

mus kritisiert, ohne näher auf die Differenzierung zwischen striktem und konziliantem Naturalismus einzugehen.

*Erin Kelly* beispielsweise zeigt, dass ein bestimmtes reduktives Naturalisierungsprogramm inadäquat bleiben muss: Ethik wird oftmals auf den intersubjektiven Versuch allgemein akzeptierter Normen reduziert. Ein solcher Zugang kann letztlich reduktiv gewertet werden, da er Normativität auf rein deskriptive Bestimmungen begrenzt. Ausschlaggebend ist, dass nach Aussage der Autorin solche Reduktionsversuche fehlschlagen müssen (273). Jeder gegenwärtige Zugang, Normativität auf soziale Gegebenheiten zurückzuführen, setzt wiederum Normativität voraus. Kelly versucht dies anhand von Railtons sozialer Rationalität (262–267) und Habermas' Symmetrieprinzipien des Diskurses (268–273) zu zeigen. Denn jegliche Argumentation für moralische Prinzipien rekurriert selbst wiederum auf Werte. Kelly akzeptiert deshalb Normativität als eigenständiges Phänomen, lehnt aber zugleich einen Widerspruch zwischen Deskriptivität und Normativität ab (274).

Der heftig geführte Streit zwischen den Extremen des Physikalismus und des Dualismus bzw. Supernaturalismus scheint heute für viele mit unbefriedigenden Ergebnissen zu verlaufen. Beide Positionen werden vielen Alltagsauffassungen nicht gerecht, sind zugleich aber unfähig, diese durch plausible Alternativvorschläge zu ersetzen. Der vorliegende Sammelbd. passt in seiner vielfältigen Darlegung eines gemäßigten Naturalismus in den heute verbreiteten Versuch eines Mittelwegs. Die einzelnen Artikel variieren in ihrer Überzeugungskraft; insgesamt beinhaltet das Buch aber einige hervorragende Artikel. Ohne auf die einzelnen möglichen Kritikpunkte einzugehen, halte ich es generell für problematisch, manche derart umfassenden Zugänge einiger Autoren zur Wirklichkeit noch „Naturalismus“ zu nennen (Stroud z.B. gesteht dies auch ein). Gerade durch das Ungenügen, das ein strenger Physikalismus hinterlässt, erfährt gegenwärtig ein gemäßigter Naturalismus immer mehr Zustimmung. Ob eine solche Position, wie sie auch in diesem Bd. vertreten wird, noch naturalistisch ist, darf bezweifelt werden. Das Anliegen des Buches ist derart umfassend und dehnt den Begriff der Natur in einer solchen Weise aus, dass zu Recht gefragt werden muss, welche Kategorien und Entitäten noch antinaturalistisch sind. Wo kann hier noch eine sinnvolle Grenze gezogen werden? Wenn der Begriff ‚Naturalismus‘ dermaßen gedehnt wird wie in dieser Aufsatzsammlung, so kann durchaus die Frage gestellt werden, ob vom ‚Naturalismus‘ nicht nur mehr eine inhaltsleere Begriffshülse zurückbleibt, die ihre ursprüngliche Funktion verloren hat – nämlich zwischen einer naturalistischen und anderen philosophischen Positionen zu unterscheiden. Der kleinste gemeinsame Nenner des Naturalismus scheint das Zurückweisen von obskurantistischen und supernaturalistischen Positionen zu sein. An dieser Stelle tut sich allerdings ein gravierendes Problem auf: Es kann gefragt werden, von welcher philosophischen Position man die Zurückweisung eines Obskurantismus nicht verlangen dürfte. Zudem stellt sich die Frage, warum man sich gerade bei supernaturalistischen Positionen nicht mehr konzilient zeigt. Wie wir gesehen haben, können Zahlen, Farben, Normativität usw. schwerlich anhand naturwissenschaftlicher Methoden aufgewiesen werden. Für einen konzilianten Naturalismus stellt dies offensichtlich kein weiteres Problem dar. Warum also Halt machen, wenn die Frage nach Gott angegangen werden soll? Gerade weil sich der genannte Naturalismus konzilient zeigt, stellt sich die Frage, anhand welcher Kriterien unterschieden werden soll zwischen dem, was als real angenommen wird, weil es Teil der natürlichen Welt ist, dem, was als real angenommen wird, obwohl es nicht mehr zur natürlichen Welt gehört und dem, was als nicht real abgelehnt wird. Eine Antwort auf die Frage, anhand welcher Kriterien diese Unterscheidungen gezogen werden, wird in De Caros und Mcarthurs Sammelbd. nicht gegeben. Das Buch bleibt aber auf jeden Fall zu empfehlen und darf in der Vielfalt der aktuellen Debatte keinesfalls übersehen werden.

M. STEFAN

RICCI, NICOLA, *In trasparenza*. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini (Idee/filosofia; Band 145). Rom: Città Nuova 2005. 301 S., ISBN 88-311-0145-5.

Im vorliegenden Bd. schickt sich Verf. an, den Rosminischen Begriff der „Schöpfung“ unter dem hermeneutischen Kriterium der „Transparenz“ neu zu interpretieren. Metho-

disch orientiert sich diese Studie an der argumentationslogischen Ökonomie, die dem großen unvollendeten Werk Rosminis, der *Teosofia*, zugrunde liegt. Hier ordnet Rosmini (= R.) die „spekulative Theologie“ seines Schöpfungsbegriffs in seine umfassende ontologische Gesamtreflexion ein: Nach den methodologischen Eingangüberlegungen führt er zunächst das „Problem der Ontologie“, das sich im Bereich des endlichen Seins auf verschiedenen Ebenen in „Antinomien“ artikuliert, letztlich in mehreren Anläufen auf dasjenige der „Einheit und Vielheit“ im Sein zurück. Die systematisch-spekulative Rückführung und damit „Erklärung“ dieser Antinomien bzw. der Problematik der Einheit und Vielheit des Seins geschehen sodann – anschließend an das „Kategorienbuch“ als erstes Buch der *Teosofia* – im zweiten Buch über „Das eine Sein“ und im dritten zu „Das dreifache Sein“: Während das zweite Buch, wie R. ausführt, dazu diene, „die erste unumgängliche Neigung des menschlichen Geistes, alles auf eine Einheit zurückzuführen“, zufriedenzustellen, antworte das dritte Buch auf die „zweite unumgängliche Neigung des menschlichen Geistes, der nicht im reinen Einen stehen bleiben kann, so wie er sich auch niemals davon überzeugen kann, dass das unendliche Seiende und das endliche Seiende ein einziges Seiendes sind“ (*Teosofia* [T] 1255, zit. 54f.). Beide wiederum legen dem Konzept der Schöpfung einen zentralen Stellenwert bei, wie auch Verf. selbst vorausschickt, denn „die Formen des ontologischen Problems sind nur im Licht des Themas der Schöpfung vollständig lösbar“ (33). Eng der rosminischen Argumentation folgend, erklärt Ricci im ersten Teil seiner Abhandlung die Schöpfung zunächst innerhalb der Problematik der Rückführung der Mannigfaltigkeit auf eine letzte Einheit, um sie sodann im zweiten Teil „analytisch“ in der Gegenbewegung des Ausgangs dieser Mannigfaltigkeit aus der Einheit ihres ontologischen Grundes zu verifizieren.

Das erste Kap. der vorliegenden Studie kontextualisiert die rosminische Schöpfungslehre im Gesamt der Argumentation der *Teosofia* (21–77, beruhend auf T 1–309). Das reine Sein als das reine „ist“ vor jeder Bestimmung geht aller Realität und Idealität voraus. Es bezeichnet den einzigen Seinsakt in allen Seienden; somit ist das Sein als reines die Bedingung all dieser, d. h. ihr „Beginn“ und ihre „vorausgehende Fülle“ (57). Natürlich zielt dies auf eine indirekte Restitution des ontologischen Gottesbeweises hin – eine Suggestion, die man aus der Analyse des Verf.s erhält, welcher er aber leider nicht weiter nachgeht (59). Stattdessen geht er sogleich *medias in res*, d. h. zur Darlegung der rosminischen Theorie der Schöpfung, wie sie sich aus T 458–464 ergibt (79–121), über. In einem ersten Moment eines zwar in drei logische Schritte, jedoch nicht in drei einzelne Akte aufteilbaren einheitlichen göttlichen Schaffens (87) abstrahiert das absolute Sein von sich die reine Existentialität (das *essere iniziale*) – reines Gedankenobjekt, dem keine Subsistenz oder Subjektivität zukommt, sondern das reine Objektivität bzw. Intelligibilität besagt (82). Mit diesem Schritt sichert sich Rosmini im Grunde gegen jeden Pantheismusvorwurf ab, denn die gesamte Schöpfung beruht auf dieser vom göttlichen Wesen selbst von sich abstrahierten Existentialität, nicht auf der realen Fülle und Absolutheit des göttlichen Seins als solchen. Nach dieser „göttlichen Abstraktion“ folgt der Schritt der „göttlichen Anschauung“, in welcher sich das göttliche Wesen die realen „Ziele“ (*termini*) dieses „initialen Seins“ vorstellt, die – *qua* reale – nicht das absolute göttliche Sein selbst sein können, sondern endliche, geschaffene Realität darstellen (84). Auch wenn mit diesem schöpferischen Akt die endlichen Realen bereits *geschaffen* sind (denn „anschauen“ oder „erkennen“ ist im göttlichen Sein gleichbedeutend mit „erschaffen“), besteht die Schöpfung noch aus einer dritten, vervollständigenden Schöpfungshandlung: der „Synthese“ (87). Indem die endlichen realen „Ziele“ auf das anfängliche Sein synthetisch zurückbezogen werden, wird ihnen „Intelligibilität“ verliehen; erst durch diesen Akt, so Rosmini, entstehen die Wesenheiten (88). Mit diesem Schritt ist die gnoseologisch-ontologische Zentralstellung der rosminischen Schöpfungslehre deutlich: Der endliche Erkenntnisakt, der ebenfalls das real Perzipierte mit der in der Idee geschauten Existentialität (*essere iniziale*) synthetisiert und somit die Wesenheiten der Seienden für den Menschen hervorbringt, ist endliches Abbild, Nachbildung des unendlichen göttlichen Erkenntnisakts, welcher die Schöpfung ist (152).

Nun ist deutlich, inwiefern Rosmini zu Recht die Schöpfung als jenes „x“ bezeichnet, als „*punto ignoto*“ bzw. „*oscuro*“ (33; 246), der stets im Hintergrund seines Denkens und bereits seiner Erkenntnistheorie stand, nun aber, in der *Teosofia*, seine systematisch-spe-

kulative Durchdringung erfährt. Es ist die ontologische Entgegensetzung Rosminis zur hegelschen Dialektik, die eben keine Wiederholung der mittelalterlichen Schöpfungslehre besagt, sondern deren Neuformulierung unter Berücksichtigung der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere Kants und Hegels. Erst das dialektische Konzept des *essere iniziale* erlaubt eine univoke Formulierung der Existenz, die nicht auf ein univokes Seinsverständnis reduziert ist, sondern gerade das dialektische Fundament des thomasischen Verständnisses des *actus essendi* darstellt – und somit die scholastische Analogielehre neuzeitlich gültig wiedergibt. Wer die dialektische Bedeutung des *essere iniziale* nicht in ihrer Konfrontation mit der Moderne betrachtet, sondern diese im neuscholastischen Begriffshorizont zu verstehen versucht, kommt dagegen nicht umhin, einen grundlegenden Pantheismus in der Schöpfungslehre R.s auszumachen. Und in der Tat bezogen sich die *propositiones* 8–13 der 1888 unter Leo XIII. verurteilten Sätze auf die Konstitution des endlichen Seins, somit auf das in der *Teosofia* ausformulierte Verhältnis von *essere iniziale* und endlicher Realität bzw. die Thesen 14–19 direkt auf die rosminische Schöpfungskonzeption – mit Ausnahme der letzten ebenfalls alle der *Teosofia* entnommen (vgl. auch *DH* 3208–3219).

Im systematisch wichtigen dritten Kap. stellt Verf. sodann „göttliche“ und „menschliche theosophische Abstraktion“ einander gegenüber (123–162; beruhend auf *T* 1170–1222): Während dem menschlichen Erkennen bzw. „Abstrahieren“ immer bereits das durch die „Idee des Seins“ vermittelte *essere iniziale* zugrunde liegt, sodass das Konzept des „Seins“ gerade nicht – aristotelisch-neuscholastisch – durch die Abstraktion hervor gebracht würde, sondern – treu dem thomasischen Diktum, dass das Sein jenes sei, das „*primum cadit in apprehensione*“ – jedem Erkennen und Abstrahieren immer schon konstitutiv zugrunde liegt, ist es die „göttliche“ Abstraktion, welche dieses *für* die Schöpfung hervorbringt und es zur Grundlage des geschaffenen Seins selbst macht (129–131). Damit weist gleichzeitig das „Erste der Logik und der Erkenntnislehre“ auf das „Erste in der Ordnung der Subsistenz“, d. h. auf das „Erste Theosophische“, das sich vor dem Hintergrund der Virtualität des Seinsakts als denknötig erweist (133–135; 141), wenn es auch nicht über positive Erkenntnis, sondern immer nur durch ideal-negative Erkenntnis erreichbar ist (136). Das Informiert-Sein des endlichen Geistes avanciert durch die Seinsidee zur „Transparenz“ für die Unendlichkeit (142); durch das erst in der Schöpfungslehre ontologisch verankerte *primum* der Gnoseologie scheint die Unendlichkeit in die Endlichkeit, ohne sich mit ihr zu vermischen. Die „Transparenz“ wird gewissermaßen zur Chiffre des authentisch christlichen Verständnisses des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz, zur Chiffre jenes „x“ zwischen endlichem und unendlichem Sein, das aus diesem Grund die eigentliche Scharnierfunktion der *Teosofia* als „Theorie des endlichen und unendlichen Seins“ bzw. „Theorie des Seins in der gesamten Breite seiner Möglichkeit“ (*T* 103) darstellt. Gleichzeitig ist die Dialektizität des *essere iniziale* nur das – obgleich notwendige – Konstrukt unseres Geistes, der auf diese Weise die existentielle Transzendenzialität des Seins begrifflich zu fassen sucht. Diese vom endlichen Standpunkt aus nicht vermeidbare Konstruktivität ruft R. im Lauf der *Teosofia* immer wieder ins Bewusstsein. Verf. reflektiert dies, wenn er betont, dass nach Rosmini – trotz der theoretischen Geschlossenheit seiner Argumentation – das Geheimnis der Schöpfung für den Menschen letztlich nicht zu lüften ist (84). Denn es beruht auf der göttlichen Liebe, die auf keine begriffslogische Notwendigkeit begrenzt ist (79; 84; 105; 254 f.; 284 f.).

Der zweite Teil, der die Spekulation des „Systems der dialektischen Einheit“ gleichsam analytisch verifiziert, interpretiert in einem ersten Schritt die Einheit Gottes als kreative Trinität (165–193; basierend auf *T* 1255–1282). Die christliche Lehre der Trinität stellt demzufolge der philosophische Grund dar, im ursprünglichen ontologischen Grund Einheit und Vielheit gleichberechtigt zusammenzudenken, die Relation gewissermaßen auf die Ebene der Substanz zu erheben (168). Verf. zeigt auf, inwiefern sich im Licht der christlichen Schöpfungslehre die im ersten Teil so selbstverständlich angewandte philosophische Begrifflichkeit „Sein [essere]“, „Akt [atto]“, „Geist [intelligenza]“, „Hervorgang [produzione]“, „Prinzip [principio]“ und „Ursache [causa]“ auch in philosophischer Weise neu begründen lässt (172–181). Und im Licht der christlichen Offenbarung erweist sich nicht nur das absolute göttliche Sein als relevanter Begriff *in philosophicis*, sondern auch die gesamte dogmatische Theorie der christlichen Trinität

(181–187). Jede Form von „christlicher Philosophie“ besitzt genau hier – dessen wird sich der Leser auf diesen Seiten bewusst – ihren inneren Motivations- und Rechtfertigungsgrund. Wie sodann aus dieser Perspektive gerade das in der Neuzeit in seine philosophische Zentralstellung rückende Problem der „Begrenztheit“ der endlichen Seienden aus christlicher Perspektive neu zum Tragen kommt, stellt das zweite Kap. zur „göttliche[n] Begrenzung“ dar (195–224, beruhend auf *T* 1295–1309). Rosmini beschuldigt Hegel im Grunde, den Ursprung der Begrenzung der endlichen Seienden als „Inversion“ der dialektischen Rückführung der Vielheit auf die Einheit und somit nur in ihrer Negativität zu begreifen. Entsprechend wird in der Erklärung der Vielheit im rosminischen „System der realen Vielheit“ deutlich, dass die „Begrenzung“ eben nicht dialektisch herleitbar, sondern in ihrer Positivität nur aus dem göttlichen Schöpfungsakt zu verstehen ist (204–212). Auch im „System der realen Vielheit“ nimmt das göttliche Wort (3. Kap., 225–251, beruhend auf *T* 1310–1341) eine zentrale systematische Stellung ein. Ebenfalls Teil des „Systems der realen Vielheit“ ist der rosminische Freiheitsbegriff im Rahmen der Schöpfung, der seinen Grund nicht im dialektischen Mechanismus der Unifikation der Vielheit zur Einheit findet, sondern im positiven absolut-realen göttlichen Wesen seinen Ursprung *als Liebe* hat (253–272, beruhend auf *T* 1358–1397). In diese Richtung deuten auch die abschließenden, schon weiter ins Theologische hineinragenden Überlegungen zum rosminischen Beitrag zur gegenwärtigen Deutung der Schöpfung als „Gabe“ und „Kenosis“ (273–287).

Verf. hat seinen im Untertitel gesetzten Anspruch, die „Ontologie und Dynamik des Schöpfungsaktes bei Antonio Rosmini“ beschreibend zu analysieren, vollauf erfüllt. In seiner eng an der rosminischen Gedankenführung ausgerichteten Methodik führt er sehr gut in Anliegen und Systematik des rosminischen Schöpfungsbegriffs ein und bereitet die diesbezüglich entscheidenden Textpassagen auf. Indem es ihm gelingt, ohne rhetorische Abundanzen die Bedeutung der rosminischen Schöpfungskonzeption einsichtig zu machen, stellt er damit gleichzeitig die Zentralität R.s für jede neuzeitliche und gegenwärtige kreationistische Metaphysik dar. Gerade in letzterer Hinsicht bleibt jedoch zu bedauern, dass die metakritische Ebene der rosminischen Theorie nicht „transparent“ gemacht wird, d. h. weder ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Schöpfungskonzeption noch ihre Konfrontation mit dem Denken des Idealismus und v. a. Hegels verdeutlicht werden (einzige Ausnahme: 60 f.; 274). Schließlich zeichnet sich diese charakteristisch durch ihre kritische Stoßrichtung gegen beide Auffassungen aus. Gerade in der posthumen Auseinandersetzung der „rosminischen Frage“ um die „Orthodoxie“ des rosminischen Denkens bzw. um die Frage, inwieweit R. hier die idealistische Subjektivität übernommen habe, wird von einigen Verteidigern R.s mit Recht auf seine Lehre der Schöpfung hingewiesen: So entgegnete beispielsweise L. M. Billia gegen den Hegelianer Donato Jaja, dass dieser in seiner Kritik an R. die Schöpfung als Grundlage der gesamten *Teosofia* nicht beachtet habe. Unklar bleibt darüber hinaus – gerade vor dem Hintergrund ihrer Gegenüberstellung mit der *Wissenschaft der Logik* Hegels – die genaue Positionierung der *Teosofia* im Allgemeinen bzw. ihrer zentralen Schöpfungskonzeption im Besonderen zwischen „Philosophie“ und „Theologie“. Die Erforschung dieser Bezüge erfordert freilich eine genaue textphilologische wie auch systematisch-komparative Arbeit, die der zukünftigen Erforschung der rosminischen *Teosofia* aufgetragen ist. Dem Bd. Riccis wird diesbezüglich eine wichtige Grundlagenfunktion zukommen.

M. KRIENKE

WETZ, FRANZ-JOSEF, *Illusion Menschenwürde*. Aufstieg und Fall eines Grundwerts. Stuttgart: Klett-Cotta 2005. 396 S., ISBN 3-608-94122-3.

Über „Präambellyrik“ für Sonntagsreden hinaus (7, 11) sucht der Verf. (= W.) „eine gut begründete, allgemeingültige Bestimmung der Würdeidee, die dem Pluralismus des modernen Staates wie der multikulturellen Weltöffentlichkeit gerecht wird“ (12 f.).

Er beginnt mit dem Abriss einer Kulturgeschichte der Würde, in der zwei Ansätze begegnen (15): Würde als „abstraktes Wesensmerkmal“ (natürliche Vorgabe) und als „konkrete[r] Gestaltungsauftrag“ (ethische Aufgabe). Die Etappen sind überschrieben: Antike – Ein moralischer Adel, Spätantike und Mittelalter – Gottes wertvolle Kreatur,