

erreicht es im Vollzug der guten Handlungen um ihrer selbst willen. Lebenskunst ist demnach ein „know how“, ein praktisches Meistern des Lebens, das die richtigen Mittel in der richtigen Situation zu ergreifen weiß, um das Ziel des guten Lebens zu erreichen.

Ist aber das „gute Leben“, das „Glück“ nicht zu unbestimmt, wird nicht auch Glück in jeder Kultur verschieden definiert? Dem begegnet Höffe mit einem Vorschlag von vier Lebenszielen (Lust, Wohlstand, Macht, Ansehen), die kulturübergreifende Geltung beanspruchen können. Diese Lebensziele sind aber noch nicht gleichzusetzen mit dem guten Leben, da es gilt, sie in rechter Weise miteinander in Beziehung zu setzen und vor einseitigen Verabsolutierungen zu bewahren.

Diese Aufgabe kommt in einer Glücksethik den Tugenden zu. Es sind jene Einstellungen und Eigenschaften, die man durch Übung erwirbt und die einem helfen, die richtigen Mittel für das gute Leben zu erkennen und auch zu realisieren, so daß man eine „zweite Natur“ erwirbt, die einem hilft, sich spontan und freudig auf das Ziel des guten Lebens auszurichten. Tugendethik ist in diesem Sinn auch Bedürfnis- bzw. Gefühlserziehung, denn sie will erreichen, daß man das Gute um seiner selbst willen tut und sich daran freut.

Macht die Tugend aber nun glücklich? Höchstens „meistens“, so Höffe, denn der Tugendhafte ist nicht notwendigerweise auch der Glückliche. Hat die Tugendethik das gute Leben, das Glück schlechthin, zum Ziel und wird klar, daß wir es vielleicht trotz unseres tugendhaften Strebens verfehlen, so stellt dies nicht die Tugendethik insgesamt in Frage, aber doch das ihr zugrundeliegende Handlungsprinzip „Glück“.

Höffe argumentiert, daß eine Ergänzung erforderlich ist, welche er mit dem „Prinzip

Freiheit“ einer kantischen Willensethik vornimmt. Ist der Blick auf das Ziel, auf das *Wohin* fragwürdig geworden, so richtet sich nun die Aufmerksamkeit auf das *Woher*. Eine Handlung ist demnach „gut“, wenn der ihr zugrundeliegende Bestimmungsgrund bzw. Wille uneingeschränkt gut ist. Das handlungsleitende Prinzip, die Maxime meines Handelns, ist dann uneingeschränkt gut und gerechtfertigt, wenn sie verallgemeinerbar ist, wenn ich also wollen kann, daß alle Menschen in vergleichbaren Situationen und Umständen so handeln. Höffe interpretiert somit die kantische Maximenethik als eine verschärfte autonome Tugendethik, die gegenüber der aristotelischen Glücksethik entscheidende Vorteile aufweist und diese in sich integrieren kann.

Ob Höffe mit dieser Interpretation Vertreter einer modernen Tugendethik wie Elizabeth Anscombe, Philippa Foot oder Alasdair MacIntyre zu überzeugen vermag, kann hier nur bezweifelt, nicht erörtert werden. Unabhängig von dieser speziellen Frage ist das Buch eine gute Einführung in die Grundlegung der Ethik. Höffe empfiehlt sich einer breiten Leserschaft, da er allgemeinverständlich zu schreiben versteht, indem er zum Beispiel Fremdwörter und Fachbegriffe vor der Verwendung einführt und auch dem Einsteiger mit knappen, geschichtlichen Exkursen zur Moralphilosophie einen guten Überblick verschafft.

Patrick Zoll SJ

MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet 2006. Seiten: 288 S. Gb. 34,90.

Ausgangspunkt des Buchs ist die These des Ägyptologen Jan Assmann, der biblische Monotheismus mit seiner Lehre vom welttranszendenten Gott sei eine „Gegen-

religion“ (15) gegen den ursprünglicheren, Welt und Gott als Einheit begreifenden Kosmotheismus, für den paradigmatisch die Religion der Ägypter steht und symbolisch deren verschleiertes Bild von „Sais“ (18), nach Schillers berühmtem Gedicht (206). Assmann sieht (in seinem Buch „Moses der Ägypter“) in der europäischen Aufklärungsliteratur diesen Kosmotheismus erneuert, wodurch sich dessen Weltsicht dem Intellektuellen von heute als religiöse Alternative zu den vertrauten, aber politisch problembeladenen Herrschaftsreligionen der drei monotheistischen Religionen empfiehlt.

Klaus Müller setzt bei der Aufklärungsliteratur an, auf die sich Assmann bezieht. Zentrale Bedeutung hat für sie die Philosophie Spinozas (64 ff.). Deren Einheitsgedanke (Hen kai Pan: Eines und Alles) wird von Lessing aufgenommen (62, 177 ff.). Auch Kant sucht angesichts der Inkonsistenzen der (besonders Wolffschen) Metaphysik und der Metaphysik-Kritik David Humes einen nicht hinterfragbaren Orientierungspunkt für das Denken. Dieser erschließt sich ihm allerdings nur durch die praktische Philosophie: im Gewissen. Der Preis für diese Exklusivität ist ein Dualismus zwischen (in sich begrenzter) theoretischer und (absolut gültiger) praktischer Gewißheit (47 ff.).

Die nachkantische, idealistische Philosophie sucht diesen, für das Denken letztlich unakzeptablen Graben zu überwinden (57 ff.). Den Anfang macht Carl Leonhard Reinhold (180 ff.): Indem er vom Subjekt-Objekt-Bezug des Erkennens ausgeht, macht er diesen Einheitsvollzug für das Begreifen der Religion fruchtbar und gibt dem Hen kai Pan unter Bezugnahme auf Plutarchs Erzählung vom Bildnis zu Sais den gebührenden Platz in ihr. Fichte, Schelling und Hegel folgen dieser Einheitssicht (97 ff.), begründen sie aber im Unterschied

zu Spinoza nicht mehr substanzontologisch, sondern subjektphilosophisch. Bei Fichte und dem frühen Schelling ist die fundierende Größe das absolute (nicht das empirische, einzelne) Ich. Strukturell ist dies auch die Lehre des späteren Schelling und die Hegels. Müller sieht hier einen Ansatz, um jene Assmannsche Gegenüberstellung zu unterlaufen. Denn das Subjekt ist zwar das die Einheit Begründende, kann aber nur in Gegenüberstellung zur Welt und den Dingen adäquat gedacht werden.

Für eine heutige Aufnahme dieser Gedanken greift Müller auf die Philosophie von Dieter Henrich zurück. Dieser analysiert das Ich einerseits nach seiner Gegenstandsbezogenheit, andererseits nach der in der Gegenstandsbezogenheit immer mit anwesenden, alle Subjektvollzüge übergreifenden Ich-Einheit (213 ff.). Im Zusammenhang dieser Analyse stellt sich ihm die Frage nach der Begründung dieses Ichs. Weil das Ich wegen seiner Objekt-, und damit Außengebundenheit nicht vollkommen aus sich selbst zu begreifen ist, bedarf es einer solchen Fundierung. Diese kann nur in einer vorgängigen, das konkrete Ich ermöglichenden, absoluten Ich-Einheit liegen, die freilich angemessen nur mit der Absolutheit des Gottesgedankens zu explizieren ist.

Von diesem so über die Ich-Analyse gewonnenen Gott ist zu sagen, daß er der Welt zwar gegenüberstehen, zugleich aber ihr tiefster Grund sein muß. Transzendenz und Immanenz sind also im Gott-Welt-Verhältnis unlösbar verbunden, und damit gehört die kosmotheistische Sicht in die Mitte des Monotheismus hinein. Das Christentum spitzt diese kosmotheistische Einheit des monotheistischen Gottes noch radikal zu durch die Lehre von der Inkarnation. Nach ihr steht Gott der Welt zwar strikt gegenüber, tritt zugleich aber ganz entschieden auf ihre Seite. So ist er ihr transzendenter Grund und kommt zugleich

auf die konkreteste Weise in ihr zur Erscheinung.

Es konnte hier nur der große Argumentationsbogen dieses äußerst reichhaltigen Buches wiedergegeben werden, das im übrigen mit seinen literarischen und geistesgeschichtlichen Bezügen eine faszinierende Fundgrube darstellt. Zugleich wird dem Leser eine in sich konsistente theologisch-philosophische Konzeption an die Hand gegeben, mit der er arbeiten kann. Sie erweist ihre Fruchtbarkeit zum Beispiel in der Beurteilung der üblichen Disjunktion zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus in der heutigen Religionsphilosophie (239). Denn die konstruktive Auseinandersetzung mit den Thesen Assmanns, wie Müller sie durchführt, läßt Möglichkeit und Notwendigkeit einer dialogisch-kritischen Ergänzung zwischen kosmotheistischer und monotheistischer Religion erkennen, so daß sich zeigen könnte, „daß das, was aus Sais stammt, nicht falsch sein muß, damit das, was vom Sinai kommt, wahr sein kann“ (249). *Josef Schmidt SJ*

PERLER, Dominik: *Zweifel und Gewißheit*. Skeptische Debatten im Mittelalter. Frankfurt: Vittorio Klostermann 2006. XII, 443 S. (Philosophische Abhandlungen. 92.) Br. 29,-.

Wer an das Mittelalter denkt und dabei nicht von dem überholten Klischee vom „finsternen Mittelalter“ beeinflusst ist, denkt fast unweigerlich an die gewaltigen gotischen Dome und an die umfassenden theoretischen Summen, in denen das Wissen über die ganze denkbare Welt von Gott bis zu den Elementen zur Sprache kam. Wer gotische Dome baut und philosophisch-theologische Summen schreibt, verläßt sich auf die Fundamente seiner Tätigkeit. Man kann sagen, daß das Denken des Mittelal-

ters beherrscht war von der Überzeugung, die Welt und die Dinge in ihr so erfassen zu können, wie sie sind. Dennoch ist im Mittelalter von Zweifel und Skepsis die Rede, eine skeptische Theorie scheint sich aber in den überlieferten Werken nicht zu finden. Die Rolle von Zweifel und Skepsis besteht darin, die Reichweite und Tragfähigkeit des Wissens im allgemeinen zu sondieren. Auf der Basis dieser Annahme stößt Dominik Perler auf eine Reihe von Diskussionen, die sich im Umfeld der Ausarbeitung von Konzeptionen des Erkennens und der Wissenschaft bildeten.

Vier Themenkreise werden im geschichtlichen Material geortet. Das ist sicher nur eine Möglichkeit, die historischen Gegebenheiten zu sortieren, und es bringt auch eine Auswahl mit sich. Perler bespricht in seinen vier Abschnitten das Problem der Gewißheit der Erkenntnis durch den Beitrag göttlicher Illumination, ein Lehrstück, das aus augustinischen Überlegungen stammt. Eine Art von Kontroverse wird darin geschildert, nämlich die Aufnahme der augustinischen Überlegungen durch Heinrich von Gent, den lang dienenden Professor der Universität Paris, und die Verteidigung der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen durch den Franziskaner Johannes Duns Scotus, der in mehreren Beziehungen eine Art von Drehscheibe in der Entwicklung des abendländischen Denkens darstellt.

Im zweiten Abschnitt wird die Frage der grundsätzlichen Gewißheit des Menschen in seiner Erkenntnis und seinem Wissen untersucht. Dies ist ein Thema, das als konstitutiv für das Philosophieren der beginnenden Neuzeit betrachtet zu werden pflegt. Blickt man aber auf die mittelalterlichen Diskussionen, so kann man sagen, daß jeder Gedanke, der etwa für René Descartes wesentlich ist, in irgendeiner Form schon im Mittelalter in Erwägung gezogen wurde.