

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

SCHRIMPF, GANGOLF, *Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen*. Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten (Fuldaer Hochschulschriften; 35). Frankfurt am Main: Knecht 2000. 127 S., ISBN 3-7820-0843-X.

Ursprünglich als Beitrag für eine Propädeutik gedacht, ist der Text zu umfangreich geworden und bildet nun dankenswerterweise eine eigene Publikation. Immer wieder hat man es im Abendland für nötig befunden, die der Religion eigene Ebene der Bildsprache zu verlassen, um die geglaubte Wahrheit in der universalen Sprache des Begriffs zu rechtfertigen. Aus der Geschichte dieses Unternehmens, für das Varro den Namen *theologia naturalis* geprägt hat, stellt die Schrift „entscheidende Wendepunkte“ (11) vor. I. Klassische Antike: Aristoteles im Gespräch mit Platon. In den „*Nomoi*“ geht es um eine Basis für Gesetze gegen Götterfrevl – als sich aufgrund der Fragwürdigkeit der Göttergeschichten wie kosmologischer Forschungsergebnisse der Unglaube ausbreitet. Platon entwickelt einen Gottesbeweis aus der Bewegung des Kosmos (mithilfe des Bilds der Töpferscheibe). Aristoteles präzisiert dann in „*Physik VIII*“ den Bewegungsbegriff, indem er ihn physikalisiert, und präzisiert damit auch, in „*Metaphysik XII*“, Platons Antwort. Dabei kann für beide die Gegebenheit der Erst- und Grundwirklichkeit wissenschaftlich einzig indirekt gesichert werden. – II. Christliche Spätantike und Frühcholastik: Anselm von Canterbury im Gespräch mit Augustinus. In „*De libero arbitrio*“ geht Augustinus für den Erweis der Wirklichkeit des Göttlichen (*quo est nullus superior*) vom empirischen Ich aus. Anselm entwickelt das Argument weiter, indem er die geleistete Analyse des Ich durch die des Gottesbegriffs (nach Seneca) ersetzt. – III. Hochcholastik: Thomas von Aquin im Gespräch mit Anselm von Canterbury und Aristoteles. Der Aquinate will der Theologie ein eigenes Fundament geben; bei Anselm sieht er das nicht geleistet, weil er weder die Nicht-Negierbarkeit in dessen Begriff noch sein ungegenständlich operationales Wesen erkennt. So knüpft er bei Aristoteles an, um ihn ontologisch zu vertiefen, wobei er zugleich vom anthropologischen wieder zum kosmologischen Ansatz zurückkehrt. (Wieso eigentlich muß es, „was es auch nicht geben kann“, „irgendwann wirklich“ – 70 – nicht geben?) – IV. Frühe Neuzeit: René Descartes im Gespräch mit Augustinus und Anselm von Canterbury. Ausgangspunkt ist die skeptische Infragestellung des Aristotelismus; darum wird der Rückgang auf das Ich als *res cogitans* nötig. Da ich mich nicht selbst erschaffen habe und erhalte, verweist mein Dasein auf Gott (ich sehe nicht, wieso das – 87 – „zirkulär“ wäre); vor allem aber verweist auf Gottes Wirklichkeit die Tatsache der Idee seiner im unvollkommenen Ich. – V. Europäische Aufklärung: Immanuel Kant im Gespräch mit René Descartes. Da Wirklichkeit nun auf das verengt wird, „als was dem Menschen die mittels seiner Anschauungsformen und Kategorien erfaßten Sinneseindrücke erscheinen müssen“ (101), stellt sich Descartes' Vorgehen als „Paralogismus“ dar, sein Grenzbegriff als ungerechtfertigter Verstandesgegenstand, während Kant seinerseits es unterläßt, nach der *conditio sine qua non* der Gegebenheit transzendentaler Apperzeption zu fragen. Unter seinen physikalistischen Vorgaben kann er auch für seinen eigenen „moralischen Beweis des Daseins Gottes“ keine theoretische Aussagekraft beanspruchen. – VI. Amerikanischer Pragmatismus: Charles Sanders Pierce im Gespräch mit Immanuel Kant. Im „*musement*“, dem Ergriffensein vor der Wirklichkeit, kommt der Mensch kraft seines gesunden Alltagsverstandes auf die Hypothese von Gottes Wirklichkeit, „gleichberechtigt neben den Hypothesen der Wissenschaft“ (116). – So zeigt sich durch die Geschichte unter je anders bedingtem Rechtfertigungsdruck das Bemühen, in Anknüpfung an frühere Versuche den Gottesglauben von neuem und auf neue Weise wissenschaftlich zu rechtfertigen. Es führt immer nur zu Grenzbegriffen, geht aber von dort zu poetischer Veranschaulichung weiter, wie sie dem religiösen Leben entspricht.

Ein klarer und differenzierter Studententext (die Schlußseite nennt zu jedem der acht Autoren eine Einführung), der sich auch für die Seminararbeit eignet. (Zu verbessern ist, neben zwei Tippfehlern, wieder der falsche Dativ: 22 und 120 nach „als“, 50 nach „seitens“, 95 nach „mittels“; 52 wäre Z. 3 das „nicht“, 103, Abs. 2 das „non“ vor „merum nihil“ zu streichen.)

J. SPLETT

MCINERNEY, RALPH, *Vernunftgemäßes Leben*. Die Moralphilosophie des Thomas von Aquin. Übersetzt von Michael Hellenthal (Schriftenreihe der Josef-Pieper-Stiftung; 3). Münster [u. a.]: LIT 2000. 150 S., ISBN 3-8258-4973-2.

Es ist ärgerlich, daß weder Titel noch Erscheinungsort und -jahr der amerikanischen Originalausgabe dort, wo jeder sie sucht, angegeben sind. Dem Vorwort mit dem Datum Januar 1997 ist zu entnehmen, daß es sich um eine zweite Auflage handelt; wann die erste Auflage erschienen ist und wie beide Auflagen sich unterscheiden, lassen sich der Titulatur und dem Vorwort nicht entnehmen. Mehr zufällig entdeckt man dann auf dem hinteren Deckel, daß das Buch unter dem Titel „Ethica Thomistica“ vor 15 Jahren (wo?) erstmalig erschienen ist. – Die Einführung ist aus einem Sommerkurs hervorgegangen und wendet sich an einen weiteren Leserkreis; sie „will so elementar sein, wie ein Buch über Ethik nur sein darf“ (7); folglich verzichtet sie vollständig auf Fußnoten und bibliographische Angaben; von Hinweisen auf die einschlägigen Stellen bei Thomas ist sehr sparsam Gebrauch gemacht. McNerny (= M.) verbindet mit seiner Thomas-Interpretation einen systematischen Anspruch, was er durch seine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen angelsächsischen Moralphilosophie unterstreicht. Der sachlichen Erschließung dienen die vielen, dem amerikanischen Leben entnommenen Beispiele: M., Professor für Mediävistik an der University of Notre Dame, hat, so der Text auf der Rückseite des Buchs, mehr als 60 Romane geschrieben. Gegen den methodischen Zweifel des Descartes stellt M. die Ansicht des Aristoteles und des Thomas, „daß jeder bereits mit Gewißheit wichtige Dinge über die Welt und sich selbst weiß“ (8). Die Frage der Moralphilosophie laute daher: „Wie können wir das gut tun, was wir bereits tun und nicht *nicht* tun können – nämlich, uns einzulassen auf ein bewußtes, überlegtes Handeln?“ (148).

Die acht Kapitel behandeln folgende Themen: Menschliches Handeln und sittliches Handeln sind gleichzusetzen; dennoch üben wir aufgrund der unerwarteten und unbeabsichtigten Folgen unserer Handlungen nur eine unzureichende Kontrolle über unser Leben aus (I). Die aristotelische und thomistische Lehre vom Endziel des Lebens darf nicht in dem Sinn verstanden werden, daß sie einen einheitlichen Lebenswandel fordert; vielmehr läßt das sittliche Ideal eine unendliche Anzahl von Verwirklichungen zu (II). Wenn Thomas sowohl vom Endziel als auch vom obersten Prinzip des sittlichen Handelns spricht, so sind das lediglich verschiedene Betrachtungsweisen, aber keine sachlichen Alternativen; die Muster ‚Zweck/Mittel‘ und ‚Prinzip/Anwendung‘ sind miteinander vereinbar und ergänzen einander. In seiner Interpretation der Lehre von der *lex naturalis* setzt M. sich vor allem mit dem naturalistischen Fehlschluß und dem Emotivismus auseinander (III). Das Kapitel über den *actus humanus* interpretiert die Unterscheidung ‚willentlich, unwillentlich‘ und die zwischen dem *actus elicited voluntatis* und dem *actus a voluntate imperatus* (IV). Für die sittliche Bewertung der Handlung ist die Unterscheidung des Thomas zwischen dem Objekt des Willens und dem Gegenstand der Handlung zu klären. Es gibt Handlungen, die unabhängig von der Absicht in sich schlecht sind (V). Das moralische Leben bildet einen Zusammenhang und besteht nicht aus unverbundenen Episoden; so hat z. B. das Scheitern einer Ehe eine lange Vorgeschichte. Es ist ebenso schwer, einen sittlich guten Charakter einzubüßen, wie es schwer ist, ihn zu erwerben (VI). Sind Gewissen und sittliche Klugheit (*pronesis*) für Thomas dasselbe? Wie sind die Bindung durch das irrende Gewissen und die Objektivität moralischer Normen miteinander vereinbar? (VII). Welche Bedeutung hat die offenbarte Wahrheit für die sittliche Erkenntnis und das sittliche Handeln? (VIII). – Zwei Punkte seien eigens hervorgehoben.

(1.) Daß eine Handlung sittlich gut ist, bedeutet: Sie ist „vervollkommend oder vollendend im Hinblick auf den Handelnden“ (12). Der sittliche Wert ist also letztlich ein