

durch (stillschweigende) Vereinbarung bestätigt. Phänomenologisch gehört es also zum positiven Recht“ (310). Darin, dass auch der Einzelne Subjekt des *ius gentium* ist, „mag, wer will, erste Ansätze für eine Begründung der Menschenrechte sehen“ (312). Bleibt man sich der Doppelnatur von V.s *ius gentium* bewusst, so „spricht nichts dagegen, in V.s Texten die Geburt des Völkerrechts aus dem Geist der Moralthologie zu sehen“ (317). – V., so betont *Norbert Brieskorn*, „war und blieb sein Leben hindurch Theologe“ (323). Welche theologischen Einflüsse werden in seinen staats- und völkerrechtlichen Positionen deutlich? Bieskorn arbeitet den schöpfungstheologischen und den heilsgeschichtlichen Aspekt heraus. – Gilt V. zu Recht als „Vater des internationalen Rechts“ (351)? Diese Frage blickt nach vorne; sie richtet sich vor allem an die *Relectiones. Merio Scattola* schaut in die entgegengesetzte Richtung, und er stützt sich dabei vor allem auf die Vorlesungen über die *Summa theologiae*. Inwieweit war V. der Tradition verpflichtet; wie hat er sie erneuert und bereichert? Dieser Blick in die Vergangenheit soll Hinweise geben, wie V. in der Geschichte des Völkerrechts zu verorten ist. Dargestellt werden die Gliederung des Rechts bei den Juristen in der ersten Hälfte des 16. Jhdts. und bei den Theologen (Isidor, Gratian, Thomas von Aquin); auf V.s Kommentierung von S.th. 1–2 q.95 und S.th. 2–2 q.57 wird ausführlich eingegangen. Die nach vorn blickende Ausgangsfrage wird durch einen Vergleich mit zwei Klassikern des modernen Völkerrechts beantwortet. Emer de Vattel (1758) bietet „ein inhaltlich leeres internationales Recht an“; V. beschreibt „ein inhaltlich gefülltes Völkerrecht“; V. bezieht sich „auf eine materiell bestimmte Vernunft, Vattel auf eine formale und prozedurale Vernunft“ (386). Nach Jakob Friedrich von Bielefeld (1761) gründet das politische System „sich allezeit auf den Grad der Macht“. „Eine von Vitoria entfernte Idee des Völkerrechts“, so das Ergebnis des Vergleichs, „könnte nicht gedacht werden“. – *Matthias Kaufmann* fragt erstens nach V.s Beitrag zur Trennung des Völkerrechts vom Naturrecht. „An die Stelle von Geschlechtstrieb und Brutpflege als typische Elemente des Naturrechts“, so der Unterschied gegenüber Thomas von Aquin, „treten moralische Grundsätze [...]. Es findet also eine Humanisierung und Moralisierung des Naturrechts statt“ (400f.). Das mag sich ergeben, wenn man, wie K., St.th. 1–2 q.94 a.4 ad 1 und S.th. 2–2 q.57a.3c. isoliert betrachtet. Dem Begriff der *lex naturalis*, wie Thomas ihn an der entscheidenden Stelle (S.th. 1–2 q.94a.3) entfaltet, wird es jedoch in keiner Weise gerecht. Zweitens kritisiert Kaufmann die Polemik von Carl Schmitt (1950) gegen die „missbräuchliche ‚Verwertung‘ [...] Vitorias zugunsten einer von der humanitären Moral geprägten Deutung des Völkerrechts“ (405).

F. RICKEN S.J.

IDEALISMUS UND NATÜRLICHE THEOLOGIE. Herausgegeben von *Margit Wasmaier-Sailer* und *Benedikt Paul Göcke*. Freiburg i. Br.: Alber 2011. 281 S., ISBN 978-3-495-48458-6.

Angesichts der in den letzten Jahren verstärkt geführten Debatte über die Bedeutung der Religion in unserer vermeintlich säkularisierten Gesellschaft einerseits und eines durch Bestsellerautoren wie R. Dawkins angeheizten Atheismus im Namen der Wissenschaften andererseits sehen die Hgg. des Bds. verstärkten Bedarf für die natürliche Theologie. Dass sie dabei gerade auf Kant und den nachkantischen Idealismus zurückgreifen, rührt von ihrer Überzeugung her, die Intelligibilität alles Wirklichen lasse sich nicht nur an der Verfassung der Welt ablesen, sondern noch besser im Ausgang vom menschlichen Subjekt erkennen. Zu begrüßen ist das breite Spektrum der behandelten Denker, das von Kant über J. M. Sailer bis zu K. C. F. Krause reicht. Die meisten Beiträge besitzen eher überblickshaften Charakter und lassen sich daher auch von Neulingen mit Gewinn lesen. Angesichts dessen ist freilich zu bedauern, dass einige Autoren keine Hinweise auf die reichlich vorhandene, teilweise fremdsprachige Sekundärliteratur geben.

K. Müller zeigt in seinem einleitenden Aufsatz die Tragweite des Themas an, indem er einen Bogen vom sog. Panentheismus des amerikanischen Philosophen C. Hartshorne zur Theologie J. Ratzingers schlägt. Sowohl in der zentralen These Hartshornes, wonach Gott die ganze Wirklichkeit in sich enthält, als auch in Ratzingers Überzeugung von der Vernunftförmigkeit der Wirklichkeit ließen sich idealistische Motive finden. „Darum lohnt es der Mühe, sie aus den ursprünglichen Kontexten der überdehnten Systeman-

sprüche herauszulösen und denjenigen Selbstverständigungen einzuschreiben, die unter den Bedingungen der reflexiv gewordenen Spätmoderne einsichtig gemacht werden können“ (30). – Die folgenden Beiträge gelten den vier Hauptvertretern des deutschen Idealismus. *R. Langthaler* zufolge zwingt Kants Ethiktheologie, das Problem der Physikotheologie gleichsam von hinten noch einmal aufzurollen. Denn die im Theodizeeaufsatz behandelte Erfahrung der Zweckwidrigkeit bedrohe die Gewissheit des Menschen, der Endzweck der Schöpfung zu sein. *S. Wendel* stellt den kantischen Glaubensbegriff dar und unterstreicht dessen bleibende Aktualität. Zumal in der Religionsschrift werde deutlich, dass der praktische Vernunftglaube kein reines Fürwahrhalten von Sätzen, sondern „wesentlich Praxis“ und „ein Tun“ sei (92). – *P. Rohs* erläutert die Gotteslehre sowohl des frühen als auch des späten Fichte und zieht eine ernüchternde Bilanz. Da Fichtes Ansatz selbst nur in modifizierter Form zu verteidigen sei und überdies keinen Raum für die Freiheit Gottes lasse, komme er kaum als Anknüpfungspunkt für die natürliche Theologie in Betracht. Weniger pessimistisch äußert sich *J. Schmidt* mit Blick auf Hegel. In knappen Strichen zeichnet er dessen Programm einer Vernunftkenntnis des Absoluten nach und gibt sich überzeugt, dass nur eine auf Subjektivität und Freiheit gegründete Metaphysik den geeigneten begrifflichen Rahmen für eine philosophische Theologie bereitzustellen vermag. *M. D. Krüger* schließlich deutet Schellings negative Philosophie als natürliche Theologie. Als Vorbereitung der positiven Philosophie sei sie zwar unverzichtbar; da sie aber nicht mehr als die Möglichkeit Gottes erweise, werde sie durch die religiöse Offenbarung gewissermaßen überflüssig. Bedeutsam sei Schellings unbedingtes Festhalten an der (göttlichen) Freiheit: „Gott ist nicht Liebe, die notwendig Freiheit einschließt. Gott ist die Freiheit, die mögliche Liebe einschließt“ (139).

Die weiteren Beiträge gelten einer Reihe weniger bekannter Denker. *A. Lazzari* zeigt, wie K. L. Reinhold in seinen „Briefen über die Kantische Philosophie“ Kant noch vor dem Erscheinen von dessen Religionslehre zu einem zweiten Christus stilisiert. Wie dieser die jüdische Religion für die Moral geöffnet habe, so verschaffe jener der christlichen Religion Eingang in die Moral. Die beiden Hgg. sind mit Aufsätzen zu J. M. Sailer und K. C. F. Krause vertreten. Wie *M. Wasmaier-Sailer* darlegt, verbindet der spätere Bischof von Regensburg die platonische Idee des Guten mit dem kantischen Gedanken Gottes als Garant des höchsten Gutes und dem johanneischen Verständnis von Gott als Liebe. Auf diese Weise schaffe er nicht bloß Raum für die Vergebung des Bösen (vgl. 173), sondern unterlaufe auch die Aporie der autonomen Moral, dass Gott nämlich dem vernünftigen Sittengesetz als etwas ihm Äußerlichem unterworfen scheine. „Gott wählt das Gute nicht – er ist das Gute“ (178). *B. P. Göcke* entwickelt den Grundgedanken Krauses, dem zufolge das System unseres Wissens ein höchstes Sach- und Erkenntnisprinzip erfordert, das sich weder begrifflich darstellen noch argumentativ rechtfertigen lässt. Dies führt zu der provokanten These: „Wissenschaft ist Pantheismus“ (197). Obwohl Göcke den Ausdruck ‚Pantheismus‘ eingehend erläutert, wäre es m. E. wünschenswert gewesen, genaueren Aufschluss darüber zu geben, wie sich ein solches Prinzip der Wissenschaften zum Gott der Religion verhält. In dieser Hinsicht ungleich ergiebiger ist der Beitrag *C. Ellsiepens*, der auslotet, welches Gottesverständnis hinter Schleiermachers Rede vom Universum, von Frömmigkeit und vom Absoluten liegt. – *J. Geldhof* erinnert an den oft übersehenen Romantiker F. v. Baader. Anhand seiner „Vorlesungen über spekulative Dogmatik“ schildert er Baaders organische Naturauffassung und seine Sicht des Menschen als Bild Gottes. Beides deutet Geldhof als Ausdruck des romantischen Gedankens von der „Permeabilität des Seins“ (230). Gegenüber der von ihm scharf kritisierten Gottesvorstellung der neuzeitlichen Philosophie stelle Baaders an der christlichen Offenbarung ausgerichtete natürliche Theologie eine bis heute wenig erforschte Alternative dar. – Den Bd. beschließen Texte zu zwei Autoren, deren Namen man üblicherweise nicht mit natürlicher Theologie in Verbindung bringt. *J. Kreuzer* erörtert, wie Gott in Hölderlins Dichtung zur Sprache kommt. Dabei hebt er insbesondere auf die Gemeinschaftsbezogenheit alles Verstehens und auf die Sprachgebundenheit des Religiösen ab. „In Akten gelingender Verständigung wird wirklich, was ‚der Gott‘ ist“ (257). *D. Came* stellt den soteriologischen Charakter von Schopenhauers Denken heraus. Obwohl er den Willen als das Wesen der Dinge ansieht, liegt das Heil für Schopenhauer gerade in der Verneinung des Willens zum Leben. Dar-

auf hat bereits R. Malter in seinem *opus magnum* hingewiesen (Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991), freilich ohne dass Came ihn erwähnen würde. Sosehr ich die Interpretation im Prinzip teile, so wenig ist mir deutlich geworden, was Schopenhauers Erlösungslehre mit natürlicher Theologie zu tun haben soll. – Insgesamt kann die Lektüre dieses anregenden und abwechslungsreichen Buches empfohlen werden. Bedenken habe ich einzig hinsichtlich der Einschätzung der Hgg., die idealistischen Theorien eignen sich als Beiträge zur Säkularismusedebatte und in der Auseinandersetzung mit dem Szientismus. Ich wage im Gegenteil zu vermuten, dass die Frage nach der systematischen Gestalt der natürlichen Theologie von solchen Diskussionen unabhängig gestellt und beantwortet werden muss und kann. G. SANS S. J.

HEEREMAN, FRANZISKUS VON, *Selbst und Bild*. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814) (Fichte-Studien, Supplementa; Band 26). Amsterdam/New York: Rodopi 2010. IX/214 S., ISBN 978-90-420-3195-1.

Unter dem Titel „Selbst und Bild“ legt Franziskus von Heereman eine Untersuchung „Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)“ (= Untertitel der mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten Dissertation) in der Reihe „Fichte-Studien“ vor. „Es geht ihr um den Menschen, sofern er einerseits er selbst, andererseits Gegenwart eines Anderen, näherhin des Absoluten ist.“ Unter diesem Motto (Teil A) steht die kritische Würdigung der Sozialontologie des späten Fichte, die unter Einbeziehung der interpersonellen Phänomenologie von Emmanuel Levinas aktualisiert und rekonstruktiv „mit Fichte über Fichte hinaus“ weitergeführt werden soll.

Die Untersuchung beginnt mit einem ausführlichen Forschungsbericht auf dem abschließenden Stand der großen Fichte-Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die nunmehr auch letzte persönliche Gedanken aus der Arbeit des Begründers des Deutschen Idealismus einbezieht (11–32) (Teil B). Als „hermeneutischer Schlüssel“ (35) zum „letzten Fichte“ dienen dem Autor die „Tatsachen des Bewußtseyns“ von 1810/11 sowie die „Sittenlehre“ von 1812 (ausführlich dargestellt in den Teilen C und D). Vor allem anhand dieser Texte unternimmt Heereman in Teil E eine „Rekonstruktion der Person im System des letzten Fichte“, wobei er auf die Problematik eines geschlossenen Systems hinweist, der u. U. gerade die „Person“ in ihrer unreduzierbaren Würde zum Opfer fallen kann (119–146). Deshalb erscheint sein „Einspruch: Der Eine für den Anderen“ (Teil F, 147–165) – diesmal über Fichte hinaus – berechtigt, der nun anhand der explizit aufgenommenen am „Anderen“ orientierten Philosophie von E. Levinas zum letzten Teil G mit dem abschließenden Titel „Fichtes System in der Dimension der Güte“ (165–202) überleitet. Ein ausführliches Literaturverzeichnis rundet die gründliche und im besten Sinne weiterführende Arbeit ab. Ein Hauptgesichtspunkt der Untersuchung ist die mit anderen Autoren geteilte Feststellung, dass Fichte zwar als unbestrittener Begründer einer systematisch begonnenen Interpersonalitätslehre (Naturrecht von 1796) gelten kann, dass er jedoch seine für die gesamte spätere Sozialontologie und Phänomenologie der Interpersonalität grundlegende Deutung der zwischenmenschlichen Existenz nur noch fragmentarisch weitergeführt hat (152ff.). Umso wichtiger erscheinen diesbezügliche Hinweise des Autors in seiner Würdigung der letzten Spätwerke Fichtes. Unverkennbar bedeutsam für seine Interpersonalitätslehre bleibt der betont „ethische“ oder „praktische“ Grundzug seiner gesamten Philosophie, die sie gerade mit E. Levinas verbindet. Ein spätes Fichtezitat lautet appellativ: „Die Fähigkeit der Entwicklung des Ich stehet in Beziehung auf die Fähigkeit der Welt entwickelt zu werden“ (59, Anm. 61). Denn im kommunikativen Handeln einer „Fülle von Subjekten ... wird nicht bloß gesehen, sondern qua Willen etwas zur Erscheinung gebracht“ (107). Dabei begnügt sich Fichte – wie auch Levinas – nicht mit einer postulatorischen „Ethik als Erster Philosophie“, sondern geht in der Begründung der alle Ethik erst fundierenden Interpersonalität in einen metaphysischen (und schließlich religionsphilosophischen) Rückbezug über. Hierdurch entsteht aber gerade das Problem des Verhältnisses des Individuums (127) zum Absoluten. Ist die „Person“ in ihrer Eigenständigkeit als „Selbst“ noch zu bewahren, wenn sie ontologisch in ihrer radikalen Abhängigkeit lediglich