

des!) erstellt hat, gewidmet ist, umfasst sieben Beiträge: Eugenio Massas klassische, ursprünglich in italienischer Sprache veröffentlichte, umfangreiche textkritische Bemerkungen zum Hauptwerk Bacons, Irène Rosier-Catachs ursprünglich in englischer Sprache gegebenen Überblick über Bacons Verständnis von Grammatik, Alain de Liberas Aufsatz über Bacons Logik, zwei Beiträge von Baconspezialist Jeremiah Hackett zu Rhetorik und *scientia experimentalis*, George Mollands 1993 in „*Vivarium*“ publizierten Artikel über Bacon und die hermetische Tradition und schließlich den bereits erwähnten Beitrag aus der Feder des Herausgebers Florian Uhl.

Damit ist ein breites Spektrum abgedeckt, und es ist wiederum durch den Schlussbeitrag, in dem Uhl auf Richard Rorty und Martha Nussbaum zu sprechen kommt, die Brücke zur Gegenwartsphilosophie geschlagen worden.

Hier könnte eine Rezension enden. Ich will aber noch zwei Anliegen „einschmuggeln“: Erstens eine Motivation, sich mit Roger Bacon zu beschäftigen. Ich vertrete die These, dass man Umberto Ecos berühmten Roman „Der Name der Rose“ ungleich besser verstehen und genießen kann, wenn man Roger Bacon kennt. Eco zeichnet in diesem Roman ja auch Konturen der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft nach. Es verwundert nicht, dass William von Baskerville, die Hauptfigur des Romans, die Sherlock Holmes und William von Ockham nachgebildet ist, von Roger Bacon schwärmt: Roger Bacon war faszinierend, weil er „von der Hoffnung, die seine Liebe zur Weisheit beseelte“, erfüllt war. Er „glaubte an die Kraft des einfachen Volkes ... Wie bleibt man den Erfahrungen der einfachen Leute nahe, indem man sich sozusagen ihre operative Kraft, ihre Handlungsfähigkeit bewahrt, um damit ihre Welt zu verändern und zu verbessern? Das war Bacons Problem“ (Eco, *Der Name der Rose*. München 1995, 272f). Im Grunde genommen ist Ecos Roman ein Plädoyer, Roger Bacon zu lesen – und vielleicht auch eine Möglichkeit, Roger Bacons Ideen eine „Dichte“ und „Tiefe“ aufgrund der „thick description“ des Milieus zu geben.

Mein zweites Anliegen: Die Frage nach der Dienstfunktion der Wissenschaft, die Roger Bacon aufgeworfen und verfolgt hat, ist dringlich. Die gegenwärtigen wissenschaftsethischen Debatten können an dieser Frage nicht vorbeigehen. Uhs Aufsatz über Bacons Verständnis von den Wissenschaften als Weg zu Nutzen und Heil gibt hier wichtige Stichworte, nicht nur für eine theologische Selbstverständnisdiskussion. Roger Bacons Überlegungen können für jene wichtige Frage, ob in den Wissenschaften so etwas wie

eine „Option für die Armen“ realisiert werden kann, fruchtbar gemacht werden. Und das verstärkt das Gewicht der Baconforschung.

Abschließend darf ich eine Anregung aussprechen und eine Hoffnung ausdrücken: Es wäre für die Leserinnen und Leser hilfreich, etwas über die Autor/inn/en der Beiträge zu erfahren und eventuell in einer Einleitung etwas über den Stand der Baconforschung. Die Hoffnung: Es steht zu hoffen, dass Florian Uhl die nun begründete Forschungstradition mit einem Band „Roger Bacon in der Diskussion III“ fortsetzt. Aber, zugegeben, wir sind Florian Uhl jetzt schon – für seine beiden Bände – zu Dank verpflichtet.

Salzburg

Clemens Sedmak

■ MÜLLER KLAUS, *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (182)

Über weiteste Strecken sind die angloamerikanischen Universitäten durch die sog. „sprachanalytische Philosophie“ geprägt. Von der traditionellen, sog. „Continental Philosophy“ grenzte man sich u.a. dadurch ab, dass man diese als dem „mentalistischen Paradigma“ verhaftet ansah. Damit ist gemeint, dass die Continental Philosophy nach wie vor dem Subjektgedanken einen hohen, ja unter Umständen unverzichtbaren Stellenwert beimisst und seinen Wandlungen und Schärfungen, von Descartes ausgehend, mit und über Kant hinaus nachgeht. Vermittelt über einige Theoreme vor allem des späten Wittgenstein (Privatsprachenargument) als auch aufgrund von Analysen des Wortgebrauchs von „ich“ kamen Vertreter der analytischen Philosophie dazu, dem Subjekt so gut wie keinen theoretischen Stellenwert zuzumessen, ja es als „grammatische Illusion“ (Anscombe) zu entlarven. Freilich sind diese Etikettierungen – wie so oft – viel zu grob, und es ist in diese Szenerie Bewegung gekommen: Seit geraumer Zeit werden aus dem analytischen Bereich maßgebende Arbeiten zum Thema Subjekt vorgelegt (zum Beispiel Shoemaker, Castañeda, Nagel).

Doch auch im deutschsprachigen Raum war Subjektivität lange Zeit kein Thema. Dem wirkten mächtige Strömungen bis in die 1990er Jahre hinein entgegen: Heidegger und seine Schüler, darunter besonders einflussreich die von ihm inspirierte Hermeneutik Gadomers, die Kritische Theorie, und die poststrukturalistische Rede vom „Tod des Subjekts“ ist nach wie vor wirkmächtig. Hier ist es vor allem Dieter Henrich, der sich als großartiger Kenner der Tradition und im Besonderen der Diskussionszusammenhänge rund um den Deutschen Idealismus seit langer Zeit mit dieser Thematik beschäftigt.

Es ist das Verdienst M.s, diese Diskussionslagen mit seiner Habilitationsschrift „Wenn ich ich sage“ (1994) aufgearbeitet und für die Fundamentaltheologie gewonnen zu haben. Einem solchen Unternehmen steht aufs erste allerdings vieles entgegen: nicht nur in der Philosophie selbst, sondern auch die gängige Rezeption dessen, was man für den modernen Subjektgedanken in der Theologie hält. Schließlich ist das Subjekt durch Selbstbewusstsein ausgezeichnet, und dieses Selbstbewusstsein wird als Selbstbehauptung aufgefasst. Henrich hat in zahlreichen Anläufen versucht, herauszustellen, dass dies nur ein Aspekt sei und man darüber hinaus nicht den Gedanken der Selbsterhaltung vergessen dürfe. Erst beides zusammen, *Selbstbewusstsein* und *Selbsterhaltung* machten die Grundstruktur modernen Denkens aus. Und im Gedanken der Selbsterhaltung, also dass das Subjekt sich selbst im Dasein halten muss, wird deutlich, dass der moderne Subjektgedanke nicht in der Annahme eines selbstmächtigen, selbstherrlichen – oder wie immer die Kennzeichnungen lauten – aufgeht; denn: ein Subjekt, das sich selbst erhalten muss und darum weiß, kann diese Verfasstheit nicht auf sich zurückführen. Durch diese Perspektive eröffnet sich für Henrich eine neue Möglichkeit, Subjektivität zu denken: Sie bleibt ihm, darin der Tradition des Deutschen Idealismus verpflichtet, Prinzip, allerdings nicht mehr in der Weise, dass es Grundlage von Deduktionen sein könnte, außerdem hält er sie für theoretisch nicht adäquat fassbar. Zugleich erhellt aus der Struktur, dass Subjektivität sich nicht ihrer selbst verdankt, sondern eines Grundes bedarf.

M. nimmt diese Argumentation auf und stellt sie in den Rahmen der traditionellen Gestalten von Gottesbeweisen, indem er sie in den Kontingenzbeweis beziehungsweise in das kosmologische Argument einbettet. Während in der Tradition aber die Kontingenz kosmologisch aufgewiesen wird, legt sie sich hier in der Selbsterfahrung des Subjekts nahe, da es sich als nicht in sich begründetes erfährt. Freilich stößt die Rezeption auch auf Schwierigkeiten, die M. anspricht und aus denen er durchaus Gewinn ziehen will. Henrich vermeidet stets die Rede von einem Gott, oder gar einem personalen Gott, und spricht von einem Grund. M. nimmt das Angebot an und knüpft daran die Aufwertung einer negativen Theologie: Letztlich können wir uns des Grundes beziehungsweise Gottes nicht „in Form des Begreifens bemächtigen [...] – philosophisch nicht, und theologisch genauso wenig“ (178), denn: „Können wir philosophisch in der Gottesfrage überhaupt weiterkommen als in eine solche Nähe, die vom Entzug des zu Denkenden durchherrscht wird?“ (80) In dieser Haltung liegt aber

nach Müller auch die Ermöglichung eines Gesprächs der Religionen.

Aus systematischer Hinsicht drängen sich zwei Fragen auf: einerseits muss sich eine solche Theorie mit dem hegelisch inspirierten Vorwurf konfrontieren, ob Gott als Grund des Subjekts nicht zu einem „funktionalen Konstrukt“ (F. Wagner) verkommt und damit dem Projektionsvorwurf atheistischer Religionskritik Tür und Tor geöffnet ist. Zwar hat sich Verf. damit des öfteren auseinandersetzt, kommt aber in diesem Buch nicht darauf zu sprechen. Andererseits ist zu fragen, ob gegenüber den Einwänden, wie sie Müller anhand der klassischen Gottesbeweise referiert, mit seiner Argumentation etwas gewonnen ist. Schließlich liegt der Hauptvorwurf gegen das ontologische Argument, das immer wieder in der Philosophie große Aufmerksamkeit auf sich zieht, darin, dass Gottes Dasein letztlich nur gedacht werde (vgl. 75). In Bezug auf sein eigenes Argument spricht auch M. von einer „Unterstellung seiner Wirklichkeit“ (176) oder einer „Annahme des Daseins Gottes“ (178), und er scheint dies ja selbst durch den Titel seines Buches einzuräumen: „Gottes Dasein denken“ [!]. Zwar sollte durch die vorangegangenen Bemerkungen die grundlegende Absicht herausgehoben werden, doch ist damit nur ein Bruchteil dessen angesprochen, was Müller in diesem Buch bietet. Angefangen von einer Einschätzung der gegenwärtigen Situation, auf die ein Denken Gottes trifft, über eine Interpretation von „Fides et ratio“ bis hin zu neuesten Gestalten der Gottesbeweise spannt sich der Bogen. Erläuterungen zur Tradition finden ebenfalls Berücksichtigung. Durch diesen Materialreichtum ist es für eine Einführung anspruchsvoll und auch voraussetzungreich. Auf jeden Fall verschafft es einen Überblick über die Thematik der Gottesbeweise, indem es an die Tradition erinnert und zugleich an neueste Diskurse heranführt.

Linz

Michael Hofer

#### K A R L R A H N E R

■ VORGRIMLER HERBERT, *Karl Rahner verstehen*. Eine Einführung. (Topos plus Taschenbücher, Band 416) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2002. (223) Kart.

Diese sehr persönlich gehaltene Einführung, die 1985 erstmals erschien, dokumentiert die Arbeit, die Auseinandersetzungen und die Persönlichkeit Karl Rahners aus der Sicht eines Schülers und Freundes. Herbert Vorgrimler war seit seinem Studium in Innsbruck (1950–1958) mit Rahner verbunden und stand mit ihm bis zu dessen Tod in regem Austausch.