

beralisierung gegenüber den aufklärungsfreundlichen Schriften der Benediktiner zu notieren ist (172). Marti kann durch verschiedene methodische Zugänge verdeutlichen, was sich aus dem «Herzstück seiner Arbeit» alles entwickeln läßt.

Die hinführende und Richtung gebende Einleitung und alle drei Arbeiten geben Forschungshilfen für weitere Studien an die Hand, an denen die künftige Auseinandersetzung mit der Aufklärung nicht vorbeikommt. Es läßt sich wie durch einen Türspalt hindurch ein konkretes Bild von drei bestimmten Orten gewinnen, wobei dessen Begrenzungen immer klar bleiben. Es ist ein Buch entstanden, das einen maßgebenden Beitrag zur besseren Kenntnis und Interpretation der Zeit der Aufklärung darstellt und mit neuen Ansätzen die Aufklärungsdebatte belebt. Manche Arbeiten zur Aufklärung müssen neu beurteilt werden, da durch die Lokalisierbarkeit der Forschungsgegenstände eine bestechende Konkretheit entstanden ist, die sich mittels der hohen Detailfülle jederzeit abstützen läßt, was sich zum einen sowohl der engen Zusammenarbeit der Beteiligten als auch den kenntnisreichen Erfahrungen und dem Fleiß der Einzelnen und zum andern der Miteinbeziehung modernster Hilfsmittel verdanken läßt. Der Weg ist bereitet, daß der kulturelle Ausgleichsprozeß bald weitere Spiegel finden kann, damit sich das Bild der katholischen Aufklärung zunehmend entfaltet.

Niklas Raggenbass OSB

«Eine Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage»: *Gideon Spickers Religionsphilosophie im Kontext seines Lebens, seines Werkes, seiner Zeit. Zweites Gideon-Spicker-Symposion. Hg. von Ulrich Hoyer und Harald Schwaetzer. Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2002 (Philosophische*

*Texte und Studien 65), 255 S., Lit.-Ind.*

Im vorliegenden Buch handelt es sich um die gesammelten Vorträge, die anlässlich des zweiten Gideon-Spicker-Symposiums vom 13. bis 15. Oktober 2000 auf der Insel Reichenau abgehalten wurden. Der Leser wird sich zunächst fragen, wer denn dieser Gideon Spicker von der Insel Reichenau sei und ob er es wirklich verdiene, zum Thema eines Symposiums gemacht zu werden. Der zweite Teil der Frage muß wohl positiv beantwortet werden, nachdem sich ein erstes Symposion 1998 als recht ergiebig erwiesen hatte. In einem Einleitungstext erklärt *Harald Schwaetzer* ausführlich das Thema des zweiten Symposiums: *Gideon Spickers Religionsphilosophie im Kontext seines Lebens, seines Werkes, seiner Zeit* (9-19).

Die ersten drei Vorträge befassen sich unter verschiedenen Aspekten mit dem biographischen Aspekt Spickers. Sie stehen unter dem Obertitel *Vom Kloster ins Lehramt* (23-69).

Über die Lebensgeschichte und die Person von Gideon Spicker informieren die drei ersten Beiträge des Buches. *Christian Schweizer*, der Provinzarchivar der Schweizer Kapuziner, liefert in seinem Beitrag - *Frater German, wißbegieriger Einfachprofesse bei den Schweizer Kapuzinern des 19. Jahrhunderts; Gideon Spicker in der Überlieferung des Ordens* (23-43) - einige biographische Daten und zeichnet das Kapuziner-Umfeld des Einfachprofessen Frater German, denn dieser Gideon Spicker lebte von 1861 bis 1864 als Kapuzinerfrater in den Klöstern Luzern, Fribourg und Solothurn. Zur feierlichen Profeß ist es nicht mehr gekommen, weil Frater German aus disziplinarischen Gründen aus dem Orden entlassen wurde. Das kapuzinische Umfeld wird von Schweizer gut und anschaulich geschildert, basierend auf den überlieferten Quellen der Ordensprovinz, und macht die Lebensgeschichte des späteren Philosophieprofessors nachvollziehbar.

Armin Owzar zeichnet mit seinem Beitrag - *Du sollst nicht streiten! Zur Auseinandersetzung um das Unfehlbarkeitsdogma in München* (45-67) - das geistes- und besonders kirchengeschichtliche Umfeld des angehenden akademischen Lehrers Spicker. Er betrachtet vor allem das kirchliche Kommunikationsverhalten und diagnostiziert eine zunehmende Kommunikationsverweigerung und die Abwanderung ins Ghetto. Innerhalb des Ghettos aber (im Kulturkampf hatte man sich als eine «verfolgte» Gruppe erfahren) war doktrinale Disziplin eine vermeintliche Überlebensnotwendigkeit. Dieses Klima entsprach Gideon Spicker in keiner Weise und er ging auf Distanz zur Kirche.

Der biographische Grundkonflikt bei Spicker, wie er sich in seiner Dissertation zeigt, ist Thema des Vortrags von *Harald Schwaetzer*, den er mit *Wissen und Glauben* (69-84) überschreibt. Und das Ergebnis seiner Nachforschungen: «Wissen und Glauben bilden von Anfang die tragenden Bezugsgrößen im Denken Spickers» (83), dessen Überzeugung darauf hinausläuft, so Spickers Zitat, «daß nur eine Religion, die in keinem Punkt der Wissenschaft widerspricht (...) eine Zukunft hat» (83).

Die nächsten vier Vorträge stehen unter dem Obertitel: *Gideon Spickers Religionsphilosophie* (85-148).

*Die Religion eine Welt für sich* (85-110), so lautet der Titel der Überlegungen von *Markus Enders*. Er legt die Grundzüge der Religionsphilosophie offen, wie sie sich in der sogenannten Münsteraner Trilogie (1) «Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit» (1882), (2) «Der Kampf zweier Weltanschauungen» (1898), (3) «Versuch eines neuen Gottesbegriffs» (1902). Es würde zu weit führen, die Theorie Spickers hier zusammenfassen zu wollen. Lediglich einige wenige Thesen seien angeführt. Nach Spicker basiert Religion - in Anlehnung an Schleiermacher - auf dem «transcendentalen Gefühl» bzw. «transcendentalen Sinn». Dieses Gefühl vermittelt die «Gewißheit vom Dasein Gottes

und von der Unsterblichkeit der Seele». Aber im Gegensatz zu Schleiermacher plädiert er für eine enge Verbindung von Religion und Philosophie, indem er Philosophie als Form und Religion als Inhalt des Übersinnlichen verstehen will. Nach Spicker ist zwar die Religion «mächtiger als das Wissen» (100), aber nur dasjenige an der Religion ist anerkennungswürdig, «was nicht der Logik und den Tatsachen widerspricht» (100). Auf die Frage, warum denn überhaupt Religion?, antwortet Spicker mit der recht berühmten gewordenen These vom «über das Leben hinaus fortgesetzten Selbsterhaltungstrieb» des Menschen, welcher «unbedingt die transcendente Fortdauer» der menschlichen Existenz verlange. Dieser Selbsterhaltungstrieb, der ein empirisches Faktum ist, dient Spicker als Argumentationsbasis für den Aufweis der Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes (107).

Im Artikel *Gideon Spicker: Seine Diskussion eines neuen Gottesbegriffs* (111-126) geht *Birgit Girk* auf Spickers Grundanliegen ein. Es war ja - ganz dem Geist der Zeit entsprechend - eine «Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage» zu präsentieren. Gegen Kant greift Spicker dabei auf die klassischen Gottesbeweise zurück. Das kosmologische Argument führt ihn dabei lediglich zu einem absoluten Sein, dessen Beschaffenheit unterbestimmt bleibt (116); der teleologische Beweis hingegen bringt einige inhaltliche Bestimmungen (121), u.a. auch die eines «ewigen Seins als selbstexistierender Substanz». Aus dieser Feststellung leitet Spicker das Axiom ab: «Der Begriff des ewigen Seins enthält (...) unmittelbar dessen objektive reale Existenz.» (122) Wichtig für Spickers Interesse an Metaphysik ist die Feststellung, daß er Religion nicht als basierend auf einem unsicheren Gefühl sehen wollte, sondern als eine alles überwölbende Kuppel, welche sich über dem philosophischen Fundament aufbaut, das sich seinerseits auf die naturwissenschaftlichen Errungenschaften stützt (126).

«*Cognitio intuitiva*». Erkenntnis und

*Glaube* (127-145) überschreibt *Kirstin Zeyer* ihren Kolloquiums-Beitrag. Im Wesentlichen werden hier die erkenntnistheoretischen Überlegungen und die erkenntnistheoretische Entwicklung von Spicker dargestellt. Seine Position entwickelt Spicker in Auseinandersetzung mit und teilweiser Absetzung von Kant. Positiv schlägt Spicker eine vierfache Methode zur Erlangung von Erkenntnissen vor, nämlich ein dogmatisches, skeptisches, kritizistisches und eklektisches Vorgehen, das er in seiner Gesamtheit als «cognitio intuitiva» bezeichnet. Dabei dient «Glaube», der rein erkenntnistheoretisch verstanden wird, als Letztbegründung, muß aber mit den andern drei Elementen der Methode zusammen praktiziert werden. Bezüglich der Vorstellungen und der Sprache über das Absolute gilt das Prinzip der Inadäquatheit: «Die ganze empirische Welt ist in Bezug auf das Göttliche nur ein Symbol» (144). Spicker war von der Naturwissenschaft fasziniert und ihr vordergründiger Erfolg blendete ihn - wie viele seiner Zeitgenossen. *Ulrich Hoyer* geht dem Verhältnis von *Religion und Naturwissenschaft* (147-156) im Denken Spickers nach. Einmal kann festgehalten werden, daß nämlich Spicker die Materie in die Nähe des Göttlichen rückt: «Wir werden demnach sagen dürfen: die Natur ist nicht Gott, aber göttlich» (149). Entsprechend vertritt er eine idealistisch-realistische Metaphysik, wenn er festhält, «daß die Kategorie der Allgemeinheit subjectiv und objectiv zugleich ist, daß die logischen und die physischen Gesetze miteinander übereinstimmen müssen, wenn Wahrheit zu Stande kommen soll» (150). Darum plädiert Spicker für eine Synthese von Verstand und Gemüt auch im Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Forschung. - Interessant in diesem Beitrag ist der Einbezug von verschiedenen Äußerungen namhafter Naturwissenschaftler aus dem Anfang des letzten Jahrhunderts.

Die letzten vier Artikel des Buches stehen unter dem Obertitel *Religionsphilosophie im Kontext der Zeit* (157-255). Der

erste Beitrag zu dieser Thematik stammt von *Paul Ziche*, seine Überschrift lautet - etwas schwerfällig - *Spickers Philosophie als wissenschaftliche Weltanschauung. Philosophische Spekulation, wissenschaftliches Resultat oder religiöses Dogma?* (157-176). Nach der Interpretation des Referenten sucht Spicker «eine Schau von Welt und Menschen, die den einzelnen ganz angeht, Verstand und Gefühl, als existenziell bedeutsam erfahren wird, nach strengen methodischen Standards gewonnen ist und nicht in Widerspruch zu den Wissenschaften steht» (158). Mit der Entwicklung einer umfassenden Weltanschauung steht Spicker im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert nicht allein da. Aber er ist in seiner Suche nach einer Synthese zwischen Glauben und Wissen am hartnäckigsten. Seinen «nicht-reduktiven Szientismus» (so bezeichnet Spicker seinen Vorschlag) sieht er wie folgt: Die Religion (...) als unmittelbares Gefühl muß bleiben; aber an Stelle willkürlicher, naiv mythologischer Vorstellungen müssen bestimmte Begriffe treten... Die Wissenschaft ist der Regulator des Glaubens nach der formalen Seite (...) (163). Wissenschaftlich wird für Spicker der Glaube, wenn sich empirisch-wissenschaftlich nachweisen läßt, daß ohne Glaube auch Wissenschaft nicht möglich ist. Damit scheint es möglich, wissenschaftlich vorzugehen, ohne die Wissenschaft zum Fundament der Religion zu machen. Dementsprechend nehmen die den Glauben begründenden Äußerungen die Gestalt von Bekenntnissen an.

Daß Spicker mit seinen religionsphilosophischen Reflexionen nicht isoliert dasteht, zeigt *Christian Krijnen* in seinem Beitrag *Religion als philosophisches Problem. Zur Religionsphilosophie des Neukantianismus und Gideon Spickers* (177-202). Der Neukantianismus als Reaktion und Antwort auf die metaphysikfeindliche Stimmung nach der Ablösung Hegels versucht zunächst mit wissenschaftlichen Mitteln die Notwendigkeit von Philosophie mit besonderem Akzent auf Erkenntnistheorie aufzuweisen. Spicker selber gehört nicht eigentlich zu den

Neukantianern, steht ihnen aber in den Fragestellungen und in vielen seiner Antworten recht nahe. Gegen die Neukantianer nimmt er Stellung, wo es um die Interpretation der «transzendenten Wende» geht. Nach Kant und seiner Schule geschieht die transzendentale Letztbegründung durch die Vernunft selbst und ihre Eigenbestimmtheit. Spicker aber nimmt einen vorkantischen Standpunkt ein und postuliert - um eine Basis für einen Wahrheitsanspruch zu haben - die Realität für das Absolut-Seiende (183). «Denn die Natur könnte konkret-inhaltlich so verfaßt sein, daß eine Anwendung der «Denkformen» nicht möglich wäre (189). Die religiösen Vorstellungen auf der Grundlage des Wissens dürfen und sollen dann durch die «schöpferische Phantasie» ausgestaltet werden» (198).

Im Beitrag *Glaube trotz(t) Wissen* (203-226) stellt *August Herbst* eine Beziehung her zwischen Spicker und dem Mitbegründer des amerikanischen Pragmatismus William James. Diese Beziehung zu untersuchen ist insofern interessant, als Spicker, der Metaphysiker in seinem Werk selber auf James, den «radikalen Empiristen» verweist. Es scheint, daß Spicker und James sich treffen in der These, daß Religion und Wissenschaft beide in einem vorausgehenden Glauben fundiert sind. In der Entfaltung dieser These gehen die beiden Autoren dann doch wieder erheblich auseinander.

Das Schlußkapitel des Sammelbandes *Philosophie als Maskierung des Abgrunds* (227-255) von *Henriette Stahl-Schwaetzer* stellt noch eine andere - eher verblüffende Verbindung zwischen zwei Philosophen her, nämlich zwischen Spicker und Rudolf Steiner, dem Begründer der Anthroposophie. In Steiners vier Mysteriendramen (entstanden zwischen 1910 und 1913) tritt Spicker auf als Dr. Strader. In den genannten Dramen ist aber Dr. Strader nicht einfach ein schlichtes Abbild von Spicker. Der Philosoph dient ihm eher - und so wird er auch dargestellt - als Repräsentant eines Denkers, der «den Eingang in die Gei-

steswissenschaften noch nicht finden konnte, aber gerade aus dem naturwissenschaftlichen Zeitalter empfand, was in der Seele vorgeht, wenn sie sich aufschließen will die Pforte, wenn sie anlangt bei dem Denken, das für das äußere Leben und für die äußere Wissenschaft ein Schlußpunkt ist, das aber der Anfangs- und Ausgangspunkt ist für das wirkliche Erkennen der geistigen Welt». (233). Nach Steiner soll Spicker nicht den Mut besessen haben, das Denken zu verlassen, um die erforderliche neue Seelenfähigkeit in sich zu entwickeln. Mit seiner Philosophie hätte er nur den sich öffnenden Abgrund gleichsam versteckt. Diese innere Spannung soll für Steiner das Spannende an der Figur Spickers gewesen sein (237).

Nach dieser sehr gedrängten Zusammenfassung der verschiedenen Kolloquiumsbeiträge eine kurze Würdigung des vorliegenden Bandes. Es handelt sich bei allen Vorträgen um sorgfältig ausgearbeitete Beiträge zur Philosophie von Spicker und dessen Umfeld. Der Leser kann sich ein treffendes Bild von verschiedenen Aspekten der Philosophie Spickers und seiner geistesgeschichtlichen Umgebung machen. Die Anmerkungen und die Literaturangaben erlauben auch eine persönliche Vertiefung in die Thematik. Den Autoren gebührt dafür Dank und Anerkennung.

Eine kritische Bemerkung sei allerdings erlaubt. Auch wenn es rühmlich ist, den Autor und sein Denken möglichst unvoreingenommen darzustellen (und das haben die Autoren vorbildlich getan), so hätte man doch gerne hie und da auch eine kritische Bemerkung zu Spickers Positionen gesehen. Zum Beispiel. wäre das Vertrauen in die wissenschaftliche Vernunft, das Spicker in einem - für mich - übertriebenen Maß besessen hat, zu relativieren gewesen mit Hinweisen auf den heute doch stark «modalisierten» Vernunftbegriff. So spricht man heute von technischer Vernunft, von ästhetischer Vernunft, von praktischer Vernunft usw. Und die Einheit der Vernunft ist

nicht mehr durch Vernunft zu leisten, sondern durch das Leben selber. Es ist eben nicht alles reflex einzuholen! Oder ein anderer Punkt, den die neuere Religionsphilosophie herausgearbeitet hat, ist die Sensibilität für die Sprache, in welcher die religiöse Intuition oder das religiöse Gefühl sich artikuliert. Spicker ist für diesen Aspekt nicht offen und holt sich dann eben Beulen, wenn er gegen die Grenzen seines engen Sprachbegriffs anrennt. Aber das sind Bemerkungen, die vielleicht anlässlich eines neuen Kolloquiums berücksichtigt werden könnten.

Und noch eine letzte Bemerkung: Es sind durchaus sehr qualifizierte Autoren zu Wort gekommen. Der Leser hätte gerne etwas über deren Biographie erfahren; die Lektüre wäre dann etwas weniger abstrakt. Aber trotz der paar wenigen kritischen Einwände ist das Buch sehr lesenswert, bereichernd und vor allem auch interessant.

Ephrem Bucher OFM Cap

*Comune di Bologna. Cultura, San Giuseppe ai Cappuccini. Ferrara, Edisai edizioni, 2001. (Bologna dei Musei). 93 S., ill.*

Diese von der Stadt von Bologna finanzierte Schrift über das dortige Kapuzinerkloster und sein Museum zum hl. Josef verdient aus mehr denn einem Grund eine Besprechung in *HF*. Zunächst, was zwar im hervorragend illustrierten Heft nicht angedeutet wird, ist, daß im ehemaligen Kloster «Monte Calvario» seit ca. 1585 ein «Studium Generale» eingerichtet war, an dem auch Mitbrüder aus der Schweizerischen Kapuzinerprovinz ausgebildet wurden. Im Jahr 1624 errichtete die Propaganda-Fide-Kongregation zudem ein *Studium controversiarum*, an dem Kapuzinermissionare für ihren Einsatz besonders in Hochrätien vorbereitet wurden (vgl. *Le-*

*xicon Capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum OFM Cap. [1525-1950]*, Rom 1951, 236-238, bes. 237, bzw. 238 die dort verzeichnete Lit.). Überdies ist es kunstgeschichtlich nicht ohne Interesse, daß Melchior Paul Deschwandener 1876 beauftragt wurde, für die Kapuzinerkirche San Giuseppe das Bild der Auffindung des Jesusknaben im Tempel zu malen (s. S. 53f., wo das Gemälde mehrfarbig wiedergegeben ist).

Um diese Schrift richtig einzuordnen, beginnt der Leser am besten mit dem Überblick des Mitbruders Andrea Maggioni, *I Cappuccini in Emilia-Romagna e a Bologna* (19-25). Der erste Versuch der Kapuziner, 1535 in Bologna Fuß zu fassen, mißlang, weil sie mit Häretikern verwechselt wurden. Zwischen 1537-38 gelang Bernardino Ochino von Siena eine Niederlassung von Brüdern, die sich vorab der Krankenpflege widmeten. Nach dem Übertritt Ochinos zum Protestantismus verzögerte sich der Bau eines eigentlichen Klosters bis 1554 auf dem Hügel Belvedere, den die Brüder «Monte Calvario» nannten (vgl. den Ausschnitt aus der *Pianta della città di Bologna* von Johannes Blaeu 1663 auf S. [6]; s. auch 18). Im 18. Jahrhundert weilten und wirkten in diesem außerhalb der Stadtmauern situierten Kloster an die 100 Mitbrüder. Im Jahre 1810 wurde das Kloster säkularisiert, die Mitbrüder wurden in alle Winde zerstreut, Bibliothek und Archiv wurden in staatlichen Besitz überführt. 1817 waren die zur Ordensgemeinschaft zurückgekehrten Brüder außerstande, das ehemalige Kloster zurückzukaufen. Hingegen konnten sie das einstige Servitenkloster San Giuseppe im Quartier Saragozza erwerben, mußten jedoch 1841 die alte, sehr baufällige Kirche niederreißen und eine neue neoklassische errichten lassen. Eine weitere Säkularisation 1866 beraubte die Brüder erneut ihres Klosters und der Kirche. Erst 1892 konnten sie nach San Giuseppe zurückkehren. Die Bombardamente von 1944 zerstörten einige Räume des Klosters und vernichteten die über 20000 Bücher zählende Bibliothek.