

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 68 (2021)

**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Rezensionen = Besprechungen = Comptes rendus

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

### REZENSIONSARTIKEL

HENRYK ANZULEWICZ

#### Aufgang einer Epoche wissenschaftlicher Rationalität: 12. Jahrhundert. Anmerkungen zum dritten Band des *Grundrisses der Geschichte der Philosophie*\*

Die Neubearbeitung des von Friedrich Ueberweg begründeten *Grundrisses der Geschichte der Philosophie* ist zweifelsohne das aktuell ehrgeizigste Projekt der besten deutschsprachigen Tradition der Philosophiegeschichtsschreibung. Seit seiner Übernahme durch den Basler Schwabe Verlag im Jahre 1950 bzw. 1955 gehört er zu den Vorzeigeprojekten des Verlages und jener mit seiner Bearbeitung betrauten Gelehrten. An Ueberwegs historiographischem Grundsatz „nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche soll in diesem Grundriss in concisester Form dem Leser geboten werden“<sup>1</sup> festhaltend, gleichwohl in der methodisch-konzeptionellen Hinsicht von Grund auf modernisiert, inhaltlich auf den neuesten Stand gebracht, in seinem Spektrum stark erweitert und perspektivisch geöffnet, fachlich und organisatorisch in der Durchführung optimiert ist die Neubearbeitung zu einer weltweit einzigartigen, historiographische Standards setzenden Gesamtschau der Philosophie in Europa und in der arabisch-islamischen Welt geworden. Sie wird lexikographisch durch das *Historische Wörterbuch der Philosophie* des Schwabe Verlages flankiert, das in dreizehn Bänden in den Jahren 1971–2007 erarbeitet wurde und nunmehr mit zahlreichen *corrigenda* auch online zugänglich ist.

Nach einer mehrjährigen und wechselreichen Vorlaufzeit der Planung einer aktualisierten und konzeptionell modernisierten Neuausgabe des *Grundrisses der Geschichte der Philosophie* sind in seiner Mittelalter-Reihe

\* *Die Philosophie des Mittelalters*, herausgegeben von Ruedi Imbach und Peter Schulthess, Band 3/1-2: 12. Jahrhundert, herausgegeben von Laurent Cesalli, Ruedi Imbach, Alain de Libera und Thomas Ricklin (†), unter Mitarbeit von Jakob Georg Heller (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe, herausgegeben von Laurent Cesalli und Gerald Hartung). Basel: Schwabe Verlag 2021. Erster Halbband: XXXII + 1–716 S., zweiter Halbband: XVIII + 717–1318 S., ISBN: 978-3-7965-2625-1.

<sup>1</sup> UEBERWEG, Friedrich: *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil. Die vorchristliche Zeit*. Berlin: E.S. Mittler & Sohn 1863, V. Vgl. ROTHER, Wolfgang: „Nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche in concisester Form“. Zum alten und neuem Grundriss der Geschichte der Philosophie, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 84 (2002), 232–241.

in den vergangenen vier Jahren die Bände *4/1-2: 13. Jahrhundert* (2017) und *1: Byzanz. Judentum* (2019) herausgegeben worden. Noch vor dem Jahresende 2020 verließ die Druckpresse des Schwabe Verlages und wurde ausgeliefert der Band *3/1-2: 12. Jahrhundert*. Es sei erinnert, dass die Erstausgabe der Gesamtreihe des *Grundrisses* nur drei Bände umfasste und die Darstellung der Philosophie des Mittelalters (einschließlich der Patristik) in der zwölften Auflage, welche die unmittelbare Vorläuferin dieser Neubearbeitung ist, in *einem* Band auf 826 Seiten und von *einem* Verfasser, B. Geyer (unter einer mehr oder weniger begrenzten Mitwirkung von M. Horten, J. Koch und J. Quint), binnen drei Jahren erarbeitet wurde (vgl. ThRv 115 [2019] 50f. und FZPhTh 66 [2019] 295–297). Die neue *Grundriss*-Ausgabe indes haben ihre Herausgeber, der Schwabe Verlag und das für dieses Projekt zuständige Kuratorium bei der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) auf 30 Bände geplant. Gehört zur Tradition der Reihe von Anfang an das Zusammenwirken von Verlag und Herausgeber bei der Festlegung der konzeptionellen, formalen und inhaltlichen Regularien für alle Teile des Projekts, soll das Hinzutreten des Kuratoriums der SAGW zusätzlich für die Planung, Optimierung und Einhaltung der höchsten wissenschaftlichen Standards bei der Umsetzung bürgen.<sup>2</sup> Die Erfolgsgeschichte des Projekts hat zweifellos mehrere Gründe. Sie liegen zum einen in der Tatsache, dass im Kuratorium mit Ruedi Imbach (Universität Freiburg i.Ü. / Paris, Sorbonne), Peter Schulthess und Ulrich Rudolph (beide Universität Zürich) renommierte Fachvertreter mitwirkten. Konzeptionell durchschlagende Optimierungen, die von dieser Seite autorisiert sein mussten, sind an der Erweiterung der ursprünglich auf vier Bände geplanten, auf die lateinische Tradition fokussierten Historiographie der Philosophie des Mittelalters um die inzwischen als Band 1 erschienene Darstellung der Philosophie im Byzantinischen Reich und im Judentum am deutlichsten erkennbar. Diese beiden Bereiche der Philosophiegeschichte bekamen in B. Geyers Ausgabe des *Grundrisses* keinen eigenständigen Platz, sondern sie wurden der zweiten Periode der mittelalterlichen Philosophie zugerechnet und jeweils als ein Teilabschnitt der Frühscholastik abgehandelt (vgl. ThRv 116 [2020] 375–377). Auch die mittlerweile erfolgte Reevaluierung und angemessene Berücksichtigung der arabisch-islamischen Philosophie im Gesamtplan des neuen *Grundrisses* durch ihre strukturell und inhaltlich gesonderte Erfassung und Darstellung, die U. Rudolph und Anke von Kügelgen als Herausgeber der auf drei Bände berechneten Reihe *Die Philosophie in der islamischen Welt* verantworten, ist in diesem Kontext zu sehen. In Geyers Bearbeitung des *Grundrisses* fand die „syrische und arabische Philosophie“ in der Darstellung von Max Horten im Abschnitt „Die Frühscholastik § 28“ (287–325) ihre Berücksichtigung. So wichtig die Mitverantwortung des Kuratoriums für die kon-

<sup>2</sup> ROTHER: „Nur Wesentliches“, 232.

zeptionelle Gestaltung und die personelle Organisation der Reihe insgesamt anerkennenswert ist, ist für seine Mittelalter-Reihe die gestalterisch maßgebliche Rolle von Ruedi Imbach und Peter Schulthess sowie deren Schülern und Mitarbeitern Thomas Ricklin und Christoph Flüeler an erster Stelle zu unterstreichen. Das Konzept des vorliegenden Bandes und seine Umsetzung ist indes eine gemeinschaftliche Meisterleistung von Ruedi Imbach und Thomas Ricklin sowie ihrer engsten Mitarbeiter. Dem Erfolg wohnt insofern eine gewisse Tragik inne, als Ricklins verfrühter Tod sowie das Hinscheiden seines Mitarbeiters Peter Bernd einen Schatten auf ihn werfen. Im Gedenken an Ricklins Verdienste um diesen Band, an seine fachliche Kompetenz, menschliche Größe und Freundschaft widmen ihm die Herausgeber das Werk (vgl. Vorwort, XIXf.).

An der gelungenen Umsetzung der Konzeption des vorliegenden Doppelbandes, die durch Ruedi Imbach und Thomas Ricklin als die Herausgeber ausgearbeitet wurde, von Laurent Cesalli, Alain de Libera und Jakob G. Heller als Mitherausgebern und Co-Autoren mitverantwortet wird, haben 31 Verfasserinnen und Verfasser sowie ein weiterer Personen- und Institutionenkreis auf vielfältige Weise unterstützend mitgewirkt (vgl. Vorwort, XIX; *Einleitung*, XXII). Der Modellcharakter des Bandes für die Mittelalter-Reihe des *Grundrisses* spiegelt sich in der dreiteiligen Anlage der beiden zuvor erschienenen Teilbände zur Philosophie im 13. Jahrhundert und auch im ersten Teil des ersten Mittelalterbandes (*Byzanz*) wider. Die drei Teile dieses Bandes – *Voraussetzungen*, *Historisch-topographische Darstellung*, *Das Feld der Philosophien* – werden in insgesamt 15 Kapitel gegliedert und diese in 38 Paragraphe unterteilt, deren Zahl in einem Kapitel je nach thematischer Komplexität der erörterten Gegenstände variiert. Jeder Abschnitt beginnt mit exakten Angaben über seinen inhaltlichen Aufbau und einem Verzeichnis der Primärliteratur; die Sekundärliteratur wird jeweils zum Schluss des Abschnitts geboten.

Der einleitende Teil umfasst das *Vorwort* (XIX–XX) und die *Einleitung* der Herausgeber L. Cesalli, R. Imbach und A. de Libera (XXI–XXXI zzgl. *Bibliographie*, XXXII). In der Einleitung werden die Methoden der Philosophiegeschichtsschreibung kritisch reflektiert, B. Geyers Kriterien der historiographischen Erschließung der patristischen und scholastischen Philosophie als nicht mehr angemessen gewertet und in Abkehr von diesen ein historisch-topographisches Ordnungsprinzip für die Darstellung der Philosophie des Mittelalters aufgestellt und begründet. Im *Teil I Voraussetzungen* (3–81) werden die materiellen, sozialen, ordnungspolitischen, religiösen, institutionellen, ideellen und intellektuellen Hintergründe und Koordinaten des Philosophierens im 12. Jahrhunderts in fünf Abschnitten, die das erste Kapitel des Bandes ausmachen, auf Quellenbasis eingehend erläutert und mit einem Verzeichnis der einschlägigen Literatur versehen. Die mit *Teil II Historisch-topographische Darstellung: Benediktinische Tradition und Chorherren (Kap. 2–3) / Politische Räume (Kap. 4–10)* überschrie-

benen Inhalte der nachfolgenden neun Kapitel, die den Löwenanteil des ersten Teilbandes (85–715) und beinahe ein Drittel des zweiten Teilbandes (717–995) ausmachen, stellen die eigentlichen Entwicklungen dar, welche im Bereich der Philosophie unter den im ersten Teil geschilderten Voraussetzungen stattgefunden haben. Die Erfassung und Ergründung dieser Entwicklungen richten die Herausgeber und Autoren des Bandes nach einem topographischen Ordnungsprinzip historisch und literarisch dokumentierter Gegebenheiten und Sachgehalte, deren institutioneller Träger und individueller Exponenten in sechs geopolitischen Räumen Europas einschließlich ‚atopischer‘ Zeugnisse, angefangen mit Frankreich über das cis- und transalpine Imperium, Papsttum, England, Königreich Sizilien bis hin zur Iberischen Halbinsel. Inhaltlich und methodologisch am systematischsten ausgerichtet und in diesem Sinne Herzstück des Bandes ist *Teil III Das Feld der Philosophien* (999–1286). In diesem letzten Teil werden Philosophiebegriff (Kap. 11, 999–1030), Philosophie der Sprache (Kap. 12, 1031–1124), praktische und theoretische Philosophie, d.h. einerseits das Menschenbild oder ‚Anthropologie‘, wie es Peter Abaelard in seinem Römerbriefkommentar auf den Begriff bringt,<sup>3</sup> Ethik und Politik (Kap. 13, 1125–1192) und andererseits Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik einschließlich der Reflexionen über das Verhältnis von Metaphysik und Theologie (Kap. 14, 1193–1273) sowie im Anschluss an die theoretische Philosophie die *sacra doctrina* als theologische Disziplin (Kap. 15, 1275–1286) dargestellt. Die auf die Sekundärliteratur zum letzten Kapitel des dritten Teils folgenden Register, welche den Inhalt der beiden Teilbände nach Sachen, Namen antiker und mittelalterlicher Autoren und anonymen Schriften erschließen, sind ein Ausdruck der Benutzerfreundlichkeit, die den *Grundriss* auszeichnet.

Worin besteht das neue philosophiegeschichtliche Bewusstsein, das die Herausgeber in der Einleitung präsentieren, und was sind die neuen Maßstäbe und Standards, die sie für die historiographische Erschließung und Darstellung der Philosophie im mittelalterlichen Europa setzen? Auf die Erörterung dieser grundsätzlichen Fragen und auf die Präsentation ausgewählter Themen soll im Folgenden eingegangen werden, welche das Interesse und die Aufmerksamkeit eines am 12. Jahrhundert interessierten Lesers bei einer ersten Durchsicht der Inhalte der beiden Teilbände geweckt haben und ihn veranlassen, diese Themen in den Vordergrund zu rücken, sie gelegentlich zu kommentieren und anhand der gewonnenen Einsichten eine kritische Würdigung der mit diesem Band gesetzten wissenschaftlichen Standards und der erzielten Ergebnisse vorzunehmen.

Vor dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen zwei gängigen Formen der Philosophiegeschichtsschreibung, einer sich im Narrativ er-

<sup>3</sup> PETRUS ABAELARDUS: *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* I. 3 (VIII, 11), ed. E.M. Buytaert (= CCCC 11). Turnhout: Brepols 1969, 215, Z. 183.

schöpfenden und einer das Narrativ reflektierenden, entscheiden sich die Herausgeber der Mittelalter-Reihe des *Grundrisses* für einen Mittelweg. Friedrich Ueberwegs Vorreden zu den beiden ersten Ausgaben des *Grundrisses* folgend, streben sie danach, der Historie und der Philosophie jeweils gerecht zu werden und sie zugleich in ein harmonisches, einander ergänzendes Verhältnis zu bringen. Dies gelingt ihnen, indem sie die Fülle des Materials formal-inhaltlich dreigeteilt in den Blöcken (1) *Voraussetzungen*, (2) *Historisch-topographische Darstellung* und (3) *Das Feld der Philosophien* beschreiben, rekonstruieren und reflektieren. Diese strukturell-methodologische, das kollektive Werk einende Konzeption, erlaubt einerseits die historischen Bedingungen und die Verfasstheit philosophierelevanter Sachverhalte mit Umsicht zu erfassen und andererseits sie in ihrem philosophischen Gehalt genau zu bestimmen und zu evaluieren. Darin sehen die Herausgeber die von F. Ueberweg klar definierten und unverändert gültigen Grundsätze und Ziele des *Grundrisses*, die sie als ihre eigene Aufgabe begreifen. Der *Grundriss* steht, wie sie überzeugend argumentieren, durch den wechselseitig fruchtbaren Austausch der historischen Forschung und der Philosophie im Dienste der beiden Disziplinen. Da es bis auf P. Dronkes Sammelband *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* bislang keine weitere philosophiehistorische Gesamtdarstellung für diesen Zeitraum gegeben hat, vermag das Proprium des vorliegenden Bandes der Intention der Herausgeber gemäß im Bestreben nach möglichst vollständiger Erfassung auch der weniger bedeutenden und bekannten Autoren, der Quellenschriften des Philosophiejahrhunderts und in der Erforschung der Hauptströme der theoretischen und der praktischen Philosophie sowie ihrer gesonderten, systematisierenden Darstellung im dritten Teil des Bandes liegen.

Von allgemeinem Interesse ist die Grundsatzdiskussion der Herausgeber über die Kriterien, die einem Standardwerk der Philosophiegeschichtsschreibung wie diesem zugrunde zu legen sind. Das Ergebnis ist die Bestätigung der zuvor thematisierten Grundsätze und Intention (einschließlich der Disposition der Inhalte), die F. Ueberweg in seinem anderthalbseitigen Vorwort prägnant formuliert hat. Interessant und lehrreich ist die Kritik, mit der Geyers Darstellung des 12. Jahrhunderts in seiner Bearbeitung des zweiten Teils des *Grundrisses* (*Die patristische und scholastische Philosophie*, Basel 1927) und auch P. Dronkes Darstellung der Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts (Cambridge 1988) hierbei bedacht werden. Die Zweiteilung und Abwechslung sowie Vermischung in der Anwendung des Prinzips der Geschichtsschreibung zum einen nach Hauptvertretern des Jahrhunderts und zum andern nach philosophischen Disziplinen und systematisch orientierten Themen sei nicht nur in Bezug auf das Mittelalter, sondern grundsätzlich problematisch, lautet der Tenor der Kritik. Diese Kriterien seien nicht angemessen, weil sie eine Vernachlässigung von weniger bedeutenden oder bekannten Autoren zur Folge haben, im

systematischen Teil der Darstellung, der insgesamt ein leitender ist, anachronistische Begriffe für die Bezeichnung der Wissenschaftsdisziplinen in das 12. Jahrhundert hineinragen und damit von philosophischen Grundentscheidungen ausgehen, die der historischen Wirklichkeit nicht entsprechen. Vermag diese berechtigte Kritik nach beinahe einem Jahrhundert der Weiterentwicklung des philosophiehistorischen Methodenbewusstseins nicht verwundern, wäre es wiewohl utopisch, von Geyer eine methodisch-strukturell adäquatere Konzeption der Erforschung der Philosophie des Mittelalters ohne „grundlegende philosophische Vorentscheidungen“ zu erwarten, die der Komplexität des Gegenstandes und den gegenwärtigen Erkenntnissen und methodologischen Entwicklungen in den historischen Wissenschaften entspräche. Obwohl Geyers Konzept die Voraussetzungen und die Vielstimmigkeit der Philosophie im östlichen und westlichen Europa vom 1. Jahrhundert n. Chr. bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert im Blick hatte, war für ihn objektiv gesehen eine den angewandten Methoden in diesem Band entsprechend akkurate und möglichst lückenlose Darstellung der Philosophie und ihrer Exponenten in den genannten geopolitischen Räumen und Jahrhunderten einschließlich der Akkulturation philosophischer Traditionen der byzantinischen und der arabisch-islamischen Welt in einem einzigen Band buchstäblich ein *impossibile per se*. Die formal von außerhalb des Gegenstandes hinzukommenden Vorentscheidungen und Grenzziehungen in seiner Darstellung sind *de facto* durch diesen Umstand konditioniert. Es musste beinahe ein Jahrhundert vergehen, bis ein kleiner Zirkel von Philosophen und Historikern über sachlich, methodisch, strukturell und technisch adäquate Kriterien für den neuen *Grundriss* gründlich nachgedacht und *entschieden* hat. Das Herausgeber-Kollektiv gibt zu und hält es sogar für einen Vorteil, dass die neu festgelegten Kriterien in Teilen zwar im Verhältnis zum Gegenstand extrinsischer Natur sind, genauer „philosophiefern und in einem gewissen Sinne philosophisch sogar irrelevant“, aber gerade deshalb gleichsam als formale, inhaltsleere Raster keine inhaltlichen Vorentscheidungen beinhalten. Dies gelte für das historisch-topographisch-politische Ordnungsprinzip der historischen Forschung und ihrer reflexiven Selbstdarstellung. Vor dem Hintergrund des argumentativ überzeugenden Plädoyers und der Entscheidung für die formalen, philosophiefremden und die philosophischen Inhalte offensichtlich nicht tangierenden historiographischen Ordnungsprinzipien stellt sich im Umkehrschluss die schwerwiegende Frage, ob und inwiefern Geyers Kriterien der Philosophiegeschichtsschreibung nach dieser Zäsur ihre Plausibilität und die Ergebnisse der von diesen Prinzipien geleiteten *Grundriss*-Bearbeitung ihre inhaltliche Gültigkeit verlieren. Enthebt die argumentative Plausibilität der angewandten Kriterien die Neubearbeitung des *Grundrisses* mit Blick auf ihre kriteriologisch-strukturelle Dreiteilung und besonders auf den dritten, systematischen Teil jedweder methodologischen Inkohärenz und inhaltlichen Redundanz? Sind nicht

auch hier, ähnlich wie in Geyers Bearbeitung, gewisse Vorentscheidungen und Kompromisse in methodischer und struktureller Hinsicht einerseits durch scharfe Unterscheidungen und die Erfassung philosophischer (und philosophisch relevanter) Sachgehalte nach geopolitisch-sozialen Kriterien einerseits und anderseits nach systematischen Gesichtspunkten, die naturgemäß eine grenzüberschreitende Permeabilität auszeichnet, getroffen worden? Wie scharf lassen sich die Grenzziehungen und die Verbindungslien unter dem letztgenannten Aspekt im Jahrhundert des kulturellen Transfers, der *translatio studiorum* und der philosophischen Akkulturation sowie der ‚Renaissance‘ ziehen? Diese Fragen sollen verdeutlichen, dass es die perfekte Lösung nicht gibt. Dennoch steht außer Frage, dass die neu festgelegten Prinzipien, die durchweg einleuchtend begründet und dem Selbstverständnis der Geschichte und der Philosophie angemessen sind, einen konzeptionellen, methodischen und strukturellen Fortschritt mit sich bringen.

Wie zupackend die Art ist, in der die Herausgeber dieses Bandes ihr Projekt und Anliegen im Vorwort und in der Einleitung erläutern und begründen, so zielbewusst und zutreffend sind die Einleitung abschließenden zwei Feststellungen, welche dieses Projekt als Ganzes charakterisieren und legitimieren: „Das Zentrum der europäischen Philosophie des 12. ist überall“ (in diesem Sinn spricht Ricklin von „Zentren“ und der „Peripherie“, 20), und: Die Philosophie des 12. Jahrhunderts „muss [...] nicht nur als Vorläufer, sondern auch als epistemisch unabhängig von der des 13. Jahrhunderts interpretiert werden, weil sie intellektuell und geistig vor jener Institution liegt, welche die Spätantike sowie das Hochmittelalter vom Spätmittelalter und der nachfolgenden Moderne trennt: die Universität“ (*Einleitung*, XXX). Zum Schluss dieser Reflexionen über das Vorwort und die *Einleitung* des Bandes sei angemerkt, dass die ausführlich dargelegte und sorgfältig begründete konzeptionelle Programmatik der Philosophiegeschichtsschreibung von grundlegender Relevanz für alle Bände der Mittelalterreihe des *Grundrisses* ist. Sie erklärt *ex post* das strukturell-methodische Konzept des 2019 erschienenen Doppelbandes *Die Philosophie 4: 13. Jahrhundert* und beantwortet nunmehr auch manche Fragen, die in seinen Rezensionen problematisiert wurden.

Im *Teil I Voraussetzungen* schildert J. Verger die materiellen, zivilisatorisch-gesellschaftspolitischen und ideellen Faktoren, welche die Entwicklung des philosophischen Denkens in Europa im 12. Jahrhundert begünstigt und wesentlich mitgeprägt haben. Hierzu werden insbesondere die fortschreitende Besiedlung und wirtschaftliche Erschließung großflächiger geographischer Räume, die zunehmende Verstadtlichung, der Aufstieg des Weltklerus, Kirchenreform und die Entstehung neuer Orden sowie die Mobilität und der Kulturtransfer gezählt. Als ergänzender Literaturhinweis aus der neueren Forschung zur letztgenannten Frage des Kap. 1 § 1 bietet sich für die interessierte Leserschaft die Veröffentlichung *Kultur-*

*kontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, hg. von I. Köpf, D.R. Bauer (= Archa Verbi. Subsidia 8). Münster 2011, an, darin bes. die Aufsätze von R. Basch, R. Berndt, U. Köpf, Ch. Lohr, M. Olszewski, L. Richter-Bernburg, R.M.W. Stammberger, G. Strohmaier und M.M. Tischler.

Was von den Klassikern des literarischen philosophischen Erbes aus dem lateinischen und dem nicht-lateinischen Kulturkreis im 12. Jahrhundert zur Verfügung stand, verzeichnet und erörtert im zweiten Paragraphen des 1. Kapitels Th. Ricklin. Er konstatiert, dass die jüdische Gelehrsamkeit in dieser Epoche der (zwei) Renaissance(n) im Großraum von Europa zumindest eine geringe Aufnahme fand, dagegen die in der griechischen und arabischen Sprache verfassten Quellen, sieht man von den Kontakten an den Grenzen der Sprach- und Kulturräume sowie von den einzelnen Gelehrten ab, die sich der Übersetzung der philosophischen Texte aus dem Arabischen und Griechischen widmeten, nahezu bedeutungslos geblieben sind. Die ideale Bibliothek der Anfänge des 12. Jahrhunderts spiegelt sich nach seiner Darstellung in einer klösterlichen Büchersammlung wider, wie sie anhand der *Institutiones* des Cassiodor rekonstruierbar ist und in der Zeit nach Cassiodor durch die Schriften des Boethius, Martianus Capella, Calcidius, Macrobius, Gregors des Großen, Isidors von Sevilla und Johannes Scotus Eriugena verkörpert wurde. Auf die Zusammenstellung der Sekundärliteratur, die Ricklins Ausführungen abschließt, folgt ein Anhang mit einer umfassenden, von R. Büchi erarbeiteten allgemeinen Bibliographie der Quellentexte (34–46). Nach einem einheitlichem, jedes Kapitel und jeden Paragraphen ordnenden Schema: Primärliteratur, Darstellung zu einem Thema resp. Autor und Sekundärliteratur, werden in den Paragraphen 3–5, die den ersten, aus nur einem Kapitel bestehenden Teil des ersten Halbbandes abschließen, die Bildungsstätten, literarische Gattungen, Techniken und Formen der schriftlichen und oralen Wissensvermittlung und deren Träger sowie der Begriff des Philosophen erläutert.

Der zweite, seiner Ausführlichkeit und Detailliertheit nach stärkste Teil folgt in der Makrostruktur einem ordensgemeinschaftlichen und geopolitisch-topographischen Ordnungsprinzip, wiewohl dieses mit personenbezogenen bio-bibliographischen und lehrinhaltlichen Darstellungskriterien verknüpft wird. Die Makrostruktur erweist sich als ein heuristischer Raster zur strukturierten Erfassung und allgemeinen Charakterisierung der Gegenstände der Philosophiegeschichtsschreibung, während die Erschließung der Inhalte in Detail sich nach Schulen, Personen und Lehrinhalten richtet. In dieser Ordnung und nach diesen Vorgaben werden, wie eingangs festgehalten, monastisch-kirchliche Träger (Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser, Augustiner-Chorherren und Prämonstratenser sowie gesondert die Viktoriner) und unter ihnen die individuellen Exponenten philosophischer Traditionen und Lehren in geopolitischen Räumen vom nördli-

chen und südlichen Teil des Imperiums über Papsttum (*Patromonium Petri*), England, Königreich Sizilien bis hin zur Iberischen Halbinsel im Licht der neuesten Forschung dargestellt. Dass dies durchgängig mit Akkuratesse, Prägnanz und angestrebter Vollständigkeit geschieht, kann in diesem Rahmen für das Ganze im Allgemeinen attestiert und mit einigen ausgewählten Beispielen im Folgenden belegt werden.

Die Ausführungen über die philosophischen Traditionen der christlichen Orden im Teil II, Kap. 2 und 3, vermitteln und idealtypisch belegen die genannten, diesen Band auszeichnenden Qualitäten. Aus dem detailreich gezeichneten Panorama werden die für den jeweiligen Orden spezifische Gestalt des Denkens und die Lebensform als die Entäußerung dieses Denkens in ihrem Verhältnis zur Philosophie deutlich. Zeichnet sich bei den Benediktinern, dem ersten und ältesten der präsentierten Orden, ein breites Spektrum an philosophischen Fragestellungen im Rahmen der theologischen Spekulation ab, wie Ch. Meier urteilt, darunter insbesondere der Kosmologie und Anthropologie einschließlich der Medizin, so werden ihre Exponenten auf dem europäischen Festland offensichtlich noch als geschlossene Kommunität und nur durch relativ wenige bekanntere Persönlichkeiten wie Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Petrus Venerabilis historiographisch wahrgenommen. Philosophische Bedeutung erlangte auch Wilhelm von St. Thierry, der in diesem Band noch zu den Benediktinern gerechnet wird, vor allem durch seine Schrift *De natura corporis et animae*, die er nach seinem Übertritt vom Benediktinerorden zu den Zisterziensern verfasst hat. Dieses Faktum erhellt möglicherweise die zwei neuen Charakteristika, die Ch. Trottmann bei der Darstellung des Beitrags der Zisterzienser zur Philosophie im 12. Jahrhundert gegenüber der ‚philosophischen‘ Mentalität der Benediktiner herausgearbeitet hat. Zum einen handelt es sich hierbei um eine enorme Belebung philosophischer Interessen und die Vermehrung ihres literarischen Niederschlags, zum andern um das Hervortreten einer Reihe philosophisch bedeutender Persönlichkeiten, mit Konzentration in Frankreich, obwohl der Orden in der Mitte des 12. Jahrhundert eine weite Verbreitung auch in Osteuropa (Polen) fand. Bernhard von Clairvaux dominiert zwar die intellektuelle Tradition des Ordens, deren Schwerpunkt ohne Zweifel in der Theologie liegt, wie aus dem Verzeichnis seiner wichtigsten Werke ersichtlich ist. Die auf das Wesentliche beschränkte, akribische Präsentation von insgesamt 16 namentlich bekannten Autoren und Werken einschließlich der anonymen Schrift *De spiritu et anima*, führt dem Leser vor Augen, wie stark das philosophische Interesse, darunter insbesondere für die Probleme von Seele und Körper, metaphysische, vermögenspsychologische und physiologische Voraussetzungen der Erkenntnis, bei den Gelehrten des Zisterzienserordens ausgeprägt in deren Schrifttum zur Geltung kam. Dieser durch Wilhelm von St. Thierry gewissermaßen etablierten Tradition

folgte u.a. Isaak von Stella, den Ch. Trottmann als den „zweifelsohne wichtigsten Philosophen des 12. Jahrhunderts“ würdigt (188). Damit trägt Trottmann in seiner luziden Darstellung von Isaaks Werk der Bedeutung und dem Wirkungsgrad seines philosophischen Beitrags vor allem im Anschluss an den „Brief über die Seele“ Rechnung. Alles Wesentliche des thematischen Spektrums wird durch die Primärquellen und Sekundärliteratur, die Letztere retrospektiv bis zum Beginn des letzten Jahrhunderts, abgedeckt. Dieser chronologisch weitreichende bibliographische Nachweis der Forschung gibt an dieser Stelle Anlass zu einer in zweifacher Hinsicht interessanten und aufschlussreichen Bemerkung. Im Jahr 2013 fielen uns einige Restposten aus der Privatbibliothek von Bernhard Geyer in einem unweit von Bonn gelegenem Antiquariat auf. Darunter befanden sich zwei Exemplare von Wilhelm Meusers († 2008) Untersuchung über die Erkenntnislehre des Isaak von Stella, mit welcher der aus Düsseldorf stammende, spätere Studiendirektor am Beethoven-Gymnasium in Bonn bei Martin Honecker in der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br. 1934 promoviert wurde.<sup>4</sup> Als Korreferent wirkte bei der Promotion kein geringerer als Martin Heidegger mit, der sich in seiner von Arthur Schneider betreuten Dissertation mit der Erkenntnislehre und Psychologie (bei den modernen Autoren) und später in der Habilitationschrift mit der Kategorien- und Bedeutungslehre bei Johannes Duns Scotus befasst hat. Der andere Grund für die Erwähnung der Studie Meusers liegt darin, dass sie wie keine der im Literaturverzeichnis zu Isaak von Stella verzeichneten Untersuchungen seine Erkenntnislehre und Erkenntnispsychologie, ihre metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen und Quellen anhand seines Gesamtwerkes rekonstruiert und die Wirkungsgeschichte dieser Lehren bei den Zisterziensern und bei anderen Autoren vom 12. bis zum 14. Jahrhundert, darunter auch bei Albertus Magnus, skizziert.

Mit vergleichbarer Umsicht, Genauigkeit und dem Augenmerk auf die Autoren, deren Biographien und Werke werden die Beiträge zur Philosophie im 12. Jahrhundert dargestellt, welche die Kartäuser, die Augustiner-Chorherren, die Prämonstratenser sowie die Viktoriner von Paris beige-steuert haben. Ist der Anteil der Kartäuser an der philosophischen Reflexion des Jahrhunderts noch relativ gering, nimmt er bei den drei anderen Denominationen der Chorherren allmählich zu und erreicht bei den Viktorinern in Paris das Höchstmaß. Die Darstellung der Philosophie bei den Viktorinern gemäß dem Kriterium des allgemeinen und individuellen Beitrags der Ordensgemeinschaften zu Philosophie führt dazu, dass die Vikto-

<sup>4</sup> MEUSER, Wilhelm: *Die Erkenntnislehre des Isaak von Stella. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 12. Jahrhunderts*. Bottrop i. W.: Buch- und Kunstdruckerei Wilhelm Postberg 1934. Das eine der beiden vom Verfasser signierten Exemplare des Druckes, welches mit leeren Seiten durchschossen und mit Notizeneinträgen versehen ist, war offensichtlich das Handexemplar des Autors.

riner im historisch-topographischen, Frankreich gewidmeten Teil (Kap. 4, 373ff.) nicht berücksichtigt werden. Diese strukturell-inhaltliche, konsequent umgesetzte Anordnung ermöglicht, redundantes Referieren zu vermeiden, was zum Vorteil dieses Bandes zu rechnen ist. Folgt die historiographische Erfassung der Philosophie bei den grenzüberschreitend-vernetzt agierenden Ordensgemeinschaften mit weitreichendem Einfluss dem Prinzip der Ordenszugehörigkeit, bedeutet dies noch nicht zwangsläufig eine Missachtung der geo-räumlichen Koordinaten. Als diskussionswürdig könnte indes die Berücksichtigung Davids von Dinant im fünften Kapitel *Imperium* erachtet werden, wirkte dieser offensichtlich doch in Paris, geriet dort aufgrund seiner Auslegung der aristotelischen Naturphilosophie und seiner unorthodoxen, pantheistisch und materialistisch anmutenden Prinzipienlehre in Verruf und wurde dort auch verurteilt. An diesen drei Beispielen wird erkennbar, dass und wie gewisse Kompromisse bei der Umsetzung der in der Einleitung festgelegten und begründeten strukturell-formalen Kriterien der inhaltlichen Ausgestaltung des Bandes gegebenenfalls möglich oder sogar notwendig sind. In einer gleichermaßen konsequenten als auch flexiblen Anwendung methodologischer Annahmen und Mittel sowie produktiver Ausschöpfung epistemischer Ressourcen liegt der Grund einer gelungenen Darstellung der philosophisch bedeutsamen, historisch nicht selten im sehr begrenzten Ausmaß greifbaren Personen und ihrer Doktrin, wie es sich beispielsweise im Fall des erwähnten Magister David von Dinant oder des Alfred von Sareshel verhält. Das von Ricklin gezeichnete philosophische Portrait des Verfassers der Schrift *De motu cordis*, Glossators der Schriften *Meteora* des Aristoteles und der Aristoteles zugeschriebenen Schrift des Nicolaus Damascenus *De plantis*, die er nebst Avicennas *De congelatione et conglutinatione lapidum* aus dem Arabischen ins Lateinische übertrug, sowie (seinen eigenen Angaben zufolge) Verfassers weiterer Kommentare aristotelischer Werke, die bis auf den Kommentar zu *De generatione et corruptione* nicht wiederaufgefunden sind, ist ein Musterbeispiel der Wiedergewinnung eines Bildganzen aus versprengten Fragmenten. Ähnliches gilt für V. Huths Rekonstruktion der philosophischen Physisnomie des David von Dinant, welche vor allem aufgrund der Entdeckungen von B. Lawn und E. Casadei sowie der philologischen Forschungen von G. Vuillemin-Diem in schärferen Zügen und im neuen Licht erscheint. Ist möglicherweise ein relevanter Forschungsbeitrag zu David von Dinant oder ein wichtiges Detail zum Werk Alfred von Sareshels übersehen oder unerkannt geblieben, beinträchtigt dies die vorzügliche wissenschaftliche Qualität der Darstellung der beiden Denker bei alldem nicht. Denn es bleibt auch zu berücksichtigen, dass die Fertigstellung bis hin zur Drucklegung dieses für die höchsten Standards der Philosophiegeschichtsschreibung renommierten Werkes durch eine Vielzahl von Autoren mehrere Jahre gedauert hat, während derer die philosophiehistorischen Forschungen nicht stehen geblieben und möglicherweise einige Schritte wei-

tergegangen sind als sie in diesem Band dokumentiert werden.<sup>5</sup> Ein nennenswerter Aktualitätsverlust des *Grundrisses* ist damit aber nicht vorprogrammiert.

Mit einem Blick auf zwei Themen des systematischen, dritten Teils des Doppelbandes, nämlich auf Laurent Cesallis und Ruedi Imbachs Darstellung des Philosophiebegriffs (Kap. 11, 999–1030) und Dominique Poirels Charakterisierung der *Sacra doctrina* vor dem Hintergrund des Verständnisses und der Systematik der Wissenschaften im 12. Jahrhundert (Kap. 15, 1275–1286) sowie mit einer Glosse zur Präsenz des Albertus Magnus in diesem Band des *Grundrisses* sind diese Notizen aus seiner ersten Durchsicht allmählich zu schließen. Bei der Behandlung des erstgenannten Themas gelangen die Autoren zu dem Urteil, dass die Charakterisierung der Philosophie im 12. Jahrhundert als die Philosophie zweier Renaissancen, welche durch die Entfaltung des klassischen, lateinisch-sprachigen Erbes einerseits und andererseits durch die Akkulturation griechisch-arabischer Quellen in lateinischen Übersetzung hervorgebracht wurde, unzureichend ist. Der gefragte Philosophiebegriff resultiere zwar aus der Wiederentdeckung, Erneuerung und Entfaltung des Klassischen, aber er drückt im Urteil der Autoren im stärkeren Maße den Aufbruch zum Neuen aus, dessen Signatur die wissenschaftliche Rationalität ist. Von diesen komplexen geistigen Vorgängen werde kein differenziertes Philosophieverständnis rekonstruiert, der auf einen gemeinsamen Nenner zurückgeführt werden könnte, sondern ein für das Jahrhundert charakteristisches Panoramabild, welches aus Traditionen, Quellen und Autoritäten gewonnen werden könne, die sich mit dem Selbstverständnis der Philosophie und ihren Vollzügen beschäftigen und

<sup>5</sup> Die noch relativ überschaubare Forschungsliteratur zu David von Dinant kann mittlerweile um einige Neuzugänge ergänzt werden: DAGRON, Tristan: *David de Dinant. Sur le fragment <Hyle, Mens, Deus> des Quaternuli*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 40 (2003), 419–436; ANZULEWICZ, Henryk: Zwischen Faszination und Ablehnung. *Theologie und Philosophie im 13. Jh. in ihrem Verhältnis zueinander*, in: OLSZEWSKI, Mikołaj (Hg.): *What is “Theology” in the Middle Ages. Religious Cultures of Europe (11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries) as reflected in their Self-Understanding* (= *Archa Verbi. Subsidia* 1). Münster: Aschendorff 2007, 135–138 (Abschn. 1.1: *Die Herausforderung: David von Dinant und die Naturphilosophie des Aristoteles*); DERS.: *David de Dinanto redivivus. Znaczenie badań ks. prof. Mariana Kurdziałka nad dinantczykiem w kontekście mediewistyki europejskiej* [The Importance of Rev. Prof. Marian Kurdziałek's Research on David of Dinant in the Context of European Medieval Studies], in: *Roczniki Filozoficzne* 60 (2012), 53–71; KURDZIAŁEK, Marian: *Prolegomena zu Davidis de Dinanto Quaternulorum Fragmenta*. Aus dem Polnischen übersetzt, mit einem Nachwort versehen und hg. von H. Anzulewicz. Münster: Aschendorff 2019; ANZULEWICZ, Henryk: *Much ado about nothing. Spór o autentyczność Quaternulorum fragmenta Dawida z Dinantu* [Streit um die Authentizität der Quaternulorum fragmenta Davids von Dinant], in: KOMSTA, Monika A. (Hg.): *Marian Kurdziałek mediewista*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, 57–88; KOMSTA, Monika A.: *Dawid z Dinant – filozof i przyrodnik. Wprowadzenie do przekładu fragmentów Notatnika* [David von Dinant – Philosoph und Naturforscher. Einführung in die Übersetzung der Fragmente seiner *Notizbücher*], in: EAD (Hg.): *Marian Kurdziałek mediewista*, 89–105. Die neuen Erkenntnisse zum Werk des Alfred von Sareshel werden derzeit vom Verfasser für die Drucklegung vorbereitet.

ihnen folgen. Folglich werden ausgehend von den geläufigen Einteilungen der Wissenschaften und der Philosophie zwei sich durchsetzende, aus der Spätantike stammende Gliederungsschemata, ein auf Aristoteles zurückgehendes peripatetisches und ein von Platon und der Stoa abgeleitetes Modell, ermittelt und in der je eigenen Art und Entwicklung charakterisiert. In diesen Modellen sehen Cesalli und Imbach das ebenfalls spätantike, durch Augustinus, Martianus Capella und Isidor von Sevilla zu einem Kanon geformte System der ‚freien Künste‘ (*artes liberales*) enthalten, welches in der Einführungsliteratur eine der Wissenschaftsklassifikation und dem Philosophiebegriff gegenüber kristallisierende Funktion erfülle und bis ins ausgehende 12. Jahrhundert mit der Philosophie identifiziert werde. Die Klassifikation der Wissenschaften und die damit einhergehende Selbstvergewisserung der Philosophie und ihrer Teildisziplinen erläutern die beiden Autoren im Detail im Spiegel einschlägiger Werke des Hugo von St. Viktor, Peter Abaelard und Dominikus Gundissalinus sowie zweier anonymer Einleitungen in die Theologie und Philosophie. Sie verweisen hierbei auf die durch Boethius verbürgte Kontinuität der aristotelischen Tradition im Lateinischen Westen und deren Erweiterung durch die Rezeption der arabisch-islamischen und jüdischen Quellen. Dass die beiden Verfasser ihre Darstellung des Philosophiebegriffs bei ausgewählten Autoren und Schriften mit einer verallgemeinernden Charakterisierung der Grundzüge des Philosophieverständnisses im 12. Jahrhundert und einer synoptischen Zusammenstellung der Wissenschaftseinteilungen (1018–1024; 1024–1028) beschließen, kann den Leser angesichts der erwähnten Einschränkung zu Beginn des Paragraphen ein wenig, freilich im durchaus positiven Sinne, überraschen.

Im letzten (fünfzehnten), mit *Sacra doctrina* überschriebenen Kapitel des Doppelbandes erhält auch die fröhscholastische Theologie der biblisch-christlichen Offenbarung in Ergänzung der dargestellten Wissenschaftseinteilungen ihren eigenen Platz. Dominique Poirel, der Verfasser dieses Kapitels, beschreibt sie als eine „Wissenschaft mit unscharfen Konturen [...], die als *heilig* verstanden wird“ (1278). Ging B. Geyer davon aus, dass sie unter dem terminologischen Gewand einer *facultas theologica* wahrscheinlich bei Gilbert de la Porrée erstmalig auftrat,<sup>6</sup> stellt Poirel nunmehr fest, dass ihr Anliegen eine inhaltliche Synthese des christlichen Glaubens war und es sich bei Peter Abaelard, Hugo von St. Viktor und Gilbert von Poitiers gleichzeitig artikulierte. Wissenschaftstheoretisch und –systematisch weder eigenständig noch fest verankert – als solche einschließlich ihres Merkmals einer *scientia affectiva* wird sie spätestens durch Albertus Magnus ausgewiesen –, ordnet Poirel sie zwischen biblischer Exegese und Philosophie ein; er erörtert die Entwicklung ihrer methodischen, sich der

<sup>6</sup> Vgl. GEYER, Bernhard: *Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964), 136–137.140–142.

Herausforderung durch die aufkommende wissenschaftliche Rationalität stellenden und ihre Vermittlung mit der Autorität erstrebenden Standards. Das Resultat dieser Entwicklungen am Ende des 12. Jahrhunderts wird im letzten Abschnitt durch Summenliteratur und Sentenzenkommentare illustriert. Die Berücksichtigung der *Sacra doctrina* in der Darstellung der Philosophie im 12. Jahrhundert ist, wie sich hier zeigt, nicht deshalb unerlässlich, weil sie die Signatur der Philosophie vollständiger zu erkennen erlaubt, sondern vielmehr aufgrund ihrer Rolle in der Entwicklung der Philosophie und der Wissenschaften sowie ihrer Mittelstellung als *doctrina resp. scientia*.<sup>7</sup>

Nicht nur die Stellung und die Rolle der Theologie im 12. Jahrhundert erscheint aus der Perspektive des 13. Jahrhunderts, wie angedeutet, im helleren Licht, sondern auch der Philosophiebegriff und das genuin philosophische Erbe selbst. Eine indirekte Bestätigung dieses Urteils kann an den wiederkehrenden Erwähnungen des Albertus Magnus in diesem Band abgelesen werden. Das durch sein Werk tradierte Wissen liefert historiographisch und doktrinell wertvolle, bisweilen exklusive Auskünfte über Autoren, Quellen und Lehrtraditionen des 12. Jahrhunderts sowie ihre Überlieferung und Wirkungsgeschichte. Werden Alberts Schriften in diesem Doppelband unter Primärliteratur angeführt, bedeutet dies in den meisten Fällen, dass die in den kritischen Editionen seiner Kommentarwerke mitedierten Vorlagen als philosophische Quellen und/oder die auf diese Quellen bezogenen Auskünfte Alberts erwogen werden. Zu den klassischen Fällen dieser Art, die sich in den vorliegenden Halbbänden feststellen lassen, gehören Alberts Zeugnis für Gilbert von Poitiers als Verfasser des *Liber de sex principiis* (Bd. 3/1, Kap. 4 §14 Abschn. 3, 467 Nr. 197 u. Bd. 3/2 Kap. 10 §28 Abschn. 3, 972f.; vgl. Albertus M.: *IV Sent. d. 12 a. 16*, ed. Borgnet, Bd. 29, S. 326b, 331b), das Dossier zu David von Dinant (Bd. 3/2 Kap. 5 §20 Abschn. 1.3, 730f., 745–749) und Auskünfte über die für die Autoren des 12. und des 13. Jahrhunderts gemeinsamen aristotelischen, pseudepigraphischen und anonymen Quellen wie *De causis proprietatum elementorum*, *Liber de causis*, *Liber XXIV philosophorum* und hermetische Texte (darun-

<sup>7</sup> Aus der neueren Forschungsliteratur zu diesem Kapitel bieten sich einige Ergänzungen, darunter folgende, die als einschlägig gewertet werden dürfen: OLSZEWSKI (Hg.): *What is "Theology" in the Middle Ages*, darin Abschnitt „1. Theology in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Century“, 19–119, mit Beiträgen von M. Enders, P. Gemeinhardt, L. Valente, E. Reinhardt und J.E. Wannenmacher); GEMEINHARDT, Peter/GEORGES, TOBIAS (Hgg.): *Theologie und Bildung im Mittelalter* (= *Archa Verbi. Subsidia* 13). Münster: Aschendorff 2015, darin Beiträge von P. Gemeinhardt, J. Verger und Ch. Trottmann; LEINSLE, Ulrich G.: *Introduction to Scholastic Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America 2010; KÖPF, Ulrich (Hg.): *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2020, mit Beiträgen zu Anselm von Canterbury (K. Kienzle), Peter Abaelard (R. Rieger), Bernhard von Clairvaux (U. Köpf) und Hugo von St. Viktor (R. Berndt).

ter *De sex rerum principiis*) und ihre Wirkung.<sup>8</sup> Die Schlussglosse zur Präsenz Alberts im Kontext der Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts vermag dem Leser dieser Zeilen anstelle eines *Fazits* die Kohärenz und die sich wechselseitig erklärende Vernetzung der Mittelalterreihe des neuen *Grundrisses* vor Augen zu führen und gleichsam selbstredend die in diesem Doppelband im höchsten Maße gelungene Verwirklichung des von Friedrich Ueberweg 1862 aufgestellten, in unsere Gegenwart übertragenen Paradigma der Philosophiegeschichtsschreibung zu würdigen.

<sup>8</sup> Albert Zeugnis über die Person des Nicolaus Peripateticus und das ihm zugeschriebene naturphilosophische Werk sowie überhaupt diese Person und ihr Werk finden außer zwei beiläufigen Erwähnungen des Namens (S. 998 und 1636), keine Berücksichtigung in den bisher erschienenen Mittelalterbänden des *Grundrisses*.

## DARIO COLOMBO

### Im Anfang war die Resonanz Zum Resonanzbegriff bei Hartmut Rosa – eine theologische Würdigung

Um was geht es im Leben? Diese Frage bewegt Hartmut Rosa in seinem Werk *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Seine These ist, „dass es im Leben auf die Qualität der Weltbeziehung ankommt, das heißt auf die Art und Weise, in der wir als Subjekte Welt erfahren und in der wir zur Welt Stellung nehmen; auf die Qualität der Weltaneignung“.<sup>1</sup> Es geht also im Leben darum, wie wir Menschen unserer Umwelt und unseren Mitmenschen begegnen, wie wir diese erleben und wie wir mit Umwelt und Mitmenschen in Beziehung treten. Die Weltbeziehung moderner Gesellschaften ist jedoch gemäß Rosa grundsätzlich gestört durch die *dynamische Stabilisierung*:

„Moderne Gesellschaften, so lautet eine Grundthese dieses Buches, sind zum einen dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nur dynamisch zu stabilisieren vermögen; sie sind strukturell auf fortgesetzte Steigerung mittels Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung angelegt, und dies erzeugt nicht nur eine zeitliche und räumliche, technische und ökonomische Eskalationstendenz, welche die Möglichkeitshorizonte immer aufs Neue hinausschiebt, sondern es führt auch dazu, dass die kinetische Energie oder die Transformationsenergie der Gesellschaft hoch bleibt: Die ‚Weltpositionen‘ der Subjekte, aber auch der Institutionen und Organisationen verändern und verschieben sich fortwährend“.<sup>2</sup>

Die *dynamische Stabilisierung* lässt sich so umschreiben: Man muss immer schneller gehen, um am selben Ort zu bleiben. Sie ist also ein Beschleunigungs- und Steigerungsmodus, ohne merklichen Erfolg.<sup>3</sup>

Die Wurzel dieser *dynamischen Stabilisierung* lokalisiert Rosa in der fehlenden Orientierung auf ein gutes Leben. Fehlt aber eine gemeinsame Orientierung, entscheidet jede und jeder selbst, was zum guten Leben gehört (*Privatisierung des Guten*). Die Vielzahl der verschiedenen Entwürfe eines guten Lebens führen zunehmend zu Unsicherheit darüber, was tatsächlich gut ist. Die Folge: Die Gesellschaft konzentriert sich nicht mehr auf ein gutes Leben als solches, sondern auf die Ausstattung mit Ressourcen für den Fall der Entdeckung des guten Lebens:

„Da sie nicht sicher sagen können, was ein gutes Leben ist, welcher Konzeption von Glück sie folgen wollen und welches ihr innerer Kern oder ihr inneres Maß

<sup>1</sup> ROSA, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2019, 19.

<sup>2</sup> ROSA: *Resonanz*, 44.

<sup>3</sup> Moderne Gesellschaften „gewinnen Stabilität gleichsam *in und durch Bewegung*, wobei diese Bewegung genauer als eine Steigerungsbewegung bestimmt werden kann“. ROSA: *Resonanz*, 673.

ist, sind sie nachgerade dazu gezwungen, sich auf ihre Ressourcenausstattung zu konzentrieren“.<sup>4</sup>

Salopp formuliert: Wer nicht mehr weiß, was wirklich gut ist, muss möglichst viel Geld verdienen, um dann, wenn er endlich weiß, was gut ist, es auch erwerben zu können. Dadurch beginnen moderne Gesellschaften über die Welt zu verfügen. Anstelle einer gelingenden Weltanverwandlung, durch die der Mensch harmonisch mit der Welt lebt, wird sie als Rohmaterial gesehen, das verfügbar und nutzbar gemacht werden kann. Durch das Teleskop wird die Welt sichtbar, durch die Rakete erreichbar, durch die Kontrolle des Landes beherrschbar: Die Welt wird zum nutzbaren Objekt.<sup>5</sup> Rosa spricht in diesem Zusammenhang auch von *Weltverfügbarmachung* und *Weltverdinglichung*, die zu einem Verstummen der Welt führt. Daraus folgt ein sich wechselseitig stabilisierendes „Verhältnis zwischen einer strukturell auf Steigerung und Reichweitenvergrößerung hin angelegten Sozialformation einerseits und einer prädominant stummen Form der Weltbeziehung andererseits“.<sup>6</sup> Anders formuliert: Durch die Steigerung verstummt die Welt, d.h. sie sagt uns nichts mehr.

Auf dem Spiel steht die sogenannte *Weltbeziehung*, d.h. die Art und Weise, wie das Subjekt sich in der Welt vorfindet und dieser begegnet:

„Weltbeziehungen sind stets dynamisch, sie konstituieren sich in und durch die prozesshaften Begegnungen von Subjekt und Welt. Eine Analyse von Weltbeziehungen muss deshalb so lange unvollständig, ja fehlerhaft bleiben, wie sie dem dynamischen Charakter dieser Beziehung nicht gerecht wird: Die Welt kommt auf das erfahrende Subjekt zu – und dieses geht (handelnd und erschließend) in die Welt hinein. Weltverhältnisse lassen sich daher danach unterscheiden, von wo (in der jeweiligen Welterfahrung) die primäre Bewegung ausgeht. Dominiert der pathische Charakter, so sind es die unvorhersehbaren, überraschenden, vielleicht auch schicksalhaften oder vorbestimmten Bewegungen oder Launen der Welt, welche das Weltverhältnis eines Menschen und seinen Lebensvollzug bestimmen. [...] Dem steht eine prädominant intentionalistische Weltbeziehung gegenüber, in der sich das Subjekt durch eine (gegebene) Welt bewegt, um sie zu erkunden, zu beherrschen, zu erschließen etc. Welt erscheint hier als Feld von (attraktiven) Chancen und (repulsiven) Hindernissen; die Bewegung geht vom Subjekt aus“.<sup>7</sup>

Die Weltbeziehung benennt also zunächst die Möglichkeit des Menschen, die selbe Welt verschieden zu erleben, wie Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus* betont: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen“.<sup>8</sup> Es ist möglich, die Welt als Ort der Fremdbestimmung oder der Selbstwirksamkeit zu erfahren. Dieses Verhältnis hat dynamischen

<sup>4</sup> ROSA: *Resonanz*, 44–45.

<sup>5</sup> Vgl. ROSA, Hartmut: *Unverfügbarkeit* (= Unruhe bewahren), 4. Auflage. Wien: Residenz Verlag 2019, 21–24.

<sup>6</sup> ROSA: *Resonanz*, 722.

<sup>7</sup> ROSA: *Resonanz*, 211.

<sup>8</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*, 37. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 2018, 109.

**Charakter:** Die Weltbeziehung unterscheidet sich von Mensch zu Mensch, aber auch der einzelne Mensch kann die Welt über die Zeit unterschiedlich erfahren. Gelingt die Weltbeziehung, so spricht Rosa von *Resonanz*, gelingt sie nicht, von *Entfremdung*. Für beide Begriffe sollen hier die Definitionen von Rosa herangezogen werden:

„Resonanz ist eine durch Af ← fizierung und E → motion, intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung, in der sich Subjekt und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren. Resonanz ist keine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung; sie setzt voraus, dass beide Seiten mit eigener Stimme sprechen, und dies ist nur dort möglich, wo starke Wertungen berührt werden. Resonanz impliziert ein Moment konstitutiver Unverfügbarkeit. Resonanzbeziehungen setzen voraus, dass Subjekt und Welt hinreichend ‚geschlossen‘ bzw. konsistent sind, um mit je eigener Stimme zu sprechen, und offen genug, um sich affizieren oder erreichen zu lassen. Resonanz ist kein emotionaler Zustand, sondern ein Beziehungsmodus. Dieser ist gegenüber dem emotionalen Inhalt neutral. Daher können wir traurige Geschichten lieben“.<sup>9</sup>

„Entfremdung bezeichnet eine spezifische Form der Weltbeziehung, in der Subjekt und Welt einander indifferent oder feindlich (repulsiv) und mithin innerlich unverbunden gegenüberstehen. Daher kann Entfremdung auch als Beziehung der Beziehungslosigkeit (Rahel Jaeggi) bestimmt werden. Entfremdung definiert damit einen Zustand, in dem die ‚Weltanverwandlung‘ misslingt, so dass die Welt stets kalt, starr, abweisend und nicht responsiv erscheint. Resonanz bildet daher ‚das Andere‘ der Entfremdung – ihren Gegenbegriff. Depression/Burnout heißt der Zustand, in dem alle Resonanzachsen stumm und taub geworden sind. Man ‚hat‘ beispielsweise Familie, Arbeit, Verein, Religion etc., aber sie ‚sagen‘ einem nichts: Es findet keine Berührung mehr statt, das Subjekt wird nicht mehr affiziert und erfährt keine Selbstwirksamkeit. Welt und Subjekt erscheinen deshalb gleichermaßen als bleich, tot und leer“.<sup>10</sup>

Resonanz ist also eine gelingende Form der Weltbeziehung, in der sich das Subjekt als von der Welt angesprochen weiß; Entfremdung hingegen ist eine gestörte Form der Weltbeziehung, in der die Welt verstummt und dem Subjekt zunehmend „nichts mehr sagt“. Damit sind wir wieder beim Problem moderner Gesellschaften, die durch die dynamische Stabilisierung eine stumme, d.h. entfremdende und nichtresonante Weltbeziehung begünstigen. Gesellschaften, die strukturell auf Steigerung und Beschleunigung angelegt sind, führen zu einer entfremdeten Weltbeziehung, in der immer weniger Resonanz erlebt werden kann. Trotzdem gibt es in modernen Gesellschaften von Rosa so benannte *Resonanzorte*, die er einer horizontalen, diagonalen und vertikalen Resonanzachse zuteilt. Allen diesen Orten wird auch in modernen Gesellschaften das Potential zuerkannt, Resonanz, d.h. eine gelingende Weltbeziehung, zu stiften. Zur *horizontalen Resonanzachse* gehören z.B. die Familie, die

<sup>9</sup> ROSA: *Resonanz*, 298.

<sup>10</sup> ROSA: *Resonanz*, 316.

Freundschaft und die Politik.<sup>11</sup> So werden in modernen Gesellschaften besonders Familie und Freundschaften als Orte der Resonanz angesehen und erhofft, jedoch wird auch immer wieder die Erfahrung gemacht, dass Unversöhnbarkeit die Resonanz zerstört. Zu den *diagonalen Resonanzachsen* gehörten Objektbeziehungen wie Arbeit, Schule, Sport, Konsum, Dinge.<sup>12</sup> Rosa betont z.B. das hohe Potential der Schule, die in seiner Sicht den Unterricht so gestalten kann, dass das Kind vom Lernstoff angesprochen wird und dadurch resonante Weltbeziehungen entstehen.<sup>13</sup> Bildung entsteht also nicht dort, wo Kompetenz erworben wird, sondern wo Weltausschnitte anverwandelt werden.<sup>14</sup> Zur *vertikalen Resonanzachse* gehören Religion, Natur, Kunst und Geschichte<sup>15</sup>, in denen der Bezug zum Ganzen gemeint ist. Alle drei Resonanzachsen mit ihren Resonanzorten haben auch in modernen Gesellschaften noch das Potential, resonante Weltbeziehungen zu stiften, d.h. die Welt zum Sprechen zu bringen.

Moderne Gesellschaften dürfen gemäß Rosa nicht nur als Resonanzkatastrophe, sondern müssen im Gegenteil auch als Resonanzsensibilisierung verstanden werden.<sup>16</sup> Wie die dynamische Stabilisierung die Welt zum Verstummen bringt (Resonanzkatastrophe), so hat die Moderne etliche Resonanzoasen geschaffen, um dieses Phänomen zu kompensieren (Resonanzsensibilisierung). Ein vielsagendes Beispiel dafür ist das moderne Konsumverhalten: „Menschen in Wohlstandsgesellschaften kaufen Jahr für Jahr mehr Bücher, mehr Tonträger, mehr Teleskope, Tennisschläger und Klaviere, aber sie lesen und hören sie, beobachten und spielen damit und darauf immer seltener“.<sup>17</sup> Nicht mehr der Gebrauch der Dinge steht im Zentrum, sondern der Kaufakt selbst verspricht Resonanz: „Der Kaufakt erscheint uns dann bereits als die Realisierung der Weltreichweitenvergrößerung: Jetzt können wir auf die Piste, aufs Meer etc.“.<sup>18</sup> Kaufhäuser, Werbung und alles, was damit zusammenhängt, sind Orte, die Resonanz versprechen: „Kauf dir Resonanz! ist der implizite Lockruf nahezu aller Werbestrategien und aller Warenangebote: Hol dir Frühlingsfrische ins Bad (durch ein Duschgel)“.<sup>19</sup>

Das grundlegende Problem – so Rosa – besteht jedoch nach wie vor darin, dass ein Weltverhältnis der Reichweitenvergrößerung und ein Steigerungsmodus bzw. die Weltverfügbarmachung „naturalisiert“ werden. Die Reichweitenvergrößerung und der Steigerungsmodus werden also als der natürliche menschliche Weg angesehen.<sup>20</sup> Ein Produkt zu erwerben, es zu besitzen, führt

<sup>11</sup> Vgl. ROSA: *Resonanz*, 341–380.

<sup>12</sup> Vgl. ROSA: *Resonanz*, 381–434.

<sup>13</sup> Vgl. ROSA, Hartmut/ENDRES, Wolfgang: *Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert*. Weinheim: Beltz Verlag 2016.

<sup>14</sup> Vgl. ROSA: *Resonanz*, 411.

<sup>15</sup> Vgl. ROSA: *Resonanz*, 435–514.

<sup>16</sup> Vgl. ROSA: *Resonanz*, 596.

<sup>17</sup> ROSA: *Resonanz*, 430.

<sup>18</sup> ROSA: *Resonanz*, 430.

<sup>19</sup> ROSA: *Resonanz*, 620.

<sup>20</sup> ROSA: *Resonanz*, 597.

nicht zu einer resonanten Weltbeziehung, weil das erworbene Produkt zwar angeeignet, aber nicht anverwandelt wird. Es ist nicht dasselbe, eine Gitarre zu besitzen, wie eine Gitarre zum Klingen bringen zu können. Der Besitz als solcher führt nicht zu einer Resonanzerfahrung – Gitarre spielen zu können schon. Anstelle der verdinglichten Weltaneignungsstrategie muss nach Rosa eine nichtverdinglichte Weltanverwandlungsstrategie entwickelt werden. Denn infolge der dynamischen Stabilisierung als Steigerungsmodus und Reichweitenvergrößerung bleibt die genuine Resonanz aus, und es entsteht in Gestalt einer transformativen Weltanverwandlung ein Verlangen nach Steigerung der Effekte: „Die nächste Reise muss noch exotischer werden, die Klangqualität der Stereoanlage noch überwältigender, der Gewalt- oder Pornofilm noch brutaler“.<sup>21</sup>

Folglich fasst Rosa seine Darstellung der modernen Weltbeziehung mit der Kritik zusammen, „dass die Balance zwischen stummen und resonanten Weltbeziehungen fundamental gestört ist; mehr noch, dass sich ihr Verhältnis ins Falsche verkehrt hat“.<sup>22</sup> Der Steigerungsmodus muss überwunden werden: „An dieser Stelle schlägt die Resonanztheorie einen kulturellen Paradigmenwechsel vor: Nicht die Reichweite, sondern die Qualität der Weltbeziehung soll zum Maßstab politischen wie individuellen Handelns werden. Als Maßstab für Qualität wiederum kann und soll dann nicht mehr die Steigerung, sondern die Fähigkeit und Möglichkeit zur Etablierung und Aufrechterhaltung von Resonanzachsen dienen, während Entfremdung (auf der Seite der Subjekte) und Verdinglichung (auf der Seite der Objekte) als Seismographen der Kritik fungieren können“.<sup>23</sup> Nicht die Reichweitenvergrößerung und Ressourcenausstattung, die zu Weltverdinglichung und deshalb zum Verstummen der Welt führen, sondern Resonanz, die eine harmonische Weltbeziehung – eine Welt die spricht – zu stiften vermag, soll gemeinsames kulturelles Gut werden.

Bislang wurde in diesem Beitrag Rosas Position so klar und nüchtern wie möglich darzustellen versucht. Nun seien auch kritische Rückfragen erlaubt. Ohne Zweifel: Der Ansatz von Rosa, die Moderne als Resonanzsensibilisierung und Resonanzkatastrophe zu verstehen, hat einen hohen Erklärungswert und ist leicht nachvollziehbar: Die Werbung wirbt nicht mehr mit Produkten, die man braucht, sondern verspricht Resonanz beim Erwerb des jeweiligen Produktes. „Wenn du dieses Auto hast, dann bist du wirklich frei“. Doch abgesehen von einer gewissen freien Beweglichkeit bringt ein Auto auch neue Abhängigkeiten mit sich: Kosten, Wartung, Stress im Stau, Reparaturen etc. Hinzu kommt: Hätte die Werbung ihr Resonanzversprechen gehalten – dieses Auto schenkt *dir* Freiheit – warum ist man dann so schnell unzufrieden und will so häufig ein zweites oder zumindest möglichst rasch ein neues? Dass es der Werbung immer wieder gelingt, Dinge zu verkaufen, die man eigentlich nicht braucht, bestätigt die hohe Sensibilität für Resonanz, weist aber auch auf eine Katastrophe hin. Wie viel steht zuhause herum, das einmal Resonanz ver-

<sup>21</sup> ROSA: *Resonanz*, 621.

<sup>22</sup> ROSA: *Resonanz*, 733.

<sup>23</sup> ROSA: *Resonanz*, 725.

sprach, die aber nie erlebt wurde? Die Moderne ist beides: Resonanzsensibilisierung und Resonanzkatastrophe. Nach Rosa müssen moderne Gesellschaften lernen, den Steigerungsmodus durch eine resonante Weltbeziehung zu überwinden, indem sie sich die Welt nicht instrumentell aneignen, sondern sie sprechen lassen und lernen, sie harmonisch anzuverwandeln.

Auf diesem Hintergrund wirft Rosas Ansatz zwei Fragen auf. Die erste Frage hängt mit seiner Ausgangsthese zusammen, die Privatisierung der Frage nach dem gelingenden und guten Leben habe dazu geführt, „dass jene Frage im gesellschaftlichen Diskurs nahezu tabuisiert wurde“.<sup>24</sup> In der heutigen Gesellschaft kann und soll jede und jeder selbst entscheiden, was für ihn oder sie gut ist. Rosa kritisiert diese individualisierte Haltung und schlägt ein gemeinsames, kulturelles Gut vor: eine *resonante Weltbeziehung*. Eine resonante Weltbeziehung führt zu einer gelingenden Weltbeziehung, d.h. zu einem guten Leben. Immer wieder betont Rosa: Es kann keine schlechten Resonanzen geben, denn Gewalt und ähnliche nicht-resonante Phänomene stellen einen Resonanzabbruch dar: „Es fehlt ihnen immer und konstitutiv an der dispositiven Offenheit gegenüber der Stimme des Anderen“.<sup>25</sup> Die Tragfähigkeit dieser Argumentation ist jedoch fraglich. Es ist nichts gegen einen Resonanzbegriff einzuwenden, der darauf hinweist, was man im Leben sucht: *eine gelingende Weltbeziehung*. Problematisch wird Rosa jedoch, wenn er den Resonanzbegriff aus einer so verstandenen Metapher in eine sozialwissenschaftliche Kategorie überführen will:

„Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass sich der Resonanzbegriff als Metapher zur Beschreibung von Beziehungsqualitäten in hohem Masse eignet [...]. Allein, eine solche metaphorische Verwendung des Begriffs genügt nicht den konzeptuellen und systematischen Anforderungen, um Resonanz als einen sozialphilosophischen Grundbegriff und eine sozialwissenschaftliche Analysekatégorie zu etablieren, auf die sich eine umfassende Soziologie der Weltbeziehung aufbauen ließe“.<sup>26</sup>

Aus dem physikalischen Phänomen der Resonanz soll eine sozialwissenschaftliche Kategorie<sup>27</sup> entwickelt werden, die mehr als eine „bloße Metapher“ ist.

Damit handelt Rosa sich jedoch unweigerlich ein unlösbare Problem ein: Das höchste Gut des Lebens, das alle Einzelgüter umgreift und übersteigt, traditionell „Glück“ genannt, soll wissenschaftlich objektivierbar werden. Damit nähert sich der Resonanzbegriff entgegen der Absicht von Rosa dem physikalischen Resonanz-Phänomen an. Hier setzt Resonanz gerade nicht die „eigene Stimme“ des anderen voraus, sondern zeigt sich als kausaler Wirkungszusammenhang: „Schlägt man eine Stimmgabel an, beginnt die zweite, so sie sich in physischer Nähe befindet, in ihrer Eigenfrequenz mitzuschwingen“<sup>28</sup> – wie er

<sup>24</sup> ROSA: *Resonanz*, 18.

<sup>25</sup> ROSA: *Resonanz*, 746.

<sup>26</sup> ROSA: *Resonanz*, 281.

<sup>27</sup> ROSA: *Resonanz*, 281–298.

<sup>28</sup> ROSA: *Resonanz*, 282.

richtig beschreibt. Problematisch wird diese Darlegung des physikalischen Phänomens jedoch, wenn er betont, „dass beide Körper eines Resonanzverhältnisses mit jeweils ‚eigener Stimme‘ sprechen“.<sup>29</sup> Dies stimmt insofern, als dass beide Körper ihre Eigenfrequenz besitzen, geht jedoch zu weit, dies als ‚eigene Stimme‘ zu bezeichnen. Denn eine *eigene* Stimme setzt die Fähigkeit voraus, eine Antwort zu verweigern. Dies ist im physikalischen Phänomen der Resonanz jedoch gerade nicht gegeben. Gewalt und Zerstörung können daher vom physikalischen Resonanzbegriff nicht ausgeschlossen werden, denn dieser kann nicht auf „positive Resonanz“ beschränkt werden: Resonanz ist unkontrollierbar und kann ein gewaltiges Zerstörungspotential entfalten. Man denke an die Brücken, die durch Resonanz zerstört wurden. Wird dieses physikalische Phänomen also verwendet, um einen sozialphilosophischen Grundbegriff und eine sozialwissenschaftliche Analysekategorie zu entwickeln, müssen Gewalt und Zerstörung auch als resonante Weltbeziehungen beschrieben werden. Mit anderen Worten: Für diejenigen, die beim Ausüben von Gewalt eine resonanzhafte Steigerung ihres Lebens „fühlen“, greift Rosas Einordnung als „Resonanzabbruch“ nicht.

Rosa selbst hat versucht, sich angesichts solcher Vorwürfe zu rechtfertigen.<sup>30</sup> Er gesteht zu: „Die Frage danach, ob es nicht auch negative Resonanz gibt, ob beispielsweise ein erlittener oder begangener Gewaltakt nicht auch als eine Resonanzerfahrung zu verstehen sein könnte, zählt zu den konzeptuell schwierigsten Problemen der Resonanztheorie“.<sup>31</sup> Und doch bleibt er mit aller Entschiedenheit bei seiner Position: Der positiven Resonanz steht nicht eine negative Resonanz gegenüber, sondern eine „Entfremdungsresonanz“, die für ihn einer Nicht-Resonanz gleichkommt. Hier wird deutlich, dass bei Rosa der Resonanzbegriff eine normative Qualität und Kriteriologie in sich birgt. Das thematisiert er selbst in seinem Schlussabschnitt, der die Form eines Interviews aufweist, das jedoch bezeichnenderweise ein Gespräch mit sich selbst darstellt.<sup>32</sup> „Tatsächlich lässt sich Resonanz als deskriptiver und normativer Begriff zugleich begreifen“.<sup>33</sup> Resonanz soll in der Tat „den Maßstab für ein gelingendes Leben liefern“ und sogar als ein „Metakriterium“ dafür fungieren.<sup>34</sup>

Damit aber lastet Rosa dem Resonanzbegriff mehr auf, als dieser zu tragen vermag. Er hätte besser daran getan, dem Resonanzbegriff seinen Status als Metapher zu lassen und ihn nicht in ein wissenschaftliches Analysewerkzeug zu verwandeln. Denn da Gewalt und Zerstörung in einer wissenschaftlich-soziologischen Analyse ebenfalls als resonant beschrieben werden müssen und da die Bestimmung des guten Lebens der privaten Option der Individuen

<sup>29</sup> ROSA: *Resonanz*, 282.

<sup>30</sup> Vgl. ROSA: *Resonanz*, 743–747.

<sup>31</sup> ROSA: *Resonanz*, 743.

<sup>32</sup> ROSA: *Resonanz*, 739–762: Anstelle eines Schlusswortes: Verteidigung der Resonanztheorie gegen ihre Kritiker – und des Optimismus gegen die Skeptiker. Es handelt sich dabei jedoch nicht um fiktive Einwände, sondern um kritische Fragen, die ihm in dieser oder in einer ähnlichen Form bereits gestellt wurden.

<sup>33</sup> ROSA: *Resonanz*, 747.

<sup>34</sup> ROSA: *Resonanz*, 749.

überlassen bleibt, kann Resonanz nicht die gewünschte normative Geltung für ein gelingendes Leben erlangen. Was dem Resonanzbegriff als Metapher eigen war (eine gelingende Weltbeziehung zu umschreiben), geht im soziologischen Resonanzbegriff verloren. Kurz gesagt: Ein gutes Leben bringt eine resonante Weltbeziehung mit sich – aber nicht jede resonante Weltbeziehung ist Ausdruck eines guten Lebens.

Die zweite Frage bezieht sich auf die von Rosa geforderte Überwindung des Steigerungsmodus, die nicht durch Entschleunigung, sondern durch Resonanz erreicht werde: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung“.<sup>35</sup> So lautet der erste Satz von Rosas Werk. Das wäre an sich nicht problematisch, wenn darauf nicht sogleich und begründungslos die Aussage folgen würde: Die Lösung heißt nicht: Entschleunigung.<sup>36</sup> Wie aber soll Resonanz, die ja durch den Steigerungsmodus zunehmend ausbleibt, der Ausweg aus dem Steigerungsmodus sein? Und wie soll der Steigerungsmodus ohne Entschleunigung überwunden werden? Es scheint, als hätte Rosa 800 Seiten lang dafür plädiert, zugunsten einer resonanten Weltbeziehung zu *entschleunigen*, weil eine gelingende Weltbeziehung nicht auf Steigerung, sondern auf Qualität angelegt ist – um dann doch in seinem Vorwort Resonanz ohne Entschleunigung als Lösung anzupreisen. Als kommunikative Strategie, damit das Buch von seinen Gegnern nicht sogleich zur Seite gelegt wird, ist es natürlich sinnvoll, nicht gleich zu Beginn Entschleunigung zu fordern. Jedoch hätte man am Schluss des Buches genau diese These erwartet, die aber ausbliebt. Rosas Resonanzthese müsste auf die Frage hinauslaufen: Bedeutet Resonanz nicht notwendig auch Entschleunigung? Und er müsste seinen Leserinnen und Lesern persönlich die Frage stellen: Können und wollen wir es uns leisten, zu entschleunigen? Eine resonante Weltbeziehung wird doch offenbar möglich, indem ich, anstatt mit dem Flugzeug über die Welt zu rasen, anhalte, aussteige und die Welt zu betrachten und zu bewundern lerne. Ja, man muss entschleunigen, weil es sich schlicht und ergreifend nicht lohnt, immer schneller zu gehen, um am selben Ort zu bleiben. Die Frage ist nur: Kann die Gesellschaft sich dazu durchringen? Wer ist bereit, den Preis dafür zu zahlen, wenn auch die Wirtschaft nicht wächst, Löhne nicht steigen, das Konsumangebot nicht noch umfassender wird?

Rosa beendet sein Buch mit der Aussage: „Eine bessere Welt ist möglich, und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und das Antworten“.<sup>37</sup> Resonanz – so habe ich argumentiert – ist geeignet als Metapher für eine gelingende Weltbeziehung. Damit diese jedoch gelingt, braucht es – über die sozialwissenschaftliche Analyse hinaus – eine erneute Reflexion darüber, ob die Welt tatsächlich von der Art ist, dass sie „spricht“ und nicht „Repulsion“ als Schutzhaltung der Verschlossenheit verdient, sondern die hörende und antwortende Bereitschaft zur Resonanz. Hier bewegen wir uns auf einer Ebene,

<sup>35</sup> ROSA: *Resonanz*, 13.

<sup>36</sup> Rosa selbst betont, er hätte sich „nie systematisch mit ‚Entschleunigung‘ beschäftigt“. ROSA: *Resonanz*, 13.

<sup>37</sup> ROSA: *Resonanz*, 762.

die von der Soziologie als solche nicht mehr erreicht wird. Es stellt sich die Frage, ob es vielleicht tatsächlich etwas gibt, das gehört und beantwortet werden kann, ob tatsächlich bereits gesprochen wird: Soll Resonanz keine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung<sup>38</sup> sein, braucht es einen Sprechenden. Gibt es aber keinen Sprecher, trägt das Wort nicht unser Leben, wird Rosas Resonanztheorie das Fundament entzogen, und eine gelingende Weltbeziehung im Sinne einer resonanten Antwortbeziehung und eines Kriteriums zur Unterscheidung zwischen wahrer und täuschender Resonanz wird zur Fiktion.

Nun hat Rosas Resonanztheorie – wie letztlich jede Theorie – bereits eine ontologische und metaphysische Grundlage, eine *conditio sine qua non*: Resonanz setzt einen Sprechenden, einen Logos und eine Logoshaftigkeit der Welt voraus, ohne die sich Resonanz als gelingende Antwortbeziehung nicht ergeben kann. Anders formuliert: Insofern Resonanz tatsächlich erfahren wird, insofern die Welt uns etwas sagt, lässt sich begründet vermuten, dass es ein Fundament für die gesamte Resonanztheorie Rosas gibt, dass „Resonanz“ in der Tat den Status einer „Metapher“ für gelingendes Leben hat: Wir leben in einer Welt, die uns tatsächlich etwas zu sagen hat. Darauf kann ich spontan vertrauen, und es ist gut, dass dies so vielen Menschen gelingt. Doch ich kann mich bereits in sozialphilosophischer Perspektive der Frage nicht entziehen: Ist dies die richtige Intuition? Habe ich einen Grund für dieses Weltvertrauen? Werden die Metaphern des gelingenden Lebens je nach Erfahrung und Geschmack von Menschen gesetzt, oder umschreiben sie den Gabe- und Antwortcharakter unserer Welt?

Die hier angesprochene Schwierigkeit lässt sich an Rosas Subjektbegriff näher erläutern. Rosa will in den Anfangsabschnitten seines Buches den Widerspruch „einer Position, welche das Subjekt setzt und die Welt als ‚konstruiert‘ erschienen lässt, und einer Gegenposition, welche die Welt [...] als Wirklichkeit setzt und das Subjekt als deren (illusionäres) Ergebnis oder Epiphänomen postuliert“ durch die Radikalisierung der Beziehungsidee überwinden. Damit weist er zu Recht auf zwei Probleme hin: Eine absolute „Subjektphilosophie“ läuft Gefahr, die Welt als Konstruktion des Subjekts anzusehen, und eine konsequente „Objektphilosophie“ schafft das erkennende Subjekt als illusionäres Ergebnis und somit sich selbst ab. Beide Positionen sind nicht zu halten. Die radikale Beziehungsidee Rosas postuliert hingegen, „dass beide Seiten – Subjekt und Welt – in der und durch die wechselseitige Bezogenheit erst geformt, geprägt, ja mehr noch: konstituiert werden“.<sup>39</sup>

Diese Position hat ihre Grundlage in der Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty: „Die Unterscheidung Subjekt – Objekt wird erst möglich, weil wahrnehmende Wesen qua Wahrnehmung immer schon auf die Welt bezogen oder geöffnet sind“.<sup>40</sup> Es geht in Rosas Ansatz also darum, eine der Trennung von Subjekt und Objekt vorausgehende Grundbezogenheit als Urgrund für Weltpräsenz und subjektive Erfahrung anzunehmen. Subjekt und Objekt sind

<sup>38</sup> Vgl. Rosas Resonanzdefinition: ROSA: *Resonanz*, 298.

<sup>39</sup> Vgl. ROSA: *Resonanz*, 62.

<sup>40</sup> MERLEAU-PONTY: *Das Metaphysische im Menschen*, zitiert aus ROSA: *Resonanz*, 67.

immer schon aufeinander bezogen. Deshalb setzt weder das Subjekt das Objekt noch das Objekt das Subjekt.

Was in diesem Postulat von Rosas Resonanztheorie durchgehend ausbleibt und keine eigene Reflexion erhält, ist die Frage, warum überhaupt auf die „prästabilierte Harmonie“ zwischen Subjekt und Objekt gesetzt werden kann. Mehr noch, und in den Worten Leibniz': „Warum gibt es Etwas und nicht vielmehr nichts?“<sup>41</sup> Im Kontext unserer Frage formuliert: Warum ist Resonanz und nicht vielmehr nichts, bzw. warum ist Resonanz keine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung, die gelingen oder scheitern kann? Genau in dieser Frage besteht Rosas Dilemma: Die Resonanztheorie setzt voraus, dass wir angeprochen sind; sie vermag jedoch nicht zu erkennen, wer oder was spricht. *Dass* und *Was* klaffen auseinander und können nicht verbunden werden: Rosas *Dass* gründet nicht im *Was*. Mit anderen Worten: Die resonante Weltbeziehung hat letztlich keinen angebbaren tragenden Grund und daher keine Kritiologie: Niemand kann als sprechend benannt werden. Damit hat auch die Radikalisierung der Beziehungsidee keinen Vorteil gegenüber einer Subjekt- oder Objektphilosophie. Ob das Subjekt die Welt setzt, oder ob das Subjekt von der Welt gesetzt wird, oder ob sich Subjekt und Welt beide gegenseitig konstituieren, macht keinen Unterschied. Alle drei Positionen stellen Postulate dar, die sich nicht deduktiv verifizieren lassen. Es fehlt eine Ontologie und Metaphysik des Wortes, obwohl die Resonanztheorie selbst nach einer solchen verlangt. Nicht zufällig heißt das von Rosa rezipierte Werk von Merleau-Ponty *Das Metaphysische im Menschen*. Rosas Resonanztheorie verlangt nach der Metafrage: Warum ist Resonanz und nicht vielmehr nichts?

An der Antwort auf diese Frage scheiden sich die Geister. Gibt es einen tragenden und sprechenden Grund, erhält die Resonanz ihr Fundament; gibt es diesen nicht, verliert sie es. Eine solche ontologische und letztlich metaphysische Grundlage fehlt in Rosas Resonanztheorie. Hätte er dem Resonanzbegriff seinen Status als „Metapher“ belassen, wäre er den Grenzen seiner soziologischen Theorie hinreichend gerecht geworden. Die christliche Theologie kann die Analysen von Rosa dankbar als *praeparatio evangelica* entgegennehmen und bejahren. Sie gibt der metaphorischen Annäherung über den Resonanzbegriff eine heilsgeschichtliche Konkretisierung in ihrem Verständnis vom Wort – im Wort, das die Schöpfung ins Leben ruft, und im Wort, das Mensch geworden ist: „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1), „und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). Die in der jüdischen Schöpfungstheologie gründende christliche Weltanschauung bezeugt einen letzten Grund der Welt, den sprechenden Gott: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht“ (Gen 1,3). Dieser sprechende Gott ist uns in seinem Wort begegnet und hat sich der Menschheit offenbart. Das *Dass* erhält sein tragendes *Was*: den Gott, der die Liebe ist (1 Joh 4,8).

Die „Wahrheit“ des von der christlichen Theologie reflektierten „Grundes“ lässt sich nicht rational zwingend aufzeigen, doch aus den Voraussetzungen

<sup>41</sup> „Pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien?“: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison; Monadologie = Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade; Monadologie*. Hamburg: Meiner 1969, 12–13.

von Rosas Resonanztheorie soll darauf hingewiesen werden, dass die Frage nach dem „Grund“ erneut gestellt werden muss. Ein *Dass*, das nicht im *Was* gründet, verliert seine Aussagekraft. Damit wird Resonanz zu einer „bloßen Metapher“ eines ungewissen gelingenden Lebens. Gründet Resonanz hingegen in der Liebe Gottes, kann von einer „begründeten Metapher“ gesprochen werden. Resonanz ist nicht bloße Metapher, sie ist auch nicht mehr als eine Metapher, sondern sie ist begründete Metapher: Sie verweist auf ihren tragenden Grund, indem sie diesen in die Welt überträgt: Tatsächlich spricht jemand, und dieses Sprechen erzeugt Resonanz und gibt zugleich Kriterien der Unterscheidung im Hinblick auf eine Resonanz gelingenden Lebens.

In dem Film von Wim Wenders *Papst Franziskus – Ein Mann seines Wortes* formuliert der Papst, wie heute in der Welt gelebt werden könnte: Immer etwas weniger und jeden Tag ein guter Witz. Entschleunigung und Resonanz. Rosa hat in seinem Resonanzbuch eine tiefe Wahrheit ausgesprochen: Es geht im Leben um die Qualität der Weltbeziehung, die sich in der gelingenden Beziehung von Mensch zu Mitmensch und zur Umwelt ausdrückt. Damit diese Beziehung jedoch gelingt, müssen wir vertrauen, dass es sich lohnt, auf das zu hören und zu antworten, was (bereits) ist. Es braucht dazu eine Ontologie und eine Metaphysik, die den kontrollierenden, begreifenden und instrumentalnen Zugang zur Wirklichkeit begründet und in eine pathische, antwortende Weltbeziehung verwandeln kann. Es braucht eine erneute Reflexion darüber, ob und was Gott gesprochen hat. Kurz: Es braucht Theologie. Im Glauben und in der Hoffnung, dass ein Gott der Liebe die Grundlage des Seins ist, lässt sich lernen, dass alles, was es braucht – auch was es braucht, um mehr Lebensqualität zu schaffen – in gewisser Weise bereits da ist. Nicht unsere Reichweite muss vergrößert werden, sondern die Art und Weise, wie wir mit dem umgehen, was uns gegeben ist, kann sich ändern. Ja, viele Dinge laufen schief auf der Welt, und die Lebenssteigerung des einen stürzt andere in Armut und Unglück. Deshalb „immer etwas weniger“. Ja, viele Dinge laufen schief auf der Welt, und diese Situation überfordert uns und übersteigt all unsere Einsatzmöglichkeiten. Deshalb „jeden Tag ein guter Witz“, der die Hoffnung wachhält, es möge in der Welt etwas am Werk sein, dass das Unrettbare doch retten kann: Es braucht Entschleunigung und Resonanz; es braucht Glaube, Hoffnung und Liebe; es braucht Theologie; dies alles aber hat seinen tragenden und sprechenden Grund: Im Anfang war das Wort...

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

MICHELET, Thomas : *Sacra doctrina. Mystère et sacramentalité de la Parole dans la Somme de théologie de St-Thomas d’Aquin* (= Bibliothèque de la Revue thomiste. Etudes). Paris : Parole et silence 2020, 720 pages. ISBN 978-2-88959-021-6.

Le frère Thomas Michelet OP, professeur de l’Université de St-Thomas à Rome (*Angelicum*), présente sous forme de livre sa thèse de doctorat soutenue à l’Université de Fribourg en 2015, concentrée sur la question de la sacramentalité de la Parole de Dieu. L’importance de ce travail magistral, faisant preuve de la plus haute culture théologique de son auteur, consiste au fait d’aborder un sujet central de la sotériologie catholique, notamment le mode dont le salut de Dieu parvient à l’homme. Ce qui est invisible et divin atteint l’homme par le moyen de ce qui est visible et humain, dont le sommet est l’Incarnation du Verbe de Dieu. Comme l’humanité du Christ est le signe et l’instrument de sa divinité, l’Eglise est « le signe et le moyen de l’union intime avec Dieu et de l’unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium* 1), de même la parole humaine est le signe et le moyen de la Parole de Dieu. Autrement dit, la Parole de Dieu est « contenue dans » et « délivrée par » les paroles humaines. Ainsi se manifeste le caractère sacramentel de la Parole de Dieu rappelé dernièrement par le Magistère (cf. Benoît XVI : *Verbum Domini*, 56). Toute cette réflexion sur la sacramentalité de la Parole s’inscrit dans la ligne du développement contemporain de la sacramentalité du Christ et de l’Eglise selon lequel la Parole, le Christ et l’Eglise peuvent être vues comme sacrements-sources du septénaire sacramentaire.

L’objectif de l’auteur est de juxtaposer deux mystères de la foi et d’expliquer l’un à la lumière de l’autre : celui de la Parole de Dieu en tant que sacrement et les sept sacrements. Le maître et guide d’une telle étude est St-Thomas, et plus particulièrement sa *Summa Theologiae*. Le travail trouve ainsi son comble dans la lecture parallèle de deux passages de la *Somme* : la 1<sup>ère</sup> question de la *Prima Pars* sur la *sacra doctrina* et les questions 60–65 de la *Tertia Pars* sur les sacrements.

L’étude du frère Michelet contient neuf chapitres structurés en trois parties. La première sert de porte d’entrée dans la problématique et montre son origine, les façons différentes de l’aborder et la justification du choix de St-Thomas comme guide de l’étude. La deuxième entre dans le vif du sujet et met en rapport deux paires de notion : *sacra doctrina* – *theologia* du côté de la Parole de Dieu et *mysterium* – *sacramentum* du côté des sacrements. La partie conclusive met enfin en lumière comment St-Thomas lui-même fait un lien entre le mystère de la Parole et le mystère des sacrements.

Ces trois parties sont composées de neuf chapitres. Dans le premier, le frère Michelet commence son travail par rassembler les données de la Tradition concernant la notion de la sacramentalité compris au sens large. Comme

point de départ sert pour lui la définition de l'Eglise comme sacrement, exposée par *Lumen Gentium* (cf. *Lumen Gentium*, 1), dont il voit une certaine extension dans la constitution sur la Révélation (*Dei Verbum*, 2 et 21). Parmi les données postconciliaires, le document-clé est l'exhortation apostolique *Verbum Domini* où la notion de la sacramentalité est appliquée pour la Parole de Dieu (cf. *Verbum Domini*, 56). Après avoir présenté les données du Magistère, il retrace l'arrière-fond biblique, patristique et théologique du concept, en mettant l'accent particulier sur le renouveau théologique des deux derniers siècles (Möhler, Günther, Klee, Staudenmaier, Scheeben, Casel, Schmaus, Congar et d'autres).

En ayant établi un large horizon de la problématique, dans le deuxième chapitre l'auteur justifie le choix de St-Thomas, et plus particulièrement le choix de la *Somme de théologie*, comme guide pour effectuer son étude. Il fait cela en exposant l'insuffisance de quelques approches contemporaines au sujet qui, bien qu'elles soient largement répandues, sont selon lui « déficientes ou réductrices » (64). En ce qui concerne la Parole, il mentionne et analyse l'imperfection de quelques modèles de la philosophie du langage qui mettent excessivement en lumière soit l'aspect performatif de l'énoncé, soit l'aspect significatif. Quant aux sacrements, il expose l'insuffisance du modèle sacramentaire proposé par Chauvet et du courant contemporain appelé l'ontologie sacramentelle.

Les insuffisances des approches modernes mènent l'auteur à concentrer son attention, dans le troisième chapitre, sur la question de la *sacra doctrina* de St-Thomas et de préciser l'étendue de sa signification. L'histoire de l'interprétation de la première question de la *Somme* qui trouve son origine chez Cajetan et chez Jean de St-Thomas met en lumière le fait que la signification de la *sacra doctrina* thomasienne est plus large et plus riche que la compréhension moderne de la notion de théologie. La *sacra doctrina* trouve plutôt son équivalent en ce que nous appelons aujourd'hui la Parole de Dieu. Ainsi compris, le sujet de l'étude peut être désormais appelé sacramentalité de la *sacra doctrina*. Cette compréhension détermine le plan de la suite du travail (cf. 163).

Avec le chapitre suivant, l'étude entre dans son cœur, où le fr. Michelet fait un examen successif de deux éléments de l'analogie qui est l'objet du travail : la Parole de Dieu (chapitres 4 et 5) et les sacrements (chapitres 6 et 7). Dans le chapitre 4, il envisage la Parole de Dieu comme *sacra doctrina*. Le lecteur rencontre ici un survol de la question première de la *Somme*, c'est-à-dire une lecture interprétative du texte dont la clef d'interprétation est la sacramentalité de la Parole. Cette lecture permet de souligner l'importance particulière du premier article duquel découle la structure des articles suivants. Ainsi s'explique ici la fonction même de la première question dans l'ensemble de l'œuvre (*ponere causam*) et son plan (*divisio textus*). Quant au plan de la question, le premier article est comparé aux textes parallèles de trois autres textes majeurs de l'Aquinate (*Scriptum super Sententias*, *Summa contra Gentiles* et *De Veritate*), ce qui montre qu'il est très complexe et composé

selon à la fois l'*ordo inventionis* (découverte, connaissance) et l'*ordo expositionis* (essence) (cf. 169).

Le travail se poursuit dans le chapitre 5 en considérant la Parole de Dieu comme *theologia* où on voit une équivalence de signification, avec quelques nuances bien montrées, entre *sacra doctrina* et *theologia*. En lisant la première question de la *Somme*, l'Auteur observe l'apparition du mot *theologia* dans le premier article, puis un retrait de ce terme par St-Thomas dans les articles suivants au profit de la notion de *sacra doctrina* et enfin sa réapparition dans l'article sept. Il se pose ainsi la question du sens précis du mot *theologia* chez St-Thomas et de son rôle dans la première question de la *Somme*. Le frère Michelet essaie de répondre à cette question par un retour aux sources du mot, jusqu'à l'antiquité païenne, et par examiner son histoire et sa fonction dans l'œuvre de l'Aquinate. Il arrive à la conclusion que *sacra doctrina* et *theologia* se réfèrent à la même réalité – la Parole de Dieu, mais sous des angles différents : *sacra doctrina* exprime la Parole de Dieu « qui vient de Dieu (*a Deo*) et qui conduit à Dieu (*ad Deum*) » (271) ; tandis que *theologia* exprime la Parole de Dieu qui « parle de Dieu comme son unique sujet (*de Deo*) » (271), c'est-à-dire exprime la science que Dieu en tant que le principe et la fin de tout a de Lui-même et de toutes choses.

Les deux chapitres suivants se concentrent sur l'autre élément de l'analogie, étant le cœur de l'étude, c'est-à-dire sur les sacrements. À la suite de l'étude historique du terme *theologia*, l'Auteur mène une étude pareille de deux notions liées aux sacrements : *mysterium* (*mysterion*), un mot d'origine biblique, et *sacramentum*, un terme étant sa traduction faite par les pères latins. Le chapitre 6 descend aux origines de ces deux termes, en montrant leur usage, leur similitude et leur dissimilitude aussi bien chez les chrétiens de l'Antiquité que dans le monde antique païen, surtout dans les institutions romaines judiciaires et militaires. Ensuite, il explique une fission de signification de ces deux notions, faite au cours des siècles, qui a mené à réduire *sacramentum* au sens spécialisé et à laissé au *mysterium* un sens plus large. Comme conséquence de cette étude historique, l'auteur présente dans le chapitre 7 le concept du sacrement comme étant présent chez St-Thomas. Il note son usage au sens large, proche du *mysterium*, ainsi que l'usage au sens strict qui est dominant et qui se réfère aux sept sacrements. Il remarque aussi une évolution de compréhension des sacrements réalisée chez l'Aquinate entre le *Commentaire des Sentence* et la *Somme de théologie*. Ce changement qui met au premier plan dans son stade final la signification, et non plus la causalité, fait de la définition des sacrements une définition possible à appliquer aussi pour la Parole de Dieu. De cela résulte que la structure tripartite du sacrement (*sacramentum tantum – res et sacramentum – res tantum*) et la signification tripartite de la causalité sacramentelle (*signum rememorativum – signum demonstrativum – signum prognosticum*) peuvent être aussi appliqués pour le mystère de la Parole de Dieu.

La partie finale du livre, composée de deux chapitres, déduit des conséquences de la mise ensemble des termes *sacra doctrina – theologia* du côté de la Parole de Dieu et *mysterium – sacramentum* du côté des sacrements et

cherche les liens entre ces deux éléments de l'analogie ainsi posées. Le lien principal est la convenance, car St-Thomas lui-même en parlant de la convenance des sacrements (*ST* III, q. 60, art. 4) renvoie le lecteur à la convenance de la Parole de Dieu (*ST* I, q. 1, art. 9). Ainsi, dans le chapitre 8, consacré à l'économie de convenance, l'Auteur lit l'article 9 de la première question de la *Somme* sur la convenance des images dans la *sacra doctrina* à la lumière de la convenance des sacrements. Pourtant, le dernier chapitre du livre, étant un prolongement du précédent, montre que de l'économie de convenance résulte de l'économie de signification (connaissance). En ce chapitre, les quatre sens de l'Écriture (*ST* I, q. 1, a. 10) sont mis en parallèle avec la triple signification causale des sacrements. Ainsi l'Auteur achève la lecture de la première question de la *Somme*.

Bien que la lecture du livre du frère Michelet soit exigeante, le *nexus* du mystère de la Parole de Dieu et du mystère des sacrements, présenté à l'aide de l'analogie théologique, mène le lecteur au ravisement intellectuel sur l'unité et la profondeur de la foi chrétienne. La qualité théologique exceptionnelle du frère Michelet, s'exprimant à travers la lecture attentive de l'œuvre de St-Thomas, l'analyse précise de son vocabulaire et la recherche au plan historique, introduit à une compréhension plus claire de la Révélation. Cet ouvrage de théologie fondamentale a donc le grand mérite d'approfondir de l'intelligence de la foi.

ŁUKASZ WIŚNIEWSKI OP

THOMAS VON AQUIN: *Das Eine und das, was aus dem Einen folgt. Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik, 10. Buch, Deutsch-Lateinisch. Aus dem Lateinischen übersetzt von Raphael Georg Kürzinger. Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae 2020, 300 Seiten. ISBN 878-3-86838-580-9.*

Dank der Bemühungen von Klaus Obenauer verfügt die deutschsprachige Leserschaft über eine zweisprachige Ausgabe des Metaphysikkomentars von Thomas von Aquino. Neben der Übersetzung findet die Leserschaft in diesen Bänden im Anhang den lateinischen Text der sog. Marietti-Ausgabe, die von Raymundus Cathala und Raymundus Spiazzi 1950 (Turin), erstellt wurde (allerdings ist leider die Paragraphennummerierung dieser Ausgabe nicht übernommen worden). Obenauer hat selbst Teile des ersten Buches (*Kritische Sichtung. Von den Vorsokratikern bis Platon*, 2018), Buch 5 (*Lexikon der philosophischen Begriffe*, 2016), Buch 8 und 9 (*Materie und Form. Aktualität und Potenzialität*, 2017) sowie Buch 12 (*Materielle Substanz – immaterielle Substanz - Gott*, 2017) übersetzt. Das wichtige 4. Buch wurde von Stefan Sellner übersetzt (*Das Seiende und die ersten Prinzipien*, 2016), das dritte und das sechste von Clemens Schlip (*Probleme der Metaphysik*, 2016; *Das Seiende als Seiendes*, 2016), das siebente von Christian Mohr (*Substanz und Wesenheit*, 2017), das elfte von Michael Stickelbroeck (*Gegenstand und erste Prinzipien der Metaphysik*, 2018). Unter dem Titel *Was ist Metaphysik?* hat Christian Mohr Buch I, 1-3 und Buch 2, 1-2 ver-

deutsch (2016). Der zuletzt in dieser Reihe erschienene Band enthält das bedeutsame 10. Buch. Thomas selbst hat zu Beginn des Kommentars seine Auffassung des Plans der aristotelischen Metaphysik zusammengefasst und das Thema des 10. Buches angekündigt:

„Bereits im vierten Buch dieses Werkes hat der Philosoph gezeigt, dass diese Wissenschaft als Gegenstand das Seiende und das Eine hat, welches mit dem Seienden austauschbar ist. Und deshalb, nachdem er das akzidentiell Seiende und das Seiende, welches die Wahrheit einer Aussage bezeichnet, im sechsten Buch bestimmt hat und nachdem er das Seiende an sich im Hinblick darauf, dass es in zehn Kategorien aufgeteilt wird, im siebten und im achten Buch bestimmt hat und nachdem er das Seiende unter dem Aspekt, dass es in Potenz und Akt unterteilt wird, im neunten Buch bestimmt hat, hat er nun in diesem zehnten Buch vor, das Eine zu bestimmen und das, was das Eine anbelang“ (Übersetzung S. 11–12).

In der Tat ist das zehnte Buch für die thomistische Lehre der Transzendentalien von grundlegender Bedeutung. Nachdem Thomas im zweiten Abschnitt seines Kommentars festgehalten hat, was das Mass ist („Mass [mensura] aber ist nichts anderes als das, wodurch die Grösse eines Dinges erkannt wird“, 25), betont Thomas, dass „das Seiende und das Eine irgendwie dasselbe bezeichnen [aliqualiter idem significant]“ (50), denn „das Eine fügt die Ungeteiltheit [indivisio] zum Seienden hinzu“ (50). Nicht allein die Konvertibilität von Einem und Seiendem ist indes in diesem Buch bedeutsam, sondern ebenfalls die im Anschluss an Aristoteles erklärte Lehre der vier Gegensätze. Kürzinger übersetzt, es gebe vier „Gattungen der Entgegensetzung“ (*oppositionis genera*), nämlich die Kontradiktion (*contradiccio*), die Privation (*privatio*), die Gegensätzlichkeit (*contrarietas*) und die Relation (*relatio*). Die Übersetzung von *privatio* ist vielleicht nicht besonders glücklich. Ein Hinweis auf einen für die thomistische Philosophie ganz grundlegenden Passus kann Einblick vermitteln in die Übersetzungsarbeit von Kürzinger. Im fraglichen Passus will Thomas klären, wie der Begriff der Teilung (*divisio*), der ja für das Verständnis des Einen als ungeteiltem grundlegend ist, zu verstehen ist. Die für das Eine vorausgesetzte Bedeutung der Teilung ist jene, die „Kontradiktion verursacht“.

<p>Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum. Quamvis etiam nihil prohiberet dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod iam ad rationem numeri pertinet.</p>	<p>So gelangt also das Seiende zuerst in unseren Verstand und hierauf die Teilung und nachher das Eine, welches von der Teilung frei ist, und zuletzt die Vielheit, welche aus Einheiten zusammengesetzt wird. Denn mögen auch die Dinge, die getrennt sind, viele sein, haben sie dennoch nicht die Bedeutung der Vielen, ausser nachdem diesem und jenem Ding die Wesenheit des Einen zuerkannt wurde. Obgleich überdies nichts daran hindert zu sagen, dass der Begriff der</p>
--	--

	Vielheit vom Einen abhängt, insofern sie durch das Eine gemessen wird, welches sich schon auf die Bedeutung der Zahl bezieht. (64)
--	--

Wichtig sind in den Ausführungen des zehnten Buches ebenfalls die Unterscheidung zwischen dem transzentalen und dem numerischen Einen, also dem Einen, „welches das Prinzip der Zahl ist“ (*unum quod est principium numeri*, 133) und dem Einen, „welches mit dem Seienden austauschbar ist“ (*unum, quod convertitur cum ente*, 133) sowie die Unterscheidung zwischen dem transzentalen Einen und dem Mass:

„Man muss aber wissen, dass die Mehrheit [pluralitas] oder Vielheit [multitudo] für sich, welche dem Einen, das mit dem Seienden austauschbar ist, entgegengesetzt wird, gleichsam die Gattung der Zahl ist; denn die Zahl [numerus] ist nichts anderes als die Mehrheit oder Vielheit von durch das Eine messbaren Dingen. So ist demnach das Eine, insofern als einfachhin [simplificiter] das unteilbare Seiende ausgesagt wird, mit dem Seienden vertauschbar“ (132).

Wie an anderer Stelle kritisiert Thomas auch in diesem Buch Avicenna, der nicht angemessen zwischen dem transzentalen und dem numerischen Einen unterscheidet:

„Denn er wurde von der Doppeldeutigkeit [aequivocatione] des Einen irrgelenkt. Denn das Eine, insofern es das Prinzip der Zahl ist und die Bedeutung des Masses in der Gattung der Quantität hat, bezeichnet eine gewisse Natur, welche zu dem, von der sie ausgesagt wird, hinzugefügt wird, weil sie zur Gattung der Akzidentien gehört. Aber das Eine, welches mir dem Seienden austauschbar ist, schliesst alle seienden Dinge ein [circuit omnia entia]“ (53–54).

Die vorangehenden Ausführungen geben einen Einblick in die Beschaffenheit der Übersetzung von Kürzinger, aber sie belegen ebenfalls, wie bedeutsam der Thomas Kommentar zum zehnten Buch der *Metaphysik* ist.

Allerdings ist hier eine Kritik nicht an der Arbeit des Übersetzers angebracht, sondern an einem Mangel, der die gesamte Reihe betrifft. Die übersetzten Texte sind einem Textkommentar entnommen. Es scheint mir unerlässlich, dem Kommentar den kommentierten Text des Aristoteles hinzuzufügen, also sowohl die lateinische Fassung des aristotelischen Textes sowie eine deutsche Übersetzung dieses Textes. Trotz dieses eindeutigen Mankos sind die von Klaus Bernauer besorgten Ausgaben ein dienlicher Beitrag zur Verbreitung und zum Verständnis thomistischen Denkens. Obenauer hat das Vorhaben seines Unternehmens wie folgt zusammengefasst: „Motiviert ist das Unternehmen durch ein Vorschussvertrauen in die Leistungsfähigkeit der Metaphysik des Aristoteles und deren eigenständiger Anverwandlung durch den Aquinaten“ (Vorwort, in: *Was ist Metaphysik?*, X). Die Reihe vermittelt indes den Eindruck, dass ein unmittelbares Verständnis des Textes von Thomas möglich wäre. Die heutige Anverwandlung der Philosophie (und Theologie) des Thomas erfordert indessen eine unverzichtbare historische Klärung, Situie-

rung und Analyse dieser Texte des 13. Jahrhunderts. Nützliche, kommentierte Literaturhinweise im Vorwort des Übersetzers (1–6) berücksichtigen im besprochenen Band diese Anforderung mindestens zum Teil.

RUEDI IMBACH

KORIDZE, Georg: *Die thomistische Theorie der Intentionalität*. Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae 2019, 247 Seiten. ISBN 978-3-86838-216-7.

Die vorliegende Studie befasst sich mit der thomistischen Theorie der Intentionalität, und zwar in der Ausprägung, welche diese bei dem französischen Dominikaner Hervaeus Natalis fand. Genauer gesagt, bildet Natalis' wohl zwischen 1307 und 1316 verfasster Traktat *De secundis intentionibus* den Gegenstand der Untersuchung. Natalis' Traktat, so Koridze, ist als „die Vorlage für sämtliche thomistischen Theorien der Intentionalität“ (1) anzusehen. Es handelt sich, wie man ohne Übertreibung sagen kann, um einen Meilenstein in der Entwicklung der scholastischen Philosophie.

Die Grundidee des scholastischen Intentionalitätsverständnisses besteht in der Ansicht, dass sich nicht nur das Denken auf einen Gegenstand, sondern umgekehrt auch der Gegenstand auf das Denken richtet. Dabei wird grundsätzlich differenziert zwischen dem realen und dem gedanklichen Gegenstand. Der reale Gegenstand wird auch als erste Intention bezeichnet, da er im Erkenntnisvorgang zuerst erfasst wird, während der gedankliche Gegenstand auch als zweite Intention bezeichnet wird, da seiner Erkenntnis die erfasste Sache stets vorausgeht. Universalien und Gattungen wären Beispiele für zweite Intentionen, Einzeldinge wie Menschen, Steine und Häuser Beispiele für erste Intentionen. Zu den ersten Intentionen zählen also insbesondere auch extramentale Entitäten, wohingegen zweite Intentionen ausschließlich intramental zu deuten sind. Als solche ermöglichen sie die „Wissenschaft der Logik“ (2), mit deren Grundlegung wiederum Natalis' Traktat sich auseinandersetzt. Dessen zentrale These lautet, dass die „Logizität der Wirklichkeit“ (3) jedem Denken und Sprechen vorausgeht, so dass einem „metaphysischen Realismus“ (5) der Weg geebnet wird. Es wird somit ein Fundament geschaffen für „die objektive Erkenntnis der Wesenheiten durch die philosophische Logik der zweiten Intentionen“ (ebd.).

Ganz allgemein lässt eine Intention nach Natalis sich definieren als „gezielte Tendenz“ (18). Dabei gilt es zu sehen, dass Natalis prinzipiell unterscheidet zwischen Intentionen im Bereich der Willensäußerung und Intentionen auf dem Gebiet der Verstandestätigkeit. Letztere werden noch einmal untergliedert in *intentio ex parte intelligentis* und *intentio ex parte rei intellectu*, also die Ausrichtung der Erkenntnis auf den Gegenstand und die Ausrichtung des Gegenstands auf seine Erkenntnis. Der Realismus ergibt sich aus der zweiten Unterart der verstandesgebundenen Intentionen. Koridze wörtlich: „Die ganze Architektonik der Erkenntnisbildung geht auf die Intention der Sache zurück. Sie bestimmt, was und wie erfasst wird [...]“ (20).

Ist schon die Auffassung einer vom Gegenständlichen selbst ausgehenden Intentionalität dem modernen Denken *prima facie* eher fremd, so gilt Ähn-

liches für das von Natalis vertretene Konzept von Objektivität und Subjektivität. Reale Gegenstände können extramental und intramental vorkommen, sind aber als grundsätzlich subjektiv verfasst zu deuten. Gedankliche Gegenstände dagegen existieren ausschließlich intramental und zugleich objektiv. Hierbei muss man allerdings sehen, dass ‚subjektiv‘ nach dem scholastischen Verständnis Natalis‘ zusammenhängt mit ‚Substrat‘ und somit der Eigenschaft, Subjekt im ontologischen Sinne zu sein. ‚Objektiv‘ auf der anderen Seite verweist Natalis zufolge auf Gedankendinge (die unter Umständen auch rein imaginär sein können). Dies vorausgesetzt, ergeben sich vier verschiedene Seinsmodi: (i) ausschließlich subjektiv-extramental; (ii) ausschließlich subjektiv-intramental; (iii) zugleich objektiv-intramental und subjektiv-extramental; (iv) ausschließlich objektiv-intramental. Die ersten drei Seinsmodi stellen jeweils ein *ens realis* dar, der vierte Seinsmodus ein *ens rationis*. Zu (i) gehören einfache reale Entitäten wie Steine, zu (ii) solche Entitäten wie Begriffe und andere kognitive Mittel. Ein Paradebeispiel für (iii) sind Universalien. Zu (iv) gehört nichts Seiendes aus der realen Welt, sondern nur Seiendes aus der gedanklichen Welt (wobei vorausgesetzt wird, dass Universalien irgendwie zur realen Welt gehören, was alles andere als selbstverständlich ist, zumal ihre Zugehörigkeit zur zweiten Intention im engen Sinne all dem dann irgendwie auch entgegensteht).

Im weiteren Verlauf der Studie wird nun der „Frage nach der Bestimmung der zweiten Intention“ (51) nachgegangen. Man erinnere sich: der gedankliche Gegenstand (das *ens rationis*) wird von Natalis mit dieser zweiten Intention in eins gesetzt. Diese ist sonach „ein gedanklich Seiendes“ (83), aber, wie Koridze gleich hinzufügt, „angewiesen“ (85) auf die erste Intention (dem *ens realis*). Genauer gesagt ist die zweite in der ersten Intention „fundiert“ (111). Oder noch einmal anders gewendet: Logik wird, im Sinne eines metaphysischen Realismus, ontologisch untermauert. Die hauptsächliche Funktion der zweiten Intention liegt Natalis zufolge darin, wahrheitsgemäße Aussagen über extramentale Entitäten tätigen zu können. Eine Schlüsselrolle spielt in diesem Zusammenhang die 4. *quaestio* des Traktats, deren Ziel Natalis selbst wie folgt bestimmt: „Postquam quaesitum est de secunda intentione in comparatione ad primam quantum ad suam fundationem, nunc quaerendum est de secunda intentione in comparatione ad primam quantum ad praedicationem“ (113, Fn. 435). Es geht also, verkürzt gesagt, um das Wesen der Prädikation.

In dem die rationalen Wissenschaften umfassenden Trivium gibt es nun drei Disziplinen, die sich mit gedanklichen Entitäten befassen: Grammatik, Rhetorik und Logik. Allerdings ist es nur die Logik, welche „gedanklich Seiendes sowohl im Allgemeinen als auch im Besonderen behandelt“ (189). Geht es um das Wesen der Prädikation, so kommt es auf die Allgemeinheit an. Wichtiger noch: es ist die Logik, welche das gedanklich Seiende in seiner Relation zum real Seienden (und somit im Verhältnis zur Metaphysik) behandelt. Während Grammatik und Rhetorik gedanklich Seiende in Isolation als reine Verstandesprodukte betrachten, befasst sich Logik – als die Wissen-

schaft der zweiten Intention – „mit gedanklich Seienden, die von der Natur der erfassten Sache her entstehen“ (212).

Wie Koridze gegen Ende der Studie noch einmal hervorhebt, besteht die Grundaussage des von Natalis auf den Weg gebrachten „intentionalistische[n] Realismus“ (216) darin, dass der erkannte reale Gegenstand „sich auf den Verstand richtet, ihn aktiviert, d.h. ihn in eine Relation zu sich selbst setzt“ (ebd.). Man hätte sich, was dieses aktivische Verständnis von extramentaler Realität betrifft, mehr an veranschaulichenden Beispielen gewünscht. Doch soviel steht fest: folgt man dem Logik-Verständnis Natalis', dann werden die Regeln der Begriffsbildung vom Logiker entdeckt und nicht etwa aus freien Stücken aufgestellt. Doch wie lässt sich das erklären? Verbirgt sich hinter Natalis realistischer Ausrichtung eine motivierende theologische Überlegung? Laut Koridze ist dies nicht der Fall. Vielmehr handele es sich bei der postulierten *habitudo rei intellectae ad intellectum* um „eine natürliche Offenbarung der Weltvernünftigkeit“ (217). Haben wir damit bereits „an der Tür zur Neuzeit geklopft“? (218) Es ist dies die Frage, welcher der Autor sich zum Abschluss seiner Studie widmet. Dabei tun sich zunächst sehr interessante Parallelen zum Intentionalitätsverständnis Edmund Husserls auf. Dessen Differenzierung zwischen Erkenntnisobjekt, Gehalt und Akt finde sich bei Natalis bereits vorweggenommen, und zwar in Gestalt der Trias *res intellecta, conceptus mentis ud actus intelligendi*. Überdies qualifiziere sich der speziell durch Natalis repräsentierte Thomismus „als gegenwärtiger Gesprächspartner“ (223) in Anbetracht der Intentionalitätskonzepte Roderick Chisholms und insbesondere John Searles. Allerdings dürfe man bei all dem nicht den gravierendsten Unterschied übersehen: „In den modernen Theorien wird vom Meinenden auf den Gegenstand referiert, bei Hervaeus genau umgekehrt: vom Gegenstand auf das Meinende“ (226). Wie gesagt: die interpretierende Rekonstruktion hätte hier ruhig expliziter (beziehungsweise illustrativer) ausfallen können. Denn dass „die Sachen es selbst bewirken, die Wissenschaft der Logik aus der Begegnung mit dem menschlichen Geist hervortreten zu lassen“ (228), ist alles andere als selbstverständlich. Sicher: Der Ausweg über den Verweis auf das „Wunder der menschlichen Erkenntnis“ (ebd.) lässt sich immer wählen. In Anbetracht sich immer stärker zur Gelung bringender kognitions- und neurowissenschaftlicher Forschung ist dies allerdings wohl kaum der ideale Weg, um den Thomismus als „Gesprächspartner“ im Spiel zu halten. Doch wie dem auch sei, die Wiederentdeckung der Intentionalitätstheorie Natalis' stellt einen wichtigen Beitrag zur philosophiehistorischen Forschung im engen, epochenbezogenen Sinne dar. Es steht zu hoffen, dass sich weitere Forschungsbeiträge anschließen werden.

MATTHIAS NEUBER

KAI SER, Christian: *Epikur im lateinischen Mittelalter*. Mit einer kritischen Edition des X. Buches der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios in der lateinischen Übersetzung von Ambrogio Traversari (1433) (= Rencontres de

*Philosophie Médiévale* 19). Leiden: Brepols 2019, 501 Seiten. ISBN 978-2503-58769-1.

Der zu rezensierende Band besteht aus zwei Teilen, nämlich einer umfangreichen Studie zur Tradition Epikurs im Mittelalter und einer kritischen Edition der lateinischen Übersetzung des zehnten, Epikur gewidmeten Buches der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios, die Ambrogio Traversari 1433 abgeschlossen hat. Diese Edition (342–416) beruht auf der Handschrift Firenze, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Plut. 65.21, einer Handschrift die Cosimo de' Medici gewidmet ist. Das Autograph Traversaris (*Biblioteca Medicea Laurenziana*, Strozzi 64) wurde zur Erstellung des Textes ebenfalls berücksichtigt und im Apparat werden überdies die Varianten von 15 weiteren Handschriften vermerkt. Kaiser hat den Kontext der Entstehung dieser Übersetzung des Kamaldulenserpaters genau studiert (225–262) und kann vor allem nachweisen, dass die Übersetzung im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Leonardo Bruni und Traversari zu situieren ist. Dieser setzte sich mit seiner Übersetzung der säkularisierenden Tendenz Brunis entgegen. Es ist keineswegs zufällig, dass Traversari ebenfalls die *Vitae patrum* übersetzte und offensichtlich die beiden Übersetzungen als ein „zusammengehöriges Projekt“ (239) verwirklichte und auf diese Weisen die „Glorifizierung weltlicher Ethik“ (255) bekämpfen wollte. Diese kritische Edition des 1472 erstmals publizierten Textes ist für das Studium der Philosophie- und Mentalitätsgeschichte Europas ein wichtiges Dokument.

Auf überzeugende und bislang in ihrer Vielfalt noch nie erreichte Weise dokumentiert der erste Teil des Buches von Kaiser, wie die Figur und das Denken Epikurs im Mittelalter wahrgenommen und beurteilt wurden. Der kritische Leser begegnet in dieser umfassenden Einleitung nicht nur den schon bekannten Rezipienten epikureischer Reminiszenzen, sondern ist erfreut, auch Autoren wie Peter Abaelard (67–69), Johannes von Salisbury (54–56, 59–67), Albertus Magnus (70–74) und Ulrich von Strassburg (75–76) anzutreffen. Die akribische Beschreibung der Präsenz Epikurs im Mittelalter betont nicht allein die patristische Prägung des Epikur-Bildes (15–37), sondern weist überdies nach, in welcher Weise die verschiedenen Autoren immer wieder ihre Nachzeichnungen von dem vor allem durch Augustinus bestimmten Bild der Funktion der ‚Epikureer‘ geleitet waren. Der Behauptung Kaisers kann ich in vollem Umfang zustimmen: „Epikur und seine Weltdeutung stellten wie gesehen eine feste Größe im theologischen und philosophischen Diskurs des lateinischen Mittelalters dar, vermittelt und angeregt durch die indirekte Überlieferung der Kirchenväter sowie der lateinischen Klassiker Cicero, Seneca und Boethius“ (77).

Zweifellos verdient die Darstellung der Rolle der epikureischen Philosophie im medizinischen Denken besondere Beachtung, aber dieser Aspekt gehört nicht zu meiner Kompetenz (dazu vgl. 77–99). Die Ausführungen zu Heliand von Froidmont und seines Einflusses greifen die Entdeckungen von Thomas Ricklin auf (100–115) und entwickeln sie fruchtbringend. Es will mir scheinen, dass die Einsicht, dass „die von Helinand initiierte Gesamtschau über die *réécriture* durch Vinzenz von Beauvais den prägendsten Einfluss auf

das spätmittelalterliche Wissen um Epikur“ (114) geliefert hat, zu den wichtigen Ergebnissen der Studie zählt. Erwähnenswert ist zweifellos auch das Kapitel, das Epikur bei Dante und in den frühen Kommentaren der *Commedia* gewidmet ist (165–224). In diesem Zusammenhang lehnt Kaiser entschlossen die in der Danteforschung entwickelte These zweier Epikurbilder im Mittelalter ab. Seine Forschung belege, sagt Kaiser, dass Epikur „im mittelalterlichen Denken omnipräsent war“ (175): „Der Athener Epikur ist ein eindeutig bestimmbarer Philosoph [...], dessen Lehre die Lust als höchstes Gut gesetzt, die Existenz einer göttlichen Vorsehung bestritten und die menschliche Seele als ein körperliches, sterbliches Gebilde begriffen hat“ (175).

Zweifellos ist es einerseits die Edition der Übersetzung von Traversari und andererseits deren reichhaltige Kontextualisierung, welche das größte Interesse der Forschung entfachen werden. Was mich betrifft, so möchte ich auf drei Aspekte der Studie hinweisen, die mich aus verschiedenen Gründen in besonderer Weise beeindruckt haben. Die erste diesbezügliche Beobachtung betrifft Petrarca, der sich namentlich in *De remediis utriusque fortunae* auf Epikur bezieht. Kaiser betont, die Darstellung Petrarcas sei „höchst tendenziös“ (119) und der Dichter wolle aufzeigen, „dass Epikur trotz seiner schönen Sprüche kein echtes Vorbild sein könne“ (122). Der wichtigen Schlussfolgerung kann man zustimmen:

„Diese abwertende Einschätzung Petrarcas (von Epikur) erweist seinem Vorbild Augustinus erneut alle Ehre, und sie macht als eine von vielen mittelalterlichen Quellen erneut darauf aufmerksam, dass die vermeintliche ‚Duplizität‘, die viele Forscher im Epikurbild des Mittelalters ausmachen, von den Zeitgenossen gemäß ihrer eigenen Wahrheitsform geschmeidig und widerspruchsfrei erklärt werden konnte und wurde“ (123).

Erneut wird hier die grundlegende Deutungshypothese des unübersehbaren Einflusses der Kirchenväter und namentlich Augustins auf das mittelalterliche Epikurbild betont. Zusammenfassend lässt sich unter diesem Gesichtspunkt sagen, „dass die Epikureer seit der lukanischen Erzählung von Paulus’ Disput auf dem Areopag in der Apostelgeschichte und deren Ausdeutung durch die Kirchenväter für eine Weltanschauung einstehen, die die Seele für körperlich und sterblich und die Lust für das höchste Gut hält: Als Anhänger dieser Ideologie werden alle Menschen betrachtet, die nicht an die Unsterblichkeit der Seele glauben oder an ihr zweifeln“ (129).

Mein zweiter Hinweis betrifft die Interpretation von Boccaccios Einschätzung Epikurs. Selbstverständlich wird auf Boccaccios Porträt von Epikur in seinem *Comento* zum zehnten Gesang des *Inferno* hingewiesen, wo der Dichter einerseits die Leugnung der Unsterblichkeit betont, aber andererseits jene tadeln, die unterstellen, Epikur sei ein Schlemmer gewesen. Mich interessiert indes vor allem die bezüglich der neunten Novelle des VI. Tages im *Decameron* inszenierte Diskussion (vgl. dazu 206–216). Diese Novelle erinnert bekanntlich an eine Begegnung mit Guido Cavalcanti, der von Boccaccio als jemand eingeführt wird „che [...] aliquanto tenea della opinione degli epicuri, si diceva tralle gente volgare che queste sue speculazioni

erano solo in cercare se trovar potesse che Iddio non fosse“ (zitiert 207, Fussnote 94). Methodisch ist Kaisers Erörterung dieser Begegnung und vor allem ihrer modernen Interpretation für den kritischen Leser sehr aufschlussreich. Er warnt ausdrücklich vor der „Rückführung eigener Denkschemata auf vergangene Zeiten und liebgewordene Geistesheroen“ (210). Er weist also ganz entschieden eine Interpretation der Novelle zurück, die wie beispielweise Olaf Pluta den Epikuräer Cavalcanti als Atheisten deuten, denn „die Novelle scheint [...] keine eindeutige Moral zu transportieren“ (213). Ich will mich hier nicht auf eine Diskussion über die Deutung der Novelle einlassen, ich will ausschließlich auf den unablässigen meta-kritischen Umgang Kaisers mit der Forschungsliteratur hinweisen. Die Zerstörung scheinbarer Autoritäten ist ein Gestus, den Kaiser gern und ständig vollzieht. Er geht sehr umsichtig und kritisch mit den Texten und ihren Deutungen um. Er besitzt jenes Misstrauen, jene Vorsicht, die für den geschulten Historiker unverzichtbar ist.

Mein dritter Punkt bezieht sich auf einen mich besonders bestrickenden sowohl inhaltlichen wie auch historischen Aspekt: ich meine die von Kaiser aufgezeigt Beziehung, welche mehrere mittelalterliche Autoren zwischen dem Epikureismus und dem alttestamentlichen Kohelet gesehen haben (131–164). Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass ein ganz entscheidendes, im Mittelalter überliefertes Merkmal des epikureischen Denkens die Leugnung der Unsterblichkeit war. Diese Epikur zugeschriebene Infragestellung eines Lebens nach dem Tod hat eine ganze Reihe von Theologen dazu geführt, eine Beziehung herzustellen zwischen der alttestamentlichen, Salomon zugeschriebenen, Schrift *Ecclesiastes* und Epikur. Bereits Filastrius von Brescia (4. Jh.), aber auch Alcuin, Petrus Comestor, Hugo von Saint-Cher, Johannes Peckham oder Bonaventura vergleichen gewisse Aussagen im Kohelet mit der Lehre Epikurs. Wie die ausführliche, diesbezügliche Untersuchung von Kaiser zeigt, verdient diese Verknüpfung der heidnischen Weltanschauung Epikurs mit dem pseudo-salomonischen Text große Beachtung, namentlich wenn wir beobachten, wie sie beispielweise in der *Chronica* von Salimbene (131–134) anzutreffen ist. Aus zwei Gründen erachte ich die Untersuchung Kaisers zu diesem Problem von besonderer Tragweite. Zum einen betont er zu Recht die unübersehbaren Irritationen, die dieser alttestamentliche Text für den christlichen Leser hervorrufen kann. Es handelt sich um eine Provokation, die nicht von außen kommt, „sondern innerhalb der eigenen Wahrheitsform auftritt, indem sie von den eigenen heiligen Texten auszugehen scheint, genauer gesagt von den alttestamentlichen Weisheitsbüchern“ (160). Der zurecht in den Vordergrund gerückte Text von Fra Salimbene, den Kaiser übersetzt, zeigt die Sprengkraft des alttestamentlichen Textes: ich zitiere nur den Anfang einer geschickten Zusammenstellung Salimbenes, auf die Kaiser hinweist und die er übersetzt:

Ebenso *Ecclesiasticus*: „Wir leben nur dieses Leben, denn nach dem Tod wird unser Name nicht mehr solcherart sein.“ Ebenso der Psalm: „Ihre Seele starb in ihnen.“ Auf dasselbe Thema bezieht sich, was der Weise im 3. Kapitel des *Ecclesiastes* sagt [Koh 3,19–22]: „Ein einziger ist der Tod des Menschen und

der Tiere, und beide haben die gleiche Beschaffenheit. So wie der Mensch stirbt, sterben auch jene. Alle atmen auf die gleiche Weise, und nichts hat der Mensch, was über das Tier hinausginge. Allesamt unterliegen sie der Vergänglichkeit, und alle gehen zum selben Ort. Aus Erde sind sie gemacht, und zur Erde kehren sie ebenso zurück. Wer weiß schon, ob der Hauch der Kinder Adams nach oben steigt und ob der Hauch der Tiere nach unten herabsteigt? Ich habe erkannt, dass es für den Menschen nichts Besseres gibt, als sich an seinem Werk zu freuen, und dass dies sein Anteil ist. Denn wer bringt ihn in die Lage zu erkennen, was nach ihm sein wird? Solcherart gibt es noch viel mehr im *Ecclesiastes*, das Salomon in der Rolle des fleischlichen Menschen (*persona carnalium*) sagte (zitiert und übersetzt 132).

Die Analyse Kaisers zeigt, wie die mittelalterlichen Exegeten einen herme-neutischen Kniff haben finden müssen, um diese Passagen der Bibel zu entschärfen oder zu genehmigen. Salimbene sagt: „Salomon [...] in persona carnalium dixit.“ Thomas von Aquin dagegen: „Salomon inducit rationem illa ex persona insipientium.“ Ich erachte es als besonders aufschlussreich, wenn derartige Spannungen im Überlieferungsgut der christlichen Tradition sichtbar gemacht werden. Es gehört auch zur Aufgabe der Philosophiegeschichte, derartige Konfliktpotentiale zu vergegenwärtigen. Ein zweiter Aspekt, der mir an der Darstellung dieser besonderen Koheletrezeption beachtenswert scheint, ist die dezidierte Ablehnung einer historiographischen Hypothese, welche einen Zusammenhang der durch den Kohelet und Epikur vermittelten Ablehnung der Unsterblichkeit mit dem sogenannten Averroismus wahrnehmen möchte. Die Konfrontation der christlichen Theologie mit der Leugnung der Unsterblichkeit ist von der lateinischen Aristotelesrezeption und der damit verbundenen Auseinandersetzung mit der arabischen Philosophie unabhängig. Nach Kaiser lässt sich „der mit Epikur verbundene Satz, dass die Seele mit dem Körper sterbe“ (151) weder mit Aristoteles noch mit den arabischen Philosophen noch mit den ‚radikalen Aristotelikern‘ in Verbindung bringen.<sup>1</sup> Die vorangehenden Hinweise genügen, um die unbestreitbare Originalität und die belangreiche Bedeutung der Studie von Christian Kaiser zu bescheinigen.

RUEDI IMBACH

KARÁSEK, Jindřich/KOLLERT, Lukáš/MATĚJKOVÁ, Tereza (Hgg.): *Übergänge in der klassischen deutschen Philosophie* (= Abteilung II. Studien 18). Paderborn: Wilhelm Fink 2019, 218 Seiten. ISBN 978-3-7705-6402-6.

Bei den Hauptexponenten der an Kants Programm der kritischen Vernunft anschließenden Strömung des Deutschen Idealismus besteht in der Regel der ausgeprägte Anspruch eines systemorientierten Philosophierens. Unter ande-

<sup>1</sup> Vor kurzem ist erschienen: ROBERT, Aurélien: *Epicure aux Enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au moyen âge*. Paris: Fayard 2021. Im Buch von Robert ist die Studie von Kaiser nicht berücksichtigt; vgl. dazu meine Rezension in der *Revue de théologie et de philosophie* (2021).

rem wird davon gesprochen, die jeweils zu diskutierenden Denkinhalte seien ausgehend von einem in sich sicherem oder bekannten und hinsichtlich der Fortsetzbarkeit geeigneten Axiom oder Anfangsgrund herzuleiten, abzuleiten, zu deduzieren, argumentativ zu festigen, zu begründen oder zu beweisen. Was damit jeweils genau gemeint ist und an welche logisch-methodischen Verfahrensschritte dabei gedacht wird, lässt sich nicht leicht ausmachen. Zuweilen wird in darstellerischer Hinsicht mit logischen Deduktionen oder Syllogismen operiert, mitunter bedient man sich im Falle von Beweisschritten transzentaler Argumente. Bei Erläuterungen des eigenen methodischen Vorgehens ist nicht selten von einem sowohl analytisch-regressive als auch synthetisch-progressive Schritte durchlaufenden Begründungsweg oder auch, wie vornehmlich bei Hegel, von einer dialektischen Bewegung des Begriffs die Rede. Es wird angenommen, dass sich im Gang des Erkennens als sicher angenommene Denkinhalte bei näherer Prüfung als widersprüchlich und defizitär erweisen und gleichsam von selbst kritisieren, revidieren und komplettieren. Das zum Fortschreiten nötigende Moment wird hier an einer Struktur des Selbstbezugs festgemacht und drückt sich in dem Bestreben aus, die jeweiligen Denkinhalte möglichst vollständig und in der richtigen Reihenfolge wiederzugeben. Die Sache genauer besehen, sind zweifellos auch Kompositionsmale ästhetischer Art im Spiel. Es wird, einer musikalischen Improvisation vergleichbar, von einem Grundthema mittels Variation, Reflexion und Spekulation zu neuen Themen vorgedrungen. Dabei dürfen die Übergänge weder zu unmerklich noch zu abrupt sein. Kurzum: die Übergänge müssen stimmen.

Die Autoren und Autorinnen des vorliegenden Sammelbandes widmen sich unter dem Stichwort „Übergänge“ diversen Facetten und Problempunkten dieses systematischen und systemischen Denkspektrums der Deutschen Idealisten. Behandelt werden einschlägige Lehrstücke Fichtes, Schellings und Hegels. Am Rande einbezogen wird ebenso der kritische Kant, zumal dieser wenn auch nicht für das Prinzipiendenken und die Erkenntnismethode der Deutschen Idealisten, so doch für deren Auffassung eines systematischen (statt rhapsodischen oder aphoristischen) Erkennens vorbildlich ist.

Eine Reihe von Beiträgen dreht sich um den Befund, dass bei den Deutschen Idealisten nicht nur im Blick auf den Gang des Erkennens Systemstrenge gefordert wird. Auch hinsichtlich kompositorischer und architektonischer Aspekte der Systementfaltung werden ambitionierte Ziele postuliert. Die jeweiligen Systemteile und Systemstufen sollen nicht einfach aneinander gereiht, sondern konstruiert und durchgängig entwickelt werden. Es müssen einleuchtende Zusammenhänge und Übergänge existieren. Wer sich diesem Anforderungsprofil nicht beugt, macht sich aus der Sicht der Deutschen Idealisten, wie Jindřich Karásek im Vorwort treffend festhält, einer unverzeihlichen „Leichtigkeit und Plattheit“ (VII) schuldig. Dabei bleiben allerdings die erhobenen Präventionen in vielen Fällen erkläруngsbedürftig. Und es ist fraglich, ob sie im Blick auf die vorliegenden Systemdurchführungen als eingelöst betrachtet werden können.

Wie mit dem Eröffnungsbeitrag von Rocco Porcheddu einmal mehr ersichtlich wird, ist selbstverständlich auch Kant da und dort von nicht leicht nachvollziehbaren und bezüglich der Folgeleistung fraglichen Direktiven der Systematizität ausgegangen. Porcheddu konzentriert sich auf Kants „Übergang“ von der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zur *Kritik der praktischen Vernunft*. Seiner Meinung nach ist Kant die nötigen Ausführungen zu diesem als systemrelevant behaupteten Übergang schuldig geblieben, weshalb man es sich zur Aufgabe machen muss, den betreffenden Übergang nachträglich aus Voraussetzungen Kants zu extrapolieren. Porcheddu gelangt bei diesem Unterfangen zu dem Resultat, der Übergang bestehe im Kern in einem „geltungsbegründenden Argument des kategorischen Imperativs“ aus dem noumenalen Begriff des Willens (19–21). Die Geltung des kategorischen Imperativs sei an dieser Stelle als eine Folgerung aus der Tatsache zu erbringen, dass ein Subjekt sich Wille und praktische Vernunft zuschreibe. Zu einer solchen Sichtweise, die auf Parallelen mit Reinhards und Fichtes Begründungen des Sittengesetzes aus dem Freiheitsbegriff deutet, bieten diverse Aussagen Kants durchaus Hand. Fraglich bleibt aber, wie sie mit Kants Diktum aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, demzufolge das Sittengesetz in sich gesehen ein Faktum der praktischen Vernunft sein soll, in Einklang zu bringen ist.

Bezüglich der Hauptakteure des Deutschen Idealismus sind es vor allem die als schlüssig und zwingend behaupteten Übergänge zwischen allgemeinem System und besonderen, angewandten Systemen, zwischen System der theoretischen und System der praktischen Vernunft sowie zwischen System der Natur und System des Subjekts oder Geistes, die im Kreis der Interpreten stets wieder zu überprüfenden Betrachtungen und Beanstandungen Anlass geben.

Lars-Thade Ulrichs erörtert kritisch das Verhältnis von Subjekt- und Naturphilosophie beim frühen Schelling und bestreitet die Haltbarkeit von Schellings Verlautbarung, mit seiner Naturphilosophie werde ein in ebenbürtiger Weise neben der Subjektphilosophie stehender Systemzweig aufgestellt. Ulrichs zufolge widerspricht Schellings in der Zeit um 1800 vorherrschende Entwicklung des Natursystems anhand eines Schichtenmodells, demzufolge Natur und Geist gleichermaßen Ausdruck einer umfassenden Subjekt-Organisation sind, der Vorstellung der Gleichwertigkeit von Subjekt und Natur. Dem Naturprozess werden mit diesem Modell Subjektleistungen einverleibt, die diesem – gerade auch dort, wo die Prozesse selbstreferentiell sind – nicht zukommen können. Was Schelling de facto präsentiert, ist so lediglich eine naturphilosophische „Unterfütterung der reinen Ich-Lehre“ (93), kein homogener Übergang von der Subjekt- zur Naturphilosophie. Und was Schelling hiermit bewerkstellt, ist kein Erklären, sondern allenfalls ein vorbereitendes Verstehen von Natur. Anzuerkennen ist hingegen, dass Schelling mit seiner Synthese von reiner Ich-Lehre und Naturphilosophie zu einer Subjektauffassung gelangt ist, mit der sich eine damals bemängelte subjektivistische Engführung in der Ich-Lehre Fichtes überwinden lässt. Auf diesen Punkt wird mit dem direkt anschließenden Beitrag von Jindřich

Karásek aufmerksam gemacht. Karásek arbeitet heraus, dass Schelling in den 1797 niedergeschriebenen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* eine naturphilosophisch imprägnierte Idee der Subjektivität vertritt, bei der Strukturen der Selbstentäußerung und der Einheit von Selbstsein und Anderssein zur Entfaltung kommen. Hiermit hat Schelling nicht nur Hegel'sche Denkfiguren aus der Zeit nach 1800 vorweggenommen. Man darf Schelling auch zubilligen, erstmals den Übergang „von der transzentallogisch interpretierten Subjektivität zur Subjektivität als Geist“ (110) ins Auge gefasst zu haben.

Zu Problemen und Streitfragen in Sachen Übergang, welche Hegels in Logik, Welt der Natur und Welt des Geistes gegliedertes enzyklopädisches System betreffen, äußern sich Andreas Arndt und Stefan Lang. Nach einer Nachzeichnung von Hegels Verhältnis von Natur und Geist, das insgesamt als eine Selbsterkenntnis des Geistes *in* der Natur – und nicht *über* der Natur oder in Opposition zur Natur – auszulegen ist, wendet Arndt sich der vieldiskutierten Hegel'schen Aussage zu, wonach sich im Weg vom System der Logik zum System der Natur kein Gewordensein und Übergehen abzeichne, dass hier vielmehr eine den Gang des reinen, logischen Denkens abschließende Idee sich selbst frei entschließe und entlasse. Sich von hiermit aufdrängenden Vorstellungen eines Bruchs in der Systemarchitektonik oder einer logisch-theologischen Schöpfung der Natur distanzierend, plädiert Arndt dafür, dass an dieser Schlüsselstelle Hegels durchaus von einer Art von Übergang gesprochen werden kann, sofern man eine andere als üblicherweise geltend gemachte Lesart von Hegels Aussage favorisiert. Das freie Sich-Entschließen ist als „Sich-Aufschließen für das Reale“ (145) zu übersetzen und als eine Zurücknahme jener Abstraktion vom Realen aufzufassen, die erforderlich war, um dasjenige, was sich auf der Ebene der Natur und des Geistes ereignet, zu extrahieren und in der Sphäre der Logik, des reinen Denkens, wiederzugeben. Im Beitrag von Lang wird minutiös die sogenannte Deduktion des Erwachens der individuellen Seele, die Hegel auf der ersten Stufe des Systems des subjektiven Geistes, jener der Anthropologie, liefert haben will, durchleuchtet. Als Weg der Aufschlüsselung dient unter anderem das logische Urteil, das den Begriff in seinen Momenten von Subjekt, Prädikat und Kopula wiedergibt und das Hegel in dieser elementaren Form als Strukturmerkmal der ersten Stufe des subjektiven Geistes wiederkehren lässt. Lang spielt auf dieser Basis mehrere Interpretationsmöglichkeiten durch, die Hegels Deduktion stützen könnten, und kommt zum ernüchternden Fazit, dass keine überzeugend ist. Es kann jedenfalls nicht erwiesen werden, wie sich aus vorangehenden Stufen des Natürlichen und Mentalen die „Notwendigkeit des Übergangs“ (209) zum Erwachen der individuellen Seele ergibt. Gewinnbringend sind Langs Überlegungen nicht zuletzt deshalb, weil sie den Fokus darauf richten, dass Hegel bei seinen systemischen Stufungen offenbar in vielen Fällen eine strenge Notwendigkeit des Übergehens (auf A folgt notwendig B) wie auch der Reihenfolge in diesem Übergehen (nur B kann auf A folgen) unterstellt hat.

Das von den Deutschen Idealisten supponierte Übergehen im Sinne des auseinander Entwickelns von Denkbestimmungen setzt voraus, dass Bestimmungen zu ermitteln sind, die sich als fortsetzbar erweisen und zu einer Fortsetzung drängen. Mit dieser Bedingung schließt die Reflexion zum Übergehen von der einen Bestimmung zur anderen eine Verständigung über den Anfang im Gang von Bestimmungen ein. Was muss als Anfang gesetzt sein, damit die Fortsetzbarkeit und dasjenige, was mit dieser im Vorausblick auf das Ende erreicht werden soll, garantiert ist? Unter den Deutschen Idealisten ist es vermutlich Fichte, der mit dieser Problematik am heftigsten gerungen hat. Nach den Versuchen in den 1790er-Jahren, die systematische Abfolge von Bestimmungen ausgehend von drei obersten Grundsätzen des sich selbst setzenden Ich, daraufhin von einem Ich der tätigen intellektuellen Anschauung in Gang zu bringen, hat Fichte nach 1800 in seinen Vorlesungen wiederholt Neuvorschläge zu einem vertieften und den eigenen Systemzielen adäquateren Anfangsprinzip des Philosophierens unterbreitet. Jürgen Stolzenberg geht in diesem Punkt auf die Wissenschaftslehre von 1804 ein und legt dar, dass Fichte in dieser Phase den Anfang des Philosophierens mit einem selbstbezüglichen, sich selbst konstruierenden und sich in der Erscheinung manifestierenden Sein schlechthin gemacht hat. Das anfängliche Sein, das sich der Erscheinung entzieht und zugleich darin offenbart, somit auch als überseiendes Sein bezeichnet werden kann, wird als Faktum behauptet, seiner elementaren Struktur nach als Einheit von absoluter Aktivität, sittlicher Gesetzlichkeit und Freiheit beschrieben. In seiner Eigenschaft als absolute Aktivität ist es, wodurch ebenso seine schöpferisch-experimentelle Komponente betont wird, Forderung und Gefordertes, kategorisches und problematisches Sollen zugleich. Stolzenberg zufolge hat Fichte mit diesem Resultat eine Neuformulierung des Anfangsprinzips des Philosophierens in die Wege geleitet, mit der sowohl längere Zeit gehegten Erfordernissen einer Verbindung von praktischer und theoretischer Vernunft Rechnung getragen als auch eine Idee Kants zum „Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft“ (82) zum Abschluss gebracht wird. Was Fichte daneben schon in den 1790er-Jahren als versierten Denker von Anfangsstrukturen auszeichnet, ist die Tatsache, dass er sein erstes Prinzip des sich selbst setzenden Ich strukturell als interpersonales Verhältnis anlegt sowie vor dem Hintergrund eines Verhältnisses von Absolutheit und Begrenztheit in Anschlag bringt. Zur ersten Richtung von Fichtes Grundlegungsreflexionen wird mit dem Beitrag von Silvan Imhof Stellung genommen. Imhof untersucht Fichtes mit der Interpersonalitätsidee verwobene Ansichten zur Funktion und Rolle der menschlichen Sprache. Er macht deutlich, dass Fichte den Gebrauch sprachlicher Zeichen als unentbehrliche Voraussetzung zur Wiedergabe von Gedanken verstanden und dabei die Mitteilungsfunktion der Sprache, genauer: das Vermögen eines sprachlichen Verständigungshandelns, ins Zentrum gestellt hat. Schließlich argumentiert er dafür, dass diese funktionale Bestimmung der Sprache die Bedingung dafür ist, dass das für das Gelingen interpersonaler Anerkennung erforderliche wechselseitige Auffordern Zustände kommen kann. Vorausgesetzt, dass das Ich grundlegend interpersonal ver-

fassst ist, ist die sprachliche Funktion demnach auch Bedingung „mittelbar der Selbstsetzung des Ich“ (45). Die zweite Richtung wird mit Erwägungen von Lukáš Kollert zur Frage tangiert, wie Fichte sich in seiner Jenaer Wissenschaftslehre zu Kants kritizistischer These der Unerkennbarkeit des Dinges an sich verhält. Kollert ist der Ansicht, Fichte habe als *Idealrealist* das Ding an sich (bzw. die betreffende These) eliminiert, als *Idealrealist* jedoch beibehalten. Beim *Idealrealisten* Fichte erhalte das Ding an sich dabei die Bedeutung einer unerklärbaren Außenwelt oder eines äußeren Anstoßes für den Aktivitätsradius der Ich-Welt. Dies führt zu dem interessanten Resultat, dass zum Konstruktionsrepertoire von Fichtes sich selbst setzendem Ich nicht nur eine die Vorstellung des Nicht-Ich ermöglichte Selbstbeschränkung gehört, sondern auch das „Setzen der Grenze“ (61) auf einer höheren, umfassenderen Stufe.

Hegel gilt wohl nicht zu Unrecht als derjenige Vertreter des Deutschen Idealismus, der am eindringlichsten über die logische Struktur des Fortschreitens im Gange des Erkennens nachgedacht hat. Die besagte Struktur lässt sich, auf einen kurzen Nenner gebracht, als eine Selbstbeziehung antinomischer Art, als Selbstbeziehung, die sich iterativ negiert und affirmsiert, umschreiben. Nachvollziehbar ist sie ebenfalls ausgehend vom Begriff einer selbstbezüglichen und dadurch sich selbst wechselseitig ein- und ausschliessenden Ganzheit. Schließlich kann man sie als Wissensrelation rekonstruieren, bei der Wissen eines Gegenstandes einerseits und Selbstwissen des Subjekts, das von einem Gegenstand weiß, andererseits sich wechselseitig fordern. In diesem Kontext ist der Beitrag von Holger Gutschmidt zu erwähnen, der sich einer die Vorleistungen Spinozas betreffenden Seite innerhalb dieses logisch-antinomischen Denkparadigmas der Philosophie Hegels annimmt. Hegel hat, mit einem Seitenhieb gegen Spinoza, zu verstehen gegeben, alles Philosophieren müsse von der über allen attributiven und Einzelbestimmungen stehenden Substanz ausgehen, wobei diese allerdings ebenso sehr als Subjekt begriffen werden müsse. In dieser Sache argumentiert Gutschmidt dafür, dass unter der Voraussetzung, dass man im Einklang mit Hegel Spinozas Substanz als Ganzheit und Wissen das Ganzen lese, ein Weg vom Denken der Substanz zum Denken von Subjektivität sich gleichsam von selbst eröffne, die Erklärung Hegels somit erst eigentlich plausibel werde. Zudem verweist Gutschmidt vor diesem Hintergrund auf einen markanten Unterschied zwischen dem Vorgehen Hegels und jenem Fichtes und des frühen Schelling. Während letztere vom unbedingten Ich zu einem Wissen der Ganzheit vorangeschritten seien, habe Hegel „vom Ausgangspunkt des Wissens des Ganzen erst zu dessen Subjektivität“ (189) übergeleitet. Dieser Weg einer Herausbildung der Subjektivität aus einer Substanz der sich wissenden Ganzheit ist durchaus gegeben. Doch erklärt sich daraus noch nicht, weshalb Hegel zugleich, Fichte folgend, Strukturen der Intersubjektivität und Anerkennung in seine Idee der Subjektivität integriert.

Angesichts der Tatsache, dass Hegel – so unter anderem im Anfangsstück seines Systems der Logik – in nachgerade geballter Form mit den Begriffen des Werdens, Entstehens, Vergehens und Übergehens operiert, drängt es sich

auf zu vergegenwärtigen, wie er sich eigens zum Begriff der Zeit und zu Formen des Zeitlichen geäußert hat. Klärende Gedanken hierzu finden sich im Beitrag von Tereza Matějková. Es ist bekannt, dass Hegel ein Zeitverständnis, das mit einer endlichen oder unendlichen Reihe von Daten oder Punkten assoziiert wird, für unzureichend gehalten, gegen eine sogenannte schlechte Unendlichkeit eine Auffassung von wahrhafter Unendlichkeit in die Waagschale geworfen hat. Diese wahrhafte Unendlichkeit denkt Hegel aber nicht als Gegenpol der Zeit, sondern als Zeit selbst oder absolute Zeit. Wie die Autorin einschärft, hat Hegel den Zeitbegriff deshalb auch auf einer metaphysischen Ebene im Gegenzug gegen eine lange Tradition, in welcher alles Zeitliche oder Endliche einem Überzeitlichen, Ewigen nachgeordnet wird, aufgewertet. Zeit gilt Hegel als jenes Absolutum, welches erklärtermaßen über der Ewigkeit, die seines Erachtens in Wahrheit ein aufgehaltener Zeitstrom ist, steht. Der Tradition bleibt Hegel dabei aber insofern verhaftet, als er die Zeit an Geistiges, an den Logos bindet und so mit der Selbstbewegung des Geistes in Zusammenhang bringt. Eine Zeit als Form der reinen Anschauung, wie bei Kant, wird dadurch von vorneherein als reduktionistisch zurückgewiesen. Typisch für Hegel ist zudem, dass er Phänomene der erlebten Zeit (Erfahrung von Anfang, Ende, Kreisläufen, Einbrüchen, Aufbrüchen) über die physikalische Zeit stellt. Was Hegel dabei wohl am stärksten bewegt und in Bann zieht, ist, wie die Autorin herauspointiert, das Zeitbewusstsein einer gegenwärtigen, in der Gegenwart erinnerten, Vergangenheit. Das Wesen der Zeit besteht für Hegel, der weder ein Freund von Visionen einer künftigen Welt noch ein bloßer Bewahrer des Vergangenen und unreflektiert Bestehenden war, „in der hier und jetzt erinnerten, nachvollzogenen und angeeigneten Vergangenheit“ (166). Was es von dieser Warte aus im Blick auf die Zukunft zu bedenken und unternehmen gilt, ist das Wachhalten eines diesem Zeitverständnis entsprechenden historischen Bewusstseins. Nötig ist ein Verständnis der Vergangenheit aus der Gegenwart und der Gegenwart aus der Vergangenheit, dies im Wissen sowohl um die Notwendigkeiten als auch um die Kontingenz und Offenheit im Potential dieser beiden Zeitformen.

Insgesamt bietet der vorliegende Band eine wohlzuende Vielfalt von Themen, Zugängen und kritischen Analysen. Er enthält aufschlussreiche Thesen und Resultate, die zum Weiterdenken animieren. Im Zusammenhang der diskutierten Fragen zu jenen Übergängen, welche eigens die Gliederung der Systemteile und Systemstufen betreffen, wäre zu überlegen, ob die Maßstäbe, welche die Deutschen Idealismus sich selbst auferlegt haben, nicht generell zu rigid und streng sind. Auch Übergänge, die nicht strikt notwendig, nicht alternativlos sind, können stimmig und einleuchtend sein, können dem vollständigeren Verständnis einer Sache dienen.

MARTIN BONDELI

LANG, Stefan: *Performatives Selbstbewusstsein*. Münster: mentis 2020, 275 Seiten. ISBN 978-3-95743-168-4.

Mit seinem Werk *Performatives Selbstbewusstsein*, das auf seiner Habilitations-schrift beruht, legt Stefan Lang eine umfassende Theorie des *egologischen Selbstbewusstseins*, des Bewusstseins also, das *ich von mir selbst habe*, vor. Er untersucht Umfang und Wesen dieses Phänomens und stellt mit großer Expertise die Eigenart erstpersönlicher Selbstreferenz dar. Der Autor wendet sich damit dem zentralen Problem der Philosophie der Neuzeit zu – eben dem Ich, dem Ego – und führt die umfangreiche philosophische Debatte zur Subjektivität, die Descartes angestoßen hat, in kreativer Weise fort.

Langs Fokus liegt dabei auf dem Begriff des *Akts*, des *Vollzugs*. Denn ego-logisches Selbstbewusstsein ist für ihn ein durch und durch performatives Phänomen. Das heißt: Es existiert genau dann, wenn bestimmte Vollzüge ge-tägtigt werden. So schreibt Lang: „Das egologische Selbstbewusstsein *ent-steht*. Es verdankt sich einer *spontanen Aktivität*.“ (39)

Das Ziel, das sich Lang nun setzt, ist, auszuwalten, worin die Vollzüge, die egologisches Selbstbewusstsein erzeugen, genau bestehen: Welche Bedingun-gen müssen erfüllt sein, damit sie Ich-konstituierend sind? Seine Ausgangs-these lautet, dass egologisches Selbstbewusstsein immer dann vorliegt, wenn eine erstpersönliche Selbstreferenz getägtigt wird, wenn also das Subjekt an-hand des Ausdrucks „*ich*“ auf sich selbst referiert. Erstpersönliche Selbstre-fenz ist demnach eine hinreichende Bedingung für egologisches Bewusst-sein. Wie Lang schreibt: „Im Fall der Verwendung des Ausdrucks ‚*ich*‘ weiß der Sprecher, dass er selbst diesen Ausdruck verwendet.“ (7)

Diese These wird von ihm dann mit unterschiedlichen Qualifikationen versehen. So kann sie Allgemeingültigkeit nur dann beanspruchen, wenn der Sprecher von „*ich*“ diesen Ausdruck sinnvoll zu verwenden vermag, wenn er also die deutsche Sprache beherrscht. Zudem gilt die Regel laut Lang einzig und allein in dem Augenblick, in dem der Ausdruck „*ich*“ produziert wird. Egologisches Selbstbewusstsein ist für Lang eben instantan. Schließlich muss der Sprecher wach und rational sein und ein inneres Bewusstsein von der Produktion des Ausdrucks haben, damit die Regel gültig ist. (31)

Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob die im Sinne Langs qualifizierte erst-persönliche Selbstreferenz nicht nur hinreichend, sondern auch notwendig für die Existenz von egologischem Selbstbewusstsein ist. Liegt egologisches Bewusstsein mit anderen Worten nicht bloß immer dann, sondern auch nur dann vor, wenn ein Subjekt mit „*ich*“ auf sich selbst Bezug nimmt? Mit letz-terer Behauptung würden die Grenzen des egologischen Bewusstseins sehr eng gezogen werden. Nur vergleichsweise wenige unserer Gedanken – eben die, in denen das erstpersönliche Pronomen vorkommt – würden unter die-ser Voraussetzung mit egologischem Selbstbewusstsein einhergehen. Dies ist jedoch nicht die Position, die Lang letztlich vertritt, wie der weitere Verlauf seiner Argumentation zeigt. So weitet er die Extension des egologischen Selbst-bewusstseins nach seinem anfänglichen Fokus auf die Verwendung des erst-persönlichen Pronomens in weiterer Folge zunehmend aus. Denn Lang geht dazu über, nicht nur dort egologisches Selbstbewusstsein anzunehmen, wo

ein Subjekt erstpersönliche Gedanken fasst, sondern auch dort, wo überhaupt linguistische Ausdrücke produziert werden und der Sprecher rational, wach etc. ist: „Egologisches Selbstbewusstsein begleitet nicht nur die Produktion des Ausdrucks ‚ich‘. Es begleitet die Produktion eines jeden linguistischen Ausdrucks, wenn diejenigen Voraussetzungen erfüllt sind, die bei der Diskussion [von Langs Regel] angeführt wurden.“ (43) Egologisches Selbstbewusstsein ist in diesem Sinne „ubiquitär“, wie Lang sagt: Es liegt, vereinfacht formuliert, überall dort vor, wo überhaupt gedacht wird. Denn im Denken eines jeden Gedankens wird vom denkenden Subjekt Lang zufolge mitgedacht, dass es, also das Subjekt, selbst diesen Gedanken denkt: „Im Fall des Denkens eines Gedankens besitzt eine Person [...] ein Bewusstsein davon, dass sie selbst diesen Gedanken denkt.“ (60) Lang schreibt angesichts dessen: „Das Präfix eines jeden Gedankens lautet somit: ‚Ich denke, dass‘.“ (60) Diese Formulierung erinnert nicht bloß zufällig an Castañeda. So nimmt Lang in diesem Kontext explizit auf Castañedas Konzept des transzendentalen Präfix Bezug. Und in der Tat lässt sich Langs Ansatz über weite Strecken als eine Fortführung von Castañedas philosophischem Projekt in der Gegenwart ansehen.

Lang setzt sich in weiterer Folge eingehend mit verschiedenen reduktiven Erklärungsversuchen von egologischem Selbstbewusstsein auseinander. So wendet er sich etwa unter Rückgriff auf Shoemakers bekannte Kritik am Wahrnehmungsmodell des Selbstbewusstseins gegen die These, dass egologisches Selbstbewusstsein ein Fall von Selbstwahrnehmung ist. Auch die Behauptung, dass egologisches Selbstbewusstsein eine propositionale Struktur hat, lehnt Lang ab. Schließlich betont er, dass egologisches Selbstbewusstsein nicht als Gefühl bestimmt werden kann. Doch, so fragt sich, wie dann? Wie könnte eine geglückte Erklärung von egologischem Selbstbewusstsein aussehen?

In seiner Beantwortung dieser Frage betont Lang zunächst, dass seine performativen Theorie nicht den Anspruch erhebt, eine reduktive Erklärung von egologischem Selbstbewusstsein zu liefern. Egologisches Selbstbewusstsein soll mit dieser Theorie zwar erklärt werden, jedoch nicht reduktiv. Die Grundlage von Langs nicht-reduktiver Erklärung ist dann die These, dass der mentale Akt, mit dem linguistische Ausdrücke produziert werden, zugleich ein intentionales bzw. repräsentationales Bewusstsein von diesem Ausdruck darstellt. Wie Lang schreibt: „Die Produktion eines Ausdrucks ist zugleich die Entwicklung von intentionalem Bewusstsein von diesem Ausdruck.“ (148) Der produzierte Ausdruck wird also nicht durch einen vom Akt der Produktion verschiedenen Akt bewusst, sondern durch diesen Akt selbst. Dieser sowohl produzierende als auch repräsentierende Akt schließt nun weiter ein egologisches Selbstbewusstsein ein. Es liegt somit nicht bloß ein anonymes Bewusstsein vor, dass da ein produzierter Akt ist, sondern ein Bewusstsein eines Ego, das sich im produzierten Akt seiner selbst bewusst ist. Dieses egologische Selbstbewusstsein ist nun aber nicht intentional bzw. repräsentational verfasst. Das Ego ist für Lang kein Repräsentationsobjekt. So schreibt er: „Die egologische Selbstvertrautheit ist ein kognitives Präfix intentionalen

Bewusstseins, das aus strukturellen Gründen *als solches*, das heißt, als Präfix, kein Objekt intentionalen Bewusstseins sein kann.“ (148–149) Mehr lässt sich dem Autor zufolge über das in Frage stehende Phänomen schlichtweg nicht sagen: „Die egologische Selbstvertrautheit ist – in *bewusstseinstheoretischer* oder epistemologischer Hinsicht – *nicht* weiter erklärbar. Das heißt, es ist nicht möglich, näher zu erklären, wie die Information gewonnen wird, dass man selbst einen Ausdruck produziert und dass man selbst Bewusstsein besitzt.“ (149)

Schließlich wendet sich Lang dem Problem der Indexikalität zu. Er will das Phänomen indexikalischer Identifikationen wie „Hier steht ein Tisch“ anhand seiner performativen Theorie erklären. Gezeigt werden soll, wie egologisches Selbstbewusstseins solche Identifikationen ermöglicht. Wie Lang schreibt: „Die zentrale Frage lautet, wie gewinnt eine Sprecherin bei einer autobiographischen indexikalischen Identifizierung Informationen über *ihre* Beziehung zu Gegenständen in der Welt?“ (178) Die bloße Kenntnis der Bedeutung des Ausdrucks „hier“, so betont der Autor, kann diese Frage nicht beantworten. Denn diese Regel besagt lediglich, dass „hier“ auf den Ort der Äußerung referiert. Um ausgehend von dieser Regel jedoch zu dem Wissen zu gelangen, wie sie selbst zu dem indexikalisch identifizierten Tisch steht, muss die Sprecherin sich darüber hinaus bewusst sein, dass eben sie selbst die in Frage stehende Äußerung getätigt und „hier“ gesagt hat. Wenn sie dieses Bewusstsein mit der Kenntnis der Bedeutung von „hier“ verbindet, dann stellt sich die zu erklärende Einsicht ein, dann liegt, in Langs Terminologie, *autobiographisches Selbstbewusstsein* vor. Der Autor veranschaulicht dies an folgendem einprägsamen Beispiel:

„Wenn ein Bergsteiger bspw. ‚Hier!‘ ruft, um einen Suchtrupp auf seinen Standort aufmerksam zu machen, dann versteht er 1. dass dieser Ausdruck auf den Ort der Äußerung referiert; er ist sich 2. bewusst, dass er selbst diesen Ausdruck produziert [...]; er besitzt 3. die Information, dass diejenige Person, welche diesen Ausdruck produziert, sich am Ort des Referenten des Ausdrucks ‚hier‘ befindet. Kraft der *Verbindung* dieser Informationen gewinnt der Sprecher *autobiographisches Bewusstsein*. Er besitzt das Bewusstsein, dass *er selbst* sich am Ort der Äußerung befindet, sowie dass er sich an demjenigen Ort befindet, auf welchen der Ausdruck ‚hier‘ referiert.“ (207)

Langs Punkt ist, dass die Erklärung von indexikalischen Identifikationen egologisches Selbstbewusstsein verlangt. Er wendet sich damit explizit gegen Kapitans Ansatz, demzufolge das Bewusstsein, das sich in Urteilen wie dem genannten äußert, anonym ist. Egologisches Selbstbewusstsein ist für Kapitan an die Verwendung des erstpersönlichen Pronomens gebunden, sodass es keinen Raum für ein Ego in indexikalischen Identifikationen ohne „ich“ gibt. Am Ende betont Lang noch den performativen Charakter des egologisch ge deuteten autobiographischen Bewusstseins. Er schreibt: „Mit und durch die Produktion eines linguistischen Ausdrucks *entsteht* ein *Phänomen*, nämlich *autobiographisches Bewusstsein*. Das *autobiographische Bewusstsein* besteht dann, wenn der Ausdruck ‚hier‘ produziert wird. [...] Es ist daher sachangemessen als ein performatives Phänomen bezeichnet.“ (239–240)

Die wichtigsten Fragen, die sich angesichts von Langs Werk stellen, werden vom Autor bereits vorweggenommen. So erzeugt etwa Langs Annahme, dass es neben dem egologischen auch ein nicht-egologisches, anonymes Bewusstsein gibt, zum einen die epistemische Frage, wie sich die Behauptung eines anonymen Bewusstseins rechtfertigen lässt: Woher wissen wir, dass anonymes Bewusstsein existiert? Diese Frage wird von Lang mit dem Verweis auf die Erinnerung beantwortet: Sie, so sagt er, zeigt uns, dass nicht alle unserer Erfahrungen von egologischem Selbstbewusstsein begleitet sind. So kommen wir durch die Erinnerung etwa zu folgendem Befund: „Ich erlebte diesen Zustand, aber eigentlich war [da] kein Selbst oder Subjekt, *Ich* war nicht vorhanden. ‚Es‘ war unheimlich, aber es war nicht ‚mir‘ unheimlich.“ (253) Neben der epistemischen Frage stellt sich zum anderen aber auch die ontologische Frage, wie der Übergang vom anonymen Bewusstsein zum egologischen Selbstbewusstsein erklärbar ist. Lang nennt dieses Problem das „Transitionsproblem“ anonymer Theorien des Selbstbewusstseins: Anonymen Theorien des Selbstbewusstseins gelingt es nicht, die Konstitution von egologischem Selbstbewusstsein zu erklären.“ (197) So betont Lang, dass etwa Kapitan das Transitionsproblem nicht zu lösen vermag. Doch lässt sich ein ähnlicher Einwand nicht auch gegen Langs eigene Theorie vorbringen?

Eine weitere Frage, die Lang antizipiert, richtet sich auf die Extension von egologischem Selbstbewusstsein. So bindet er dieses, wie wir gesehen haben, an die Verwendung von linguistischen Ausdrücken. Er spricht jedoch auch die These, wonach egologisches Selbstbewusstsein mit allen bewussten qualitativen Zuständen einhergeht, an, ohne aber ein abschließendes Urteil über diese These zu fällen. (44) Hier besteht also Raum für weiterführende Überlegungen. Auch eine eingehende Analyse der Frage, weshalb ein bloß passives Erleiden, dem der verlangte performative Charakter fehlt, nicht egologisch sein kann, wäre gerade im Hinblick auf die Bedeutung der aktiv/passiv-Unterscheidung in Metaphysik und Handlungstheorie ein Desiderat.

Lohnend wäre zuletzt außerdem eine weitere Ausfaltung der Frage, wer der Träger egologischen Selbstbewusstseins ist. Lang scheint in diesem Punkt zu der Ansicht zu neigen, dass der Träger letztlich nicht das Subjekt, sondern der Akt selbst ist. So schreibt er: „[Der mentale Akt] ist der Träger der Information, dass es die *eigene* Leistung bzw. – aus der Perspektive der ersten Person formuliert –, dass es *meine* Leistung ist, durch die ein Wort produziert wird.“ (260) Mit dieser Sichtweise wird, so scheint es, das klassische Substanz-Akzidens-Schema grundsätzlich in Frage gestellt. Eine Ausbuchstabierung von Langs Ansatz könnte spannende neue Perspektiven in der Ontologie eröffnen.

Dass der Autor die genannten Fragen nur anschneidet und nicht im Detail ausführt, kann ihm freilich nicht zum Vorwurf gemacht werden. Insbesondere die Ausfaltung der ontologischen Konsequenzen seines Ansatzes würde der sprachphilosophischen Ausrichtung seines Werkes widersprechen und auch schlicht dessen Rahmen sprengen. So bleibt zu hoffen, dass auf Langs umfassende und wichtige Untersuchungen zur Eigenart erstpersönlicher Selbstreferenz weitere Arbeiten zum bewusstseinstheoretischen und on-

tologischen Hintergrund dieser Untersuchungen folgen. Impulse zu weiterführenden Überlegungen finden sich in Langs Werk zur Genüge. Einmal mehr wurde gezeigt, dass Subjektivität ins Zentrum allen Nachdenkens über den Menschen gehört.

DANIEL WEHINGER

**DELGADO, Mariano/HODEL, Bernard (dir.):** *Huit siècles de mission et de dialogue interreligieuse dans l'ordre des Prêcheurs* (= *Studia Friburgensia* – 3<sup>ème</sup> série, 2/Cerf Patrimoines). Paris : Les Éditions du Cerf 2020, 319 Seiten. ISBN 978-2-204-13884-0.

Der persönliche Wunsch des heiligen Dominikus, das Evangelium am Rande der Christenheit (bei den Kumanen) zu verkünden, wurde 1217 mit der Bulle *Gratiarum omnium* in die Mission des neu gegründeten Predigerordens aufgenommen. Gegen die „Feinde des Glaubens“, was hier in einem weiten Sinne verstanden werden kann, mussten die Brüder das Schwert des Wortes Gottes ziehen. Im Empfehlungsschreiben *Quoniam abundavit* (1220) beschrieb der Papst den Orden als ganz dem Kampf gegen Ketzereien und „der Ausrottung anderer tödlicher Krankheiten“ gewidmet. Das kombattante Profil, das aus diesen Texten hervorgeht, ist jedoch nur eines der Gesichter des Ordens. Schon unter den ersten Generationen gab es Brüder, die durch Studium und Gespräche versuchten, die Andersgläubigen besser zu verstehen, um ihnen effektiver – und weniger polemisch – zu predigen. Das vorliegende Buch, eine Sammlung von Aufsätzen, die 2016 auf einem Kongress in Freiburg i.Üe. gehalten wurden, bietet eine historische und theologische Diskussion über bestimmte Figuren und Momente in der Geschichte des Ordens, die zu einer der beiden oben genannten Strömungen gehören oder irgendwo dazwischen liegen. Diese historische Basis gibt dann Anlass zu einigen aktualisierenden Überlegungen.

Obwohl es unter den Dominikanern auch eine eher versöhnliche, dialogische Tendenz gab, werden sie auch heute noch meist mit einer intransigenten, inquisitorischen Haltung gegenüber Andersgläubigen in Verbindung gebracht. Jeremy Cohen hat von einem spezifischen „mendicant anti-Judaism“ gesprochen (vgl. 68–69), der im 13. Jahrhundert entstand, aber (indirekte) Folgen bis ins 20. Jahrhundert hatte. In seinem Beitrag über die dominikanische Mission *ad Judaeos* im 13. und 14. Jahrhundert, unter dem bildhaften Titel *Die „Hunde des Herrn“ auf der Jagd*, widerlegt Elias H. Füllenbach Cohens These. Die Haltung der Dominikaner (und Franziskaner) gegenüber den Juden im Mittelalter sei ein Ausdruck, nicht eine Radikalisierung, einer in Kirche und Gesellschaft weit verbreiteten Mentalität. Zum Beispiel argumentiert er, dass die Massenbekehrungen in Italien und Spanien nicht eine direkte Folge der Verkündigung der Bettelorden waren, sondern eher eine Folge der politischen Repression. Einige dominikanische Gelehrte mahnten zudem zur Mäßigung der anti-jüdischen Maßnahmen. Thomas von Aquin schrieb zum Beispiel, dass der Feudalherr die Pflicht habe, seine jüdischen Untertanen zu schützen, und dass Juden das Recht hätten, ihre eigenen Kinder zu erziehen. Seine theologische

Meinung, dass *credere voluntatis est* und daher nicht mit Gewalt erzwungen werden könne, wird einen großen Einfluss auf seine Mitbrüder haben. Ein anderes Beispiel ist Raimund Martini, der zu einer Zeit, als Kopien des Talmuds öffentlich verbrannt wurden, darauf bestand, diesen zu studieren, weil er glaubte, dass er tatsächlich den christlichen Glauben bezeuge und daher in der Predigt verwendet werden könne.

Neben Cohens These wird auch der von José Jiménez Lozano hergestellte kausale Zusammenhang zwischen den Predigten des *mirificus praedicator* Vinzenz Ferrer und verschiedenen Pogromen auf der iberischen Halbinsel in Frage gestellt (vgl. 88–89). Alfonso Espónera Cerdán bestreitet nicht, dass Ferrer ein Zwangsprediger war, aber nach der Analyse seiner Predigten kommt er zu dem Schluss, dass Ferrer nicht in Rassismus verfallen sei, nicht gewollt habe, dass Juden grundlos beleidigt würden, und dass er Pogrome verurteilt habe. Cerdáns Plädoyer für Nuancen verläuft manchmal entlang der Linie der Verteidigung *pro domo*, was auch Thomas Eggenspergers Beitrag über den dominikanischen Bischof Tomás de Berlanga nicht ganz entgeht. Eine solche defensive Perspektive lässt sich vielleicht nicht vermeiden, wenn man über eine „unverarbeitete Vergangenheit“ spricht, aber heute führt sie in bestimmten Kreisen zur automatischen Disqualifikation.

Aufgrund des intellektuellen Profils des Ordens waren die Dominikaner die auserwählten Kandidaten für die Verkündigung unter den Andersgläubigen. Dass sie ihrem eigenen Bildungsideal jedoch nicht immer gerecht wurden, zeigt der interessante Beitrag von Matthias M. Tischler über Ramon Llulls Kritik an der dominikanischen Predigt unter den Muslimen im Kontext der *Reconquista*. Llull, der nach einem Bekehrungserlebnis Laienmissionar wurde, setzte sich für eine Missionsstrategie ein, die eine Art Mittelweg zwischen franziskanischem religiösem Eifer und dominikanischer Vernunft war. Er wurde jedoch vom Orden enttäuscht, weil er das Gefühl hatte, dass dieser zu wenig in das Studium der Philosophie, Theologie, des Arabischen und Hebräischen investierte und somit nicht in der Lage war, die ihm anvertraute Mission der Evangelisierung unter den spanischen Muslimen und Juden richtig auszuführen.

In einer Reflexion am Ende des Bandes argumentiert Benoît-Dominique de La Soujeole, dass die Geschichte des Ordens von der Intuition durchzogen sei, dass die Verkündigung nicht Propaganda für einen nächsten Kreuzzug sei, sondern *verbo et exemplo* erfolgen sollte (293). Dies sehen wir in den dominikanischen Pionieren in der Neuen Welt auf hervorragende Weise verwirklicht. Eggensperger weist darauf hin, dass sich der Widerstand der Brüder gegen die schlechte Behandlung der indigenen Bevölkerung nicht auf die berühmte Predigt von Montesinos in der Fastenzeit 1511 beschränkte. In der Tat verweigerten sie auch jenen Kolonisten die Absolution, die sich hartnäckig der Misshandlung von Indianern hingaben: dies sei „nicht nur eine pastoraltheologische, sondern auch eine politische Aussage“ (140). Das Denken von Bartolomé de Las Casas, Protagonist des dominikanischen Widerstands gegen die Ausbeutung der Indianer, ist Gegenstand von Beiträgen u.a. von Nicole Awais und Mariano Delgado. Delgado stellt Las Casas’ Vision von der Möglichkeit der Erlösung der indigenen, heidnischen Bevölkerung derjenigen der mexika-

nischen Franziskaner und des spanischen Jesuiten José de Acosta gegenüber. Las Casas erkannte das *desiderium naturale* der Indianer und sah in ihrer Religion eine *praeparatio evangelica*. Um sie zum Christentum zu bekehren, sollte – wie schon Thomas gesagt hatte – keine Gewalt angewendet werden, sondern es bedurfte einer geeigneten Pädagogik, in der sowohl Wille als auch Vernunft bewegt wurden. Innerhalb dieser Pädagogik war die Einheit von Wort und Tat unabdingbar: Jeder Christ, der Indianer misshandelte, brachte ein Gegenzeugnis gegen das Christentum. Das wahre Wunder des Christentums in der Neuen Welt, so Las Casas, war, dass einige Indianer trotz des Gegenzeugnisses der Kolonisten freiwillig zum Glauben kamen. Dass nicht alle Dominikaner in der Neuen Welt dieselbe gemäßigt positive Sicht auf die einheimischen Religionen hatten, wird aus Michael Sievernichs Beitrag über Katechismen (*Doctrinas christianas*) aus dominikanischer Hand aus dem 16. Jahrhundert deutlich. Bei ihnen herrschte eine dämonologische Interpretation vor (216). Die Verkündigung *verbo et exemplo* von Brüdern wie Montesinos und Las Casas inspiriert die dominikanischen Brüder, Schwestern und Laien bis heute, wie der Beitrag von Mike Deeb über das aktuelle Engagement des Ordens für die Menschenrechte zeigt. Es ist schade, dass der Name von Dominique Pire, belgischer Dominikaner und Friedensnobelpreisträger von 1958, in diesem reichhaltigen Überblick fehlt.

Zum Thema der dominikanischen Mission unter den Muslimen finden wir sowohl einen historischen als auch einen aktuellen Beitrag. Der historische Beitrag von Joseph Ellul befasst sich mit dem Leben und Wirken des Dominikaners Riccoldo da Montecroce, der Ende des 13. Jahrhunderts in Bagdad weilte. Er lobte die Muslime für ihre herzliche Aufnahme, ihre gelehrte Kultur und ihre guten Werke, lehnte aber ihre Religion als falsch, ihren Propheten als den Antichristen und ihr heiliges Buch als eine Leugnung der grundlegenden Wahrheiten des Christentums ab. Seine Sicht auf den Islam unterschied sich also nicht von der seiner christlichen Zeitgenossen, aber durch seine Schriften drangen erstmals Eindrücke eines Zeugen aus erster Hand in den Westen ein (vgl. 32). Für die dominikanische Mission unter den Muslimen heute unterstreicht Claudio Monge vor allem die Notwendigkeit des Studiums von Sprache, Kultur und Geschichte, der profunden theologischen Reflexion und des gemeinsamen Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden.

Für eine Erneuerung der dominikanischen Mission *ad Judaeos* plädiert Antoine Lévy dafür, dass der Orden das messianische Judentum begleiten und verteidigen sollte. Ihm zufolge basiert diese kürzlich entstandene Bewegung auf zwei positiven Behauptungen, nämlich der Akzeptanz der Besonderheit des Judentums und der Anerkennung von Jesus als Messias. In der Hitze seiner Argumentation ignoriert Lévy jedoch einige entscheidende Fragen. Was sind die Konsequenzen dieses Engagements für die Kirche *ad intra* (ekklesiologisch) und *ad extra* (im Dialog mit dem Judentum)? Wie kann eine Annäherung an das messianische Judentum vor politischer Rückbesinnung bewahrt werden?

Am Ende dieses Bandes findet der Leser einen Beitrag von Thierry-Dominique Humbrecht, in seinem gewohnt schwungvollen französischen Stil. Humbrecht stellt die dominikanische Verkündigung als *savoir-faire, mission*

und *invention* dar. *Savoir-faire*, weil die dominikanische Verkündigung durch eine kritische (intellektuelle) Distanz, durch gründliche Vorbereitung und durch Verbindung mit dem Leben gekennzeichnet sein müsse. *Mission*, weil die dominikanische Verkündigung nicht einfach ein Element einer bestimmten Form des monastischen Lebens sei, sondern die Emanation eines „Ökosystems“ von Studium, Apostolat, Liturgie, Gebet und Gemeinschaft. *Invention*, weil die dominikanische Verkündigung einen Mittelweg zwischen dem Nachbeten der Gesellschaft (mimetische Haltung) und dem Widerstand gegen sie (dissidente Haltung) beschreiten müsse, einen Mittelweg, der von Freiheit geprägt sei: « [une] liberté par rapport au respect humain, au carriérisme, à l'argent, aux idéologies, au conformisme, au légitimisme quel que soit le pouvoir, à la mondanité, à l'esprit de caste (autre nom de l'instinct grégaire et du provincialisme), aux intérêts de la tribu dominicaine elle-même, à ma propre vanité » (287). Wie dieser Band zeigt, sind die Höhepunkte von acht Jahrhunder-ten dominikanischer Mission und interreligiösem Dialog dort zu finden, wo diese „engagierte Freiheit“ gelebt wurde. Es ist genau diese „engagierte Freiheit“, die der Prüfstein für die dominikanische Verkündigung sein sollte, heute und morgen.

ANTON-MARIE MILH OP

BULGAKOV, Sergij: *Die zwei Städte. Studien zur Natur gesellschaftlicher Ideale [1911]*. Aus dem Russischen übersetzt von Katharina A. Breckner und Regula M. Zwahlen, redaktionell überarbeitet und Regula M. Zwahlen und Barbara Hallensleben, kommentiert von Regula M. Zwahlen, unter Mitwirkung von Ksenjia Babkova, Dario Colombo, Barbara Hallensleben, Elke Kirsten (= Epiphania 14/Bulgakov Werke 5). Münster: Aschendorff Verlag 2020, 780 Seiten. ISBN 978-3-402-12050-7.

Ein Begleitband (mit Deutungen einzelner Kapitel verschiedener Autoren) ist als E-Book erhältlich.

Der Haupttext des neu edierten und übersetzten Werkes des russischen Religionsphilosophen Sergij Bulgakov (1871–1944) umfasst 540 Seiten, der Anhang mit Bibliographien, Registern und einem ausführlichen Kommentar von Regula M. Zwahlen die restlichen 200 Seiten. Der Autor war ursprünglich ein marxischer Wirtschaftsphilosoph und liess sich später zum orthodoxen Priester weihen. Er war direkt von der bolschewistischen Kultur- und Religionspolitik betroffen und publizierte später im erzwungenen Exil. Bulgakov folgt der Deutung des Gottmenschtums von Wladimir Solojev, einer Begründung der Ethik und Politik in der mystischen Theosis in Christo, im Vorblick auf den wiederkehrenden Christus der Apokalypse, und er verteidigt parallel zum Werk seines Freundes Nicolaj Berdjaev eine schöpferische Erneuerung von (orthodoxer) Kirche und eines Sozialismus der wahren Gemeinschaft in der christlichen Liebe. Dem Band ist ein Geleitwort der Herausgeberinnen vorangestellt, das Inhalt und Ziel des Buches prägnant zusammenfasst.

„Auch die Struktur des Bandes ‚Die zwei Städte‘ lässt sich anhand des Bildes der Stadt beschreiben. Zu Beginn des Bandes porträtiert Bulgakov mehrere Architekten des Menschengotttums (Feuerbach, Stirner, Marx), widmet sich anschliessend in den drei mittleren Kapiteln ausführlich dem ‚urchristlichen‘ Fundament des Christentums und skizziert zum Schluss einige ‚philosophische Baumeister‘ (516) der künftigen ‚gottmenschlichen‘ Stadt (Dostoevskij, Fëdorov, Trubekoj).“ (S. XVIII)

In einem Schlussstück wird das Gleichnis vom verlorenen Sohn verwendet, um eine Vision der Rückkehr in eine – allerdings erneuerte Weltkirche aus den Wurzeln der Orthodoxie zu illustrieren. Dabei lenkt er die Aufmerksamkeit auf den zuhause gebliebenen Sohn im bekannten Gleichnis, der den wiederkehrenden verlorenen Sohn zunächst mit Missgunst und Ablehnung begegnet. Das ist ein Gleichnis auf die Haltung der traditionalistischen und erzkonserватiven Teile der Kirche, die, um ihre Neigung zu einer selbstgefälligen Bourgeoisie zu überwinden, einer Erneuerung und Belebung aus der „Moderne“ und der Kunst bedürfen.

Das lange Kapitel über Feuerbach zeigt nicht nur das religionsphilosophische Interesse an diesem Autor, sondern auch eine strategische Absicht: die Aufwertung Feuerbachs gegenüber Marx korreliert mit einer strategischen Abwertung Feuerbachs gegenüber Stirner und schliesslich einer Verteufelung aller Formen der Opposition und Alternative zum christlichen Gottmenschen-tum. Erhellend ist der pointierte Kommentar von Luca di Blasi zum Feuerbachkapitel im Begleitband. Auf der Sachebene stellt sich die Frage, ob Feuerbachs atheistischer Humanismus in sich kohärent ist oder nicht. Ideologiepolitisch erweist sich Feuerbachs Tendenz zur religiösen Aufladung von Politik als Angriffspunkt im Kampf gegen einen militanten Atheismus, der eine vollständige gesellschaftliche Marginalisierung von Kirche und Religion mit allen Mitteln aktiv unterstützt. Bulgakov oszilliert zwischen Polemik gegen eine säkulare Kultur, die, auch wenn sie sich selbst noch mit der Maxime von Hobbes und Spinoza „homo homini deus“ „religiös“ ausgibt und ohne (den) Gott (der Bibel und der Kirche) auskommt, sich selbst nicht mehr verstehe und nicht aus eigenen Ressourcen zu begründen vermöge, und einer grosszügigeren Bereitschaft, selbst den säkularen und atheistischen Humanismus zur Mitarbeit für einen gemeinsamen Aufbau der Zukunft einzuladen. An diesem Punkt wäre es denkbar, Konzeptionen einer „Religion ohne Gott“ zu erwägen und als lebendige Optionen (seit Schopenhauer und Feuerbach) als Faktum des gesellschaftlichen Pluralismus zu akzeptieren, doch das gelingt Bulgakov nicht, da er wie die meisten russischen Religionsphilosophen über keine Theorie eines liberalen und demokratischen Pluralismus verfügt. Liberalismus wird entweder mit ökonomischen Theorien oder mit einem Relativismus gleichgesetzt, der die Wahrheit auf einen faktischen Konsens der Mehrheit reduziert. Seine Idee einer Koalition der schöpferischen Kräfte ist nicht zuletzt durch eine spezifisch russische Rezeption und religionsphilosophische Assimilation von Nietzsche inspiriert. Diese Zwiespältigkeit zwischen Polemik und fairer Kritik zeigt sich z.B. darin, dass der Atheismus von Feuerbach als inkonsequent und inkohärent dargestellt und in einem strate-

gischen Vergleich mit dem konsequenten Atheismus und Nihilismus von Max Stirner sogar heruntergestuft wird. Gleichwohl erscheint der religiöse, aber anti-theologische Humanismus von Feuerbach reichhaltig und attraktiv genug, um ihn mitzunehmen und mit ihm in der Praxis zu paktieren. Diese strategische Aufwertung Stirners gegen Feuerbach wird dann wieder zurückgenommen, indem Stirners Philosophie des Einzigsten als eine philosophiegeschichtliche Episode und Verirrung in „neurasthenischer“ Isolation zurückgestuft und pathologisiert wird. Damit wird eine sachlichere Erörterung von Stirners „egoistischer Ethik“ im Ansatz verpasst. Das Schwanken zwischen polemischer und sachlicher Kritik hat auch damit zu tun, dass sich der russische Denker nicht so sehr als akademischer Philosoph, sondern vielmehr als gelehrter, aber auch ungebundener und kulturkritischer Intellektueller mit einem religionsphilosophischen Profil versteht, der das schwere Trauma des Umschlagens der russischen Revolutionen in kulturfeindlichen Staatsterror religionsphilosophisch antizipiert und im Exil verarbeitet. Manche durchaus produktive Widersprüche sind vielleicht auch in der „russischen Seele“ und ihrer leidenschaftlichen Literatur angelegt. Er argumentiert wiederholt zwischen den Fronten (in Richtung eines Pluralismus) und verfällt wieder in ein gegenläufiges Denken in Fronten (in Richtung Dualismus) gegen Atheismus, Nihilismus und Despotismus zurück. Dieses dialektische Denken *in Fronten* und *zwischen* den Fronten verleiht dem langen und gedankenreichen Text eine anregende, aber auch verstörende Verteilung von Licht und Schatten und entspricht weniger einer strikten Argumentation als einer Rhetorik und stilistischen Schärfe in der Vision einer alle Disziplinen und Grenzen überschreitenden künftigen, nicht-entfremdeten und freien Gemeinschaft der Menschheit mit dem Beistand und den Gnadengaben des Heiligen Geistes. Auffällig ist ein zaghaftes Abrücken von der systematischen Verteufelung der Kultur ausserhalb der Kirche und der entgegengesetzte Rückfall in eine Verteufelung des Humanismus ohne Gott. Wenig plausibel erscheint die Forderung einer neuen, „christlichen“ Kunst, die als Mittel der Erbauung ähnlich anmutet wie eine „christliche“ Wissenschaft, moralische Fabeln oder eine politische Propaganda-Kunst (etwa im Sinne marxistischer Lehrstücke). („Man merkt die Absicht, und man ist verstimmt.“) Ein Grundwiderspruch besteht in der Aufwertung der Freiwilligkeit des christozentrischen Gottmenschtums und einer Abwertung der Freiheit zur nicht-christlichen, säkularen oder atheistischen Dissidenz. (Wie kann man Juden und Jüdinnen „erklären“, dass es ohne Christus kein Heil gibt?)

Man muss, so meint Bulgakov, sein Herz liebevoll, und nicht hochmütig, sondern mit christlicher Demut der „weltlichen“ Welt öffnen. Dazu braucht es eine freiwillige „Busse“ (d.h. auch Selbstkritik und Eingeständnis eigener Fehler) auf beiden Seiten, sowohl bezüglich der rüden Ablehnung von Kirche und Christentum im Kulturbolschewismus oder in den schleichenden Prozessen des Verlustes des kulturellen Gedächtnisses, als auch Busse und Selbstkritik innerhalb jener kirchlich-konservativen Milieus, deren Vertreter in Anschluss an Augustinus glauben, „ihre“ Kirche sei bereits das Reich Gottes auf Erden.

Das geistvolle und anschauliche Denken im Zwei-Städte-Band lässt sich nicht auf eine Fokussierung auf das Feuerbach-Kapitel reduzieren und wird durch diese Neuedition, die Teil einer mehrbändigen Edition ist, für einen stolzen Preis von knapp 130 SFR. zugänglich gemacht. Das Lesen ist wegen der schönen Buchausstattung und der informativen Exkurse im Anhang ein Vergnügen. Man kann in der Edition auch eine Art „Heimholung“ sehen, welche die Wertschätzung Bulgakovs für die deutschsprachige Philosophie und Wissenschaft spiegelt, deren befreiende Wirkung und prometheische Tragik er vor dem Hintergrund seiner russisch-orthodoxen, allgemein theologischen und literarischen Bildung erforscht hat. Die Anmerkungen von Regula M. Zwahlen sind eine grosse Hilfe für das Verständnis und die exakte Identifikation der Referenzen und Quellen. Das wissenschaftliche Team, das zum Gedeihen dieses Editionsprojekts beiträgt, stellt sich nicht nur in den Dienst der Texte des Autors, sondern gibt auch Winke zur Aktualisierung eines Denkens, das über Engstirnigkeit und Vorurteile hinausführt und den verhärteten Boden für Konflikte und Kontroversen für und gegen Kirchen und Religion auflockert. Dazu gehören Bulgakovs eindringliche Mahnungen, Politik ohne Religion könne (wie bei Feuerbach) dazu führen, dass Politik selbst zur Religion bzw. Obsession wird und sich bis ins Innerste der Privatsphäre einmischt, im totalitären Bestreben, Utopien manipulativ und gewaltsam durchzusetzen. Wird Politik, ob antireligiös oder religiös verbrämt, zum Brandbeschleuniger der Apokalypse, so wird sie zum „Antichrist“. Marxistischer Klassenkampf kann unmöglich das Ziel einer humanistischen Politik sein, sondern allenfalls ein vorübergehendes und ethisch prekäres Instrument. Die Konfrontation von revolutionärer Praxis und christlicher Liebe erübrigkt sich in einem Sozialismus, der sich nicht aus dem Atheismus ableitet und definiert. Damit hat Bulgakov eine Linie der Kritik am politischen Utopismus und an der Wirkung von Marx als religiösem Typus und an Wissenschaft und Technik als Ideologie der totalen Selbstermächtigung antizipiert, die u.a. in den Debatten von K. R. Popper und Theodor W. Adorno, Robert Spaemann und Jürgen Habermas weitergeführt wurden.

JEAN-CLAUDE WOLF