

kenguts, sondern darum, H. „richtig zu verstehen“ („getting H. right“ [4]). Als sein methodisches Ideal setzt er sich eine eng am Text geführte Interpretation unter Einbeziehung wichtiger Einflüsse auf H.s Denken (Dilthey und Luther) (4). Dieses Ideal steht jedoch in Widerspruch zu der Tatsache, daß C. in seinem Buch ausschließlich mit den englischen Übersetzungen der Originaltexte arbeitet und auch die Übertragungen der zentralen Termini nicht immer kritisch hinterfragt. Dadurch kommt es zu Einseitigkeiten und Verschiebungen, da im deutschen Original vorhandene Konnotationen und Implikationen der Begriffe aus dem Blick fallen: Besonders deutlich wird dies am Begriff „Eigentlichkeit“, der weitgehend auf den Sinn der englischen Übertragung „authenticity“ hin ausgelegt wird. Die zum Teil daraus folgende, stark lebenspraktisch akzentuierte Interpretation der Methode der Destruktion greift ebenfalls zu kurz. – Für ein Beispiel, in welcher Weise eine Untersuchung der Rolle Luthers im Denken des frühen H. auch für den Begriff der Destruktion fruchtbare Perspektiven eröffnen kann, sei auf Christian Sommers überzeugende Studie zu diesem Thema verwiesen (H., Aristote, Luther, Paris 2005).

M. DREWSEN

MCINERNEY, RALPH, *Praeambula fidei*: Thomism and the God of the Philosophers. Washington/D. C.: The Catholic University of America Press 2006. 313 S., ISBN 978-0-8132-1458-0.

Mit dem vorliegenden Werk knüpft der Verf. an seine 2001 erschienene Publikation *Characters in Search of Their Author: The Gifford Lectures Glasgow 1999–2000*. Notre Dame, an. In dieser war der Autor (= M.) bemüht, Einwände gegen die sog. natürliche Theologie auf dem Hintergrund der Wende zum Subjekt und weiterer Entwicklungen in der rezenten Philosophie zu entkräften. Die aktuelle Veröffentlichung hat demgegenüber die Zielsetzung, die natürliche Theologie in ihrer klassischen Form als *praeambula fidei* gegenüber Vorbehalten von gerade römisch-katholischen Theologen zu verteidigen. Mit seinem Engagement für die *praeambula fidei* verfolgt M. ein ambitioniertes Anliegen, nämlich die Verteidigung des Thomismus als Philosophie (ix), die Rehabilitierung von Thomas de Vio Cajetan (32), die Zurückweisung der latenten „Theologisierung“ des Thomas von Aquin (38) sowie die Wiedergewinnung der „klassischen Sicht der Philosophie“. Unter der letzteren versteht der Verf. die Rückkehr zum Realismus (36) und jenem Verständnis der Metaphysik als Theologie, demzufolge die *praeambula fidei* nicht nur den krönenden Abschluss der Metaphysik, sondern der Philosophie insgesamt bilden (168). Dieses Vorhaben entfaltet der Verf. in drei Schritten. Im einführenden ersten Teil (3–32) seines Werkes nähert sich der Verf. der *praeambula*-Thematik über die Unterscheidung der verschiedenen epistemischen Einstellungen von Glauben (*human faith*), Meinen und Wissen bei Thomas von Aquin. Anschließend stellt er die Grundzüge der thomanischen Bestimmung des Glaubens als theologische Tugend (*religious faith*) dar. Diesbezüglich werden u. a. knapp die Zuordnung von Intellekt und Wille, das leitende Motiv und einige Glaubwürdigkeitskriterien, welche Thomas zur rationalen Rechtfertigung der Glaubenzustimmung anführt, skizziert. Werkzeugenisch weist M. sodann nach, wie die *praeambula fidei* trotz terminologischer Schwankungen der Sache nach stets zum Kernbestand des thomanischen Denkens gehören (26–31). Im zweiten Teil der Untersuchung (35–155) analysiert der Autor die Gründe, welche in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. für die verbreitete Skepsis unter christlichen Denkern in Bezug auf die philosophische Gotteslehre verantwortlich zeichnen. M. identifiziert ein Konglomerat an Gründen: die Vorbehalte „moderner“ Philosophen hinsichtlich der Gottesbeweise, welche sich aus der skeptischen Einschätzung der Gewinnung von Wissen generell speisen (36); ein irriges Verständnis der sog. „Christlichen Philosophie“; die Relativierung des Natürlichen zugunsten des Übernatürlichen in weiten Teilen der nachkonziliaren römisch-katholischen Theologie sowie die Annahme, die thomanische Philosophie sei allein innerhalb ihres genuin theologischen Kontextes verstehbar und konsistent. Die nachhaltigste Schwächung der *praeambula fidei*-Lehre resultiert für M. jedoch aus dem Bemühen innerhalb der thomistischen Tradition selbst, den „authentischen“ Thomas von Aquin wiederzuentdecken und seine Lehre von verfälschenden Darstellungen, allen voran jener von Cajetan, zu befreien (32). In detaillierten Einzelstu-

dien zu Etienne Gilson, Henri de Lubac und Marie-Dominique Chenu versucht M. paradigmatisch nachzuzeichnen, wie es allmählich innerhalb des Thomismus im vorigen Jhd. zur Erosion der einst zentralen apologetischen Lehre von den *praeambula fidei* gekommen ist. In seinen Ausführungen zu Gilson (39–68) setzt sich der Verf. mit dessen These auseinander, Cajetans Kommentar zu Thomas' S.th. sei das *corruptorium Thomae* (40). Akribisch weist M. nach, dass Gilsons Anschuldigungen gegen Cajetan hinsichtlich des Seinsverständnisses und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele unbegründet sind und über weite Strecken Züge einer unsachlichen Polemik tragen (58). Ebenso resolut weist der Autor alle von de Lubac an Cajetan gerichteten Vorwürfe zurück (72). Letztere kulminieren in de Lubacs Behauptung, Cajetan habe mit der Lehre von der *natura pura* die thomanische Anthropologie verfälscht und damit dem Aufkommen des atheistischen Humanismus maßgeblich Vorschub geleistet (123). M. konzediert zwar, dass Cajetan bisweilen vom Menschen als *purus homo* spricht (73), bestreitet aber, dass Cajetan die menschliche Natur als ein in sich abgeschlossenes, selbstgenügsames und autonomes Ganzes begreift. Die Sehnsucht des Menschen, Gott zu schauen, gilt auch Cajetan – im treuen Anschluss an Thomas – unter einer bestimmten Rücksicht als *desiderium naturale*. An Belegstellen verweist der Verf. auf Cajetans Ausführungen zu S.th. I, q.12, a.1 und I-II, q.3, a.8 und die darin getroffene Unterscheidung einer doppelten Betrachtung des Menschen: Absolut gesehen, erstreckt sich das natürliche Verlangen des Menschen nicht weiter, als seine natürlichen Vermögen reichen. Da der Mensch aus eigenen Kräften niemals zur *visio beatifica* gelangen kann, verlangt der Mensch gemäß dieser Betrachtungsweise nicht von Natur aus nach der Schau Gottes. Unter der Rücksicht der Hinordnung des Menschen auf das Glück jedoch ist dem Menschen das Verlangen nach Gott natürlich. Der Mensch hat nämlich Kenntnis von einigen Wirkungen Gottes in der Schöpfung und strebt als vernunftbegabtes Lebewesen danach, deren Ursache zu erkennen (84). Das Aufkommen einer sog. „Christlichen Philosophie“ ab 1930, deren Vertreter mit der Autonomie der Philosophie zugleich auch die *praeambula fidei*-Lehre in Frage stellen, ist für M. maßgeblich auf den Einfluss von de Lubacs verfehlter Cajetan-Interpretation zurückzuführen (90). Ausführlich referiert der Autor das Ringen um ein adäquates Verständnis der „Christlichen Philosophie“ auf der Tagung der Französischen Société Thomiste im Jahre 1933. Den Vorbehalten, welche Denker wie A.-R. Motte (96–102) dabei gegen eine autonome Philosophie anmelden, geht M. vertieft in der Auseinandersetzung mit M.-D. Chenu nach (108–125). Für letzteren erlangt die Philosophie ihre Autonomie erst innerhalb des Christentums; daher „kann es keine philosophische Tradition geben, denn Tradition erfordert Glaube“ (115). In seinem 1942 auf den Index der verbotenen Bücher gesetztes Werk *Une école de théologie* hatte Chenu das Auseinanderklaffen von Spiritualität und Rationalität sowie den blutleeren Konzeptualismus der neuzeitlichen Scholastik durch die Beeinflussung des Rationalismus von Christian Wolff beklagt und den Glauben als gemeinsamen Ausgangspunkt für Theologie und Philosophie herausgestellt (112). Dass er die Tradition, in der er selbst stand, „verrissen“ (*trashbed*) hatte, war für Chenu nicht folgenlos geblieben. Die vielfältigen, nicht allein ordensinternen Repressionen gegen Chenu deutet der Verf. als Auslöser für die großteils aus persönlichen Motiven genährten und daher unverhältnismäßigen Attacken, welche neben H. de Lubac vor allem E. Gilson i.S. einer Schützenhilfe für Chenu gegen Cajetan und die thomistische Schule richten (123). Gerade von der Auseinandersetzung mit Gilson verspricht sich M. eine Antwort auf die Frage, welche Interpretationen des Thomismus zur heute breitgefächerten Skepsis gegenüber den *praeambula fidei* beigetragen haben (125). Das Hauptaugenmerk gilt dabei Gilsons These, die für die thomanische Metaphysik zentrale Realdistinktion zwischen Wesen und Sein sei allein mittels einer theologischen, somit auf die jüdisch-christliche Offenbarung gestützten Argumentation erweisbar. Indem Gilson den Nachweis des vermeintlich wichtigsten Elements der thomanischen Metaphysik nur durch den Rekurs auf Gottes Selbstoffenbarung als „*Ego sum qui sum*“ für möglich erachtet, werden auch die *praeambula fidei*, welche die höchste Errungenschaft der Metaphysik darstellen, von der Theologie abhängig (139). Aus der Sichtung der thomanischen Erläuterungen zu Boëthius' *De hebdomadibus* geht für den Autor jedoch klar hervor, dass sich Gilson einer radikalen Verzerrung von Thomas' Denken schuldig macht (155).

Im dritten Teil des Buches (159–306) versucht M. nachzuweisen, dass Thomas seine Metaphysik nicht in Absetzung, sondern im Anschluss an Aristoteles entwickelt hat (besonders 283–292). Die These dieses letzten Teils konstituiert zugleich die leitende Grundannahme der gesamten Untersuchung: Aristoteles' Metaphysik bildet das natürliche Habitat der Lehre der *praeambula fidei*. Zur Rehabilitierung der letzteren ist daher die Berücksichtigung ihres metaphysischen Kontextes unverzichtbar (168). Infolgedessen fordert der Verf., Thomas' enthusiastische Haltung gegenüber Aristoteles und dessen Einfluss auf das thomanische Denken stärker als bisher in der Forschung zu beachten (293). Einen ersten Beitrag dazu legt M. selbst vor, indem er Thomas' Metaphysik ausgehend von seinen Aristoteleskommentaren rekonstruiert. Angezielt ist dabei, den Stellenwert der philosophischen Theologie innerhalb des Thomismus, welcher Thomas' Lehren treu bleibt, aufzuheben. Die Möglichkeit von Metaphysik als eigenständiger Disziplin, in welcher das Seiende als Seiendes untersucht wird, sieht M. bei Thomas im Nachweis begründet, dass Unkörperliches besteht. Wäre nur Materielles vorhanden, so hätte die Betrachtung des Seienden im Allgemeinen im Rahmen der Physik zu erfolgen (191). Den inneren Duktus des thomanischen Gedankengangs fasst der Verf. folgendermaßen zusammen: Da das Wissen um unkörperliche Entitäten nicht innerhalb des Bereichs des Selbst-Evidenten fällt, muss es argumentativ gewonnen werden. Die Argumentation hierfür hat im Rahmen einer Wissenschaft zu erfolgen. Nachdem die Metaphysik jedoch noch nicht als eigenständige Disziplin feststeht, ist der Erweis, dass Unkörperliches existiert, innerhalb der natürlichen Philosophie zu führen (193). Innerhalb der letzteren kommen daher die *praeambula fidei* bei Thomas zu stehen. Wie Thomas, so deutet auch M. Aristoteles' *Metaphysik* als eine in sich stimmige literarische Größe (219), deren Aufbau stringent auf die Erkenntnis der sog. getrennten Substanzen und des Göttlichen zuläuft (244). Den Höhepunkt von Aristoteles' philosophischer Theologie bildet dabei das XII. Buch der *Metaphysik* (236): „Ganz gleich welche Zusätze und Präzisierungen Thomas anderswo vornimmt, so handelt es sich dabei nur um Verfeinerungen und Weiterentwicklungen dessen, was er hier vorfindet“ (246). Für den Verf. sind die *praeambula fidei* bei Thomas deckungsgleich (236) mit den Aussagen, welche in der aristotelischen Theologie über den unbewegten Bewegter getroffen werden, nämlich, dass es sich dabei um eine unkörperliche, unveränderliche, ewige Substanz, welche reine Aktualität ist, handelt, deren Erkenntnis mit ihrem *esse* zusammenfällt etc.

Der Untersuchung ist zugute zu halten, dass in ihr die philosophische Gotteslehre als unabdingbares und integrales Moment der Theologie angesehen wird: „Weil die Geheimnisse des Glaubens die *praeambula* umfassen, vermag die christliche Theologie [...] nicht unabhängig von ihnen zu gedeihen“ (282). Wenngleich die vom Verf. verteidigte Möglichkeit, philosophisch die Existenz Gottes zu beweisen, höchst umstritten ist, so kann der Wert dieses Buches darin gesehen werden, nachdrücklich die Funktion der traditionellen Gottesbeweise als Kriteologien bzw. als Versuche, den Ausgangspunkt einer angemessenen Gottesrede zu markieren, hervorzuheben. Ferner bietet M. einen gerade für Theologen interessanten Überblick über einige der zentralen Themen (*potentia oboedientialis*, *desiderium naturale* etc.) der theologischen Debatten des 20. Jhdts., vor allem in der Auseinandersetzung mit der *nouvelle théologie*. Bemerkenswert ist ebenso der vom Autor geleistete eigenständige Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade im Rahmen der Rehabilitierung von Cajetan. Die Akribie, mit welcher M. dabei die gegen Cajetan erhobenen Vorwürfe zu entkräften sucht, macht jedoch zugleich die Schwäche des Buches aus: Vor allem die zum Teil redundante Auseinandersetzung mit Gilson (39–68, 126–155, 293–306) ist der Stringenz des Aufbaus abträglich. Mehrmals scheint der Verf. über der Verteidigung der thomistischen Schule gegenüber dem generellen Vorwurf, Thomas falsch verstanden zu haben, die Leitfrage seiner Untersuchung aus dem Blick zu verlieren. Demzufolge hält sich der eigentliche Ertrag der Untersuchung hinsichtlich der *praeambula fidei* in Grenzen und beschränkt sich auf die paraphrasierende Wiederholung des bereits von Aristoteles Vorgelegten. Gerade diese bewusste Beschränkung auf Aristoteles, der für den Verf. „die beachtlichste natürliche Theologie“ (31) sowie „ein für allemal den Stoff der Metaphysik adäquat dargelegt hat“ (305), gibt hoffentlich Anlass zu weiterführenden Diskussionen. Nicht zuletzt die pauschalisierenden Vorbehalte des Autors gegenüber der modernen Philosophie (36) sowie

seine Behauptung, die römisch-katholische Kirche sei gegenwärtig die einzige Instanz, welche die natürliche Vernunft verteidigt (282), sollten einen hinreichenden Grund zur Auseinandersetzung mit ihm darstellen. Negativ ins Gewicht fallen ferner die gehäuft vorkommenden orthographischen Fehler (u. a. auf den Seiten 32, 67, 100, 112, 151, 165) sowie der nicht einheitliche Umgang mit fremdsprachigen Wendungen und Zitaten: Zum Teil werden diese vom Verf. ins Englische übertragen, mitunter bleiben sie unübersetzt (270, 287 etc.); ebenso finden sich einige transkribierte griechische Zitate (291), während M. andere im Original belässt (290, 297). C. J. AMOR

KOBUSCH, THEO, *Christliche Philosophie*. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 264 S., ISBN 3-534-19746-1.

Es geht nicht um die „Grabenkämpfe“ des 20. Jhdts. „Die christliche Philosophie ist die Philosophie der Kirchenväter.“ Zu ihnen muss man „hinter die Distinktion von Philosophie und Theologie zurück“; denn deren Philosophie ist „zugleich immer auch Philosophie des Christentums“ (13), weil andererseits damals Philosophie eine Weise zu leben bedeutet. Wissen war (Sokrates) „Sorge um die Seele“. Dem postmodernen Gewaltvorwurf an jeden Wahrheitsanspruch antwortet Kobusch (= K.) mit dem Programm, aufklärend Gewalt gegenüber vaterlosen Texten zu verhindern (18). Die Basis-These seiner Vermittlung einer vernachlässigten Tradition spricht der Untertitel an: Es geht um die Irreduzibilität des Inneren (ohne Entgegensetzung zu einem „Außen“), um die „Selbstaufmerksamkeit des menschlichen Bewusstseins“ (24). – Dabei (I.) sollten wir die Vorstellung von einer Philosophiefeindschaft der Väter nuancieren: Sie ist „nicht einmal im Hinblick auf Tertullian eindeutig festzustellen“ (26). Bis ins 12. Jhd. meint der Begriff der Theologie die philosophische – im Sinn von Aristoteles, Boëthius ..., weshalb das Christentum nicht bloß als wahre Philosophie, Philosophie Christi, sondern auch als wahre Theologie bezeichnet wird. Was aber die Offenbarung angeht, so ist alle rechte Philosophie „ein gottesgeschenktes Gut“ (30 – von großen Inspirierten wie Pythagoras zu schweigen).

An den Platonikern bemängeln (II.) die christlichen Denker das Auseinandertreten von Theorie und Praxis, vor allem in Gotteslehre und Kult. Zu solcher „Wortphilosophie“ ist ihre „Tatphilosophie“ (Cyprian) kein Gegenentwurf, sondern ihre Vollendung (40). – Insofern lässt sich das Christentum durchaus als Platonismus fürs Volk (III.) charakterisieren, wobei (inhaltlich) Nachahmung Gottes jetzt die Inkarnation des Logos und als Nachahmung Christi die Auferstehung der Toten impliziert (die Seelenwanderung wird moralisch gelesen), so wie „die Sorge um die Seele als den (!) wahren Menschen“ das Leibliche mit einbezieht (38). Vor allem aber (praktisch) besagt die Formel, dass es sich nicht auf Eliten beschränkt. „Unser Fischer fand, was der Philosoph nicht gefunden hat“ (47 – Hieronymus); der wahre Philosoph ist der Laie (Cusanus' Idiota). – Zugleich begegnet (IV.) im Χριστιανισμός – scheinbar *nach* Ἑλληνισμός und Ἰουδαϊσμός – die älteste, ursprüngliche Philosophie. Demgemäß findet sich (V.) in der Bibel auch die tradierte Disziplinen-Gliederung Logik, Ethik, Physik (in unterschiedlichen Zuordnungen, erstmals bei Origenes).

Im Zentrum steht der „innere Mensch“ (VI.); dessen Innerstes bildet das Gewissen, darin der Nous zum Menschen spricht. Das ihm eigene Bewusstsein, in Endlichkeit wie Selbststand (den die Väter gegen die Arianer verteidigen – statt dass Gott der „Schulmeister“ der Ureltern gewesen wäre [Eunomius], wurde die Sprache „von uns selbst erdacht“ [Gregor v. Nyssa] – 82), meint der stoische Ausdruck Epinoia (VII.). – Charakteristisch für die Epinoia ist die Erinnerung als „Vertreibung des Vergessens“ (85). – Das führt zur Lehre vom inneren Wort (IX. – ein äußeres besitzen auch Tiere). Dabei hat Augustinus „wie kaum jemand zuvor“ dessen intersubjektiven Charakter bewusst gemacht (93). Aristotelisch war es ein Seelenakzidens; Thomas wird ihm ein *esse obiectivum* zusprechen (95).

Auf diese Struktur-Kap. folgen drei zu Haltungen und Handlungen, 1. Glauben und Vertrauen (X.): Glaube ist eine Weise der Zustimmung, also Willenssache. Das setzt ihn schon früh dem Irrationalismus-Vorwurf aus (Kelsos – 97). Dagegen wie gegen christliche Fideisten steht das Konzept vernünftigen Glaubens. (Gelte das nicht für alle Philo-