del secondo volume della *Summa*, in quanto esso è dedicato a problemi di teologia morale, non appartenenti al campo della speculazione filosofica.

In primo luogo viene affrontato il tipo d'argomentazione usato da Filippo (12). Il maestro segue il metodo geometrico d'Euclide (comunemente utilizzato nel XII secolo), consistente nel partire dai principi per arrivare alle conclusioni. In secondo luogo, ci si sofferma sulla genesi della *Summa*. Come possibile ispirazione per la costruzione dell'opera è indicata la polemica contro gli Albigesi; ipotesi, questa, che trova il suo fondamento soprattutto nella predicazione di Filippo (in particolare nel sermone *De crucesignatione contra Albigenses*, edito in appendice al volume, 181–188), e nel prologo della *Summa*. Il concetto di bene, che costituisce il fondamento e il motivo-guida di tutta l'opera, si opporrebbe, infatti, al doppio principio del bene e del male, posto dagli albigesi come base della loro visione del mondo.

Uno dei maggiori meriti della monografia consiste nella messa in luce del carattere sistematico della *Summa*. L'esposizione della filosofia di Filippo si apre, infatti, con due capitoli consacrati alla concezione della teologia (17–26) e alla dottrina dei trascendentali (29–54). Da qui emerge un'efficace interpretazione della struttura della *Summa* in base al rapporto tra filosofia e teologia. Come, infatti, la filosofia costituisce una base per l'elaborazione del pensiero teologico, così il trattato introduttivo sui quattro trascendentali (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*) costituisce la premessa su cui è fondata la *Summa* (162).

I quattro trascendentali, chiamati 'comunissimi' o 'generalissimi', abbracciano tutte le cose esistenti. Si tratta di quattro nozioni prime che, in quanto tali, possono essere definite solo in modo negativo, attraverso la differenza consistente nella negazione (31). La verità (33–36), definita come *indivisio esse et eius quod est*, diventa, nella filosofia di Filippo, una determinazione trascendentale di tutte le cose esistenti. Essa, poi, si articola secondo tre aspetti: quello ontologico, quello logico e quello della verità pri-

ma. L'unità (37), invece, caratterizza ogni cosa esistente per sé; anch'essa riceve una determinazione negativa: *unum non ponit super ens nisi indivisionem*. Infine, il bene (38–41) è concepito come l'indivisibilità dell'atto dalla potenza *simpliciter uel quodam modo*. Da questa definizione deriva la negazione dell'esistenza del male in quanto un principio opposto al bene. Il male, infatti, consiste nella privazione dell'atto rispetto alla potenza. Di conseguenza, come la presenza della potenzialità in assenza dell'atto costituisce qualcosa di diverso rispetto al non-essere, così il male, che è la mancanza di un certo atto, non può costituire né un genere, né un sommo principio.

Filippo distingue il *summum bonum* e il *bonum participatione*, vale a dire il Creatore e il bene presente nelle creature. Il bene creato viene a sua volta ulteriormente suddiviso in *bonum nature*, *bonum in genere*, *bonum ex circumstantia*, *bonum gratie* e *bonum glorie*. Come mette chiaramente in luce il Wicki, su questa distinzione si basa tutta la struttura della *Summa de bono*. La dottrina della partecipazione e dei quattro trascendentali costituisce, in particolare, il fondamento della visione della creazione del mondo, del tempo e dell'eternità (55–66).

La maggior parte del libro è occupata dalla presentazione dell'angelologia e dell'antropologia di Filippo (67–60). Un capitolo a parte è consacrato alla concezione della *distinctio personalis*. La discussione circa il concetto di persona, che s'ispira al *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore, viene esposta da Filippo all'interno della trattazione del tema degli angeli, e non, come vuole la tradizione boeziano-lombardiana, nel contesto delle dottrine trinitarie o dell'unione ipostatica. In particolare merita attenzione la concezione secondo cui il termine 'ipostasi' costituisce un termine intermedio tra 'individuo' e 'persona' (74–75).

Uno spazio consistente è dedicato al tema del libero arbitrio e della sinderesi (84–114). La trattazione del problema della volontà umana si basa sulla doppia distinzione, riguardante la facoltà stessa e il bene desiderato. Da un lato, quindi, si distingue la volontà naturale (*thelisis*) e la volontà razionale (*bulisis*), dall'altro lato il bene razionale (*bonum simpliciter*) e il bene secondo i sensi (*bonum ut nunc*). Filippo definisce il libero arbitrio una facoltà propria sia della volontà, sia della ragione, che può essere considerata sotto un certo aspetto un *habitus*, sotto un altro una potenza. La sinderesi viene definita, anch'essa, una facoltà intermedia tra l'*habitus* e la *potentia*, vale a dire una *potentia habitualis*. Il carattere specifico di questi insegnamenti di Filippo deriva, come sottolinea il Wicki, dalla sua concezione dei quattro trascendentali. Come, infatti, i rispettivi fini della ragione e della volontà, vale a dire la verità e il bene, sono distinti solo con una

distinzione di ragione, così anche le due potenze che tendono a questi fini differiscono solo dal punto di vista logico, ma non in sé (99).

In seguito vengono affrontati i problemi della semplicità e dell'unità dell'anima (114–123). Sono presenti numerosi rinvii, anche critici, al primo volume di *Psychologie et morale*, dove Odon Lottin aveva in precedenza discusso questi temi. Un'attenzione speciale merita, poi, l'esposizione della dottrina d'identità dell'anima razionale con le sue potenze (137–144). Il capitolo, da un lato, presenta la genesi e lo sviluppo della discussione intorno a questo tema, tenendo conto soprattutto degli scritti di Pietro Lombardo e di Guglielmo di Auxerre; dall'altro lato analizza la posizione di Filippo in base non solo alla *Summa de bono*, ma anche alla questione disputata *De ymagine et similitudine nostra*, pubblicata per la prima volta nell'appendice allo studio che stiamo esaminando (171–178).

Infine, un'ampia sezione del libro è dedicata alla teoria di conoscenza umana (145–160), nonostante che il tema non riceva una trattazione sistematica nella *Summa*. In base principalmente al capitolo *De immortalitate anime rationalis*, viene esposta la teoria del triplice intelletto (agente, possibile e formale), ispirata soprattutto al pensiero di Avicenna. La dottrina di Filippo viene confrontata, inoltre, con il pensiero esposto in alcune opere coeve, in particolare nell'anonimo trattato *De potentiis anime et obiectis* e nella *Summa Duacensis*.

Nella prefazione della monografia (VII), Nicolaus Wicki indica un duplice proposito del proprio lavoro: da un lato, offrire un'esposizione prevalentemente descrittiva delle dottrine filosofiche di Filippo il Cancelliere; dall'altro lato, presentare la struttura della *Summa de bono*. E' chiaro che entrambi gli obiettivi sono stati pienamente raggiunti. Il libro dà una limpida visione unitaria della *Summa*, in quanto indica il concetto trascendentale del bene come principio ordinatore e quindi una vera e propria chiave interpretativa dell'opera. In questo modo il Wicki ha offerto non solo uno strumento efficace per chiunque voglia affrontare la lettura della *Summa*, ma anche una buona base per ulteriori approfondimenti del pensiero di Filippo.

Bisognerà, infatti, affrontare la questione delle ambiguità e delle incoerenze che si trovano all'interno del pensiero del teologo. Rimane aperta, in particolare, la controversia concernente lo statuto ontologico della potenza vegetativa e sensitiva all'interno dell'anima. La posizione di Filippo a questo proposito viene espressa nel modo ambiguo. La maggior parte della sua questione intitolata *Utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur* difende, infatti, la pluralità delle sostanze nell'anima. Si tratta di un'argomentazione dettagliata e coerente, che sarà ripresa in seguito da

molti pensatori. In uno degli ultimi paragrafi del capitolo si trova, tuttavia, un passo in cui il principio sensitivo e vegetativo sono definiti come delle semplici potenze dell'anima. La questione, infatti, ha ricevuto diverse interpretazioni da parte degli studiosi. Odon Lottin afferma, ad esempio, che Filippo si schiera contro la pluralità delle sostanze dell'anima. Nicolaus Wicki abbraccia quest'opinione (123). Esistono, tuttavia, dei forti argomenti di Roberto Zavalloni (*Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique* [= Philosophes médiévaux 2]. Louvain: L'Institut Supérieur de Philosophie 1951, 397–398; 407–409) a favore della tesi contraria, che avrebbero meritato di essere presi meglio in considerazione. In primo luogo, Filippo sostiene, in modo personale, l'anteriorità temporale della parte sensitiva dell'uomo rispetto a quella razionale. In secondo luogo, la tesi dell'unicità della sostanza è contraddetta soprattutto dalle affermazioni di Filippo a proposito delle sostanze intermedie tra l'anima razionale ed il corpo. Sembra, inoltre, che la teoria d'identità delle potenze dell'anima razionale (*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*) con quest'ultima non influisca in nessun modo sulla soluzione del problema dello statuto della potenza sensitiva e di quella vegetativa, contrariamente a quanto suggerisce il Wicki (121, n. 139). Infine, nella *Summa de bono* colpisce, da un lato, la negazione della composizione ilemorfica all'interno dell'anima nei capitoli *De simplicitate angelice essentie* (*Sum. de bono,* 65–70) e *Quid sit anima* (*Sum. de bono,* 157–158), dall'altro lato l'affermazione dell'inseparabilità della materia dalla forma all'interno dell'anima nel capitolo *De unione anime ad corpus* (*Sum. de bono,* 287, l. 185–196). A mio avviso, solo un'analisi approfondita di questi ed altri problemi permetterà di mostrare fino a che punto a Filippo il Cancelliere si possa attribuire un pensiero sistematico.

Infine, è opportuno segnalare uno studio di Christian Trottmann (*«Comedit, deditque viro suo». La syndérèse entre sensualité et intellect dans la théologie morale au tournant du second quart du XIIIe siècle.* In: FEDERICI VESCOVINI, Graziella (cur.): *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dal XIV secolo ai post-cartesiani e spinoziani* [= Textes et études du Moyen Âge 30]. Turnhout: Brepols 2005, 160–187, in particolare 174–177), un lavoro non preso in considerazione dal Wicki, che offre alcune precisazioni riguardo alla teoria della sinderesi esposta nella *Summa de bono*.

Il volume del Wicki costituisce la prima monografia interamente dedicata alla filosofia di Filippo Cancelliere. E' indubbio che questo eccellente lavoro rimarrà un punto di riferimento per i futuri studi dedicati al pensiero del maestro secolare.

MAGDALENA BIENIAK

MAYORDOMO, Moisés: *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (= WUNT 188). Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 302 S., ISBN 3-16-148793-1.

Das sehr reichhaltige und hinsichtlich grundsätzlicher Fragestellungen zur Verwendung der Logik in der Exegese innovative und anregende Buch, das aus Mayordomos Habilitationsschrift in evangelischer Theologie hervorgegangen ist, zerfällt in zwei Teile. Im ersten (Kap. II, 27–90) wird die antike Logik zur Zeit von Paulus dargestellt, im zweiten werden paulinische Texte darauf überprüft, ob sie dieser Logik genügen (Kap. III, 91–228). Voraus geht eine „Hinführung" zur Problematik (Kap. I): eine Art Motivation, die einerseits „Paulus zwischen *obscuritas* und *claritas*" problematisiert, und anderseits die Frage nach dem Nutzen der Logik für die Theologie stellt. Die Schlussbetrachtung (Kap. IV) resümiert die Ergebnisse und bietet weiterführende Ausblicke. Die vier Kapitel werden eingerahmt von dem für logische Arbeiten unerlässlichen Verzeichnis von Abkürzungen und formalen Zeichen, dem Literaturverzeichnis von stattlichen 30 Seiten und einem vierfachen Index: für Quellen (biblische Schriften, Aristoteles, weitere pagane und christliche Autoren), für Autoren und Autorinnen, für 33 zentrale griechische Begriffe, sowie für Sachen und Namen.

Bereits der Untertitel der Arbeit wirft die entscheidende Frage auf: Warum wird die Argumentation des Paulus auf dem Hintergrund ausgerechnet antiker Logik untersucht? Geht es um die Frage, ob Paulus kohärent oder widersprüchlich argumentiert hat, liegt nahe, seine Argumentationen nach den gegenwärtig als absolut anerkannten Kriterien der Logik zu überprüfen. Man könnte dann, bei systematischer Abweichung, die Frage stellen, ob der antike Autor denn deshalb „unlogisch" zu sein scheint, weil er vielleicht Regeln folgt, die nun zwar nicht mehr anerkannt werden, aber damals gültig schienen – oder weil er Regeln nicht folgt, die erst nach Frege etabliert wurden, die aber damals nicht bekannt waren. Auf diese Weise würde eine absolute Prüfung der Argumentationsleistung durch eine historische Kontextualisierung ergänzt, die entweder entschuldigt oder unsere moderne Logik hinterfragt. Das ist nun nicht der Fall. Mayordomo verfolgt keinesfalls dasselbe Ziel wie etwa Bochenski, als er die Argumentationen von Thomas formalisierte.

Doch welches Ziel verfolgt der Autor? Hintergrund der Arbeit sind die „gescheiterten Verstehensversuche im Umgang mit den Schriften des Apostels" (1), bei denen die *obscuritas* durchaus überwiege, oder – weniger euphemistisch ausgedrückt – die „Inhaltsleere, Unverständlichkeit und Widersprüchlichkeit bis zur argumentativen Selbstzerstörung" führe (1). Ander-

seits wird Paulus auch gerühmt, „Grösse mit Deutlichkeit" zu verbinden (nach Photios, 6) und viele Fragen der Paulusforschung werden erst plausibel, wenn man annimmt, dass Paulus tatsächlich argumentiert. Dies zu klären, ist das vorliegende Buch geschrieben. Um dies zu tun, muss eine bestimmte Logik in Anwendung gebracht werden. Warum die antike und nicht die moderne?

Der Grund dafür scheint wiederum kein logischer, sondern ein historischer zu sein: Die protestantische Theologie hat ein weniger selbstverständliches Verhältnis zur Logik als die katholische. Mayordomo beschreibt die Scheidung der Ehe von Logik und Theologie, die mindestens von Augustinus bis Luther gehalten habe. Letzterer griff in seiner Polemik gegen die Scholastik die Logik mit an – und schüttete, so Mayordomo, das Kind mit dem Bade aus (9). Parallel habe die humanistische Bewegung die Logik abgewertet. Der Graben, vertieft durch die dialektische Theologie, beginnt erst durch die Begegnung mit der analytischen Philosophie überbrückt zu werden. Mayordomo sieht hier „ein dringendes Desiderat" (11).

Wenn er dennoch dem Desiderat *nicht* nachkommt und die Schlüssigkeit von Paulus' Argumenten nicht mit den Mitteln der modernen Logik untersucht, sondern mit Hilfe „einer modernen Deutung der antiken Logik", so steht zu vermuten, dass dies gegenwärtigen kontingenten Umständen im akademischen Bereich der protestantischen Theologie verschuldet ist. Der Grund, den Mayordomo explizit für seine Entscheidung nennt, ist letztlich eher hermeneutischer als logischer Natur: Es ging ihm darum, „Autor, Text und Rezipienten und Rezipientinnen in einen gemeinsamen Verstehenskontext" zu stellen (22).

Wie dem auch sei, diese Grundsatzfrage zur logischen Analyse antiker Texte betrifft die konkrete Analyse der untersuchten Stellen nicht wesentlich, sofern sich Mayordomos Untersuchung auf elementare Logik, d.h. auf Aussagen- und Prädikatenlogik beschränkt. Denn fast alle aussagen- oder prädikatenlogischen Schlüsse, die in antiker Logik gültig sind, sind dies auch nach modernen Kriterien. Von daher ist das Ergebnis der Untersuchung tatsächlich die logische Gültigkeit schlechthin von Paulus' Argumentation – allerdings unter Beschränkung auf die einfachste Ebene elementarlogischer Schlüsse.

Die Darstellung der antiken Logik „im Überblick" ist Mayordomo sehr schön gelungen – wie überall in einem sehr klaren, gut zu lesenden und manchmal auch humorvollen Stil –, wenn man Leser voraussetzt, die sich für diese logische Herangehensweise an theologische Fragen interessieren und sich dazu in die antike Logik einführen lassen wollen. In aller gebotenen Knappheit werden die aristotelische Syllogistik, aber auch die Dia-

lektik und Rhetorik und die stoische Logik in ihrem historischen Kontext und ihrer Verwendung dargestellt. Ein Schwachpunkt ist zu nennen, der bei der Analyse der Paulustexte vermeidbare Schwierigkeiten hervorruft (117): Aristoteles' Analytiken werden auf die Syllogistik reduziert, die jedoch von Aristoteles selbst aufgrund von logischen Regeln konstruiert wird. Diese Regeln, wie auch die Prinzipien von Nichtwiderspruch oder Ausgeschlossenem Dritten, sind ebenso Bestandteile der aristotelischen Logik wie die in der Rezeption dominante Syllogistik mit zwei generischen Prämissen und einer generischen Konklusion. Und natürlich gilt auch bei Aristoteles das Instantiationsprinzip und damit: Wenn alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch ist, folgt, dass Sokrates sterblich ist.

Die Prüfung der paulinischen Argumentation erfolgt an drei Textstellen, die jeweils im griechischen Original ausführlich vorgestellt werden, und zwar aus dem ersten Korintherbrief, dem Römerbrief und dem Galatherbrief. In 1Kor 15,12–19, das bereits von anderen Autoren auf seine argumentative Struktur hin analysiert worden ist, geht es um die Widerlegung der Auferstehungsleugnung, in Gal 3, 6–14 um die Unvereinbarkeit von Abrahamssegen und Gesetzesfluch und in Röm 1,18–3,20 um die Folgen der Schuld. Wie lautet das Resultat? Argumentiert Paulus logisch?

Anstatt diese Frage klar mit ja oder nein zu beantworten, versucht Mayordomo, sie zu präzisieren. Ein – den Analytiker nicht wirklich überraschendes – Resultat ist, dass die Versuche der Formalisierung zur Entdeckung neuer Deutungsmöglichkeiten oder immerhin zu einer gewissen Klärung führen. Ein Beispiel hierfür aus den „Folgen der Schuld": Der paulinische Satz lautet „Wenn Menschen die Wahrheit erkennen (w) und sie unrecht handeln (u), dann kommt Gottes Zorn als Strafe über sie (z)." Der Vordersatz suggeriert eine kausale oder temporale Relation: „Wenn sie die Wahrheit erkennen und dann/und daraufhin/und trotzdem unrecht handeln ...". Dies wiederum könnte (fälschlicherweise) eine Formalisierung als logisches Konditional motivieren: „Wenn sie die Wahrheit erkennen, dann handeln sie unrecht", was zur Formalisierung des ganzen Satzes als „$((w \rightarrow u) \rightarrow z)$" führen würde. Die logische Analyse macht nun aber – in Ergänzung durch weitere exegetische Prämissen! – sofort klar, dass dies nicht richtig sein kann. Denn der Satz „$(w \rightarrow u)$" ist jederzeit wahr, wenn w falsch ist, d.h. wenn die Menschen die Wahrheit nicht erkannt haben. Somit wäre die Konsequenz von Gottes Zorn auch dann gegeben, wenn die Menschen zwar unrecht handeln, aber dies nicht wissen. Dies ist jedoch mit dem sonstigen paulinischen Text nicht vereinbar, Mayordomo zufolge aufgrund seiner „Befindlichkeitsanalyse". Damit ist also klar, dass Gottes Zorn nur folgt, wenn alle beiden Bedingungen gegeben sind: Wissen und Unrecht

tun. Eine kausale Relation zwischen den beiden ist nicht relevant: „((w ∧ u) → z)“. Damit wird aber auch klar, dass es sich bei dieser Analyse-Methode nicht allein darum handelt, mit Hilfe der Logik Entscheidungen „über“ Argumentationen herbeizuführen. Die für eine Entscheidung zur Schlüssigkeit einer Argumentation vorausgesetzte formale Darstellung des Texts ist häufig nicht eindeutig und es bedarf nicht-logischer Kriterien, um die richtige Formalisierung zu wählen. Insofern führt die Schlüssigkeitsprüfung über den Versuch der Formalisierung dazu, den Sinn des Texts gründlich zu erschliessen.

Die logische Analyse ist ein hermeneutisches Werkzeug – dies gilt ganz unabhängig von den analysierten Autoren. Und dies ist die eigentliche Erkenntnis dieses Buchs, obwohl sie die Titelfrage nicht beantwortet. Diese, ob Paulus logisch argumentiert, muss Mayordomo zufolge neu gestellt werden, und er formuliert sie wie folgt: „Lassen sich paulinische Argumentationen in ihren Grundstrukturen so rekonstruieren, dass sie zu logisch überprüfbaren Schlüssen formalisiert werden können?“ Auch hierzu erhalten wir kein eindeutiges Ja oder Nein. Denn die drei untersuchten Beispiele liefern ganz verschiedene Resultate: Die Stelle aus dem Korintherbrief (die Widerlegung der Auferstehungsleugnung) lässt sich als schlüssig nach den Kriterien stoischer Logik erweisen, die zu jener Zeit populär gewesen ist. Die Stelle zur Unvereinbarkeit von Abrahamssegen und Gesetzesfluch aus dem Galatherbrief bereitet hingegen Probleme, die darin bestehen, dass Zusatzprämissen konstruiert werden müssen, bei denen nicht klar ist, ob sie von den realen RezipientInnen als selbstverständlich geteilt worden wären. Der Römerbrief scheint am ehesten Richtung Nein zu deuten, er erweist sich als nur streckenweise schlüssig und ein Widerspruch (zwischen 2,13b und 3,20) lässt sich „je nach Auslegung nicht auflösen“, wie Mayordomo vorsichtig formuliert.

Interessant ist Mayordomos Beobachtung, dass sich Fragen der Modalität von Aussagen kaum als bedeutsam erweisen. Ist dies tatsächlich der Fall, dann liesse sich schliessen, dass zumindest die untersuchten Argumentationen keine „bedeutsamen“ Probleme darstellen, denn alle „bedeutsamen“ philosophischen Fragen und Probleme lassen sich nur unter Verwendung von Modaloperatoren oder normalsprachlich unter Verwendung von Ausdrücken der Notwendigkeit, Möglichkeit, Zeitlichkeit, Kontrafaktizität etc. ausdrücken, und es ist davon auszugehen, dass dies ebenso für theologische Fragen gilt. Sieht man sich beispielsweise den für die Auferstehungspassage zentralen Satz an, der da lautet „*anastasis nekrôn ouk estin*“: „Eine Auferstehung von den Toten gibt es nicht“, so muss man doch die Frage stellen, ob dies nicht genau – also logisch – genommen modal

gemeint sein muss, in dem Sinne von „Eine Auferstehung von den Toten *kann es nicht geben*". Es soll ja nicht nur gesagt sein, dass zufällig noch niemand von den Toten auferstanden ist, es aber jederzeit einmal geschehen könnte – in dem Fall wäre auch die Auferstehung Christi kein Problem –, sondern dass die Auferstehung von den Toten *unmöglich* ist. Doch diese modalen Fragen liegen ausserhalb der Reichweite der zur Untersuchung herangezogenen Logik, so dass die paulinischen Aussagen nicht daraufhin überprüft werden können.

Mayordomo folgert aus der Tatsache, dass sich manche Argumentationen als schlüssig nachweisen lassen, dass Paulus immerhin in der Lage war, logisch zu argumentieren (232). Paulus tut es an manchen Orten, doch nicht immer. Warum er es nicht immer tut – das ist nicht Gegenstand des Buches.

MICHAEL GRONEBERG

MATTER, Peter: *Gott, die verborgene Zukunft der Welt.* Wien: Passagen Verlag 2004, 304 S., ISBN 3-85165-666-0.

Das Griechische, so bemerkte Jacques Derrida in einem seiner ersten grossen Aufsätze, einer bedeutenden Abhandlung zu Emmanuel Lévinas, dient als Ort der Begegnung zwischen dem Jüdischen und dem Christlichen und er stellte die Frage nach der Sag- und Denkbarkeit eines Friedens zwischen dem Jüdischen und dem Griechischen. Der Denkbarkeit eines solchen Friedens versucht sich Peter Matter unter dem Titel eines „radikalen Denkens" anzunähern. Gesucht wird hier etwa eine „Bezogenheit auf das unergründbare Eine", die den Frieden zwischen den Vertretern unterschiedlicher Überlieferungen zu fördern vermag (152). Die Perspektive wird hier selbst um buddhistische und taoistische Referenzen erweitert. „Radikales Denken" versucht in einer möglichst umfassenden Weise eine Vielzahl „letzter Gegebenheiten" zu ergründen, über welche es nicht hinauszugelangen vermag (13). Diese „letzten Gegebenheiten" versprachlichen sich in verschiedenen Kulturen in negativistischem Denken respektive in einer negativen Theologie (vgl. z.B. 27).

Diesem so genannten „radikalen Denken" geht der Autor *im ersten Teil* in einem ausführlichen Durchgang durch die Ursprungsgeschichte der negativen Theologie auf den Grund. Erste Ansätze dazu entdeckt der Autor bei Parmenides, der das Eine losgelöst von jeder Vielheit mittels „*Verneinung irgendwelcher Grundzüge* wie ‹Ganzes› – ‹Teil›, ‹Anfang› – ‹Mitte› – ‹Ende›, ‹Bewegung› – ‹Stillstand› oder ‹Selbigkeit› – ‹Andersheit› *zur Sprache bringen*" (79) will. In Platons *Parmenides* sieht Matter diese

Strategie noch radikalisiert, indem Platon dem Einen selbst noch das Sein abspreche (146). Dieser Gedanke wird im Neuplatonismus noch weiter zugespitzt. Das unsagbare Eine tritt hier erstmals als oberste Gottheit auf (157). Von gänzlicher Absolutheit wäre nach Matter allerdings nur ein Gott, der absolut frei und ohne Bindung an nur irgendetwas, fähig ist, alles aus dem Nichts zu schaffen (126). Den Höhepunkt der negativen Theologie sieht Matter daher in der Zimzum-Lehre, die auf der Vorstellung beruht, Gott habe sich vor der Erschaffung der Welt auf sich selbst zurückgezogen und habe so erst einen eigenständigen Welt-Raum freigegeben. Damit lässt sich aber Gott nirgendwo in der Welt mehr entdecken. „Seine Wohnstätte befindet sich vielmehr *jenseits dieser Welt.*" (57 u. ö.).

Im zweiten Teil stellt Matter Dionysius Areopagita bei aller Kontinuität als einen Bruch zum Neuplatonismus dar. Während für die Neuplatoniker der Ausgangspunkt das Dasein in dieser Welt ist, hebt Dionysius in der Heiligen Schrift an (60), in Gottes Anrede an den Menschen. Zentral für Matter ist dabei, „dass Gott nicht als Urgrund von allem entrückt in sich selber verharrt, sondern die Menschen in eben dieser Welt, wo sie leben und sterben, *aufsucht* und sein Wort an sie richtet." (169) In dieser Anrede ebenso wie in ihren Ansichten über die Sprache sieht Matter Gemeinsamkeiten zwischen Dionysius und Jacques Derrida. Beiden ginge es um eine „Transzendierung der Sprache" und um deren Begründet-Sein in einem Ursprung, der sie selbst übersteigt (176). Bei Derrida allerdings erhielten Zeit und Geschichte eine grössere Bedeutung als beim Areopagiten (206). Als Friedensperspektive, die sich aus solchem Denken ergibt, formuliert Matter eine „hyperbolische Ethik", deren Inbegriff die Vergebung wäre, die in der aktuellen Politik beinahe planetarische Dimensionen angenommen hat. Nach Matter kann diese Ethik allerdings erst in Gottes Verheissung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu Ende geführt werden (247).

Die anzuzeigende Arbeit vermag vor allem durch ihren weit gefassten Überblick über die Ursprünge und die Entwicklungen des negativen Denkens zu bestechen. Durch unzählige Bezüge und Querverweise wird dem Thema eine grosse Weite und Komplexität vermittelt. Die griechischen Quellen werden ausführlich gegeneinander abgewogen. Allerdings ist die Gedankenführung oft allzu assoziativ, um die Zusammenhänge wirklich glaubhaft zu machen. Die Disziplingrenze zwischen Philosophie und Theologie wird gelegentlich allzu schnell übersprungen.

Sonderbar erscheint, dass Matter in seinem Anliegen, die Negativität des griechischen Denkens für heute zu gewinnen, auf eine grosse, gerade auch für den Zusammenhang zu Derrida zentrale Denkbewegung mit kei-

nem Wort eingeht, auf Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht). Es ist ja verschiedentlich verbrieft, wie wichtig die Anfragen Derridas an Lévinas im Hintergrund dieses Werkes waren. Das Buch kann damit als Dokument einer gemeinsamen Bemühung betrachtet werden, von und zu einem anderen zu sprechen im vollen Bewusstsein, dass man dabei stets einen Missbrauch der Sprache riskiert. Eine „hyperbolische Ethik" bei Derrida lässt sich ohne Bezug zu Lévinas nicht denken.

Nicht unproblematisch scheint es, bei Derrida auf ein Jenseits der Sprache zu pochen. Die *différance* ebenso wie die Verräumlichung (*espacement*) und die Zeitigung (*temporalisation*) und selbst die Bezugnahmen auf Gott finden immer in einem gewissen Sinne *in* der Sprache im weitesten Sinne dieses Wortes statt, d.h. in Prozessen des Bezeichnens respektive in spezifischen Sprechakten (wie z.B. das Versprechen). Sie losgelöst davon zu betrachten, wäre vollkommen unverständlich. Erklärlich scheint diese Denkfigur eigentlich nur aus Matters bruchlosem Anschluss an eine äusserst umstrittene (und nicht zuletzt von Derrida selbst zurückgewiesene) Theologisierung Derridas.

Zuletzt mag es erlaubt sein, zu fragen, ob sich die Freigabe der Welt durch Gott nicht selbst noch einmal als Bild und sprachliches Konstrukt befragen liesse und damit durch eine weitere Negativität geläutert zu werden vermöchte. Um die heutigen Herausforderungen an ein Denken der Transzendenz zu umreissen, wurde vom Autor gelegentlich Nietzsche herangezogen (13, 171). Liesse sich nicht gerade beim nur beiläufig erwähnten Nietzsche ein ungleich radikaleres „radikales Denken" finden? So hat etwa Franz Rosenzweig bei Nietzsche einen in der Philosophiegeschichte unvergleichlichen Atheismus gesehen. Nietzsche belasse es nicht dabei, bloss Gottes Existenz zu verneinen, sondern er fluche Gott im theologischen Sinne dieses Wortes. „Denn einen Fluch [...] bedeutet jener berühmte Satz: ‹wenn Gott wäre, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein›. Noch nie hatte ein Philosoph so Auge in Auge mit dem lebendigen Gott gestanden, um so zu sprechen. [...] [J]ener Satz ist die erste philosophische Gottesleugnung, in der Gott nicht mit der Welt unlöslich verbunden ist. Zur Welt hätte Nietzsche nicht sagen können: wenn sie wäre, wie hielte ich es aus, nicht sie zu sein. Dem lebendigen Menschen erscheint der lebendige Gott." [1] In Nietzsche steht nach Rosenzweig der freie Mensch dem freien Gott gegenüber. Zur von Matter betonten Freiheit Gottes er-

[1] ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung* (1921). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 20f.

hebt sich die Freiheit des Menschen auf eine provokative Augenhöhe. Mit einem Male tritt eine herausfordernde Unentscheidbarkeit zwischen Mensch und Gott ins Spiel, die zu einem „radikalen Denken" gehört, wie es Derrida in Angriff genommen hat.[2] Doch dies sprengt den Horizont des Neuplatonismus ebenso wie denjenigen des anzuzeigenden Buches und der vorliegenden Rezension.

SASCHA BISCHOF

[2] Vgl. etwa DERRIDA, Jacques: *Donner la mort* (1990). Paris: Galilée 1999. – Dt. „Den Tod geben", in: HAVERKAMP, Anselm: *Gewalt und Gerechtigkeit.* Benjamin-Derrida. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, 331–445.