

Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **56 (2009)**

Heft 1

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

REZENSIONSARTIKEL

SVEN K. KNEBEL

Phänomenologen horchen auf:
Der Taufschein der „Intentionalität“ ist jetzt ediert¹

Der *Tractatus de secundis intentionibus* (ca. 1313) des Dominikaners Hervaeus Natalis (Hervé Nédellec) ist seit Karl Prantls Hinweis auf ihn, vor inzwischen hundervierzig Jahren,² ein Geheimtip der philosophischen Mediävistik. Daß die Lehre des Hervaeus vom Irrealen (vom „Gedankending“, *ens rationis*) besonders in der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung nie ganz vergessen war, beruhte auf anderen Schriften.³ Dank L.M. de Rijk besitzen wir seit 2005 eine vorzügliche Edition der Erwiderung des Giraldus Odonis OFM. (gest. 1342) auf diesen Text,⁴ aber den Text selber besaßen wir nur in der hermetischsten Form. Kein photomechanischer Nachdruck erleichterte bisher das erforderliche Inkunabelstudium, und kein Inkunabelstudium war undankbarer. Ob die von Judith Dijs (Leiden) angekündigte kritische Edition mehr als die Transkription des ersten Drittels bieten wird, die schon in den neunziger Jahren in der Zunft kursiert hat, ist aus ihrer jüngsten Mitteilung⁵ nicht ersichtlich. John P. Doyle, emeritierter Philosophieprofessor in St. Louis und durch seine kontroversen Thesen zur Rolle des Supertranszendentalen in der Metaphysikgeschichte auch dem deutsch-

¹ JOHN P. DOYLE: *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323), the Doctor Perspicacissimus, On Second Intentions. Vol. I: An English Translation. Vol. II: A Latin Edition* (= Mediaeval Philosophical Texts in Translation). Milwaukee, Wisc.: Marquette University Press 2008. Paperback. 622 S. ISBN: 978-0-87462-247-8.

² C. PRANTL: *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1858–70 / Repr. Berlin 1955, Bd. 3, 264ff.

³ Vgl. D. TIEDEMANN: *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg 1791–97, Bd. 5, 68ff.; J.G. BUHLE: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen 1796–1804, Bd. 5, 571ff.; TH. KOBUSCH: *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden–New York [usw.] 1987, 136–41.

⁴ „Basically Girald’s own work on intentionality (*De intentionibus*) is meant as an extensive, extremely negative reaction to the well-known tract of Hervé Nédellec [...] on the same subject.“ L.M. DE RIJK: *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica vol. II: De intentionibus. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, Leiden–Boston 2005, 303. Giralds Standpunkt ist der des exzessiven Begriffsrealismus.

⁵ J. DIJS: „Intentions in the First Quarter of the 14th Century. Hervaeus Natalis vs. Radulphus Brito“, in: S. BROWN / TH. DEWENDER / TH. KOBUSCH (Hgg.): *Philosophical Debates at Paris in the Early 14th Century*. Leiden–Boston: Brill 2009, 213–223, hier 218.

sprachigen Publikum bekannt,⁶ hat jetzt Nägel mit Köpfen gemacht. Er hat den Gesamttext in einer zwar immer noch provisorischen, hauptsächlich auf die Pariser Ausgabe von 1489 gestützten, durch Hinzuziehung zweier guter Handschriften (Wien VNP 2411; Vat. Lat. 847) und einer minderwertigen (UB Basel III 22) aber immerhin halbkritischen Studienausgabe veröffentlicht und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Der Band gliedert sich in eine Einleitung (9–35), die annotierte Übersetzung (39–321) und die lateinische Edition (323–595). Die Übersetzung zu beurteilen, ist nicht Sache des Rezensenten.

Nicht nur wegen seines Abstraktionsniveaus erinnert der *Tractatus de secundis intentionibus* kaum noch daran, daß er so etwas wie die Isagoge in die Isagoge des Porphyrios hat sein wollen (392). Weder handelt es sich um einen Isagoge-Kommentar noch überhaupt um einen Kommentar, sondern um eine systematische Abhandlung. Nach den Maßstäben der aristotelischen Wissenschaftstheorie ist diese Abhandlung ein Muster an methodischer Strenge. Kein einziges Zitat, nur Argumentation. Gleichwohl ist dieser *Tractatus* insofern ein Zeugnis der scholastischen Rezeptionsgeschichte der Isagoge, als die Isagoge bis ins 18. Jh. als die Abhandlung über die ‚Prädikabilien‘ gelesen wurde, also über die Begriffe der logischen Metasprache. Nur hatte Porphyrios gerade einmal deren fünf in ihren gegenseitigen Strukturbeziehungen analysiert. Im 13. Jh. war durch die breite Rezeption der Grundunterscheidung von „Erst“- und „Zweitintentionen“ eine völlig neue Situation entstanden. Für das damals entstandene mentalistische Logikkonzept erörtert die Logik die „Zweitintentionen“ in ihrer Anwendung auf die „Erstintentionen“, d.h. die Anwendung bestimmter gedanklicher Relationen auf das, worin wir die kategorial strukturierte Realität begreifen. Der Traktat des Hervaeus Natalis steht am Anfang einer ganzen Literatur zur Metatheorie dieser für fundamental angesehenen Unterscheidung. Zu dieser Literatur haben alle Schulen etwas beigesteuert, in Gestalt der sog. Formalitäten-traktate auch zumindest der Flügel des Skotismus, der von Petrus Thomae herkam.⁷ Nicht von ungefähr bemerkt der Herausgeber: „As I made my way

⁶ Vgl. I. MANDRELLA: „Metaphysik als Supertranszendentalwissenschaft? Zum scotistischen Metaphysikentwurf des Nicolaus Bonetus“, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 75 (2008) 161–93. Gegen Frau Mandrellas prätridentinische Fehlanzeige wäre allerdings an Petrus Aureoli zu erinnern (PETRUS AUREOLI: *I Sent.* dist. 23 art. 2, Rom 1596, 538a/b. 539a/b; neu hg. von D. PERLER: „Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 61 [1994] 227–262, hier 260. 262). Davon abgesehen hat sie jedoch recht, daß die Okkurrenzen des Begriffs des supertranszendentalen Seienden strenger daraufhin zu prüfen wären, ob an den betreffenden Stellen von dem Gegenstand der Metaphysik die Rede ist – nur das wäre der Abschied von der Metaphysik als Realwissenschaft – oder von dem intellektuell Ersterkannten. – Der bisher erst aus der zweiten Hälfte des 16. Jhs. belegte Ausdruck ‚supertranszendental‘ dürfte übrigens von der Pariser Majorschule geprägt sein. Vgl. die Okkurrenz bei R. CAUBRAITH: *Quadrupertitum*, Paris ²1516, 74rb/va.

⁷ Petrus Thomae hat den für die skotistischen Formalitäten-traktate kanonisch gewordenen Distinktionenseptenar entwickelt, dessen Innovation ein Distinktionstyp ist, welcher das System der logischen Zweitintentionen sowohl untereinander als auch in bezug auf die Erstintentionen zu artikulieren gestattet: die *distinctio rationis*. Vgl. GEOFFREY G. BRIDGES OFM.: *Identity and Distinction in Petrus Thomae OFM*, St. Bonaventure 1959, 57–68.

through the *Treatise on Second Intentions*, I was constantly expecting Hervaeus to introduce a new discipline beyond those of Aristotle or to radically modify the existing Aristotelian disciplines in one or another way“ (23). Nun hat sich zwar das Supertranszendente nicht zeigen wollen, eine „Tiologie“ hat Hervaeus nicht vorgeschwebt. Für eine bestimmte Schnittmenge der älteren Logik, Ontologie und Psychologie haben wir jedoch schon seit dem 19. Jh. einen neuen Namen. Der Traktat des Hervaeus Natalis ist ein gründliches Stück *Erkenntnistheorie*.

„Insofern heißt etwas ‚erkennbar‘ (natum intelligi), als die Vorstellung (repraesentatio⁸) davon im Verstand sein kann. [...] Insofern nun diese Vorstellung im Verstand ist, entspringt eine Beziehung zwischen dem Verstand, der diese Vorstellung hat, und dem vorgestellten Gegenstand, so daß der Verstand, in dem diese Vorstellung ist, real auf den vorgestellten Gegenstand bezogen ist. In dem Gegenstand seinerseits setzt die Vorstellung als solche indessen nichts, sondern er ist nur gedanklich auf die Vorstellung bezogen“ (463). Diese Asymmetrie der Erkenntnisrelation, daß durch das Denken im denkend erfaßten Gegenstand nichts „gesetzt“ ist („intelligere [...] nihil ponit in re intellecta“, 436), bringt der von Hervaeus wesentlich mitbegründete, der frühneuzeitlichen Philosophie (Descartes, Leibniz) noch ganz vertraute, Schuljargon auf die Formel, das „Gedachtsein“ oder „Erkanntsein“ sei für den Gegenstand nur eine „extrinsische Denomination“.⁹ Hervaeus unterscheidet hier zwischen dem noetischen und dem noematischen Aspekt. Es gibt extrinsische Denominationen vom Erkenntnisakt (ab actu intelligendi), z.B. „erkannt“, „evident“, „nicht-evident“, und es gibt solche von Denkbestimmungen, die ihrerseits eine Funktion des „objektiven Seins“ des ins Denken aufgenommenen Gegenstandes sind (non ab actu intelligendi, sed ab ente rationis consequente rem scitam prout est obiective in intellectu), z.B. „abstrakt“, „generisch“, „spezifisch“, „Subjekt“, „Prädikat“ (574, 577). Hervaeus widmet sich ausschließlich diesen letzteren. Um den noematischen Aspekt herauszuarbeiten, rekurriert er auf die schon eingeführte Unterscheidung zweier Seinsweisen: des „subjektiven“ Seins von etwas (innerhalb oder außerhalb des Verstandes) und eben dieses „objektiven“ Seins, das es nur im Denken gibt (417). Die „objektive“ Seinsweise besagt nicht mehr und nicht weniger als intramentale Gegenständlichkeit: *esse in prospectu intellectus* (421).¹⁰

⁸ Zur Semantik von Hervaeus' Repräsentationsvokabular (gestützt auf *Quodlibet* V, 1 und *Quaestiones de verbo*) vgl. S. MEIER-OESER: *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin–New York 1997, 126f.

⁹ Vgl. J.P. DOYLE: „Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez, S.J.“, *Vivarium* 22 (1984) 121–60; S.K. KNEBEL: „Intrinsic and Extrinsic Denomination. The 14th Century Connection of 17th Century Aristotelianism“, in: G. FRANK / A. SPEER. (Hgg.): *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit: Kontinuität oder Wiederaneignung?* Wiesbaden: Harrassowitz 2007, 97–115.

¹⁰ Angewandt auf das Universalienthema steht für diese objektive Seinsweise nicht das psychologisch relevante *universale per repraesentationem*, sondern das von Hervaeus auch logisch allein maßgeblich gefundene *universale per praedicationem*, d.h. ein bestimmter, definierbarer Gehalt. Daher die realistische Position, die Hervaeus im Universalienstreit

Der Grundbegriff, dessen Einführung die Philosophie dem Traktat des Hervaeus verdankt, ist der durch Brentano im 19. Jh. bekanntlich wieder aufgebrachte Begriff der „Intentionalität“ (intentionalitas).¹¹ Hervaeus hat erstmals das gemeinsame Merkmal der Erst- und der Zweitintentionen herauspräpariert. „Intentionalität‘ [...] ist das Verhältnis des erkannten Gegenstandes zum Erkenntnisakt. Dieses Verhältnis kommt dem Gegenstand nur insofern zu, als er objektiv im Verstand ist“ (417). „Die Intentionalität ist etwas Irreales (ens rationis), das den Gegenständen zukommt, insofern sie objektiv im Verstand sind“ (358). Hervaeus denkt die Intentionalität also nicht vom intentionalen Akt, sondern von dessen Objekt her. Darauf legt Doyle größtes Gewicht: „But the biggest surprise was to discover that for Hervaeus the direction of intentionality as such was not from knower to known but rather oppositewise – from known to knower!“¹² Unter „Intentionalität“ versteht Hervaeus, wie übrigens schon Prantl verdeutscht, „das Aufgefasstsein überhaupt“. Hauptthema des Traktats ist, durch Strukturanalyse, insbesondere durch eine Analyse der verschiedenen in Betracht kommenden Fundierungsverhältnisse, eine umfassende Bestimmung des Verhältnisses, in welchem dieser mit dem Begriff des „objektiven Seins“ nicht identische, aber koextensive Begriff der „Intentionalität“ zu den beiden Klassen von Intentionen steht, den Erst- bzw. den Zweitintentionen. Dabei gilt den Erstintentionen, der Schnittstelle zwischen Realität und Intentionalität (579), das Hauptaugenmerk.

Den Begriff der „Intention“ konstruiert Hervaeus als die Funktion zweier komplementärer Beziehungen: einer Fundierungsbeziehung und einer Denominationsbeziehung. Von dem A, das ein B „fundiert“, ist nämlich vorausgesetzt, daß es seinerseits von diesem B „denominiert“ wird. Obwohl die Erstintention, die Basis einer Stufenfolge höherer Intentionen, ihrerseits in nichts weiter fundiert ist (419), ist jede Intention von intentionalitätswegen in etwas fundiert (356). Im Falle der Erstintentionen ist dieses „fundamentum intentionalitatis“ (357) die extramentale Realität. Dann schwenkt die Perspektive um: „Die Erstintention in concreto, die von dieser Intentionalität oder der Erstintention in abstracto denominiert wird, ist der extramentale Gegenstand“ (431, 439, 441). Dieses Strukturmodell beruht auf dem Grundgedanken (354, 356, 434, 439, 474f. u.ö.), die aristotelische Ontologie der akzidentellen Prädikation mutatis mutandis auf die Erkenntnisordnung zu übertragen. Der Satz „Der Gegenstand ist erkannt“ (res est intellecta) wird von Hervaeus nach dem Muster von „Der Mensch ist weiß“ (homo est albus) gemodelt. Die Intentionalität erhält, wie die Weiße (albedo), von der vorausgesetzt ist, daß sie dem Menschen als eine Eigenschaft inhäriert, den Status einer akzidentellen Form.

bezieht (s. die Deutung der *suppositio simplex*, 468). Der Nominalist Ockham seinerseits verwirft die objektive Seinsweise und akzeptiert ausschließlich ein *universale per repraesentationem* (bzw. *significationem*).

¹¹ Dazu sehr empfehlenswert: J.P. DOYLE: „Hervaeus Natalis on Intentionality: Its Direction, Context, and Some Aftermath“, *The Modern Schoolman* 83 (2005/06) 84–124.

¹² Ebd. 86.

Wie dieser strikt aristotelische Ansatz auf einem von Aristoteles selber dafür nicht vorgesehenen Feld von Hervaeus konkret durchgeführt wird, und welche Probleme sich schon für die Zeitgenossen daraus ergeben haben, darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort. Es sei auf das subtile Referat der Hervaeischen Argumentation verwiesen, das de Rijk im Rahmen seiner magistralen Einleitung zu der Girald Odonis-Ausgabe vorgelegt hat.¹³ Darüber hinaus hat de Rijk Hervaeus' Traktat auch bereits zur Vorgeschichte, namentlich zu Simon of Faversham (gest. 1306) und Radulphus Brito (gest. 1320), sowie zur unmittelbaren Wirkungsgeschichte in Beziehung gesetzt.

Doyles Edition ist eine Pflichtlektüre nicht nur für den philosophischen Mediävisten. Sie ist es für jeden, der sich für die Geschichte der theoretischen Philosophie, besonders für den Deutschen Idealismus interessiert. Die „Vorstellungstheorie“ des Karl Leonhard Reinhold (1757–1823) liest sich auf dieser Folie als „Hervaeus light“. Mit den Seiten, auf denen Reinhold 1789 seinen erkenntnistheoretischen Grundsatz erläutert „Das Bewußtsein überhaupt besteht aus dem Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt; und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich“¹⁴ vergleiche man die folgende Darlegung von Hervaeus: „Beispielsweise, wenn ich ‚Mensch‘ denke, ist das Verhältnis des gedachten Menschen zum Verstand die abstrakte Intentionalität selbst, in Abhängigkeit von der der gedachte Mensch konkreterweise ‚Erstintention‘ heißt. Dieses Verhältnis ist nicht selber das Gedachte, solange der Mensch der direkte Gegenstand des Denkens ist. Es ist vielmehr eine gedankliche Beziehung, die in dem gedachten Gegenstand fundiert ist. Da nun aber der Verstand über seinen eigenen Akt reflektieren kann und ebenso über das Verhältnis, welches in dem gedachten Gegenstand insofern fundiert ist, als er eben gedacht wird, kann dieses Verhältnis, das vorher eine Beziehung des gedachten Gegenstandes war und nicht etwa seinerseits ein gedachter Gegenstand, nachher allerdings ein gedachter Gegenstand sein. Wie der direkte Gegenstand, nämlich ‚Mensch‘, ein Verhältnis fundierte, die Intentionalität, die die konkreterweise so genannte Erstintention konstituierte, so fundiert wiederum das Verhältnis, wenn es seinerseits zum direkten Gegenstand des Denkens wird, eine gedankliche Beziehung auf den Verstand. Darum ist jenes erste Verhältnis das Fundament eines zweiten Verhältnisses und folglich seinerseits von diesem konstituierbar, so wie auch ein Denkakt bisweilen im reflexen Akt gedacht wird. Dann ist der Akt, der gedacht wird, nicht der, durch den der Denkende denkt, sondern er ist das, was der Verstand denkt. Genauso, behaupte ich nun, ist jenes Verhältnis, die abstrakte Intentionalität, sei es die erste oder die zweite, sobald sie ihrerseits gedacht wird, konkreterweise die ‚Zweitintention‘.“ (411). Immer wieder kommt Hervaeus darauf zurück, daß die Intentionalität ihrer-

¹³ DE RIJK, a.a.O. 251–301. De Rijk ist übrigens entgangen, daß der hervaeuskritische Traktat eines nicht weiter bekannten Magister Conrad OP., für den er nur auf zwei Manuskripte verweist (ebd. 294), seit längerer Zeit ediert vorliegt: C. STROICK: „Tractatus de intentionibus magistri Conradi O.P.“, in: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia* XIII/1), Berlin–New York 1981, 517–46.

¹⁴ K.L. REINHOLD: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag–Jena 1789 / Repr. Darmstadt 1963, 321–323.

seits zum Gegenstand des Denkens werden kann („*ipsa intentionalitas potest esse intellecta et relata ad intellectum*“, 440), und daß die Reflexion unendlich sei (446). Nicht unwichtige Thesen der nachkantischen Spekulation hängen also gar nicht von Prämissen ab, die heute jeder Philosophiestudent als das geistige Eigentum der „neuzeitlichen“ Philosophie reklamieren würde. Bemerkenswert ist noch, daß trotz des *rigor metaphysicus*, den Hervaeus betätigt, er kein versteinertes Dogmatiker ist, sondern ein Ich, das sich auch zu dem den Skeptikern so sympathischen „wie mir jetzt scheint“ (575) herbeiläßt. Eine längere Darlegung beendet er mit den Worten: „All das sei gesagt, ohne etwas fest behaupten zu wollen, denn über diese Dinge habe ich wenig nachgedacht“ (576).

Es verdient Anerkennung, daß der Herausgeber für eine gut lesbare, erschwingliche Ausgabe dieses wichtigen philosophischen Texts gesorgt hat. Dennoch hätte er es dem Leser ein bißchen weniger schwer machen dürfen. Der Rezensent meint nicht die Flüchtigkeitsfehler, die zum Teil störend sind, deren Zahl verglichen mit der Unzahl bereits bewältigter Schwierigkeiten der Textkonstitution – Doyle verzeichnet 1747 meist gravierende Varianten – und den immer noch offenen Fragen aber nicht ins Gewicht fällt.¹⁵ Auch nicht, daß ab Fußnote 624 sich die Fußnotenzählung im Apparat um 1 verschiebt. Sondern den unangebrachten Respekt vor der wilden Interpunktion der Inkunabel. Obwohl ihm das Problem selber bewußt ist (327), hat der Herausgeber auf eine selbständige Gliederung des Texts verzichtet. Selbst dann interveniert er nicht, wenn eine verschachtelte Konstruktion in zwei Sätze auseinandergerissen ist. Aber es ist nun einmal so, daß auch noch so vieles

15 333, 13 „dicitur“ / „dicit“ – 334, 2 „omnem“ / „omne“ – 336, 31 „re absoluta“ / „rei absolutae“ – 338, 18 „ipsa“ / „ipsum“ – 339, 13 „probo“ / „patet“ – 340, 19 „quae“ / „quod“ – 342, 9 „ergo actus“ / „ergo quod actus“ – 344, 2 „fundari“ / „fundantur“ – 355, 12 „primus“ / „primum“ – 358, 15 „accipiatur“ / „accipiam“ – 360, 2 „sicut“ / „sic“ – 360, 5/6 „terminum“ / „tantum“ – 360, 6 „includunt“ / „includit“ – 371, 14 „esse“ / „esset“ – 374, 20 „primam“ / „primum“ – 374, 34 „excluso“ / „exclusa“ – 375, 5 „esse“ / „esset“ – 376, 24 „probabile“ / „praedicabile“ – 381, 2 „quod“ / „quia“ – 388, 13 „est“ / „est, est“ – 389, 13 „aliqua relatio [...] relatio“ / „aliquam relationem [...] relationem“ – 389, 27 „aliquem“ / „aliquam“ – 390, 27 „si“ / „sive“ – 390, 33 „reale“ / „realem“ – 391, 14 „inveniri“ / „invenitur“ – 395, 4 „omni“ / „omne“ – 395, 5 „ipse“ / „ipsum“ – 395, 28 „negatione illud“ / „negatione, scilicet illud“ – 400, 13 „comparantur“ / „comparatur“ – 404, 16 „intellectum“ / „intellectam“ – 407, 15 „est“ / „est, est“ – 410, 23 „intellectus“ / „intellecti“ – 411, 29 „quae“ / „qua“ – 411, 40 „quem“ / „quam“ – 417, 27 „quidam“ / „quidem“ – 422, 29 „inconsequens“ / „inconueniens“ – 423, 9 „potest“ / „posse“ – 424, 24 „finem“ / „finis“ – 425, 7 „ille“ / „illa“ – 428, 23 „ille“ / „illud“ – 433, 7 „qui“ / „quae“ – 436, 13 „sine non“ / „sine talibus non“ – 437, 11 „sed“ / „seu“ – 446, 3 „Illud dicitur esse principale fundamentum“ del. – 446, 33 „tertium“ / „tertius“ – 450, 16 „qui“ / „quin“ – 460, 25 „quaedam“ / „quoddam“ – 465, 8 „quod“ del. – 467, 2 „converso“ / „e converso“ – 471, 1 „non“ / „nec“ – 478, 12 „intellectui“ / „intelligendi“ – 485, 4 „rem“ / „re“ – 486, 13 „concepti“ / „complexi“ – 488, 35 „extrinseca“ / „intrinseca“ – 489, 1 „intrinseca“ / „extrinseca“ – 490, 14 „qua“ / „quia“ – 491, 15 „necessitate“ / „de necessitate“ – 503, 29 „pro“ / „per“ – 508, 13 „tantum“ / „tantam“ – 530, 21 „insit“ / „insint“ – 531, 32 „analogica“ / „analogata“ – 545, 12 „terminum“ / „terminus“ – 545, 24 „accepta“ / „acceptam“ – 563, 24 „habeant“ / „habeat“ – 566, 11 „quod“ / „quae“ – 566, 12 „talis“ / „tale“ – 570, 15 „per“ / „per se“ – 573, 25 „eam“ / „rem“ – 582, 18 „quae“ / „quod“ – 594, 19 „tertium“ / „tertiam“.

Kollationieren dem Mediävisten *eine* Entscheidung nicht abnimmt: die Zeichensetzung. Die im Apparat vermerkte Konjektur, die Abweichung von dem überlieferten Wortlaut, ist harmlos verglichen mit der ihm unablässig abverlangten Entscheidung über Punkt und Komma. In der fertigen Edition gibt über das So-und-nicht-anders der Interpunktion kein kritischer Apparat Rechenschaft, und vernünftigerweise kann dergleichen auch nicht verlangt werden. Trotzdem darf sich gerade der Herausgeber philosophisch anspruchsvoller Texte vor dieser Entscheidung nicht drücken. Jede Edition ist ein Konstrukt, in dem ältesten technischen Sinn von *constructio*. Zuwenig *constructio* bleibt dem Text den Schlüssel zu seinem Verständnis schuldig.

Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Herausgeber von den von ihm konsultierten Manuskripten noch eifriger Gebrauch gemacht hätte. Daß sie zur Textkonstitution mehr beitragen als Doyles Apparat verrät, zeigt ein Vergleich seines Texts mit den Proben, die wir an den Zitaten bei Giraldus Odonis haben. Denn nach de Rijks Befund stammen diese Zitate aus derselben Quelle. Doyle liest: „[...] esse intentionale [...] potest accipi essentialiter et denominative sicut *albedo* dicitur esse quale essentialiter et *corpus* dicitur habere esse quale denominative. Ita illud quod est intentio per essentiam dicitur habere esse intentionale essentialiter, sed illud cuius est intentio dicitur habere esse intentionale denominative“ (334). Bei Giraldus Odonis heißt es statt dessen: „Esse intentionale potest accipi essentialiter et denominative, sicut habere esse quale contingit dupliciter: essentialiter et denominative. Nam sicut *albedo* dicitur esse quale essentialiter sed *corpus* <album> dicitur habere esse quale denominative, ita illud quod est intentio per essentiam, dicitur habere esse intentionale essentialiter, sed illud cuius est intentio, dicitur habere esse intentionale denominative“ (ed. de Rijk 392). Der zur Unterscheidung zweier Bedeutungen des systematisch wichtigen Begriffs „esse intentionale“ von Hervaeus vergleichsweise herangezogene und eingeteilte Oberbegriff ist „habere esse quale“. Das wird aus Doyles Version nicht deutlich. Auch an einer anderen Stelle (ed. Doyle 411f. / ed. de Rijk 406f.) zeigt sich, daß der von ihm gebotene Text verbesserungsfähig ist. Fairerweise muß man aber sagen: Das zu kritisieren, läuft auf den Gemeinplatz hinaus, daß wir bei diesem Werk noch weniger als sonst ohne eine kritische Ausgabe auf die Dauer nicht auskommen. Wovon man sich durch den punktuellen Stellenvergleich gut überzeugen kann, ist die enorme Schwierigkeit dieser Aufgabe.

Die Schwierigkeit liegt nicht nur in der Unterschiedlichkeit der überlieferten Textfassungen. Sie liegt in einem asketisch dermaßen restringierten Sprachcode, daß Husserls *Logische Untersuchungen* verglichen mit diesem *Tractatus de secundis intentionibus* Unterhaltungslektüre sind. Kein Wunder, daß Generationen von Mediävisten vor der Aufgabe zurückgezuckt sind. Jedem ist klar, wie leicht er sich daran die Finger verbrennt. Wenn eine Edition desto schwerer ist, je kleiner die Zahl unterscheidbarer Typen von Lemmata und je größer die Zahl ihrer Okkurrenzen ist, dann ist Doyles Leistung in der neueren philosophischen Mediävistik leicht rekordverdächtig. Den Mut, eine lohnende Sache endlich anzupacken und durchzuführen, auch um den Preis, daß es nicht der endgültige Text würde sein können, hat aus Ungeduld mit dem schleppenden Gang der Dinge im alten Europa vielleicht nicht zufällig

erst ein Amerikaner gehabt. Alle im Lauf eines langen Gelehrtenlebens aufgespeicherte Intelligenz und Erfahrung ist hier in den berühmten ersten Schritt gesteckt. Ihm werden weitere folgen. „Ist ja doch der Anfang vielleicht das größte Stück des Ganzen. [...] Ist der Anfang aber gefunden, so ist es leichter, das Fehlende zu ergänzen und nachzuholen [...] Von der gegenwärtigen Lehre aber war bisher nicht etwa einiges schon bearbeitet, anderes noch nicht, sondern es war von ihr bis zur Stunde schlechthin gar nichts vorhanden.“¹⁶

¹⁶ ARISTOTELES: Soph. Elench. 34, 183b.

KLAUS M. LEISINGER

Hoffnung für die Ökumene.
Resonanz auf die Stimme des Patriarchen Kyrill¹

Dieses Buch ist in verschiedener Hinsicht etwas Besonderes, etwas Neues und viel Versprechendes. Freiheit und Verantwortung im Einklang ist der erste Band einer neuen Publikationsreihe, deren Herausgeber Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen und Klaus Wyrwoll – alle nicht nur hervorragende Theologen, sondern auch in besonderem Maße für die Ökumene mit der Ostkirche engagiert – eine anspruchsvolle Absicht verfolgen, nämlich

„Zeugen und Zeuginnen zu Wort kommen lassen, die für uns zur ‚Erscheinung des Herrn‘ werden; die Seinem Leib, der Kirche, Gestalt verleihen; die uns helfen, die Zeichen der Zeit zu deuten; die zeigen oder doch erahnen lassen, wie das Evangelium unsere persönliche Lebensform, unsere soziale, politische und wirtschaftliche Welt durchdringt.“ (IV)

Zielpublikum dieser neuen Reihe sind „Suchende“, die „nicht nur Unterhaltung, Begriffsstreit oder kirchenpolitische Argumente suchen, sondern ein unerwartetes Licht für ihren Weg im Zwielflicht dieser Welt.“

Angesichts der gegenwärtigen globalen finanziellen, sozialen, ökologischen und politischen Krise und der von ihr verursachten neuen Unübersichtlichkeit sind „unerwartetes Licht“ und sichtbare Zeichen der spirituellen Durchdringung aller Aspekte des individuellen und gesellschaftlichen Lebens bitter nötig. Allein schon deshalb ist dieser Publikationsreihe großer und nachhaltiger Erfolg zu wünschen. Krisenzeiten bieten – bei allem Leidensdruck, den sie für die von ihr Betroffenen erzeugen, – immer auch Chancen für Reformen durch Rückbesinnung auf das Wesentliche und Neuorientierung im Lichte veränderter Werteorientierungen.

Krisenzeiten eröffnen immer auch die Gelegenheit, dass bisher ignoriertes oder als unzeitgemäß empfundenen Gedankengut neu bewertet wird und Anerkennung findet. Die Chance der Besinnung auf Wesentliches, die Chance des reflexiven Rückbezugs auf einen Wertekanon, der Menschen Orientierung und in unsicheren Situationen Halt gibt, wächst, wenn es Mittlergestalten gibt, die uns – wie das die Herausgeber wünschen – „helfen, die Zeit zu deuten“ und die aus dieser Deutung resultierenden Erfordernisse zu erkennen.

Die Herausgeber hätten es sich mit dem ersten Band leichter machen und einen Autor wählen können, der dem westlichen Publikum in vielfältiger Hinsicht zugänglicher ist. Jenseits des relativ kleinen Kreises hiesiger Menschen, die sich mit der Ostkirche und ihren Repräsentanten beschäftigen, sind der Patriarch der Russischen Orthodoxen Kirche und seine Schriften kaum bekannt.

¹ KYRILL, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft* (= Epiphania 1). Fribourg: Academic Press 2009. 239 S. ISBN: 978-2-9700643-0-5.

Aber Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen und Klaus Wyrwoll haben sich bewusst entschieden: Der erste Band der Publikationsreihe erschien am 1. Februar 2009, dem Tag der Amtseinsetzung des neuen Patriarchen „von Moskau und der ganzen Rus“, Kyrill. Das Buch macht einem nicht russisch sprechenden Publikum ausgewählte Beiträge aus der Feder des Patriarchen zugänglich, Beiträge zum Menschenbild der östlichen christlichen Tradition, zur Ambivalenz der säkularen Weltanschauung sowie zur Ökumene.

Das Buch ist eine anspruchsvolle aber lohnende Lektüre, denn es führt den interessierten Leser in eine Gedankenwelt, mit der Menschen westeuropäischer Prägung kaum vertraut sind. Kyrill hält es für die Aufgabe der Russischen Orthodoxen Kirche, eine Soziallehre zu entwickeln, die in ihrer Tradition verankert ist. Der Autor, der in sehr armen Verhältnissen aufwuchs und unter dem atheistischen Wesen des kommunistischen Staates zu leiden hatte, spricht über Menschenrechte und Menschenwürde, über das Verhältnis von Kirche und Nation, über die Grenzen des Liberalismus, über Ökumene und vieles mehr. Im Verlauf der Lektüre erschließt sich dem Leser, dass zentrale Begriffe wie beispielsweise „Menschenrechte“, „Menschenwürde“, „Liberalismus“ und „Säkularismus“ inhaltlich anders ausgefüllt werden, als es dem generellen Trend der westlichen Debatte entspricht. Um den Intentionen des Patriarchen gerecht zu werden, und um die Gefahr ungerechtfertigter Kritik zu verringern, weil Kyrill's Aussagen aus ihrem axiomatischen Kontext genommen werden könnten, ist es ratsam, die Lektüre des Buches mit dem letzten Kapitel zu beginnen: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen (220–229).

In verschiedenen Kapiteln des Buches setzt sich der Patriarch kritisch mit dem „liberalen Modell der (westlichen) Zivilisation“ auseinander. Dass Vorsicht mit oberflächlicher „Übersetzung“ des Textes angezeigt ist, wo „Übertragung“ seiner Inhalte im Lichte von religiös-kulturellen Traditionen erforderlich wäre, zeigt insbesondere die Lektüre des Aufsatzes „Das liberale Wertesystem als Bedrohung der Freiheit“ (64ff.). Ein wesentlicher Pfeiler der Kritik am Liberalismus ist aus der Sicht der Russischen Orthodoxen Kirche, dass „sündhafte Erscheinungsformen im Menschen zugelassen (werden), solange sie nicht in Widerspruch zum Gesetz geraten und die Freiheit eines anderen Menschen nicht verletzen“ (39). Wo „sexuelle Zügellosigkeit und Perversion, Profitgier und Gewalt“ sowie „Abtreibung, Euthanasie, die Verwendung menschlicher Embryonen in der Medizin“ und andere Handlungsweisen praktiziert werden, welche „die Moral des Evangeliums und die natürliche Moral“ (227) untergraben oder gar aufheben, ist aus orthodoxer Sicht Toleranz unangebracht – im Gegenteil: Gegensteuern durch Ablehnung des universalen Geltungsanspruchs solchen „liberalen Wertesystems“ sei notwendig.

Solche Passagen werden mit Sicherheit bei vielen Menschen moderner, säkularer Gesellschaften auf Unverständnis, wenn nicht reflexartige Ablehnung stoßen. Auf dem Hintergrund der Russischen Orthodoxen Glaubensnormen und der östlichen christlichen Tradition sind sie eine logische Schlussfolgerung, denn:

„In der Orthodoxie besteht unverändert die Überzeugung, dass die Gesellschaft bei der Regelung des irdischen Lebens nicht nur die menschlichen Interessen und Würde berücksichtigen soll, sondern auch die göttliche Wahrheit, das vom Schöpfer gegebene ewige Sittengesetz, das in der Welt unabhängig davon herrscht, ob der Wille einzelner Menschen oder menschlicher Gemeinschaften damit im Einklang steht. Dieses Gesetz, das in der Heiligen Schrift besiegelt ist, steht für einen orthodoxen Christen über allen anderen Regeln“ (227).

Freiheit ist aus dieser Perspektive „kein Selbstzweck“ und kein Vorwand für die Lebensphilosophie „erlaubt ist, was gefällt“. Ohne sittliche Werte, so der Patriarch, verlieren Freiheit, Demokratie und Menschenrechte ihren Sinn; sie können nur im Einklang mit Pflichtgefühl und Verantwortung innerhalb eines konkreten Systems sittlicher Werter gedeihen. Die Möglichkeit, dass solche Aussagen manchen aus der Leserschaft nicht gefallen werden, ist kein Grund, Debatten über „die Rolle der Kirchen in modernen Gesellschaften“ nicht durch solche Voten zu bereichern – so zum Beispiel Diskurse, die bei uns mit Rückbezug auf den Menschen als „Ebenbild Gottes“ zu anderen Ergebnissen kommen als Kyrill: „Sterbehilfe“ (anstatt „Lebenshilfe“ für Demenz- oder unheilbare Krebskranke und deren Familien) oder „Abtreibung“ (anstatt „Überlebenshilfe“ für unerwünschte Kinder, überforderte Eltern oder sich verweigernde Großeltern).

In diesem Sinne ist zu hoffen, dass solche Textpassagen nicht aus dem Zusammenhang herausgegriffen werden, um sie als hoffnungslos antiquiert zu diffamieren. Auch hier wünschte man sich – wie Papst Benedikt XVI dies im Vorwort zu seinem Buch *Jesus von Nazareth* tat – jenen „Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt“ (22). Das könnte die Chance für einen unideologischen Diskurs über die destruktiven Konsequenzen eines übersteigerten Individualismus eröffnen. Jedem, seinen christlichen Glauben im Alltag praktizierenden Menschen, ist die Aufgabe gestellt, seine eigenen Konsequenzen aus der Glaubenswahrheit zu ziehen, dass Gott den Menschen zu seinem Ebenbild erschaffen hat (Gen. 1,27). In dieser Hinsicht haben Menschen Entscheidungsfreiheit – auch dies war der Wille Gottes.

Auch der Aufsatz „Menschenrechte und sittliche Verantwortung“ (88ff.) verdient sorgfältige Lektüre und unvoreingenommene vertiefende Reflektion im Kontext der orthodoxen Glaubenstradition. Kyrill legt sich grundsätzlich fest: „Die Orthodoxen sind bereit, die Normen der Menschenrechte zu akzeptieren und sich für deren Festigung einzusetzen.“ An dieser Grundaussage ist seine Einstellung zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als dem breitest akzeptierten Katalog der Freiheiten und Rechte der Menschen zu messen. Bei der Abwägung der Interessen der Individuen gegen die Interessen der Gesellschaft argumentiert Kyrill jedoch im Lichte seiner religiösen Tradition anders als idealtypisch „liberale“ Denker dies gutheißen mögen: Er sieht in der Verabsolutierung der (fehlbaren!) Einzelperson ein Übel und möchte Freiheiten und Rechte der Einzelnen mit der gesellschaftlichen Solidarität in Einklang bringen, weil das Recht auf individuelle Freiheit dort seine Grenze finden muss, wo die Würde des Menschen verletzt wird. Die „Würde des Menschen“ – auf die zur Rechtfertigung von Rechten und Freiheiten Bezug genommen wird – definiert er im Zusammenhang mit der durch

christliche Normen charakterisierten Qualität des Handelns. Da Gott dem Menschen die Freiheit gibt, dem Guten zu folgen oder das Böse zu wählen und der Mensch sich als fehlbare Kreatur allenthalben verirrt, betrachtet die orthodoxe Glaubenstradition die Verabsolutierung des Individualismus losgelöst von der sittlichen Verantwortung des Menschen als inakzeptabel. Aufgeklärte Menschen definieren Freiheit zwar auch immer als rückgebunden an Verantwortung gegenüber der Gesellschaft – aber nicht notwendigerweise als rückgebunden an die Würde des Menschen, die aus seiner Schaffung als Ebenbild Gottes resultiert. Ein breit angelegter und (im Sinne der Religionen und Weltanschauungen) multipolarer Diskurs über die Menschenrechte und sittliche Verantwortung wäre höchst willkommen – zumindest anspruchsvolle Denker werden keine einfachen Antworten finden.

Dies alles gesagt, wird die westliche Leserschaft dennoch mit einigen (wenigen) ungewohnten Gedankengängen und Argumentationen konfrontiert, deren Andersartigkeit man nur im Lichte einer anderen kirchlichen Tradition akzeptieren kann. Ein solches für mich als Protestanten schwierig zu verstehendes Beispiel ist die Passage, wo „die Zustimmung einiger christlicher Denominationen zum Priestertum der Frau“ als „nichts anderes als die praktische Verwirklichung des liberalen Wertesystems der Menschenrechte im religiösen Bereich“ beurteilt wird. Dies mit dem Zusatz: „Das ist einer von vielen Fällen einer konsequenten und zielstrebigem Verdrängung der apostolischen Glaubensnorm aus dem Leben der modernen Gesellschaft und deren Ersetzung durch das liberale Wertesystem“ (31). Die Verdrängung von Glaubensnormen aus dem Leben der modernen Gesellschaft ist etwas, wogegen sich der Patriarch an verschiedenen Stellen verständlicherweise und mit guten Gründen wehrt – die Ordination von Frauen zu Priesterinnen gehört jedoch aus meiner Sicht nicht in diese Kategorie. Doch solche Passagen sind die Ausnahme.

Das Buch ist ganz überwiegend durch Aussagen und Argumentationslinien getragen, die zwar aus einer anderen Lebens- und Glaubensperspektive resultieren, aber zweifellos für alle Menschen guten Willens von größter Bedeutung sind. Aus der Vielfalt solcher von Kyrill angesprochenen Sachverhalte möchte ich einen herausgreifen, der in seiner Bedeutung weit über das theologische Denken und kirchliche Leben hinausgeht: die gefährliche Unvollständigkeit einer Lebensführung ohne die „Leitplanken“ christlicher Werte.

Im Aufsatz „Die Glaubensnorm als Lebensnorm“ wird eine zentrale Frage aufgeworfen (45), von deren Beantwortung nicht „nur“ die Zukunft der Russischen Orthodoxen Kirche abhängt:

„Gelingt es uns, die aus dem Glauben geborene Vision des Lebens in den gesellschaftlich bedeutenden Angelegenheiten Gestalt werden zu lassen und auch auf die Probleme der Moderne überzeugende Antworten zu geben? Wenn nicht, dann ist alles, was wir von einem angemessenen Verhältnis zwischen Tradition und Liberalismus, von der Lebenskraft unseres Glaubens und unserer Überlieferung gesagt haben, bloß eine Behauptung, eine reine Konstruktion, ein lebloses Skelett ohne Muskeln.“

Nicht nur im Lichte der gegenwärtigen finanzwirtschaftlichen und ordnungspolitischen Krisenerscheinungen, sondern noch mit viel größerer Tragweite

angesichts der in sozialer und ökologischer Hinsicht zweifelsfrei nicht zukunftsfähigen globalen Entwicklungstrends der letzten Jahrzehnte, ist jedem vernunftbegabten Menschen offenbar, dass sinnvolles, weil an ganzheitliche Verantwortung rückgebundenes menschliches Dasein durch normative Prämissen geleitet sein muss. In den Worten des Patriarchen Kyrill: durch handlungsleitende Normen, welche „die aus dem Glauben geborene Vision des Lebens“ Gestalt werden lassen. Hier kommt aus der Perspektive der russischen orthodoxen Kirche eine Mahnung, die wir inhaltsgleich auch in Enzykliken (z.B. *Veritatis splendor*) sowie bei evangelischen Theologen wie Karl Barth (z.B. in seiner Tambacher Rede) oder Helmuth Gollwitzer (z.B. in *Krummes Holz, aufrechter Gang*) finden. Es geht um gelebte Glaubensinhalte und damit um den Anspruch, Normen höchster Qualität kohärent und konsistent in der sozialen Praxis zu leben.

Kyrill nahm diesen Sachverhalt schon einmal im Jahre 1987 im Kontext der „Einheit der Kirche und Erneuerung der Menschheit“ auf, als er eindringlich davor warnte, dass dort, wo dauerhafte sittliche Normen fehlen und die Moral als unnötiger Ballast abgeworfen wird, es zu Krisen kommen muss, weil das Verdrängen der sittlichen Werte zur Beschleunigung der Anhäufung der materiellen Werte ohne Rücksicht auf die Interessen anderer Menschen führt (55). In fast prophetischer Weitsicht argumentierte er damals, die Suche nach „einheitlichen sittlichen Normen, die das Wesen der sittlichen Natur des Menschen zum Ausdruck bringen, sollte Gegenstand eines allgemeinen Dialogs unter Beteiligung der Religionen und Weltanschauungen werden. Mit anderen Worten, die bestehende Vielzahl der Moralkodizes muss in unserem Jahrhundert einem einzigen Moralkodex weichen, der auf absoluten sittlichen Normen beruht“ (59). Ebenfalls von Interesse ist die Aussage, dass die allgemeine Annahme eines einheitlichen Komplexes sittlicher Normen keinerlei negative Folgen von der Art einer einheitlichen Standardisierung und Gleichmacherei nach sich ziehen darf.

Im Geleitwort der Herausgeber der neuen Publikationsreihe wird der Staatsrechtler und Rechtsphilosoph Ernst-Wolfgang Böckenförde mit der Aussage zitiert, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von (ethischen) Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne. Einer der geistigen Väter der sozialen Marktwirtschaft, Wilhelm Röpke, machte die inhaltlich gleiche Aussage für die ökonomische Sphäre der Gesellschaft: „Markt, Wettbewerb und das Spiel von Angebot und Nachfrage erzeugen jene sittlichen Reserven nicht. Sie setzen sie voraus und verbrauchen sie.“² Zur Zeit erleben wir, was geschieht, wenn das, was für ein geordnetes Miteinander vorauszusetzen ist, in system-relevanten Teilbereichen der wirtschaftlichen und politischen Praxis nicht in zureichendem Ausmaß vorhanden ist: Es stellen sich Probleme ein, die nicht nur aus Sicht christlich normativer Sicht verheerend sind, sondern die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Grundpfeiler, auf denen freiheitliche Demokratien mit sozialer Marktwirtschaft ruhen, erschüttern.

Es ist offensichtlich, dass von Menschen, die ihren Lebensinhalt losgelöst vom Allgemeinwohl in der kurzfristigen Maximierung ihres ökonomischen

2 RÖPKE, Wilhelm: *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Zürich: Verlag Rentsch 1958, 169.

oder politischen Eigeninteresses begreifen, im Zweifel andere Entscheidungen treffen, als Menschen, die sich vor Gott und vor den Menschen rechenschaftspflichtig fühlen. Glaubensdinge mögen zwar in westlichen Gesellschaften als Privatsache betrachtet werden – dennoch haben sie konkrete soziale Bedeutung. Nicht, dass die Kirche nun in den Verwaltungs- und Parteiräten aller großen Unternehmen und Parteien vertreten sein müsste – aber, um die Worte des Patriarchen aufzunehmen, wo die aus dem christlichen Glauben geborene Vision der Gerechtigkeit, der Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Nächsten und Fernsten (inklusive zukünftiger Generationen) und der Rechenschaftspflicht vor dem höchsten Richter nicht auch in wirtschaftlichen, politischen und sozialen Angelegenheiten Gestalt annimmt, lassen sich keine überzeugenden Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart (geschweige denn der Zukunft) geben.

Man stelle sich vor, die Umsetzung solcher normativer Gemeinsamkeiten auf der Individual-, Gemeinde- und Staatsebene stünden im Zentrum der ökumenischen Arbeit, anstatt die oft kleinlichen Auseinandersetzungen über nicht verhandelbaren Unterschiedlichkeiten in den Mittelpunkt zu stellen und theoretische, theologische Generaldebatten zu pflegen, die ohnehin schon tausend Mal ohne Ergebnis geführt wurden!

Am Ende ihres Vorworts schreiben die Herausgeber: „Der Aufbruch ist nicht das Ziel. Viele Fragen bleiben.“ Eine der zentralen Fragen, die weit über die christlichen Kirchen hinaus von Bedeutung ist und auf die Antworten nicht leicht fallen, wird dabei erwähnt: „Wie lässt sich ein Konsens über die öffentlich verbindlichen Werte in einem säkularen Staat herbeiführen und über die Generationen vermitteln und erneuern?“ (XIV) Es ist zu hoffen, dass die neue Publikationsreihe vielen klugen Autoren aus den verschiedensten religiösen, philosophischen, politischen und sozialen Blickwinkeln die Möglichkeit gibt, Beiträge zu dem großen Antwortmosaik zu liefern.

ANGENENDT, Arnold: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff 2008. 800 S. ISBN 978-3-402-00215-5.

Den Anstoß zu diesem breit angelegten Werk gab H. Schnädelbachs provokantes Pamphlet gegen die Todsünden des Christentums, das wegen seiner verheerenden kulturellen Bilanz abzuschaffen sei. Die nun in der vierten, mit Berichtigungen und Ergänzungen versehenen Auflage vorliegende Monographie will eine „überzeugende ‚kulturelle Gegenbilanz‘ aufmachen“ (5). Anliegen des Verfassers ist es, „darüber zu informieren, was die religions-, kultur- und allgemeineschichtlichen Forschungen zu besagten Todsünden in den letzten zwanzig Jahren erbracht haben“ (5). Indem er dazu den „langen Weg der aufgebauten und in Zukunft weiter aufzubauenden [...] Humanität, und darin die Rolle des Christentums“ (86) nachzeichnet, bezieht der Verfasser Stellung zur längst zum Common Sense gewordenen These vom Zusammenhang zwischen Monotheismus und Intoleranz (14).

Der Band umfasst fünf Hauptteile, die in sich geschlossene Abhandlungen bilden und daher auch separat gelesen werden können (5). Endnoten (593–709), ein sehr ausführliches Literatur- (711–787) und Personenverzeichnis schließen die Untersuchung ab.

Der erste Teil der Untersuchung (19–86) – „Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe“ – entfaltet wie die natürlichen Aggressionstribe der Menschen allmählich durch kulturelle Regeln, den Übergang von vor-ethischen zu ethischen Religionen, die Entstehung „der gewissenhaften, ethisch handelnden Person“ (29), die Ausprägung eines religiös wie gesellschaftlichen Verantwortungsbewusstseins und schlussendlich durch Staatsgewalt und Rechtsstaat eingeeht wurden.

Der zweite Teil (87–230) – „Gottesrechte und Menschenrechte“ – umfasst drei Kapitel: „Monotheismus und Religionsfreiheit“ (88–109), „Menschenwürde und Menschenrechte“ (110–189) sowie „Gleichheit und Universalität“ (190–230). Im ersten Kapitel kritisiert der Verfasser O. Marquards These, die Polymythie ermögliche Toleranz, indem sie den Alleinanspruch monotheistischer Religionen durch „Gewaltenteilung im Absoluten“ unterlaufe (88). Im Anschluss an J. Assmann sei zwar zu konzedieren, dass die im Monotheismus vollzogene Mosaische Unterscheidung zwischen wahr und falsch für Gewalt gegenüber religiös Andersdenkenden und Abweichlern verantwortlich zeichne (89). Zugleich gelte es aber die psychohistorischen Wirkungen des Monotheismus, der mit „seinen Forderungen nach Gerechtigkeit und Herzlichkeit, also mit seinem Ethos [...] den inneren Menschen weckt“ (229) und so die Basis für Toleranz schaffe (94), zu würdigen. „Weil Gott allein auf das Innere schaut, ist ihm alles, was nicht diesem Inneren entspringt, zuwider: Gott nimmt nichts Erzwungenes an“ (98). Diese im und durch den jüdischen, christlichen wie muslimischen Monotheismus gewährte Toleranz sei hinsichtlich „der eigenen Abtrünnigen“ (97) jedoch nur als halbe Toleranz zu werten: „Freiheit für den Eintritt in die jeweilige Religion, aber keine Freiheit für das Verlassen“ (98). Angesichts der modernen Religionsfreiheit her sei aber auch

der bekehrungsunwilligen Andersgläubigen zugebilligte Status einer „Erlaubten Religion“ (*religio licita*), der interne Kultausübung und eingeschränkte bürgerliche Grundrechte gewähre (102), als überholtes Modell anzusehen (107). Würdigend hebt der Verfasser im zweiten und dritten Kapitel „die christlichen Ansätze für Menschenwürde und Menschenrechte“ (110) hervor: „Das Christentum habe eine ganze Gesellschaft für die Armut sensibilisiert“ (132), den Bann aufgehoben, „der religionsgeschichtlich auf den Minderwertigen lag“ (136), die gesellschaftliche Stellung von Frauen und Kindern verbessert (159–183), gegenüber Gentilismus und Chauvinismus „die Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts“ profiliert (190) sowie zur Humanisierung und schlussendlich zur Aufhebung der Sklaverei beigetragen (205–228).

Der dritte Teil der Untersuchung (231–370) beleuchtet in drei Kapiteln die Thematik der „Religionstoleranz und Religionsgewalt“ im Christentum. Das erste Kapitel (232–294) rekonstruiert, wie das frühe Christentum sich zur Wahrung der Offenbarung verpflichtet sah, neben der es „kein anderes Evangelium“ geben dürfe. Dieses Postulat habe sich aber mit dem „Liebesgebot, infolgedessen auch die ‚Falschbrüder‘ zu ertragen waren“, verbunden (370). Daher sei die erstmals im 4. Jh. erfolgte Häretikertötung als „christlicher Sündenfall“ zu werten (245). Aufhören lässt der Verfasser, wenn er das gängige Bild der Inquisition als „omnipräsente Aushorch- und Verurteilungsmaaschinerie“ dahingehend dekonstruiert, dass er die „*juristische* Inquisition als Fortschritt“ erachtet (263). Während das rein juristische Verfahren der Inquisition mit Tatsachen-Erhebung, Anklage von Amts wegen, Verurteilung nur bei vollem Beweis, Verbot vorrationaler Mittel wie Wasser- oder Feuerprobe, Sicherung der Belange der Beschuldigten u.a. „eindeutig positiv zu beurteilen“ sei, stelle die „*kirchliche* Inquisition“ durch den Übergang von der Pastoral zur Justiz einen fatalen „Rückschritt“ dar (264). Mit der traditionellen Sicht der Hexenverfolgungen bricht das zweite Kapitel (295–319). Die Hexenprozesse hätten „weder Millionen Opfer“ verschuldet, noch handle es sich dabei um ein „mittelalterliches Phänomen“, vielmehr seien sie auf „Ablehnung seitens der Päpste und der Inquisition“ gestoßen (317). „Aufs Ganze ist die Verantwortung genau umgekehrt zu verteilen, als heute zumindest erwartet oder ausgesprochen wird“; die Hexen-Tötung sei „das Werk weltlicher Richter“ gewesen (319). Das dritte Kapitel (320–369) schildert entlang der Leitthematik „Offenbarung im Widerstreit“ den langen Weg von den alt- und neugläubigen „Verfolgungskirchen“ (320), der staatlichen Ahndung des Gottesfrevels bzw. der mit „Staatsgewalt durchgesetzten Konfessionseinheit“ (327) zum religionsneutralen Staat. Der Verfasser kommt dabei auf „Bücherzensur und Index“ (331–335), Dogma und Mythos, den „unfehlbaren Papst“ (356–362) und das päpstliche Schuldbekenntnis (362–365) zu sprechen.

Der vierte Teil der Monographie (371–484) widmet sich der Thematik „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden“ und beleuchtet vor allem die christliche Mission, die Kreuzzüge und die Konfessionskriege.

Der fünfte Teil skizziert das Verhältnis von „Christen und Juden“ (485–576). Zur Sprache kommt dabei ebenso die allmähliche Trennung von Juden und Christen, ihr geregelter Zusammenleben über Jahrhunderte, als auch das

jüdische Tränental aufgrund von Ritualmord- und Hostienschändungsvorwurf, Pogromen und Vertreibungen, Judenmission, theologischem Antijudaismus und der „Ungeheuerlichkeit der Shoa“ (553). Hinter dem Schweigen Pius' XII. über die nationalsozialistische Juden-Vernichtung sieht der Verfasser „die Sorge dominant, dass bei Protest Schlimmeres und Schlimmstes geschähe“ (565).

Der Epilog (579–590) lässt Positiva und Negativa des Christentums Revue passieren. Zu den durch das Christentum herbeigeführten begrüßenswerten Veränderungen zählt der Verfasser die Herausbildung von Globalität und menscheitsumfassender Brüderlichkeitsethik (583), die Veränderung der Geschlechterbeziehung zur Gleichberechtigung hin, die Sensibilisierung für die Armen-Sorge (584), die Abschaffung der Sklaverei und die Etablierung neuer Maßstäbe in punkto Religionsfreiheit (585). Dass „Europa trotz aller herrschaftlichen Zersplitterung und religiöser Spannungen sich als Großraum mit fundamentalen Gemeinsamkeiten herausbildete“, verdanke sich der „starken Integrations- und Penetrationsfähigkeit“ der westlichen Christenheit (586). Das Papsttum habe entscheidend dazu beigetragen, dass „der religiös-kulturell-zivilisatorische Flickenteppich Europa zu einer Einheit fand“ (194). Die Negativ-Seiten dazu bilden „die Inquisition mit der Ketzer-Tötung, die Schwertmission und die Kreuzzüge“ als schlimmste Entgleisungen des Christentums (586). Eindeutig fällt das Urteil des Verfassers über die europäische Freiheitsgeschichte aus: Diese habe zwar aus dem Christentum – vor allem der Gottebenbildlichkeit und dem Naturrecht – ihre Antriebskräfte bezogen. Die Kirchen aber hätten „diesen Prozess in der Moderne kaum mehr aktiv vorangetrieben“ (229). Vielmehr seien „in Europa die modernen Freiheiten gegen die an Konfessionszwang gewöhnten Kirchen erkämpft“ worden (339).

Deutlich benennt die Untersuchung die Schwierigkeiten, die sich im Rahmen der „via empirica“ beim Nachweis der Glaubwürdigkeit des kirchlich verfassten Christentums einstellen. Dem Ersten Vatikanum galt die Kirche „*per se ipsa*“ als „*magnum [...] et perpetuum [...] motivum credibilitatis*“ (DH 3013). Demgegenüber gibt der Verfasser im Blick auf die Inquisition zu bedenken: „Wie konnte sich in einer Kirche, die auf Gewaltlosigkeit verpflichtet sein wollte, sich zudem als von Gottes Geist geleitet sah und sieht, konkret sich vom (Papst-)Amt gelenkt verstand und bis heute versteht, solches ereignen?“ (294) Angesichts der „päpstlichen Initiativen zu den Kreuzzügen, der päpstlichen Billigung der Auslieferung von Ketzern an den Weltlichen Arm, zuletzt der Verurteilung der Menschenrechte im 19. Jahrhundert“ bleibe „die dogmatische Behauptung einer Leitung der Kirche durch den Gottesgeist und die grundsätzliche Bewahrung von Irrtum [...] in nicht wenigen Punkten historisch anfragbar“ (356). Des Weiteren wird festgehalten: „Als Einwand gegenüber dem Papsttum bleibt, dass es sich erst nach den Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu positiver Bewertung der Menschenrechte und der Demokratie durchfand“ (154).

Einer kritischen Sichtung unterzieht das Werk auch den Islam, dessen Auffassung von Menschenrechten, Frau bzw. Familie, Sklaverei und Religionstoleranz als Kontrastfolie zu den christlichen Positionen detailliert dargestellt wird. So seien „die muslimischen Staaten für die Bedürfnisse des 21. Jahr-

hunderts noch nicht genug aufgeklärt“ (63). Vielfach würden sie dem trügerischen „Traum von der halben Moderne“ (B. Tibi), nämlich „der Übernahme techno-wissenschaftlicher Modernität bei gleichzeitiger Ablehnung der kulturellen Moderne“ anhängen (155). Mit G. Krämer ortet der Verfasser in der islamischen Welt Probleme „im Bereich der Menschenrechte, namentlich der Prinzipien der Gleichheit von Frauen und Nicht-Muslimen, der Glaubens- und der Meinungsfreiheit sowie im Bereich der Sexualmoral“ (158). Der Islam praktiziere nur eine halbe Toleranz: „Der Zutritt ist frei, der Austritt wiederum strafbar, sogar mit dem Tod“ (262). Des Weiteren unterscheidet sich der Islam diametral in der Auffassung von Krieg und Frieden vom Christentum. Für den Islam sei, so T. Nagel, „das gewöhnliche Verhältnis zwischen den islamischen und den übrigen Territorien dasjenige des Krieges“ (441).

Dem Verfasser ist es gelungen, eine kenntnisreiche, gut lesbare Untersuchung vorzulegen, die durch die Fülle der behandelten Themen und eine ausgewogene Darstellung besticht. Gleichsam in Anknüpfung an die apologetische Tradition der „via empirica“ erfolgt „eine so exakte wie unvoreingenommene Aufarbeitung“ der auf der Geschichte des Christentums lastenden Anklagen, „die ob ihrer Schwere mundtot machen können“ (577). Auf eine auch für den interessierten Laien ansprechende Weise entfaltet der Verfasser die von der heutigen Geschichtsforschung vollzogene Revision vieler inkriminierter Punkte der Geschichte des Christentums (14). Der in der Untersuchung vorgetragene faktenorientierte Wende in der Beurteilung der christlichen Schwertmission, der Inquisition etc. ist dabei eine billige Schönfärberei nach dem Motto „Alles nicht so schlimm“ fremd. Vielmehr kennzeichnet ein ausgeprägtes Problembewusstsein das Werk: „Wieso konnten Kirche und Päpste bei Ketzertötungen, Kreuzzügen, Konfessionskriegen, Freiheits-Verurteilungen überhaupt offiziell zustimmen und mitwirken? Wie steht dies alles zum Selbstanspruch des Papstamtes und letztlich des Christentums selbst?“ (363). Gerade die kritische Sicht des Verfassers auf das Christentum befähigt den Leser, mit der nötigen Sachkompetenz und Unterscheidungsgabe gängigen antichristlichen Pauschalvorwürfen entgegenzutreten. Kann man als „anständiger Mensch Mitglied der römisch-katholischen Kirche sein“? Ist die „Ecclesia militans die älteste und größte Verbrecherorganisation der Welt“ (M.’t Hart, 13)? Wer mit dem Autor die verschiedenen Etappen des „Christentums zwischen Bibel und Schwert“ Revue passieren lässt, wird zu einem differenzierten Fazit gelangen, das sich wohlthuend vom schwarz-weiß-malerischen Common Sense abhebt.

CHRISTOPH J. AMOR

COPAN, Paul / CRAIG, William Lane (Hgg.): *Passionate Conviction. Contemporary discourses on Christian apologetics*. Nashville: B&H Academic 2007. 280 S. ISBN 978-080544538-1.

Der Sammelband vereint 18 Aufsätze evangelikaler Autoren aus dem angelsächsischen Raum. Die Beiträge entstammen mehreren von der Evangelical Philosophical Society organisierten „apologetic conferences“ (vii) und ver-

folgen das Ziel, „die Früchte evangelikaler Gelehrsamkeit aus dem Elfenbeinturm unter die Laien auf die Straße“ zu bringen (vii).

Der Band ist in sechs Themenbereiche gegliedert: „Why apologetics?“ (1–35), „God“ (37–92), „Jesus“ (93–137), „Comparative Religions“ (139–204), „Postmodernism and Relativism“ (205–241) und „Practical Application“ (243–271).

Im ersten Beitrag (2–16) geißelt *William L. Craig* den allarmierenden Bildungsstand der amerikanischen Gesellschaft. Um der auch unter Christen grassierenden „biblical and theological illiteracy“ (5) wirksam entgegen zu treten, müssten evangelikale Gemeinschaften dem „anti-intellectualism“ abschwören (7), um die Menschen nicht nur spirituell, sondern auch intellektuell zu bekehren (6). Vorrangiges Ziel akademisch engagierter Christen sei die Schaffung eines kulturellen Klimas, in dem das Evangelium als intellektuell ansprechende Option in Erscheinung treten könne (8). Dazu hätten in „Sunday school programs“ Erwachsene in Dogmatik, Kirchengeschichte, Bibelgriechisch etc. unterwiesen zu werden (15).

Zur Steigerung der Bedeutung und der epistemischen Rechtfertigung des christlichen Theismus (32) spricht sich *James P. Moreland* im zweiten Beitrag (17–35) für eine Integration religiöser und säkularer Überzeugungen („integration of faith and learning“, 17) aus. Um das Christentum erneut in der „plausibility structure“ der zeitgenössischen Kultur zu verankern (34) und den säkularen Zeitgeist zu prägen (35), müsse der christliche Glaube auf vielfältige Weise („direct defense“, „philosophical polemic“, „theistic explanation“) verteidigt (32–34) und in Beziehung zu wissenschaftlichen Erkenntnissen gesetzt werden (34f.).

Im dritten Beitrag (38–51), der den zweiten Themenkreis des Bandes – „God“ – eröffnet, unternimmt *Michael J. Murray* den Nachweis, dass sich die Wahrheit des Atheismus durch das von N.R. Hanson und J. Schellenberg vorgebrachte „argument from divine hiddenness“ nicht demonstrativ beweisen lässt. Der atheistische Vorwurf, „ein vollkommen liebender Gott“ würde die Menschen nicht in Unkenntnis über seine Existenz und seine Pläne mit der Schöpfung lassen (45), beruht für Murray auf der unbegründeten und falschen Annahme: „There is no good reason for God to allow there to be such [reasonable] atheists“ (51). Die Wahrung der moralischen Freiheit der vernunftbegabten Geschöpfe erfordert aber, so Murray, in einem gewissen Ausmaß die Verborgenheit Gottes.

R. Douglas Geivett skizziert im vierten Beitrag (52–68) mit „Samuel Clarke’s Cosmological Argument“ und dem „Kalam Cosmological Argument“ zwei in der aktuellen Debatte einflussreiche Varianten kosmologischer Argumente für die Existenz Gottes. Sowohl die Kontingenz als auch der zeitliche Anfang des Kosmos ließen den Schluss auf die Existenz einer notwendigen Entität zu, die sich im Rahmen einer Kumulativ-Argumentation mit dem christlichen Gott identifizieren lasse (67).

Im fünften Beitrag (69–78) präsentiert *Jay W. Richards* seine mit Guillermo Gonzalez entwickelte Variante des „argument from design“. Dass der Kosmogese nicht blinder Zufall, sondern Gottes weise Absicht zugrunde liege, lege sich durch die erstaunliche Tatsache nahe, dass die Erde nicht nur optimale Bedingungen für die Entstehung von (selbstbewusstem)

Leben, sondern auch für die Durchführung wissenschaftlicher Forschung biete: „Observers find themselves in the best places overall for observing“ (74).

Im sechsten Beitrag (79–92) verteidigt *Paul Copan* den Rekurs auf einen essentiell guten, personalen Schöpfergott als unverzichtbare Bedingung für die Begründung objektiver moralischer Werte. Evolutionäre Ethikentwürfe, denen zufolge ethische Normen bloß dem Reproduktionserfolg der Menschen dienen (88), seien nicht in der Lage, moralische Verpflichtungen zu begründen. Des Weiteren unterminieren sie das Vertrauen in die prinzipielle Fähigkeit des Menschen, wahre Überzeugungen zu bilden: „Naturalistic evolution is interested in fitness and survival – not in true belief“ (89). Nur wenn der Mensch als Abbild eines vollkommen guten Gottes aufgefasst werde, sei die Hoffnung berechtigt, der Mensch sei von Natur aus dafür konzipiert („designed“), „die Wahrheit zu suchen und zu finden“ (90).

Im siebten Beitrag (94–108), der den dritten Teil des Bandes – „Jesus“ – eröffnet, befasst sich *Charles L. Quarles* mit der von Dan Brown im Roman-Bestseller *The Da Vinci Code* vertretenen These, Jesus habe mit seiner Ehefrau Maria Magdalena Nachwuchs gezeugt und sei erst von Konstantin dem Großen aus politischem Kalkül zum Gottmenschen erhoben worden. Die Evangelien seien „unzuverlässige Berichte, welche die wahre Geschichte Jesu pervertieren“ (95). Nach einer detaillierten historischen und exegetischen Prüfung kommt Quarles demgegenüber zum Schluss: „Brown’s [...] statements about biblical and historical Christianity are a comedy of errors and lack historical evidence“ (108).

Im achten Beitrag (109–122) setzt sich *Craig A. Evans* mit der Frage „What do we know for sure about Jesus’ death?“ (109) auseinander, indem er folgende Aspekte beleuchtet: „What were the factors that resulted in Jesus’ execution?“ (109), „Who killed Jesus?“ (114), „How was Jesus killed?“ (114), „Was Jesus taken down from the cross?“ (115), „Was Jesus buried, and if so, how and by whom?“ (117).

Im neunten Beitrag (123–137) versucht *Nicholas T. Wright* im Rahmen einer historischen Argumentation die leibliche Auferstehung Jesu als konstitutives Ursprungsereignis des Christentums auszuweisen. Das weder aus der heidnischen noch aus der jüdischen Vorstellungswelt ableitbare christliche Auferstehungsverständnis lasse sich am besten durch die Annahme erklären, „that something happened two or three days after Jesus’ death for which the accounts in the four gospels are the least inadequate [sic!] expression we have“ (137).

Im zehnten Beitrag (140–153), der den Beginn des vierten Teils des Bandes – „Comparative Religions“ – markiert, benennt *Craig J. Hazen* vier Gründe, weshalb man vernünftigerweise bei der religiösen Suche („religious quest“) nach der Wahrheit zuerst das Christentum einer Prüfung unterziehen solle: (i) „Christianity is testable“ (143), (ii) „In Christianity salvation is a free gift from God“ (145), (iii) „In Christianity you get an amazing world-view fit“ (146), (iv) „Christianity has Jesus at the center“ (150).

Im elften Beitrag (154–169) skizziert *Harold Netland* zunächst grundlegende Charakteristika des Hinduismus, Buddhismus und Jainismus. Im Anschluss daran arbeitet er einige wesentliche Unterschiede (Gotteslehre,

Möglichkeit und Verständnis von Offenbarung, Inkarnation etc.) zwischen den asiatischen Religionen und dem christlichen Theismus heraus. Der Schlussteil steht unter der Leitfrage „Why Jesus instead of the Buddha?“ (165).

Im zwölften Beitrag (170–186) erläutert *L. Russ Bush* mit der „Diesseitigkeit“, dem „Holismus“, dem „Evolutionismus“, der „Psychologisierung der Religion“, der „Sakralisierung der Psychologie“ und der „eschatologischen Trivialisierung“ fünf Charakteristika der New Age Bewegung. Im zweiten Teil seiner Ausführungen verteidigt er das Christentum als „a new and enduring way“ (182).

Im dreizehnten Beitrag (187–204) benennt *Emir Fethi Caner* mit der Gotteslehre, der Christologie, der Erlösungs- und der Erkenntnislehre vier „key doctrines“ (191) in der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Islam.

Im vierzehnten Beitrag (206–210), der den Aufmacher des fünften Teils des Bandes – „Postmodernism and Relativism“ – bildet, geht *James P. Moreland* den schädlichen Auswirkungen postmoderner Ansichten (Deonstruktion des Ich zu einem sozialen bzw. sprachlichen Konstrukt, Relativierung des Wahrheitsbegriffs etc.) für Psychologie und psychologische Beratung („counseling“) nach.

Im fünfzehnten Beitrag (211–226) diskutiert und widerlegt *Francis J. Beckwith* die für den moralischen Relativismus vorgebrachten Argumente („argument from cultural and individual differences“, „the argument from tolerance“). Er kommt zum Schluss: Mit dem moralischen Relativismus liege „a closed-minded and intolerant position“ vor (222).

Im sechzehnten Beitrag (227–241) setzt sich *R. Scott Smith* mit einer der Galionsfiguren der Emerging Church-Bewegung, Brian McLaren und dessen postmodern inspirierter Kritik an der Moderne, auseinander.

Im siebzehnten Beitrag (244–257), mit dem der sechste und letzte Teil des Bandes – „Practical Application“ – beginnt, analysiert *Gary R. Habermas* die Gründe emotionaler Glaubens-Zweifel („emotional doubt“) und versucht sich in „a biblical or pastoral treatment of doubt“ (247).

Im achtzehnten und letzten Beitrag (258–271) tritt *Sean McDowell* dafür ein, die apologetische Schulung als „entscheidende Komponente der Jüngerschaft und der Evangelisierung der heutigen Jugend“ ernst zu nehmen (259). Wenn die Christen für ihren Glauben nicht überzeugend argumentieren und ihn nicht authentisch leben, so werden sie die heutige Jugend ebenso wie die nachkommenden Generationen an einen grassierenden „intellectual skepticism“ verlieren (261).

Der Band hinterlässt einen zwiespältigen Gesamteindruck. Einerseits ist das Anliegen der Herausgeber, eine allgemein verständliche Handreichung zu auch und gerade für Laien brisanten und relevanten Fragen des christlichen Glaubens vorzulegen, zu begrüßen. Andererseits sind mehrere der Aufsätze (*J.P. Moreland*, *G.R. Habermas*) nur schwer als fundamentaltheologische Beiträge zu aktuellen Debatten klassifizierbar. Einige Aufsätze (vor allem: *R.S. Smith*) sind zudem auf die spezifische Situation und die Interessen evangelikaler Leser in den Vereinigten Staaten zugeschnitten und daher für die kontinentaleuropäische Glaubensreflexion von marginaler Bedeutung. Ne-

gativ bemerkbar macht sich der signifikante Qualitätsunterschied der einzelnen Beiträge, die von soliden, populärwissenschaftlich gehaltenen systematischen bis zu plakativ-polemischen Abhandlungen reichen. Aufgrund der schwarz-weiß-malerischen Darstellung nichtchristlicher Religionen und der gehässigen Pauschalkritik insbesondere des Islam (siehe 184f., 194, 199) liegt mit dem vierten Abschnitt, der religionstheologischen Fragestellungen vorbehalten ist, der schwächste Teil des Bandes vor. Vielen Beiträgen liegt ein religionstheologischer Exklusivismus zugrunde, wie etwa bei M.J. Murrays Ausführungen deutlich wird: „If one fails to come to know God or obey His moral will (including the command to trust Christ for our salvation), that person is destined for eterenal separation from God“ (49; siehe auch 68, 183, 186, 264). Vereinzelt findet sich das Bekenntnis zur Verbalinspiration (202) und einer anselmianisch anmutenden Satisfaktionstheorie (183f., 201).

Im Detail wäre etwa anzumerken, dass *J.W. Richards* aufgrund mangelnder Vergleichsmöglichkeiten nicht zur These berechtigt ist, dass gegenwärtig für unser Sonnensystem gilt: „The most habitable region of the galaxy and the most habitable time in cosmic history are also the best place and time overall for doing astronomy and cosmology“ (77). Auf tönernen Füßen steht des Weiteren *J.P. Morelands* allzu simplifizierende Behauptung: „America is a country of angry people, and postmodernism is to be blamed for its share in creating this situation“ (210). Erklärungsbedürftig ist auch das von *C.J. Hazen* skizzierte Bild Gottes als „a loving Father who wants to give the free gift of salvation to anyone who will receive it“ (145f.). Für Hazen ist das Christentum einzigartig („unique“), da es die Erlösung als „a free gift from God to anyone who will receive it“ lehrt (146). Hazens Ausführungen ist aber nicht zu entnehmen, ob Gott auch gegenüber jenen Menschen, die der Erlösung nicht teilhaftig werden, einen echten (universalen) Heilswillen besitzt.

Ungeachtet dieser Anfragen gewährt der Band interessante Einblicke in das Selbstverständnis evangelikaler Christen in den Vereinigten Staaten. Etliche Autoren wännen sich in einem „intellektuellen Krieg“ („intellectual war“), der an den Universitäten, in Fachjournalen und wissenschaftlichen Vereinigungen gegen das Christentum geführt werde (8). Mehrfach wird die strategische Bedeutung der Universitäten und Schulen, aber auch der Verlage im „geistigen Krieg“ („spiritual warfare“) um die Gunst der heutigen und der kommenden Generationen hervorgehoben (siehe 7, 23, 27).

Der eigentliche Wert des Werks besteht im Bemühen der Autoren um die Wiedergewinnung der „cognitive authority of theology on the same par as our culture respects science“ (31). Die Forderung, bei kirchlichen Führungskräften nicht allein in die Schulung von Marketing- und Verwaltungsqualitäten, sondern vor allem in eine solide theologische Ausbildung zu investieren, verdient uneingeschränkte Zustimmung: „The church is perishing today through the lack of thinking, not through an excess of it“ (12).

CHRISTOPH J. AMOR

DALFERTH, INGOLF U.: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 593 S. ISBN 978-3-16-149447-5

Bereits im Titel seiner umfassenden Monographie über das Böse schreibt I.U. Dalferth gegen eingewohnte Rede- und Denkformen an, indem er als Leitbegriff ein lateinisches Lehnwort wählt, mit dem – diesseits der Unterscheidung zwischen Üblem und Bösem – eine Vielfalt von Phänomenen benannt werden können: „Wenn das, was dem Leben widerfährt, als sinnlose Schädigung, Behinderung, Störung oder Zerstörung von Leben, Lebensmöglichkeiten und Lebensqualität erlebt, erfahren und beurteilt wird, spreche ich von *malum-Erfahrungen*“ (14). Der Ansatz bei „*malum-Erfahrungen*“ wendet sich gegen die moralphilosophische Prämisse, dass böse nur das genannt werden kann, was sich auf einen bösen Willen bzw. ein verwerfliches Tun zurückführen lässt. Eine solche Sichtweise privilegiere auf problematische Weise die Täter- gegenüber der Opferperspektive, in der zwischen Üblem und Bösem oft nicht klar zu unterscheiden ist. Da Dalferth theologisch argumentiert, bedeutet die phänomenologische Bevorzugung der Beteiligtenperspektive allerdings nicht, dass das letzte Urteil über das widerfahrene *Malum* den Beteiligten zugemutet wird. Auch die Beteiligtenperspektive, so betont die Studie wiederholt, ist truggefährdet. Man kann das, was einem an Bösem widerfährt, als vermeintlich Gutes deuten, während davon unbetroffene Dritte es in aller Deutlichkeit als etwas wahrnehmen können, was ein Leben irreversibel beeinträchtigt. Doch nicht die Täuschbarkeit des Menschen und nicht die Unzuverlässigkeit von Wertmassstäben ist nach Dalferth das philosophische Hauptproblem angesichts von *malum-Erfahrungen*, sondern die Aporie, dass sich diese zwar manchmal erklären, nicht aber verstehen lassen und man „doch nicht umhin kann, sich um ein Verständnis auch des Nichtverstehbaren zu bemühen“ (27). Seinen eigenen Lösungsvorschlag profiliert Dalferth dadurch, dass er sich kritisch und in genauer Detailanalyse mit den einflussreichsten zwei Versuchen auseinandersetzt, die Wirklichkeit des Bösen intellektuell aufzuhellen, nämlich mit der Interpretation des Bösen als *privatio boni* einerseits und als *malefactum* andererseits.

Resümieren wir den Gedankengang im Einzelnen: Noch vor der historischen und systematischen Rekonstruktion des *privatio-boni*-Konzepts, wendet sich Dalferth ein erstes Mal dem Theodizeeproblem zu. Die knapp vierzig Seiten bieten neben einer prägnanten Zusammenfassung der wichtigsten Argumentationsfiguren eine detaillierte Kritik älterer und jüngerer Versuche einer Theodizee. Welcher Weg auch immer gewählt wird, der Hauptmangel dieses Denkprojekts ist nach Dalferths Einschätzung nicht kurierbar: Unausweichlich führt es zu einer Überinterpretation des Faktischen. Der Gedanke, dass das Böse als *Privation* des Guten zu verstehen ist, wird gleichwohl ausführlich gewürdigt. Im Blick auf Plotin und Augustinus vergegenwärtigt Dalferth den hermeneutischen Gewinn, der dem *privatio-boni*-Konzept seine bleibende Attraktivität verdankt. Im Vergleich zu den Theodizee-Versuchen der Neuzeit sind die antiken Ausformungen dieses Konzepts verknüpft mit einem stark ausgeformten Ordo-Denken, das u.a. von einer unverrückbaren Seinshierarchie ausgeht. Die unbeabsichtigte Ontologisierung des *Malum*, das als notwendiger Schatten die Güte des Seins offenbar macht, findet sich je-

doch ebenso in den neuzeitlichen Varianten dieser Denktradition. Doch nicht alles, was böse ist, lässt sich nach Dalferth in angemessener Weise als Mangel eines Guten beschreiben. Und nicht in jedem Fall ist dasjenige als böse zu bezeichnen, was bestehende Ordnungen stört und gefährdet. Böse kann genauso sein, was verhindert, dass alte Ordnungen vergehen und neue entstehen können.

Nach einem kurzen Seitenblick auf die Weichenstellungen in der lutherisch-orthodoxen Vorsehungslehre wendet sich Dalferth ausführlich der Theodizeediskussion des 18. Jahrhunderts zu. Anders als es die eingangs geübte Kritik erwarten lässt, würdigt Dalferth Leibniz' Beitrag „als Bemühung [...], das Wirklichkeitsverständnis der christlich geprägten Lebenseinstellung seiner Zeit angesichts einer Wissenschaftsentwicklung, die mit dem Sinn für Gott auch die Fähigkeit zur Erhellung lebensweltlicher Orientierungsfragen zu verlieren drohte, einer kritischen Selbstaufklärung zugänglich zu machen, indem er es vom Standpunkt seines Verständnisses von Vernunft vernunftzugänglich zur Darstellung bringt“ (169). Leibniz vertrete den Standpunkt eines aufgeklärten Luthertums und gehe, anders als Bayle, nicht von der Welterfahrung aus, sondern von der als gültig vorausgesetzten Selbstoffenbarung Gottes. Obwohl er den kosmologischen Optimismus Plotins und Augustins teilt, verabschiedet er sich von deren Konzept einer ewigen Weltordnung. Im Umweg über den göttlichen Willen entdeckt Leibniz die Kontingenz der Welt und deren Ordnungen. Zudem greift er auf die Einsichten seiner Infinitesimalmethode, um aufzuweisen, dass die Existenz Gottes als absolut vollkommenes Wesen, die Welt als gute Schöpfung und die Faktizität des Bösen kompossibel sind. Leibniz' Lösung, die Dalferth gegen allzu leichtfertige Kritik verteidigt, bleibt insofern der *privatio-boni*-Tradition verhaftet, als er das Geschöpfsein des Menschen als Unvollkommenheit beschreibt, „während es doch *als Positives und als Gewinn verstanden werden müsste*“ (209). An Leibniz sei nicht zu kritisieren, dass er das Böse von Gott her zu verstehen gesucht habe, sondern dass er dabei Gott nicht intensiver und konkreter ins Spiel gebracht habe.

Werden die ontologischen Voraussetzungen fragwürdig, von denen die *privatio-boni*-Konzeption in ihren antiken und modernen Varianten lebt, legt es sich nahe, das Malum nach der Leitkategorie des *malefactum* zu deuten: als Böses, das als böses Wollen und Tun den Lauf der Welt irreversibel mitbestimmt. In seiner Betrachtung dieses zweiten Deutungsstrangs abendländischen Nachdenkens über das Böse setzt Dalferth wiederum bei Augustin an. Indem der Kirchenvater das Böse ins menschliche Wollen verlegte (in der Doppelgestalt von *bene nolle* und *male velle*), kann er die *mala* sowohl als zu verantwortende Schuld wie auch als zu erleidende Sündenstrafe verstehen. Der Versuch, die Wirklichkeit des Bösen *insgesamt* nach dem Handlungsschema bzw. als Missbrauch der Freiheit und deren Folgen zu verstehen, ist jedoch nicht weniger verkürzend als der *privatio-boni*-Gedanke. Nicht nur vermag er das *malum physicum* nur unzureichend zu erklären. Er verzeichnet überdies die menschliche Wirklichkeit, indem er den Menschen nur von seinen Taten her ins Auge fasst.

Demgegenüber schlägt Dalferth vor, das Böse ausgehend von der Wirklichkeit des *Unglaubens* zu bedenken. Er postuliert, dass sich erst „im Bezug

auf Gott [...] das eigentlich Böse im Leben des Menschen [zeigt], das all seinem Übeltun und Übelleiden voraus- und zugrunde liegt“ (352). Dalferth möchte es allerdings vermeiden, alle „*malum*-Erfahrungen auf ein und dasselbe *malum*, das sich in ihnen manifestiert“, zurückzuführen: „Man irrt [...], wenn man meint, man würde den Glauben stark machen, indem man alles mit dem Hinweis auf den Unglauben beantwortet“ (355f.). Allein durch einen Rekurs auf die Wirklichkeit Gottes, die das Böse bekämpft und überwindet, komme die Vielgestaltigkeit und Multimedialität des Bösen in den Blick. Da aber die leidüberwindende Wirklichkeit Gottes angesichts der Abgründe des Bösen selber in Frage steht, bedarf die Rede von Gottes Allmacht, von seiner Güte und Gerechtigkeit einer Plausibilisierung. Nur wenn die Seins- und Wirkweisen Gottes sich geschichtlich identifizieren lassen, können sie im Modus der Verheissung erhofft werden. Der Kreuzestod Jesu erfüllt nach Dalferth diese Identifikationsfunktion in kontrastiver Weise: Was das Böse definitiv zu machen scheint, wird für Christen zum Zeichen von Gottes todüberwindender und lebenserweckender Liebe. Indem sich Gott mit dem Leiden Jesu identifiziert und es überwindet, deckt er Gewaltförmigkeit und Gottwidrigkeit politischer und religiöser Selbstbehauptung auf und relativiert sie gleichzeitig als „nichtige“ Wirklichkeit, der keine Zukunft zukommt. Der Rekurs auf das *experimentum crucis* dient nach Dalferth nicht der Erklärung des Bösen, sondern seiner Entmystifizierung. Er dient dem „permanente(n) Einspruch gegen eine Wirklichkeit, die nicht so ist, wie sie sein könnte und sollte“ (532).

Abschliessend fragt Dalferth im Rückblick auf die analysierten Deutungstraditionen nach möglichen Orientierungsstrategien im Umgang mit dem Bösen. Nach Dalferth greifen alle Orientierungen zu kurz, die das vielgestaltige Böse aus einer einzigen Perspektive zu deuten und zu bearbeiten versuchen – theologische Versuche nicht ausgenommen; ebenso jene, die den Rekurs auf Gottes Wirken systematisch ausblenden. Die religiöse Thematisierung verhilft nach Dalferth zu einer neuen Einstellung gegenüber dem Bösen, das gleichzeitig einer nicht-religiösen Deskriptionen und Deutungen bedarf, um sachgemäss bekämpft werden zu können.

Die vorliegende Monographie bietet eine feinsinnige Analyse und Kritik massgeblicher Versuche, das multifforme Widerfahrnis des *Malum* philosophisch und theologisch aufzuhellen. In der Auseinandersetzung mit klassischen Denkfiguren entwickelt Dalferth ein theologisches Argument, dass viele der herkömmlichen Aporien erfolgreich vermeidet. Offen bleibt in diesem Denkangebot das genaue Verhältnis zwischen Unglauben, *malum physicum* und *malefactum*. Die Beziehungen zwischen Unglauben, Verfehlung und vormoralischen Übeln bedürften ebenso einer weitergehenden Untersuchung wie die Möglichkeit(en) der Transformation des Bösen in Rechtfertigung und Heiligung des Menschen.

SIMON PENG-KELLER

GELLNER, Christoph: *Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen*. Patmos-Verlag, Düsseldorf 2008. 230 S. ISBN 978-3-491-72529-4.

Die Globalisierung ist für das Christentum heute zu einer Herausforderung geworden. Die eigene christliche Identität muss sich im Verhältnis zum Glauben und Wahrheitsanspruch anderer Religionen bewähren. Ausgrenzungen sind dabei wenig überzeugend, da wir heute – wie Chr. Gellners Buch im Untertitel bemerkt – in pluralen Gesellschaften und damit auch „inmitten der Weltreligionen“ leben. Der Kontakt mit Gläubigen anderer Religionen ist in solchen vor allem westlichen, pluriform-freiheitlichen Sozietäten heute weitgehend opportun und unvermeidlich. ChristInnen sollten daher die interreligiöse Begegnung suchen. Denn sie ist, so Gellners These, auch eine ungeheure Chance, das eigene Christsein neu zu entdecken. Sie stellt eines jener Zeichen der Zeit dar, die das Zweite Vatikanische Konzil einfordert. So erst macht man mit dem christlichen Selbstverständnis vom universalen Heilswillen Gottes ernst.

Aber wie kann man mit Andersgläubenden auf Augenhöhe kommunizieren, so dass – trotz aller Missverständnisse, Differenzen, geschichtlichen Belastungen – eine gegenseitig offene Begegnung in einer konstruktiven Atmosphäre möglich wird, die den Weg in eine neue Zukunft weist, ohne die eigene Identität und den eigenen Geltungsanspruch zu verleugnen? Diese Frage durchzieht das Buch wie ein roter Faden.

„Unausweichlich interreligiös [zu] sein“ (10) impliziert zunächst einmal, um den Glauben der anderen zu wissen. Daher bietet der Autor einem breiteren Publikum in einer gut verständlichen und leicht lesbaren Form einerseits Grundinformationen über die verschiedenen Weltreligionen und versucht zu zeigen, wie viele Berührungspunkte es darin gibt, die einen offenen Dialogprozess fördern könnten. Gellner unterscheidet dabei vor allem den Dialogprozess zwischen den abrahamitischen (Teil A) und den östlichen Religionen (Teil B). Dieser Abschnitt füllt 90% des Buches aus. In einem abschließenden Teil werden geltungslogische Fragen und Fragen der Religions-theologie aufgegriffen.

Da die Intention der Arbeit vor allem darauf abzielt, ganz im Sinn der Versammlung der Religionen von Assisi (1986), die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen zu betonen, die ein Zusammenleben erleichtern könnten, bemüht sich der Autor, theologische Konvergenzen zwischen den Religionen herauszustellen. Entsprechend wählt Gellner die hierfür geeigneten Positionen aus dem interreligiösen Gespräch aus, die Brückenfunktionen haben könnten. Dessen wird man sich bei einer kritischen Lektüre immer bewusst bleiben müssen. In dieser Hinsicht folgt Gellner der methodischen Linie des Weltethos von Hans Küng.

Es verwundert daher auch nicht, dass die im Buch aufgeworfenen Fragestellungen und Antwortversuche zumeist inhaltlich schon in den einschlägigen Bestsellern von H. Küng (und J. Kuschel), an denen sich Gellner – auch im Sprachstil – orientiert, nachzulesen sind: Dass es im jüdisch-christlichen Verhältnis das „Trauma christlicher Judenfeindschaft“ oder einen doppelten Ausgang der Heiligen Schrift zu berücksichtigen gilt, dass man sich im islamischen Verhältnis die Frage stellen muss, ob Muhammad ein Prophet

und der Koran Wort Gottes sei, dass im Gespräch mit „dem“ Hinduismus die kosmische Dimension eine Bereicherung darstellt oder dass der buddhistisch-christliche Dialog fruchtbar um die Frage nach einem letzten Grund aller Religionen kreisen kann – all diese Einsichten sind also keineswegs neu; aber sie werden von Gellner mit gediegener Sachkunde und in einer informativ übersichtlichen Weise dargestellt.

Die Schwächen dieses auf weite Strecken religionsgeschichtlich vergleichenden Ansatzes sind aber auch nicht zu übersehen: Divergenzen werden überblendet; religionstheologisch ist das Buch eher unterbelichtet.

Wer sich dessen bewusst ist, wer die einschlägigen Werke und den aktuellen Stand interreligiöser Konvergenzen noch nicht kennt und sich schnell informieren will, wird dieses Buch jedoch mit großen Gewinn lesen.

ANDREAS UWE MÜLLER

GABRIEL, Markus: *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*. Hamburg: Junius-Verlag 2008. 183 S. ISBN 978-3-88506-649-1.

Der gar nicht so heimliche Star dieser Einführung ist Sextus Empiricus. Sein Kopf belebt das vertraut schlichte Cover dieses Junius-Bändchens; zudem dominiert die Darstellung Sextus' sich selbst verzehrenden Zweifels den ersten Teil des Buches, dessen zweiter von der These bestimmt ist, wonach moderne Formen der Skepsis als Renaissance ihrer pyrrhonischen Vorgänger gelesen werden können (126, 148). Aus dieser Rollenverteilung ergeben sich drei im besten Sinne unselbstverständliche Akzentsetzungen: Zum einen betont Gabriel mehrfach das existentiell-tragische Element der Skepsis, welches sie für weite Teile antiker Philosophie durchaus besaß (35, 143) – ein Charakteristikum, dessen nicht unproblematische Rückseite die allmähliche Überführung eines primär lebensweltlichen Problems in ein zuletzt gänzlich theoretisches darstellt. Zum anderen wird in Cavellschem Duktus daran erinnert, dass die ernsthafte Auseinandersetzung mit skeptischen Szenarien unseren Sinn dafür schärfen kann, was es heißt, mit anderen (Mit-Menschen) in einer gemeinsam geteilten Welt zu leben (161) – und dies, indem gerade nicht ein neuer Anlauf gewagt wird, etwa den Außenwelt-Skeptizismus zufrieden stellend zu „widerlegen“, sondern indem vielmehr die zu ziehende Lehre aus dem wiederholten Scheitern derartiger Projekte angedeutet wird: die stets von Neuem einzuübende Anerkennung unserer unhintergehbaren Endlichkeit (12). Schließlich geht der Verfasser von der kaum riskanten These aus, wir könnten aktuelle Manöver philosophischer Skepsis allein dann hinreichend verstehen, wenn wir einen Überblick über deren Genese gewinnen (13). Erfreulich ist, dass diese zur methodischen Gewohnheit geronnene Behauptung in der Darlegung des Stoffes tatsächlich mit Leben gefüllt wird, zumal die Skizzen zu den Skeptikern der Neuzeit und Moderne häufig mit hilfreichen Rückverweisen auf die zuvor verhandelten antiken Diskurse gespickt sind.

Im etwas längeren ersten der beiden Buchteile zeichnet Gabriel die antike Skepsis von der vorsokratischen Zentraldifferenz zwischen Sein und Schein bis zum Quietismus als drohendem Resultat der Ununterscheidbarkeit beider gewissenhaft nach. Zunächst haben Parmenides und Heraklit ihren Kurzauftritt, welcher in beiden Fällen bereits unter der Ambivalenz von Vertrauen in den prinzipiell erkennbaren Logos und Befürchtungen angesichts der irrumsanfälligen Doxa des Menschen steht (16f.). Spätestens mit Demokrit ist die Schwelle zur besagten Theoretisierung der Skepsis erreicht (23, 27) – eine Tendenz, die sich schließlich bei Platon standardisiert. Dies spiegelt sich im ersten philosophisch interessanten Traumargument, dem des *Theaitetos*, wider, das – eigentlich angedacht, die Skepsis zu überwinden – diese lediglich dadurch befördert, dass sie in eine handliche Form gegossen wird (35). Die Stoiker nehmen dieses Erbe auf, wobei der Platonische Ideenbegriff subjektiviert und damit das seither virulente Problem der „Aparallaxie“ heraufbeschworen wird. Demnach kann der Wahrnehmungsakt seine eigene Treffsicherheit nicht verbürgen und mögliche externe Garanten sehen sich nur mit

dem gleichen Problem konfrontiert; auch sie bleiben aparallaktisch (33, 47). Damit gerät jegliche Idee einer gesicherten Repräsentation der (Außen-)Welt ins Wanken und der Solipsismus scheint nicht fern (50).

Mit Pyrrhon zieht die gesamte nach ihm benannte Skepsis die Folgerung, Philosophie als eine Lebensform zu betreiben, die keine allzu stabilen Überzeugungen zulässt (36). Die Berechtigung dieser Art von Entsagung bestätigt Gabriels Hauptfigur, Sextus Empiricus, mittels der sog. „Tropenlehre“, die die Relativität und Ungesicherheit unseres Wissens in systematisierter und dadurch beunruhigender Weise vorträgt. Hier wird die skeptische Schraube um eine Windung weitergedreht, nämlich derart, dass die Existenz der Außenwelt im Namen des philosophischen Zweifels nicht einmal mehr geleugnet werden kann, da bereits darin eine dogmatische Position bar jeder Berechtigung bezogen werden würde (58, 64). Die Skepsis geht dazu über, sich gegen sich selbst zu richten; ein Agon der Selbstaufhebung Hegelschen Zuschnitts zieht herauf, in der jede Parteinahme, auch die des Agnostizismus, vom Fluss der Ungewissheit einverleibt wird, bis endlich eine eben darin therapeutische Performanz übrig bleibt (75, 81). Doch sie vermag bestenfalls, das soteriologische Anliegen bewusst zu enttäuschen, da der Fluch der Skepsis nicht zu vertreiben ist und eine Einweisung ins glücklich-heilvolle Leben weiter aussteht (79).

Gabriel trägt dieses Wechselspiel von Meinungsofferte und Selbstrücknahme einer sich treuen Skeptikerin engagiert vor, ohne die lebenspraktischen Grenzen gerade innerhalb dieser unangenehmen Konsistenz aus den Augen zu verlieren. Es kann dann nicht mehr überraschen, dass der Verfasser diesen ersten Teil beschließt, indem knapp eingegangen wird auf die Gefahr eines handlungsunfähigen Quietismus, dessen euphemistisches Label *epoché* lautet. Allenfalls gewagt, zuweilen störend sind die anachronistischen Deutungsmuster Gabriels: Hatten sich in die Abschnitte über die Vorsokratiker zahlreiche Heideggerismen eingeschlichen (vgl. 18, 22), so wird nun Sextus umgedeutet zum Normalsprachler erster Stunde, der einer „Idealgrammatik“ ebenso reserviert gegenüber steht (69f.) wie er sich „kontextsensitiv“ und lebensformerprobt zeigen kann, nicht ohne souverän in die „gelebte Alltäglichkeit“ einzuführen (80f.).

Der etwas kürzere zweite Teil setzt bewusst nicht neu ein, sondern ist bestrebt, die Herausforderungen (post-)moderner Skepsis entweder als durchaus vorbereitete Konstellationen darzulegen, oder sie als Rückgewinnungen verlorener Dimensionen des skeptisch-antiken Erbes auszuweisen. Beides gelingt überaus gut. Gabriel präsentiert in vier Abschnitten jeweils ein philosophisch-prominentes Gespann – eine Zusammenstellung, die sich in der Offenlegung aufschlussreicher Gemeinsamkeiten, mehr noch aber in Anknüpfung und Widerspruch des einen gegenüber dem anderen rechtfertigt. Das erste Paar bilden Descartes und Hilary Putnam. Das cartesianische Ungewissheitsdrama samt seiner drei „meditativen“ Stufen wird vorgestellt, mündend in die berechtigte Parallelisierung des *genius malignus* mit den „Matrix“-ähnlichen Kreatoren der im Tank eingelagerten Gehirne. Der gemeinsame Nenner Descartes' Phantasien vorm Kamin und Putnams zumindest physikalisch möglichen Computerspielen hat einen Namen: gnostischer Demiurg (102). Doch diesen loszuwerden, gelingt, so Gabriel, beiden nicht: Gleich

der Franzose insofern Platon, als die mittels theologischer Schützenhilfe erhoffte Überwindung der Skepsis allenfalls eine wirkmächtige Formulierung für sie hervorbringt (97f.), so gilt es, Putnams unter der Ungewissheit leidenden Szenario, ob unser Ausdruck „Gehirn im Tank“ tatsächlich auf ein Gehirn im Tank referiert (106), historisierend einzuordnen in das von ihm sorglos vorausgesetzte „wissenschaftliche Weltbild“ (104).

Bleiben beide kritischen Anmerkungen Gabriels zu Putnam recht vage, so lässt er hingegen keinen Zweifel daran, dass sich die pyrrhonische Skepsis neuer Auflagen erfreut. Sowohl die Antimetaphysiker Wittgenstein und Rorty, als auch die Neo-Pyrrhonisten Robert Fogelin und Michael Williams stehen für dieses *revival*, indem sie alle in die unvermeidliche Endlichkeit unserer Bemühungen um Rechtfertigung und Begründung unserer Lebenspraxen einstimmen, jedoch ohne zu bedauern, dass es so ist, sondern darlegend, was diese Situation für unser Miteinander epistemisch, expressiv oder politisch bedeuten kann. Der dreifache – und insofern „anti-resolut“ gelesene – Wittgenstein hat sich demnach zu einem gebrauchorientierten Kontextualismus vorgekämpft, der den cartesianischen Zweifler als gänzlich seltsamen Menschen auffasst (117), darin den semantischen Solipsismus zu überwinden hilft (111) und Wittgenstein in Kripkescher Manier als Designer einer neuartigen Form des Skeptizismus in Bezug auf das Regelfolgen zu verstehen lehrt. So umsichtig Gabriels hiesige Darlegungen auch sind, enthalten sie leider des Öfteren wenn nicht unzutreffende, so doch recht ungesicherte Exegesen (etwa zur Einteilung Wittgensteins Schaffensphasen) sowie die durchaus interessante Spannung, ob der Wiener tatsächlich der *Löser* eines skeptischen Szenarios ist (so Kripke) oder doch eher der *Auflöser* eines als von ihm als verquer angesehenen Bildes unserer Beziehung zur Welt (so M. Williams). Gabriels Verortung Wittgensteins „Anti“-Skepsis zwischen einem „theoretischen“ Unternehmen und einem „therapeutischen“ Zugang, tendiert eher zum zweiten Ansatz, ohne den ersten ganz verabschieden zu wollen (111–116, 158).

Auch das verbliebene Duo der vier Paarungen ist überaus treffend gewählt: Kant und Stanley Cavell. Aus dem Werk des Königsbergers wird insbesondere der Gedanke der „Welt“ als unmöglicher Gegenstand unserer Erfahrung hervorgehoben; denn für die von ihm wider Willen begründete, idealistisch motivierte Skepsis Fichtes fördert dies einen radikalisierten Primat des Praktischen zu Tage (136), als deren später Abkömmling Cavells These vom nicht-epistemischen, sondern vielmehr expressiv-aner kennenden Zugang zur „Welt“ gelten kann (142). Der Autor von *The Claim of Reason* hat sich bekanntlich der Rückgewinnung des *ordinary* verschrieben und stiftet darin eine neuartige Hinwendung zu pyrrhonisch-tragischen Momenten des Denkens und Erlebens, die – Gabriel zeigt das sehr schön (143f., 147) – vor allem im Gespür für die Wahrheit des Skeptizismus angesichts dessen logischer Unwiderlegtheit eine nachkantische Pointe findet.

Fazit: Was Gabriel *nicht sagt*, mag man ihm allein schon der nötigen Restriktionen einer derartigen Einführung wegen nachsehen, wengleich auch hier die leider immer noch übliche Aussparung des Mittelalters fortgeschrieben wird und zudem David Hume ebenso wenig zum Zuge kommt, wie an die Skepsis angrenzende Themen, etwa die Ironie als Resultat einer

doppelbödigen Wahrheit des Skeptizismus. Was Gabriel hingegen *sagt*, trägt er zumeist klar, oft mit Witz, immer jedoch engagiert vor. Dies tut er natürlich auf einem nicht alternativlosen Weg, folgen doch seine Ausführungen einer Struktur, die sich ihre Schwerpunkte von der nicht immer gradlinigen Sukzession philosophischer Ideengeber diktieren lässt und weit weniger von konkreten skeptischen Bedrohungen geleitet ist (Außenwelt, Fremdpsychisches, Regeln, Kausalität etc.). Doch meine Vermutung, dass es geeigneter gewesen wäre, als beschreibende Bezugsgröße die Skepsis dem Skeptiker vorzuziehen, bleibt ihrerseits offen für skeptische Rückfragen – und insofern, als das griechische Verb „skeptomai“ nicht mit „zweifeln“, sondern treffender mit „genau hinsehen“ wiederzugeben ist (55), kann Gabriels Bändchen auch in der vorliegenden Gestalt als lesenswerte Skepsis zur Hand genommen werden.

HARTMUT VON SASS

ROBIGLIO, Andrea : *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*. Bologna : Edizioni Studio domenicano, 2008. 111 p. ISBN 978-88-7094-685-7.

Cet ouvrage d'Andrea Robiglio est un volume relativement court qui se veut le premier tome d'un diptyque (9). Le contenu reprend des positions intellectuelles déjà énoncées dans « Tommaso d'Aquino tra morte et canonizzazione (1274–1323) » (in : *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi : cantiere aperti*. Atti del convegno internazionale di Studio, Milano, 12–13 Settembre 2005, a cura di A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello, Torino, Quaderni di Annali Chieresi, 2006, 197–216) et dans *Aspetti della nozione di « Communis Doctrina » all'inizio del XIV secolo*. » (in: Bulletin der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Akademievorträge 11, 2004). Le but recherché est la remise en question de l'historiographie traditionnelle qui a voulu faire de Thomas d'Aquin et de sa tradition philosophique une position dominante et consensuelle dès 1274.

La matière brassée par ce volume est d'une grande richesse. Il se compose en effet d'une introduction, trois grands chapitres dont le dernier contient une édition de texte et d'une conclusion. Le but de l'ouvrage est de faire le point sur l'historiographie portant sur l'origine et le développement du thomisme. Il s'agit de montrer que la notion de « thomisme » si courante dans l'histoire de la philosophie médiévale est en fait relativement creuse, tant sur le plan historique que philosophique (7). L'auteur propose donc de revenir sur les documents utilisés par l'historiographie traditionnelle pour y voir autre chose, pour « faire un autre voyage » (7) selon ses mots.

Ce livre retrace dans une première partie l'histoire de l'ordre des prêcheurs entre la mort de Thomas en 1274 et sa canonisation en 1323. L'auteur veut revenir sur l'idée communément admise de la naissance précoce d'une véritable école de pensée thomiste dès 1274 (cf. 18–20). Il est généralement affirmé que presque immédiatement après la mort de Thomas d'Aquin une tradition doctrinale dans la suite de la pensée de l'Aquinate se serait formée et que peu à peu, à la suite de résistances internes tenaces d'un courant

augustinien, elle se serait définie comme « école » (cf. 15-16). Parallèlement à cela, l'autorité de Thomas d'Aquin serait allée croissante, les chapitres généraux des dominicains étant généralement montrés comme témoins de cette domination intellectuelle (cf. 17, 20).

Face à une telle position, A. Robiglio se propose de relire les textes de ces chapitres afin de mettre en doute tant l'homogénéité que la précocité de cette « première école thomiste » (17). L'historiographie a en effet jusqu'à présent fait preuve non seulement d'emphase (en particulier en ce qui concerne l'affaire des *Correctoires* (cf. 24-27), mais aussi en faisant ce que l'auteur appelle du « thomismo-centrisme » (30-34), et en tombant dans l'anachronisme (cf. 21-23). (On aurait cependant aimé des explications plus détaillées pour comprendre véritablement ces erreurs). Il remédie à ces fautes en lisant toutes les actes des chapitres, de manière détaillée ce qui a rarement été fait (cf. 34-53), et en montrant que les lectures qui en avaient été jusqu'ici données étaient trop emphatiques et qu'une lecture relativement neutre semble tout aussi valable, surtout dans la mesure où ces chapitres ne sont que des compte-rendu et non des retranscriptions intégrales des réunions de l'ordre. L'historiographie aurait donc créé en quelque sorte un « mythe » de Thomas (50-53).

Le deuxième chapitre propose une étude sur la notion de « *doctor communis* » qui est l'épithète donnée à Thomas d'Aquin et montre qu'il y a eu un abus à vouloir trouver une mention de l'Aquinate dans un texte médiéval dès que ce terme était employé dans la mesure où il possède une histoire qui précède Thomas d'Aquin et a ainsi eu diverses acceptions et connotations, notamment christiques (cf. 53-72).

Enfin, la dernière partie de l'ouvrage revient sur le procès de canonisation de Thomas d'Aquin et plus précisément sur la déposition effectuée par Bartholomée de Capoue, texte ayant participé à forger le mythe de Thomas. Une nouvelle édition critique de ce texte très bien réalisée est ensuite proposée (83-101). Elle permet ainsi de revoir tout l'intérêt de ce texte.

Cet ouvrage a donc l'intérêt de remettre en question une historiographie longtemps unanime en soulevant des interrogations riches et importantes. On aurait peut-être souhaité, pour pouvoir y donner toute l'ampleur attendue, parfois plus de précision et plus de réflexion sur les notions présumées par cette historiographie comme celle d'« école » par exemple et une analyse plus large de cette historiographie ici dénoncée. Cependant, on ne peut que saluer l'audace de l'auteur visant à remettre en question des positions académiquement admises et offrant à son lecteur de nouvelles perspectives historiographiques très intéressantes.

ANNE-SOPHIE ROBIN

JÄGER, Sigrun: *Meister Eckart – ein Wort im Wort. Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten.* (= Quellen und Forschung zur Geschichte des Dominikanerordens NF 15). Berlin: Akademie Verlag 2008. 389 S. ISBN 978-3-05-004516-0.

Die bei Markus Enders in Freiburg erarbeitete Dissertation erschließt in subtilen und genauen Analysen vier zentrale deutsche Predigten Eckarts. Nach einer Kurzeinführung in Leben und Werk des Magisters und einem kurzen Blick auf Textgestalt und Editionsfrage der Werke sowie der vier Predigten macht Jäger ihren interpretatorischen Vorentscheid deutlich. Um die Differenz der Auslegungsrichtungen wissend, schließt sie sich begründet der Forschungsrichtung von Ruh, Mc Ginn und Alois M. Haas an. Dass und inwiefern die heute vorherrschende Unterscheidung von Philosophie und Theologie für Meister Eckart nicht gilt, zeigt sich bekanntlich im deutschen Predigtwerk schon darin, dass es sich um Schriftauslegungen im liturgischen Kontext handelt, die jeweils mit einem Gebet enden.

Gemäß Eckarts berühmtem „geistlichen Predigtprogramm“ aus Predigt 53 geht Jäger in zugleich penibler und doch stets gut lesbarer, begrifflich und argumentativ genauer Interpretation die vier Predigten durch. Sie wurden zwar schon vielfach einzeln interpretiert, in dieser Gründlichkeit freilich – Satz für Satz, Wort für Wort – zum ersten Mal. Zur Erschließung helfen schon die höchst genauen Gliederungen, und in der Einzelauslegung sowohl die Bezüge zum Gesamtwerk Eckarts wie zu den Glaubens- und Denktraditionen, in denen er steht. In Predigt 1 zur Tempelaustreibung Jesu geht es um den geistlichen Exodus, den Weg zu jener Armut des Geistes, in der allein Jesus als das Wort des Vaters in der Seele zu sprechen vermag und als Mitteilung der göttlichen Weisheit sich selbst in der Süßigkeit, in der Zärtlichkeit des heiligen Geistes offenbart. Es ist eine jener Predigten, die die keineswegs selbstverständliche Zentralthese von Jäger gründlich bestätigt, dass nämlich „die Christologie, die Eckart innerhalb des Glaubens der Kirche entfaltet, ... ein, wenn nicht der entscheidende Schlüssel zum Gesamtverständnis der deutschen Predigten“ ist (381f.). Eine der auch sprachlich schönsten Predigten des Meisters, Predigt 22 zum Ave Maria, erschließt Eckarts Verständnis von der Gottesgeburt im Leben des Menschen, in dem die Seele bräutlich heimfindet zum göttlichen Geliebten. Zwar steht die emphatische Brautmystik nicht im Zentrum von Eckarts Werk, vermutlich auch aus begründeter Distanz zur Frauenmystik seiner Zeit, aber die erotische Metaphorik auf dem Weg der (Wieder-)Vereinigung des Menschen mit Gott kann auch von ihm ganz selbstverständlich in Anspruch genommen werden.

In Predigt 71 zur Bekehrung des Saulus widmet sich Jäger überzeugend und gründlich Zentralmetaphern Eckartschen Denkens wie dem Licht und vor allem der Rede vom „Nichts“ in seiner vierfachen Gestalt. Der göttlich überwältigte und im „Grund des Seelengrundes“ (379) ergriffene Paulus sah nichts, „weil Gott eins ist..., weil er nicht mit seiner natürlichen Kenntniskraft erkannte..., weil Gott unmittelbar erkannte..., weil das reine göttliche Licht in ihm glänzte und strahlte“. Predigt 6 schließlich zu Sap 5,16 („Die Gerechten leben in Ewigkeit“) wird von Eckart selbst als zentral für das Verständnis seines Gesamtwerkes bezeichnet: „Wer die Lehre von der Gerechtig-

keit und vom Gerechten versteht, der versteht alles, was ich sage“. Gerade hier ist die Beachtung von Eckarts spezifischer Analogielehre, die sich vom Aquinaten unterscheidet, und auf die Jäger deshalb in einem eigenen Exkurs eingeht, von größter Bedeutung (wie für das Gesamtverständnis ebenfalls). Denn die Gerechten sind demnach mit Gott vereinigt und eins, „insofern“ (inquantum!) sie gerecht sind – und nur so. Jede Form von pantheistischer Vergöttlichungslehre, die Eckart im Prozess angelastet wurde, wird ausdrücklich ausgeschlossen. Nie geht es um die Vernachlässigung oder gar Beseitigung des wohltuenden Unterschiedes zwischen Gott und Mensch, immer um das Bemühen, die Beziehungseinheit beider – in der Schöpfungsordnung und -lehre grundgelegt und im Christusgeschehen als *incarnatio continua* erschlossen – „unvermischt und ungetrennt“ als ein zugleich intellektual wie spirituell mit zu vollziehendes ontologisches Geschehen der Einfaltung und Rückkehr zu denken und predigend zu bezeugen. An der Christologie Eckarts hängt in der Tat alles, und dies ist für die gegenwärtigen Eckart-Rezeptionen, teils auch modischer und aktualistischer Art, sehr viel stärker zu beachten. Auch Eckharts heutzutage schnell missverstandene Rede von der Selbstvernichtung des Menschen in Gott meint gerade nicht eine Annullierung des Geschöpflichen oder gar dessen asketische Zerstörung, sondern die aktuelle Aufhebung aller Eigenwirksamkeit der Seelenkräfte, insbesondere des Wollens, in ihrer egoischen Struktur. Es geht nicht um Selbstverwirklichung oder -zerstörung, sondern um „Gottesverwirklichung“ (A.M. Haas) in allen Dingen, um das Geheimnis der göttlichen Ununterschiedenheit also (360). Eckharts Denken und Predigen kann so als ein einziges Ringen um die Wahrnehmung jener biblischen Freiheitserfahrung verstanden werden, die sich dem ständigen In-Eins und Gegen-Über mit Gott verdankt. Dass dieses gottmenschliche Beziehungs- und Einigungsgeschehen in bloß substanzontologischen Kategorien, wie sie dem Meister zur Verfügung standen und die er sprengte, nicht hinreichend zu vermitteln ist, bleibt der Sachgrund für die Tragödie von Eckharts Verurteilung bzw. die mancher seiner zentralen Sätze. Indem Jäger Abschnitt für Abschnitt eine Fülle von präzisierend-ergänzenden Eckart-Texten, jeweils auch ins Deutsche übersetzt, hinstellt, und stets wichtigste Sekundärliteratur beizieht, entwirft sie einen Gesamtzusammenhang, der sowohl für das Eckartverständnis wie für systematische Fragen zum Verhältnis von Dogmatik und Mystik, von systematischer und praktischer Theologie von erheblicher Bedeutung ist (bes. hinsichtlich Schöpfungslehre und Christologie, auch im Blick auf die Zusammenraffung der eschatologischen Spannung nur im göttlichen „Nun“ hier und jetzt). Zu bedauern ist deshalb, dass ihre resümierende Zusammenfassung mit einem ersten trefflichen Punkt „Die Armut des Geistes“ beginnt (376), dem aber weitere Punkte nicht folgen. Die mustergültigen Register freilich machen die Arbeit sowohl für das Detailstudium wie für die Einführung in Eckarts Werk sehr geeignet.

GOTTHARD FUCHS

WUNSCH, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. (= Kantstudien Ergänzungshefte 155). Berlin: Walter de Gruyter 2007. 285 S. ISBN 978-3-11-019317-6.

Der Mensch verfügt über die Fähigkeit, sich Gegenstände vorzustellen, die aktuell gar nicht vor seinen Sinnen liegen. Obwohl oder gerade weil dies für uns selbstverständlich ist, gehört es zu den genialen Einfällen Immanuel Kants, daß diese Fähigkeit nicht nur dann waltet, wenn wir träumen, ein Hörspiel hören oder die Wunschliste für Weihnachten schreiben, sondern auch, wenn wir Erfahrung sammeln. Die Rede ist von der Einbildungskraft, die gemäß Kants Lehre noch viel mehr ist, nämlich in ihrer reinen und transzendenten Qualität eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Erfahrung. Dies nachzuweisen unternimmt Kant, wie könnte es anders sein, in der *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, und Matthias Wunsch zeichnet diesen Weg in seinem Buch *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant* in einer kritischen Bewertung nach.

Eine wichtige Vorentscheidung, die Wunsch trifft, liegt darin, die Funktion und Erklärungsreichweite der Einbildungskraft bei der Deduktion der Verstandeskategorien zu erhellen. Dadurch besteht ein guter Teil des Buches in einer Analyse des Deduktionskapitels der *KrV*. Darüber hinaus beziehen sich Wunschs Hauptthesen gleichermaßen auf Einbildungskraft und Deduktion. Sie besagen: Unter der Einbildungskraft lassen sich drei Synthesis-Typen zusammenfassen, nämlich die Synthesis der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition. Dies sind Fähigkeiten, auf die wir zurückgreifen, wenn aus dem Strom des ungeordneten Mannigfaltigen auf der Grundlage von Assoziationsregeln Erkenntnis gewonnen wird, denn dazu ist es notwendig, verschiedene Eindrücke, die vielleicht gerade wieder vergangen sind, auf jeden Fall aber aktuell nicht mehr vorliegen, sich in Erinnerung zu rufen, als ähnliche wiederzuerkennen usw. Wunsch vermag bei der Lektüre Kants nun jede Synthesefähigkeit in zwei Unterarten zu gliedern und diese Spezialisierungen wieder zu einem Gewebe zusammenzufügen: Zunächst agiere die durchlaufende Apprehension, wenn verschiedene Elemente in dem ungeordneten Mannigfaltigen ausgemacht und unterschieden werden müßten. Die davon untrennbare zusammennehmende Apprehension ordne diese Teile zu einem zu erkennenden Ganzen (144ff.), aber bereits unter der Wirkung der präsenthaltenden Reproduktion. Diese führe uns die gerade nicht mehr vorhandenen Mannigfaltigkeitsteile wieder vor (148). Das so Zusammengesetzte werde anschließend unter der Synthesis der Rekognition sowohl gegliedert, als auch bewahrt. Dazwischen sei sorgsam zu unterscheiden, da es zum einen die Fähigkeit geben müsse, sich das Ganze aus seinen Teilen bestehend denken zu können – das wäre die gliedernde Rekognition (157). Zum anderen müßten die reproduzierten Elemente als „numerisch identisch“ mit den Elementen bestätigt werden, die zuvor apprehendiert wurden. Darin könne man einen Akt der Bewahrung ersehen (159). Diese Vorgänge geschähen mehr oder weniger in einer einzigen „Wahrnehmungssituation“, während es durchaus Erkenntnisse gebe, die erst durch das Zurückrufen zeitlich weiter zurückliegender Eindrücke entstehen können. Hierzu diene – als Schlußstein

der von Wunsch unterschiedenen Synthesistypen – die wiedervorführende Reproduktion (149).

Bevor man sich der anschließenden Deduktionsuntersuchung zuwendet, ist es durchaus möglich, die voll entfaltete Theorie der Einbildungskraft für sich zu beurteilen. Die sehr detaillierte Analyse geht über das nachschlagbare Lehrbuchwissen zu Kants Einbildungskraft weit hinaus. Dabei stört es nicht, daß eine der Thesen eigentlich gar keine ist: Die Synthesen der Einbildungskraft wären Fähigkeiten, Handlungen zu tun, und keine Handlungen selbst. Wunsch wird damit offen Türen einrennen, da niemand die Kraft der Einbildung als Kraftausübung ausgelegt hätte, sondern vielmehr als Möglichkeit eine gewisse Übung bei Gelegenheit zu vollziehen (etwa ebenso wie ein Gewichtheber beständig über eine große Kraft verfügt, ohne sie aber permanent nutzen zu müssen). In der Begriffsgeschichte der Einbildungskraft wurde zudem der Fachausdruck *facultas imaginandi* geprägt, was unzweideutig als die Fähigkeit des Einbildens rückzuübersetzen wäre. Wunsch jedoch pocht durchgängig auf die Fähigkeitsqualität der Synthesen (z.B. 124–126.), wodurch immerhin eine zügige Widerlegung des etwa von Rorty und Strawson vorgebrachten Psychologismuseinwandes gegen Kants Deduktion der Kategorien gelingt (118).

Laut Wunsch führe nicht die Einbildungskraft im Allgemeinen, sondern es führen insbesondere „drei Eckpunkte“ von Kants Theorie der Einbildungskraft auf die Ausgangspunkte der Kategorienduktion. Diese drei Eckpunkte sind erstens die beiden Arten der Reproduktionssynthese und zweitens Assoziationsregeln, die wir bei einer tätigen Einbildungskraft befolgten, um vergangene und/oder gegenwärtige Vorstellungen oder Wahrnehmungseindrücke miteinander in Verbindung zu bringen (228). Die Notwendigkeit solcher Assoziationsregeln entspringt bei Kant aus der Überlegung, daß unverbundene oder beliebig verbundene Vorstellungen bei der Reproduktion nur einen zusammenhanglosen Haufen darstellen würden. Die Voraussetzung für eine gelingende Assoziation ist die Affinität der Vorstellungen; eine Art von Voreinstellung der Vorstellungen, miteinander assoziiert werden zu können. Sie spielt bei der „Deduktion von unten“ noch eine wichtige Rolle.

Nun zum Deduktionskapitel. Ein guter Teil des Buches ist mit der Rekonstruktion der beiden Deduktionsargumente Kants – der „Deduktion von oben“ (*KrV* A 115–119) und der „Deduktion von unten“ (A 119–125) – gewidmet. Methodisch versucht Wunsch, die Deduktionen auf einzelne Argumentationsschritte herunterzubrechen, was bei der Deduktion von oben gar dazu führt, daß uns Wunsch das gesamte Argument herbeizitiert und Satz für Satz zerlegt (188ff.); eine Vorgehensweise, die bei dem dichten Schreibstil von Kant oftmals erforderlich ist, beim Selbststudium oder in Seminaren aber leider viel zu selten angewendet wird.

Im Ergebnis gelangt Wunsch zu einer kritischen Bewertung. Die „Deduktion von oben“ – ausgehend von reinen Apperzeptionen – mangle daran, daß Kant den reinen Verstand für die Einheitsleistung hinsichtlich der Apperzeptionen in Stellung bringe. Im betreffenden Deduktionsargument definiere Kant den reinen Verstand so, daß dieser die Synthesefähigkeit in transzendentaler Qualität zur Verknüpfung von Vorstellungen, die zur Einheit der

Apperzeption gehören, ausübe. Wieso aber der reine Verstand? – Dies lasse Kant sträflich unbegründet (215–217).

Die „Deduktion von unten“ nimmt ihren Startpunkt bereits bei dem Vorliegen des Empirischen. Kant zufolge bräuchten wir dann die Synthesefähigkeit, die wiederum nach einer Vorraussetzung verlangt: die Assoziationsregeln. Doch auch die Assoziation benötigt einen Grund, der nun in der Affinität der Vorstellungen liege (Wunsch: 224, Kant: A 122). Wunsch kann zeigen, daß Kant wie in einer Hierarchie der Verursachung nun abschließend den Seinsgrund für die Affinität der Vorstellungen angeben müßte, man Kant aber nur so verstehen könne, daß wir selbst dieser Seinsgrund wären und nicht etwa irgend eine Instanz außerhalb des erkennenden Subjektes (234–236). Daraus folge aber, daß die Erfahrung nicht mehr realitätsbezogen sein könne, was vollständig abzulehnen wäre.

Und so lesen wir an zusammenfassender Stelle: „Insgesamt hat die Rekonstruktion damit nicht nur gezeigt, daß die Einbildungskraft für alle Ansätze zu einem Deduktionsbeweis für die beiden von Kant ausgeführten Versionen eines solchen Beweises eine entscheidende Rolle spielt, sondern auch, daß es Kant nicht gelingt, einen akzeptablen Deduktionsbeweis vorzulegen.“ (267) Aber: „Das Scheitern des Deduktionsbeweises zieht das Scheitern der Theorie der Einbildungskraft nicht nach sich.“ (ibid.) Vielmehr könne man mit der verbleibenden Theorie der Einbildungskraft etwas weniger ambitionierte Ziele weiterverfolgen.

Was nicht als gescheitert anzusehen ist, ist die Struktur des Buches, die, obschon fast mehr die Deduktion thematisierend, einen nachvollziehbaren Zusammenhang zwischen Einbildungskraft und Deduktionsschritten herstellt. Die Einbildungskraft ist, obwohl oftmals über weite Strecken unerwähnt, allgegenwärtig; was nicht heißt, daß Wunsch nicht ruhig das Zusammenwirken der Synthesen stärker betonen und die Theorie der Einbildungskraft an herausgestelltem Ort hätte umreißen können. Hat er doch genug Material gewonnen, um zu zeigen, daß die Einbildungskraft mehr ist als nur ein Aggregat dreier Synthesefähigkeiten. Die zusammenhaltenden Elemente sind zum einen die internen Bezüge der einzelnen Synthesefähigkeiten wie oben umrissen, zum anderen Kants Suche nach einer Metaregel, der die drei Synthesen folgen und die die Reproduktion von Vorstellungen erst zu einer notwendigen Reproduktion machen würde (168). Obwohl Wunsch auch Kants vermeintliche Erfüllung dieser Bestrebung bemängelt, bleibt verständlich, wieso wir und Kant weiterhin den Begriff der Einbildungskraft verwenden sollten.

Wir erhalten in den beginnenden Abschnitten des Buches eine sorgfältige Abwägung zur Beachtlichkeit der Einbildungskraft, inklusive einer kritischen Auseinandersetzung mit den Kant- und Einbildungskraftinterpreten Heidegger und Strawson, wobei letzterer wieder einmal für Kant das ist, was Russell für Leibniz: Man verdächtigt beide unentwegt, die angelsächsische Nemesis für ihre Vordenker zu sein.

Wunsch liefert in seinen Vorarbeiten auch einen Vergleich zwischen erster und zweiter Ausgabe der *KrV* hinsichtlich der Einbildungskraftabschnitte, die – man beachte – in der zweiten Ausgabe von Kant stark gekürzt wurden, sowie eine Begründung für die Bevorzugung der ersten Ausgabe für die Untersuchung von Wunsch.

Insgesamt bekommen wir neue und überzeugende Einsichten zu diesem schwierigen Teil kantischer theoretischer Philosophie, mit sorgfältiger und triftiger Beweisführung und einem objektiven und respektvollen Umgang aller Hauptpersonen. Was können wir aber anfangen mit dem dennoch niederschmetternden Ende? Wunsch hätte durch eine einfache Umordnung seiner Argumente unter Beibehaltung des gesamten Inhalts ein Buch mit dem Titel „Das Scheitern der Deduktion vor dem Hintergrund von Kants vollständiger Theorie der Einbildungskraft“ schreiben können. Nicht nur Kantianer sind zu alarmieren, sondern jeder, der sich nach wie vor mit dem Grenzgebiet von apriorischem und aposteriorischem Wissen beschäftigt, mit der Frage, welchen Regeln und Institutionen wir folgen, bevor wir überhaupt in der Lage sind, Erfahrung zu bilden und ob wir nicht sowieso an dieser Frage scheitern müssen, da unser Denken längst schon durch zuviel gesammelte Erfahrung in dieser Hinsicht verdorben ist.

TOBIAS W. FOX

BASSO, Ingrid: *Kierkegaard uditor di Schelling*, Milano: Mimesis 2007, 265 p. ISBN 978-88-452-6060-5.

Le livre que Ingrid Basso consacre à la présence schellingienne dans l'œuvre de Kierkegaard, bien après le décevant cours berlinois de 1842 (dont la traduction italienne, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla « Filosofia della rivelazione »* (1841–1842), a été également éditée par Ingrid Basso chez Bompiani, Milano, 2008) apprend en effet au lecteur bien plus que la simple donnée d'une influence prolongée. La littérature kierkegaardienne récente (notamment en Italie) a souvent esquissé le portrait quelque peu hagiographique d'un Kierkegaard anti-hégélien héroïque, opposant au panlogisme du Système une vision organiquement chrétienne, théiste et personnaliste (autant systématique, au fond, que la vision hégélienne elle-même), dont la seule condition de possibilité serait le génie individuel supporté par le don miraculeux de la foi. Cette lecture de Kierkegaard – évidemment surdéterminée par des affrontements philosophiques (et idéologiques) engageant des positionnements par rapport à des *Weltanschauungen* « synthétiques » – n'était peut-être pas en contradiction avec le côté anti-historiciste de la pensée du philosophe danois, mais elle présentait l'inconvenance de gommer la situation concrète à partir de laquelle Kierkegaard a mis en place, voire *en scène*, ses rapports à la spéculation et à l'Absolu : une situation faite de débats, d'affrontements et de protagonistes devenus aujourd'hui plus ou moins opaques, tout cela s'articulant à un monde culturel (celui du Romantisme allemand déclinant et de l'Age d'or danois) et à une conjoncture historique (le *Vormärz*, la phase de préparation à la révolution de 1848) destinés à marquer l'histoire européenne successive. Ce livre a le mérite considérable de démêler les enjeux de ce contexte très complexe, d'abord par la reconstruction riche et pointue des débats danois déclenchés par l'introduction de la philosophie allemande, c'est-à-dire de l'idéalisme et de la *Naturphilosophie*. I. Basso montre que les différences concernant le rapport entre Dieu et la raison, Dieu et la nature, la nature et la pensée, excédaient le domaine qu'on pourrait appeler aujourd'hui « théolo-

gique » ; mieux : que dans ce contexte-là il n’y avait pas de place pour une considération des enjeux religieux séparée des questions concernant la littérature, la conception philosophique de la nature, et la science « positive » elle-même (ce que démontre le rôle joué dans des polémiques théologiques par un savant-philosophe-poète tel que H. Chr. Ørsted), si bien que toute représentation d’une lutte de la « foi » contre l’« incroyance » issue du rationalisme idéaliste finit par rater les véritables enjeux spéculatifs de la période en question. S’il est vrai que la réception danoise de l’idéalisme et de la *Naturphilosophie* donna lieu à des violentes accusations de panthéisme, de négation de la liberté et de la personnalité de Dieu, il faut ajouter que cette opposition a été très rarement comprise à partir des termes qui étaient propres à ses protagonistes (et qui sont par ailleurs loin d’être superposables au clivage foi / incroyance), ce qui est par contre un résultat indéniable du livre de I. Basso. « Dieu » devient dans ces affrontements le point-limite d’où il est possible de thématiser les rapports entre la nature et l’esprit, l’absolu et la réalité finie, le différend portant justement sur la façon de saisir le fondement de la réalité, d’en appréhender le dynamisme et la totalité (pour Ørsted, par exemple, le Dieu-Raison est immanent à l’ordre organique de la nature et se manifeste dans la connaissance rationnelle des lois régissant celui-ci; pour Mynster et Grundtvig, le Dieu-Liberté ne se donne que par la positivité de la Révélation). Encore : la protestation anti-idéaliste du « chevalier de la foi » est ramenée à ses racines dans la conjoncture politique et culturelle du *Vormärz*, où l’écroulement de l’hégélianisme signifia également la fin d’une stabilisation relative de l’ordre social dans le cadre d’un absolutisme éclairé, soutenu par un compromis entre une bourgeoisie (notamment intellectuelle) politiquement faible et une aristocratie modernisatrice, dont l’école hégélienne représenta tant l’incarnation que la fondation théorique. Au lendemain de la Révolution de Juillet en France, le champ philosophique fut clivé entre les conséquences libérales et démocrates que certains tirèrent de l’hégélianisme (Gans, Feuerbach et la Gauche hégélienne), et une réaction « romantique », soutenue par la cour prussienne, et visant une légitimation directe du pouvoir étatique par l’orthodoxie religieuse (Stahl, et autres disciples de Schelling plus ou moins désavoués par le Maître). D’où la signification politique des cours berlinois de Schelling (signification dont Kierkegaard était d’ailleurs conscient, comme remarqué par I. Basso, en faisant justice par-là de l’image d’Epinal de l’écrivain chrétien « impolitique » opposé à la philosophie d’Etat hégélienne – si philosophie d’Etat il y avait à cette époque-là, il s’agissait bel et bien du théisme orthodoxe dont on espérait la revitalisation par l’œuvre schellingienne).

Cette reconstruction soigneuse d’un contexte extrêmement complexe aboutit, dans le dernier chapitre, à la thèse centrale du livre : la philosophie de Schelling a continué à agir dans la réflexion de Kierkegaard. Mais, en même temps, Kierkegaard n’a pas cessé de lutter contre les *limites* de la pensée schellingienne qui avaient provoqué sa déception – des limites relevant de l’incapacité de Schelling de toucher à la Terre Promise du *réel* (compris comme *bewegtes Werden*, comme dynamisme de l’existence) qu’il avait pourtant annoncé par-delà le panlogisme hégélien. En réalité, peu de temps après la mort de Hegel, la question du *mouvement* et de la *réalité*, donc de l’irrél-

ductibilité du devenir par rapport à un développement purement logique, était devenue *la* question centrale pour la culture philosophique européenne, en fissurant par-là la grande conciliation systématique des conflictualités et des dissonances du réel. D'où l'essor des très nombreux réformateurs, critiques et adversaires de la philosophie hégélienne, qui, tous, – Schelling, les *Spätidealisten*, D.F. Strauss, les Jeunes Hégéliens, Feuerbach, jusqu'à Marx et Engels et à Kierkegaard lui-même – opposaient à la déduction spéculative du *devenir* dans la *Science de la logique* le caractère primordial du mouvement, qu'il faut d'abord présupposer – en tant qu'acte concret de la pensée – afin que les concepts puissent se dynamiser. Pour tous les post-hégéliens, la pensée ne peut pas engendrer le mouvement, mais, au contraire, c'est bien la motilité réelle à constituer le noyau originaire de l'Être. Comme remarque I. Basso, cette exigence de toucher au niveau primaire de la réalité effective – ce qui revient du même coup à impliquer que l'unité hégélienne entre réalité et pensée n'est qu'une mystification destinée à faire écran à la violence presque traumatique du réel – est commune à toutes les philosophies surgie entre 1831 et 1848, Kierkegaard n'y faisant pas exception. C'est une véritable *passion du réel* qui marque la culture européenne dans la première moitié du XIX^e siècle, lorsque s'annonce la crise d'un équilibre – à la fois politique, religieux et philosophique – dont l'ébranlement va retentir jusqu'au XX^e siècle, qui verra la renaissance d'à peu près toutes les grandes philosophies du *Vormärz* (on ne citera que la théologie dialectique d'un K. Barth, qui répètera le geste du refus des conciliations). Comme explique I. Basso, Kierkegaard est déçu par Schelling parce que celui-ci n'est pas réellement à la hauteur de la volonté affichée de toucher au réel : la « philosophie positive » reste renfermé dans la gigantomachie des concepts, la Révélation est toujours conditionnée par un état de la conscience relevant d'un processus théogonique où les formes de la mythologie polythéiste ressemblent à s'y méprendre aux figures de la *Phénoménologie de l'esprit*. D'où la nécessité de congédier la philosophie en tant que telle, d'affirmer son incapacité de saisir l'absolu tel qu'il se donne uniquement à la foi : ni la raison, ni l'essence de l'homme, ni l'histoire universelle des peuples et des leurs mythologies, ne peuvent *donner raison* du fait absolu de la Révélation – l'événement chrétien est le corrélat d'une « différence qualitative » originaire entre l'individu et Dieu, précédant le péché et présupposée par celui-ci (conception dont l'orthodoxie chrétienne est peut-être douteuse), d'une asymétrie qui ne peut pas être réabsorbée par une dialectique, fut-elle celle des figures mythologiques, faute de pouvoir accéder, par une odyssee historique et spéculative de l'esprit humaine universel, à la séparation absolue de l'Individu face à la Révélation. On pourrait s'exercer à développer ce que le livre d'I. Basso laisse, à juste titre, à l'arrière-plan. Cette impuissance de la philosophie à saisir le réel, et la décision conséquente de se déplacer *ailleurs*, dans un espace extérieur à la philosophie, mais qui a pour condition l'échec d'une philosophie qui a poussé aux limites extrêmes la quête de la réalité de l'intérieur du Concept – tout cela ne le retrouve-t-on peut-être dans le rapport de Marx à Feuerbach ? Schelling et Feuerbach seraient donc les deux un Saint Jean le Baptiste d'une recherche du réel qui se déroulera désormais *en dehors de la philosophie* – dans la politique ou la foi – en même temps que *contre elle*, donnant lieu par-là à une complexe

dialectique entre philosophie, non-philosophie et anti-philosophie. Le livre d'I. Basso parvient à reconstruire remarquablement une généalogie de cet horizon problématique qui est peut-être plus d'actualité de ce que l'on croirait.

ANDREA CAVAZZINI

AGUTI, Andrea : *Autonomia ed eteronomia della religione. E. Troeltsch, R. Otto, K. Barth*. Assisi : Cittadella Editrice 2007. 188 S. ISBN 978-88-308-0867-6.

Das neue Buch von Andrea Aguti, Professor der Geschichte der Philosophie an der Universität Urbino (Italien), behandelt das Problem der Autonomie und Heteronomie der Religion. Aguti betrachtet drei wichtige „Religionsphilosophen“, die sich mit diesem entscheidenden Problem auseinandergesetzt haben: Troeltsch, Otto und Barth (obwohl Barth auch am Anfang seiner spekulativen Aktivität eine Religionsphilosophie entworfen hat, ist die Bezeichnung „Religionsphilosoph“ bezüglich Barth problematisch). Aguti ist der Überzeugung, dass dieses Problem oder besser gesagt, dieser „Konflikt“ zwischen Autonomie und Heteronomie nicht nur den Bereich der Religionsforschung begriffte, sondern in einem gewissen Sinne die Neuzeit darstellt, die den Anspruch auf Selbstdarstellung erhebt. Dieser Konflikt ist nämlich ein hermeneutisches Paradigma, das einen kritischen Zugang zur deutschen Religionsphilosophie, zur protestantischen Theologie und zur Moderne selbst ermöglicht. Die Spannung zwischen Autonomie und Heteronomie betrifft auch den modernen Konflikt zwischen der Aufklärung und der Religion, den die betreffenden Autoren zu überwinden versucht haben. Aber was bedeutet der Ausdruck „Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie“? Aguti erläutert, er bestehe im Gegensatz einer Anpassung an das „Vernunftgesetz, das das rationale Dasein in sich selbst findet und den Massstab der Realität darstellt“ und an eine entgegengesetzte Ordnung, „die der Vernunft ein fremdes Gesetz aufdrängen will“ (9). Infolgedessen stellt sich Aguti der Aufgabe einer systematischen Darlegung dieses Problems, indem er sich auf drei verschiedene Interpretationen des Verhältnisses zwischen (modernem) Denken und Glauben beschränkt. Dieses Problem zeigt uns seine theoretische Zweideutigkeit: Zum einen der Versuch Troeltschs und Ottos, eine Religionswissenschaft zustande zu bringen, die ihren Status von kritischem und autonomem Wissen erheben kann. Die Theologie, wenn sie in der modernen Welt ihren kritischen und spekulativen Horizont erweitern will, muss nämlich in Wissenschaft verwandelt werden. Diese neue Richtung, die das religiöse Denken charakterisiert, ist, in der Tat, der Versuch einen Treffpunkt zwischen zwei entgegengesetzten Lebenssphären, dem Denken und dem Glauben, zu finden. Auf der anderen Seite steht die Stellung Barths. Im Gegensatz zu Troeltsch und Otto, die auf die Versöhnung zwischen Religion und Moderne abzielen, betont Barth die Selbständigkeit des theologischen Wissens, damit eine feste Trennungslinie zwischen Theologie und Philosophie (Wissenschaft) gezogen werden kann. Barths theologische und kritische Ansicht richtet sich gegen den modernen Anspruch (vor allem die philosophische Tradition und das Erbe der Aufklärung), der „konfessionellen“ Interpretation die grundsätzliche

Gültigkeit und Würde zu entziehen. Zwei Gegenüberstellungen spielen in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle: Aguti hinterfragt erstens die Stellung Troeltschs und Ottos, die beabsichtigen den Grund der Religion im „Gottesbewusstsein“ nachzuweisen, indem sie nicht über die Wirklichkeit oder über das Wesen Gottes nachdenken. Dieser Aspekt ist problematisch, weil der Grund vom „religiösen Bewusstsein“ abhängig zu sein scheint. Folglich verfällt der Grund der Religion der Gefahr des Subjektivismus. Zweitens stellt Aguti die kritische Theologie Barths dar, die sich gegen dieses Risiko richtet, indem der Theologe darauf besteht, dass der Grund der Religion ausserhalb des Bewusstseins liegen muss. Eine erste Lektüre des Buches zeitigt also bereits folgendes Ergebnis. Erstens indem Troeltsch und Otto eine Religionswissenschaft zu gründen beabsichtigen, die das religiöse Phänomen in Bezug auf sein Wesen und auf seine historische Erscheinung erforschen will und nach dem Rang des Christentums unter anderen historischen Religionen (das bekannte Problem der Absolutheit des Christentums) fragen, ordnen sie sich in die allgemeine Bewegung der Vermittlungstheologie ein. Dies entspricht dem Versuch, Christentum, Kultur und historisches, philosophisches und wissenschaftliches Wissen zu versöhnen. Barth dagegen wendet sich davon ab. Zweitens sind sowohl die religionsphilosophischen Entwürfe von Troeltsch und Ottos als auch die frühe Religionsphilosophie Barths unvollendet. Bei Troeltsch und Otto treten nämlich an die Stelle des theoretischen Gedankens die historische Forschung und eine Erweiterung ihrer wissenschaftlichen Interessen. Die Schwierigkeit, den kognitiven Inhalt der Religion festzustellen und die Aufgabe als protestantischer Pastor, haben Barth gezwungen, sein Religionsphilosophieprojekt aufzugeben. Drittens sind sich die Autoren darin einig, dass sie die Wichtigkeit der empirischen Erfahrung für eine wirkliche Interpretation des religiösen Phänomens anerkennen.

Wenden wir uns jetzt der Analyse des ersten Kapitels über Troeltsch zu. Laut Troeltsch, schreibt Aguti, muss eine echte Religionswissenschaft die Autonomie der Religionserfahrung beweisen und begründen. Dazu muss sie einen kritischen Massstab finden, der die Religionsentwicklung kritisch und historisch beurteilen kann (die Suche nach diesem kritischen Massstab ist auch für Otto relevant). Nur auf dieser Grundlage kann man die Frage nach der Absolutheit des Christentums stellen. Im Gegensatz zu Hegel, der die Religion einfach als eine begriffliche Bewegung verstand, folgt Troeltsch der Religionsinterpretation von Kant und Schleiermacher. Die Religion wird nämlich als ein selbständiger Inhalt des Geisteslebens betrachtet, der eigene und bestimmte Gesetze hat. Infolgedessen wird das Vorurteil, der Glaube sei eine falsche oder wahre Religion, vermieden: es ist überflüssig, den Gottesgedanken philosophisch zu begründen. Troeltsch geht von der Behauptung aus, dass die religiöse Anschauung sich auf eine selbständige Tatsache bezieht, die ganz autonom und vollendet ist. Sie ist das Gegenüber des religiösen Menschen und sie ermöglicht uns, eine besondere Erfahrung mit einer übernatürlichen Realität, die den Sinn und das Schicksal unseres Lebens erschliesst. Nur in der Religion wird das fundamentale Verhältnis zum Grund und zum Sinn der gesamten Realität erschlossen. Allerdings wird nicht ganz deutlich, was Troeltsch tatsächlich mit Grund meint. Bezieht er sich auf das Wesen Gottes, auf das Wesen der Religion oder worauf? Daraus folgt, dass

die symbolische oder mythische Vorstellung des Religiösen von der Weise des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und der Welt abhängig ist. Die Realität und die empirische Erfahrung spielen nämlich eine grosse Rolle in der Entstehung einer Religion. Deswegen nimmt Troeltsch Bezug auf die Religionspsychologie und auf die Religionsgeschichte: angesichts des Einflusses der Realität müssen die beiden Disziplinen das religiöse Phänomen in seinen historischen Erscheinungen offenbaren. Vor allem die Religionsgeschichte ist entscheidend, denn sie identifiziert die tatsächlichen Elemente des Religionsbewusstseins in der geschichtlichen Entwicklung und ermöglicht dadurch, dass man ein Entwicklungsgesetz der Geschichte selbst entdecken kann (die Religionsgeschichte scheint sich jetzt in eine Geschichtsphilosophie und in den Historismus zu verwandeln).

Man müsste noch weitere problematische und theoretische Züge der Religionswissenschaft von Troeltsch besprechen, aber wir beschränken uns nun auf zwei Aporien und Schlussfolgerungen seines Versuchs. Aguti betrachtet zwei problematische Punkte, die widersprüchlich und zweideutig zu sein scheinen: Der erste ist der Begriff des „religiösen Apriori“. Der zweite ist die Rolle der Metaphysik in einer Religionsphilosophie, die als kritische Analyse des Bewusstseins begriffen werden soll. Eigentlich könnten beide aufeinander bezogen werden. Die Religion als solche hat keinen rationalen Ursprung, da sie auf einer Offenbarung beruht, die ganz unabhängig von der Weltlichkeit die Existenz Gottes zum Vorschein bringt. Troeltsch verwendet deshalb den Begriff eines „religiösen Apriori“. Damit meint er einen wahrhaftigen und sinnvollen Bewusstseinsbereich, der die religiösen Erscheinungen ordnen kann. Leider haben wir hier nicht die Möglichkeit, die Schwierigkeiten dieses theoretischen Begriffs zu besprechen (Aguti konzentriert sich ausführlich darauf, vgl. 54–65). Deshalb beschränken wir uns nur auf eine kritische Bemerkung. Obwohl Troeltsch selbst auf der Tatsache besteht, dass die Religion kein rationales Phänomen sei, behauptet er, dieses „religiöse Apriori“ sei ein Gesetz der Vernunft, das die Religion selbst hervorbringen könne. Trotzdem bleibt unklar, was Troeltsch mit „religiösem Apriori“ meint, und daraus kann man auch die Widersprüchlichkeit dieser Position ausmachen.

Im zweiten Kapitel wird die „Phänomenologie des Heiligen“ Ottos dargestellt. Die Absicht Ottos ist, genau wie jene von Troeltsch, eine Religionswissenschaft zu entwickeln, die durch die Analyse des Bewusstseins das Religionswesen durchdenkt, und damit die rationale Begründung der Religion. Otto geht von der Feststellung aus, dass es im Menschen eine „religiöse Anlage“ gäbe, die dem Menschen die religiöse Erfahrung erschliesse. Auch Otto zieht, wie Barth, eine feste Trennungslinie zwischen dem religiösen Bereich und dem wissenschaftlichen, obwohl er bereit ist, die Gültigkeit und die Triftigkeit der religiösen Weltansicht anzuerkennen, wenn sie die Realität tiefer erforschen will. Otto richtet sich nach der durch J.F. Fries bearbeiteten Philosophie Kants, die fähig sei, die Probleme der Religionsphilosophie zu lösen. Laut Otto anerkennen die beiden eine einzige Methode, nämlich die Selbstbeobachtung des religiösen Bewusstseins, die die Religion bestimmt. Otto folgt der Behauptung von Fries, Religion als Geheimnis und Arreton schlechthin zu verstehen. Durch die kritische und rationale Analyse des religiösen Phänomens, könne man herausfinden, dass die Religion etwas „ganz

Anderes“ und unaussprechlich sei. Aguti behauptet, dass in der bekannten Schrift Ottos *Das Heilige* (1917) an die Stelle der rationalen Begründung der Religion ihre phänomenologische und historische Erforschung tritt, indem das irrationale Element aufgewertet wird. Die Religion wird ein Erlebnis, nämlich das Gefühl der Fremdheit und der Scheu, das aus diesem Phänomen des „ganz Anderen“ entsteht. Der hermeneutische Begriff des Heiligen ist imstande, die Dialektik zwischen Rationalität und Irrationalität des Religiösen zu erfassen. Aber trotzdem bleibt die Bedeutung dieses „Heiligen“ dunkel, denn es ist nicht möglich auf die Frage „Was ist das Heilige?“ zu antworten, ohne auf das „Heilige“ selbst zu verweisen. Otto beschränkt sich auf die Behauptung, dass es ein Mysterium, ein Verborgenes und ein Unheimliches sei: Alles Behauptungen, die uns gar nichts über die Religion selbst sagen. Die kritischen Schlussbemerkungen Agutis über Otto sind ähnlich wie diejenigen betreffend Troeltsch. Seine Religionswissenschaft ist unvollendet und sie erklärt, trotz ihrer Absichten, das religiöse Phänomen kaum als solches. Die Natur des „Heiligen“ bleibt ganz unklar und die Religionsauslegung scheint in einen Subjektivismus zu geraten. Ausserdem fehlt auch eine deutliche Anwendung der kritischen Linguistik und Terminologie.

Das dritte Kapitel schildert die theologische Reaktion Barths sowohl auf die oben erwähnte Religionswissenschaft als auch auf die Moderne selbst. Aguti vermittelt eine Einsicht in das gesamte spekulative Werk Barths, aber es scheint klar, dass der Schwachpunkt dieses Buches genau in diesem Kapitel liegt. Aguti setzt sich nämlich unmittelbar mit den theologischen Thesen Barths auseinander. Er betont seine Aporien und stellt die problematischen Perspektiven dar. Er behandelt vor allem den Übergang von der frühen und unvollendeten Religionsphilosophie zur „dialektischen“ Theologie, sowie die zwei verschiedenen Auflagen des *Römerbriefs* (1919 und 1922), ohne zu vergessen, die gesamte „polemische“ Theologie Barths zu erläutern und zu kommentieren. Es ist vor allem dieser polemische Akzent, der von Aguti betont wird. Die Theologie Barths hat eine kritische Absicht, die sich gegen die Religion und gegen den Kompromiss zwischen Theologie und Philosophie, Theologie und Wissenschaft, Moderne und Christentum wendet. Es ist uns unmöglich die ganze und weite theologische Entwicklung Barths hier darzulegen: Aguti selbst legt nur eine Zusammenfassung seines Denkens dar, ein Denken, das Spannungen und Veränderungen enthält. Daher beschränken wir uns nur kurz auf die Kritik Agutis gegen Barth. Die problematischen Hauptpunkte der Theologie Barths werden auf zwei Haupteinwände zurückgeführt. Erstens: Barth stellt weder eine echte Untersuchung des religiösen Phänomens an, noch unterzieht er es einer theoretischen Kritik (wohingegen Troeltsch und Otto dieses Problem ausführlich behandelt haben). Dazu fehlt zudem die Auseinandersetzung mit einem rationalen (wissenschaftlichen) Verständnis der Religion. Zweitens: laut Aguti erklärt Barth das Verhältnis zwischen Christentum und den anderen historischen Religionen nicht. Infolgedessen scheint der Theologe in einen (theologischen) Dezisionismus zu geraten, indem er (implizit) die Absolutheit des Christentums und die Exklusivität seiner Offenbarung für das Verständnis des Religiösen betont und etwas behauptet, was zum Dogmatismus führt. Dieses Kapitel, welches Barth betrifft, ist das kritischste und das theoretischste des gesamten Buches.

Trotz einer expliziten Stellungnahme Agutis versteht man nicht ganz, welches seine eigene Meinung ist. Obwohl das kritische Vorgehen des Kapitels ausführlich und genau ist, gerät die Darstellung der Theologie Barths in einige Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten. Grund hierfür könnte die Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Theologie sein, bei der zahlreiche Aspekte und theoretische Schwankungen eine große Rolle spielen. Abschliessend kann festgehalten werden, dass der Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie der Religion offen bleibt. Am Anfang seines Buches beabsichtigte Aguti nämlich diesen Konflikt, der ins seiner Entwicklung und Spezifität unklar ist, zu erklären. Woraus könnte man diesen Konflikt herleiten? Was sind seine Folgen? Geht er nur den Wissenschaftler an oder bestimmt er grundsätzlich auch oder vor allem die Moderne selbst und den modernen Menschen? Könnten wir unsere Zeit auch als Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie betrachten, was möglicherweise auf die revolutionäre Bewegung der Aufklärung zurückgeführt werden könnte? Denn dieser Konflikt ist eigentlich der Maßstab (zumindest einer davon), auf den wir uns beziehen müssten, wenn wir unsere Zeit im Ganzen verstehen wollen. Er ist nämlich konstitutiv für unsere Gesellschaft und unsere Anlage zum „Denken“ und zum „Religiös-sein“ (er sollte also anthropologisch verstanden werden). Ein jeglicher Versuch ihn zu überwinden, ist der Verzicht auf das Verständnis des Menschen als solchen und im Ganzen.

MANUEL ROSSINI

CAMPAGNA, Norbert : *La souveraineté. De ses limites et de ses juges.* (= Collection Dikè). Québec : Les Presses de l'Université de Laval 2008. 255 p. ISBN 978-2-7637-8589-9.

Avant de peser les limites du pouvoir politique, l'auteur développe la thèse selon laquelle une société humaine doit réfléchir sur l'instance qui devrait être considérée comme souveraine. La réflexion sur le rapport entre puissance politique et puissance juridique est dérivée. Si le pouvoir politique constituait seul l'attribut de la souveraineté, alors les règles de la société seraient toujours bien faites. Dans une société idéale la seule force directrice des règles suffit sans force coercitive. Après une volumineuse introduction, les différents attributs de la souveraineté dessinent cinq angles d'approche en quatre chapitres. La souveraineté peut inclure un glissement intrinsèque de la souveraineté absolue vers la tyrannie, auquel on se résigne. Au contraire, un scepticisme à l'égard de l'existence d'un stade intermédiaire entre la tyrannie et le pouvoir absolu, peut amener à se passer de souveraineté. La première partie montre que le pouvoir absolu n'est pas limité institutionnellement mais moralement, par l'affirmation d'une responsabilité du souverain devant Dieu. Par contraste, le chapitre trois, qui traite des théories constitutionnalistes, remet en question la possibilité d'une souveraineté sans limites efficaces sur une dimension institutionnelle, source d'une distinction entre la possession et l'exercice du pouvoir. La démocratie limite le pouvoir, non par l'instance qui l'exerce, mais par la conviction que tout dépend de l'instance à laquelle est confié le pouvoir absolu.

La thèse de la co-extension de la finalité de la notion de souveraineté avec celle de souveraineté absolue est donc importante. Au lieu de traiter directement du fonctionnement de la société politique à partir d'un accord rationnellement exigible de ses membres, ou d'examiner quel modèle de souveraineté permet de poursuivre quel type de bonheur, l'auteur voit dans l'accord ou la confiance donnée aux instances qui exercent la souveraineté, un second moment de la finalité, celui qui questionne les principes en vertu desquels une communauté d'individus sont rassemblés pacifiquement, sous la protection d'un souverain. Dans un premier temps, il convient de créer et maintenir un climat de paix, sans lequel aucune délibération publique n'a de signification. Ce n'est cependant pas non plus le souci de vivre dans cet environnement qui justifie ontologiquement le propre avènement du souverain, en tant que pouvoir légitime. La fin du souverain n'est pas dans le maintien d'une situation donnée de fait, mais dans l'émergence d'une souveraineté péremptoirement légitimée (230). L'auteur confine, par conséquent, la notion de souveraineté dans son écrin idéal, à l'abri d'une mise en contexte empirique. Il postule un principe d'ordre, distinct de l'Etat de droit mais qui le garantit. Il s'agit d'une instance qui impose des règles policées à une communauté, sans l'astuce consistant à garantir l'association par un contrat social. Il découle de ce cadre ontologique, que les conditions d'émergence d'un ordre politique structuré par le haut peuvent bien sembler éloignées des circonstances, dans lesquelles s'exerce l'autorité de l'Etat. La souveraineté est considérée aujourd'hui comme inutile par certains, devant l'éloignement de l'horizon d'une guerre civile. De façon significative, on fait économie de la souveraineté, au point où l'organisation d'un régime politique par le droit, selon la structure d'un corps législatif, est vue comme une communauté sans souveraineté, au sens d'une personne par nature en dehors du droit. L'Etat de droit considéré comme un Etat où la loi est souveraine peut laisser entendre à la fois, que la solution au manque de souveraineté consiste à simplement édicter davantage de lois et que la souveraineté, en tant que loi, peut être quelque chose d'abstrait, sans perdre son efficacité. La conséquence du primat donné à la question de la vérité de la souveraineté est le renforcement d'une antinomie entre deux types de questions : d'une part, celles basées sur une réflexion philosophique, d'autre part celles fondées sur une évolution historique des instances du pouvoir, y compris une pesée de la situation empirique de la société comprenant les pratiques culturelles et la coopération économique. Les questions de la fin du pouvoir souverain et du sujet détenteur du pouvoir souverain posent des rapports, qui n'obligent pas à tenir compte des conditions sociales, économiques et culturelles, autrement dit d'un cadre empirique, mais seulement d'une réflexion philosophique. Par contraste, les questions qui spécifient le sujet qui exerce le pouvoir, les limites du pouvoir, la nature de l'instance qui doit veiller à ce que le pouvoir souverain poursuive sa fin, et respecte ses limites (225–226), posent des questions concrètes, qui tirent un rapport entre la légitimité et l'efficacité de l'instance exerçant le pouvoir souverain. C'est à un moment du développement historique des instances politiques, que l'une plutôt que l'autre se voit confié l'exercice du pouvoir, de la manière la plus propre à réaliser la fin de la souveraineté. La légitimation péremptoire est une fin inscrite dans la notion de souveraineté

en tant que telle, bien que sa poursuite n'exclut pas que le souverain puisse aussi poursuivre d'autres fins. Le lien analytique entre le pouvoir souverain et celui absolu veut dire que les autres systèmes mêlent des éléments hétérogènes à la fin constitutive de la souveraineté. Le gouvernement tyrannique, par exemple, ne respecte pas les lois pour son propre intérêt. Au contraire, celui non tyrannique peut ne pas agir ponctuellement dans le cadre de ce que les lois lui permettent, mais pour préserver ce que les lois sont censées protéger. La souveraineté est exposée au risque du glissement vers la tyrannie dans la mesure où cette dernière nie son principe dynamique. Le souverain est utile aux individus composant une communauté, qui eux-mêmes déterminent leur fin commune. La fin des lois n'est pas en elles-mêmes mais comme possibilité de préservation de l'individu. Une remarque et un commentaire sur l'attribution d'un sujet à la souveraineté et à la domination, c'est-à-dire à l'exercice de la coercition légitime.

Campagna entend par l'émergence d'une souveraineté péremptoirement légitimée, ce qui fait advenir un rapport qualitatif (231) : il s'agit de « l'extension du droit de participer » et de « rendre les individus capables de participer » au processus politique. Quelle est la portée de la participation politique, étant entendu que la souveraineté absolue n'implique ni une coopération entre des individus, ni l'exercice du pouvoir démocratique, comme pouvoir du grand nombre ? Le droit du grand nombre à composer une communauté, qui prend part à une délibération conduisant à des décisions qui les concernent tous, n'explique pas comment « la faculté de participer sérieusement au débat » émerge du critère quantitatif du grand nombre. Le développement historique requis des institutions n'est pas une justification. Les compétences requises devraient inclure la critique des arguments avancés, ce qui présuppose développer leur formulation discursive. Ce genre de principe de discussion n'écarte pas les discours stratégiques et donc introduit une dimension d'idéologique au fonctionnement de la souveraineté, alors même que l'idéal de compréhension est érigé comme présupposé. Par contraste, le système parlementaire permet de fonder une base pour légiférer de manière représentative en politique, ce qui implique une notion de participation qui garantit au juge la position d'interprète des lois.

Campagna peut bien dire qu'il existe « un constant effort à combler le déficit de légitimité », inséparable de toute forme actuelle, empirique du pouvoir. Cet effort ne manque pas de piquant car il légitime le pouvoir d'exercer une contrainte. L'obligation d'obéir à la loi et le caractère raisonnable des principes de justice, constituent deux types de questions distincts. Je me limite à commenter ce second. Distinguer la conformité idéale de celle partielle produit deux angles d'approche pour comprendre les situations de coercition légitime, sous l'angle de l'accord raisonnable. On trouve chez Rawls une situation de stricte conformité, qui est le modèle idéal, lequel même idéal n'est pas une conformité parfaite (« perfect compliance »), mais dans lequel l'ordre institutionnel est présupposé juste (Rawls, §25, 29, 1971). Chacun est présupposé agir justement et donner une contribution proportionnée au maintien de ces institutions. Dans ce monde, il n'y aurait que très peu de crimes et de sanctions pénales et il ne serait pas indispensable d'assurer à tous les membres de la société que tous les autres participeront à

hauteur comparable à la paix dans la société civile et respecteront les règles de justice. Par contraste, la situation de conformité partielle fait abstraction d'une large population, si s'engager à participer à la délibération implique la condition que chacun respecte autrui. Sans rechercher les origines du libéralisme dans une théorie de l'absolutisme, Campagna éclaire à notre sens indirectement une situation limite du cadre libéral : ce que Rawls appelle « une situation de conformité partielle ». La conformité partielle éclaire la légitimation par la souveraineté absolue car la reconnaissance que le juge est supérieur à des groupes rivaux et qu'il a le droit de juger leurs différends, c'est affirmer une donnée implicite de la sécurité de la structure d'une justice politique. Cette structure peut bien prendre le souverain comme garantie de l'interprétation des lois, comme moyen d'améliorer la communication avec les sujets du souverain et comme critère économique d'application du droit (Cf. livre IV, ch. 6 de *La république* de Bodin).

IGNACE HAAZ