

Während der erste, systematische Teil des Buches den Eindruck erweckt, dass L. mit Hilfe des Begriffs der (Handlungs- und Selbst-)Orientierung einen tugendethischen Ansatz (wie etwa P. Foot, A. MacIntyre, vgl. 36, 39) reformuliert, der mit dem normativen vermittelt werden soll, verliert sich dieser Eindruck im Verlauf der Lektüre. Fraglich ist vor allem, was gegen Ende des Buches aus dem ersten Teil des obigen Diktums („Klugheit ohne Moral ist blind“) wird. Schließlich genügt die unbegründete, provisorische Moral, wenn man sich in ihr erst einmal eingerichtet hat – sogar die *Idee* einer „festen Unterkunft“ verliert im günstigsten Falle, so L., ihre Attraktivität (143). Welcher Ort moralischen Normen dann (noch) zukommen kann, d. h. inwiefern überhaupt eine *Komplementarität* von Moral und Klugheit zu denken ist, wird nicht deutlich. Ge- und Verbote haben, wie L. zu Anfang einmal andeutet, für den praktisch-vernünftig Orientierten eigentlich keine Bedeutung mehr (2).

Die Ethik sollte nach L. Orientierungswissen nicht voraussetzen, sondern eine Hilfestellung bei der Selbstorientierung geben (3). Kann die *descartessche morale par provision* in L.s moderner Auslegung diese Erwartung erfüllen? Der Einzelne sieht sich unterschiedlichen, allgemeinen Ratschlägen gegenüber, wie z. B. demjenigen, sich an gesellschaftlich überlieferte Sitten zu halten. Der Kluge wird diesen Ratschlag aber bisweilen auch *nicht* befolgen – aufgrund eines anderen Ratschlags, der besagt, dass man sich konsequent an einmal gefasste, eigene Überzeugungen halten sollte (151). Können derart formale „Metaregeln“ bzw. deren Wechselspiel noch orientierungstiftend wirken? Sie können, wenn man eine Situation der völligen Desorientierung voraussetzt. Nicht umsonst entstammen sie der Feder des – wenn auch in methodischer Absicht – radikal zweifelnden Descartes. Führen sie, die eher wie „Überlebensregeln“ anmuten, aber auch zum guten Leben? L. scheint diese Frage zu bejahen und verweist darauf, dass das Glück „am Rande, nicht am Ende des Weges“ liegt (172). Letztlich geht es um ein Vertrauen (B. Williams: *confidence*) auf die eigene Selbstorientierungskompetenz, den säkularen Ausdruck für das frühere „Gottvertrauen“ (115, 172). Damit wäre allerdings der Sprung aus der philosophischen Diskussion heraus und hinein in eine zwar optimistische, aber unbegründete Haltung vollzogen. Spürbar ist hier die bereits erwähnte Affinität zu A. Camus und, besonders im geschichtlichen Teil und im Schlusskap., der Einfluss M. Heideggers (102, 152f, 170–173).

Abgesehen von diesen systematischen Anfragen liegt mit L.s Werk, dem Titel der Reihe entsprechend, ein interessantes, einführendes Buch vor, das unterhaltsam zu lesen ist und eine Fülle philosophiegeschichtlicher Informationen vermittelt. Für einen ersten Zugang zur Thematik bietet es dadurch einen guten Ausgangspunkt. M. SCHWARTZ

KANT UND DER KATHOLIZISMUS. Stationen einer wechselhaften Geschichte. Herausgegeben von Norbert Fischer unter Mitarbeit von Franz Bader (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 8). Freiburg i. Br.: Herder 2005. XVI/638 S., ISBN 3-451-28507-X.

Der Bd., der auf ein internationales Symposium in Eichstätt im Juni 2004 zurückgeht, will ein wichtiges Stück europäischer Geistesgeschichte dokumentieren, das in seinen Einzelheiten selbst Gebildeten kaum bekannt ist. Wichtiger ist sein sachliches Anliegen. Es geht darum, ein bis heute in der katholischen Kirche anzutreffendes, auf Dogmatismus, Ignoranz oder falscher Interpretation beruhendes Missverständnis der Philosophie Kants zu überwinden. „In den immer noch gelegentlich aufbrechenden Debatten“, so fordert der Herausgeber, „sollten sich katholische Kritiker Kants auf Lauterkeit und Strenge der Argumentation besinnen“ (XVI). Kants Kritik der theoretischen Metaphysik wollte in keiner Weise die Überzeugungen der Menschen von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele destruieren. Mit „der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, [bleibt alles] in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen“ (KrV B XXXI f.). Die Theologie wird hingewiesen auf die Hilfe, die sie in einer Zeit, die von Szientismus, einem naturalistischen Menschenbild und der Flucht in die Esoterik bestimmt wird, und in der die Überzeugung von der Verantwortung des Menschen und



der Glaube an Gott sich in einer tiefen Krise befinden, bei Kant finden kann. „Kant hat gegen Grenzüberschreitungen der Wissenschaft wie gegen schwärmerische Religiosität gekämpft“ (16).

Wer von der wechselhaften Geschichte zwischen Kant und dem Katholizismus spricht, muss zunächst zwei Daten nennen. Am 16. 6. 1827 bestätigte Papst Leo XII. das Dekret der Indexkongregation vom 11. 6. 1827, durch das die *Kritik der reinen Vernunft* auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt wurde, und mit einem Dekret vom 15. November 1827 wurde das kirchliche Bücherverbot aufgehoben. Über die Indizierung und ihre Vorgeschichte handelt der sorgfältig dokumentierte Beitrag von *Christian Göbel*. Verurteilt wurden nicht die beiden deutschen Auflagen von 1781 und 1787 – sie waren dem Gutachter, der kein Deutsch verstand, nicht bekannt –, sondern die 1820–1822 in Pavia erschienene italienische Übersetzung, aber eine solche Verurteilung sollte für alle Versionen und Übersetzungen eines Werkes gelten. Göbels Urteil über das Niveau des von dem Kamaldulenserpater Alberto Bellinghi verfassten Gutachtens ist vernichtend. „Der Grundtenor des Gutachtens bestimmt sich aus pauschalen Vorurteilen“ (98). „Denn ob persönlich überfordert oder schlichtweg voreingenommen – Bellinghis Gutachten bleibt, wenn nicht ‚hohl und unseriös‘, so doch sehr oberflächlich“ (101). Die Verurteilung von 1827 hat eine lange Vorgeschichte. Eine erste Nachricht über Kant erhielt Rom am 5. 9. 1801 durch den Wiener Nuntius Ruffo. In seinem Schreiben ist das Urteil des kirchlichen Lehramts über Kant bereits vorgezeichnet: Kant ist unverständlich, dunkel, gottlos; seine Philosophie ist Gift für jeden guten Katholiken; sie unterwandert tückisch den Glauben und muss demaskiert werden. „Es handelt sich bei diesen Schlüssen um Topoi der katholischen Kantkritik“ (125). Der katholische Anti-Kantianismus, der in der Indizierung gipfelt, „folgt jener Linie gängiger, unverständiger Ablehnung Kants, die nicht an den italienischen Sprachraum gebunden war. Ihr liegt kaum eine eigene, originelle philosophische Auseinandersetzung der Verantwortlichen mit Kants Denken zugrunde“ (126). Bindeglied zwischen der Nachricht von 1801 und der Verurteilung von 1827 ist Annibale della Genga, Nuntius in München, der 1823 zum Papst (Leo XII.) gewählt wurde.

Ein völlig anderes Bild ergibt sich aus den sieben Beiträgen des Bds. zum katholischen Frühkantianismus, vertreten vor allem durch den Würzburger Benediktiner und Universitätsprofessor Matern Reuss, der mit Unterstützung seines Fürstbischofs Kant im Herbst 1792 in Königsberg besuchte, und katholische Geistliche wie Joseph Weber, Andreas Metz und Sebastian Mutschelle. Ein in Borowskis Kantbiographie erhaltenes Verzeichnis derer, die im katholischen Deutschland Kants Philosophie lehren, zeigt, dass es sich, wie es in dem einleitenden Beitrag von *Norbert Hinske* heißt, um eine „Bewegung von verblüffender Breitenwirkung“ (191) handelt. Hinske fragt nach den tragenden Motiven für die spontane Hinwendung so vieler katholischer Gelehrter und Geistlicher zur Kantischen Philosophie, und er verweist auf die Stelle KrV B 781 f., deren Gedanken Matern Reuss so wiedergibt: „Es ist erwiesen worden, daß die speculative Vernunft keinen befriedigenden Beweis für irgend eine Behauptung von nicht sinnlichen Dingen enthalte; aber es ist auch unwiderleglich zugleich erwiesen worden, daß kein Mensch im Stande sey, das Gegenteil solcher Behauptungen zu beweisen. Und hiermit stürzt also der *Materialismus, Atheismus, Deismus, Fatalismus*, der allgemeine *Scepticismus* und aller *Dogmatismus* über nicht sinnliche Gegenstände mit einem Male ein.“ Und Reuss fügt hinzu: „Nun begreife es der Himmel, wie man Kanten zum Sceptiker, Spinozisten, Idealisten, ja zum erklärten Atheisten hat machen können“ (196). Wenn Kant behauptet, so Sebastian Mutschelle, dass wir von Gott und der Unsterblichkeit der Seele nichts wissen können, dann leugnet er damit nicht die Wirklichkeit der Sache, sondern nur die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis von dieser Sache. Kant, so unterstreicht Hinske dieses Anliegen, „möchte das genuine Recht des Glaubens betonen und ihn gegen die Einwände einer sich selbst mißverstehenden Wissenschaft abschirmen“ (198). Er habe schon früh erkannt, dass die sich formierenden Wissenschaften „für Ideen wie Moralität, Freiheit, Gott und Unsterblichkeit keinen Platz mehr ließen“ (200). Dagegen feiert der Kantgegner Benedikt Stattler das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788. „Seit jener Zeit trägt die katholische Auseinandersetzung mit Kant [...] das Odium des Reaktionären“ (199). Was ist aus dem katholischen Frühkantianismus in den folgenden Jahrzehnen



ten geworden? „Auf diese Frage“, so Hinske in seinem abschließenden Beitrag über Andreas Metz, den Nachfolger von Matern Reuss auf dem Würzburger Lehrstuhl, „gibt es keine eingleisige Antwort“ (305f.). Zwei Ereignisse sind die Ursache dafür, dass dieser enthusiastische Aufbruch weithin zum Erliegen kam: der bittere Streit zwischen Kant und Johann August Eberhard, durch den die unangefochtene Autorität Kants gebrochen wurde, und der anschließende Siegeszug des Deutschen Idealismus.

Kant in den deutschsprachigen theologischen Schulen des 19. Jhdts. ist das Thema von *Christoph Böttigheimer*. „Wie steht es um den Gewißheitsgrund im Glauben bzw. um die Wissenschaftsfähigkeit der Theologie, wenn der Glaube ein ‚subjektives‘ Überzeugtsein von etwas ‚objektiv‘ Unerkennbarem [...] bzw. die Existenz Gottes ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist?“ (323). Mit dieser Frage setzten sich Georg Hermes und Anton Günther im Anschluss an Kant auseinander. Infolge der Neuscholastik brach in der Mitte des 19. Jhdts. die Auseinandersetzung mit Kant abrupt ab. Kants Transzendentalphilosophie, „ebenso der Agnostizismus seiner Gotteslehre und der Autonomismus seiner Ethik und Religionsphilosophie“ wurden „als subjektivistisch gebrandmarkt“ (341). Gegen diese Entwicklung konnten sich auch die Tübinger Schule (Johann Sebastian von Drey) und der Reformkatholizismus (Hermann Schell) nur bedingt durchsetzen. – Aus der Mitte der gegenwärtigen systematischen Theologie, so lautet die Diagnose von *Klaus Müller*, ist Kant „als explizite und formgebende Größe [...] – mit einer gleich noch zu benennenden Ausnahme – mehr oder weniger verschwunden. Selbst dort, wo einschlägige Diktion unmittelbar auf die Präsenz Kantischer oder kantianisierender Motive zu verweisen scheint, ist dies nicht ungebrochen der Fall“ (422). Die erwähnte Ausnahme sind (drei) „Stimmen“ (Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpfer, Klaus Müller), die „dezidiert unhintergehbare begründungslogische Implikationen der christlichen Gottesrede unterstellen“ (424f.). Sie gehen aus vom „Ich denke“ der KrV und dem Faktum der Vernunft der KpV, und zwar im kritischen Anschluss an Karl Rahner. – Nur erwähnt werden können hier die sechs Beiträge, die sich mit Kant und dem Katholizismus außerhalb des deutschen Sprachraums beschäftigen: in den USA, in Frankreich und in Italien.

Kann man, so lässt die wechselvolle Beziehung fragen, Kants Philosophie ‚christlich‘ nennen? *Aloysius Winter* zitiert die Aussage Kants, dass er Sokrates nicht einen frommen Heiden nennen möchte, sondern selbst auf die Gefahr darüber ausgelacht zu werden immer einen guten Christen *in potentia* [...] weil er diese Religion soviel man urteilen kann gehabt und sie auch als Offenbarungslehre würde angenommen haben wenn er zur Zeit ihrer öffentlichen Verkündigung gelebt hätte‘. „Es ist unmöglich, dass der Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“ (54). Bibel und Vernunftreligion sind wechselseitig aufeinander verwiesen. Nach Hinske war Kant der Auffassung, der Text der Bibel gewinne seine Bedeutung aus dem Umstand, „daß der Mensch auf seine Grundaussagen immer schon gewartet hat, so daß das geschriebene Wort im Inneren des Menschen so etwas wie eine Antwort findet“ (203).

Der Bd., der hier leider nur unvollständig vorgestellt werden konnte, ist für den Katholizismus ein Anstoß, eine Gewissenserforschung über sein Verhältnis zu Kant anzustellen und sich zu fragen, wo er seine philosophischen Bundesgenossen in der Auseinandersetzung mit einem Denken findet, das zunehmend von den Naturwissenschaften bestimmt wird und die mit dem sittlichen Bewusstsein gegebenen Grundeinsichten des Menschen zu verdrängen versucht.

F. RICKEN S. J.

DE CARO, MARIO und MACARTHUR, DAVID (EDS.), *Naturalism in Question*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press. 2004. VIII/340 S., ISBN 0-674-01295-X.

Der Naturalismus ist gegenwärtig die wohl am weitesten verbreitete analytisch philosophische Strömung in Epistemologie, Ontologie und Ethik. Dennoch ist er weit davon entfernt, ein einheitliches Weltbild zu präsentieren –, und es gibt viele Formen des Naturalismus: von einem strikten Physikalismus bis hin zu bloßen Ablehnungen des Supernaturalismus, jener Strömung also, die außernatürliche Entitäten (z. B. Gott, Engel, Geister etc.) postuliert. Der Naturalismus ist aber auch eine Philosophie, die im Laufe der Zeit kontrovers diskutiert wurde. Noch vor wenigen Jahren waren die Fronten zwi-