

monia in der Ethik des Stagiriten kommt Vf. kaum. Die politische Dimension der aristotelischen Ethik wird durchaus aufgezeigt. Zeittafel und eine ziemlich ausführliche Bibliographie zu den einzelnen Teilen ergänzen die – trotz aller Vorbehalte – brauchbare Hinführung zum Studium der aristotelischen Texte.

Linz

Ulrich Gottfried Leinsle

NEIDL WALTER M., *Christliche Philosophie – eine Absurdität?* (48.) (Salzburger Universitätsreden, 70) Pustet, Salzburg 1981. Brosch. S 85.–; DM 12.–.

In seiner Salzburger Antrittsvorlesung greift Vf. das Problem einer christlichen Philosophie auf, das in der Zeit vor dem 2. Weltkrieg zu den viel diskutierten philosophischen Problemen gehörte. In einem problemgeschichtlichen Aufweis wird das Werden christlicher Philosophie gezeigt. Ablehnung wie Anerkennung des philosophischen Denkens können sich auf Paulus berufen (7–9). Die Versuche einer Assimilierung griechischen Denkens und christlicher Lehre werden in der neuplatonischen Tradition verfolgt, wobei vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita eine besondere Rolle zukommt. Die neuplatonische Interpretation christlicher Lehren kommt aber nicht zum vollen Verständnis des christlich-personalen Gottes, bleibt vielmehr in einer naturhaften und deshalb notwendigen Prozeßvorstellung der „causa sui“ befangen. Dies äußert sich im Mittelalter in der Rezeption des Pseudo-Dionysius bei Johannes Scotus Eriugena und den als Pantheisten verurteilten Amalrich von Bena und David von Dinant. Diese prozeßhaft sich entfaltende „causa sui“ imitierte jedoch nur die christliche Trinitäts- und Schöpfungslehre (16). Ein volles Verständnis des christlich-personalen Gottes ist auch im Denken Augustins noch nicht erreicht, da er die „seinsmäßige Entflechtung der Gott-Welt-Dialektik“ nicht zu leisten vermag (19). Dies ist erst gegeben bei Thomas von Aquin. Dadurch sind nicht unbesehen und ungerechtfertigt fremde Elemente in die Philosophie aufgenommen. Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch einen „Verfall des personalen Schöpfers“ (23–28), was gerade bei Spinoza, der in neuplatonischen Bahnen denkt, greifbar wird. Dagegen erneuert Schelling die christliche Philosophie, indem er als das Unheil in der Philosophie vor ihm „die totale Logifizierung des Seins“ erkennt (28–32), während bei Hegel die Selbstgenügsamkeit des Geistes der Griechen ihre höchste Vollendung feiert. Die Gegenwart ist gekennzeichnet durch eine vom Menschen unabhängige Selbstbewegung der „causa sui“ in Kybernetik und Technik. Dagegen fordert Vf. ein „Zurück zu Thomas von Aquin“ (41) und damit zu einem personalen Verständnis des Schöpfers, aber auch des Menschen. Das kann nach Vf. nur eine christliche Philosophie heute leisten.

Linz

Ulrich G. Leinsle

GLATZEL N. / NAGEL E. J., *Frieden in Sicherheit*. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik. (228.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 45.–.

Der ethische und praxeologische Lernprozeß zum Thema Frieden hat noch nicht jene innerkirchliche Konsensfähigkeit erreicht, wie er 1891 durch *Rerum novarum* bezüglich der Sozialen Frage markiert war. Wenn der Untertitel dieses sehr notwendigen Buches eine Weiterentwicklung zur Konsensfähigkeit behaupten will, so ist das nicht zu viel gesagt, obwohl die Darstellung der bisherigen Entwicklung der katholischen Friedensethik und innerkirchlichen Friedenspraxis (vornehmlich in der BRD) den größeren Teil des Buches ausmacht: die neun Beiträge dieses interdisziplinären Gemeinschaftswerkes, das dem scheidenden Militärgeneralvikar der Deutschen Bundeswehr, Martin Gritz, gewidmet ist. Der I. Teil behandelt die Antwort der katholischen Tradition auf die Frage nach Krieg und Frieden, die Lehre vom gerechten Krieg. Josef Rief gibt einen vollständigen historischen Überblick über die *bellum-iustum*-Theorie, während Harald Oberhem die Kontroverse um diese Theorie und ihre wohl zu voreilige Verwerfung im katholischen Denkraum seit Beginn der sechziger Jahre dieses Jahrhunderts nachzeichnet. Oberhems Ergebnis: die genannte Theorie markiert den völkerrechtlichen Grenzfall, ist als solcher immer noch ethisch relevant, wenn sie auch nicht zur Grundlage eines Gesamtkonzepts der Friedensethik von heute dienen kann. Liegt schon in der besonders von Oberhem vorgenommenen prinzipiellen Einordnung der *bellum-iustum*-Theorie ein bestimmter Fortschritt der katholischen Friedensethik vor, so u. E. erst recht in zwei dem III. Teil zugeordneten Beiträgen. E. J. Nagel stellt in seinem ausgezeichneten Artikel „Methodisches zur Friedensethik“ überzeugend heraus, daß die naturrechtliche Kriegstheorie dem teleologischen, der radikale christliche Pazifismus hingegen dem deontologischen ethischen Argumentationsverfahren folgt. Die neue Fragestellung der Kriegsverhinderung läßt sich nach Nagel sittlich nur lösen in einer teleologisch die Handlungsfolgen bedenkenden Analyse des realen politischen und militärstrategischen Prozesses (255). Nur so kann der Praxeologie des Friedens, wie sie in den letzten zwanzig Jahren im katholischen Raum aus Verlegenheit vorherrschte, eine gleichwertige Ethik des Friedens an die Seite gestellt werden. Eine solche Ethik bewaffneter Friedenssicherung entwirft nüchtern und ungemein klar der Schweizer Ethiker Franz Furger. Er vollzieht u. E. im Grunde eine Umlegung der „alten“ Maximen der naturrechtlichen Kriegstheorie auf die Dissuasions-Theorie von heute. Auch die Dissuasions-Theorie denkt teleologisch und bedenkt die ethische Qualität der Maßnahmen der „Abschreckung“ (wie hier die deutsche Sprachregelung lautet). Eine der Hauptmaximen Furgers: Gerade so viel an Rüstung (auch atomarer) ist ethisch berechtigt, wie zur Abschreckung eines potentiellen Kriegsma-