

BUCHBESPRECHUNGEN

Thomas Gutschker, Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2002, XIV + 518 S., ISBN 3-476-01905-5.

Der vielgestaltige Rückgriff auf die praktische Philosophie des Aristoteles in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eine der vielen Renaissanceen, die das aristotelische Oeuvre seit seiner Entstehung erlebt hat. Thomas Gutschker legt nun im Rahmen seiner Dissertationsschrift erstmalig eine umfassende Untersuchung der Rezeption aristotelischer Denkfiguren in der politischen Philosophie dieses Zeitraums vor. Der im Untertitel der Untersuchung figurierende Begriff des Politischen ist hierbei eher im aristotelischen Sinne der praktischen Philosophie zu verstehen, der Ethik und Politik umfasst (3), so dass eine Modifizierung des Untertitels in „Aristoteles in der praktischen Philosophie des 20. Jahrhunderts“ durchaus nahegelegen hätte. Untersucht werden in monographischer Form folgende Denker: Martin Heidegger, Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Dolf Sternberger, Alasdair MacIntyre und Martha C. Nussbaum. Ziel der Arbeit ist es, im Rahmen einer hermeneutisch orientierten Rezeptionsforschung bei den dargestellten Autoren „die Art der Aufnahme und Transformation aristotelischer Positionen und die daraus folgenden Neuorientierungen im Denken zu analysieren“ (4). Unter Aufgreifung von zentralen Einsichten Gadamers in die produktiven Anteile des Textverstehens möchte der Vf. die „produktiven Differenzen“ zwischen aristotelischem Text und der Aristoteles-Lektüre der von ihm behandelten Autoren sichtbar machen. Die hierbei erfolgenden „Horizontverschmelzungen“ sollen jedoch nicht bloß abgebildet werden, sondern in einer zweiten Blickbahn kritisch befragt werden: Durch den immer wieder vollzogenen Rekurs auf die aristotelischen Ausgangstexte wird einerseits der jeweilige Abstand der Interpretation zu Aristoteles vermessen (ohne dass der Vf. hier ein nicht hinterfragbares Interpretationsmonopol im Hinblick auf die aristotelischen Texte reklamiert); zum anderen bezieht der Vf. keinen rein deskriptiven Standpunkt, sondern bewertet diese Interpretationen am Leitfaden der Frage, „welchen Beitrag sie zu einer Erweiterung des Horizonts der Moderne und zu einem

tieferen Verständnis der Zeit erbringen“ (485). Dies schließt u. a. eine Bewertung der von den Autoren selbst implizit und explizit propagierten politischen Ordnungsmodelle im Hinblick auf ihre Fähigkeit zur Lösung von aktuellen Problemen pluraler Gesellschaftsformationen ein.

Die Gliederung der Autoren in verschiedene, im Titel der Untersuchung angesprochene „Diskurse“ orientiert sich an einer der zentralen Grundthesen des Vf.: Ausgangspunkte für die Aristoteles-Renaissance im 20. Jahrhundert seien nicht nur die Brucherefahrung der beiden Weltkriege und ein im Verhältnis zum Totalitarismus zu verortendes Bewusstsein einer Krise der Moderne; vielmehr seien gerade die von Heidegger in seinen Vorlesungen zwischen 1921 und 1925 geöffneten „neuen Wege zu Aristoteles“ eine wesentliche Voraussetzung und ein starkes *Movens* für den Rückgriff auf Aristoteles in praktischer Absicht in der zweiten Jahrhunderthälfte: Die Heidegger'sche Auslegung habe Aristoteles eben nicht antiquarisch, sondern als lebendigen Gesprächspartner präsentiert, dessen praktische Philosophie aufgrund ihrer Erfahrungssättigung grundsätzliche Strukturen des menschlichen Daseins konzeptualisiere und dadurch die Realitätsferne neuzeitlicher Spekulation überwinde. Der Rückgang von Heidegger auf Aristoteles in phänomenologischer Absicht, als Ausgangspunkt für den Entwurf einer existenziallogisch gewendeten „Hermeneutik der Faktizität“, bildet somit den Inhalt des ersten Diskurses und zugleich den Angelpunkt der Untersuchung, insofern Heideggers zugleich de- und rekonstruktiver Dialog mit den griechischen Texten Schule machte (13–52).

Die Autoren des zweiten Diskurses (Voegelin, Strauss und Arendt) sind nicht nur durch das Faktum ihrer Emigration in die USA zwischen 1938 und 1941 geeint, sondern auch durch den Versuch einer normativen Erneuerung der politischen Wissenschaft nach dem zweiten Weltkrieg in Absetzung von der in Amerika seinerzeit vorherrschenden positivistischen Sozialforschung. Damit versuchen sie, z. T. in kritischer Auseinandersetzung mit Heideggers persönlichen politischen Irrwegen, jedoch in Anknüpfung an seine Auslegung der praktischen Philosophie des Aristoteles die Lücke zu schließen, die Heidegger selbst offengelassen hatte: die Beantwortung der Frage nach der richtigen politischen Ordnung. Ihr verschieden ge-

stalteter Rückgriff auf die antike Polis erweist sich hierbei als Konsequenz aus der unterschiedlich motivierten Ablehnung der Moderne (53–188).

Die Autoren des dritten Diskurses (Gadamer, Ritter, Sternberger), die vom Vf. im Umfeld der in den 60er Jahren einsetzenden Debatte um die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ verortet werden, versuchen hingegen nicht, im Rahmen einer Erneuerung der „querelle des anciens et des modernes“ das Alte gegen das Neue auszuspielen. Trotz der mit den Autoren des zweiten Diskurses geteilten Diagnose eines Traditionsbruchs schreiben sie keine Verfallsgeschichte der Moderne, sondern zielen darauf, „das Alte und Neue gleichermaßen als Differenz zu denken“ (341). Die zentralen aristotelischen Konzepte, auf die sie hierbei rekurrieren, sind das Ethos und die Freundschaft, die die Moderne angesichts ihrer (einseitigen) Betonung der Autonomie des vernünftigen Subjekts empfehlen (189–347).

Um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft kreist auch die in Amerika in den 80er und 90er Jahren virulente amerikanische Kommunitarismus-Liberalismus-Kontroverse, für die der Vf. mit A. MacIntyre und M. Nussbaum zwei sich explizit als „Aristoteliker“ verstehende Denker herausgreift. Obwohl sich beide Autoren gegenüber dem Liberalismus unterschiedlich positionieren (MacIntyres grundsätzlicher Kritik am Konzept der Menschenrechte als purer Fiktion steht der von Nussbaum propagierte Versuch einer Anknüpfung ihres Fähigkeitsansatzes an einen Liberalismus Rawls'scher Prägung *prima facie* diametral gegenüber), arbeitet der Vf. gemeinsame Tiefenstrukturen heraus: Ihr auf objektive und universale Gültigkeit abzielendes Verständnis von menschlichem Glück und guter staatlicher Ordnung weist deutliche Bezüge zu Marx auf. Beide Autoren entwickeln paternalistisch anmutende politische Ordnungsvorstellungen, in denen der Raum politischer Deliberation massiv eingeschränkt und die Kontingenz menschlicher Existenz durch eine elaborierte Sozialtechnik remediert werden soll (349–465). Die Untersuchung schließt mit einer Topologie aristotelischer Denkfiguren in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, in der anhand von acht zentralen Leitbegriffen (darunter *phronesis*, Ethos und *eudaimonia*) die verschiedenen Autoren nochmals miteinander verglichen werden (467–486).

Die zentrale Bedeutung der Untersuchung ist in den monographisch gestalteten Einzelstudien zu den neun behandelten Autoren anzusiedeln. Von umfassender Sachkenntnis getragen, spürt der Vf. der Art von Transformation nach, der das aristotelische Denken von den einzelnen Autoren im Rah-

men ihrer interpretierenden Anknüpfung unterzogen wird. Diese Transformationen, die der Vf. z. T. sehr prägnant mit typisierenden Schlagworten kennzeichnet (Heidegger: existenziale Transformation, Voegelin: religiöse T., Strauss, naturalistische T., Arendt: plurale T., Ritter: kompensatorische T., Sternberger: politologische T.), sind eingebettet in die Skizzierung der Denkbewegung des jeweiligen Denkers. Der Vf. achtet u. a. auf Brüche und Wendungen in den dargestellten Konzeptionen und arbeitet überzeugend die hermeneutischen Tiefenstrukturen heraus, in deren Rahmen die Anknüpfung erfolgt und die deshalb auch die Form der Transformation wesentlich mitbestimmen. Hierbei treten immer wieder von der Forschung bisher unzulänglich gewürdigte Verbindungen zu Tage, so etwa der zentrale Einfluss von Nietzsche auf die Deutung des *bios theoretikos* bei Strauss (122–129) oder die wechselseitige Durchdringung der kantischen Urteilskraft und der aristotelischen *phronesis* bei Arendt (169–173). Ebenso aufschlussreich ist der Aufweis, dass selbst eine ausdrücklich von Pluralitätserfahrungen und vom Partizipationsgedanken ausgehende Denkerin wie Nussbaum letztlich doch zu platonischen bzw. platonisierenden politischen Ordnungsmodellen im Stile eines subkutanen Philosophenkönigtums kommt. Viele der behandelten Autoren zeigen insgesamt eher eine Affinität zum platonisch eingefärbten Bild eines Idealstaates, das Aristoteles in *Pol. VII/VIII* darbietet, als zur bestmöglichen Verfassung in *Pol. IV*. Bei letzterer liegen offensichtlich die Sympathien des Vf., so dass in der Bewertung der politischen Entwürfe Sternbergers Anknüpfung an den Gedanken der „Mischverfassung“ als Anerkennung und Ausgleichsmöglichkeit faktischer Interessengegensätze am besten abschneidet (482 u. 485), weil nur ihm die Übersetzung von Pluralität in politische Strukturen geglückt sei.

Im Hinblick auf den für die Anlage der Studie zentralen Abschnitt zu Heidegger ist lediglich bedauernd zu sagen, dass der Vf. aufgrund des Stands der Gesamtausgabe für seine Analysen nicht alle Vorlesungen zu Aristoteles, die Heidegger zwischen 1921–1925 gehalten hat, berücksichtigen konnte. So enthält z. B. der jüngst erschienene Band 18 der Gesamtausgabe (Frankfurt a. M. 2002) die 1924 in Marburg gehaltene Vorlesung „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“, in der Heidegger zentrale Begriffe und Passagen u. a. der *Nikomachischen Ethik* und der *Rhetorik* auslegt. Für den vorliegenden Zusammenhang ist u. a. Heideggers Versuch, die aristotelische Formel des Menschen als *physei politikon zoon* auf ein Miteinandersein in der Sprache (wie Heidegger *logos* nahezu durch-

gänglich übersetzt) zu beziehen, signifikant: In der Auslegung von *Pol. A 2* identifiziert er das Miteinandersein „im Sinne des *Miteinandersprechendseins* in der Weise der Mitteilung, Widerlegung, Auseinandersetzung“ (a. a. O., 47, Hervorh. hier und im folgenden von Heidegger) als das „seinsmäßige Fundament der *zōwovia* (a. a. O., 50). Unter Aufrechterhaltung der Gleichursprünglichkeit von Sprechendsein und Miteinandersein für das Dasein des Menschen wird verdeutlicht, dass die eigentliche Seinsweise des Menschen den Charakter des Sprechens hat: „Der Mensch ist ein Lebendes, das im *Gespräch* und in der *Rede sein eigentliches Dasein hat*“ (a. a. O., 108). Aufgrund dieses sprachlich fundierten „Wie des Miteinanders“ müsse die Aussage „ich bin“ eigentlich transformiert werden in „ich bin man“ (a. a. O., 63 f.). Die Rhetorik erscheint in dieser Perspektive als „*die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst*“ (a. a. O., 110). Diese Ausführungen bestätigen im wesentlichen die These des Vf. von einer „existenzialen Transformation“ des aristotelischen Textes durch Heidegger, dessen Intention in der Herausarbeitung der formalen Grundstrukturen der Faktizität am Leitfaden dieser Begrifflichkeit, allerdings unter weitgehender Ausblendung der (für Aristoteles zentralen) praktischen Absichten bzw. Implikationen, besteht: Die genuin politische Dimension des existenzialen Miteinander bleibt ausgespart.

Rückfragen sind weniger an die exzellenten Einzelstudien, sondern eher an die Gesamtanlage der Arbeit zu stellen. Sie betreffen primär die Gruppierung der ausgewählten Autoren zu Diskursen sowie die Verwendung des Terminus „Diskurs“. Letzterer, der vom Vf. allgemein im Sinne von „Gespräch“ gefasst wird (mit dem Ausdruck „aristotelischer Diskurs“ möchte der Vf. auch den von Habermas und Schnädelbach pejorativ konnotierten Begriff des „Neoaristotelismus“ umgehen), soll „das Gespräch [scil. der behandelten Autoren] mit Aristoteles ebenso wie das Gespräch über Aristoteles mit anderen“ bezeichnen (4, Hervorh. JM). Wenn dies im Sinne einer expliziten oder impliziten Auseinandersetzung der innerhalb eines Diskurses verorteten Autoren miteinander gemeint ist, vermag die Gruppierung nur teilweise zu überzeugen: So wirkt z. B. die Einordnung Sternbergers, der sich am ehesten konkret mit Arendt (also einer Teilnehmerin des zweiten Diskurses) auseinandersetzt, in der Debatte um die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ (also im dritten Diskurs) auch nach der Lektüre dieses Teils nicht wirklich einleuchtend. Ist mit Diskurs also bloß ein raumzeitlicher Zusammenhang der jeweiligen Autoren gemeint?

Im Hinblick auf die Frage nach der Interdependenz der verschiedenen Diskurse verdeckt der Hinweis, dass „durch den Rückgang auf Heidegger [...] das Untersuchungsfeld in vier zeitlich aufeinanderfolgende Diskursebenen gegliedert“ (12) werde, die Autonomie bzw. Isoliertheit des vierten Diskurses (MacIntyre und Nussbaum). Dessen Wurzeln sind außer der vom Vf. namhaft gemachten Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte im Anschluss an Rawls' 1971 publizierte *Theory of Justice* wohl auch in einer sich in der angelsächsischen analytischen Philosophie der späten 50er Jahre zeigenden Unzufriedenheit mit den vorherrschenden utilitaristischen und deontologischen Moralkonzepten zu suchen. Exemplarisch lässt sich das an dem vielbeachteten Artikel von G. E. M. Anscombe: „Modern Moral Philosophy“ (*Philosophy* 33 [1958] 1–19) zeigen, in dem mutatis mutandis die MacIntyre'sche These von der Desubstantialisierung der moralischen Semantik der Neuzeit bereits ebenso figuriert wie der Rekurs auf die aristotelische Tugendlehre. Insgesamt misst G. dieser Entwicklung der „virtue ethics“ einen zu geringen Stellenwert in der Frage nach dem Rekurs auf die praktische Philosophie des Aristoteles in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei. MacIntyre und Nussbaum stehen jedenfalls trotz der vom Vf. in Anspruch genommenen „strukturellen Parallelen“ (11 u. 349) wirkungsgeschichtlich weder im engeren noch im weiteren Horizont der Heidegger'schen Aristoteles-Auslegung, was der Vf. auch an einigen Stellen ansatzweise einräumt (349 u. 460), um andernorts doch wieder einen nicht überzeugend belegten wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zu insinuieren (468). Vor diesem Hintergrund mutet u. a. die Nichtbehandlung von Hans Jonas, dessen Philosophieren definitiv im Schlagschatten der Heidegger'schen Aristoteles-Seminare der 20er Jahre stand (wie der Vf. selbst verdeutlicht: 11 f., 14, 44–52) etwas inkonsequent an – zumal diese Auslassung in der Arbeit nirgends explizit begründet wird.

Trotz dieser Zweifel an der Kohärenz der Gesamtkonzeption ist der Vf. auf jeden Fall in überzeugender Manier der Nachweis gelungen, dass Heidegger sich trotz seiner richtungweisenden Aristoteles-Lektüre selbst den Weg zu einer politischen Philosophie verstellte, damit aber vielen Studenten bzw. Schülern „Denkwege, die breiter waren als sein eigener Pfad“ (12), eröffnete. Durch den Aufweis dieser z. T. recht verschlungenen hermeneutischen und inhaltlichen Verbindungslinien liefert das Buch von Gutschker einen Ariadnefaden für viele Verzweigungen im Labyrinth des „Neoaristotelismus“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahr-

hunderts – auch wenn nicht alle dargestellten Wege zu Aristoteles über Heidegger führen.

Jörn Müller (Bonn)

Markus Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64), Brill, Leiden/Boston/Köln 1998, 622 S., ISBN 9-004-11264-2.*

I.

Den Hauptteil der vorliegenden, im Jahr 1997 von der Philosophischen Fakultät der Universität München unter Prof. Werner Beierwaltes angenommenen Habilitationsschrift bildet die ausführliche Interpretation der Schrift „De veritate (= DV)“ Anselms von Canterbury. Diese Schrift hat die Besonderheit, dass sie die erste definitionale Wahrheitstheorie der abendländischen Philosophiegeschichte enthält. Allein diese Tatsache lässt darüber verwundern, dass die Schrift insgesamt wenig Beachtung fand und kaum eine namhafte Kommentierung erfuhr, nachdem Wahrheit ohne Zweifel einer der Grundbegriffe der abendländischen Geistesgeschichte von Anfang an war und bis heute geblieben ist. Aber nicht nur auf diese historische Primordialität der Schrift will der Vf. hinweisen, sondern nicht weniger auf den Gehalt von Anselms Wahrheitstheorie.

Die Bedeutung der vorliegenden umfangreichen Untersuchung besteht aber nicht nur im Hinweis auf die Stellung der Schrift Anselms in der Philosophiegeschichte, sondern vor allem im längst fälligen Schließen einer in der Anselmforschung immer schon spürbaren Lücke. Der Vf. rekonstruiert wichtige Texte von DV – und damit auch wichtige Texte für das Denken Anselms insgesamt – aus dessen antiken Quellen wie Aristoteles, Cicero, Augustinus und vor allem Boethius. Denn ist auch die Nachgeschichte der Philosophie und Theologie Anselms von Canterbury einigermaßen gründlich erforscht, so gilt das nicht in gleichem Maße von dessen Vorgeschichte. Dort wurde zwar immer wieder Anselms eigener Hinweis auf die (theologischen) Werke des Augustinus aufgenommen und aufgearbeitet (Pouchet, Kienzler u. a.), nicht aufgearbeitet aber wurden die philosophischen Quellen, mit Ausnahme eher dürftiger Versuche. Diese Lücke schließt nun die gründliche Untersuchung von Enders auf sehr begrüßenswerte Weise. Der Vf. legt

dazu eine äußerst reiche, bis ins Detail belegte und bestens fundierte Studie vor.

Der Gewinn der vorliegenden Untersuchung beschränkt sich nicht nur auf der Besprechung der Wahrheitstheorie Anselms und seiner antiken Quellen, sondern erstreckt sich auf die Kenntnis und das Verständnis des gesamten Denkens und Werkes des Anselm von Canterbury. Zu Recht weist der Vf. auf die Gelenkstelle hin, welche die Schrift DV im Gesamtwerk Anselms einnimmt (73–75). DV ist die erste Schrift einer Trilogie von kleinen Schriften, die sozusagen die mittlere Epoche in Anselms Schaffen bilden, zusammen mit „De libertate arbitrii“ und „De casu diaboli“, die in die Zeit nach den bekannteren Schriften „Monologion“ und „Proslogion“ fällt und „Cur deus homo“ vorausgeht. Auffällig für die genannte Trilogie ist der philosophische Charakter dieser Schriften. Ohne Zweifel will Anselm mit ihnen die philosophischen Grundlagen seiner vorangegangenen Werke begründen und erläutern und zugleich die seiner kommenden Arbeit ausweisen. Aber auch innerhalb der Trilogie benennt Anselm eine distinkte Rangordnung derart, dass DV den beiden anderen Schriften voranzugehen und also auch deren Grundlegung zu bilden habe. Mit anderen Worten stellt sich die Schrift DV, allein auf Grund dieser kurzen Hinweise, als Grundlagenwerk für das gesamte Denken Anselms von Canterbury heraus. In der Tat ist der Begriff und das Verständnis von „Wahrheit“, das der Vf. zum Thema seiner Habilitation gemacht hat, einer der zentralen Begriffe und Schlüssel für das Werk Anselms von Canterbury.

II.

Der Aufbau des vorliegenden Buches folgt dieser bereits angedeuteten Grundstruktur: Die Einleitung *Teil A* stellt Anselms Wahrheitstheorie kurz in die Geschichte und Diskussion um die „Theorie der Wahrheit“ bis heute hinein und gibt sodann einen Ausblick auf die bevorstehende Arbeit (3–14). – *Teil B* erhebt und erläutert bedeutende Texte zum Thema der *veritas* und des *verum* aus den früheren Schriften „Monologion“ und „Proslogion“ (15–72). – Der sehr umfangreiche und intensive *Hauptteil C* ist DV gewidmet. Der Verf. rekonstruiert darin den systematischen Gehalt dieses Dialoges (73–556). Er kommentiert die 13 Kapitel dieser Schrift jeweils einzeln in eigenen Kapiteln und greift, wo es sich nahelegt, zur Interpretation und Vertiefung auf signifikante Teile aus dem Gesamtwerk Anselms zurück. Besondere Be-

deutung kommt dabei den Einlassungen auf Anselms antike Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) zu, die den philosophiehistorischen Hintergrund der führenden Begriffe der „Wahrheit“ und „Notwendigkeit“ zu Tage bringen und sich bisweilen zu eigenständigen Untersuchungen (etwa der Exkurs zur vor-anselmischen Begriffsgeschichte der „Notwendigkeit“ bzw. des „*duplex modus necessitatis*“ [350–462]) ausweiten. – Ein kurzer *Teil D* verifiziert den im Hauptteil erarbeiteten Wahrheitsbegriff an den übrigen Werken Anselms (557–586). – Schließlich bringt der *Teil E* eine Reihe von gründlichen Verzeichnissen zur Primär- und Sekundärliteratur sowie von *Indices rerum et nominum* (587–622). –

Der Inhalt des Hauptteils, der hier nur kurz skizziert werden konnte, wird vom Vf. distinkt und detailliert in einem eindrucksvollen Kommentar zu DV erarbeitet. Ihm stehen dazu eine reiche Vielfalt von methodischen Instrumentarien zur Verfügung. Es sind philologische und historische Kenntnisse, die er einsetzt, vor allem philosophiehistorische Rekonstruktionen, gründlichste Kenntnisse der vorhandenen Forschungsliteratur (die oft aber keine wirkliche Unterstützung sind), aber auch philosophisch wahrheits-, modaltheoretische und sprachanalytischen Reflexionen, die seine Ergebnisse voranbringen, und schließlich ein äußerst intensives Lesen – Wort für Wort und Satz für Satz – des Textes, bis hin zum eigenen Reformulieren des Textes in einer exakten, äquivalent wissenschaftlichen und analytisch korrekten Sprache. Auf Grund solcher methodischer Sorgfalt hebt der Vf. Schicht für Schicht der Schrift und legt sie eindringlich aus.

III.

Der Hauptteil der Untersuchung gilt der Anselms Schrift DV. Der große Gewinn der Studie von Enders hat vor allem darin seine Grundlage, dass zum ersten Mal Struktur und Gestalt dieser Schrift überzeugend entschlüsselt werden konnte, indem der Vf. zeigt, dass die wissenschaftliche Methode, die Anselm hier anwendet, in der boethianischen Topik vorgebildet ist. Der Vf. findet im boethianischen Kommentar zu Ciceros Topik die Vorlage, welche Anselm in DV als Argumentationsform gebraucht. Unter den dort von Boethius besprochenen Topoi ist es der Topos „von der Definition“ bzw. „vom Ganzen“, dem die Struktur des Buches am meisten entspricht. Der genannte Topos hat dabei die argumentationstechnische Reihenfolge: Zur Auflöserung eines Zweifels oder Problems (*dubium*) werden Be-

weisgrund (*argumentum*) oder Beweisgründe (*argumenta*) vorgetragen, ihre Erörterung entfaltet (*argumentatio*), um schließlich die gesuchte Definition (*definitio*) herbeizuführen. Der Vf. konnte nachweisen, dass Anselms DV der boethianischen Topik als der Kunst argumentativer Problemlösung in methodischer und struktureller Weise bis in die einzelnen Schritte hinein entspricht.

Enders rekonstruiert auf Grund dieses Fundes DV neu und überzeugend: Anselm eröffnet seine Schrift mit Joh 14,6, dass „Gott die Wahrheit ist“. Und er formuliert das Problem und die Aufgabe von DV distinkt in dem indirekten Fragesatz (in der äquivalenten Formulierung von Enders): „Ist jede Wahrheit Gott (selbst) oder ist nicht jede Wahrheit Gott selbst?“ (110). Der eröffnende Fragesatz ist offensichtlich ein „*dubium*“ oder, im topischen Sinn, mit einer „*dubitabilis praepositio*“ gleichzusetzen (DV 1). Der nächste Schritt zur Lösung des aufgegebenen Problems ist das Anführen von „*argumenta*“. Anselm spricht in DV 6 von „*sedes veritatis*“ (Sitze oder „Örter“ der Wahrheit). Der Vf. identifiziert diese „Örter“ (Topoi) mit den „*argumenta*“ des topischen Verfahrens. Ihnen kommt in der Schrift besondere Bedeutung zu, da Anselm sie in pädagogischer Absicht alle nennen will, um alle (endlichen) „Sitze der Wahrheit“ einzeln zu besprechen. Diesem Vorhaben kommt Anselm in DV 1–7 nach. Er nennt alle in Frage kommenden „Örter“ oder Sitze der Wahrheit und erläutert sie hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches: Er erörtert nacheinander die aussagentheoretische Bestimmung von Wahrheit (DV 2), die erkenntnistheoretische (DV 3), die ethische (DV 4), die handlungstheoretische (DV 5), die wahrnehmungstheoretische (DV 6) und schließlich die essentialistische Bestimmung, d. i. die Wahrheit des Wesens aller geschaffenen Kreaturen (DV 7).

Das Ergebnis Anselms ist, dass alle bisher aufgedeckten Wahrheitssinne dem Begriff der „Rechtlichkeit“ (*rectitudo*) entsprechen. DV 10 kommt wieder auf den Ausgang der Schrift zurück und versucht zu klären, dass vor allem Gott selbst (*summa veritas*) dieser vorläufigen Definition der Wahrheit als Rechtheit entspricht. Und dies so sehr, dass sich der definierende Terminus „*rectitudo*“ hinsichtlich aller endlicher Wahrheitsweisen gegenüber der ewigen Wahrheit als Adäquationsbegriff herausstellt. Um eine einheitliche und für alle Weisen (insbesondere für Gott) gültige Definition der Wahrheit zu finden, stützt sich Anselm nach der topischen Methode auf die maximale Proposition (*propositio maxima*), dass diejenigen Entitäten, deren Definition gleich ist, auch substantiell identisch sind, d. i. zuletzt Gott selbst sind, und so den Schluß „not-

wendig“ macht, dass Gott mit jeder natürlichen Wahrheit substantiell identisch ist. Im Rückblick auf den bisherigen Durchgang der Schrift heißt das, dass alle gefundenen „Örter“ der Wahrheit als solche „Sitze der Wahrheit (selbst)“ und damit in der „Wahrheit selbst“ enthalten sind. Damit ist zugleich die Eingangsfrage und die Aufgabe des Anfangs eingelöst. DV 11 formuliert nun ausdrücklich die gesuchte Definition der Wahrheit als „*rectitudo sola mente perceptibilis*“. DV 12 schließt der Definition der Wahrheit die Definition der „Gerechtigkeit“ an, da Anselm die Wahrheit als erstes Definitionselement der „Gerechtigkeit“ versteht. – Der Vf. schließt den Kommentar mit der kritischen Rückfrage an den Wahrheitsbegriff Anselms, ob dieser von seinen theologischen Voraussetzungen her nicht einer „*petitio principii*“ erliegt (Gott ist Wahrheit und identisch mit jeder Wahrheit), er also den Wahrheitsbegriff univok gebraucht. Der Vf. findet aber bei Anselm den klassischen Fall der Attributionsanalogie vor (534–554).

IV.

Wie der Titel der vorliegenden Untersuchung bereits anzeigt, begleitet die (höchste) „Wahrheit“ eine (innere) „Notwendigkeit“. DV 10 stellt die Identität der höchsten Wahrheit mit Gott selbst „notwendig“ fest. Mit dem Hervortreten von Gottes innerer „Notwendigkeit“ ist aber zugleich seine „Freiheit“ in Frage gestellt. Gott ist nach Anselm jedoch nicht nur identisch mit der höchsten Wahrheit selbst, sondern auch mit seinem Willen. Identität einer doppelten Notwendigkeit. Diese Problemsituation bringt die philosophisch höchst brisante Frage nach dem aus der Wahrheit resultierenden „Vorauswissen (*praescientia*)“ Gottes und seinem noch möglichen und doch notwendig postulierten freien Handeln mit sich. Anselm antwortet in DV im Rückgriff auf einen Bestand der Traditionsgeschichte, den der Vf. mit der Begriffsgeschichte des „*duplex nexus necessitatis*“ seit Aristoteles identifiziert. Das Problem ist theologisch noch brisanter, weil es, wie der Vf. gut erkennt, Anselms Überlegungen zur christlichen Heilsgeschichte insgesamt und vor allem „*Cur deus homo*“ dominiert. Auf Aristoteles („*De interpretatione*“) verweist Anselm dort selbst an entscheidender Stelle, nämlich in CDH II,17.

Das Problem und der Hinweis Anselms nimmt der Vf. zum Anlass, in einem gewaltigen Exkurs, der in sich eine eigene Studie ausmacht, die Rede-weise Anselms von der doppelten „Notwendigkeit“ (resultierend sowohl aus Gottes Wahrheit wie aus

seiner Freiheit) philosophiehistorisch zu rekonstruieren. Er geht der Traditionsgeschichte des „*duplex nexus necessitatis*“ von Aristoteles zu Boethius nach, um nachzuweisen, dass Anselms Unterscheidung einer „*necessitas praecedens et consequens*“ bisweilen in der Form des Aristoteles wiedergegeben wird (in zeitlicher Wendung), seine erste Vorlage aber Boethius sein muss (in metaphysischer Wendung). Die Untersuchung stellt eine eindringliche Studie dar, in der der Vf. zuerst die Entwicklung der Begrifflichkeit und der Sache der doppelten Notwendigkeit bei Aristoteles in Stufen nachvollzieht (von der „Physik“ über die „Metaphysik“ bis zu „*De interpretatione* 9“) und dann die Rezeption der aristotelischen Form und deren selbständige Entfaltung in den beiden Hermeneutik-Kommentaren und schließlich in der „*Consolatio philosophiae*“ des Boethius eindringlich kommentiert. Das Ergebnis der Untersuchung ist, dass Boethius die Theorie der zweifachen Notwendigkeit in Bezug auf beide Arten von Notwendigkeit vervollständigt und ergänzt. Die in Anselms Sprachgebrauch genannte „*necessitas praecedens*“ ist einfache und unbedingte Notwendigkeit, natürliche und wesenhaft Notwendigkeit. Die „*necessitas consequens*“ ist zwar in ihrer zeitlichen Form eine bedingte Notwendigkeit. In Bezug auf Gott ist sie jedoch Form des zeitlos Gegenwärtigen. Sie hat somit nicht nur zeitlichen, sondern metaphysischen Charakter. Alles zeitlich bedingte Sein und Erkennen ist metaphysisch dem Prinzip der ewigen Gegenwart in Gott unterworfen.

Es ist leicht zu erkennen, wie schwerwiegend die Theorie der doppelten Notwendigkeit Anselms Werk durchdringt. Nicht nur in DV macht er davon Gebrauch. Insgesamt ist ein Verständnis von „*Cur deus homo*“ ohne ihre Grundlage kaum möglich. Der Vf. zeichnet die wichtigsten Stufen dazu selbst nach.

V.

Der Vorzug der vorliegenden Untersuchung besteht nicht zuletzt darin, dass sie eine Reihe von Problemen, die in Anselms Texten vorliegen, einer Lösung zuzuführen vermag. Es zeigt sich, dass Anselms Wahrheitslehre, von deren grundlegender Bedeutung für sein Werk jeder Anselmforscher weiß, (in der hier gegebenen Auslegung) Licht bringt in einige andere seiner Texte, die als schwierig gelten. An dieser Stellen seien einige Beispiele genannt, die der Vf. zu erhellen vermag. Er selbst hat umfangreich auf Texte des „*Monologion*“ und „*Proslogion*“ zurückgegriffen und darauf hinge-

wiesen, dass die Verwendung von Begriffen der „*veritas*“ und des „*verum*“ dort (in seiner früheren Schriften) einer gründlichen Aufklärung bedürfen. Er hat die gewonnenen Ergebnisse an den späteren Schriften Anselms erfolgreich verifiziert. Vor allem aber vermag der Vf. auch die (wohl) schwierigsten Texte von „*Cur deus homo*“ zu entschlüsseln. Es sind die langen Passagen zur Bestimmung der „Notwendigkeit“ (*necessitas*), die Anselm dort immer wieder dazwischen schiebt (CDH II, 10–11; 16–17), um das Problem der Gott allein zutreffenden Notwendigkeit zu erörtern. Die Lösung dazu liegt sicher in der Linie der vom Vf. philosophiehistorisch ausführlich rekonstruierten Begriffsgeschichte des „*duplex nexus necessitatis (praecedentis et consequentis)*“.

Aber auch eine Reihe von Problemen erkenntnis- und sprachtheoretischer Art vermögen innerhalb des Rahmens von Anselms Wahrheitstheorie besser verstanden zu werden. So ist der Vf. dem Gebrauch der Verben „*cogitare*“ und „*intelligere*“ eigens nachgegangen. Ohne Zweifel war Anselm an einer korrekten wissenschaftlichen Sprache besonders gelegen. Dieses Interesse ist durch Anselms beständiges Beharren auf der „*proprietas*“ bzw. „*improprietas loquendi*“ und seiner Insistenz auf dem „*usus loquendi*“ gut dokumentiert. Bisher wurden entsprechende Untersuchungen im anglo-amerikanischen Raum vor allem mit den Instrumentarien heutiger sprachanalytischer Bemühungen unternommen (D. P. Henry u.a.). Der Vf. konnte bei einer Reihe von Modalverben darüber hinaus deren philosophiehistorischen Hintergrund aufzeigen, um nur die wichtigsten wie „*posse*“, „*debere*“ oder „*facere*“ zu nennen.

Künftig wird man die vorliegende monumentale Untersuchung als Grundlagenwerk zum gesamten Opus des Anselm von Canterbury berücksichtigen müssen. Sie schließt eine bisher offene Lücke der Grundlagen des Denkens Anselms, indem sie den Anschluss an die klassische Philosophie bis Aristoteles, Cicero, Augustinus und Boethius zurück aufzeigt. Sie ist dabei so gründlich, dass sie sich als Fundament weiterer Forschungen anbietet. Sie zeigt selbst viele Wege künftiger Anselmforschung nach vorne auf, so dass es sich nahelegt, Anselms Werk künftighin sorgfältig vor dem Hintergrund der hier vorgelegten Ergebnisse zu lesen und sie an Anselms Opus im einzelnen zu verifizieren.

Klaus Kienzler (Augsburg)

Engelbert Recktenwald, *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*, C. Winter, Heidelberg 1998 (= Reihe „*Philosophie und Realistische Phänomenologie*“, Bd. VIII), 165 S., ISBN 3-8253-0663-1.

Edmund Husserl verwarf den ontologischen Gottesbeweis. Darin folgten ihm die meisten Phänomenologen, gerade auch die jüdisch oder christlich inspirierten wie Adolf Reinach, Max Scheler, Edith Stein und Dietrich von Hildebrand. Erst in jüngster Zeit hat Josef Seifert eine „phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments“ des „Protophänomenologen“ Anselm von Canterbury vorgelegt und damit eine neue Perspektive der Interpretation eröffnet, was in der Anselmforschung bislang freilich keinen nennenswerten Widerhall fand¹. Bekennender Phänomenologe und Wertethiker ist auch der Vf. dieser Studie (7–8). In Anselm erblickt er einen Vorläufer der phänomenologischen Methode und sieht wie Seifert die „axiologische Seinsdimension im Mittelpunkt der Gottesidee Anselms“ (8). Dabei hätte er sich auf Fritz-Joachim von Rintelen berufen können, der zum „ontologischen Gottesbeweis“ bemerkte, dass dieser „trotz seiner in erster Linie logischen Form auch wertphilosophisch bestimmt“ sei². Stattdessen nimmt der Vf. mehrfach Bezug auf Dietrich von Hildebrand, dessen ablehnende Haltung dem Argument Anselms gegenüber allerdings nicht erwähnt wird.

Die Einleitung besteht aus einem kurzen Forschungsbericht, in dem die Literatur zum Thema bis einschließlich 1993 ziemlich vollständig aufgeführt wird, sowie einem knappen Überblick über Anselms Leben und Werk.³ Am Ende der Einleitung

¹ Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments (Heidelberg² 2000).

² Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Bd. I (Halle 1932) 175.

³ Letzterer beginnt mit der unzutreffenden Bemerkung, Anselm sei 1033 oder 1034 in „Aosta in der Lombardei“ geboren. Die bis dahin burgundische Grafschaft Aosta wurde jedoch im Jahre 1033 von Konrad II. dem Staufer, der nach dem Tode Rudolfs III. des Faulen von diesem zum König von Burgund bestimmt wurde, der Herrschaft Humberts I. Weißhand von Savoyen unterstellt, zum Dank dafür, dass dieser ihn gegen die burgundischen Thronansprüche Odos von Blois unterstützt hatte; später war Aosta ein Teil Piemonts. (Allein Anselms Vater Gundulf war lombardischer Herkunft.)

stellt der Vf. seine These vor: „daß Anselms Denken ganz getragen ist von der Evidenz einer sittlichen Erfahrung, die auch für die Entdeckung des Gottesbeweises im *Proslogion* verantwortlich ist“ (10). Dies wird in drei Hauptkapiteln ausgeführt.

Das *erste Kapitel* handelt von Anselms Definition der „Gerechtigkeit“ (*iustitia*) – nämlich der sittlichen Gutheit – im viel kommentierten zwölften Kapitel seines Dialogs *De veritate*. (Im Folgenden sei „sittliche Gutheit“ die Übersetzung von *iustitia*, weil „Gerechtigkeit“ heute gemeinhin nicht mehr in diesem Sinne verstanden wird und dieser Terminus in *De veritate* XII keineswegs die Tugend bezeichnet, jedem das Seine zuzuteilen.) Anselm nähert sich dort schrittweise dem Begriff der sittlichen Gutheit, indem er notwendige Bedingungen der *iustitia* identifiziert und jeweils aufzeigt, dass diese für eine Definition nicht ausreichen. Noch weitere notwendige Bedingungen müssen hinzutreten, bis endlich die notwendigen und in ihrer Gesamtheit hinreichenden Bedingungen der sittlichen Gutheit gefunden sind. Der Vf. macht hier insgesamt sieben „Begriffselemente“ aus, „die in die Definition von Gerechtigkeit eingehen“ (24). Er wird aber dem Gedankengang Anselms nicht gerecht, wenn er den Eindruck erweckt, als handle es sich um sieben jeweils hinreichende Kriterien für Gerechtigkeit, obgleich doch nur das letzte von ihm genannte Kriterium: *die Rechtheit des Willens um ihrer selbst willen zu wollen*, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für sittliche Gutheit enthält. So meint er auch, das erste dieser Elemente (das Erfüllen seines als ontologische Pflicht erscheinenden Daseinszweckes) bestimme „die Gerechtigkeit als Rechtheit in einem so allgemeinen Sinn, dass auch noch die *rectitudo* des Steines darunter fällt“ (25). Nach Anselm ist es jedoch völlig ausgeschlossen, dass ein Stein, da mit keinem Willen ausgestattet, über *iustitia* verfügt. Etwas eingehender diskutiert der Vf. das sechste Kriterium für sittliche Gutheit, wonach derjenige nicht sittlich gut ist, der zwar will, was er soll, aber nicht zugleich auch will, *dass* er dies soll. Anselms Beispiel ist der seiner Tat überführte Räuber, der seinem Opfer das Geld zurückerstatten will, jedoch nur, weil man ihn dazu zwingt. Leider unterläuft dem Vf. auch hier ein Fehler, wenn er plötzlich die Freiheitsproblematik mit ins Spiel bringt und den Fall des Räubers mit dem von Anselm in *De libertate arbitrii* VI – VII angesprochenen Fall eines Menschen, der einer schweren Versuchung (zu lügen, um nicht zu sterben) ausgesetzt ist, parallelisiert. Beide, der zur Rückgabe gedrängte Räuber wie der mit dem Tode bedrohte Wahrhaftige, behielten die Freiheit des Willens, der auf sie ausgeübte Druck

oder Zwang sei nicht unausweichlich. Es darf aber nicht übersehen werden, dass Anselm in jenen scheinbar so unaugustinischen Kapiteln seines Dialogs über die Freiheit des Willens eine solch grenzenlose Willensstärke, durch die der Mensch jeder auch noch so starken Versuchung im Prinzip widerstehen kann, einzig dem sittlich guten Menschen zuerkennt. Zwar trifft es zu, dass Anselm auch den Sünder und also den uneinsichtigen Räuber noch frei nennen würde. Doch dessen Freiheit ist äußerst reduziert und besteht lediglich darin, dass er die verlorenen ‚Rechtheit des Willens‘, wenn sie ihm ohne eigenes Zutun zurückerstattet würde, bewahren und damit die Kontrolle über seinen Willen wiedererlangen könnte. Ansonsten ist dieser Wille für Anselm mit einem durchgegangenen Pferd vergleichbar (*De casu diaboli* XXVI) und in seiner Maßlosigkeit nur dazu geeignet, den Menschen „von Sünde zu Sünde“ fortschreiten zu lassen, um ihn endlich versinken zu lassen „in einem Abgrund von Sünden, der bodenlos, das heißt von unvorstellbarer Tiefe ist“ (*De concordia* III, 8). Ein derart schwacher Wille ist aber mit dem starken Willen des standhaften Wahrhaftigen nicht zu vergleichen, sondern unterscheidet sich von diesem deutlich: Er muss immer der jeweils stärksten Versuchung erliegen. Noch einmal kommt der Vf. auf Anselms Freiheitslehre zu sprechen und behauptet: „Wenn das ursprünglich empfangene Ausgerichtetsein auf Rechtheit Bedingung der Freiheit ist, dann bedeutet umgekehrt der Verlust der Rechtheit den Verlust der Freiheit“ (32). Doch ist dies gerade nicht die Auffassung Anselms, der vielmehr auch nach dem Verlust der Rechtheit noch von Freiheit spricht, wenn auch nur noch in dem erwähnten stark eingeschränkten Sinne. Immerhin könnte man meinen, dass es angesichts einer solchen Ohnmacht angemessener wäre, dem Sünder die Freiheit überhaupt abzusprechen; dies würde den Fehler des Vf. erklären. Im 12. Jahrhundert zog übrigens Hugo von Amiens in seinen *Dialogorum seu Quaestionum theologicarum libri septem* aus der Freiheitslehre Anselms eben diese Konsequenz (vgl. *PL* 192, 1168 C – 1169 A). Ansonsten kommt die Untersuchung des Vf. über die „ethische Struktur“ des Denkens Anselms erstaunlicherweise ohne Bezug auf dessen Freiheitslehre aus. Die einzige Ausnahme ist eine kurze Passage im Schlusskapitel, in der Anselms Definition der Willensfreiheit als *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* als Beleg für die „Abhängigkeit nichtethischer Werthaftigkeit von der Gerechtigkeit“ (124) genommen wird, was nicht weniger erstaunlich ist.

Der Vf. hebt ferner die „Scheidung zwischen

Ethik und Glückseligkeitslehre“ bei Anselm hervor; denn dieser definiere die Sittlichkeit einer Handlung „ohne jeglichen Rekurs auf die Glückseligkeit“ (25 f.). „Die Radikalität dieser Scheidung“, so heißt es, kehre „in der Philosophiegeschichte erst bei Kant wieder“ (26). Als Schüler von Robert Spaemann (des Betreuers dieser Studie) hätte er jedoch zumindest wissen müssen, dass sie schon bei Geulincx und in der Bewegung des *pur amour* im Frankreich des 17. Jahrhunderts wieder begegnet⁴; sie findet sich überdies in Abaelards Lehre von der vom Menschen geschuldeten Gottesliebe, und zwar in einer radikaleren und unversöhnlicheren Form. Denn im Gegensatz zum reifen Abaelard⁵, blieb bei Anselm, wie der Vf. zu Recht hervorhebt, innerhalb des Horizonts der Entscheidung für das Gesollte „das Streben nach Glückseligkeit durchaus legitim“ (29). Anselm schließe die Glückseligkeit lediglich als Motiv sittlich guten Handelns, nicht aber als Gegenstand des Strebens überhaupt aus. Wie es aber möglich ist, nach der Glückseligkeit zu streben, ohne von ihr in seinem Handeln motiviert zu sein, bleibt eine offene Frage. Hier, und nicht erst an späterer Stelle, hätte der Vf. Anselms Unterscheidung zwischen einer wahren und einer nur vordergründigen Glückseligkeit heranziehen müssen. Da er diese Mehrdeutigkeit zunächst verschweigt, ergeben sich unauflösbare Spannungen zwischen den an sich zutreffenden Beobachtungen des Vf.: dass Anselm einerseits das Streben nach sittlicher Gutheit (*iustitia*) vom Streben nach dem bloß Angenehmen (*commodum*) streng unterscheidet, andererseits aber die Möglichkeit einer *iusta voluntas beatitudinis*, eines ‚sittlich guten Willens zum Glück‘, einräumt und die sittliche Gutheit gar eine „angenehme“ (*commoda*) nennt; dass er einerseits wie Aristoteles dem Menschen ein unauslöschliches Glücksstreben unterstellt (*beatitudo quam volunt omnes*), andererseits aber vom Menschen ein in jeder Hinsicht an der ‚Rechtheit des Willens‘ ausgerichtetes Wollen fordert. Die wahre Glückseligkeit ist für Anselm die notwendige Folge der sittlichen Gutheit⁶. Daher ist es für den Menschen eines, nach der sittlichen Gutheit und nach der wahren Glückseligkeit zu streben. So darf die sittliche Handlung bei Anselm nicht nur, sondern muss sogar von der wahren Glückseligkeit motiviert sein; denn ohne ein Wissen um diesen Zusammenhang, ohne die Hoffnung auf die wahre Glückseligkeit infolge der sittlichen Gutheit könnte der Mensch überhaupt nicht im Sinne der *rectitudo* handeln. Anselm sieht im Wollen der Glückseligkeit sogar eine notwendige Voraussetzung der Glückseligkeit selbst, da niemand gegen seinen Willen zum Glück gezwungen werden kann: „Er

(sc. der Engel) kann nicht glücklich sein, wenn er die Glückseligkeit nicht will“ (*De casu diaboli* XII). Der Mensch sieht immer nach seinem Glück; es kommt darauf an, dass er nach seinem wahren Glück sieht – was ihm, vordergründig betrachtet, nur allzu oft Unglück einzubringen scheint.

Das zweite Kapitel thematisiert den „ontischen Status der Gerechtigkeit“. Die „Gerechtigkeit“ – nämlich die sittliche Gutheit – ist nichts anderes als Gott selbst. Anselms „Revolution in der Gotteserkenntnis“ bestehe darin, dass „nicht zunächst Gottes Existenz und dann in irgendeinem weiteren Schritt seine Werthaftigkeit [...] aufgewiesen wird, sondern daß zunächst die Werthaftigkeit in der Form der *rectitudo* philosophisch intelligiert und dann in einem weiteren Schritt durch Klärung ihres ontischen Status als Gott (nicht nur mit Gott) identifiziert wird“ (76). Was es aber heißt, die Werthaftigkeit in der Form der *rectitudo* philosophisch zu intelligieren, erläutert der Vf. unter dem Titel „Die Evidenz der *rectitudo*“. Er analysiert zu diesem Zweck erneut *De veritate* XII, wo Anselm nach der dem Menschen eigentümlichen Rechtheit fragt, die als sittliche Gutheit (*iustitia*) bestimmt wird. Der komplexe Gedankengang des Kapitels, in dem der Vf. gleichwohl ein „kleines Paradebeispiel einer phänomenologischen Untersuchung“ (47 f.) erblickt, wird zunächst aus dem Zusammenhang des Dialogs über die Wahrheit gelöst, seine Eigenständigkeit hervorgehoben. Dann heißt es, das Phänomen der sittlichen Verpflichtung werde „unabhängig von jeder metaphysischen Voraussetzung intuiert“ (47). Das Kapitel enthalte verschiedene „Intuitionen“, „die nicht wieder auf andere Wahrheiten im Sinne eines logischen Schlußverfahrens zurückgeführt werden können“ (48). Diese Deutung steht in einem eigenartigen Kontrast zur offensichtlichen Diskursivität der Ausführungen Anselms. Lässt dieser doch die Begriffe der Rechtheit und sittlichen Gutheit sogar in einem *Dialog* besprechen. Anselm will klären, was wir genau meinen, wenn wir von sittlicher Gutheit reden. Die Rede von sittlicher Gutheit setzt Verantwortlichkeit voraus; deshalb geht der *Magister* des Dialogs über

⁴ Vgl. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* (Stuttgart 1963).

⁵ Vgl. *Expositio in Epistolam ad Romanos* III, 7, 13: „*Nec iam etiam caritas dicenda, si propter nos eum, id est pro nostra utilitate et pro regni eius felicitate, quam ab eo speramus, diligere potius quam propter ipsum, in nobis videlicet nostrae intentionis finem, non in ipso, constituentes*“.

⁶ Vgl. *Monologion* LXX; *Cur deus homo* II, 1.

die Wahrheit mit seinem Schüler auf die Suche nach der *rectitudo* oder Wahrheit des Menschen, nämlich der sittlichen Gutheit, „der Lob gebührt, so wie ihrem Gegenteil, nämlich der sittlichen Schlechtheit, Tadel gebührt.“ Das eben skizzierte Verfahren der Annäherung an den Begriff der sittlichen Gutheit durch den argumentativen Aufweis der Notwendigkeit, immer weitere Bedingungen hinzuzunehmen – da andernfalls die Rechtheit keine lobenswerte wäre –, eine einzige „Intuition“ oder ein unverbundenes Nebeneinander einzelner Intuitionen zu nennen, ist daher irreführend. Bei der sittlichen Gutheit handelt es sich nicht um einen unableitbaren Grundbegriff – wie hätte Anselm diese sonst auch definieren können? Er definiert sie zudem anhand von Begriffen, die in den vorausgegangenen Kapiteln geklärt oder überhaupt erst eingeführt werden, wie dem der Rechtheit oder Wahrheit, was nachdrücklich gegen die These des Vf. von der Eigenständigkeit (und Metaphysikfreiheit) von *De veritate* XII spricht.

Des weiteren kommt es dem Vf. darauf an, dass die Rechtheit bei Anselm „intelligiert“ wird, d. h. „Gegenstand einer rein geistigen Schau ist“ (52f.). Das werde dort am deutlichsten, wo Anselm von der Rechtheit sagt, dass sie „allein mit dem Geiste wahrgenommen wird“ (*De veritate* IX). Merkwürdigerweise weist der Vf. dann aber selbst darauf hin, dass Anselm an dieser Stelle lediglich der Verwechslung der *rectitudo* im ethischen Sinne (Rechtheit) mit der *rectitudo* im geometrischen Sinne (Geradheit) vorbeugen will; letztere wird nicht mit dem Geiste, sondern mit den Sinnen wahrgenommen. Auch dass Anselms epistemisches Vokabular von Bildern des Sehens und Schauens durchsetzt ist (54), macht aus ihm noch keinen intuitionistischen Phänomenologen, weil sich mit Ausnahme einiger besonders radikaler zeitgenössischer Naturalisten die Denker aller Zeiten solcher Metonymien der Alltagssprache bedienen. Hier wäre es darauf angekommen, dieses Vokabular eingehender zu analysieren. Stattdessen räumt der Vf. mit entwaffnender Harmlosigkeit ein: „Ich konnte bei Anselm keine festumrissene Terminologie entdecken, was den Gebrauch von Wörtern wie *ratio* angeht“ (54). Das bringt ihn wenig später in große Verlegenheit, wenn er nachzuweisen versucht, dass bei Anselm „der eidetische Charakter tatsächlich dem Denken als solchen zukommt“ (58). Bei der Interpretation der „entscheidenden Stelle“ (59) unterläuft ihm nämlich der vermutlich zentrale Fehler, da er *ratio* als Bezeichnung für ein geistiges Vermögen versteht, wo eindeutig die *Definition* (in diesem Falle die des Menschen) gemeint ist, um daraus weitreichende Folgerungen zu ziehen: „[...]

cum eum ipsum hominem mens [...] per rationem intuetur. [...] per rationem vero, ut cum eius universalem essentiam, quae est ‚animal rationale mortale‘ cogitat“ (*Monologion* X).

Das dritte Kapitel ist dem Gottesbeweis in Anselms *Proslogion* gewidmet, dem in der Gegenwart wohl meistbeachteten Denkstück aus der Philosophie des lateinischen Mittelalters. Hier unternimmt der Vf. den Versuch einer wertphilosophisch-phänomenologischen Neuinterpretation von Anselms berühmtem Argument, das Kant das „ontologische“ nannte. Es ist dies zweifellos der interessanteste, wiewohl auch der kontroverseste Teil dieser Studie. Kontrovers ist er in zweierlei Hinsicht. So stellt sich zum einen die hermeneutische Frage, ob der Vf. mit seiner *Proslogion*-Interpretation tatsächlich auf der Spur der bis dahin regelmäßig verkannten *intentio* Anselmi ist. Und es stellt sich die rein systematische Frage, ob die Deutung, die der Vf. dem Beweis gibt, ihn tatsächlich als gültig erscheinen lässt; denn dies wird von ihm darüber hinaus beansprucht. Nur die erste Frage kann uns im folgenden beschäftigen. Die These lautet, dass die „Wesensschau der *iustitia* bzw. *rectitudo*“, d. h. „die intelligierte Rechtheit“, die „Grundintuition Anselms ist, die den ganzen Gottesbeweis trägt“ (77; 82); dass „nicht der Begriff des *id quo* [sc. *maius cogitari nequit*] qua Begriff der Ausgangspunkt des Beweises ist, sondern der Gehalt dieses Gedankens“: die „Gerechtigkeit“ (87); und dass darum Anselms Beweis überhaupt nicht in einer logischen Schlussfolgerung bestehe, „auch wenn die Darstellung im *Proslogion* notgedrungen diesen Anschein erweckt“ (91). Die „gesamte Gedankenentwicklung des Anselmschen Gottesbeweises“, so meint der Vf., sei „nicht eine Kette gleichsam blinder Begriffsableitungen“, sondern werde „von einer Intuition initiiert und bleibend getragen“ (136). Denn die im zweiten Kapitel erörterte Intuition der Gerechtigkeit sei bei Anselm eine solche, dass sie deren Wesen, Wirklichkeit sowie Notwendigkeit *zugleich* umfasst: „[...] ergibt sich das, was in der entfalteten Darstellung des Beweises nacheinander ausgeführt wird, in Wirklichkeit *mit einem Schlag* aus dem Gehalt des *id quo*, sobald es intelligiert wird“ (90). Es genüge, den höchsten Wert selbst wahrhaft zu denken, um „mit einem Schlag“ seine Wirklichkeit und „mit demselben Schlag“ seine Notwendigkeit zu erkennen (134).

War dies wirklich die Erleuchtung Anselms, als er nach langem und vergeblichem Überlegen endlich auf das *unum argumentum* stieß? Verdankt sich, mit anderen Worten, der Gottesbeweis des *Proslogion* einer wertphänomenologischen Wende im Denken seines bis dato traditionellen Methoden

verschriebenen Entdeckers? In Anselms Werken – wie auch in den Aufzeichnungen seiner Schüler – finden wir keinerlei Ansatzpunkt für diese ungewohnte Auslegung des ontologischen Arguments, wohl aber vieles, was sie zu verbieten scheint. Des Vf. Auslegung des ontologischen Arguments als eines phänomenologischen, so lautet ein erster schwerwiegender Einwand, baut auf der Deutung Anselms als eines Intuitionisten auf; von ihr hat sich aber herausgestellt, dass es eine Missdeutung war. Der Vf. gründet seine Deutung des weiteren auf zwei Säulen. Die erste ist die angebliche Identität des durch die Gottesformel *id quo maius cogitari nequit* Bezeichneten mit der *iustitia* oder, wie der Vf. auch sagt, mit dem „höchsten Wert“. Wenn Anselm im *Proslogion* die Gottesformel verwende, denke er „der Sache nach“ an „jene Wirklichkeit, der er in *De veritate* den Namen *rectitudo* gibt“ (92). Dieser „Hintergrund“ des Gottesbeweises werde, so räumt der Vf. ein, „nicht im *Proslogion*, sondern in den späteren Werken thematisiert“ (77). Der Vf. interpretiert also ein früheres Werk ganz im Lichte eines späteren, was auch bei angenommener Einheit des Denkens Anselms (9) ein hermeneutisch bedenkliches Verfahren sein dürfte. Immerhin liefere das dritte Kapitel des *Proslogion* ein diesbezüglich überaus wichtiges Indiz, wenn Anselm nämlich das *maius* der Gottesformel durch *melius* ersetze, wenn auch zugegebenermaßen ohne weiter darüber zu reflektieren. Der Begriff der Größe sei demnach „im Kern ein axiologischer Begriff“; und Anselm denke sich hier Gott offenbar „gleichzeitig als höchsten sittlichen Maßstab“ (83f.). Der Vf. muss wenig später allerdings einräumen, dass sich das Wort *melius* auch auf „außersittliche Güter“ bezieht, da Anselm in seiner Antwort auf Gaunilo zur Erläuterung anführt, dass es „besser“ sei, ewig als nicht-ewig zu sein. Ja, Anselm erläutert an derselben Stelle, worauf der Vf. nicht mehr eingeht, seinen Begriff des *melius* ferner dadurch, dass es „besser“ sei, gut als nicht-gut zu sein: „*melius est esse [...] bonum quam non bonum, immo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem*“. Das Gutsein – das im Falle des Menschen als sittliche Gutheit erscheint –, ja sogar das Die-Güte-selbst-Sein Gottes sind also nur zwei Beispiele für das Besser-Sein von vielen. Das spricht zwar nicht gegen die Deutung des *maius* als eines axiologischen Begriffes, die korrekt sein dürfte und die sich auch unabhängig von dessen Explikation als *melius* aufdrängte (denn es kann ja schlecht die körperliche Größe gemeint sein), wohl aber gegen die These des Vf., die Pointe des Gottesbeweises in Anselms *Proslogion* bestehe darin, dass Gott hier schon als höchster sittlicher Maßstab, als „Gerechtigkeit“

„intuiert“ werde. Anselm beweist überdies von dem durch die Formel *id quo maius cogitari nequit* Bezeichneten, dass es „größer“ ist, „als gedacht werden kann“ (*Proslogion* XV: *maius quam cogitari possit*). Auch dies verschweigt wohlweislich der Vf.; denn es beinhaltet bei Anselm in der Tat, dass das durch die Formel Bezeichnete auch größer ist, als begriffen (*intelligere*, der Vf.: „intelligiert“) werden kann. Das zeigt, dass Anselms Formel im Kontext des *Proslogion* nicht durch den Ausdruck *rectitudo* ersetzt werden darf; denn die Rechtheit kann durchaus begriffen werden (vgl. *De concordia* I, 6: *ratio qua intelligitur rectitudo*).

Aber selbst wenn es zuträfe, dass Anselm, wo er *id quo maius cogitari nequit* sagt, in Wahrheit immer auch *rectitudo* und *iustitia* meint, müsste noch nachgewiesen werden, dass die „intellektuelle Einsicht“ in die Rechtheit und sittliche Gutheit, das deren „geistige Schau“ nicht nur ihr Wesen umfasst, sondern ebenso ihre Wirklichkeit und Notwendigkeit; denn so viel ist klar, dass der Beweis des *Proslogion* in seiner vordergründigen Form zusammenbräche, würde man Anselms Formel durch den Ausdruck *rectitudo* ersetzen. Der Vf. versucht diesen Nachweis zu führen, indem er – und dies ist die zweite Säule, auf die sich seine *Proslogion*-Interpretation stützt – den Sinn des Verbums *intelligere* im Hinblick auf die Rechtheit expliziert: „Die These dieser Arbeit hängt zu einem guten Teil von einer starken Interpretation des *intelligere* ab“ (106). Im starken Sinne bezieht sich das *intelligere*, das der Vf. durchweg mit „intelligieren“ übersetzt, „auf die *res* [Sache] selber“ und nicht bloß auf den Begriff, der als solcher immer „Produkt eines Denkens“ und insofern nur „den Rang eines sogenannten *ens rationis*“ (88) besitze, während das *intelligere* im starken Sinne stets auf ein dem Erkennen Vorgegebenes gehe; darin entspreche es dem *cogitare* („Denken“) im starken Sinne, welches ebenfalls immer auf eine *res* gehe; denn ein *cogitare* im starken Sinne laufe nach Anselm auf ein *intelligere* im starken Sinne hinaus (89), weshalb die beiden Termini austauschbar seien (107). Zwar decke, so räumt er später ein, das *intelligere* bei Anselm „ein breites Spektrum der Erkenntnismöglichkeiten“ ab, so dass „sicherlich nicht in jedem Falle von vornherein gesagt werden“ könne, „daß es immer auf eine *res* gehen muß“ (108). Im Falle der intelligierten Rechtheit ist er sich aber ganz sicher, dass es sich so und nicht anders verhält. Aber warum? Der Vf. behauptet dies einfachhin; einen Grund bleibt er schuldig. Bezieht er sich auf diese Grundlosigkeit, wenn er später vom „Geschenkcharakter“ der Erkenntnis redet (134) und im Vorwort seine Absicht bekundet, „auch auf Antworten zu ver-

zichten, wo sie nur dazu dienen könnten, das Geheimnis zu verdecken? Wir stoßen hier freilich an ein Grundproblem des philosophischen Intuitionismus. Doch ist es nicht Anselms Problem. Dieser nennt erstens weder das durch die Formel *id quo maius cogitari nequit* Bezeichnete noch die höchste Rechtheit jemals eine Sache (*res*), obwohl er ersterem ein *esse et in re* (ein Sein auch in Wirklichkeit) zuschreibt; das durch die Formel Bezeichnete kann gerade nicht nach der Art eines dinghaften Seienden verstanden werden. Anselm führt zweitens einen *Beweis*. Sein Gedankengang – er selbst spricht von einem *argumentum* – hat nun einmal die Form einer *reductio ad absurdum*. Merkwürdigerweise bestreitet der Vf. auch nie, dass es sich um einen Beweis handelt, sondern bekräftigt dies sogar ausdrücklich in Absetzung von Karl Barths fideistischer Anselm-Interpretation (94–97). Gleichwohl will er im Widerspruch dazu alles auf eine Intuition zurückführen. Der Vf. sagt wohlgerne nicht, dass Anselm die Entdeckung des Beweises nur einer Intuition verdankt; sondern seine Deutung läuft darauf hinaus, in dem ganzen Gedankengang des *Proslogion* im Grunde genommen nur eine als Beweis verkleidete Paraphrase einer ethischen Intuition zu erblicken. Dann aber hätte sich Anselm seinen Gottesbeweis in letzter Konsequenz eigentlich sparen können. Mehr noch: Er hätte ihn besser überhaupt nicht geführt, weil eine solche Aneinanderreihung von Gedanken nur ein „logisches Schlußverfahren“, eine „blinde Begriffsableitung“ vorspielt, dadurch aber die alles entscheidende Intuition eher verbirgt. Und drittens rächt sich auch hier der Verzicht des Vf. auf eine genauere semantische Analyse der epistemologischen Grundbegriffe Anselms, in diesem Falle der verbalen Ausdrücke *intelligere*, *in intellectu esse* und *intelligere rem esse* im *Proslogion* (sowie in der Antwort Anselms auf die Einwände Gaunilos), und zwar in ihrem Verhältnis zu den Ausdrücken *cogitare*, *in cogitatione esse* und *esse et in re*. So liegt ein erster Irrtum des Vf. darin, dass er meint, die beiden Ausdrücke *cogitare* und *intelligere* seien bei Anselm austauschbar. Zwar ordnet Anselm dem Begriff immer einen Gedanken zu, so dass das Verstehen oder Begreifen (*intelligere*) immer auch als Denken (*cogitare*) erscheint – deswegen kann er in der Antwort an Gaunilo, der an der Denkbarkeit des *id quo maius cogitari nequit* zweifelte, den Ausdruck *esse in intellectu* durch *esse in intellectu vel cogitatione* ersetzen (*Responsio* I); aber wie der Fall des *secundum vocem cogitare*, des verständnislosen Denkens von Lautzeichen zeigt, gilt nicht umgekehrt, dass jedes Denken auch ein Begreifen ist. Davon abgesehen, können wir Anselm zufolge auch

von etwas, von dem wir begriffen haben, dass es wirklich ist (*intelligere rem esse*), etwa von uns selbst, dennoch denken (*cogitare*), dass es nicht wirklich ist, etwa denken, dass es uns nicht wirklich gibt (vgl. *Responsio* IV). Einem zweiten Irrtum unterliegt der Vf., wenn er meint, dass der „Gegenstand des *intelligere* nicht bloß der Begriff“ sein könne, da der Begriff ein Produkt des Denkens sei, während sich das *intelligere* bei Anselm immer „auf die *res* selber“ beziehe. In Wahrheit hat das Verstehen (*intelligere*) eines Zeichens bei Anselm jedoch zunächst nur dessen begriffliches Sein (*in intellectu esse*) zur Folge. Manches Verstandene hat überdies wirkliches Sein (*esse in intellectu et in re*). Den Fall eines wirklichen Seins, das den Verstand bloß übersteigt und nicht auch ein begriffliches Sein hat, kennt Anselm dagegen nicht. Den Unterschied zwischen dem bloß Begrifflichen und dem Wirklichen fasst er als Differenz innerhalb eines-einzigen Seinsverständnisses, so wie wir dies heute von Roderick Chisholms Ontologie in *A Realistic Theory of the Categories* (Cambridge 1996) kennen, im Unterschied etwa zu derjenigen W. V. O. Quines in „On What There Is“⁷. Der Vf. liest hier vielmehr die Position Gaunilos ins *Proslogion* hinein, für den etwas, das bei Anselm nur in Gestalt eines Begriffes ist (*esse in solo intellectu*), gar kein Sein hat, auch kein begriffliches, und insofern gar nicht etwas ist (vgl. *Pro insipiente* II): Verstehen könne man daher immer nur etwas Wirkliches. Dies ist nicht die Auffassung Anselms, der auch in seinen *Logischen Fragmenten* (428, 8–10) das bloß Fiktive wie die *chimera* ein *aliquid* nennt, da es einen Begriff (*mentis conceptio*) und – als Voraussetzung hierfür – einen Namen (*nomen*) hat, welcher den Begriff bedeutet (*significat*). Aufgrund seiner Fehlinterpretation gelangt der Vf. schließlich zu der Ansicht, nicht der Begriff des durch die Gottesformel Bezeichneten „qua Begriff“ sei Ausgangspunkt des Beweises, sondern „der Gehalt dieses Gedankens“. Doch was kann damit bei Anselm anderes gemeint sein als eben sein *begrifflicher* Gehalt? Die zweite Säule der Anselminterpretation des Vf. erweist sich somit als nicht tragfähiger als die erste.

Damit bewahrheitet sich aber der vom Vf. selbst ahnungsvoll ausgesprochene Verdacht, „daß jene Grundintuition mit dem Versuch, die Gerechtigkeit als Gott [...] zu identifizieren, restlos überfordert ist und außerdem gar nicht der Intention Anselms entspricht. Die Überforderung wäre die Folge einer Überinterpretation von *De veritate*“ (77). Wie ist

⁷ In: From a Logical Point of View (Cambridge/Mass. 1953) 1–19.

diese Überinterpretation zu erklären? Auch darüber kann nur spekuliert werden; aber die Einleitung dieser Studie liefert ein wertvolles Indiz. Neben Dietrich von Hildebrand, dessen phänomenologische Methode er auf Anselm zurückprojiziert, nennt der Vf. dort unter anderem die Namen George Edward Moores und Reinhard Lauths. Den ethischen Intuitionismus Moores überträgt er in zugespitzter Form auf den Anselm des *Proslogion*; daraus ergibt sich eine unbemerkte Nähe zu Barths Auslegung dieses Werkes, da es schwierig wird, einen solchen Intuitionismus im Kontext der Gottesfrage von einem Fideismus zu unterscheiden; ein Gottesbeweis, an dem Anselm so sehr lag, ist nicht mehr nötig, ja er führt weg von Gott. Was Lauth betrifft, so hat dieser in seiner Descartes-Studie (*Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 84 f.) die Gottesbeweise der *Meditationes*, in denen Descartes (besonders in der dritten Meditation) „dieselbe Gottesidee“ ansetze „wie Anselm von Aosta“ (in der fünften Meditation findet sich bekanntlich dann seine Version des ontologischen Arguments), insgesamt dem Bereich der praktischen Vernunft zugewiesen. Ähnlich wie der Vf. hat er dabei gegen den Wortlaut des Textes anzukämpfen und beurteilt die Absicht des Autors im Lichte späterer Schriften: „Die Vollkommenheit bedeutet nun für Descartes nicht nur die Fülle des faktischen Seins – auch wenn manche Aussagen so klingen und wenn er gelegentlich auch tatsächlich hinter die Höhe seines Denkens zurückfällt. [...] Die bonté ist also das Entscheidende, was Gottes Vollkommenheit ausmacht“; Lauth bedauert, dass „man die doxisch-praktische Seite seiner Philosophie wenig ausgeführt findet und ihre Prinzipien durch eigenes Nachdenken aus dem explizit Dargelegten erst herausstellen muß.“ Ob dies tatsächlich der Sinn der cartesischen Meditationen ist, mag dahingestellt bleiben. Der Sinn von Anselms *Proslogion* ist es nach dem Gesagten gewiss nicht.

Bernd Goebel (*Notre Dame*)

Tobias Hoffmann, Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilitäten bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Matrius (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 60), Aschendorff Verlag, Münster 2002, 358 S., ISBN 3-402-04011-5.

Die Erforschung des philosophischen Denkens des Johannes Duns Scotus, der bis in die 60er Jahre im Wesentlichen als scharfsinnige Figur im Rahmen der primär durch Thomas von Aquin geprägten Scholastik gewürdigt wurde¹, hat in den letzten Jahrzehnten auf verschiedenen Feldern beträchtliche Fortschritte gemacht. Dies gilt sowohl was die Erarbeitung der inneren philosophischen Systematik des scotischen Denkens, als auch was die Feststellung von dessen Einfluss auf die weitere philosophische Entwicklung anbelangt². Dabei hat sich immer wieder als richtig erwiesen, was Wolfgang Kluxen bereits 1974 feststellte, nämlich „daß hier eine geschichtlich neue Möglichkeit der Metaphysik verwirklicht wird, die mit den gängigen Etiketten [...] nicht zureichend bezeichnet werden kann“³.

Ein wichtiger Teilbereich, in dem sich diese Neuentwicklung herauskristallisiert, wird in der vorliegenden Arbeit, einer Dissertation aus Freiburg (Schweiz), mit der Lehre des Duns Scotus von den Ideen behandelt. Wie in der Lehre vom Seienden ist Scotus auch im Falle der Ideen bemüht, ihre Bestimmtheit durch die ihnen selbst innewohnenden Konstitutionsprinzipien aufzuzeigen, die nicht von ihrem Enthalten-Sein im göttlichen Wesen abhängig sind. Die Ideen sind für Scotus die Denkjunkte oder Denkinhalte des göttlichen Intellekts, die die

¹ So J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band 1: Altertum und Mittelalter (Freiburg u.a. 1980) 537.

² Vgl. im deutschsprachigen Bereich v. a. L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Münster 1989); ders., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Hamburg 1990); H. Möhle, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Auslegung* (Münster 1995).

³ Johannes Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*, hg. und übers. von W. Kluxen (Darmstadt 1974) XX.

möglichen Geschöpfe repräsentieren: Wenn Gott etwas als mögliches Ding erkennt, entsteht damit die Idee des so erkannten Gegenstandes als Denkobjekt Gottes. Dass einige Dinge möglich sind und daher entstehen können, andere aber nicht, hängt dabei nicht von einem vorherigen Enthalten-Sein der Ideen in Gottes Wesen ab, sondern ist in der Widerspruchslosigkeit der gedachten Gegenstände selbst grundgelegt. Die Frage nach den Ideen als den den Dingen zugrunde liegenden Gehalten ist also identisch mit der Frage nach der den Dingen selbst inne wohnenden Möglichkeit oder Unmöglichkeit: Die Frage nach den Ideen verschiebt sich hin zum Problem der Possibilia.

Nach Hoffmann leitet Scotus hier eine „epistemologisch-modale Wende“ ein, insofern die Ideen von ihm als Denkinhalte Gottes, und nicht mehr als Denkvoraussetzungen verstanden werden. Die Ideen werden vom göttlichen Verstand produziert, wobei dieser nur durch die formale Unmöglichkeit einiger Objekte begrenzt wird. Damit wird philosophisch eine Abhängigkeit der Wirklichkeit vom Erkennenden vorbereitet, die in der neuzeitlichen Philosophie zur Wende zum Subjekt führt, nachdem Descartes an die Stelle des göttlichen den menschlichen Verstand gesetzt hat, der bei Scotus noch als rezeptiv verstanden wird, so dass er selbst keine Ideen produzieren kann.

Diese historischen Zusammenhänge werden zu Beginn der Untersuchung knapp angedeutet; deren Gegenstand bildet aber ausschließlich die Erforschung der inneren Systematik des scotischen Ansatzes selbst mit seinen historischen Voraussetzungen und seinen systematischen Problemen. Die Entwicklung der Lehre durch Scotus selbst bildet das Thema des ersten Teils von Hoffmanns Untersuchung. In einem zweiten Teil untersucht er ihre Weiterwirkung am Beispiel von drei Philosophen der Scotistenschule, nämlich dem unmittelbaren Scotus-Schüler Franz von Mayronis⁴ (vor 1288 – ca. 1328) sowie den Barock-Scotisten Johannes Poncius (1603–1672/73) und Bartholomaeus Mairionis (1603–1673).

Der erste Teil besteht aus fünf Kapiteln; besondere Berücksichtigung findet Scotus' Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent, dessen häufig noch nicht gründlich erforschte Positionen ebenfalls rekonstruiert werden. Zunächst untersucht Hoffmann die Lehre von der Erkenntnis Gottes, die sich über ihr Primärobjekt, das göttliche Wesen, hinaus auf jegliches mögliches Objekt bezieht. Dessen Erkenntnis durch Gott erfolgt jedoch direkt, also ohne eine Vermittlung durch die Ideen. Denn, so zeigt das zweite Kapitel, eine solche Vermittlung ist stets eine Relation, für die nach Scotus das vor-

herige Dasein beider Relationsglieder notwendig ist; das erkannte Objekt muss also vor der Relation entstehen, die der Idee des Objekts entspricht. Das dritte Kapitel widmet sich der Seinsweise dieser Ideen. Dabei lehnt Scotus es ab, diese mit Heinrich von Gent als *esse essentiae* zu charakterisieren: Nach Heinrich hat dieses *esse essentiae* ewiges Sein, was Scotus zufolge mit dem Gedanken einer *creatio ex nihilo* unvereinbar ist. Daher zieht Scotus es vor, von einem *esse obiectivum* zu sprechen, also einer Existenz als Objekt im göttlichen Verstand, das gegenüber dem realen Sein ein *esse diminutum*, ein vermindertes Sein, darstellt; die Verminderung betrifft dabei die Existenzweise der Idee, die gegenüber dem zuerst erkannten Ding vermindert ist, aber nicht dessen Gehalt, in dem die Idee ihrem Gegenstand voll entspricht. Von dieser Eigenschaft der Ideen, den Gehalt eines Gegenstandes in Gott zu repräsentieren, folgt auch ihre Funktion für die menschliche Erkenntnis, die in einem vierten Kapitel behandelt wird: Die Ideen sind die Gehalte der Dinge, die die menschliche Erkenntnis in diesen erkennt. Gottes Wesen wird dabei nicht erkannt, da die Ideen von diesem Wesen verschieden sind. Bedeutung behalten die Ideen infolge der Einschränkungen, die Scotus an ihrer objektiven Bedeutung vorgenommen hat, besonders als Possibilia, deren Behandlung durch Scotus Hoffmann im fünften Kapitel nachzeichnet. Die Seinsweise der Ideen als möglicher Dinge wird von Scotus durch *ens ratum* angegeben, ein gültiges Sein, wie Hoffmann übersetzt; die hiermit zusammenhängende Problematik betrifft besonders die Frage, wodurch sich dieses gültige Seiende von reinen Gedankengebilden wie etwa der Chimäre unterscheidet. Als entscheidendes Kriterium ergibt sich, „ob etwas in sich widersprüchliche Gehalte einschließt oder nicht“ (188), eine Entscheidung, die im Sosein des Dinges selbst begründet ist und nicht mehr weiter zurückgeführt werden kann. Die Beziehung zu Gott ist dabei auch für das *ens ratum* konstitutiv, kommt ihm aber nicht aus seiner eigenen Struktur heraus zu, sondern liegt darin begründet, dass es stets als von Gott Erkanntes ins Sein tritt.

Der zweite Teil von Hoffmanns Untersuchung zeigt, dass bei Scotus' Nachfolgern besonders zwei Problemfelder in dieser Theorie bestehen bleiben: Zum einen bleibt die Seinsweise des *esse obiectivum* zwischen *ens reale* und *ens rationis* unklar, und andererseits die Priorität der möglichen Ge-

⁴ Nicht zu verwechseln mit dem litauischen Nationaldichter Mairionis.

genstände oder der göttlichen Erkenntnis. Franz von Mayronis konzipiert die Ideen als metaphysisch zu behandelnde *quidditates*, Washeiten, und erarbeitet einen Begriff von ihnen als Abstrakta, die nicht unter Begriffe wie „ewig“ oder „zeitlich“, „singulär“ oder „allgemein“ fallen, jedoch zumindest in ihrem Gehalt unabhängig von Gott gegeben sind, durch dessen Erkenntnis sie freilich erst ins Sein überführt werden. Noch stärker neigt im 17. Jahrhundert Johannes Poncius der Ansicht zu, die Ideen seien in ihrem Sein, das ein mittleres darstelle zwischen rationalem und realem, schon vor der göttlichen Erkenntnis gegeben; er nähert sich dabei wieder der Position Heinrich von Gents an. Das wird im Sinne des Scotus kritisiert von Bartholomaeus Mastrius, der jedoch auch nicht umhin kommt, das *esse obiectivum* von einem Bezug sowohl zum *ens reale* als auch zum *ens rationis* her zu bestimmen. Auch seine Annahme, Gottes Intellekt produziere alle Arten von Gehalten, deren Möglichkeit und Unmöglichkeit sich nachträglich herausstelle, impliziert Hoffmann zufolge eine Indifferenz Gottes gegenüber vorgegebenen möglichen und unmöglichen Gehalten, die mit der scotischen Position nicht vereinbar ist.

Denn systematisch besteht das Ergebnis von Hoffmanns Durchgang insbesondere darin zu zeigen, dass die scotischen Possibilia, anders als es die Interpretationen von S. Knuutila und L. Honnefelder nahe legen, nicht unabhängig von Gott bestehen können⁵: Obwohl die Gehalte der Dinge formal in sich Gültigkeit haben, ist doch ihr Entstehen abhängig von dem produktiven göttlichen Intellekt, der sie erst als Gehalte erschafft. Da der göttliche Intellekt nie einem Gehalt nur gleichsam betrachtend gegenübersteht, sondern durch sein Erkennen etwas als möglichen Gegenstand ins Sein bringt, werden unmögliche Gegenstände gar nicht geschaffen. Ein Problem für diese Position ist, dass Scotus das Gedankenexperiment anzustellen scheint, hypothetisch anzunehmen, die Ideen bestünden auch unabhängig von Gott (Ord. I d. 7 q. 1 n. 27 [Vat. 4, 118 f.]). In Hoffmanns Interpretation bezieht sich das lediglich auf die logische Möglichkeit einer Verknüpfung bestimmter eidetischer Gehalte. Diese Gehalte müssen jedoch zuvor gegeben sein und sind dadurch von der Erkenntnis durch einen Intellekt abhängig, der nicht wie der menschliche nur rezeptiv ist, sondern wie der aktive Intellekt Gottes produktiv erkennt, d. h. im Erkennen seine Gegenstände produziert. Das heißt allerdings nicht, Gott hätte eine andere Struktur der Möglichkeit schaffen können, als sie tatsächlich besteht; diese Struktur ist lediglich nicht selbst gegeben, sondern für ihr Entstehen auf einen pro-

duzierenden Intellekt notwendig angewiesen. Aus dieser Interpretation schließt Hoffmann, es sei nicht berechtigt, Scotus „Essentialismus“ vorzuwerfen, also die Lehre, dass das essentielle Sein eines Gegenstandes unabhängig von Gottes Schöpfung existieren könne. In den Schriften seiner Schüler seien dagegen solche Tendenzen zu finden, wenn sie ein Sein der Possibilia auch unabhängig von Gottes Erkenntnis annähmen.

Diese Interpretation betont zu Recht Scotus' Interesse daran, die Kontingenz der Welt gegenüber ihrem göttlichen Ursprung herauszuarbeiten. Zugleich weist sie die systematischen Schwierigkeiten auf, vor die sich der scotische Ansatz gestellt sah, der auf eine Potenzialitätsstruktur hinter der Wirklichkeit hinwies, deren Verhältnis zum göttlichen Schöpfungshandeln theologisch erst zu klären war. Scotus kommt das Verdienst zu, diese Struktur in einer Weise herausgearbeitet zu haben, die dem Gedanken nicht widerspricht, dass auch schon die Möglichkeitsstruktur der Welt von Gottes Erkenntnis abhängig ist. Um diesem Ziel treu bleiben zu können, verzichtet Scotus aber auf eine weitere Begründung: Der Grund für die Möglichkeit eines idealen Gehaltes liegt in seinem nicht mehr weiter erläuterbaren So-und-nicht-anders-Sein. Damit stellt sich, nachdem die Ideen ihre Funktion als Erkenntnisprinzipien des göttlichen Intellekts und damit als Urbilder für die Schöpfung verloren haben, die Frage nach ihrer bleibenden systematischen Bedeutung; denn das nicht weiter zurückführbare Sosein kann ebenso gut den Dingen an sich zugeschrieben werden wie den Ideen: Es entsteht der Eindruck, hier werde ein dem Philosophen historisch vorgegebenes Konzept behandelt, das aber bei ihm selbst keine eigentlich systemtragende Funktion mehr ausfüllt; das Zurücktreten der Ideen bei Mayronis und ihr Verschwinden in der Folgezeit, etwa bei Ockham, wäre dann systematisch folgerichtig, und Scotus' Ideenlehre als eine Lösung anzusehen, die nur unter bestimmten historischen Voraussetzungen in dieser Form denkbar ist.

Hier würde der Leser gerne mehr erfahren über die systematische Bedeutung, die das althergebrachte Lehrstück von den Ideen bei Scotus hat

⁵ Damit schließt er sich den Deutungen von A. B. Wolter, Scotus on the Divine Origin of Possibility, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993) 95–107, und C. G. Normore, Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present, in: L. Honnefelder u. a. (Hg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (Leiden u. a. 1996) 161–174, an.

und in welcher Relation es zu dessen anderen Lehren (z. B. der von der Univozität des Seienden) steht, um die spezifische Bedeutung dieser Position besser würdigen zu können. Eine weitere interessante Frage wäre das zu Beginn der Arbeit ange-deutete Verhältnis des Scotus zu Descartes und der neuzeitlichen Philosophie.

Für diese Fragen, die Hoffmann selbst nicht mehr ausführlicher behandelt, stellt seine Arbeit einen hervorragenden Ausgangspunkt dar, indem sie die scotische Textgrundlage erstmals einer detaillierten Analyse unterzieht und so einen Leit-faden für dessen Auswertung bereitstellt. Damit erweist sich die Arbeit als gelungene Aufarbeitung eines schwierigen Themenkreises, die zugleich Anregungen für die weitere Forschung liefert. Indem der Autor souverän die systematischen Zusammenhänge der verschiedenen Textstellen offenlegt und so zu einer Würdigung eines wichtigen Teilbereichs des scotischen Denkens gelangt, schafft er eine Grundlage, auf der weitere Forschung zur scotischen Ideenlehre möglich ist. Das gilt umso mehr, als die Arbeit durch drei Register vorbildlich erschlossen ist und durch die Transkription von d. 43 q. 1 der Reportatio I A die immer noch unvollständig erschlossene scotische Textbasis ein Stück zugänglicher macht. Nicht weniger bedeutsam ist die Aufarbeitung von Material aus der bisher kaum erforschten Scotistenschule, deren Diskussionen die Probleme der Lehren des Meisters besonders deutlich erkennen lassen und so, wie Hoffmann exemplarisch zeigt, wichtige Hinweise für das bessere Verständnis des Scotismus bieten.

Matthias Perkams (Jena)

Nicolai de Cusa, Opera omnia / iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol. X, Opuscula II, Fasciculus 1: De aequalitate (Vita erat lux hominum); et appendix Responsio de intellectu Evangelii Ioannis (Quomodo ratio divina sit vita), ed. Johannes Gerhardus Senger, Verlag Felix Meiner, Hamburg 2001, XXXIX + 109 S., ISBN 3-7873-0914-4.

Den intensiven Forschungen der letzten Jahre ist es zu verdanken, dass die Cusanus-Interpretation sich nun nicht mehr lediglich auf sein erstes philosophisches Hauptwerk, die *Docta ignorantia* aus dem Jahre 1440, beschränken kann. Die von Cusanus in den restlichen 24 Jahren seines Lebens verfassten Schriften (und Predigten) sind kein bloßer Appendix zur *Docta ignorantia*, sondern bringen inhaltlich, vor allem aber in Stil und Methode immer wieder durchaus Neues. Dem Ideal der Kürze

und Leichtigkeit entsprechend führt Cusanus in diesen Spätschriften vor allem seine Methode der *aenigmatischen Spekulation* zur Meisterschaft: Der Geist vergewissert sich seiner selbst und seines absoluten Grundes, indem er sich beides in figürlichen wie begrifflichen Darstellungsbildern ver-gegenwärtigt. Zu jenen aenigmatischen Begriffen, in welchen sich das Wesen des Absoluten und die Wirksamkeit des menschlichen Geistes als dessen Abbild spiegelt, gehört auch das cusanische Konzept der *Gleichheit*, wie er es in der 1459 in Rom als Kommentar zum Johannes-Prolog verfassten Schrift *De aequalitate* entfaltet.

Dass die gedanklichen Perlen des cusanischen Spätwerkes gehoben werden konnten, ist vor allem dem kontinuierlichen Fortschreiten der 1931 begonnenen kritischen Cusanus-Gesamtausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zu ver-danken, die nunmehr kurz vor ihrem Abschluss steht. Hier werden die Cusanus-Texte nicht nur kri-tisch ediert, sondern auch mit wertvollen, weil aus-führlich gehaltenen Quellen- und Parallelstellen-Apparaten versehen. Wer die anderen Editionen und Publikationen von Hans Gerhard Senger kennt, in denen philologische Präzision stets mit philosophiehistorischem Kenntnisreichtum und sys-tematischer Stringenz gepaart ist, wird es als Glücksfall begrüßen können, dass er für diese Edition gewonnen werden konnte.

In der *Praefatio* (IX – XXXIX) untersucht Senger die Umstände von Entstehung und Überlieferung der kurzen Schrift und gibt einen schematischen Überblick über ihre Struktur. Aufschlussreich für die Originalität dieser cusanischen Spekulation ist die Beobachtung Sengers, dass in keinem der ande-ren Johannes-Kommentare, die Cusanus bekannt waren, der Begriff der *aequalitas* formuliert wird (XXIII). Zur Konstitution des Textes greift Senger auf vier handschriftliche Zeugnisse zurück, die al-lesamt unabhängig voneinander noch zu Lebzeiten und im engen Umkreis des Nikolaus von Kues ent-standen sind. Neben zahlreichen optimal erarbei-teten Indices erstellte der Herausgeber noch ein vollständiges Verzeichnis aller bisherigen (nicht-kritischen) Editionen, Übersetzungen und sekun-därliterarischen Studien zu dieser Schrift (75 f.).

Die *Gleichheit* wird von Cusanus als jene Größe eingeführt, die der Intellekt hervorbringt, weil er sich selbst und anderes erkennen will (n. 3, 1 – 3). Für das Verständnis der tieferen Bedeutung der *aequalitas* bei Cusanus ist es nun entscheidend, wenn er diesen für die *Gleichheit* ursprünglichen Er-kenntniswillen des Intellekts darauf zurückführt, dass „im Erkennen sein Leben und seine Freude (*vita eius et laetitia*)“ (n. 3, 3 f.) bestehen. Die erkennt-

nisbegründende *aequalitas* wird damit von Cusanus auf eine Dimension zurückgeführt, die von emotional-affektiver Qualität ist. Warum „Leben und Freude“ des Affekts Grund und Ziel der intellektuellen Gleichheit sind, wird einsichtig, wenn Cusanus im zweiten Teil der Schrift (n. 23 ff.) den menschlichen Intellekt auf dessen göttliches Urbild und Prinzip hin transzendiert. Der Hervorgang der *aequalitas* wird hier als der trinitarische Prozess des Absoluten begreifbar. Wenn die *Gleichheit* trinitätstheologisch auf eine innergöttliche *Zeugung* zurückgeführt wird (n. 24, 18), so wird damit erkannt, dass sie dem *Leben* der göttlichen *Liebe* entspringt.

In seiner Spekulation *De aequalitate* entdeckt Cusanus, dass die Gleichheitsrelation der absoluten Wahrheit, die allem Erkennen und Sein zugrunde liegt, der affektiven Dimension des göttlichen Lebens entspringt. Das göttliche Leben erweist sich dabei als der Inbegriff jener Freude, die grundlos ihr eigenes Sein immer wieder erneuert und so jene absolute Selbstübereinstimmung der Gleichheit hervorbringt, die dem Intellekt als Wahrheitsgrund vorausliegt. Die Wahrheit des Intellekts wird, vermittelt durch ihr Wesen als Gleichheit, von Cusanus schließlich auch als die Weise begriffen, wie der Mensch zur mystischen Erfahrung der Teilhabe an diesem göttlichen Leben gelangen kann. Die *Wahrheit* zeigt sich ihm so in *De aequalitate* – ganz im Sinn des Johannesevangeliums (vgl. Joh 1, 14) – als der *Weg* zum göttlichen *Leben* (vgl. n. 32, 14 f. und n. 34, 23 f.).

Martin Thurner (München)

Friedrich Heinrich Jacobi, *Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (begründet von Michael Brüggem und Siegfried Sudhof †)*, hg. von Michael Brüggem, Heinz Gockel und Peter Paul Schneider, frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt:

Reihe II Band 2: *Briefwechsel 1775–1781*, Nr. 381–750, *Kommentar von Michael Brüggem unter Mitwirkung von Reinhard Lauth sowie Albert Mues und Gudrun Schury*, 1997, XXV + 444 S. ISBN 3-7728-1537-5;

Reihe II Band 3: *Briefwechsel 1782–1784*, Nr. 751–1107, *Kommentar von Michael Brüggem unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury*, 2001, XXVI + 448 S. ISBN 3-7728-2181-2.

Die Reihe I der Jacobi-Briefe-Ausgabe enthält den Text des Briefwechsels, Reihe II unter dem Titel „Kommentar“ die Beigaben der Herausgeber. Die

Bände der beiden Reihen mit der arabischen Zählung entsprechen sich. Die hier rezensierten Kommentarbände beziehen sich somit auf die Bände I,2 und I,3. Diese Bände sind vom Rezensenten zusammen mit Band I,1 im Jahrgang 97 dieses Jahrbuchs schon vorgestellt worden. Der Band II,1 wurde ebenfalls vom Rezensenten im Jahrgang 99 besprochen. Dort bereits Ausgeführtes kann hier zusammengefasst werden.

Wenn auch die Briefe in dieser Rezension der Kommentarbände ihrer Bedeutung nach nicht zu würdigen sind, ist doch darauf aufmerksam zu machen, dass der Zeitraum 1775 bis 1784 derjenige war, in dem Jacobis Romane „Eduard Allwills Papiere“ und „Woldemar“ erschienen und in den der folgenschwere Besuch Jacobis bei Lessing und jene diesem folgenden Korrespondenzen fallen, aus denen das für die Philosophie bedeutendste, in erster Auflage 1785 erschienene Werk Jacobis hervorging: „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“. Schon die Namen wichtiger Korrespondenzpartner wie Claudius Forster, Fürstin Gallitzin, Gleim, Klopstock, Goethe, Hamann, Heinse, Herder, Hemsterhuis, Lavater, Lessing, Mendelssohn, Nicolai, Reimarus, Voss und Wieland zeigen, dass Jacobi in ausgedehnter Verbindung mit Personen der Geistesgeschichte stand. Später hinzutretende Partner wie beispielsweise Fichte sind hier noch nicht zu nennen. Jacobis, oft nur in Briefen zu Tage tretendes Argumentieren wird in dieser Ausgabe vielfach erstmals oder doch wenigstens kritisch gesichert vorgelegt.

Jacobis Briefwechsel war bisher nur in mehr oder weniger umfangreichen Veröffentlichungen oder auch in Ausgaben seiner Briefpartner erschienen. Diese Texte hielten oft kritischen Ansprüchen nicht stand und waren selten – und noch seltener zureichend – erläutert. Nicht nur diese Mängel sind in der vorliegenden Ausgabe getilgt, diese enthält auch zahlreiche bisher unveröffentlichte Briefe. Angesichts der verzweigten und wichtigen Korrespondenz Jacobis ist die hier rezensierte Ausgabe ein unverzichtbares Desiderat.

Das Wort „Kommentar“ entspricht einem in der Germanistik eingebürgerten Sprachgebrauch und meint nicht eine interpretierende Auslegung, sondern Sacherläuterungen. Es muss als hochehrförmlich angesehen werden, dass nun zu allen vorliegenden Textbänden die entsprechenden Kommentarbände erschienen sind; denn erst sie erschließen die Brieftexte in ihrem vollen Inhalt. In textkritischen Anmerkungen, Sacherläuterungen und Registern findet man zu den Briefen, was deren Verständnis erschließt. Darauf wurde in der Rezension zu Band II,1 ausführlich eingegangen. Hier sei nur ein

einziges Beispiel für die erschließende Leistung des Kommentars angeführt: Im Brief an Lessing vom 23.7.1780 schreibt Jacobi über eine Begegnung mit der Familie Reimarus in Hamburg: „Leider gehören Sie [die Reimarus] in die Sündfluth, zu denen, die sich weder züchtigen noch strafen laßen wollen, ja, die im Fall der Noth *ein Herz faßen und zum Teufel fahren*“ (I,2, 158, Br. 558). Hierzu findet man im Kommentar zur Sündflut einen Hinweis auf Gen. 6,3 und sodann eine Anekdote, welche die sonst unverständliche Formulierung von ein Herz fassen und zum Teufel fahren erklärt (II,2, 175). Der Hinweis auf die Genesis ist notwendig für heutige Leser, die eben nicht mehr, wie Jacobi und Lessing, bibelfest sind. Der Hinweis auf die Anekdote bringt einen Text, den man so leicht nicht finden kann; Lessing, so erzählt die Anekdote, habe einer Sterbenden geistlichen Beistand geleistet, sie aber nicht überzeugen können, worauf ihm die Geduld gerissen und er mit den Worten gegangen sei: „Nun, wenn sie es denn so gewiß weiß, meine liebe Frau, so fasse sie ein Herz und fahre zum Teufel.“ Jacobi benutzt also zur Charakterisierung der Reimarus' Lessings eigene Worte. Dies geht aber erst aus der mitgeteilten Anekdote hervor. Genau diese Art Informationen machen die Brieftexte verständlich und die Kommentare wertvoll.

Angesichts solcher Hilfen, ohne die ein Brief nicht vollständig verständlich wäre, muss eine neuerdings wieder vorgebrachte Einrede zurückgewiesen werden. In einer Rezension des Bandes I,6 der Historisch-kritischen Schelling-Ausgabe, die in *Widerspruch*, Nr. 37 (125–128), erschienen ist, wird moniert, dass „zu vielen Stellen, die einer Sachanmerkung nicht zwingend bedürfen, vergleichende Zitate [...] angeführt“ werden. Der dortige Rezensent gesteht zwar zu, dass „dieser Teil eine wichtige Hilfe ist“, fragt aber, ob „mit diesem Vorgehen die Aufgabe, die eine Edition generell zu erfüllen hat, nicht überschritten wird“ (128). Die Unbedachtheit dieser Argumentation liegt darin, dass der Rezensent nicht sagt, wie denn der zwingende Bedarf, der über die Funktion einer wichtigen Hilfe hinausgeht, zu definieren ist. Ein objektivierbares Kriterium wäre nur das direkte Zitat des Autors. Die Auflösung von Anspielungen und versteckten Zitaten, wie soeben angeführt, sowie die Erklärungen heute nicht mehr gebräuchlicher Worte bzw. Begriffe überließe man dem Leser. Edition würde dann über einen kritischen Text hinaus nichts bieten, was sich die Leser nicht selbst zusammensuchen könnten; Forschung wäre sie nur in einem eingeschränkten Sinn. Das mag manchen passen, die in einer Edition nur das lesen wollen, was sie

eh schon gewusst haben. Dieser faulen Vernunft kann aber Edition, die Forschungsaufgaben zu bewältigen hat, nicht noch das Ruhekippen aufschüteln.

Die Leserfreundlichkeit der Jacobi-Ausgabe wäre freilich erhöht, wenn Verweise auf Erläuterungen in vorangegangenen Kommentarbänden – so z.B. Bd. II,2 Anm. 141, 22f.: „*Siehe Bd. II,1, Anm. 240, 14*“ – vermieden würden; zwar sind die sechs Zeilen, die man an der Verweisstelle findet, zum Verständnis des kommentierten Briefes Jacobis an Lessing hilfreich; es wäre aber noch hilfreicher gewesen, sie in Bd. II,2 nochmals abgedruckt zu finden. Auch das Verfahren, oft nur Literaturhinweise, aber keine Zitate zu geben, dient dem Leser nur bedingt; man findet zwar die Fundstelle; wenn man aber den gegebenen Hinweisen nachgehen will, ist man genötigt, den Schreibtisch bei der Lektüre umfangreicher Briefe mit vielerlei Bänden zu füllen. Das ist unerfreulich für die Leser, wie es umgekehrt eine deutliche Umfangsvergrößerung für die Edition bedeutete, zu den Hinweisen die Zitate zu drucken. Für die Leser wären die Zitate jedenfalls erwünscht; nicht dass sie in jedem Fall ausreichend Auskunft gäben, aber doch so viel, dass man weiß, ob man weiter nachliest oder nicht.

Ein solcher Gewinn für die Leser wird erkaufte mit umfangreicherer Arbeit, vor allem Korrekturarbeit an den Texten; diese Arbeiten kosten Zeit. Die hier zu rezensierende Ausgabe schreitet aber nur sehr langsam fort und man möchte das Fortschreiten nicht noch weiter verlangsamt sehen. Zwischen den Text- und Kommentarbänden I,2 und II,2 sowie I,3 und II,3 liegen jeweils vierzehn Jahre. Durch Funde, die zur Zeit der Wende gemacht wurden, verzögerte sich das Erscheinen von Bd. II,2; das ist verständlich. Leider findet sich keine Erklärung für das späte Erscheinen von Bd. II,3 in der Einleitung zu diesem Band. Dies ist um so mehr zu bedauern, als in einer Forschungslandschaft, für die Tempo das höchste aller Güter ist und die wenig Sinn für langwierige, in den Editionen notwendige Forschungen hat, solch lange Zeiten das Unternehmen gefährden könnten. Ein Abbruch des Unternehmens wäre aber nicht nur zu bedauern, er wäre eine Katastrophe für die Erforschung der Spätaufklärung und des Deutschen Idealismus, resp. der Goethezeit.

Die Jacobi-Briefe-Ausgabe erhellt, dies beweisen die Kommentarbände aufs nachdrücklichste, das Kommunikationsgeflecht am Ende des 18. Jahrhunderts. Vieles steht nur in Briefen, nicht in Veröffentlichungen. Die Kommentarbände machen erst – und dies ist eine gewaltige Leistung – die Korrespondenzen durchsichtig und verständ-

lich. Die Ausgabe bereichert das Wissen um diese Epoche, die wohl die bedeutendste deutscher Geistesgeschichte ist, ungemein. Der Rezensent wünscht ihr einen guten und vertretbar raschen Fortgang.

Wilhelm G. Jacobs (München)

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, hg. von Joachim Schulte, in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Hendrik von Wright, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2001, 1164 S., ISBN 3-518-58312-3.

Ludwig Wittgenstein hat der Welt zwei Bücher hinterlassen, die *Logisch-philosophische Abhandlung*, die 1921 als *Tractatus Logico-philosophicus* erschien, und die *Philosophischen Untersuchungen*, 1953, zwei Jahre nach Wittgensteins Tod ebenfalls zuerst in einer englisch-deutschen Parallelausgabe publiziert. Neben diesen beiden überaus einflussreichen Schriften existiert ein umfangreicher, überwiegend handschriftlicher Nachlass, der zu großen Teilen als Wittgensteins Arbeit an der Umformung seines Denkens von der frühen zur späteren Gestalt gedeutet werden kann. Die Editionen aus dem Nachlass haben in den fünfzig Jahren seit Wittgensteins Tod bereits mehrere Phasen durchlaufen. Eine besondere Schwierigkeit lag dabei von Anfang an darin, dass kaum etwas im Nachlass als thematisch eigenständiger Text, oder gar als eigenständiges Buch, angesehen werden kann, vielmehr kehren teilweise wörtlich dieselben Bemerkungen oder parallele Bearbeitungen derselben spezifischen Fragestellungen mit geradezu erbarmungsloser Strenge und Konsequenz immer wieder, ehe sie in den *Philosophischen Untersuchungen* ihre zumindest biographisch endgültige Form annehmen. Wittgenstein hat sich immer auf „sein Buch“ im Singular bezogen, in dem er alles unterbringen wollte, was er zur Philosophie beizutragen hatte (insbesondere eine neue Methode, Philosophie zu betreiben). In diesem Sinn sind auch die *Untersuchungen* nicht Wittgensteins zweites Buch, sondern die zweite Gestalt seines einen Buches, sie treten an die Stelle des *Tractatus*.

Die 1984 von Suhrkamp veranstaltete *Werkausgabe*, die die unordentlichen *Schriften* (1960 ff.) ersetzt, umfasst acht Bände, in denen vieles als Übergangsprodukt bzw. als Vorstufe der *Untersuchungen* erkennbar ist: So die *Philosophischen Bemerkungen* von 1930, die *Philosophische Grammatik* von 1933, und die Diktate bzw. Überarbeitungen des *Blauen* und des *Braunen Buchs*. The-

matisch relativ eigenständig erschienen 1956 als früheste Nachlassedition die *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (erweitert 1974), und später *Über Gewissheit* (1969), *Bemerkungen über die Farben* (1977) und zuletzt *Bemerkungen über Das Innere und das Äußere* (1993).

In den letzten Jahren haben sich Tendenz und Umfang der Editionen völlig gewandelt: Galt es zuvor, die wichtigsten Texte und Textstücke überhaupt zugänglich zu machen, so ist Wittgenstein inzwischen als Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts fest etabliert.¹ Das extremste Projekt ist die elektronische Veröffentlichung des gesamten Nachlasses sowohl als Faksimile (seit den 60er Jahren existierte eine Mikrofilmkopie des größten Teils des Nachlasses: der sogenannte Cornellfilm) als auch in diplomatischer und wahlweise normalisierter Transkription. Diese *Bergener Ausgabe* liegt seit 2000 vollständig vor.² In gewisser Weise kann man dies auch als eine Form des Buches von Wittgenstein ansehen, nur ist es eben kein Buch, sondern eher ein „Wittgensteinarchiv“ und damit der fortlaufenden Lektüre nur sehr eingeschränkt zugänglich.

Ähnlich umfassend, aber in Buchform und von einem einzelnen Herausgeber gestaltet, ist die 1993 begonnene *Wiener Ausgabe* von Michael Nedo, die die Manuskriptbände der Zeit von 1929–1935, also die zentrale Übergangsphase in Wittgensteins Denken, präsentiert. In fünf großformatigen, sehr ansprechend gestalteten Bänden sind darin die zehn Reinschriftbände dieser Zeit erschienen. Fortgesetzt wird die Ausgabe mit Register- und Konkordanzbänden, sowie der Edition der zugehörigen Typoskripte. Das wichtige und lange schon erwartete *Big Typescript* ist bereits erschienen. Nedos Ausgabe hat den „mittleren Wittgenstein“ sichtbar gemacht, allerdings unterstützen die großen Registerbände mehr den Detailforscher als den Leser, der sich in den ungegliederten Manuskriptbänden orientieren möchte.³

¹ Die häufig geäußerte Kritik an der Qualität dieser früheren Editionen ist an einigen wenigen Punkten (wie der *Philosophischen Grammatik*) berechtigt, insgesamt aber sind diese Ausgaben sämtlich gewissenhaft erarbeitet und eine brauchbare Grundlage für die philosophische Arbeit.

² Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition, Oxford University Press (2000).

³ Wiener Ausgabe, hg. von M. Nedo, Springer (Wien/New York 1993 ff.), Band 11: „The Big Typescript“ (2000); als Paperback: Studien Texte, Bände 1–5 (1999). [Beide Texte sind auch erschienen bei Zweitausendeins (Frankfurt a. M. 2001/02)].

Während die beiden erwähnten Ausgaben die Unterscheidung von Nachlasstext und Hauptwerk bewusst ebnen und so alles von Wittgenstein Geschriebene zu seinem einen „Werk“ zusammenfassen, geht Joachim Schulte in seinen Editionen des *Tractatus* (1989) und der *Philosophischen Untersuchungen* einen anderen Weg.⁴ Er nimmt die Intention Wittgensteins auf, das Wesentliche in einem einzigen Buch unterzubringen. 1989 legte er (gemeinsam mit Brian McGuinness) eine Kritische Edition des *Tractatus* vor.⁵ Dieser Band bot den definitiven Text sowie die erhaltenen Vorstufen des sog. *Prototractatus*, indem er beide Textstufen einander gegenüberstellte, den Wortlaut der Vorstufen aber nur dort gab, wo nennenswerte Unterschiede zu verzeichnen waren. Das Ziel von Schultes Editionen ist es, eine übersichtliche und vor allem lesbare Ausgabe vorzulegen, die die Vorzüge einer kritischen und einer Studienausgabe in sich vereint. Dieses Ziel mag für den *Tractatus* noch einigermaßen erreichbar erschienen sein, da es hier kaum eine nennenswerte Textgeschichte gibt, und da Schulte die *Tagebücher 1914–1916* nicht in seine Edition aufgenommen hat (was mancher bedauert); für die *Philosophischen Untersuchungen* mochte man eine akzeptable Lösung kaum für möglich halten: Liegen hier doch nicht weniger als fünf aufeinanderfolgende Fassungen mit komplizierten Überarbeitungsverhältnissen und teilweise abweichendem Textmaterial vor. Nun ist es Schulte jedoch auf überzeugende Weise gelungen, Wittgensteins zweites Hauptwerk „kritisch-genetisch“ aufzuschlüsseln und dabei einen lesbaren Text herzustellen. Genauer gesagt hat er eine Reihe von sechs lesbaren Texten hergestellt, die der Band nacheinander abdruckt. Dabei wird sofort deutlich, dass der als „Teil II“ betitelte Textabschnitt mit der Entstehung des Hauptteils des Werkes weiter nichts zu tun hat, sondern einen textgeschichtlich ganz unabhängigen Komplex darstellt, der seine Aufnahme in die *Philosophischen Untersuchungen* eher einer Reihe von Zufällen und Missverständnissen verdankt.

Anhand der restlichen fünf Abschnitte kann der Leser verfolgen, wie Wittgenstein zwischen 1936 und 1945 sein Hauptwerk erarbeitet. Man erkennt, wie das Textmaterial langsam anwächst, teilweise umgeschichtet wird, und wie ein zunächst wichtiger und umfangreicher Komplex mit Ausführungen zu Grundlagenfragen der Mathematik abgelöst und ausgegliedert wird. Diese Arbeiten am Material zeigen Wittgenstein im Kampf um die endgültige Gestalt seines philosophischen Buches. Noch faszinierender als die Bemühung um die Umrisslinie ist aber die inhaltliche und stilistische Durcharbeitung

des immergleichen Materials, wie es in der Edition stufenweise sichtbar wird: Die 191 Bemerkungen der „Urfassung“ von 1936/37 erscheinen vier Überarbeitungen später als die 189 ersten Bemerkungen der „Spätfassung“.⁶ Dabei bleibt der Kern des Werkes erhalten, aber fast jeder einzelne Satz darin wird stärker oder schwächer umgeformt: Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass Wittgenstein jedes Wort und jede Einzelheit dieses Textes bis hin zu den Interpunktionszeichen mehrere Male durchgearbeitet hat. Besonders eingreifend sind diese Überarbeitungen in dem Abschnitt, der Wittgensteins allgemeinere Bemerkungen zur Natur philosophischer Fragen zusammenstellt und der etwas Unmögliches versucht: Nämlich in knappen Sätzen allgemein zu sagen, dass die Philosophie nicht allgemein sein darf. In einem ersten Durchgang bemerkt er zu einer Gruppe solcher Bemerkungen bissig: „Unverdaute Brocken heißen nichts“ (144), aber später nimmt er viele der hier gestrichenen Bemerkungen doch wieder in den Text auf. Die Edition zeigt deutlich, dass Wittgensteins Spätphilosophie schon 1936/37 fertig ausformuliert vorliegt, die Änderungen ab diesem Zeitpunkt betreffen stilistische Feinarbeiten oder aber weitere Anwendungen des methodischen Ansatzes. Diese Erweiterungen betreffen vor allem die Problemkreise des Regelfolgens und der Privatsprache, die erst nach 1940 fertig ausgearbeitet werden. Wittgensteins minutiöse Arbeit an seinen eigenen Texten, die in der philosophischen Literatur beispiellos ist,⁷ verdeutlicht, dass es in den *Phi-*

⁴ In seinem Band „Wittgenstein. Eine Einführung“ (Stuttgart 1989) hat sich Schulte ausführlich mit dem spezifischen „Werkcharakter“ der verschiedenen Texte Wittgensteins auseinandergesetzt (43–56).

⁵ Logisch-philosophische Abhandlung/*Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition, hg. von B. McGuinness/J. Schulte (Frankfurt a.M. 1989).

⁶ Dieser Befund deutet darauf hin, daß dieser „Urfassung“ andere Fassungen vorausgegangen sind, die in Schultes Edition nicht aufscheinen. Dies trifft sowohl für viele der einzelnen Bemerkungen als auch für den philosophischen Ansatz insgesamt zu. [In meinem Buch „Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930–1932“ (Frankfurt a.M. 1997) habe ich zu zeigen versucht, daß wesentliche Elemente der Spätphilosophie bereits 1931/32 ausgearbeitet vorliegen.]

⁷ Verglichen mit Wittgenstein hat etwa Heidegger, der die andauernde Arbeit am Selben so sehr betont hat, rasch geschrieben und publiziert (und

losophischen Untersuchungen keine beiläufigen, ins Unreine geschriebenen Bemerkungen gibt. Schultes Ausgabe betont diesen „fertigen“ Charakter der einzelnen Stufen, indem er sie nacheinander vollständig abdruckt, keine von ihnen zum Steinbruch oder einer bloßen Variante degradiert, und indem er weiter durch einen möglichst unauffälligen und sparsamen Apparat sowohl die textkritischen Bemerkungen als auch die Verweise auf die jeweils frühere und spätere Variante des Wortlauts präsentiert. Auf diese Weise bleibt der Text überall gut lesbar (mit Ausnahme von Teil I, dessen starke Überarbeitungen sehr viele Anmerkungen nötig gemacht haben), zum anderen sind die Verweise überall deutlich genug für vergleichende Entwicklungsstudien markiert. Die *Philosophischen Untersuchungen*, wenn man darunter das Buch dieses Namens versteht, nehmen die Seiten 739–1086 ein; und Schulte bietet erstmals einen in allen Einzelheiten authentischen Text, wobei man erstens sieht, dass die Abweichungen von der bekannten Fassung insgesamt philosophisch nicht bedeutend erscheinen mögen, dass sie aber, genau besehen, doch ziemlich zahlreich sind, und besonders dort ins Gewicht fallen, wo die Herausgeber ins Typoskript eingelegte Zettel nach ihrem Gutdünken als fußnotenähnliche Texte eingefügt haben: Schulte macht diese Zettel auch optisch wieder als herausfallende Einfügungen sichtbar. Weiter wird deutlich, dass es, philologisch genau genommen, die „Philosophischen Untersuchungen“ gar nicht gibt, sondern nur zwei hintereinander als Teil I und II veröffentlichte Typoskripte, wobei von Teil I zwei Durchschläge existieren, die teilweise voneinander abweichende Varianten aufweisen. Schultes Edition ist nicht das Buch, das Wittgenstein angestrebt hat (das wäre einfach nur der letzterreichte Textstand gewesen und eine solche „Ausgabe letzter Hand“ ist ein Desiderat, das jetzt halbwegs erreichbar erscheint), aber sie macht es in allen seinen Vorarbeiten, Einzelheiten und Besonderheiten so deutlich sichtbar, dass man die philologische Arbeit als geleistet ansehen und konzentrierter zur philosophischen Arbeit am Text übergehen kann. Die Ausgabe zeigt, dass diese Arbeit am Text an jeder einzelnen Bemerkung beginnen kann – es geht überall sofort in die Tiefe.

Schließlich ist auf die knappe, aber präzise geschriebene Einleitung und die *Historisch-philologischen Nachbemerkungen* zu verweisen, die teilweise die Form einer Detektivgeschichte annehmen.

Natürlich bleiben auch hier einige Wünsche offen: Die notwendigen Konkordanz- und Register sind etwas spärlich ausgefallen. Es mag mit dem

Prinzip der intendierten Textgestalt begründet sein, dass jeweils nur die unmittelbar vorangegangenen, nicht aber die ursprünglichen Quellen der Bemerkungen jeweils gegeben werden, sodass man keinen genaueren Eindruck von der Zeit der Erstformulierung erhält. Man hätte sich aber doch eine Konkordanz der hier gegebenen frühen Fassung der „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik“ mit der späteren Fassung aus der Publikation gleichen Titels gewünscht, vor allem aber ein Register, welches nicht nur die Spätfassung, sondern auch die darin weggefallenen Stichwörter und Namen der früheren Fassungen enthält. So fehlt eine Übersicht über die von Wittgenstein genannten Autoren wie Platon, Plinius, Lichtenberg, Frege, Ramsey oder Spengler (oder Stichwörter wie „hellenisch reden“, „hausbacken“ oder „Nationalökonom“) und man sucht doch wieder selbst herum oder fühlt sich auf die elektronische Ausgabe zurückverwiesen. Sehr instruktiv wären (auch zur Einübung in den Umgang mit dem kritischen Zeichensystem) ein paar faksimilierte Beispielseiten gewesen, die zum einen das unterschiedliche Aussehen der Texte verdeutlicht und zum anderen das ganze Ausmaß der so verdienstvollen Arbeit von Joachim Schulte sichtbar gemacht hätten.⁸

Wolfgang Kienzler (Jena)

Franz Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hrsg. v. Inken Rühle und Reinhold Mayer, Bilam Verlag, Tübingen, 2002, 860 S., ISBN 3-933373-04-2.

Das Denken von Franz Rosenzweig gehört in eine breite philosophische Umbruchbewegung um die Zeit des ersten Weltkriegs, die gemeinhin als Wende zur Existenzphilosophie bezeichnet wird. Diese philosophische Umbruchbewegung hatte

auch an den zunächst nicht publizierten Arbeiten, wie etwa den *Beiträgen zur Philosophie*, nicht im Detail weitergearbeitet). Heidegger hat sein Denken durch das Schreiben immer neuer Texte weiterentwickelt, Wittgenstein schrieb immer am selben Text.

⁸ Dazu gehört auch, daß Schulte den Mut gezeigt hat, das „Prinzip der intendierten Textgestalt“ anzuwenden und dadurch in die optische Gestalt der Texte relativ stark einzugreifen. Diese Entscheidung ist sehr zu begrüßen, da es ja inzwischen die Möglichkeit gibt, die Originaltexte elektronisch einzusehen.

viele regionale Zentren, die oft weithin unabhängig voneinander die Wendung zum „konkreten faktischen Menschen“ oder zur „Wirklichkeit“ vollzogen. „Konkretion“ und „Wirklichkeit“ waren die Schlagworte, die meist polemisch gegen das idealistische Denken im Allgemeinen, gegen das Verharren in bloßen Gedanken gewendet wurden. Damit zeigt sich in eins, dass die Wurzeln dieser Bewegung um den ersten Weltkrieg bis in den Junghegelianismus zurückreichen.

Rosenzweig vollzieht die antiidealistische Wende mit durchaus originären Ansätzen, die er in dem 1921 erschienenen Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ im Zusammenhang entwickelte. Zu nennen ist hier die Erweiterung des Erfahrungsbegriffs, der in sich nach den drei Zeitektasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegliedert ist und damit dem Anspruch, das Sein in der Zeit zu denken, Genüge leisten will. Die Zurückstellung des Denkens in die Zeit zieht in Rosenzweigs Werk ferner eine Wendung ins Dialogische nach sich. Das Einlassen auf die kontingenten Erfahrungszusammenhänge tangiert das Denken selbst und bestimmt dessen Status und Anspruch nun innerhalb der Mitwelt neu. Schließlich zeigt sich die antiidealistische Wende als eine Wende zur Sprache. Dem Übergang vom allgemeinen logischen Bewusstsein zum konkreten faktischen Menschen muss nach Rosenzweig auch eine Wende von der Logik zur Grammatik folgen, da die Sprache das Medium ist, in dem sich der konkrete faktische Mensch bewegt. Das Sprachdenken reflektiert, dass es schon immer in und aus der Alltagssprache existieren muss. Freilich werden hierdurch logische Kriterien nicht verabschiedet, aber die Logik wird als integraler Bestandteil in einen weiteren Horizont der Erfahrung eingeordnet.

Obgleich sich die Wendung zur Sprache, die Erweiterung des Erfahrungsbegriffs und die Aufnahme des dialogischen Aspekts in das Denken als für das 20. Jahrhundert richtungsweisend herausstellen sollten, kann man die Rezeption Rosenzweigs in der Philosophie durchaus marginal nennen. Dies mag daran liegen, dass Rosenzweig seine Neuerungen in theologischen Kategorien formulierte. Teils mag dies zu Berührungängsten geführt haben, teils wurde hierdurch aber gewiss auch der Zugang für den Leser erschwert, da ihm von der modernen Welt aus eine eminente Übersetzungsleistung abverlangt wird. Jedenfalls fand das, was es an Rezeption gab, hierdurch in einer Seitennische des akademischen Diskurses statt. Rosenzweig wurde unter der Rubrik einer „jüdischen Philosophie“ oder einer „Religionsphilosophie“ rezipiert – eine Einordnung, die Rosenzweigs Selbstverständnis

und Intention durchaus widersprach; besagt sie doch letztlich eine Abdrängung aufs Abstellgleis.

Inken Rühle und Reinhold Mayer haben nun neues Quellenmaterial veröffentlicht, das den Zugang zu Rosenzweigs oft so hermetischem Denken erleichtern mag. Es handelt sich um über 800 Seiten Briefe Rosenzweigs, die meist an Margrit Rosenstock-Huessy („Gritli“) gerichtet sind und in den Briefbänden der Gesamtausgabe keine Berücksichtigung gefunden hatten.

Die Bedeutung von Rosenzweigs Briefen für das Verständnis seines Werks ist besonders hoch einzuschätzen, da Rosenzweig das Dialogische nicht nur in seinen Schriften thematisiert, sondern sein Denken regelrecht aus einem Gesprächs- und Freundeskreis erwachsen ist – so sehr, dass Rosenzweig selbst es nahezu als Gemeinschaftsprodukt ansah und offen vom „Plagiieren“ sprach (351). Zum engeren Zirkel dieses Gesprächskreises gehörten neben Rosenzweig Hans und Rudolf Ehrenberg und Eugen Rosenstock-Huessy, mit dessen Frau Margrit Rosenzweig v. a. in den Jahren von 1918–1922 eine Liebesbeziehung verband.

Bei der Herausgabe von Rosenzweigs Gesamtelten Schriften wurden die „Gritli“-Briefe in den Briefbänden aus persönlichen Rücksichten auf die Familie herausgehalten, ja selbst ihre Existenz wurde zeitweise geleugnet. Die Briefe von Margrit Rosenstock-Huessy an Rosenzweig waren ohnehin durch seine Frau Edith nach seinem frühen Tod im Jahr 1929 vernichtet worden. Die andere Hälfte der Korrespondenz, die Briefe Rosenzweigs an Margrit Rosenstock-Huessy, entgingen diesem Schicksal, da Eugen Rosenstock-Huessy sich dem ausdrücklichen Wunsch Edith Rosenzweigs, auch diesen Teil zu vernichten, verweigerte.

Die „Gritli“-Briefe sind zunächst im Zusammenhang der Entstehungsgeschichte des *Stern* von Bedeutung. Da Rosenzweig von 1918–1922 nahezu täglich an Margrit Rosenstock-Huessy schrieb und darin über seine Arbeit berichtete, sind Anfang und Idee des *Stern*, Überlegungen zum Aufbau, Varianten, die später im Endtext keine Aufnahme gefunden haben, und Abschluss der Arbeit sehr genau dokumentiert.

So tritt etwa Symbol und Idee des *Stern* erstmals am 22. August 1918 auf, wobei dem Symbol des *Stern* interessanterweise nicht nur die Bedeutung einer nachträglichen Veranschaulichung abstrakter Gedanken zukommt. Wie die nun veröffentlichten Briefe zeigen, konzipierte Rosenzweig sein Hauptwerk offenbar zunächst auf einer symbolischen bzw. figürlichen Ebene, die erst hernach in eine logische bzw. narrative Abfolge von Gedanken transformiert wird (130). Denn die Figur des

Stern ergibt sich aus der „Kombination zweier Dreiecke, die sich nicht aufeinanderlegen lassen wollen und also sternförmig zueinander stehen müssen“ (124). Die Figur des Dreiecks aber rekurriert auf die sogenannte „Urzelle“, einen Brief an Rudolf Ehrenberg vom November 1917, in dem Rosenzweig eine Vorstufe der Entwicklung zu seinem System formulierte und das Resultat in einem Dreieck symbolisch darstellte.

Dort unterschied Rosenzweig bereits die philosophische Orientierung in Gedanken, die lediglich Möglichkeiten aufzeigt und hiermit den Einzelnen nicht konkret erfasst, von einer *wirklichen* Orientierung, die raum-zeitlich fixiert ist und als Ereignis vom Einzelnen *erfahren* wird. Die Betonung der Eigenständigkeit der Orientierung in Raum und Zeit und damit der Erfahrung gegenüber der bloß logischen Orientierung ist eine Rückkehr zu einem kantischen Motiv – allerdings wird Kants *theoretische* Opposition von Denken und Anschauung nun auf die Ebene von Lebensvollzügen übertragen. Die Kombination beider Orientierungen qua Dreiecke im *Stern* symbolisiert folglich die Vermittlung von Einzelnem und Allgemeinem. Da diese Einheit von Einzelnem und Allgemeinem im Leben vollzogen wird, ist sie eine Einheit im Werden und kann, weil sie als prozessuale Einheit nicht abgeschlossen ist, im engeren Sinne nicht „erkannt“ werden. Gleichwohl ist sie in der Erfahrung, die stets auf Zukunft ausgreift und auf diese hingespant ist, als zukünftige präsent. Die Form, in der diese Zukunft in der Erfahrung präsent ist, ist die Gebärde, die symbolische Antizipation.

Ein anderes Thema, das sich durch den ganzen Briefband hindurchzieht, ist die Frage der Institutionen in der Moderne. Die Sensibilität für dieses Thema ist sicher eine der großen Stärken von Rosenzweigs Denken. Der zeitgeschichtliche Hintergrund, vor dem das Thema für Rosenzweig an Brisanz gewinnt, muss im Glaubwürdigkeitsverlust der liberalen Emanzipationsideale nach der Jahrhundertwende gesehen werden – eine Entwicklung, die im Zusammenhang der Judenemanzipation zu einer tiefen Identitätskrise der deutschen Juden führte. Das Setzen auf die allgemeine Emanzipation als „Mensch“ erwies sich als Illusion in einer Welt, die sich in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit in einer durchaus inhaltlich bestimmten und d. h. partikularen Gestalt konkretisierte. Die formal-rechtliche Gleichstellung der Juden vermochte daher ihrer gesellschaftlichen Diskriminierung nicht zu wehren. Gegen Lessing rehabilitiert Rosenzweig deshalb wieder die weltlich-institutionellen Ausprägungen, in denen der Mensch sein Leben realisiert: „Der behauste

Mensch ist mehr als der unbehauste (dies Nathans Irrtum, gegen den ich sprechen *wollte*) [...]“ (512).

Philosophisch fundiert Rosenzweig diese Position, indem er die menschliche Freiheit als Freiheit zum Willen bestimmt, die in kontingente Weltzusammenhänge hineinwirkt. Um die Freiheit in der Welt leben und realisieren zu können, bedarf es daher Ordnungen und Formen, die vom Kollektiv bereitgestellt werden und den Vollzug der Freiheit in der Welt ermöglichen, indem sie die Kontingenz der Welt in eine stabile, dauerhafte Ordnung transformieren.

Hegel hatte im preußischen Staat den Abschluss der Moderne behauptet: Die moderne Welt habe hier nach den Revolutionswirren eine dauerhafte, stabile Gestalt erlangt. Rosenzweig dagegen vollzieht die Kritik der Junghegelianer nach, indem er sowohl den Staat wie auch die philosophische Erkenntnis in die Zeit zurückstellt. Der Staat bleibt dem Wandel der Zeit unterworfen und auch die philosophische Erkenntnis kann ihre Zeitlichkeit nicht länger leugnen, wodurch ihr Orientierungsanspruch diskreditiert wird. Wo die Zeitlichkeit so stark hervortritt, vollzieht sich das individuelle Leben im Bewusstsein, bloßes Provisorium zu sein, da die Wissenschaften und damit die Umgestaltung der Lebensverhältnisse fortschreiten und in stetem Umbruch begriffen sind. Die Moderne geht weiter, die Prozessualität findet ihr Ende nicht. Es ist dieser Hintergrund, vor dem Rosenzweig Judentum und Christentum die Rolle zuspricht, durch die kalendarische rhythmische Regelung des Alltags *symbolisch* eine dauerhafte Ordnung in die Welt abzubilden.

In Anlehnung an die zwei Frauenskulpturen im Eingangsportaal des Straßburger Münsters, die allegorisch Synagoge und Kirche darstellen, stellt daher der „Stern der Erlösung“ Judentum und Christentum als zwei Lebensformen gegenüber. Der Rückgang zu den institutionellen Formen, der sich im *Stern* so unproblematisch darstellt, wird nun in den Briefen mehr und mehr problematisiert (512). Der Rückgang aus der Moderne in die Orthodoxie, so liest man jetzt, ist verbaut; er wäre ein unredlicher Akt, da er seine Verwurzelung in den modernen Voraussetzungen nicht tilgen kann. Mit Blick auf das noch intakte, kräftige Ostjudentum, das manche dem „degenerierten“ assimilierten Westjudentum, welches der Gewissheit seiner Identität verlustig gegangen war, als Vorbild anempfahlen, stellt Rosenzweig fest: „die Flucht nach dem Osten fliehe ich nicht. Ich gehöre in den Westen [...]. Ich habe eine große Scheu vor allem Gewaltamen und Gewollten“ (398, vgl. auch 507 ff.). Andererseits implizieren die Vorbehalte gegen die Eingliederung

in die traditionelle Form ein *unsichtbares* jüdisches Leben, eine Innerlichkeit, dem die Verkörperung und damit die Voraussetzung seiner Verwirklichung mangelt. Dies rückt Rosenzweig aber, wie er selbst resigniert feststellt, in die Nähe des philosophischen Idealismus, den er gerade aufgrund seiner Unsichtbarkeit und damit Unwirklichkeit bekämpft hatte (508/509). Rosenzweig spricht nun selbst von einer „zweideutigen Situation“, in der er als „kirchlich-überkirchlich Freier“ (674) lebt. Das Haus, in das er den modernen Menschen zurückführt, ist doch nur eine „Ruine“ (638).

Rosenzweigs Suche nach einer sichtbaren Form, in der Ketzertum und Orthodoxie eine gemeinsame sichtbare Form finden, zieht sich bis ins Biographische durch, wenn Rosenzweig nach dem Abschluss des *Stern* ein „Amt“ (285 ff.) anstrebt, vom dem aus er in der Welt Wirkung entfalten kann. Den Entschluss zur Nicht-Habilitation (273, 293, 313) begründet Rosenzweig damit, dass der Gang an eine deutsche und damit christliche Universität seine jüdische Existenz auf das „Privatisieren“ restringieren würde. Die Leitung des Frankfurter Lehrhauses, wo er schließlich wirkt, ist ihm ein „Scheinberuf“ (662). Das Lehrhaus, das von Rosenzweigs Nachwelt aufgrund seiner innovativen Methoden gerühmt wird, erlebt Rosenzweig selbst resigniert als „persönliches Fiasko“: „das Werk meiner Hände zerrinnt mir“ (715). Offenbar gelingt es ihm nur bedingt, sich seinen jüdischen Zeitgenossen verständlich zu machen.

Die Resignation im Beruflichen wie im Privaten ist die eigentlich neue Seite, die durch die Publikation der „Gritli“-Briefe nach der Gesamtausgabe grell beleuchtet wird. Die Aufdeckung dieser Seite ist nicht nur für eine Biographie von Interesse, sondern gerade auch im Hinblick auf die Rosenzweig-Rezeption von Bedeutung, da hier die von Rosenzweig thematisierten Probleme oft auf die Person Rosenzweigs fokussiert werden und in solcher Personalisierung aufgehoben werden. Die Briefe zeigen, dass die Probleme in Person und Leben Rosenzweigs gerade nicht gelöst waren. Das Lebenswerk Rosenzweigs war in sich brüchig – es wurde nicht erst durch den Ausbruch der tödlichen Krankheit jäh abgebrochen. Es ist zu hoffen, dass das neue Material der durch Kürzungen und Auslassungen in der Gesamtausgabe evozierten Stilisierung der Person Rosenzweigs entgegenwirkt und diese korrigiert.

In die Liebe zu Margrit Rosenstock-Huessy ist deren Ehemann und Rosenzweigs Freund, Eugen Rosenstock, eingeweiht, ja eingebunden. Rosenzweig beschreibt die Stellung von „Gritli“ zu ihm als die weder einer Schwester noch einer Braut (99).

Der „Liebeskreis“ der drei wird bald um Rudolf Ehrenberg und seine Frau Helene erweitert. Rosenzweig beschreibt die Liebe als Ereignis, das sich den konventionellen Beziehungsformen der Welt nicht fügt und sich nicht unter diese subsumieren lässt (426). Allerdings gerät der „Liebeskreis“ bald in Konflikt mit den konventionellen Beziehungsformen der Welt, wenn die Ehe von Hans und Helene Ehrenberg sich gegen den Kreis sperrt und beide aus ihm ausscheiden.

Ebenso konfligiert Rosenzweigs 1920 geschlossene Ehe – die Gründung eines eigenen Hauses steht wie das Streben nach dem „Amt“ im Zusammenhang des Verlangens, seine jüdische Existenz sichtbar zu machen – mit dem Liebeskreis; er empfindet sie zumeist als leere Form und Erstarrung. Längst bevor im Januar 1922 die ersten Anzeichen seiner tödlichen Krankheit auftreten, sieht sich Rosenzweig sowohl im Hinblick auf sein Werk, das über eine schriftstellerische Wirkung hinauszielte, als auch privat als gescheitert an und beschreibt die Gegenwart in Metaphern des Todes, die Vergangenheit dagegen als wirkliches Leben (722, 570, 572, 713, 728). Der Briefwechsel mit Margrit Rosenstock-Huessy bricht schließlich bald nach Ausbruch der amyotrophen Lateralsklerose, die innerhalb kurzer Zeit zur Lähmung des gesamten Körpers führte, ab.

Die Herausgeber Inken Rühle und Reinhold Mayer legen eine alles in allem lobenswerte Edition der Briefe vor – und dies zu einem vernünftigen Preis, was erfreulich ist, da die Bände der Gesamtausgabe selbst bei sehr gutem Willen des Interessenten wohl kaum erschwinglich sein dürften.

Etwas mehr Sorgfalt hätte das den Briefen angehängte Personen- und Sachregister verdient. Stichproben zeigen, dass auf dieses nur bedingt Verlass ist. So enthält das Register das Schlagwort „Zeitrechnung“, ohne den Leser auf Rosenzweigs ausgedehnte Auseinandersetzung mit der arithmetischen Zeitrechnung in Eugen Rosenstocks geschichtsphilosophischen Versuchen hinzuweisen (8 – 10, 12, 13). Zur Person Gerda Pichts ist die Stelle auf S. 793, beim Schlagwort „Dialektik“ die Stelle auf S. 808 nicht ins Register aufgenommen. Es fragt sich, warum bei solchen Aufgaben offensichtlich nicht die Möglichkeiten einer computer-gesteuerten Datenverarbeitung ausgeschöpft wurden.

Unsachlich und fehl am Platz sind solche Bemerkungen der Herausgeber in den beigefügten Lebensdaten wie, dass die Ehe mit Edith Rosenzweig sich nach 1922 doch noch „bewährt“ habe (840). Solche Glättungen der Biographie schreiben die Stilisierung der Person Rosenzweigs fort. Eben-

so führt die durch die Herausgeber im Lebenslauf vorgenommene einseitige Betonung der Distanz Rosenzweigs zum Deutschen Reich im ersten Weltkrieg irre (838/839). Sie suggeriert dem Leser ein falsches Bild Rosenzweigs: war er doch zugleich tief in die deutsche Reichstradition verankert. Rosenzweigs politische Ordnungsvision ging auf ein weltoffenes, um Deutschland gruppiertes Mitteleuropa (41, 32, 16). Er richtet sich gegen einen „kleinbürgerlichen Mittelstaat Deutschland“ (160) in einem westlichen Ordnungsmodell, dessen Folgen er als „Demokratisierung“ (163) und „Verwilsionung“ (172) perhorresziert. Entsprechend empfindet Rosenzweig das Jahr 1918 als „Untergang“, als Bruch, der dem Ende der Antike verglichen wird (335). Den „Naivussen und Pacifussen“, die nach dem Krieg klüger sind, hält er mit Blick auf „Mitteleuropa“ entgegen: „[D]ass die Politik die zum Kriege führte, unglücklich geendet hat, ändert nichts daran, dass sie die einzig richtige war“ (185).

Die sorgfältigen und zahlreichen Anmerkungen der Herausgeber zu den Briefen geben oft hilfreiche Hinweise oder rücken für das Verständnis der Briefe nötige Hintergründe in den Blick. Vor allem sind die vielen von Rosenzweig in Latein, Griechisch, Französisch, Englisch und Italienisch in die Briefe eingestreuten Zitate und Anspielungen auf die Tradition übersetzt und ihre Quellen ausfindig gemacht. Dies sind unabkömmliche Lesehilfen für eine Zeit, in der der abendländische Bildungskanon nicht mehr so präsent ist wie im Bildungsbürgertum Rosenzweigs, der die Zitate offenbar noch aus dem Kopf in die Briefe einfließen lassen konnte.

Markus Kartheiner (Jerusalem/Berlin)

Paul Tillich, *Berliner Vorlesungen I (1919–1920)* (= *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. XII*), hg. und mit einer historischen Einleitung versehen von Erdmann Sturm, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2001, 667 S., ISBN 3-11-017091-4.

In seiner 1926 in der *Theologischen Literaturzeitung* publizierten Besprechung von Paul Tillichs 1925 erschienener *Religionsphilosophie* taxierte der damalige Herausgeber der Zeitschrift und Freund Tillichs, Emanuel Hirsch, dessen *Religionsphilosophie* ebenso wie das zwei Jahre zuvor erschienene *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Göttingen 1923) als „eine der reifsten Leistungen neuerer deutscher Philosophie“. Freilich, so Hirsch weiter, Tillichs *Religionsphilosophie* bewege sich „im Elemente allerhöchster Abstraktheit, in der die Unmittelbarkeit des

Lebens so gut wie verloschen ist. Nicht ungestraft hat er das Ergebnis fast zwanzigjähriger Arbeit auf engen Raum zusammengedrängt“ (*Theologische Literaturzeitung*, 97). Tillichs *Religionsphilosophie* von 1925 zeichnet sich in der Tat durch eine gedankliche Dichte aus, welche den Leser vor nicht geringe Interpretationsprobleme stellt. Schon aus diesem Grund ist es zu begrüßen, dass in den letzten Jahren im Rahmen der *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken* Paul Tillichs durch die Veröffentlichung von frühen Texten jener Weg der zwanzigjährigen Arbeit, dessen Ergebnis in der *Religionsphilosophie* vorliegt, zugänglich gemacht wurde.

Der hier anzuzeigende Band *Berliner Vorlesungen*, der von Erdmann Sturm herausgegeben und mit einer instruktiven historischen Einleitung (1–26) versehen wurde, bietet nun eine ausführliche Darstellung von Tillichs frühem Projekt einer Kulturtheologie im Rahmen eines religionsphilosophisch begründeten Gesamtkonzepts von Theologie. Diesen Vorlesungen kommt durchaus der Status von Vorarbeiten zu Tillichs frühen Hauptwerken *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* sowie der *Religionsphilosophie* zu. Es handelt sich um bisher unveröffentlichte Manuskripte von Vorlesungen, die Tillich als Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Berliner Universität von 1919 bis 1920 gehalten hat. Die Manuskripte von vier Vorlesungen Tillichs sind in chronologischer Reihenfolge wiedergegeben: 1. *Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart* (Sommersemester 1919), 2. *Encyklopädie der Theologie und Religionswissenschaft* (Wintersemester 1920), 3. *Religion und Kultur. Die Stellung der Religion im Geistesleben* (Wintersemester 1920) sowie 4. *Religionsphilosophie* (Sommersemester 1920). Ergänzt werden diese Vorlesungsmanskripte durch die Manuskripte der zweiten (1919) und dritten Lesung (1922) der Vorlesung vom Sommersemester 1919 sowie der zweiten Lesung der Vorlesung *Religionsphilosophie* (Wintersemester 1922/23). Weiterhin ist in dem Band aus dem Nachlass von Adolf Müller eine Nachschrift der *Religionsphilosophie*-Vorlesung vom Sommersemester 1920 publiziert. Ein Personenregister (639–643), ein umfangreiches Sachregister (645–664) sowie Korrigenda zur Edition von Tillichs 1911 gehaltenem Vortrag *Die christliche Gewißheit und der historische Jesus* (665–667) beschließen den Band.

Von besonderem Interesse für das Verständnis des frühen Tillich ist zweifellos dessen Vorlesung über *Religionsphilosophie* (333–565) vom Sommersemester 1920. Tillich expliziert hier nicht nur

seine Konzeption von Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit anderen religionsphilosophischen Positionen, sondern auch die systematische Grundlage seiner frühen Theologie, die seinen Vorlesungen an der Berliner Universität sowie seinen Veröffentlichungen zu Beginn der zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts zugrunde liegt. Es sind insbesondere drei Aspekte, welche an dieser Vorlesung hervorzuheben sind und die ihre Schlüsselstellung für das Verständnis des frühen Tillich ausmachen. Die Vorlesung über Religionsphilosophie bestätigt zum einen das schon genannte Urteil von Hirsch, dass die publizierte Fassung der *Religionsphilosophie* von 1925 den Ertrag der philosophischen und theologischen Arbeit Tillichs seit seiner philosophischen Dissertation von 1910 (*Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*) zusammenfasst. Zweitens macht die Vorlesung deutlich, dass Tillich seine Konzeption von Religionsphilosophie in einem kritischen Anschluss an Ernst Troeltsch entwickelt. Und schließlich dokumentiert die in dem vorliegenden Band skizzierte Religionsphilosophie deutlicher als alle bisher publizierten Schriften Tillichs den subjektivitätstheoretischen Explikationsrahmen von dessen Religionsbegriff. Ich beginne mit dem ersten Aspekt, der Kontinuität, in der die Vorlesungen zu den frühen Schriften Tillichs stehen.

Die in dem Band veröffentlichten Vorlesungen Tillichs sowie der diesen zugrunde liegende Religionsbegriff zehren von einer Rezeption der spekulativen Philosophie des deutschen Idealismus. Dies wird nicht nur an dem Überlegenheitsgestus deutlich, mit dem Tillich den Neukantianismus sowie die von diesem hervorgebrachten Religionsphilosophien abfertigt, sondern vor allem auch an der für Tillichs Religionsbegriff schlechthin entscheidenden These, dass „aller Rationalismus irrational“ (524) sei. Im Kern besagt diese These, welche Tillich begrifflich als ‚absolutes Paradox‘ fasste und die für ihn zeitlebens grundlegend blieb, dass das Denken im Zuge seiner reflexiven Selbstdurchdringung auf den Umstand stößt, dass es für sich selbst irrational sei. Diese Einsicht in die Irrationalität der Rationalität für sich selbst hat sich Tillich in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings erarbeitet. Sie trägt auch Tillichs Entwurf einer Systematischen Theologie von 1913 sowie andere aus dem Nachlass Tillichs veröffentlichte Manuskripte, insbesondere die Ausarbeitungen zu *Rechtfertigung und Zweifel* von 1919 (vgl. hierzu meine Besprechung in: *Philosophisches Jahrbuch* 108 [2001] 206–209). Verbunden mit dieser spekulativen Grundeinsicht ist eine methodische Kon-

sequenz. Sie besteht in der Erweiterung der kritischen Methode zu einer kritisch-intuitiven. In der Ausarbeitung dieser Methode, die Tillich als einen wichtigen Schritt „zur Neugestaltung der Kulturwissenschaften und der Religionsphilosophie im besonderen“ erachtet, sind drei Elemente vereinigt: „das kritische, das idealistische, das transzendentalpsychologische“ (391).

Von dieser methodologischen Grundannahme ist zweitens Tillichs kritischer Anschluss an die Religionsphilosophie von Ernst Troeltsch bestimmt. Tillich stimmt Troeltsch darin zu, dass eine moderne Theologie nur auf der Grundlage der Religionsgeschichte konzipiert werden kann. „Der Sieg der Religionsgeschichte wurde in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts entschieden“ (279; vgl. 295). Aus dieser Diagnose zieht Tillich jedoch andere Konsequenzen als Troeltsch, die sich nicht nur in einem gegenüber Troeltsch veränderten Aufbau der Religionsphilosophie niederschlagen, sondern auch in einem anderen Verständnis des Begriffs der Religionsgeschichte. Aus beiden Aspekten resultiert dann freilich auch eine andere Funktionsbestimmung der Religionsphilosophie selbst.

Während für Troeltsch der Begriff der Religionsgeschichte geradezu die systematische Leitkategorie einer modernen Religionsphilosophie darstellt, die von einer Wahrnehmung des religiösen Bewusstseins in seiner empirischen Vielfalt ausgeht, ist dieser Begriff für Tillich Bestandteil einer transzendentalphilosophischen Religionstheorie. Die unterschiedlichen Auffassungen von Religionsgeschichte sind somit selbst schon ein Ausdruck von unterschiedlichen Konzeptionen der Religionsphilosophie. Troeltschs Religionsphilosophie versuchte darin dem Entwicklungsstand der modernen Religionswissenschaft Rechnung zu tragen, dass er die Frage nach dem Wesen der Religion im Zusammenspiel von unterschiedlichen methodischen Ebenen zu klären sucht. Hierin spiegelt sich die Einsicht, dass diese Frage unter modernen Bedingungen nicht durch eine erkenntnistheoretische Analyse hinreichend zu beantworten ist, sondern nur im Verbund mit religionspsychologischen, geschichtsphilosophischen und metaphysischen Reflexionsgängen. Im Gegensatz hierzu konzipiert Tillich die Religionsphilosophie in einem strikt geltungstheoretischen Sinne (346). Ausdrücklich hält Tillich fest, dass nur die erkenntnistheoretische Ebene von Troeltschs Religionsphilosophie, also der Teil, der sich mit der „Geltungsfrage“ bzw. mit der „Frage nach dem religiösen Apriori“ beschäftigt, dem entspricht, „was hier unter Religionsphilosophie verstanden ist“ (345). Weder empirische Religionswissenschaft

noch die spekulative Theologie erfüllen in den Augen Tillichs die Aufgabe einer Religionsphilosophie (338). Dieser obliegt es vielmehr „nachzuweisen, welchen Ort die Religion im Geistesleben einnimmt, welche Funktion sie für den Aufbau des Bewußtseins zu erfüllen hat, inwiefern die Einheit des Bewußtseins durch Religion bedingt ist“ (344 f.). Diese in kritischem Anschluss an Troeltsch gewonnene Funktionsbestimmung der Religionsphilosophie, durch eine geltungstheoretische Bewusstseinsanalyse den Nachweis der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Religion zu erbringen, leitet über zu dem subjektivitätstheoretischen Explikationsrahmen von Tillichs Religionsstheorie.

Religion, so die zentrale These Tillichs, fußt auf einer für das Bewusstsein schlechthin konstitutiven Synthesis. Sie ist die „allgemeingültige und notwendige Funktion der unbedingten Realitätsbeziehung [...], die zur Konstitution der Erscheinungswelt und des Bewußtseins, was nach kritischen Voraussetzungen das gleiche ist, unumgänglich notwendig ist“ (405; vgl. 402, 522). Der Religionsbegriff ergibt sich somit aus einer transzendentalen Analyse des Bewusstseins. Die kritische Analyse des Bewusstseins führt auf die Einheitsfunktion des Bewusstseins als der Bedingung, die in jedem Akt des Bewusstseins schon in Anspruch genommen ist (383; vgl. 392). Tillich verschränkt jedoch das kritische Verfahren mit einer intuitiven Methode, um dem Einwand eines Formalismus der kritischen Methode entgegenzusteuern. Der methodische Gewinn dieses von Tillich vorgeschlagenen Verfahrens ist darin zu sehen, dass es dadurch möglich wird, die Faktizität der Kantischen Einheit des Bewusstseins selbst noch einmal zu reflektieren. Durch dieses *cum grano salis* spekulative Verfahren soll sich das Denken in seiner ihm eigenen Verfasstheit erfassen. Tillich erläutert diese Selbstdurchdringung des Denkens im Anschluss an maßgebliche Problem differenzierungen Schellings als ein Doppelverhältnis, in dem das Denken zum Sein steht (400 f.). Im Resultat führt sie zu der Einsicht, dass das Denken, obschon es selbst kein bloßer Gedanke ist, sich selbst jedoch nur als Gedanke erfassen kann. Diese durch eine subjektivitätstheoretische Analyse gewonnene Einsicht identifiziert Tillich nun mit der Grundstruktur des religiösen Erlebnisses. „Mit dieser Analyse haben wir nun offenbar die Grundlage dessen gefunden, was in jedem religiösen Erlebnis funktional enthalten ist: das Unbedingtheitserlebnis mit seiner Doppelseitigkeit als Erschütterndes, Zurückstoßendes, Vernichtendes und [als] Anziehendes, Beseligendes, zur Vereinigung Begehrtes“ (402).

Tillichs methodische Ableitung erschöpft sich freilich nicht in der Aufstellung eines Wesensbegriffs der Religion und dessen bloßer Identifizierung mit einer bestimmten Religion. Vielmehr liegt die Stärke des so gewonnenen Religionsbegriffs darin, dass er in der Lage ist, die mit der vorgenommenen Identifizierung verbundenen Schwierigkeiten selbst noch einmal einer kritischen Reflexion zu unterziehen. Dies geschieht einerseits durch eine Unterscheidung zwischen einem Wesensbegriff und einem Normbegriff der Religion (358), sowie andererseits durch eine geschichtsphilosophische Vermittlung beider Religionsbegriffe (359 f.). Durch diese Problem differenzierung vermag Tillich dem Umstand Rechnung zu tragen, dass der Allgemeingültigkeit beanspruchende Begriff der Religion immer an eine geschichtlich bedingte Perspektive rückgebunden ist. Tillich fasst diese Konstellation mit dem Titel „theologisches Prinzip“. Als „Einheit dreier Momente, eines absoluten, eines relativen und eines unendlichen, vom Standpunkte des Bewußtseins zu erfassen als abstraktes, konkretes und ideales Moment“ (43; vgl. 51), enthält das so gefasste theologische Prinzip ein Zuordnungsmodell von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik. Diesem Modell zufolge verhalten sich Religionsphilosophie und theologische Dogmatik nicht wie Allgemeines und Besonderes, sondern als ein Wechselverhältnis von Wesensbegriff und Normbegriff der Religion, dessen geschichtliche Partikularität selbst noch einmal geschichtsphilosophisch reflektiert wird.

Der vorliegende Band der *Berliner Vorlesungen* erhellt nicht nur die Entwicklung der frühen Theologie und Religionsphilosophie Paul Tillichs, sondern er lässt bereits die Konturen des späteren theologischen Systems erkennen. Auf Grund der methodischen Klarheit und der gegenüber vielen Texten des frühen Tillich wesentlich ausführlicheren Explikationen werden diese Vorlesungen eine unumgängliche Lektüre auch für die Rekonstruktion von dessen Spätwerk, wie es vor allem in der *Systematischen Theologie* vorliegt, sein.

Christian Danz (Jena)

Handbuch der Wirtschaftsethik in vier Bänden, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Korff u. a., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, ISBN 3-579-00206-6 (Gesamtwerk), Bd. 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, 894 S. ; Bd. 2: Ethik wirtschaftlicher Ordnungen, 598 S. ; Bd. 3: Ethik wirtschaftlichen Handelns, 624 S. ; Bd. 4: Ausgewählte Handlungsfelder, 808 S.

I.

Ist es kennzeichnend für die Wirtschaftsethik, wenn im ersten, 894 Seiten beanspruchenden Band sechs von sieben Kapiteln den Versuch machen, an das Thema heranzuführen? Zur Sache sprechen die 50 Seiten des letzten Kapitels (Bd. 1, 834–883, im folgenden: 1 / 834–883), worin acht Wirtschaftsethiker (nur deutschsprachige Autoren!) zusammenfassend wie teilweise kritisch dargestellt werden. Die Kapitel auf den vielen Seiten zuvor sind wohl eine Einleitung, indem sie in das Thema Ethik umfassend einführen wollen. Ich würde darin eher ein Vorwort sehen. Am Anfang haben wir die Frage nach der Bedürfnisethik. Das lässt aufhorchen. Denn es gibt doch augenscheinlich eine ganze Reihe von Ethiken, von der klassischen Tugend-Glücks-Ethik bis zur neuzeitlichen Pflichtethik, Gesinnungs- und Verantwortungsethiken, materiale und formale Ethiken und dergleichen Nennungsversuche mehr. Und jetzt das Stichwort „Neue Dimensionen der bedürfnisethischen Frage“ (1 / 31 ff.).

Vom System der Bedürfnisse spricht Hegel, wenn er die bürgerliche Gesellschaft näher zu charakterisieren versucht, für welche der Staat als ein „Staat der Eigentümer“ zu funktionieren hat. In diesem Zusammenhang ist der Ablauf der Kapitel zu sehen, auch wenn hier keine Orientierung an Hegel erfolgt, aber doch an der neuzeitlichen bis heute uns dominierenden Interessenlage: Es ist das Eigentum (1 / 50 ff.), die Arbeit (1 / 88 ff.), die Technik (1 / 99 ff.). Auch wenn hier alle möglichen Verwurzelungen, Ansätze gestreift werden, darf nicht der neuzeitlich bis heute wirkende Kontext von Arbeit *und* Eigentum und so auch Technik als ein wesentlicher Bereich der Arbeit übersehen werden. Hier richtet sich das Augenmerk auf die sogenannten Überzeugungskonflikte, was technisch gut, erlaubt oder eben schlecht und menschlich schädlich ist. Kriegstechnik nein, aber Friederichstechnik ja. Energietechnik ja, aber Atomtechnik? Schließlich die andrängenden Fragen von Technik und Umwelt, wobei die Technik ja der Umwelt wieder helfen könnte. Die „politisch-gesellschaftlichen Überzeugungskonflikte“ sollen nie durch Gewalt,

sondern über „rechtlich und moralisch gesicherte Formen der *Verpflichtung zu gegenseitiger Toleranz*“ (1 / 114f.) gelöst werden. Was ist also der „Lösungsweg“? „Verständigung in der Sache“ (1 / 115). Wie aber lassen sich die Probleme lösen: durch Überreden oder Überzeugen? Auf letzteres wird hingewiesen. Dies ist wohl das entscheidende Bedürfnis.

Bedarf, Bedürfnisse und ihre Befriedigung. Dafür haben wir die Wirtschaft und deren Wachstum, zu dem die Werbung gehört, um Bedürfnisse anzuregen, anzustacheln. „System der Bedürfnisse“. Da muss also das Mancherlei und Vierterlei der Bedürfnisse geordnet, ineinander gefügt werden. Dies heißt doch System. Es wird auch von Grundbedürfnissen gesprochen bzw. auf Literatur verwiesen (vgl. 1 / 32). Wenn die Werte und die Bedürfnisse durcheinander gehen, dann klammert man sich an Grundwerte und Grundbedürfnisse. Man hätte hier schon an jenes erinnern können, was am Anfang der ersten Ethik (Aristoteles) steht, welche zunächst auf das Streben hinweist, das auf Ziele geht, die dann auch gut genannt werden. Das ist dort der sachliche Zusammenhang. Der Mensch strebt in verschiedenen, vielfältigen Weisen, versucht aber anzuhalten, zu einem Ziel zu kommen. Das ist die Frage der ersten Ethik. Dort wird auf Grenzen verwiesen, welche das drängende, strebende Leben dann doch zu einer Lebensform kommen lassen. Es sind die Lebensformen (*bioi*), zu welcher auch jene gehört, die ich jetzt im Hinblick auf das System der Bedürfnisse ein System des Besitzes und der Lüste nennen möchte. Dem entspricht diese neue Frage nach einer Bedürfnisethik. Man kann sich freilich fragen, ob hier nicht im Wort etwas zusammengebracht wird, was nicht zusammengeht, also ein Widerspruch in der Sache selbst ist. Bei Aristoteles haben wir den Hinweis, dass der Mensch, der sich der Lust und dem Besitz verschreibt, ein Sklave von Natur ist. Wenn uns das System der Bedürfnisse also misslingt bzw. wir die Bedürfnisethik nicht als den entscheidenden Wendepunkt einfügen können, dann haben wir durchaus ein neues und vielleicht verstärktes, in sich dialektisch verschlungenes Sklavenproblem: einerseits die Sklaven des Besitzes und der Lüste (die Reichen), andererseits die Armen. Beide vermehren sich Hand in Hand, indem die heutige, wesentlich von Amerika und Europa ausgehende Wirtschaft bei ihrer Eigentums-, Arbeits- und Technikverteilung beispielsweise in den südostasiatischen Ländern Menschen zu einem Hungerlohn arbeiten lässt für Produkte, die dann andernorts mit großem Gewinn verkauft werden. Was bringt hierzu die bedürfnisethische Fragestellung?

Nach den Überlegungen zu einer Bedürfnisethik, Eigentum, Arbeit, Technik als „Konstitutive Bauelemente moderner Wirtschaftsethik“ (1 / 30 ff.), wie Kapitel 2 lautet, folgen die Themen „Sozialstrukturelle Transformationen der Beziehungswelt“ (1 / 119 ff.), „Die Herausforderungen der Bevölkerungsentwicklung“ (1 / 126 ff.), schließlich „Das Aufbrechen der ökologischen Frage“ (1 / 135 ff.). Ich möchte von konstruktiven und nicht konstitutiven Elementen sprechen, was auch in der Rede vom Bauelement eher zum Ausdruck kommt. In dieser Überschrift sehen wir schon, wie verworren die Sachlage angesprochen wird. Hier könnte man präzisieren. Eigentum ist neuzeitlich bis heute wesentlich durch Arbeit und Technik konstruiert. Dabei könnten dann diese sogenannte Beziehungswelt wie auch die Bevölkerung und die Ökologie konstruktiv mitwirken, nämlich viele Fehlkonstruktionen offenlegen, d. h. von ihnen sprechen. Gegen diese Fehlkonstruktionen könnten dann Ehe, Familie, Privates und auch die Frau *als* Frau konstitutiv einen Beitrag leisten, d. h. sagen, was heute angesichts der konstruierten Eigentums-, Arbeits-, Technik- und Wirtschaftsverhältnisse zu sagen ist.

II.

Nachdem die „Bauelemente moderner Wirtschaftsethik“ aufgereiht sind, kommt es zur umfassenden systematischen wie historischen Sichtung von Ethik. Dies ist einerseits bemerkenswert, aber andererseits muss man sich doch fragen, ob dies wirklich für ein Handbuch dienlich ist, das ja nicht nur Fachleute, Wissenschaftler oder gar Moralphilosophen anziehen, sondern dem in der Wirtschaft tätigen Menschen etwas sagen soll. Ein Handbuch könnte hier leicht unhandlich sein.

Ethik heißt doch, aus dem menschlichen Aufenthalt (*äthos*) über Gewöhnung, auch Gewohnheit (*ethos*), Normen zu gewinnen, wie wir es lateinisch mit einem technischen, nämlich Maurermaß sagen. Ich wage eine einfache Definition von Ethik, die sich an das Klassische hält: Lehren, Normen des Verhaltens aus dem wirklichen Verhalten selbst. Und wenn Schwierigkeiten im Verhalten sind, dann muss eben gesteuert, eventuell gegengesteuert werden. Wir haben im Kapitel 3 (1 / 152–343) einen Überblick über alle Bemühungen um Ethik, die verschiedenen Ethiken und alle möglichen Einteilungen, wie Individualethik, Sozialethik und Umweltethik usw. „Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität“ (1 / 225 ff.).

Das liest sich alles gut, lehrreich und lernenswert, besonders wohl der letzte Abschnitt „3.4. Die Relevanz der Ökonomik für die Implementation ethischer Zielsetzungen“ (1 / 322 ff.). Letzteres zielt auf die Sache des Handbuchs. Aber es ist vielleicht auch nur ein Übergang zum nächsten Kapitel 4 (1 / 344–566), worin die ganze „Geschichte der ökonomischen Theorien in ihren ethischen Dimensionen“ geschildert wird. Hier bemerkenswert S. 509–523, worin die „Neue Institutionenökonomik“ kurz, vielleicht zu kurz berührt wird, die gerade bezüglich des Ethischen einen Anspruch, nämlich Lösungen anmeldet.

Abschnitt 4 endet mit „Die Berücksichtigung der Ethik in der Betriebswirtschaftslehre“ (1 / 525 ff.). Auf diese 40 Seiten kommt es allerdings bei allem geschichtlichen Rückblick an. Denn hier gelangt der entscheidende Bereich der Wirtschaft, des Wirtschaftssystems in den Blick, weniger die neuzeitlich langher genannte Volkswirtschaft, nein, jetzt die Betriebswirtschaft. Dort drängen die Fragen der „Globalisierung“ zur „wieder stärkeren Beschäftigung mit der Ethik“, wie ein Abschnitt überschrieben ist (1 / 524). Es werden einige Ansätze bzw. Theorien behandelt, in denen es um „Die ausdrückliche Nichteinbeziehung der Ethik“ (1 / 526 ff.), anschließend um „Die stillschweigende Nichteinbeziehung der Ethik“ (1 / 527) geht. Schließlich kommt es zur teilweisen Einbeziehung bis zu „Volleinbeziehungshypothesen“ (1 / 533). Aber hier stoßen wir auf die Frage, ob in der heutigen Gesellschaft und ihrer Wirtschaft für eine Ethik mehr aus der Religiosität oder der Rationalität des Menschen zu gewinnen ist. Der nächste Hauptabschnitt beschäftigt sich dann auch mit „5. Interdependenzen von Religion und Wirtschaft“ (1 / 567–780). Dort werden die verschiedenen Religionen und Kirchen, christliche, buddhistische usw. Lebenshaltungen auf moralische Perspektiven für die Wirtschaft untersucht. Was hier in weiter Dimension mit vielen Perspektiven zur Geschichte der Menschheit gehört, wird betreff des Betriebes in der „Schlussfolgerung“ (1 / 563 f.) am Ende der betriebswirtschaftlich-ethischen Betrachtungen bereits voll gesehen. Die Betriebe, gerade auch bei der Globalisierung, stoßen mit verschiedenartigen Gesellschaften, Kulturen zusammen. Die Betriebe sind nicht ein exklusiver Ort, auch wenn sich dies gerade bei der Globalisierung niederschlägt. Globalisierung ist ja die Expansion des, eines Betriebes, der überall in seiner betrieblichen Art tätig werden will. Aber nun „hat sich gezeigt, dass ohne ‚Ethik‘ Betriebe im Sinn der Betriebswirtschaftslehre nicht nur nicht existieren können, sondern auch nicht denkbar sind“. Ja, es zeigt sich, „dass heute

in der betriebswirtschaftlichen Literatur die Normensysteme, die von der *Vernunft* her entwickelt werden, eine größere Bedeutung haben als die von den Religionen stammenden Wertsysteme, die lange Zeit diejenigen waren, die das gesellschaftliche Leben gesteuert haben, heute aber an Wirksamkeit verlieren“. Um was für eine Ethik handelt es sich aber? Sie sei ein Do-ut-des-System. Damit ist Ethik „für die Betriebswirtschaftslehre ein *systemimmanenter Tatbestand*“ (1 / 563). Handeln davon die am Schluss dieses Bandes gesammelten Ökonomik-Ethik-Beiträge?

Nachdem die Religion in die sekundäre Rolle verwiesen wird, übergehen wir den betreffenden ansonsten solid überblicksmäßig geschriebenen Abschnitt und finden noch Kapitel 6 „Politisch-strukturelle Implikationen moderner Wirtschaft“ (1 / 781 ff.), worin Staat und Gesellschaft in Bezug auf die Wirtschaft und dann wiederum besonders die Sozialstaatlichkeit „unter den Bedingungen moderner Wirtschaft“ (1 / 803 ff.) angesprochen werden. Hier könnte man erwarten, dass die uns gerade beschäftigenden Zusammenhänge und Probleme zwischen Staat, Nationalstaaten und Europa sowie die Verfassung Europas behandelt würden. Freilich haben wir dazu Überlegungen in Band 2: „Ethik wirtschaftlicher Ordnungen“. Bei dieser Überschrift kann man sich fragen, ob es auch eine Ethik der europäischen Wirtschaftsgemeinschaft gibt. Volkswirtschaft und Ethik, Betriebswirtschaft und Ethik, Staat und Gesellschaft, staatliche und gesellschaftliche Gemeinschaften, Wirtschaftsgemeinschaften und Ethik. Das wäre doch wohl die neue Perspektivik und die zu erweiternde Dimension einer Frage nach dem Menschen in der Wirtschaft und einer Ethik. Es wird wohl „Das Fehlen einer Theorie des Sozialstaates“ (1 / 803 ff.) beklagt, wobei die übliche Sichtung erfolgt nach Rechtsstaat, Sozialstaat und gar Wohlfahrtsstaat.

Es wird hier, wie oft in den Bänden, auf eine für grundlegend gehaltene Einteilung verwiesen, die den Rechtsstaat, den Menschen mit seinen Menschenrechten, zuoberst der Menschenwürde, hier in die Dimension des Sozialen, Politischen und auch Wirtschaftlichen stellt. Was hier vom Recht her im Bezug auf alle weiteren Formationen des Staates, der Gesellschaft, der Wirtschaft usw. gesagt werden kann, klingt an in der im Handbuch so genannten „Strukturethik“, zu der heute die Sozialethik geworden ist (vgl. 1 / 207 ff., „3.2. Sozialethik als Strukturenethik“). Zur komplexen Struktur gehören „individuelle Freiheitsrechte, politische Mitwirkungsrechte und soziale Anspruchsrechte“ (1 / 824). Das Ganze wurde im Band 1 unter dem Titel entworfen „Der sozialetische Paradig-

menwechsel“ (Beitrag 3.2.2.). Um was handelt es sich hier? Wir könnten mit unserer Verfassung, dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, mit dem Artikel 2, dem von Juristen gern genannten Hauptfreiheitsartikel, die ganze Sache demonstrieren. Aber aus diesem Artikel spricht hoffentlich nicht nur zu viel Liberalismus wie aus dem Artikel 20 zu wenig Sozialstaatlichkeit, wenn dort knapp, aber lapidar davon gesprochen wird, dass „die Bundesrepublik Deutschland ein demokratischer und sozialer Bundesstaat“ ist. Ein Artikel, der inzwischen den Menschen und das Recht, den Staat und das Gesetz auf die Umwelt, auch die Tiere verweist.

„Sozialstaat und Globalisierung“ (1 / 828 ff.). Zu einer strukturellen Ethik, zu einer Sozialethik gehört mehr denn je die Frage nach dem Recht im Sozialen, oder jetzt vom heutigen Europa her gesprochen, der politischen Gemeinschaft, wie dies doch die Europäische Gemeinschaft sein will, nicht nur eine Wirtschaftsgemeinschaft, sondern doch wohl mehr. Und es eröffnet sich die Dimension der ganzen europäischen Geschichte, mit der anfänglichen Rede von Politik und Recht und Verfassung, also politischem Recht, gar als Naturrecht und der *politeia* oder, wie nun damals der Haupttitel des Politischen lautet: politische Gemeinschaft (*koinonia politikä*). Das schwingt wohl im ganzen Handbuch irgendwie mit, weil hier Fachleute schreiben, die mehr oder weniger in Traditionen stehen, nicht nur christlicher oder gar nur katholischer Tradition.

Es kommen nun acht deutsche bzw. deutschsprachige Stimmen direkt zur Sache, um die es doch wohl in diesem Handbuch gehen soll: Wirtschaftsethik. Es ist bemerkenswert, dass dieses Thema im Band 1, der so viel überblicken will, auf 50 Seiten diskutiert wird. Eine Darstellung der Wirtschaftsethik, wie wir sie zunächst im deutschen Sprachraum im *Lexikon der Wirtschaftsethik* haben, war kein geringer Anfang und sagt, wenn man auf die Artikel schaut, ihre Knappheit und Präzision, mehr aus als das vorliegende Handbuch. Dieses stellt zwar im Band 4 „Ausgewählte Handlungsfelder“ in 26 Artikeln vor, aber neigt auch hier zu langen Artikeln und wiederholt Probleme der vorangehenden Bände, angefangen mit den ersten Artikeln: Arbeit – Arbeitslosigkeit, Arbeit – Zukunft der Arbeitsgesellschaft (4 / 23 ff. bzw. 48 ff.). Kann man hier einen Überblick und Einblick finden, wie ihn doch das *Lexikon der Wirtschaftsethik* mit seiner Sammlung von ca. 200 Artikeln gut bietet?¹

¹ Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. von G. Enderle,

III.

Während der abschließende Band 4 einzelne Bereiche, besondere Problemfelder anspricht, stecken Band 2 und 3 den Rahmen für eine Wirtschaftsethik ab, von der „Ethik wirtschaftlicher Ordnungen“ (Bd. 2) zu „Ethik wirtschaftlichen Handelns“ (Bd. 3). Es besteht hier ein Zusammenhang, der mit dem Stichwort Institution, Institutionalisierung ausgesprochen wird. Davon handelt der Abschnitt 1 „Ethische Aspekte der Institutionalisierung wirtschaftlicher Prozesse“, um dann überzugehen in „Ethische Aspekte innerstaatlicher Institutionalisierung wirtschaftlicher Prozesse“ (2 / 105 ff.) bzw. „Ethische Aspekte interstaatlicher Institutionalisierung wirtschaftlicher Prozesse“ (2 / 373 ff.). Was heißt hier Institution, Institutionalisierung? Wenn man das Wort ernstnimmt und so versteht, wie es ein- und weitergeführt wurde, dann ist hier bereits Ethisches in dem Sinne angesprochen, dass ein Halt, ein Aufenthalt, eine Maßgabe besteht. Institution, was immer sie auch ist, hat immer etwas mit Ethik zu tun, wenn dieses Wort überhaupt sinnvoll verwendet wird. Was kann hier also heißen ethische Aspekte?

Moral hat man oder man hat sie nicht; Moral kommt von innen. Institution wäre demgegenüber ein Außenrahmen, mit Normen, die von außen her die Menschen, die Gesellschaft steuern, während der Mensch von innen her etwa den Glauben an sittliche Werte, an Gewissen hat. Wir haben hier eine ethische Spanne bzw. auch Krise, in welcher der Mensch mehr oder weniger sich befindet, wobei die Rahmenordnung – ein Ausdruck, der immer wieder verwendet wird (s. 2 / 16 u. ö.) –, mit der persönlichen Moralauffassung beginnt und sich hinausschwingt in die weiteren Dimensionen, von der staatlichen bzw. innerstaatlichen bis zur über- oder interstaatlichen. Es werden im Band 2, wieder einmal der ganzen Anlage des Handbuchs entsprechend, alle möglichen Theorien der Institution vorgeführt. Worauf kommt es aber an? Ordnung und Institution und vice versa, wirtschaftliche Ordnungen und Institutionen, genauer der Staat, der Rechtsstaat und dann der Sozialstaat, der Staat und die Wirtschaft, die Marktwirtschaft, die Soziale Marktwirtschaft, aber auch die sozialistische Wirtschaft, die Planwirtschaft, auch sozialistische Marktwirtschaft (s. 2 / 216 ff. „2.4. Ordnungssysteme für innerstaatliche Prozesse“). All dies wird zum Überblick gebracht, wobei die Abschnitte „Prinzipien einer Sozialen Marktwirtschaft“ mit den Prinzipien Freiheit des Wettbewerbs, des sozialen Ausgleichs besonders wichtig sind (2 / 289 ff.), auch „Soziale Sicherung in der Sozialen Markt-

wirtschaft“ (2 / 303 ff.). Hier werden dann durchaus die Probleme gesehen, dass der „Wettbewerb“ einerseits „das großartigste und genialste Entmachtungsinstrument der Geschichte ist“ bzw. „unter den Bedingungen der modernen Welt das beste bisher bekannte Mittel zur Verwirklichung der Solidarität aller“ (2 / 291). Das sind Zitate von Böhm (1961) bzw. Homann (1996), wobei andererseits gefragt werden kann nach „Ethische[n] Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft“ (2 / 295 ff.). Der Sozialen Marktwirtschaft „werden [...] Egoismus und Individualisierung, Materialismus, Profitgier oder Ausbeutung vorgeworfen“. Daraus entsteht das „Grundproblem der Wirtschaftsethik“, wozu Homann zitiert wird (2 / 295) bzw. Schlecht, nach dem der Marktwirtschaft „die Sozialethik erst eingepflegt werden muss“ (2 / 296).

In einem „Ausblick“ (2 / 301) wird Ludwig Erhard am Schluss zitiert mit dem Hinweis auf „die sozial verpflichtete Marktwirtschaft“. Ich möchte wiederum auf Artikel 2 des Grundgesetzes verweisen. Hier ist ausdrücklich jenes genannt, was man von der klassischen Ethik her die ethisch-politische Gemeinschaft nennen kann, nämlich die Bindung eines jeden, des Individuums, von der Erhard auch im genannten Satz ausdrücklich spricht, an den anderen, an die Verfassung und an das Sittengesetz. Aber wir haben hier wohl auch das Problem von Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit, d.h. eben gelebter Verfassung. Und das ist auch das Problem der Institution und der hier gesuchten ethischen Aspekte.

Wenn man Menschenrechte nicht nur in den Freiheitsrechten sieht, welche mehr oder weniger in Verfassungen, so auch besonders im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland ausformuliert sind, sondern auch hinüberschaut in die sogenannte zweite und dritte Generation der Menschenrechte, erst dann haben wir den wirklich ethischen Aspekt. Man muss aber nicht einmal zu dieser zweiten Generation kommen, eventuell zum Recht auf Arbeit, von dem seit 200 Jahren geredet wird, worin damals „das wichtigste ökonomische Menschenrecht“ (Fourier) gesehen wurde, nein, man muss die sogenannten Freiheitsrechte so nehmen und d.h. auch lesen, wie es bei uns im Grundgesetz steht. So haben wir mit Artikel 2 bereits einen politisch-ethischen Aspekt innerstaatlicher Institutionalisierung wirtschaftlicher Prozesse.

„Eigentumsrechte, Markttausch und Selbstinte-

K. Homann, M. Honecker, W. Kerber, H. Steinmann (Freiburg / Basel / Wien 1993) 1382 S., mit Nomenklatur (1346 ff.) und Sachregister (1358 ff.).

resse“ (2 / 216) sind Ordnungssysteme für wirtschaftliche Prozesse. Ordnung, System, Institution, Konstruktion – all dies sind Worte, die auch Begriffe sein wollen, also eindeutig etwas sagen wollen, um die neuzeitlich anhebende und forcierte Bewegung in allen Bereichen, auf vielen Ebenen darzustellen. In all diesen Ordnungen, Institutionen haben wir Regeln bzw. Normen, die alle letztlich aus jenem hervorgehen bzw. auf jenes zielen, was neuzeitlich uns am meisten bewegt, nämlich die Freiheit, genauer genannt: die Autonomie. Es ist das Interesse an Autonomie, wie es den Menschen und die Gesellschaft beflügelt und zu allen Lebensnormen drängt, die dann auch die Wissenschaft, wie sie gerade neuzeitlich entsteht und verstanden wird, bestimmt. So haben wir auch in diesem Handbuch einen Abglanz dieses Wissenschaftsverständnisses, das wesentlich den Menschen und überhaupt sein Verstehen von sich und der Welt begleiten, bestimmen soll. Aber werden hier auch die Grenzen gesehen? Vernunft hat Grenze. Dies war Aristoteles klar, vielleicht auch noch und gerade Kant, der mit seinen Kritiken der Vernunft uns Grenzen aufzeigen wollte. Die Wirtschaft, der Markt bzw. die Marktwirtschaft ist aber jenes, welches grenzenlos sich zu gestalten versucht, zu wachsen und letztlich auch zu wuchern. Man spricht überall von Wirtschaftswachstum. Dies ist beinahe ein Pleonasmus für die neue, neuzeitlich verstandene Wirtschaft, die sich freilich immer noch, in internationaler Sprechweise gar, Ökonomie nennt.

Die neue Wirtschaft und ihre Wirtschaftswissenschaft verweisen immer wieder auf ein, ja das Grundproblem allen Wirtschaftens: die Knappheit. Die Knappheit verschiedener Ressourcen, welche aber dann bereits in anderer, geradezu umgestülpter, umgewerteter Hinsicht verstanden werden, wenn man von Kapital spricht, vom Naturkapital als den Ressourcen im engeren Sinne über das Human- bis hin zum letztlich angesprochenen Sozialkapital. Umgang mit Ressourcen, mit Knappheit. Ich denke, dass dem das gesamte heutige Wirtschaften hohnspricht und hier dann teils durch aufkommende Scham teils durch versuchte erweiterte raffinierte Steuerung das Ethikproblem aufbricht. Hier soll eine Ethik einer Wirtschaft helfen, die in ihrem eigenen Wirtschaften einbricht, zusammenbricht. Dies droht doch und nicht nur bei den Umweltproblemen, von denen auch in diesem Handbuch gesprochen wird.

Die Weltwirtschaft hat nicht nur ein Umweltproblem, sondern in ihrer heute so ausgreifenden Globalisierung ein Weltproblem, angefangen bei den Menschen in allen Erdteilen, den verschiedenen

und je anderen Kulturen. Hier soll nun die dritte Generation der Menschenrechte greifen. Was sollen aber Rechte, wenn hier die Moral wohl fehlt? Freilich haben wir enorme Anstrengungen, bei denen man es sich auch etwas kosten lässt, direkt oder indirekt aber auf die Kosten-Nutzen-Rechnung, also auf die Rechnungsart der Wirtschaft überhaupt, schaut; d. h. bei allen Versuchen der internationalen, interstaatlichen Rahmen- bzw. Normenordnungen, welche zu neuen Wirtschafts-, Sozialordnungen und dergleichen führen sollen, mit neuen Sozialinstitutionen wie -konstruktionen arbeitet. Man spricht hier vom „Sozialpakt der Vereinten Nationen“ (2 / 522 ff.). Es wird durchaus erkannt, worum es letztlich geht: „die Respektierung, den Schutz und die Erfüllung sozialer Menschenrechte zu verbessern“ (2 / 534). Am Schluss führt die „Ethik wirtschaftlicher Ordnungen“ auf die wohl zentralen umweltpolitischen, ja geopolitischen Probleme, wie im „Artenschutzabkommen“ (2 / 567), „Schutz der Ozonschicht“ (2 / 576), „der Wälder“ (2 / 578), „der biologischen Vielfalt“ (2 / 580). Aber wenn man hier nur auf das Hin- und Her-Rechten, Wirtschaften und d. h. Tauschen betreff des Klimaschutzes sieht, wie es in den entsprechenden Protokollen der letzten Jahre versucht wird, dann kann man zweifeln, ob je die Länder bzw. Staaten, welche die Klimaumweltschäden wesentlich verursachen und das Klima zum Umsturz bringen, zu politischer Einsicht und wirklich wirtschaftlichem Handeln fähig sind, wie es nun in Band 3 anvisiert wird.

Wer soll eigentlich handeln? Es sind die *Unternehmen*, die vor allem die Wirtschaft ausmachen. Das ist der zentrale Bereich, der den Band 3 auch wesentlich füllt. Es reihen sich an kleinere und größere Wirtschaftsbereiche, der private Haushalt, gemeinnützige und öffentliche Einrichtungen, wobei man gerade hier von Institutionen hätte sprechen können. Aber es wird offensichtlich alles auf der Ebene von Vereinen, Verbänden gesehen, näherhin von Interessenverbänden wie Gewerkschaften oder Unternehmensverbänden, denen sich dann die öffentlichen Interessenverbände hinzugesellen. So heißt es beispielsweise: „Interessen und Handlungsrahmen von Akteuren öffentlicher Einrichtungen“ (3 / 591 ff.). Eine Themenstellung innerhalb des Kapitels 6 „Ethische Aspekte wirtschaftlichen Handelns im Rahmen öffentlicher Einrichtungen“ (3 / 574 ff.).

Für Platon beschäftigt sich die *Politeia* mit der Gerechtigkeit. Heute sprechen wir von der sozialen Gerechtigkeit. Das Wort kommt gelegentlich in diesen vier Bänden vor. So auch hier im Abschluss des Bandes 3, wobei es gerade in Band 2 gehört hätte,

weil dies der grundlegende ethische Aspekt wirtschaftlicher Ordnung sein müsste. (Dort einigermaßen vage: „Soziale Gerechtigkeit – wie immer verstanden – zu verwirklichen“ [2 / 34] und „sozial“ im Hinblick auf Liberalismus [2 / 303].) Zum Abschluss des Ganzen, d. h. der Frage nach der Ethik wirtschaftlichen Handelns und der Ethik wirtschaftlicher Ordnungen wird auf Sokrates verwiesen. Sokrates und das wirtschaftliche Handeln, d. h. die ethischen Aspekte für wirtschaftliches Handeln. Hier wird mit aus allen Ecken herbeigezogener Literatur der Fall Sokrates behandelt und auf die Wirtschaft hin getrimmt. Die den Band 3 abschließende Frage zeigt, dass der Rückblick auf Sokrates aber überhaupt keinen Ansatz, ja einen Widersinn ergibt. „Sollten die Richter die Gesetze durchsetzen und ihre soziale Funktion erfüllen oder sollten sie den außermoralischen Wert ihrer Handlung erhöhen, indem sie eine Verurteilung des Sokrates verhinderten?“ (3 / 612). Was soll diese Frage, die dialektisch gut klingt in Bezug auf Wirtschaftsethik, d. h. hier Ethik wirtschaftlichen Handelns? Wenn man auf Sokrates zu sprechen kommt und ihn als einen Gründungsvater der Ethik zitieren will, dann hätte man bei ihm anderes, einen möglichen, aber gleichwohl beunruhigenden Ansatz gefunden, nämlich bei der Antwort auf die Frage, wer fürs Politische zuständig sei. Mit Sokrates bringt uns der Band am Ende in eine grundlegende Verlegenheit. Wie steht es da mit der Unternehmensethik, von der der Band hauptsächlich handelt?

Jeden fragen: Demoskopie, Fachleute fragen: Technokratie? Sokrates weist beides zurück und verweist auf das *daimonion*, was wir gern mit Gewissen übersetzen. Dies wurde die konkretisierte Menschenwürde genannt (Theodor Maunz). Und diese interessiert wohl jedermann, also auch den Unternehmer, wohl als Mensch, aber als Unternehmer? Unternehmer, Betriebe und die Gesellschaft, Staat und Politik. Wir haben von den Wissenschaften her die Einteilung Volkswirtschaft und Betriebswirtschaft, dann wissenschaftlich weniger erklärend als eher vernebelnd umschrieben als Makro- und Mikroökonomie, hier mit dem letzten Stand der Institutionenökonomik, in welcher die alten Unterscheidungen aufgehoben werden sollen, wobei wir dies Aufheben im Hegelschen Sinne verstehen können. In dieser neuen Ökonomik bzw. Neuen Institutionenökonomik wird auch Moral bzw. Ethik aufgehoben, eben mit dem Anspruch, dass die Ökonomik die Ethik mit leistet. Der Mensch hält sich auf in der Rationalität und Moralität. Beides sind Institutionen bzw. in ökonomischer Sprechweise Kapitalien, produktives Kapitalgut. Der springende Punkt ist, dass Ethik und

Ökonomik Hand in Hand gehen sollen, für einander produktiv sind. Das ist die Neue Ökonomik.

Es werden Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen der Unternehmensethik versucht. Es wird hier – gemäß den heutigen wissenschaftlich konzipierten Einteilungen von deskriptiven, normativen, materialen, formalen usw. Ansätzen – eine aufs Ganze hin sich richtende Fragestellung nach der Unternehmensphilosophie oder Unternehmensverfassung versucht. Dazu wird viel Literatur serviert. Aus der „Zusammenfassenden Schlussbetrachtung“ lässt sich das ganze Problem erfassen, dem sich eine Unternehmensethik stellen will. Es wird vom *Unternehmer* gesprochen, der „die Vision einer lebenswerten Zukunft haben [muss], [...] die Unternehmensethik verantwortungsvoll vorleben, [...] die Fähigkeit haben, inspirierende Ziele zu entwickeln und Menschen damit zu begeistern [...], das Vermögen haben, die Potentiale seiner Mitarbeiter zu entwickeln [...], die Bereitschaft haben, der Gesellschaft zu dienen“. Ein vielfältiges Muss also. Gibt es diesen Menschen, diesen Unternehmer? „Je mehr Menschen, die diesem Anforderungsprofil entsprechen, ein Volk zur Verfügung hat, umso größer ist der Wohlstand“. Der letzte Satz: „Die Gesellschaft muss allerdings die Voraussetzungen dazu schaffen, dass diese Kategorie von Menschen sich überhaupt entwickeln kann“ (3 / 209).

IV.

Band 4 versammelt 26 Artikel, wobei alle einen direkten oder indirekten Bezug zu den Unternehmen haben. Wir könnten zur Bezeichnung *Unternehmenswirtschaft* kommen, welche die alles bestimmende Wirtschaft ist, angefangen von der Arbeit, Arbeitslosigkeit, Zukunft der Arbeitsgesellschaft, aber auch Armut, besonders betreff Entwicklungsländer (Artikel 4), auch Bildung und Ausbildung (Artikel 7). Dort wird unter anderem von betrieblicher Bildung gesprochen (4 / 161), neben der schulischen Bildung (4 / 157). Wir können heute wohl davon ausgehen, dass jede Form von Bildung und Ausbildung mehr und mehr in Bezug zur Wirtschaft und d. h. zu Unternehmen gefragt ist. Dann der Artikel 10. Führungsethik, 12. Insiderhandeln und Spekulation, 13. Korruption, aber auch 15. Medien, die ja selbst zum alles durchdringenden Unternehmen schlechthin geworden sind. Hier hätten wir das kaum bedachte Problem, das eine Wirtschaftsethik vorrangig beschäftigen müsste, nämlich dass die Unternehmen nicht nur mehr oder weniger die Medien brauchen, beispielsweise mit der Werbung, nein, selbst zum

Medium schlechthin geworden sind, indem sie nämlich alle Medien vielfältig, weniger direkt als indirekt bestimmen und so auch die Medien nicht nur zum größten, sondern zum einzigen Unternehmen dieser heutigen Wirtschaft geworden sind. Medien und Unternehmen sind ineinander aufgegangen. Das ist das Problem. Siehe hierzu die Artikel 25. Werbung, schließlich 26. Wirtschaftskriminalität, mit welchen das Lexikon endet. Dazwischen haben wir noch die Artikel 16. Schattenwirtschaft, 17. Shareholder Value.

Es bleiben noch die Artikel 5. und 6. Bevölkerungsentwicklung (Industrieländer und Einwanderungen bzw. Entwicklungsländer und globale Ebene), 8. Drogen, 9. Familie, 11. Gesundheitswesen, 14. Kunst, 18. Soziale Sicherungssysteme, 19. Sozialkapital, 20. Sport, 21. Tiere im Wirtschaftsprozess. Welches Stichwort steht nicht in einem Zusammenhang mit der Unternehmenswirtschaft? Drogen, Gesundheitswesen – wohl auch, und Kunst? Es bleiben letztlich nur Familie und soziale Sicherungssysteme. Wenn von Sozialkapital gesprochen wird, ist der unternehmerische, wirtschaftliche Gesichtspunkt im Vordergrund. Und bei der Familie könnten wir das Wort Ökonomie im alther verstandenen Sinn gebrauchen. Aber dies hat ja einen völlig neuen Sinn bekommen. Und wenn ich weiterzähle, 22. Umwelt und Ressourcen, 23. Vermögensbildung, 24. Versicherungen, dann steht dies alles mehr oder weniger in Zusammenhängen mit einer Unternehmenswirtschaft. Werbung und Unternehmen, Sport und Unternehmen. Das geht doch alles in- und durcheinander. Aber auch die Umwelt- und Ressourcenökonomik entsteht doch nur durch die heutige Form der Wirtschaft als Unternehmenswirtschaft, welche diese Probleme hinterlässt.

Vermögensbildung. Die Unternehmen sind schließlich die Vermögenden bzw. entscheidend bei jeder Vermögensbildung. Der Mensch, der auf Gewinn schaut, worin besonders das Unternehmen figurieren soll, wird am Ende des Artikels Vermögensbildung verabschiedet mit dem Stichwort: „Kein ‚Goldenes Kalb‘“ (4 / 630). Das ist recht christlich gedacht, ein schöner Wink, der aber wohl kaum ein nachhaltiger ethischer Aspekt ist.

Der Artikel Versicherungen – in der ständigen Abwägung, ob dies eine mehr private oder öffentliche, staatliche Aufgabe (Sozialversicherungen) ist – hätte auf ein im Band 1 anvisiertes Problem kommen können, dass nämlich die neuzeitlich bis heute mit der neuen Institutionenökonomik verstandene Wirtschaft auf einem Grundprinzip beruht bzw. auf ein Ziel sich ausrichtet: Sicherheit. Wir haben in der Neuzeit eine Vielfalt von Sicherungen, Sicher-

heitsbestrebungen, -systemen, angefangen mit der wichtigsten Sicherheitsinstitution, dem Rechtsstaat und dann dem Sozialstaat, die beide Hand in Hand gehen und nicht in einen Unterschied tendieren, worauf die Diskussion in der Regel hinweist. Zur Rechtssicherung gehören letztlich gerade auch soziale Absicherungen.

Technik und Wirtschaft, Arbeit wie Recht, sind Anstrengungen der Sicherheit. Die eigentliche Produktivität ist die Sicherung, zu der aber jeweils Unsicherheit von vorn herein und wohl ständig sich steigernd gehört. Man spricht längst von Risiko und hat dazu eine eigene Forschung. Störfälle werden berechnet, eingeplant. Größte Unsicherheiten liegen in Störfällen, bedingt nicht nur durch verbrecherische, bösartige bis kriegerische Aktionen, nein, durch die Technik als Verkehrs-, Beschleunigungs-, Geschwindigkeitstechnik selbst. Die Unsicherheit haben wir im Privat- wie Massenverkehr, im Informationsverkehr und schließlich, wo es am meisten herausgestellt wird, im Energieverkehr und dort in der Atomtechnik. Aber es zeichnen sich durch Wirtschaft und Technik größere Störfälle ab, mit dem Wirtschaftswachstum ein Wachstum der Unsicherheit, wie es sich im Wandel des Klimas, letztlich im Klimasturz ankündigt. In den größten Betriebsunfällen wie auch Klimakatastrophen zeigt sich die Kehrseite des Strebens nach Sicherungen, worauf wenige verwiesen haben, unter anderem Paul Virilio, der gar Museen für Unfälle und damit Unsicherheiten fordert.

Zur ethischen Perspektive gehört schon länger die sogenannte Nachhaltigkeit; ein Ausdruck, der aus der Forstwirtschaft stammt. Wie kann Technik und Wirtschaft so vorgehen, dass die Ressourcen nicht versiegen. Dies betrifft nicht nur die Naturressourcen, sondern auch den Menschen und die Gesellschaft selbst, also das Human- wie Sozialkapital. Aber betreff Kapital kann ja spekuliert werden. Hier müsste der Zusammenhang gesehen werden zu jenem, was auch unter dem Stichwort „Die Natur und Funktion von Börsenspekulation: die Übernahme von Unsicherheit“ im Artikel Insiderhandeln und Spekulation thematisiert wird (4 / 292). „Die Kapitalmarktspekulation ist ethisch zulässig, da sie eine objektive Funktion in der Wirtschaft erfüllt: Sie reduziert die Unsicherheit über die Marktfähigkeit von Unternehmensanteilen an der Börse. Gewinne aus Spekulation sind daher Zahlungen für jene Dienstleistung, die der Öffentlichkeit an der Börse durch die Spekulation zur Verfügung gestellt wird, und sie ist gerechtfertigt durch die ökonomische Wertschöpfung, welche die Spekulation schafft“ (4 / 296). Spekulation dient also hier der Reduktion von Unsicherheiten bzw.

ist sie ein Spiel mit der Unsicherheit und muss dafür auch, wenn sie eben Erfolg hat, außerordentlich und d. h. mit spekulativem Gewinn belohnt werden.

Ich möchte hier einen ganz anderen Zusammenhang sehen, den ich oben mit dem Grundproblem von neuzeitlicher Technik und Wirtschaft als eine Produktion angesprochen habe, und wir können jetzt im Hinblick auf die Börse sagen, ein Spiel von Sicherheit und Unsicherheit. In diesem Produktionsspiel halten wir uns auf. Hierzu gehört der Kredit- wie Kapitalmarkt. Ersterer mag sich besser absichern können, was auch nicht der Fall ist, wie heute die größten Unternehmenszusammenbrüche zeigen, bei denen dann die sogenannte öffentliche Hand wieder Geld zustecken muss und worin sich die Vermischung und d. h. hier Vermarktung von Politik, genauer Parteien, Banken, Unternehmen zeigt. Alles ist ein großes Wirtschaftsunternehmen in dem nun recht zu verstehenden Sinn, in vielen Fragen der Sicherheit wie Unsicherheit miteinander zu taktieren, zu arrangieren, von der Arbeit und Arbeitslosigkeit bis hin zum Sport oder den Medien.

Das Handbuch bzw. Band 4 mit den 26 Kapiteln hat wohl umfangreiche, aber doch wenig Kapitel im Vergleich zum früheren Wirtschaftslexikon, bietet einerseits eine Fülle von Informationen, aber andererseits auch ein In-, ja Durcheinander, weil Daten aus Wissenschaft, aber auch allen anderen betroffenen Gebieten versammelt sind. Jenes Lexikon, das in gewisser Weise doch diesem Handbuch vorausgeht und auch Mitarbeiter verbindet, gibt öfter präzisere Auskunft. Ich wähle nur noch den Artikel *Werbung* (4 / 648 ff.), die ja mit jenem, was wir *Medien* nennen, das allseits heute Prägende ist. „Ist Werbung problematisch?“ (4 / 663 ff.). Im ersten Satz heißt es dazu: „Werbung soll nicht verteuert werden, sie ist „ein Stück Information, manchmal ein Stück Kunst und heute vielfach auch ein Stück Unterhaltung“. Es wird hier zitiert, und zwar unter anderem der Chefherausgeber des Handbuchs. Später heißt es: „Werbung kann lügen, manipulieren, verführen, belästigen, schockieren, den Konsum auf ‚falsche‘ Produkte lenken und unbemerkt Einfluss auf Sport, Kultur und Medien nehmen“ (4 / 663 f.). Aber wenn die „Problemlösung“ gesehen wird in „Gesetzliche[n] Einschränkungen der Werbung“, „Selbstbeschränkungen der Werbetreibenden“, schließlich in der „Selbstverantwortung der Konsumenten“, kann dann der Konsument wirklich die letzte Antwort geben?

Wir sprechen von der Konsumgesellschaft, wobei wir die Sachlage nur halb nennen, wie dies oft bei unseren heutigen Benennungen der Fall ist. Konsumiert werden kann nur, was produziert wird.

Was braucht der Mensch zum Leben, was will er darüber hinaus. Das ist doch die neuzeitliche Besitzfrage, formuliert in einer neuzeitlichen Grundformel *the desire to more have than men needed* (Locke). Oder schon mit Platon das Mehr-haben-wollen. Aber damals wurde gezeigt, welche Probleme der Ungerechtigkeit, schließlich der Schlechtigkeit entstehen. Es ist der schlechteste Zustand des Menschen. Wir haben dies neuzeitlich umdrehen wollen und reden in der späten Neuzeit von der „Umwertung aller Werte“ (Nietzsche). Das ist nicht einfach das Denken eines Philosophen, der dann auch vom Nihilismus spricht, nein, es ist der Nihilismus, der Tod Gottes, „die universale Herrschaft des Willens zur Macht innerhalb der planetarisch gesehenen Geschichte. In dieser Wirklichkeit steht heute Alles, mag es Kommunismus heißen, oder Faschismus oder Weltdemokratie“ (Heidegger). Es ist der Mensch und eine Gesellschaft, die in vielfältige Gleichschaltungen geraten ist, die einen neuen anderen Menschen will, ob den Übermenschen Nietzsches, den kommunistischen Menschen, von dem Marx spricht, oder dann die Bewegungen, die das 20. Jahrhundert ergreifen, vom Nationalsozialismus, Faschismus bis hin zum Weltkommunismus. In der Weltdemokratie, die wir vor allem von den Vereinigten Staaten von Amerika ausgehen sehen, können wir uns neuartigen wie umfassenden und so totalitären Gleichschaltungen nicht entziehen. Ein neuer, gleicher Mensch, den wir vielleicht noch gar nicht benennen können, der jedenfalls mit dieser Technik und Wirtschaft zu tun hat, den Medien, der Werbung und dergleichen mehr.

Antwort, Selbstverantwortung des Menschen, des Konsumenten? Wenn wir alles kaufen können bzw. verkaufen wollen an alle Menschen in allen Erdteilen und Kulturen, wenn wir die Produktionen der Industrieländer in die anderen Länder hinübertragen und sie zur Industrie, also zu Technik und Wirtschaft entwickeln wollen, was geht hier wirklich vor? Man spricht von Globalisierung und will dementsprechend ein Weltethos. Ethos hängt mit *äthos* und d. h. mit Aufenthalt, mit Lage und Befindlichkeit zusammen. Ein Afrikaner, auch ein Japaner ist kein Europäer oder Amerikaner. Das hat nicht nur mit dem Nationalitäten- oder Sprachproblem zu tun, sondern mit dem menschlichen Dasein auf Erden, wo wir an einem Ort, in einer Zeit, in einer Familie, im weiteren Zusammensein geboren sind, leben und arbeiten, aber heute in alles hinauswollen, eine neue technisch-wirtschaftliche Transzendenzerfahrung machen wollen und in vielfältiger Weise längst Übermenschlichen geworden sind. Wollen wir so leben? Vielleicht. Können wir so leben? Kaum. Das ist die ethische Frage.

V.

Im Band 1 haben wir zum Abschluss das Kapitel 7 „Das Zuordnungsverhältnis von Ethik und Ökonomik als Grundproblem der Wirtschaftsethik“, worin acht deutschsprachige Ansätze auf ca. 50 Seiten zusammengestellt werden. Wir haben hier einerseits durchaus beachtenswerte Wirtschaftsethiker, besonders wenn sie aus dem wirtschaftlichen Denken, also der Ökonomik selbst kommen, aber andererseits den großen Mangel, dass wir keinen Ausblick auf die große ausländische Diskussion haben.² Wir finden die hier herausgestellten Autoren auch als Autoren im Handbuch, teils mit für sie einschlägigen Artikeln, wie Herms „Die Bedeutung der Religion für die Fortentwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft“ im Bd. 1, Homann, der zu den Herausgebern zählt, mit „Die Relevanz der Ökonomik für die Implementation ethischer Zielsetzungen“ (Bd. 1) und „Die Legitimation von Institutionen“ (Bd. 2). Dann Koslowski mit „Insiderhandeln und Spekulation“ (Bd. 4), wobei dann doch zu fragen ist, ob der sonst weit ausgreifende Koslowski hier nicht in einem Spezialartikel untergeht, was sicherlich bei Ulrich mit „Führungsethik“ (Bd. 4) der Fall ist, schließlich Josef Wieland mit dem gewichtigeren Artikel im Bd. 3 „Handlungsbedingungen und Handlungsspielräume im institutionellen Rahmen“. Bruno Molitor (Ökonom) und Arthur Rich (Theologe, 1992 verstorben) kommen mit einem eigenen Artikel nicht vor, obwohl mit der Darstellung von Molitors Ansatz der ganze Überblick beginnt, der eingeteilt ist in „Ansätze mit Ökonomik als Ausgangsparadigma“ (1 / 836 ff.) und „Ansätze mit Ethik als Ausgangsparadigma“ (1 / 855 ff.) und „Molitors Leitfragen“, welche dem Zweck-Mittel-Verhältnis für eine „Marktwirtschaftsordnung“ gelten, wobei hier gefragt wird, wie es um den Gewinn oder auch Verlust durch Ethik bzw. „ihre Effizienz durch eine bestimmte Moral“ steht (1 / 836). Es fällt auf, dass Georges Enderle, der unter den acht herausgestellten Autoren wohl rangiert unter „Georges Enderle: Die Kooperation von Ethik und Ökonomik“ (1 / 855 ff.), auch beim oben genannten Wirtschaftslexikon wesentlich beteiligt ist, hier im Handbuch aber mit einem eigenen Artikel nicht vorkommt. Das ist bedauerlich, zumal er die amerikanische Diskussion wie kaum ein anderer kennt.

Mit diesen Autoren, besonders Enderle, Homann, Ulrich, Wieland kann Wirtschaftsethik als eine neue Wissenschaft nicht nur in der Neuen Institutionenökonomik, vielmehr auch als neue Ethik überlegt werden. Hier wäre dann Gelegenheit, Ethik, die als politische Ethik bei Aristoteles be-

gonnen hat, in eine ökonomische Ethik weiterzudenken, ja zu handeln, wenn wir bei jenem ersten Ansatz von Ethik überhaupt bleiben, der nach wie vor maßgebend ist. In der damaligen politischen Ethik beginnt der Mensch im Rahmen seines ethischen-politischen Aufenthaltes (*áthos*), um für sich, aber zugleich immer mit anderen, in der Übung und Gewöhnung (*ethos*) seines Lebens überhaupt ins weitere Feld, den größeren Aufenthalt, ins Politische, die *politeia* und die Polis zu gelangen. Analog dieser Struktur könnte heute die Wirtschaft gesehen werden, gerade auch die Weltwirtschaft oder die Globalisierung von Ökonomie und Technik. Es geht schon lange nicht mehr um den Aufenthalt in der Polis, vielmehr um den Aufenthalt in der Wirtschaft. In dieser heutigen Wirtschaft? Dies ist die Frage an die neue Ökonomik, gerade auch an die Neue Institutionenökonomik. Was bietet hierzu das Handbuch?

„Ethik ohne Ökonomik ist leer, Ökonomik ohne Ethik ist blind“ (1 / 341). In diesen Satz gipfeln Homanns Überlegungen. Zuvor spricht er davon, dass alle Wirtschaftsethik „Anreizethik“ sein muss (1 / 330). Diese kann auf Adam Smith zurückschauen, nach dem das „Eigeninteresse“ „die moderne Form der sozialen Kontrolle“ ergeben soll (1 / 332). Dies heißt dann: „Die Methode der Vorteils-/Nachteils-Kalkulation kann auf alle menschlichen Interaktionen angewendet werden“, worauf der entscheidende Nebensatz folgt: „sofern die Akteure – explizite oder implizite – Vorteils-/Nachteils-Kalkulation anstreben und ihr Handeln davon bestimmt wird“ (1 / 333). Es ist eine Ethik unter bestimmten Voraus-, Zielsetzungen, Ansprüchen. Ich möchte an den Grundsatz von Kant erinnern, den Homann mit seinem Schlusssatz variiert. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind.“ Ethik heißt also Begriff, Ökonomik Anschauung. Ökonomik produziert all jenes, was uns ins Auge sticht, vom hochglanzpolierten Apfel bis zum Auto, also Anschauungs-Ökonomik nicht nur spezifisch in der Werbung und den Medien überhaupt, nein, in der ganzen Wirtschaft, der Unternehmenswirtschaft schlechthin. Und dazu nun der Begriff aus der Ethik? Mit Kant gesprochen, mit Homann gedacht, heißt dies: *Ethik ohne Show ist leer, Ökonomik ohne Kalkül ist blind*. Der Zusammenhang von Ethik und Ökonomik bestünde letztlich darin, dass beide berechnendes Denken dar-

² Siehe hierzu die Sammelrezension vom Verf.: Wirtschaftsethik – Aufgabe und Disziplin der Philosophie und/oder Ökonomik?, in: Philosophisches Jahrbuch 108. Jg. (2001) 1, 149–166.

stellen. Wir können uns daran erinnern, dass Heidegger gegen das berechnende das besinnliche Denken stellt. Bleiben wir bei Kant. Wenn der Mensch die Vorteils-Nachteils-Rechnung, die Befriedigung seines Glücksverlangens „zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht“ (Kant, Religionsphilosophie, Erstes Stück. 3.), dann hat dies nichts mit Moral, einem guten Willen, nein, mit einem bösen Willen zu tun.

Arno Baruzzi (Augsburg)

Markus Knapp und Theo Kobusch (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 112), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2001, 362 S., ISBN 3-11-016806-5.

Vom 4. – 7. Oktober 1999 fand an der Ruhr-Universität Bochum ein Kongress zum Thema Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne bzw. Postmoderne statt, an welchem viele prominente Vertreter der (philosophischen) Theologie des deutschsprachigen Raums teilgenommen haben. Die Beiträge dieser Tagung liegen seit 2000 im gleichnamigen Band vor.

In einer kurzen Einleitung (1 – 4) verdeutlichen die Herausgeber Voraussetzungen, Fragestellung sowie Art und Weise der Durchführung der Tagung bzw. des Bandes. Die Spannung zwischen der Infragestellung von Religion in den zeitgenössischen Gesellschaften einerseits und der Wiederkehr der Religion andererseits bildet den Hintergrund der Überlegungen. Entscheidend wird hierbei die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. Theologie und Metaphysik: „[B]edarf die Theologie der Metaphysik um ihrer eigenen Möglichkeiten willen?“ (3). Von dieser Grundfrage her eröffnen sich zwei Denkwege. Der eine Weg fragt nach der Erneuerung des metaphysischen Denkens und damit der metaphysischen Theologie, der andere Weg eröffnet den Blick in eine „nachmetaphysische Epoche der Theologie“ (ebda). In fünf Themenkreisen nähert sich der Band einer Beantwortung der Grundfrage: 1. Religion in der Moderne, 2. Religion und Metaphysik, 3. Metaphysik und Moderne, 4. Gottesfrage in der Moderne, 5. Theologie und Metaphysik.

Den fünf Themenkreisen vorgeordnet sind die Aufsätze zweier Altmeister ihrer Zunft, die in je eigener Weise eine neue Fassung des Verhältnisses von Theologie und Metaphysik fordern. Der Theologe *Johann Baptist Metz* bietet unter dem Titel „Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne“ noch einmal eine Explikati-

on seiner Theologie nach Auschwitz. Auch der Philosoph *Kurt Hübner* kritisiert die überkommene Metaphysik, welche seiner Auffassung nach gegenwärtig in den empirisch-technischen Wissenschaften herrsche. Gegenüber dieser wissenschaftlichen „Ontologie“ (23) bringt Hübner noch zwei weitere Ontologien ins Spiel, nämlich diejenige des Mythos und diejenige der Offenbarung. Der Logos der Offenbarung nun, der sich zum Logos der Metaphysik gemäß 1 Kor 1,19 wie Weisheit zu Torheit verhalte, zeichne sich gegenüber der anthropologischen Natur aller Wissenschaft durch seine theologische Herkunft aus. Als das Wirklichkeit schaffende Wort Gottes unterscheide es sich auch von allem Mythos. Lediglich die „Außenbetrachtung“ (34) dieses Wortes unterliege den allgemeinen Prinzipien der Ontologien, nicht aber die „Innenbetrachtung“. Diese sei als „*numinose Erfahrung*“ (35) gleichzeitig eine „*absolute Erfahrung*“, „*reine Empfangnis*“ (35) und als solche über allen „*theoretischen Zweifel*“ (36) und „*Auslegungszweifel*“ (37) erhaben.

Der erste Themenkreis wird nun durch den Aufsatz „Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne“ von *Klaus Müller* eröffnet. Die heutige Gegenwart ist nach Müller durch eine „heterogene Problemlage“ (42–45) gekennzeichnet. Einerseits befinden sich die „christlichen Konfessionen zumindest in Europa im Sturzflug, was ihre öffentliche Relevanz angeht“ (42), andererseits „wabert Religiöses buchstäblich aus allen Ritzen“ (ebda). In dieser Landschaft sei es dringend geboten, nach der Begründung von religiösen Geltungsansprüchen zu suchen. Auch in der Theologie werde diese Frage ignoriert bzw. „durch die Postmoderne suspendiert“ (45). Die Kulturwissenschaften könnten die Geltungsfrage nicht beantworten, die Philosophie wolle es nicht, lediglich in der Theologie würde die Minderheit der transzendentalen Theologen die Frage noch stellen und beantworten. Müller nun verweist auf die „Sattelzeit“ der Religionsphilosophie“ zwischen 1781 und 1831. In dieser Glanzzeit des deutschen Idealismus verschränke „sich das Religionsthema so unauflöslich wie nie zuvor mit epistemologischen und metaphysischen Fragen“ (48). Im klassisch neuzeitlichen Selbstbewusstsein sei eine „Doppelentdeckung“ zu machen, die bis heute von Bedeutung sei: Einerseits müsse sich das „Ich“ als archimedischer Punkt aller Wirklichkeit begreifen, und sei in diesem Sinne „Subjekt“ (52), andererseits gewahre es, dass ihm unter zahllosen anderen Subjekten lediglich marginale Bedeutung zukomme. In dieser Hinsicht begreife sich das „Ich“ als „Person“ (53). Aber gerade

die Inkommensurabilität in der Selbstbeschreibung führe die Ich-Instanz zur Religion. Nur durch die Zuflucht zu Gott könne sie der Absurdität entkommen. Der von hier aus entwickelte Religionsbegriff „kulminiert in einem Gedanken vom Ganzen, der auch noch die diesen Gedanken fassende Instanz einschließt“ (54). Sowohl die Frage nach einer möglichen Metaphysik nach Kant als auch die Grundfrage der Religionstheologie könne von hier aus beantwortet werden (55).

Oswald Schwemmer gibt im zweiten Aufsatz zum Themenkreis Religion und Moderne eine gelungene Einführung in das Werk Ernst Cassirers, sofern dies für die Theologie Relevanz besitzt. Sein Versuch trägt den Titel: „Die symbolische Existenz des Göttlichen. Mythos und Religion bei Ernst Cassirer“ (56).

Es folgen die Überlegungen des Soziologen Franz-Xaver Kaufmann zu „Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion“. Wenn Kaufmann in einem ersten Abschnitt „Religion“ als Phänomen der Moderne“ beschreibt, so nicht nach Art empirischer Forschung, sondern als Diskursanalyse (83). „Die Faszination des Religionsbegriffs [...] scheint in seinen gleichzeitig idealen, objektivistischen und subjektivistischen Konnotationen begründet zu sein“ (93). Doch sowohl das eher ekklesiologisch objektivistische Religionsverständnis der katholischen Kirche als auch das innerlich erfahrungsorientierte Verständnis der evangelischen Christen seien in unserer Gesellschaft nicht mehr allgemein zu vermitteln. Im zweiten Abschnitt (94–98) charakterisiert Kaufmann die gegenwärtige Problemlage, die aus den gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen hervorgegangen sei. Das „Ich“ als Konstruktionspunkt von Wirklichkeit sei, wie Kaufmann mit Verweis auf die Zentralperspektive der „Kunst vom 15. – 19. Jahrhundert“ (100) illustriert, verschwunden. Dennoch und deshalb sei der Einzelne – so Kaufmann mit Sartre – dazu verurteilt, sich selbst in Freiheit zu entwerfen (96), jedoch ohne allgemeine Kriterien, Werte oder Normen, dafür aber mit religiösem Habitus: „Gut ist, was zu mir paßt. ‚Selbstverwirklichung‘ wird so zum obersten Wert, Biographie also zur ‚Religion‘, ‚Selbsterfahrung‘ zur religiösen Erfahrung“ (96). Kaufmann anerkennt mit einer eigentümlichen Verwandtschaft zum großen Theoretiker der ‚Selbstkultur‘ Michel Foucault das postmoderne „Fehlen umfassender Sinnstrukturen“ (89, 99) und fordert abschließend eine „Metaphysik der Freiheit“ (99f.), einen perspektivisch transversalen Vernunft- und Wahrheitsbegriff (101, 103) und eine konkrete christliche Theologie „*etsi Deus ac Christus daretur*“ – jenseits der allgemeinen Rede von

‚Religion‘ (103). Es erstaunt in der Tat, dass nach Kaufmann die Theologie als zeitgemäße Interpretation christlicher Gotteskunde am endlose Ende vom Lied von der (Post)Moderne stehe.

Wilhelm Gräß fasst die bisherigen Vorträge in seinem Statement mit dem Titel „Religion in der Moderne“ in drei Thesen zusammen: 1. „Die Auslegung des religiösen Sinnbewusstseins ist die Aufgabe der Theologie“ gemäß der Methodologie „einer religiösen Phänomenologie und [einer] religiösen Kulturhermeneutik“ (108). 2. Die Wahrheit der Religion müsse als „existentielle Sinn- und Beziehungswahrheit“ verteidigt werden, und zwar mit „subjektmetaphysischer Argumentation“. 3. Die sinnstiftende Kraft der großen mythischen Erzählungen gelte es, neu zu plausibilisieren mit dem Ziel, die Freiheit des Individuums in einer total vernetzten Welt zu retten (109).

Der Themenkreis II „Religion und Metaphysik“ wird durch den Beitrag „Worin besteht die Irreduzibilität religiöser Wahrheitsansprüche? Religion und negative Metaphysik“ von Thomas Rentsch eingeleitet. Rentsch versucht hier, Religion als Tiefendimension der Rationalität zu erweisen (113). Der erste Zugang führt über die Analyse verschiedener religiöser Phänomene zu dem Ergebnis, dass sich in „religiöser Praxis, in religiösen Sprach- und Lebensformen [...] die Einsicht in transpragmatische Sinnbedingungen menschlichen Lebens und auch menschlicher Vernunft“ bekundet (118). Rentsch hebt auf den transrationalen, übervernünftigen Grundzug der Religion ab. Der zweite Zugang führt über die Perspektive der Philosophie. Abschließend gibt Rentsch einen Ausblick über das Verhältnis von Vernunft und Zukunft der Religion. „Die Vertiefung der Vernunft durch Religion“ gehöre zu einem elementaren Bestand der „Freiheitsgeschichte“ des Menschen. Jede Generation und jeder Einzelne habe die Möglichkeit, auch in der Religion das „was authentische Geltung“ beanspruchen kann“, „neu zu entdecken, zu gewinnen oder zu verlieren“ (126).

Im Aufsatz von Friedo Ricken „Der religiöse Glaube als Tugend“ kommt erstmals ein Autor der klassischen christlichen Metaphysik ausführlicher zur Sprache. Ricken bietet darin eine ausgezeichnete Darstellung der Tugendlehre sowie der Glaubenslehre des Thomas von Aquin. Klar und distinkt wird der Leser zunächst in die ferne Welt des Aquinaten geführt. Doch schon in der Zusammenfassung seiner Thomas-Interpretation (141) kann Ricken einen nicht unbedeutenden Ertrag gerade für eine heutige Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben aufzeigen. Erstens habe die Religionsphilosophie ihren Ort in der praktischen Phi-

losophie und nicht in der theoretischen, da die theologische Tugend des Glaubens primär eine Bestimmung menschlichen Handelns gebe. Deshalb dürfen erstens theologische Aussagen über den Ursprung der Welt niemals aus ihrem Kontext in der Soteriologie gelöst werden. Zweitens werde durch die thomatische Lehre von der *connaturalitas* der Liebe und der Vernunft sowohl eine dezisionistische als auch eine intellektualistische Engführung vermieden. Drittens werde die Autonomie des religiösen Glaubens deutlich. Der Glaube setze eine metaphysische Grundlegung nicht voraus, wohl aber könne und müsse dem Glauben eine rationale Entfaltung folgen. Ricken gibt abschließend mit einigen Hinweisen auf Pascal und Newman einen Ausblick auf eine mögliche Weiterführung des thomasischen Ansatzes.

Auch der Beitrag von *Edmund Runggaldier* „Der metaphysische Substanzbegriff in seiner Bedeutung für die Religion“ lässt den Reichtum der metaphysischen Tradition sowie die gründlichen Kenntnisse des Vf. aufleuchten. Runggaldiers Versuch plädiert für eine „nicht-naturalistische Ontologie“, die allerdings den „alten klassischen Substanzbegriff (*ousia*) aufnehme“ (146). Der Zugang zu einer neuen Metaphysik wird hier – vielleicht überraschender Weise – von Seiten der analytischen Philosophie gesucht. Runggaldier nimmt dabei vor allem den metaphysischen Begriff der Einheit in den Blick.

Zusammengefasst wird der zweite Themenbereich durch ein Statement von *Franz Josef Wetz* über die Frage: „Metaphysik nach dem Ende der Metaphysik?“ (160). Doch versucht Wetz darin gerade zu zeigen, dass sich die verschiedenen Versuche der „Onto- oder Theosaurier“ (160), die totgesagte Metaphysik wieder zu beleben, gerade nicht zu einem Ganzen runden wollen.

Der dritte Themenkreis „Metaphysik und Moderne“ wird von *Walter Schweidler* eröffnet. Sein Beitrag trägt den Titel: „Die Wahrheit der Grenze. Zu den metaphysischen Implikationen des modernen Wissenschaftsbegriffs“ (169). Schweidler kommt von Wittgensteins Bestimmung der Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem (170 ff.) zu einem „paradoxen Begriff der Metaphysik“, der im Folgenden mit dem „universalen reduktionistischen Erklärungsanspruch“ (177) der modernen positiven Wissenschaften (vgl. 175 f.) konfrontiert wird, um in einem dritten Schritt dessen verborgene metaphysische Implikationen aufzuweisen (181). Damit würden aber nicht nur die Wissenschaften, sondern auch die „mit unseren Lebensformen verwachsenen Diskurse einer philosophischen Therapie zugänglich“ (186).

Theo Kobusch, einer der beiden Herausgeber des Bandes, beschäftigt sich mit der modern-neuzeitlichen Problematik der „Intersubjektivität und Freiheit. Zu den metaphysischen Voraussetzungen des modernen Freiheitsbegriffs“. Kobusch stellt zunächst drei Intersubjektivitätstheorien des zwanzigsten Jahrhunderts vor (Mead, Husserl, Winnicott; 188 ff.), um dann auf Hegels Theorie der Freiheit als wechselseitigem Anerkennungsverhältnis zu sprechen zu kommen (190 f.). Dieses sei bei dem Hegelianer H. M. Chalybäus in entscheidender Weise entfaltet worden: „Nie vorher ist die Liebe als intersubjektive Beziehung treffender beschrieben und auch auf das Verhältnis vollkommener zu endlicher Freiheit angewandt worden“ (198). Bis heute wirke die darin liegende Entdeckung der Persönlichkeit als Dreh- und Angelpunkt des Denkens nach. Die Entfaltung der Persongedanken sei aber im Christentum grundgelegt (vgl. 203). Den Ausführungen Schweidlers und Kobuschs folgt ein ebenso kritisches wie kundiges Statement von *Reiner Wimmer*.

Die „Gottesfrage in der Moderne“ ist das Thema des vierten Abschnitts. „Nicht der Philosophen Gott? Denken Gottes zwischen Mythos und Metaphysik“ heißt der einleitende Aufsatz von *Ulrich H. J. Körtner*. Körtner setzt sich dabei kritisch mit Pascals *Mémorial* und vor allem mit dessen Rezeption in der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts auseinander. Dabei wendet er sich gegen eine simple Entgegensetzung nach Art der dialektischen Theologie, die durch eine Beschränkung auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs der Herausforderung der modernen Metaphysik- und Religionskritik zu widerstehen meint. Körtner fordert ausgehend von einer gründlicheren Pascalrezeption eine neue Situierung der Theologie zwischen Mythos und Metaphysik. Die maßgebliche Rolle komme dabei – mit Oswald Bayer gesprochen – der „Poesie des Versprechens“ zu (229).

Thomas Pröpper bietet in seinem Vortrag „Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben“ eine kurze und bündige Darstellung seines Ansatzes. Pröpper nennt eine dreifache Aufgabe: Erstens den Aufweis der in der „Geschichte Jesu“ geschehenen Selbstoffenbarung Gottes als entscheidenden „Bestimmungsgrund“ (231), zweitens, dem vorausgehend, die philosophische Aufgabe der Klärung der „Möglichkeit“ der freien Selbstoffenbarung Gottes (233) und drittens die „unbedingte Bedeutsamkeit [dieser Offenbarung] für den Menschen“ (234). Bei der Lösung der Aufgaben trete notwendiger Weise der zweite Bestimmungsgrund des Menschen, nämlich die „Freiheit“ hervor (236).

Durch den Aufweis „Gott[es] als Sinngrund der Freiheit“ (237–241) versucht Pröpfer die Bedeutsamkeit der christlichen Offenbarung zu zeigen, um schließlich in einem weiteren Abschnitt den „Gottesgedanke[n] der freien Vernunft“ als Möglichkeitsbedingung des Glaubens herauszuarbeiten (241–252). Dabei bezieht er sich besonders auf die ‚Gottesbeweise‘ bei Anselm von Canterbury, René Descartes und Friedrich Schleiermacher. Entscheidend aber ist m.E. der Hinweis am Schluss der Erörterung, dass die Freiheit nicht andemonstriert werden könne, sondern die Menschen aufgefordert seien, sich die Freiheit zu nehmen. Doch gerade diese „Konstitution ihrer Autonomie im Hören des Evangeliums“ (252) ist in der Postmoderne – so Pröpfer – gefährdet.

Den Ausführungen Pröpfers schließt sich der Aufsatz *Klaus-M. Kodalles* über „Die Unnachsichtigkeit des moralischen Blicks. Habermas' Diskursethik und die ‚Impulse‘ der Religion“ an. Die Beiträge des vierten Themenkreises werden durch die Moderation *Erwin Dirscherls* noch einmal in ein Verhältnis gesetzt und mit einem Verweis auf Emmanuel Levinas kritisiert.

Der fünfte und letzte Themenkreis mit der Überschrift *Theologie und Metaphysik* beginnt mit der Frage „Ist Theologie ohne Metaphysik möglich?“ *Christian Link* arbeitet darin nach einer interessanten Analyse der gegenwärtigen Situation des Denkens den Unterschied zwischen biblischem und metaphysischem Zeitverständnis heraus. Dem christliche Zeitbegriff und der ihm eigenen Eschatologie entspringe die „Verantwortung“ (305). Sie sei möglicher Konstruktionspunkt einer Theologie, welche die Philosophie nicht begründen, für die diese wohl aber „Raum schaffen“ könne (306).

Wie der Titel seines Beitrages „Der trinitarische Gottesgedanke als Zentrum einer Theologie jenseits der Metaphysik? Eine theologische Auseinandersetzung mit Hegels Trinitätsverständnis“ schon anzeigt, unternimmt *Markus Knapp* den Versuch, ausgehend von einer kritischen *relecture* der Trinitätslehre Hegels den Gedanken der trinitarischen Liebe als archimedischen Punkt jeglicher Theologie herauszustellen (322 ff.). Knapp stützt sich dabei auf das biblische Zeugnis, das sich im Gegensatz zu Hegel befinde (322). Entscheidend sei der bleibende unaufhebbare Unterschied von Gott und Welt (317 f.). Knapp insistiert auf der Offenheit und Kontingenz des weltgeschichtlichen Geschehens, in dem sich auch die „freie Selbstzusage Gottes an den Menschen“ (327) ereignet habe. So sei es gerade Aufgabe der Theologie, nicht der Philosophie, den „Begriff eines [...] letztgültigen Sinnes“ herauszuarbeiten. Dabei bedürfe die Theologie

„keiner Metaphysik, um bei ihrer Sache zu sein“ (332).

In *Josef Wohlmuths* Ausführungen über „Chalkedonische Christologie und Metaphysik“ findet der Band einen letzten Höhepunkt. Wohlmuth versucht darin, „von einer (existential-)ontologischen zu einer phänomenologischen“ (335) und näherhin transontologischen (345) Interpretation der Christologie von Chalkedon vorzudringen. Schon das Denken Martin Heideggers habe eine neue, „[o]ntologische Lesart des chalkedonensischen Horos“ notwendig gemacht (335–337), welche von Karl Rahner durchgeführt worden sei. Doch die Radikalisierung der phänomenologischen Fragestellung durch Emmanuel Levinas und Jean-Luc Marion führe zur Notwendigkeit einer nunmehr transontologischen Theologie. Nur durch diese könne man der radikalen Transzendenz Gottes sowie der Alterität des Anderen gerecht werden. Die chalkedonensische Rede vom „Prosopon“ gebe „Signale in die Richtung einer *Rettung des Phänomens* Jesus von Nazareth“ (345 f.). So sei es schließlich möglich, mit den Theoremen des Levinas-Aufsatzes „Un Dieu Homme“ die klassische Christologie zu reformulieren. Entscheidend hierbei seien die Idee einer Erniedrigung des Schöpfers und die Idee der Substitution (347 f.). Die Eigentümlichkeiten des Levinasschen Messianismus, dass die „Demut des Erscheinens ‚bereits Abwesenheit [...]‘“ sei (238), und zwar im Sinne einer „Vergangenheit, die niemals Gegenwart war, niemals Gegenwart werden kann“ (ebda), oder dass die Idee vom „Gott-Menschen“ bei Levinas auf jeden Menschen zu übertragen ist (351), bringt Wohlmuth zwar zur Sprache, deutet aber ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben an die Gegenwart Gottes in Jesus Christus sowie an die Singularität der Einheit Christi mit dem Vater nur an.

Die abschließende „Einführung in den Themenkreis V“ von *Hans-Ludwig Ollig* reflektiert noch einmal auf die drei Beiträge, um schließlich festzustellen, dass auch der metaphysikkritische Gestus stets auf Metaphysik angewiesen bleibe (362).

Der Band bietet einen guten Einblick in die unübersichtliche zerklüftete Landschaft der Theologie des beginnenden 21. Jahrhunderts. Besonders die Zusammenfassungen am Ende des jeweiligen Themenkreises lassen Berührungspunkte zwischen den theologischen Welten der Beiträger entstehen, auch wenn Begegnungen nur sporadisch zu Stande kommen. Bemerkenswert ist das neue denkerische Selbstbewusstsein sowohl der phänomenologisch als auch der transzendentaltheologisch ausgerichteten Vertreter der Theologie gegenüber der Philosophie. Es zeigt sich, dass im zur Gärung ge-

brachten Denken der Gegenwart, das m.E. dringend der Klärung bedarf, die Karten des philosophisch-theologischen Spiels neu gemischt werden. Das Spiel scheint offen.

Karlheinz Ruhstorfer (Freiburg)

Oswald Hanfling: Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of our Tongue, Routledge Verlag, London/New York, 2000, 265 S., ISBN 0-415-21779-2.

Philosophen bemängeln häufig, dass Wissenschaftler sich zu wenig Gedanken über die Grundannahmen und Methoden ihrer Wissenschaft machen. Dennoch beschäftigen auch sie sich nur selten explizit mit der Frage nach der Natur ihrer eigenen philosophischen Untersuchungen. Eine willkommene Ausnahme ist Oswald Hanfling. In seinem neuen Buch stellt er einen Ansatz dar, demzufolge sich philosophische Forschung im wesentlichen als Untersuchung des (gewöhnlichen) Sprachgebrauchs verstehen lässt. Er erläutert diese vor allem auf Austin und Wittgenstein zurückgehende Sichtweise anhand vieler Beispiele und verteidigt sie gegen die wichtigsten Einwände, auf die sich die Gegner der „ordinary language philosophy“ zumeist berufen. Dabei präsentiert Hanfling die „Philosophie der gewöhnlichen Sprache“ weniger als eine philosophische Methode unter anderen, sondern als eine bestimmte Auffassung davon, was *jede* philosophische Untersuchung ihrer Natur nach ist.

Das Buch hat zwei Teile. Im ersten Teil legt Hanfling seine Sichtweise des Verhältnisses zwischen Philosophie und gewöhnlicher Sprache dar; der zweite Teil ist vor allem der Auseinandersetzung mit Kritikern der „ordinary language philosophy“ gewidmet.

Hanfling beginnt seine Untersuchung mit der Betrachtung der platonischen Dialoge. In diesen fragt Sokrates, was Gerechtigkeit, Freundschaft, Wissen, Mut etc. ist, und verlangt als Antwort auf diese Fragen offensichtlich eine allgemeine Definition der entsprechenden Begriffe. Es geht daher nach Hanflings Ansicht in solchen Dialogen vor allem darum, die Bedeutung bestimmter Begriffe zu klären, denn gerade das würde eine Definition leisten. Die Art der Argumente, die Sokrates ins Feld führt, macht dabei deutlich, dass er nicht an einer Neubestimmung dieser Begriffe interessiert ist, sondern dass es ihm darum geht, was wir eigentlich meinen, wenn wir von Gerechtigkeit, Freundschaft etc. sprechen. Diese Deutung der sokratischen Untersuchungen ist nicht unumstritten.

Hanfling setzt sich mit verschiedenen Deutungsalternativen auseinander, etwa der, dass es Sokrates um substantielle Einsichten über die menschliche Psyche gehe, findet aber beispielsweise in Vlastos einen Kronzeugen für seine eigene Deutung. Dieser weist zwar den Vorwurf zurück, Sokrates betreibe nur eine Art Lexikographie des antiken Griechisch, betont aber, dass es in der Mäeutik gerade darum gehe, an unsere bereits vorhandenen linguistischen Intuitionen zu appellieren. Dieser Appell macht die Untersuchung aber zwangsläufig zu einer Untersuchung des Sprachgebrauchs, denn als entscheidendes Kriterium gilt hier, was wir unter bestimmten Umständen sagen würden. Wie Hanfling an verschiedenen Stellen des Buches immer wieder betont, kommt kein Philosoph daran vorbei, sich auf Argumente der Form „Man kann/würde doch (nicht) sagen, dass ...“ zu stützen. Das gilt auch für die Philosophen, die sich explizit gegen die Philosophie der gewöhnlichen Sprache wenden.

Hanfling sieht vor allem Austin und Wittgenstein als philosophische Vorbilder. An Austin, der den gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht als letzte Autorität, sondern vor allem als ersten Ansatzpunkt ansah, übt Hanfling aber auch Kritik. So wendet er sich beispielsweise gegen die Vorstellung, die Austin wohl hatte, dass wir die Verwendung unserer Wörter an der Realität messen und gegebenenfalls ändern können, so wie wir beispielsweise auch eine Landkarte überprüfen und korrigieren. Auch in der Auseinandersetzung zwischen Austin und Ayer gesteht er Ayer durchaus zu, dass dessen phänomenalistische Position haltbar ist, solange es nur um die Einführung neuer Sprachregeln geht. Wittgenstein dagegen betrachtet Hanfling praktisch uneingeschränkt als Vorbild. Wie dieser sieht er es nicht als die Aufgabe der Philosophie an, allgemeine Theorien zu entwickeln. Die Philosophie hat vielmehr eine therapeutische Funktion. Philosophischen Problemen liegen dieser Sichtweise zufolge Missverständnisse des Sprachgebrauchs zugrunde. Sie müssen dementsprechend durch Klärung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs (auf-)gelöst werden. An der Realität kann die Sprache dabei nicht gemessen werden: Die „Grammatik“ ist zwar nicht willkürlich, aber autonom.

Entscheidend für Hanflings Auffassung von Philosophie ist der Status des „was wir sagen würden“-Kriteriums. Es handelt sich nicht um ein empirisches Kriterium – was wir sagen würden, wird von Philosophen nicht durch Meinungsumfragen erforscht. Vielmehr beschreibt Hanfling unser diesbezügliches Wissen als „teilnehmend“ (*participato-*

ry). Wir beherrschen unsere Muttersprache und sind darum in der Lage, zu bestimmen, was *man* unter bestimmten Umständen sagen kann, wie also die Regeln unserer Sprache aussehen. Indem wir uns entsprechende Fragen vorlegen, machen wir uns nur bewusst, was wir (und alle anderen kompetenten Sprecher gleichermaßen) eigentlich schon wissen. Der Vorwurf, man verlasse sich hier auf das Urteil des ungenau denkenden Laien, ist verfehlt: Das, was der Laie sagt, mag ungenau sein, nicht aber seine Sprache. Ist damit jede philosophische Untersuchung an eine ganz bestimmte Sprache und deren Besonderheiten gebunden? Hanfling weist diesen oft erhobenen Einwand zurück. Es geht nicht darum, ob eine Sprache für dies oder jenes ein eigenes Wort hat, sondern darum, welche Begriffe in einer Sprache ausdrückbar sind. Wenn ein bestimmtes Wort kein genaues Analogon in einer anderen Sprache hat, dann können andere Wörter dieselbe Funktion übernehmen. Was wir mit anderen Sprachgemeinschaften teilen müssen, um unsere (nicht nur philosophischen) Überlegungen vermitteln zu können, sind darum eher bestimmte Lebensformen. Und gerade die für die grundlegenden philosophischen Begriffe relevanten Lebensformen scheinen wir mit den meisten Menschen zu teilen. Eine Wort-für-Wort-Übersetzung der jeweiligen Sprachen ist also nicht notwendig, um dieselben Fragen in verschiedenen Sprachen diskutieren zu können.

Ein Standardargument des Philosophen der gewöhnlichen Sprache ist das „*paradigm case argument*“, das man ungefähr so beschreiben kann: Wenn es Beispiele von X gibt, die nach gewöhnlichen Maßstäben unstrittig sind und daher als paradigmatisch gelten können, dann ist es philosophisch verfehlt, die Existenz von X zu bestreiten. So hat es beispielsweise keinen Sinn zu sagen, es gäbe strenggenommen keine festen Gegenstände, weil alle Gegenstände physikalisch gesehen hauptsächlich aus leerem Raum bestehen. Im gewöhnlichen Sinn sind beispielsweise Tische natürlich feste Gegenstände. Dieses Argument wendet Hanfling auf die Fragen an, ob Freiheit, ob legitime, induktive Schlüsse und ob Wissen möglich sind. Er betrachtet jeweils verschiedene Argumente, die zeigen sollen, dass Freiheit etc. nicht möglich ist, und zeigt, dass in diesen Argumenten Forderungen an die entsprechenden Begriffe gestellt werden, die in ihrer gewöhnlichen Verwendung nicht (oder zumindest nicht immer) erfüllt sein müssen. Im Fall von Wissen etwa die Forderung nach absoluter Gewissheit, nach Gründen, die alle denkbaren Alternativen ausschließen, und nach der Abgeschlossenheit unter logischen Folgerungen. Meines

Erachtens löst dieser Ansatz die entsprechenden Probleme jedoch nicht vollkommen auf, solange wir das unbehagliche Gefühl nicht loswerden, dass die entsprechenden Argumente vielleicht doch zeigen, dass in einem ebenfalls wichtigen (wenn auch vielleicht nicht ganz alltäglichen) Sinn keine Freiheit, keine gerechtfertigte Induktion und kein Wissen möglich ist. Dass manche Begriffe tatsächlich die Tendenz zur Selbstaufhebung haben, räumt Hanfling auch ein.

Hanfling sieht die Wurzel vieler philosophischer Probleme in einem ungerechtfertigten Drang zur Verallgemeinerung, zur Theoretisierung. So erläutert er, wie im Fall des Wissensbegriffs die Suche nach einer Definition mittels generell geltender notwendiger und hinreichender Bedingungen schon für die allgemein anerkannten Bedingungen an der tatsächlichen, vielfältigen Verwendung des Wortes „Wissen“ scheitert. Weder die Überzeugungsbedingung noch die Wahrheitsbedingung betrachtet Hanfling in allen Fällen als notwendig. Und auch die Rechtfertigungsbedingung ist seiner Ansicht nach nur ganz bestimmten Situationen angemessen, anderen nicht. Hanflings subtile Beobachtungen bezüglich der tatsächlichen Verwendungsweise des Wissensbegriffs, die er überwiegend bereits in einem Aufsatz von 1985 vorgestellt hat, werden in der relevanten Literatur völlig zu Unrecht häufig ignoriert.

In den sechs Kapiteln des zweiten Teils des Buches setzt Hanfling sich mit zahlreichen Philosophen auseinander, die als Kritiker einer Philosophie der gewöhnlichen Sprache angesehen werden können, unter anderem mit Berkeley, Locke, Hume, Frege, Russell, Grice, Quine, Kripke und Churchland. Hanfling wendet sich dabei beispielsweise gegen die Vorstellung, dass es in der Philosophie nicht um unseren Sprachgebrauch gehe, sondern um sprachunabhängige Ideen. Zu Recht betont er, dass auch solche Ideen sprachlich vermittelt werden müssen und dass sich philosophische Argumente letztlich immer auf das beziehen müssen, was andere Philosophen sagen.

Auch die Vorstellung, dass wir für philosophische Zwecke die gewöhnliche Sprache zugunsten einer (noch zu entwickelnden) idealen Sprache aufgeben sollten, lehnt Hanfling ab. Zwar erkennt er durchaus an, dass unsere Sprache für bestimmte Zwecke sinnvoll *erweitert* werden kann (hier denkt man beispielsweise an mathematische Begriffsbildungen, wie sie in der Wissenschaftstheorie zur Anwendung kommen). Eine Ersetzung hält er jedoch für weder wünschenswert noch möglich. Das Problem in der Philosophie ist seines Erachtens niemals, dass unsere Sprache ungenau ist, sondern

immer, dass diejenigen, die sie benutzen, die Philosophen, ungenau sind. Es lässt sich *alles* in der gewöhnlichen Sprache ausdrücken. Selbst eine neue Sprache könnte schließlich nur mit Hilfe der alten eingeführt werden! Ein eigenes Kapitel ist der Auseinandersetzung mit Grice gewidmet. Hanfling kritisiert darin insbesondere dessen Theorie der Implikatur. In diesem Zusammenhang untersucht er auch ausführlich die Unterschiede zwischen den logischen Konstanten und deren umgangssprachlichen Entsprechungen.

Viele Kritiker der Philosophie der gewöhnlichen Sprache bemängeln, dass diese die Ergebnisse der Wissenschaft nicht ausreichend einbeziehe. Hanfling verteidigt die klare Trennung zwischen wissenschaftlichen und philosophischen Untersuchungen. Er kritisiert hier vor allem Quine und argumentiert für die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Aussagen. Den wesentlichen Unterschied zwischen beiden sieht er, ähnlich wie Strawson und Grice, in der Art und Weise, wie wir solche Aussagen verteidigen oder angreifen. Bei den einen weisen wir auf empirische Gegebenheiten hin, bei den anderen auf ihre Bedeutung. Anders als Putnam und Kripke behaupten, ist die Frage, was unsere Wörter bedeuten, keine wissenschaftliche Frage. Hanfling wendet sich ausführlich gegen deren essentialistisch-externalistische Theorie der Bedeutung. In einem abschließenden Kapitel kritisiert Hanfling revisionistische Ansätze in der Philosophie des Geistes. Zwar gibt es seiner Ansicht nach keine „*folk psychology*“, die

man verteidigen müsste. Aber unser alltägliches psychologisches Vokabular („Überzeugungen“, „Wünsche“ etc.) betrachtet er als unersetzbar, nicht zuletzt deshalb, weil nur mit ihm normative Erklärungen gegeben werden können.

Hanfling diskutiert in seinem Buch eine Vielzahl von Beispielen aus allen Bereichen der Philosophie: vom Problem der Willensfreiheit, des Skeptizismus, der Induktion, der Objektivität von Werten, der Referenz sprachlicher Ausdrücke bis zum Leib-Seele-Problem. Anhand all dieser Beispiele macht er deutlich, dass Philosophen, ob sie es zugeben oder nicht, immer wieder auf unseren tatsächlichen Sprachgebrauch als letzte Autorität rekurrieren müssen und dass manche ihrer Probleme daher kommen, dass sie sich der Natur ihrer Überlegungen nicht genügend bewusst sind. Natürlich bleiben bezüglich all dieser Probleme viele Fragen offen. Es gelingt Hanfling aber meines Erachtens zu zeigen, dass die Klärung unseres Sprachgebrauchs für alle philosophischen Überlegungen so grundlegend ist, dass man hier kaum von einer Methode unter anderen sprechen kann. Die Rede von einer speziellen „Philosophie der gewöhnlichen Sprache“, die man ablehnen oder befürworten kann, erweist sich darum bei genauerer Betrachtung als irreführend. Hanfling eröffnet mit seinem Buch nicht nur teils neue, teils von vielen vergessene Perspektiven auf die Behandlung altbekannter philosophischer Probleme, er fordert uns vor allem dazu heraus, uns Klarheit darüber zu verschaffen, was wir tun, wenn wir philosophieren.

Gerhard Ernst (München)