

schen Philosophie spielen laut S. weniger die Auseinandersetzung mit der Antike als systematische Fragen eine Rolle. Der Umgang des Königsberger Philosophen mit den antiken Denkern sei insgesamt selektiv und häufig wertend. Als nicht weniger selektiv hat sich indes die Geschichte der Rezeption erwiesen. Während die Bedeutung Platons und Aristoteles' meistens überbewertet erscheint, wurde die Rolle der hellenistischen Philosophie regelmäßig übersehen. Das hat zu der paradoxen Konsequenz geführt, dass Kants Denken „wohl mehr mit allen anderen antiken Philosophen verglichen worden ist als mit derjenigen Schule, der er am meisten verpflichtet war: den Stoikern“ (7). Diesem Umstand hat S. eindrucksvoll Abhilfe geschaffen.

G. SANS S. J.

LEHNER, ULRICH L., *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie* (Brill's studies in intellectual history; vol. 149). Leiden/Boston: Brill 2007. XI/532 S., ISBN 978-90-04-15607-4.

Nach der Einleitung und dem ‚kurzen Überblick über die Vorsehungslehre in Philosophie und Theologie‘ besteht vorliegende Dissertation aus vier unterschiedlich gewichteten Teilen. Der erste unter dem Titel *Philosophische Vorsehungskonzepte* (31–155) enthält Hinweise zu Einflüssen von „außerhalb der Schulphilosophie“ (31–57: Newton, Bayle, Hume, Leibniz, Lessing, Herder), Christian Wolff (59–79), Alexander Gottlieb Baumgarten (81–89), Christian August Crusius (91–108), Moses Mendelssohn (109–125), Hermann Samuel Reimarus (127–141) und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (143–155). Der knappere zweite Teil unter dem Titel *Theologische Vorsehungskonzepte* (159–216) referiert zu Sigmund Jacob Baumgarten (159–181) und Johann Friedrich Stapfer (183–216). Der dritte Teil (219–298) bietet Untersuchungen zum ‚vorkritischen‘ Kant in zehn Kap. Größere Analysen sind gerichtet auf die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (237–257) und auf *Def[n] einzigmögliche[n] Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (265–285). Der vierte Teil enthält zunächst fünf Kap. zum eigentlichen Thema, nämlich zum ‚kritischen‘ Kant (301–463), dann eine Zusammenfassung, die sich auf die gesamte Dissertation bezieht (465–484). Das Werk schließt mit einem Anhang (Siglenverzeichnis, Primär- und Sekundärliteratur und Register [der Personen]).

Verf. lässt durchblicken, dass er persönlich eine dezidierte Auffassung von der göttlichen Vorsehung (*providentia divina*) habe (XI). Da „sich der Vorsehungsglaube durch die Aufklärung einer tiefgreifenden Veränderung unterzogen“ habe, will er untersuchen, „ob sich die der Aufklärung vorgeworfene Naturalisierung des Vorsehungsbegriffs auch in der Philosophie Kants nachweisen lässt“ (1). Die Disposition des Buchs ist weitgehend geeignet, die Lösung der Aufgabe zu befördern. Es hätte sich aber auch empfohlen, die kritischen Hauptschriften Kants sorgfältig zu untersuchen. Die These, dass „sich in den beiden ersten Kritiken kaum Ausführungen über die Vorsehungslehre finden, weswegen die entsprechenden Textstellen in den Fußnotenapparat eingearbeitet wurden“, mag – äußerlich betrachtet – zutreffen, führt aber zu inneren Defiziten.

Das Buch bietet fast eine Überfülle an Material und Hinweisen, die aber manches Mal zu Schwarzweißmalerei und irreführenden Vereinfachungen führt. Beispiel: In Kap. 2, das nicht aus Quellen, sondern Überblicksartikeln geschöpft ist, spricht Verf. knapp zu Irenäus von Lyon und Augustinus; unter Hinweis auf einen LThK-Artikel erklärt er (7): „Letzterer identifiziert sogar *praescientia* und *providentia*.“ Bei solch einschneidenden Thesen hätte Rez. Originalbelege erwartet. Da diese fehlen, ist zu fragen, wie Verf. folgende Stelle (samt Kontext) mit seiner These vereinbart (*ciu.* 5, 10): „*quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia dei tollere uoluntatis arbitrium aut retento uoluntatis arbitrio deum (quod nefas est) negare praescium futurorum; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et ueraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene uiuamus.*“ Ein zweites Beispiel (9): „Die lutherische Vorsehungslehre operierte mit einer *personalen Ontologie des subjektanalogen Handelns*, während das *scholastische sapientiale Modell* der Thomisten als *impersonal* bezeichnet werden kann.“ Dazu wäre viel zu sagen und zu fragen. Hier sei nur erwähnt, dass eklektizistisch pauschalierende und nivellierende Urteile der Klarheit einer Sache nicht dienen. Zudem konterkariert Verf. seine These durch ein Zitat zum Vorsehungsverständnis von Lutheranern und Calvinis-

ten, das von den Bedingungen der Neuzeit beeinflusst sei, aber offenbar auf Thomas von Aquin zurückzuweisen vermag (14): „Gott wirkt als *sapiential-ordinatives Funktionsprinzip des Weltprozesses* und auf diese Art in diesem Prozess (nicht nur in seiner sapientialen Installation).“

Je mehr Verf. sich seinem eigentlichen Thema nähert, desto lehrreicher werden seine Ausführungen. So sind beispielsweise die Inhalte des Zedlerschen Universallexikons (15–21), eines der gebräuchlichsten im 18. Jahrhundert, auch belebten Kantforschern nicht stets präsent. Ebenso nützlich ist die Darstellung der Kontroversen über die Vorsehungstheologie im 18. Jhd. (21–28). Der erste Teil (Kap. 3–9) erweist sich als Fundgrube für philosophische Stellungnahmen zur Vorsehungsfrage der o. g. Autoren. Fragen, die hier zu stellen wären, hängen vermutlich mit dem persönlichen Vorsehungsverständnis des Verf. zusammen; z.B. 45: „Für Leibniz (1646–1716) ist die Weltmaschine nicht einfach der Willkür Gottes entsprungen, sondern vielmehr seiner absoluten Weisheit.“ Dennoch werden hier, wie im zweiten Teil zu theologischen Vorsehungskonzepten, wenig bekannte, aber beachtenswerte Gedanken gesammelt und vorgestellt.

Nützlich sind auch die ausführlicheren Darstellungen zum ‚vorkritischen‘ und die knapperen Hinweise zum ‚kritischen‘ Kant. Sie leiden jedoch unter einem Vorverständnis der Vorsehung, das mit dem Kants nicht gut übereinstimmt. Es ist nicht Sache eines Rez., auf Stellen hinzuweisen, in denen Vorsehungsgedanke und göttliche Gnadentat laut Kant ihren angemessenen Platz haben. Immerhin ist allzu deutlich, dass Kant einerseits der Ehrfurcht vor der Majestät Gottes zu entsprechen sucht, über dessen ‚Willkür‘ oder ‚Weisheit‘ wir nicht viel Positives zu sagen haben, andererseits ist Kants These klar, dass Gott nicht als Fadenzieher eines kosmischen Marionettentheaters zu denken ist (vgl. *KpV*, A 265). Vielmehr versteht Kant die „Heiligkeit des Willens“ als „praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht“ (*KpV*, A 58). Den Vorwurf der ‚Marginalisierung‘ des Vorhersehungskonzepts durch Kant scheint dem Rez. unsachgemäß (*Religionslehre Pölitz*, 215). Vielmehr sagt er (*KpV*, A 266): „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ.“ Zur ‚besondern göttlichen Vorsehung‘ sagt Kant (*KpV*, A 230, Fn): „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht.“ Also ist nicht „jedes spezielle Eingreifen Gottes ausgeschlossen“ (475). Philosophisch Denkenden als solchen obliegt indessen nicht die Aufgabe, über die besondere göttliche Vorhersehung weitere Auskunft zu geben.

Sehr angenehm ist es für den Leser, am Ende dieser materialreichen Untersuchung eine zuspitzende Zusammenfassung zu finden (wie sie auch schon am Ende jedes Kap. stehen). Einige Anfragen seien am Ende noch genannt. Wenn es das Ziel Kants wäre, „einen Mittelweg zwischen atheistischem Mechanismus und schwärmerischem Intuitionismus zu gehen“ (472), was wäre daran auszusetzen, was hätte dieses Projekt mit ‚englischem Deismus‘ zu tun? Ist es wirklich sachgemäß zu behaupten, dass sich das Subjekt laut Kant „die Glückseligkeit erarbeiten muss“ (472f.)? Ist es nicht vielmehr so, dass laut Kant alle „bisherigen Coalitionsversuche“, Tugend und Glückseligkeit zu vereinen, gescheitert sind (entgegen dem späteren Ansinnen von Karl Marx)? Hält Kant dieses Scheitern nicht für unüberwindlich und errichtet er auf ihm nicht die Postulate ‚der reinen praktischen Vernunft‘? Wenn Verf. es problematisch nennt, das moralische Verhalten als „ausschlaggebend für das Verhalten Gottes“ zu nehmen, „nicht die Zugehörigkeit zu einem Volksstamm oder einer Religionsgemeinschaft“ (474), könnte er dann nicht auch auf Augustins Behandlung eines berüchtigten Wortes von Cyprian eingehen? Augustinus sagt zwar (*bapt.* 4, 24): „salus extra ecclesiam non est quis negat?“ Als Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche nennt er aber weder ‚Volksstamm‘ noch ‚Religionsgemeinschaft‘, sondern Liebe, Demut und Gerechtigkeit als Früchte des Glaubens.

Eine Reihe weiterer derartiger Fragen möchte Rez. an die vorliegende Arbeit richten. Diese Fragen haben das Ziel produktiver Weiterführung und Korrektur des Vorgelegten, sie bauen auf dessen breitgestreuten Informationen auf. Nicht akzeptieren vermag Rez. jedoch die These, Kants Lösungen verdienten das Prädikat ‚immanentistisch‘ (z.B. 478). Wer wirklich vernommen hat, dass sich die Idee der Freiheit durch das moralische Gesetz ‚offenbart‘ (KpV, A 5), dass das moralische Gesetz zur Religion führt, „zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (KpV, A 233), wird nicht sagen wollen, Kant reduziere „die Vorsehung zu einer *providentia socialis seu immanens*“ (484). Für diese These ist das schöne Zitat aus Kants *Pädagogik*, das Verf. an den Schluss seiner Arbeit stellt, gerade kein guter Beleg. Kants oftmalige Hinweise auf Gott als ‚Herzenskündiger‘ sind ein deutlicher Hinweis für die Ausrichtung seines Denkens in die Transzendenz (implizit enthalten auch schon in KpV, B 579, Fn), die in diesem Punkt engste Verwandtschaft mit Augustins Rede vom ‚*inspector cordis*‘ hat.

N. FISCHER

FLASCH, KURT, *Dietrich von Freiberg*. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt am Main: Klostermann 2007. 717 S., ISBN 978-3-465-03301-1.

In seinem jüngsten Werk führt der renommierte Philosoph Kurt Flasch den Leser in das Denken eines „Sonderlings“ der mittelalterlichen Wissenschaft ein. Flasch wendet sich dabei mit Dietrich von Freiberg einem Denker zu, der sich von der damaligen Schullehre scharf absetzt und ihr entgegentrat. Inhaltlich ist die Dietrichmonographie, die im Übrigen die erste ihrer Art seit 100 Jahren darstellt, in drei Themenbereiche gegliedert: Nach einer ersten Annäherung und der Darstellung des geistigen Umfelds bietet Flasch im zweiten Teil eine Darstellung der Philosophie. Ihr folgt eine Übersicht über den Theologiebegriff und die Naturforschung. Wie der Titel vermuten lässt, stellt er die Lehre Dietrichs dabei nicht isoliert dar, sondern verortet dieselbe in ihren ideengeschichtlichen Kontext. Albertus Magnus und der Aquinate waren bereits tot, die Integration der griechisch-arabischen Philosophie in die christliche Lehre beinahe abgeschlossen, doch nicht zu Ende gedacht. Denn nach dem Selbstverständnis Dietrichs rasteten seine Vorgänger unterwegs – in der Meinung, sie seien schon am Ziel angekommen. Dass sie dies aber nicht waren, dafür bürgt der Name Dietrichs. Nach Flasch könnte dieser „einfallsreiche und eigensinnige“ Wissenschaftler unser Bild der Scholastik radikal ändern. Und genau so wollte Dietrich selbst sich und sein Werk verstanden wissen. Bei der Wurzel wollte er ansetzen. Albert und insbesondere Thomas von Aquin hätten die ursprüngliche Lehre des Aristoteles und Platon verfälscht. Somit kann Dietrich entgegen einer weit verbreiteten Meinung auch nicht als Vertreter der Albertschule bezeichnet werden, doch auch eine Zuordnung als Neuplatoniker scheidet aus. Einer anderen Schule kann er indes schon deshalb nicht zugerechnet werden, weil sein Denken zu individuell ist. Vielleicht mag er gerade deswegen in Vergessenheit geraten sein. Ob die Gegenüberstellung zur Lehre des Aquinaten insgesamt aber nicht doch zu einseitig dargestellt ist, darf sicherlich hinterfragt werden. Unbestreitbar kommt Flasch aber das Verdienst zu, dass er der philosophischen Diskussion einen polemischen Denker zurückgegeben hat. Als Ausgangspunkt für weitere Forschungen bietet sich das Werk Flaschens vorzüglich an, denn selten gelingt einem Autor eine derart überzeugende Gesamtdarstellung. Im ganzen Werk findet sich kaum eine Seite, aus der der Leser nicht Gewinn ziehen kann – geschehe dies nun auf informative Art oder als Einladung zum eigenständigen Denken und Forschen. Vermissen wird man einzig ein ausführliches Inhaltsverzeichnis. Ingesamt handelt es sich um ein Werk, an dem man nicht vorbeikommen wird.

M. VONARBURG

SZANISZLÓ, INOCENT-MÁRIA, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt*. État de recherche des œuvres principales. Berlin/Wien: LIT 2007. 516 S., ISBN 978-3-8258-9965-3.

Auch heute, 33 Jahre nach ihrem Tod, sind die Faszination, die von der deutsch-amerikanischen Philosophin Hannah Arendt (1906–1975) ausgeht, und das Interesse an ihrem Denken ungebrochen. Von 1924 bis 1928 studierte sie in einer assimilierten jüdischen Familie geborene Hannah Arendt (= A.) Philosophie, griechische Philologie und