

Beitrag behandelt die Frau in der Hagiographie. Dabei konzentriert sie sich auf das geistliche und menschliche Profil zwei der wichtigsten Heiligen der Kirchengeschichte im Gefolge des heiligen Franziskus: die heilige Klara von Assisi und die heilige Veronika Giuliani. Der wertvolle Beitrag gewinnt eine besondere Bedeutung, weil eine Frau aus einer inneren Geistesverwandtschaft heraus die marianische Erfahrung der beiden Heiligen beschreibt. Klara und Veronika Giuliani erscheinen als Beispiel für die Bedeutung der Frau und ihr Glaubenszeugnis in der Kirche.

Unter den Reihen der Glaubenszeuginnen folgt dann die beispielhafte Gestalt einer Mutter und Ärztin, der heiligen Gianna Beretta Molla. Sie wird vorgestellt, dies sei eigens hervorgehoben, von dem Sohn der Heiligen, Pier Luigi Molla, der ebenfalls Arzt ist und der auf ergreifende Weise das Leben der Mutter erzählt. Gianna Beretta Molla war eine christliche Frau voller Freude und voller Lust am Leben. Sie war eifrige Ärztin und großzügige Mitarbeiterin der Katholischen Aktion. Sie heiratete am 24. September 1955. Im September 1961, »am Ende des zweiten Monats der vierten Schwangerschaft, erreicht sie das Geheimnis des Leidens: an der Gebärmutter entsteht ein Fasergeschwulst, ein gutartiger Tumor. Einige Tage vor der Geburt, im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, ist sie bereit, ihr Leben hinzugeben, um das ihres Kindes zu retten. Sie sagt ihrem Gatten Pietro: »Wenn ihr zwischen mir und dem Kind entscheiden müsst, zögert nicht: wählt – darauf bestehe ich – das Kind. Rettet es.« Am Morgen des 21. April 1962 erblickt Gianna Emanuela durch Kaiserschnitt das Licht der Welt« (S. 198). Trotz aller Behandlungen, die der Mutter zuteil werden, verschlechtert sich ihre Situation. Am 28. April stirbt sie. Das gehaltvolle Zeugnis ihres Sohnes ist eine Ermunterung für die Frauen und besonders für alle Mütter, die wie die heilige Gianna in Maria die Mutter Jesu und die Mutter der Kirche sehen, sowie ein wunderbares Beispiel, das es nachzuahmen gilt.

Das hervorragende Werk klingt aus mit einer Zusammenfassung der gesamten Intensivwoche von Seiten des Herausgebers, Manfred Hauke. Der Verfasser erinnert dabei an die Eigenart der behandelten Themen: »Die Bedeutung der Frau in der Heilsgeschichte wird in drei Perspektiven dargestellt: wir konnten die biblische Grundlage, das liturgische Leben und die christliche Erfahrung der Heiligkeit vertiefen. Dabei sind verschiedene Dimensionen des Themas angeklungen: die Anthropologie, das trinitarische Geheimnis, die Christologie, die Ekklesiologie und die Mariologie. In der Gestalt Mariens erreicht die Berufung der Frau ihren höchsten Ausdruck« (S. 203).

Das Werk ist lesenswert aus verschiedenen Gründen. Es ist aktuell wegen des Themas der Frau, gut geschrieben von kompetenten Autoren, klar strukturiert und oft packend dargestellt. Die Mariologie erweist sich hier als eine der interdisziplinärsten Fächer innerhalb der Theologie.

Pietro Parrotta, Olivone (Schweiz)

Philosophie

Sala, Giovanni: *Kant, Lonergan und der christliche Glaube. Ausgewählte philosophische Beiträge (Festgabe zum 75. Geburtstag)*, hrsg. von Ulrich L. Lehner u. Ronald K. Tacelli, Nordhausen 2005, 569 S., ISBN 3-88309-236-3, 100 Euro.

Giovanni Sala, Professor für Philosophie an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München, hat sich die Erforschung der Philosophie Kants zur Lebensaufgabe gemacht. Er ist auch immer wieder mit Arbeiten über den kanadischen Jesuiten Bernhard Lonergan hervorgetreten. Der vorliegende, von Ulrich L. Lehner und Ronald K. Tacelli herausgegebene Sammelband bietet einen Querschnitt der wichtigsten Beiträge über Kant und Lonergan, wobei die Aufsätze über Kant wie folgt präsentiert werden: I. Kritik der reinen Vernunft mit den Beiträgen »Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: 1781–1981« (27–44), »Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus« (45–102), »Intentionalität contra Intuition« (103–130), »Bausteine zur Entstehung der Kritik der reinen Vernunft Kants« (131–154), »Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie« (155–202), »Ein Experimentum crucis der Transzendentalphilosophie Kants: Die Erkenntnis des Besonderen« (203–222), »Kants Agnostizismus: Hindernis im Wissen und Glauben« (223–243), »Die Gottesfrage in den Schriften Kants« (243–278), »The Metaphor of the Judge in the *Christique of Pure Reason* (B XIII f): A Key for Interpreting the *Kantian Theory of Knowledge*?« (279–298), II. Kritik der praktischen Vernunft mit den Beiträgen »Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft: 1788–1988« (299–316), »Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants« (317–384) und »Wohilverhalten und Wohlergehen« (385–452) und III. Religionschrift mit dem Aufsatz »Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionschrift« (453–470). Teil IV befasst sich mit Lonergan und dem christlichen Glauben: »Erkenntnis als Struktur« (471–490), »Bernhard Lonergans Methode der Theologie: Ein

Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand« (491–522) und »Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin« (523–562). Der Band schließt ab mit einer Bibliographie der Schriften Salas von 1967–2004 (563–569).

Der erste Beitrag befasst sich mit der Vorbereitung, dem Stil und der Rezeptionsgeschichte von Kants Hauptwerk. Darin werden zunächst die Gründe für die anfängliche Zurückhaltung und das Unverständnis bei den Zeitgenossen des Königsberger Philosophen, denen das Werk »dem Genius der Zeit gar nicht angemessen« (29) schien, gesucht, die Vf. in der Verflachung einer dem Eklektizismus erlegenen, in den Dienst der Aufklärung getretenen Philosophie, aber auch in der Undurchsichtigkeit seines Stils, ausmacht. Sala legt dar, warum er von einer »harmonisierenden Auslegung« der KrV Abstand nimmt (31f.). Statt derer entwickelt er eine hermeneutische Sensibilität für die Brüche, das Gegeneinander verschiedener Ansätze (Sensualismus und Rationalismus), die letztlich nicht vermittelt werden, und die immanente Disparität der Gedankenstränge (39). So haben später manche (wie Fichte und Beck) den idealistischen, andere (wie Cohen, Cassirer, Natorp) den empiristischen Faden aufgenommen und weitergezogen. Weil er die Erkenntnis ausschließlich nach Analogie der sinnlichen Anschauung begreift (vgl. KrV A 19), kommt Kant über den im ganzen Werk festgehaltenen »sensualistischen Intuitionismus«, auf den auch die Rezeptionsgeschichte aufmerksam wurde, nicht hinaus: »Die Anschauung ist die einzige Erkenntnisart, die von sich aus imstande ist, bis zum Gegenstand zu gelangen« (34).

Aus der tiefgründigen Behandlung der Erkenntnislehre Kants (45–103; 203–222) möchte ich nur einen Punkt herausgreifen: Die Rolle des Denkens beim Zustandekommen der Erkenntnis (57–65): Während nach Kant einzig die Anschauung den Bezug zum Gegenstand herstellt, ist es die Aufgabe des Denkens, das Mannigfaltige der Sinneserfahrung mittels der Kategorien zur Synthesis zu bringen. Dabei ist es aber entscheidend, dass das Denken keinen Gegenstand hat. Das Denken liefert keine gegenständliche Erkenntnis, selbst dort nicht, wo es sich auf sich selbst richtet: in der transzendentalen Apperzeption (vgl. KrV B 406; 419). Der Verstand bearbeitet das Mannigfaltige der Sinnesempfindung, ohne jedoch eine eigene Wirklichkeit hinzuzufügen (58). Trotzdem sind die Verstandeshandlungen notwendig, weil die Sinne nicht auf ein Intelligibles abheben; sie liefern nur den »Stoff« der Erkenntnis (vgl. KrV 298f.; 60f.). Die wahre Wirklichkeit verhält sich zu den von Kant analysierten Verstandes- und auch Vernunftthandlungen

(letztere mit der ordnenden Funktion ihrer Ideen »Seele«, »Welt«, »Gott«) disparat. Daraus folgt, dass zwischen Intelligenz und Rationalität einerseits und der Wirklichkeit andererseits eine unüberwindbare Inkongruenz vorliegt. »Eines steht vom Standpunkt des Prinzips Anschauung von vornherein fest: mit den Kategorien wird kein dem Subjekt gegenüberstehendes, von ihm verschiedenes Objekt erkannt – aus dem einfachen Grund, weil die Verstandesverbindung als »Aktus der Spontaneität« (B 130) keine anschauungsmäßige Handlung ist« (64).

Vf. hat bei seiner Kantauslegung immer auch die Rezeptionsgeschichte, der er einen eigenen Abschnitt (39–42) widmet, im Blick: Der Neukantianismus mit seinem wissenschaftstheoretischen Interesse legt den Akzent sowohl auf die Apriorität der Verstandesbegriffe, die mit ihrer objektiven Gültigkeit in Einklang gebracht werden muss, als auch auf die Begründung der Naturwissenschaft durch die »Grundsätze des reinen Verstandes« (41). Die »metaphysische Kant-Interpretation«, die mit dessen zweihundertstem Geburtstag einsetzt, greift wieder stärker die klassischen Themen der Metaphysik auf und stellt sie in den Zusammenhang mit dem kantischen Denken (41). Der ersten katholischen Rezeption (bis zum Todesjahr Kants), die mehr von einem Interesse an dessen Ethik mit ihrer Postulatenlehre interessiert war und »die KrV in ihrer epochalen Wende und ihrer Sprengkraft« nur wenig beachtete, bescheinigt Vf. »Oberflächlichkeit« (42f.). Die kritische Philosophie Kants wurde im katholischen Bereich unzureichend aufgearbeitet, stattdessen griff man zu einer Indizierung seiner Schriften.

Der Durchgang durch die Rezeptionsgeschichte schließt ab mit Joseph Maréchal, der eine Versöhnung der Kantischen Transzendentalphilosophie mit dem Thomismus angestrebt hat. Dazu Sala: »Der Versuch Maréchals, die transzendente Methode Kants in die Erkenntnislehre Thomas von Aquins einzubringen, ist sowohl aus historischen als auch aus systematischen Gründen umstritten. Er hat aber zweifelsohne einen fruchtbaren Dialog des Thomismus mit der Transzendentalphilosophie (...) ermöglicht« (44).

Der Artikel über Kants Religionsschrift schließlich arbeitet die beiden Pole heraus, zwischen denen die Christologie Kants eingespant ist: Die Reduktion Jesu Christi zu einer »Idee«, die das moralische Wesen »Mensch« konstituiert (1), und die Realisierung dieser Idee – Jesus als höchstes Exemplar dessen, was jeder von uns sein soll (2).

Sala zeigt hier, dass es sich bei Kants Abhandlung »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen

Vernunft« (1793) nicht um eine transzendental begründete Religionsphilosophie handelt, wie manche Interpreten vermeint haben. Es geht Kant nicht um eine Analytik des menschlichen Daseins, aus der Strukturen für die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott herausgedreht werden. Vielmehr entwickelt er, ausgehend vom Faktum der christlichen Religion und der dogmatischen Glaubenssätze, einen Inbegriff von philosophisch einsehbar Grundwahrheiten, die das System einer reinen Vernunftreligion, der »Religion des guten Lebenswandels« ausmachen (455). »Das Ergebnis kann kein anderes sein, als dass von der geoffenbarten, christlichen Wahrheit nur noch das übrig bleibt, was für die Vernunft einsichtig und damit annehmbar ist. Das Ergebnis beinhaltet keine christliche Theologie mehr, sondern eben die von Kant angestrebte Lehre von der allgemeinen, natürlichen Religion, und diese selbst auf Moralität verkürzt« (456). Diese Vernunftreligion korrespondiert mit dem Gottesbegriff Kants: Gott ist der Garant der Wirklichkeit des höchsten Gutes, und die Religion ist unsere Beziehung zu dem so verstandenen Gott. Über eine praktisch begründete Metaphysik wird – nach der Destruktion der Gottesbeweise in der KrV – Gott als notwendiges Postulat eingeführt: Wir handeln – dem kategorischen Imperativ entsprechend – so, *als ob* es Gott gäbe. Auf diese Weise läuft Moralität nicht ins Leere, sondern auf den postulierten Endzustand, die Glückseligkeit, hinaus. Entsprechend seinem Begriff vom höchsten Gut »als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft« (KpV A 233) ist das leitende Interesse Kants an der Religion ein moralisches: »Diese Idee eines moralischen Weltherschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl zu wissen, was Gott *in sich selbst* (seine Natur) sei, sondern was er *für uns* als moralisches Wesen sei« (Streit der Fakultäten B 211).

Kants Religionsphilosophie ist aus dem Geist der rationalistischen Aufklärung geboren, die alles Kultische (die »Hofdienste«, d.h. die »besonderen Pflichten gegen Gott« [Religion B 230 a]) beiseite schiebt, um nach der Bedeutsamkeit der religiösen Lehre für den guten Lebenswandel zu fragen. Die Konsequenzen dieser Reduktion der Religion auf Moral entfaltet Vf. im 2. Teil (»Die Mysterien des Lebens Jesu«, 461–468). Wider Erwarten zeigt Kant ein großes Interesse an den christlichen Heilmysterien, ja er geht »auf sämtliche klassischen Traktate der Dogmatik« ein, wobei sein Zugang zur *Christologie* formell von der »reinen Vernunftreligion« (Religion B 158) bestimmt bleibt. Das Hauptgewicht in den Ausführungen Kants über die

christliche Religion liegt auf der moralisch-symbolisierenden Interpretation des Historisch-Positiven. Im »2. Stück« seiner *Religion* unternimmt Kant den Versuch zu klären, in welchem Sinne der Person Jesu eine mitwirkende Funktion bei der Selbstverbesserung (B 61) des Menschen, um die es ihm primär geht, zugewiesen werden kann.

Die Reduktion auf das moralisch Relevante beherrscht als Prinzip die ganze christologische Hermeneutik: Damit ist der Lehre von der Menschwerdung des Gottesohnes der Boden entzogen. »Das Geheimnis der Inkarnation und mit ihm die Zweinaturenlehre des Konzils von Chalkedon wird von Kant darin erblickt, dass ›der von Natur böse Mensch‹ sich doch zum ›Ideal der Heiligkeit‹ erhoben hat« (459). Kant ist es nicht um die Person Jesu Christi als des Mittlers und Erlösers zu tun, der den Menschen mit in seine Beziehung zum Vater hineinnimmt. Dort, wo er nicht von der moralischen Vorbildfunktion des historischen Jesus spricht, wird ihm der »Nazoräer« zur abstrakten Idee für die moralische für die Menschheit in ihrer ganzen Gott wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit (459). »In Jesus (...) deckt sich der Lebenswandel mit der Idee der moralischen Vollkommenheit« (462). Dies ist das große Thema der *Christologie* Kants. Bei Kant werden die Sätze des Evangeliums radikal reduziert. Eine beim Neuen Testament ansetzende Theologie kann nur noch Wissenschaft von dem sein, was Jesus eigentlich noch als Beitrag zur Verbesserung der Sitten gesagt hat und weiters hätte sagen können.

Die beiden Arbeiten über seinen Lehrer Bernhard Lonergan (1904–1984), dessen Hauptwerk »*In-sight. A study of Human Understanding*« Sala 1995 übersetzt hat, verfolgen das Ziel, dem Leser »einige Grundelemente seiner Theologie und Philosophie zu vermitteln« (11). Der bisher unveröffentlichte Essay »*Erkenntnis als Struktur*« (471–490) legt die Erkenntnislehre Lonergans in wesentlichen Teilen dar:

Durch eine introspektive Analyse gewinnt Lonergan seine Sicht auf die Entstehung des menschlichen Erkenntnisaktes. Erkenntnis ist nicht bloß eine Sache allgemeiner und notwendiger Begriffe sowie logischer Deduktionen; sie beseht vielmehr in einem richtigen Verstehen von Daten, das seinerseits einen intelligiblen Inhalt voraussetzt und das für eine nachfolgende Überprüfung durch ein Urteil offen ist. So kommt Lonergan zu seiner These, dass die menschliche Erkenntnis eine Struktur ist, die aus mehreren, voneinander verschiedenen Handlungen besteht. Sie terminiert noch nicht in dem Verstehen, das den Begriff des Verstandes aus sich entlässt, sondern im Urteil, das eine Reflexion über

den im Begriff gedachten Gegenstand, dessen Richtigkeit zuerst erfasst sein muss, voraussetzt. Erst das Urteil vollzieht eine Bejahung, die in ihrem »ist« den Gegenstand als Sein zu erkennen gibt. Das Urteil geht für Lonergan über die bloße *compositio* und *divisio*, die Synthesis von Subjekt und Prädikat hinaus, indem es sie absolut setzt. Weil das Sein dasjenige ist, was durch ein intelligentes Erfassen und ein vernünftiges Bejahen erkannt werden kann, gibt es eine Korrelation zwischen der Wirklichkeit und unserer intelligenten und rationalen Intentionalität, d. h. die Wirklichkeit ist innerlich intelligibel (482).

Große Denker sind daran zu messen, was sie an wesentlichen Gedanken vorgetragen haben. Es ist das Verdienst Salas, dies herauszuarbeiten. Sein Œuvre ist zugleich ein wichtiger Schritt, um die kirchliche Aufarbeitung von erkenntnistheoretischen und ethischen Problemen, die sich aus der Philosophie Kants und deren Nachwirken im Hinblick auf die »Vernunft des Glaubens« ergeben, vorzubringen. *Michael Sticklebroeck, Wald*

Beck, Heinrich: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 19). Frankfurt/M., u. a., 2. ergänzte Auflage 2001: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, ISBN 3-631-36692-2, 491 Seiten, 150,- Euro.

Dieses Werk, eine überarbeitete Fassung der Salzburger philosophischen Habilitationsschrift des Verfassers (1. Auflage München 1965), gilt inzwischen in Fachkreisen als Standardwerk der Thomasinterpretation. Dies bezeugen die inzwischen zahlreichen Rezensionen, in denen sein originärer Wert gewürdigt wird. Ein weiteres Indiz dieser positiven internationalen Resonanz ist die inzwischen erschienene 2. Auflage mit etwa 100 Seiten »Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins«, zu der ebenfalls schon Besprechungen vorliegen (vgl. u. a. in Salzburger Jahrb. f. Philos. 56/57 (2001/2002), ThPh 3/2003, Philos. Lit.anz. 2/2004; wir setzen im Folgenden wiederum andere Akzente). Die grundlegenden Gedanken des Verfassers werden darin fortgeführt und vertieft.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass der Verfasser keinesfalls eine »historische Position« vertritt, die philosophischen Paradigmen lediglich einen zeitbedingten Wahrheitsgehalt zugesteht, ohne sie durch Konfrontation mit anderen Denkmodellen unter neuen Aspekten zu beleuchten. Die denkeri-

sche Leistung dieses Werkes besteht daher in der Weiterführung der klassischen Metaphysik im Durchgang durch die neuzeitliche Dialektik, wobei die letztere in Bezug auf die erstere allerdings nur heuristisch-formalen Wert besitzt. Es geht nämlich dem Verfasser nicht etwa um die Integrierung hegelianischer Prinzipien in thomasisches Gedankengut. Vielmehr achtet er die Autonomie der beiden philosophischen Verfahrensweisen. Das Grundprinzip Hegels, das »aus sich Heraus- und zum Anderen übergehen«, dient ihm dazu, den Seinsakt bei Thomas von Aquin in der ihm inhärenten Dynamik zu beleuchten und dessen Tiefendimension systematisch noch weiter herauszuarbeiten, als dies durch Thomas selbst schon geschah.

Dieser Intention des Verfassers, die Auffassung des Seins als »Akt« bei Thomas von Aquin darzulegen und sie durch eine Begegnung mit dem dialektischen Prinzip Hegels spekulativ weiterzuführen, entspricht auch die Gliederung des Werkes in zwei äquivalente Hauptteile, einen historischen (15–123) und einen systematischen (125–354).

Der Kernpunkt des historischen Teils (*1. Kapitel*, 17–81) ist die Darstellung der »Lehre vom Seinsakt bei Thomas« in ihrer Quintessenz: »Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio perfectionum« (Pot. q 7 a 2 ad 9). Das Sein ist daher bei Thomas von Aquin nicht – wie in späteren nominalistischen Strömungen – das Seiende in abstrakter Perspektive, es steht vielmehr im Zeichen von Vollkommenheit (»perfectio«) und von – primär nicht in zeitlichem Sinne zu verstehender – Bewegung (»actus«). Diese Seinsbewegung vollzieht sich gemäß den Transzendentalien des Seins, des »unum«, des »verum« und des »bonum«, indem es aus seiner ursprünglichen Einheit austritt, sich als »Wahrheitsereignis« ausdrückt, in seine Offenheit zu sich selbst hineinströmt und sich als »Ereignis der Erfüllung und des Guten« vollendet. Diese kreisende Bewegung – »aus sich heraus« und »in sich hinein« – erscheint als inhärentes Merkmal des Seins, und zwar des Seins in seiner Fülle. So gibt die thomasische Seinsauffassung – im Gegensatz zur hegelianischen – den Blick frei, die Seinsaktualität Gottes per analogiam als reine Bewegtheit in absoluter Fülle und Vollkommenheit zu verstehen, die nicht in einen dialektischen Werdeprozess ver-spannt ist.

Im *2. Kapitel des 1. Hauptteils* (81–123) setzt sich der Verfasser mit dem dialektischen Prinzip Hegels auseinander und zeigt auf, wie der »Bewegungscharakter des Seins« bei Thomas im Rückgriff auf dieses Prinzip in seinen Tiefendimensionen noch mehr herausgeprägt werden kann. Der Verfasser verweist zunächst auf den Ausgangs-