

Philosophisches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von

Thomas Buchheim
Volker Gerhardt
Matthias Lutz-Bachmann
Isabelle Mandrella
Pirmin Stekeler-Weithofer
Wilhelm Vossenkuhl

75

BA
5710
-121
,1

121. JAHRGANG 2014 · 1. HALBBAND
VERLAG KARL ALBER FREIBURG / MÜNCHEN

ISSN 0031-8183 · ISBN 978-3-495-45091-8



sieht K., der sich nicht scheut, festzustellen, dass G. als Philosoph – natürlich mit den reifen Leistungen anderer Vertreter der Barockscholastik verglichen – doch nur ein „zweitklassiger Autor“ gewesen sei, und zwar einer, der gern „vorschnell theologisiert“ (194), eben in dessen philosophiepolitischem Agieren. G. habe nämlich seine Stellung als Ordensgeneral dazu benutzt, inhaltlich die Scholastik seines Ordens „auf eine von ihm definierte Linie zu trimmen“ (214). Seine, sich in der Präzisionsdiskussion zeigende, Vorliebe für die alte Schule habe somit, nach mehreren Jahrzehnten vorwiegend nominalistischen Experimentierens innerhalb der Jesuitenscholastik, die Rückkehr zu den Positionen des Suárez befördert, wodurch das homogene – aber historisch falsche – Bild von der Philosophie der Jesuiten als ein undynamischer „Suarezismus“ erst entstehen konnte. K.'s Fallstudie ist ein wichtiger Beitrag zur Richtigstellung unserer Wahrnehmung der scholastischen Philosophie der Neuzeit. Das Buch – dies gilt sowohl für die Einleitung als auch für den Apparat der Edition – ist geradezu gespickt mit Dokumentation vor allem jener der

philosophiehistorischen Forschung sonst höchstens in groben Zügen bekannten „Kultur“ (261), die den Hintergrund von G.'s Philosophiekurs ausmacht. Der Leser wird K. für den seltenen Einblick in diese Kultur außerordentlich dankbar sein.

Anmerkungen

¹ Vgl. J. Schmutz, „Bartolomeo Mastri et la mouche“, in: M. Forlivesi (Hg.) (2006), *Rem in seipsa cernere, Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673)*, Padova, 469–520, hier 497 und 519; Schmutz zitiert auch mehrmals (485, 489, 490 ff., 496 ff., 499) aus G.'s Philosophiekurs. Zu diesem Forschungsband, der wie das hier rezensierte Buch auf exemplarische Weise vom philosophischen Reichtum der Barockscholastik zeugt, vgl. die Rezension des Vf. in: *Wissenschaft und Weisheit* 71 (2008), 302–306.

² Leibniz, *Essais de Théodicée, Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, §6, ed. Gerhardt, VI, 53.

Claus A. Andersen (Bonn)
claus.andersen@ymail.com

Gerhard Krieger (Hg.), *Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen in Mittelalter und Renaissance (= Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 11)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 397 S., ISBN 978-3-8260-4425-0.

Unter Herausforderung der Philosophie durch Religion wird häufig eine Konfrontation universaler theoretischer wie praktischer Vernunftansprüche durch Extremismen und Fundamentalismen verstanden. Der vorliegende Band soll diese Sichtweise relativieren und neue Perspektiven erschließen. Diesem Ziel dient der Blick durch den manchmal fernen, manchmal erstaunlich nahen Spiegel der (im vollen Bewusstsein der Abgrenzungsschwierigkeiten) genannten Epochen auf das, was sich in ihnen an Begegnung zwischen Philosophie und Religion und deren theologischer Reflexionsgestalt vollzogen hat. Der Untertitel drückt aus, dass sich dieser Blick nicht nur auf das Christentum richtet, wobei dessen orthodoxe Gestalt nicht unbeachtet bleibt, sondern auch auf Judentum und Islam. Für die systematische Valenz dieses Bandes spricht, dass nahezu durchgehend die im Titel genannten Leitbegriffe nicht einfach angewendet, sondern kritisch reflektiert und gegebenenfalls modifiziert werden.

Die Einführung des Herausgebers (17–39) bietet neben Informationen über die Entstehung des Bandes einen wertvollen Überblick über die Thematik, über den Stand der Diskussion sowie über den Auf-

bau des Bandes und die einzelnen Beiträge, die dabei gegenüber forschungsleitenden Fragestellungen positioniert werden: War Philosophie im Mittelalter mit der Theologie zu einer einzigen Lebensform verschmolzen und hat sich ihr gegenüber später neue Selbstbestimmung erkämpfen müssen? War die Einheit zwischen Vernunft und Glaube auch im Mittelalter in Wirklichkeit eine problematische Beziehung? Forderten Philosophie und Theologie in ihrer Institutionalisierung einander auf produktive Weise heraus? Augenmerk gilt dabei der vom Herausgeber vertretenen These, die Wiederentdeckung der aristotelischen Position der Autonomie des politischen Bereiches sei ein kritisches Momentum des Theorienwandels gewesen.

Ein erster Hauptteil des Bandes befasst sich mit „Begegnungen von Religion und Philosophie im islamischen und jüdischen Denken“. *Tiana Koutzarova* (43–53) zeigt, dass bereits in der frühislamischen Aristotelesrezeption bei al-Farabi die Untersuchung des „Seienden als Seienden“ das Reden von Gott dazu herausforderte, als wissenschaftliche Disziplin mit universalem Geltungsanspruch innerhalb einer differenzierten Metaphysik aufzutreten. Mit diesem Geltungsanspruch setzt sich

später al-Gazali als Vertreter eines mystischen Religionsverständnisses zwar kritisch auseinander, vollzieht seine Kritik an der Philosophie *Markus Walter* (54–71) zufolge stets auch als eine Kritik auf dem Boden philosophischer Rationalitätsstandards, der es um eine Integration verschiedener Ansätze geht. Dass Konflikte zwischen Vernunft und Glauben möglich sind, kann gläubige Menschen in existenzielle Verwirrung stürzen. Laut *Frederek Musall* (72–85) setzt Moses Maimonides genau hier an, indem er das orientierungsstiftende Potenzial der Exoduserzählung mittels platonisch-aristotelischer Philosophie für die Konflikte seiner Zeit fruchtbar machen möchte: Der Weg ins Gelobte Land (der Religiosität und Rationalität zugleich bewahrenden Konfliktlösung) führt gerade durch die Situation der Desorientierung, der „Herrenlosigkeit“ in der Wüste hindurch. Selbst die von Abraham Abulafia begründete Kabbala bricht nicht radikal mit dieser Position, sondern durchdringt sie kraft der Überzeugung, mit ihren kombinatorischen Interpretationstechniken den Schlüssel zum göttlichen *Intellectus Agens* zu besitzen, so dass, wie *Elke Morlok* (86–99) darstellt, jene mystische Strömung Gehalte mittelalterlich-jüdischer Gelehrsamkeit in das Geistesleben der Renaissance einfließen lässt.

Der zweite Hauptteil widmet sich „Begegnungen von Religion und Philosophie im christlichen Denken“. *Günther Mensching* (103–117) betont die Inkompatibilität von frühem Christentum und spätantiker Philosophie, wobei er sich auf Paulus, Tertullian und den späten Augustinus beruft. Auf der Aneignung der Philosophie durch den frühen Augustinus beruht jedoch ein Großteil der mittelalterlichen Gelehrsamkeit, die auch nichtchristliche Philosophen als Glaubenszeugen sieht und christliche Theologie durchaus als Metaphysik in spezifisch praktischer Absicht verstehen kann, wie dies *Jeremiah Hackett* (118–135) anhand von Roger Bacon expliziert. *Thomas Marschler* erläutert in seinem Beitrag zur „Bedeutung von Zahlbestimmung in der trinitarischen Gottesrede nach Albertus Magnus“ (136–153), wie das „genuin religiöse Interesse eines mittelalterlichen Autors an Philosophie“ (136) zu vertiefter kritischer Durchdringung tradierter Motive der Einheitsmetaphysik führt und gelangt zu einer für den gesamten Band maßgeblichen Feststellung: „Wo dem Gläubigen sein Bekenntnis wirklich ‚zu denken gibt‘, schreitet auch die Philosophie voran.“ (152) Zu denken gaben mittelalterlichen Gläubigen auch polytheistische Überlieferungen. *Udo Reinhold Jeck* (156–168) skizziert eine Entwicklung, die von frühchristlicher Zurückweisung des Vielgötterglaubens über des-

sen detaillierte Kritik durch Augustinus zu einem allegorischen Verständnis bei Albertus Magnus und Berthold von Moosburg führte, das noch bei Schelling nachwirkte. „Wunder als Argumente“ dienen *Christoph Kann* (169–184) zufolge bei Thomas von Aquin dazu, christliche Wahrheitsansprüche sowohl den einfachen Gläubigen als auch anderen Religionen gegenüber geltend zu machen, ohne im Gegensatz zu den bei Thomas hier epistemisch verstandenen, rational erschließbaren Naturgesetzen zu stehen. Thomas traut es laut *William J. Hoya* der menschlichen Vernunft auch zu, „[d]ie Übereinstimmung zwischen der christlichen und der aristotelischen Auffassung von der Glückseligkeit“ (185–192) zu erkennen; die Notwendigkeit der Offenbarung rechtfertigt sich für ihn pragmatisch angesichts menschlicher Erkenntnisschwäche. Gerade weil der franziskanische Theologe Petrus Johannis demgegenüber die radikale Transzendenz Gottes betont, muss er der menschlichen Vernunft zugestehen, eigene Erkenntnisgegenstände zu haben, wodurch die erstrebte Einheit von „Philosophie und Religion“ *Christian Rode* (193–206) zufolge bereits eine Sollbruchstelle aufweist. Eine deutliche Differenzierung zwischen beiden zeichnet sich gemäß *Dirk Fonfara* (207–230) bereits bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin ab, da sie sowohl den inneren Spannungen der aristotelischen Metaphysik als auch deren Überbietung durch eine Offenbarungstheologie als praktischer Wissenschaft vom höchsten Lebensziel des Menschen gerecht zu werden versuchen. *Rolf Darge* untersucht „[d]ie religiöse Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalienlehre“ (231–252) und stößt dabei auf die im 13. Jahrhundert brisante Auseinandersetzung katholischer Theologie und katharischem Dualismus, die Philipp den Kanzler dazu veranlasste, die umfassende Seinsbedeutung des Guten zu betonen. Auch wenn Thomas von Aquin dies in aristotelische Ontologie einbettet, bleibt das religiöse Anliegen dabei erhalten. Eine schwerwiegende Unterscheidung bei Johannes Duns Scotus verfolgt *Hannes Möhle* (253–267): Gläubige wie ungläubige Metaphysiker gelangen zum selben Gottesbegriff, der Gott nicht unmittelbar und wesenhaft erfasst und eben dadurch in gewisser Weise eine Grundlage des reicheren theologischen Gottesbegriffs darstellt; zu diesem Begriff führt nur der Akt des Glaubens an die Übernatürlichkeit der Offenbarung. (Der Titel und die Kopfzeilen dieses Beitrags enthalten übrigens einen Druckfehler – *alium*, lies: *alius* –, der sich anhand von Anm. 21 auf S. 265 leicht berichtigen lässt.) Das dadurch aufkommende heikle Verhältnis zwischen Philo-

sophie und Theologie belegt die inneresotistische Diskussion um die Anwendbarkeit der Universalenspekulation auf Trinitätsfragen bei zwei Theologen des 17. Jahrhunderts, der sich *Daniel Heider* (268–284) zuwendet. Verwerfungen auf religiösem wie intellektuellem Gebiet schüren in der Renaissance Sehnsucht nach neuer Einheit auf und zwischen diesen Bereichen. Dass Pico della Mirandola diese Einheit mit einer „Christliche[n] Kabballa“ erreichen will, sorgt für eine „Provokation der Theologie“ und macht ihn selbst zu einem hier von *Wilhelm Schmidt-Biggemann* dargelegten „Fall“ (285–298). Picos Projekt, aus disparaten esoterischen Überlieferungen paradiesisches Ganzheitswissen zur Vollendung der Schöpfung auf einem abseits der etablierten Institutionen abzuhaltenen Gelehrtenkongress wiederzugewinnen, wird, so urteilt der Vf., von Vertretern der Rechtgläubigkeit zu Recht als ketzerisch und auch der Sache nach fragwürdig zurückgewiesen. *Oleg E. Dushin* (299–306) zeichnet zunächst ein holzschnittartiges Bild vom Aristotelismus des lateinischen Westens und dem Platonismus des griechisch-slawischen Ostens, muss diesen Schwarz-Weiß-Kontrast allerdings zugunsten von Grauschattierungen etwa im Hinblick auf westliche Mystiker und ihre östliche Rezeption abschwächen.

Der dritte Teil gilt „Begegnungen von Religion und Philosophie in Religionsgesprächen“. *Jörn Müller* (309–325) entschlüsselt darin mustergültig die *Collationes* von Peter Abaelard, auch als *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* bekannt, hin auf ihre „metakommunikative“ Absicht als exemplarische Verwirklichung von „Streitkultur“: Abaelard geht es in diesem Gespräch um das höchste Gut, demnach darum zu zeigen, welchen Standards eine Suche nach der Wahrheit genügen muss, die von Parteien mit je verschiedenen Standpunkten gemeinsam erfolgreich durchgeführt werden soll. Das Scheitern des ersten Durchgangs an den Missverständnissen zwischen Jude und Philosoph, dient als Negativfolie, die einen sokratischen Neuanfang im Gespräch zwischen Philosoph und Christ veranlasst. *Knut-*

Martin Stünkel (326–340) stellt die Schrift des Nikolaus von Kues *De pace fidei* als philosophische Reaktion auf die Krisensituation nach dem Fall Konstantinopels von 1453 dar: Aufgabe der Weisen ist es nun, einen einheitlichen und zugleich offenen Religionsbegriff zu gewinnen, welcher der friedlichen gemeinsamen asymptotischen Annäherung an den einen transzendenten Gott entspricht.

Im vierten Teil, „Begegnungen von Religion und politischer Philosophie“, schildert *Mihai D. Grigore* (343–355), übrigens ausgehend von dem aristotelischen Charakter oströmisch-orthodoxer Intellektualität und Spiritualität, wie sich das byzantinische Herrschaftsverständnis im Spannungsfeld zwischen Naturordnung und Sündenbewusstsein, immanenter Verwirklichung und Transzendenzbezug entwickelte. *Francisco Bertelloni* führt die Debatte um den „politischen Averroismus im *Defensor Pacis* des Marsilius von Padua“ (356–373) so weiter, dass er den die Offenbarung vereinnahmenden Rationalismus des Marsilius in politischen Fragen inhaltlich in großer Nähe zu Averroes sieht, was Fragen literarischer Abhängigkeit zurücktreten lässt. Die Entwicklung des Widerstandsrechts verfolgt *Michael Städtler* (374–389) von Thomas von Aquin, der enge *ordo*-philosophische Grenzen setzt, über Wilhelm von Ockham, der Widerstand gegen unrechtmäßige geistliche Macht zulässt und zeitliche Macht stärkt, bis zu Bodin, der Fürstensouveränität gegenüber dem drohenden Staatsverfall seiner Zeit überhöht, damit laut Vf. aber, wie die Staatssouveränitätslehre insgesamt, einem Säkularisat religiöser Vorgaben verhaftet bleibt.

Ein, anders als in der Hinführung (37) angekündigt, nicht vollständiges Namenregister und ein Autorenverzeichnis beschließen den bei aller Vielschichtigkeit erstaunlich kohärenten Band, der eine für die weitere Forschung unerlässliche, gelungene Verbindung historischen Fachwissens mit systematischer Reflexion darstellt.

Uwe Voigt (Augsburg)

uwe.voigt@phil.uni-augsburg.de

Hans-Ulrich Lessing/Volker Steenblock (Hgg.), „Was den Menschen eigentlich zum Menschen macht ...“, *Klassische Texte einer Philosophie der Bildung*. Freiburg/München: Karl Alber 2010, 224 S., ISBN 978-3-495-48433-3.

Bei dieser Publikation handelt es sich um eine Textsammlung zu Klassikern der Bildungsphilosophie, herausgegeben von Hans-Ulrich Lessing und Volker Steenblock, beide Professoren für Philoso-

phie an der Ruhr-Universität in Bochum. Die Auswahl der Autoren erstreckt sich chronologisch von der Antike (Platon), über die Renaissance (Giovanni Pico della Mirandola), die „Barockpädagogik“¹