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: 57 (2010)

Heft: 2

Rubrik: 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: 13.07.2025

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

BECK, Heinrich: *Dialogik – Analogie – Trinität. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*. Mit einer Einführung herausgegeben von Erwin Schadel (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik 28). Frankfurt: Peter Lang 2009. 755 S. ISBN 978-3-631-58716-4.

Der Herausgeber präsentiert eine Aufsatzsammlung des Bamberger Philosophen Heinrich Beck, deren inhaltliches Spektrum als stupend bezeichnet werden darf: Es reicht von Erziehungsphilosophie und Anthropologie über die klassischen Kerndisziplinen (Erkenntnistheorie, Metaphysik etc.) bis hin zur Geschichts- und Kulturphilosophie, um einen repräsentativen Überblick über das Lebenswerk des inzwischen emeritierten Autors zu geben.

Wie für einen anspruchsvollen Ansatz zu erwarten, lässt sich das Programm nicht auf den Nenner einer simplen Formel bringen, ist jedoch die Spur des roten Fadens deutlich zu verfolgen: der triadisch strukturierte Akt des Seins im Gefälle des absoluten Urvollzugs und der Teilhabe der intramundanen Entien („Trinität", „Analogie"). Philosophie- (und theologie-)geschichtlich knüpft Beck von daher bei jener Ontologie an, die sich, reformulierend, dem Erbe des Thomas von Aquin verpflichtet weiß. Ausdrücklich erwähnt werden Gustav Siewerth und Hans André, aber auch Karl Rahner und die Transzendentalthomisten sind oft genug (anonym) zu Gast. Schließlich stellt die Idee des triadisch strukturierten Seins die Matrix für ein groß angelegtes kulturphilosophisches Vermittlungsprogramm bereit („Dialogik").

Als Leitmotiv fungiert im Denken Becks der Akt des Seins, insofern dieser eben qua „Akt" als Selbst-*Vollzug* zu nehmen ist, und zwar näherhin als triadisch strukturierter: Ein ursprüngliches In-sich-Stehen („In-sistenz") geht über in ein Aus-sich-heraus-Treten im Gegenüberstand zu sich („Ek-sistenz"), um von daher zu einem vollendeten In-sich-Sein („Re-in-sistenz") zu kommen. Die ursprüngliche Subsistenz dieses Seins, nämlich in Gott, ist als die reine Urgestalt von Seinstriadik (jenseits intramundaner Sukzessionalität) in philosophischer Instanz zwar nicht schon mit dem tripersonalen Gott des christlichen Bekenntnisses gleichzusetzen, jedoch im christlichen Kontext entschieden von diesem her zu konturieren. Hierbei wird das Eksistenz-Moment dem Erkennen zugeordnet, das reinsistentielle jedoch der Liebe. (161–167, 179–183, 276–278, 304–309, 339f., 467–469, 474–476, 543–546)

Diesem Zentrum seines Denkens mißt Beck eine Schlüsselfunktion in vielfältig problemlösender Relevanz bei; nur einige Aspekte können genannt werden: Schon vom ersten Ansatz einer so konzipierten Ontologie des Seins her ist die Alternative zwischen einer statischen Wesensmetaphysik und einer funktionalistischen Wirklichkeitsdeutung überholt: ist doch das Sein selber ein Akt im triadischen Rhythmus. (161–167, 287–309) - Thomas von Aquins Vermittlung der Einheit des absoluten Seins Gottes mit der Vielfalt mundialen Seins dadurch, daß Gottes Wesen sich selber als infinit mannigfaltig imitabel erfasst, um seine Nachahmungen in Freiheit zu setzen,

bindet Beck an den dem göttlichen Sein immanenten in-ek-reinsistentiellen Rhythmus, näherhin in trinitarischer Ausdeutung, zurück. (327–341) - Entsprechend: Weil der Ewigkeit Gottes gleichwohl die Bewegung des ek- und re-insistentiellen Hervorgehens (von Sohn und Geist) immanent ist, kann die zeitlich-prozeßhafte Welt in Gott wie ihren Grund so auch, wieder in ihn eingehend, ihr Ziel haben. (311–325) - Da dieses schöpferische Grund-Sein Gottes (ähnlich wie z.B. bei J.B. Lotz) im Sinne einer relativ unvermittelt angesetzten Partizipation als Immanenz des Transzendenten verstanden ist, wird (ähnlich wie bei K. Rahner, B. Weismahr) das Weltgeschehen qua evolutiver Prozeß der Selbstüberschreitung als gerade von daher getragen und ermöglicht gedacht; auch mit Blick auf das Verhältnis von Materie und Geist. Das Woher des Seinszuwachses einer insgesamt im permanenten Werden befindlichen Welt avanciert von daher zum bevorzugten Ort des Argumentes für die Existenz Gottes. (241–257, 259–267, 269–285, 441–455) - Auch das breit gefächerte Programm der Verständigung, der Ökumene wie schließlich des Dialogs zwischen Religionen und Kulturen ist weitgehend vom triado-rhythmischen Wirklichkeitsverständnis geprägt: Wie Katholizismus und Protestantismus in ihrem Verhältnis ein Echo auf die innertrinitarischen Vater-Sohn-Beziehungen sind, so prägen die Kulturen die dreifache Rhythmik des Seins prävalent nach einem Modus derselben aus (Europa eksistentiell, Asien und Afrika eher insistentiell), um von daher konstitutiv auf Ergänzung angewiesen zu sein. (515–553, 611–681) - Bleibt noch der Hinweis auf die Beiträge zur Erkenntniskritik und Metaphysikgrundlegung: Wiederholt wird gegen Skeptizismus, Relativismus und Positivismus die Hingeordnetheit der menschlichen Vernunft auf das „An sich" des Seins aufgewiesen; zum einen wird mit Hilfe der Figur der Retorsion die Option für die Zugänglichkeit des „An sich" als stillschweigende Implikation des Gegners erwiesen, zum anderen aber den besagten erkenntnispessimistischen Positionen ihr relatives Recht belassen. (185–200, 223–239, 242–249)

Zur Würdigung: Gerade den letzterwähnten Beiträgen kommt nach Ansicht des Rezensenten nach wie vor erstrangige Bedeutung zu. Allerdings ist er überzeugt, daß der Aufweis der Geöffnetheit des Denkens für das „An sich", unter dem Gesichtspunkt der Erkenntniskritik bzw. Metaphysikgrundlegung, erst dann zu seinem voll tragfähigen Abschluß kommt, wenn die transzendentale Orientiertheit des Denkens am „An sich" in einem eigenen Schritt auf eine entsprechende Evidenz als ihre Möglichkeitsbedingung zurückgeführt ist. Allerdings scheint letzteres beim Autoren hier und dort (z.B. 248, 260) auch schon greifbar zu sein. - Sicher zu Recht wird im Anschluß an Thomas ein dynamisches Seinsverständnis postuliert, wo man doch von einem typisch aquinatischen Aktualismus sprechen kann. Während Thomas jedoch die Struktur dahingehend umschreibt, dass der Erstakt (die Form, das Sein nach der Form) den Zweitakt (die Aktion) freisetzt, um im letzteren auch sein „propter quod" zu haben, ohne seinerseits schon Betätigung zu sein, so lässt Beck demgegenüber gelegentlich (z.B. 179f., 304–309, 543f.) eine nicht unproblematische Unterakzentuierung des Gefälles von prim- und sekundaktlicher Ebene erkennen. Umgekehrt

verträgt gerade das henologische Anliegen keine einfache Reprolongation der Differenzen des triado-rhythmischen Ternars, zumal in seiner Hochform „substantiales Sein – Erkennen – Wollen", in die innergöttliche Wirklichkeit, schon gar nicht so, daß die rhythmische „Folge" (vgl. 468) solcher Momente mit dem Hervorgang real distinkter Personen koinzidiert (vgl. dazu 181f., 307–309, 468f., 543–546); das Verhältnis von Propria und Appropriata ist bei Beck leider unzureichend erörtert. – Einig weiß sich der Rezensent mit Beck darin, daß Thomas' Lehre in Sachen Vermittlung der Einheit des absoluten Seins mit der Vielfalt der mundialen Seienden eine fortschreibende Reflexion verträgt, die trinitätstheologisch anschlussfähig ist, um schließlich dem Beitrag Hegels sein bedingtes Recht zu lassen. Allerdings sieht er darin (zunehmend mehr) die Freilegung einer stillschweigenden Implikation im aquinatischen Zugang selber, wie der trinitätstheologische Anschluß nicht übersehen lassen darf, daß Gott ein einziger wie effizienter so exemplarischer Grund für das endliche Seiende ist (weshalb die Proprien der göttlichen Personen nicht selber Formalkonstitutiv der Differenzmächtigkeit Gottes, sondern nur „sine quo non" des- bzw. derselben sein können).

Als Gesamteindruck der Sichtung von Becks Beitrag drängt sich folgendes auf: Die zahlreichen Modulationen des eingangs benannten Leitmotivs lassen erkennen, woran dem Autor gelegen bzw. was ihm im Gegenzug radikal unsympathisch ist: Vermittlung, und zwar von integrativer Dignität, die das Viele und Unterschiedene ebenso stehen lässt wie auf das Eine hin transparent macht; im Gegenzug haben dezidierte Exklusionen ebenso wie harte Übergänge darin nur spärlichen bis keinen Platz. Entsprechend sind die kultur- und religionsphilosophischen Beiträge angelegt.

Hier sieht sich nun aber der Rezensent zu pinzipielleren Ausständen veranlaßt: Daß das triadische, gar trinitarische, Seins- und Gottesverständnis das Gespräch zwischen den Konfessionen, Religionen und Kulturen bis hin zu einer „Einheit in der Verschiedenheit" (vgl. 528) theoretisch basieren soll, stößt nicht nur auf den Protest des säkularen Philosophiebetriebs. Auch der katholische Theologe sieht sich von so viel „Konzilianz" zum Widerspruch herausgefordert. Die Denkfigur, wonach vom Innersten des eigenen Bekenntnisses aus (trinitarischer Gott als Differenzeinheit, als unbedingte Liebe zum Anderen etc.) der Unterschied zum „Anderen" ohne Aufhebung überbrückt werden soll, erscheint inzwischen weiter verbreitet als man denkt. Allein: Man kann ganz einfach nicht auf diese Weise den eigenen Wahrheitsanspruch aufrecht erhalten, um zugleich dem widersprechenden „Anderen" den seinigen zu lassen, so wenig wie die trinitarische Verfasstheit Gottes kraft Opposition der Relationen die Koinzidenz des miteinander Unvereinbaren ist. Das katholische Selbstverständnis, gültig formuliert auf dem Zweiten Vatikanum, kann der Sperrigkeit seiner universal relevanten Partikularität nicht entrinnen: ein sich für exzeptionslos alle offen haltender Raum der Vereinigung Gottes mit den Menschen und derselben untereinander, der als exklusiver Ort der definitiven und vollgültigen Präsenz der Wahrheit Christi wie alle unbedingt in Anspruch nimmt so auch allen anderen Orten der Sinngebung entgegentritt; entgegentritt im Geiste jener

Liebe, die über ihre Entschiedenheit nicht vergisst, daß sich die Wahrheit auf die ihr gemäße Weise auferlegen will und ihre Samenkörner schon längst anderswo ausgestreut hat. Demgegenüber sind Vermittlungsfiguren des angedeuteten Typs in der Gefahr, die wahre Katholizität qua Universalität aus der Partikularität heraus zugunsten eines glättend-vereinnahmenden Monismus zu überspringen: Paralysierung der Gegensätze, da sie sich vom letzten tragenden Grund her zutiefst komplementär zueinander verhalten sollen. Schier übersehen wird hier, daß der Eintritt des sich selbstmitteilenden dreifaltigen Gottes in die Welt sich als Sendung (des Sohnes und Geistes) gestaltet, welche im gewaltlos-„missionarischen" Konfrontieren ihr Pendant hat. – Vor diesem Hintergrund fällt dem Rezensenten auf, daß Becks Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses bzw. seine Explikation der Partizipation des Endlichen am Seinsakt, im Rahmen einer recht breiten Strömung (u.a. später Lotz, Weismahr), einen latenten Hang zum Monismus aufweisen: Die virtuelle Grenzenlosigkeit des endlichen Aktes und die aktuelle des unendlichen in Gott werden nicht hinlänglich voneinander abgegrenzt, auf daß das endliche Sein *qua* Sein schier als eine Art Realkontinuation des absoluten Seins erscheinen mag. (172f., 278–284, 295, 318–321, 455 Anm. 5, 467f., 687) Demgegenüber ist jedoch darauf zu bestehen, daß die Komprehendiertheit des Endlichen vom unendlichen Gott, von der Thomas nicht selten spricht (sehr markant in *STh* I, 84,2; *DeUnione* 1 ad 14), nichts mit solchen, auch logisch, unhaltbaren Realkonvenienzen, „Transzendenz-Immanenzen" des Absoluten o.ä. zu tun hat, sondern nur jene absolute Konkurrenzlosigkeit zwischen Gott und Welt besagt, wonach letztere Gott nicht einmal in ihrem Unterschied zu ihm irgendwas voraus hat.

Finaliter: Der Rezensent zollt dem Opus des rezensierten Autoren seinen tiefen Respekt, einem Opus, das durch die stupende Vielgestaltigkeit seiner Anregungen aus einer gemeinsamen Wurzel heraus besticht. Zu den scharfen Grenzziehungen sieht er sich veranlasst, weil er, zumal aus seinem Glaubensverständnis heraus, der Überzeugung ist, daß der Kairos des Morgen nicht mehr derjenige jenes Geistes konzilianter Vermittlung ist, dem sich verpflichtet zu wissen eine ganze Generation von Denkern ihre besten Gründe gehabt haben mag.

KLAUS OBENAUER

HORST, Ulrich: *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*. Berlin: Akademie-Verlag 2009. 170 S. ISBN 978-3-05-004564-1.

Das am 8. Dezember 1854 durch Papst Pius IX. definierte Dogma der „Unbefleckten Empfängnis" wird dogmengeschichtlich gern als Vorbereitung des Unfehlbarkeitsdogmas auf dem I. Vatikanischen Konzil präsentiert. P. Ulrich Horst o.p. stellt unter dem sehr grundsätzlichen Titel „Dogma und Theologie" die Vorgeschichte des Dogmas dar, die „zu den längsten Auseinandersetzungen" der Theologiegeschichte (VII) gehört. Bereits 1987 hatte er in den „Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes" (= Neue Folge 34)

eine Studie mit dem Titel „Die Diskussion um die *Immaculata Conceptio* im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode" vorgelegt, ergänzt durch einen „Textanhang" mit lateinischen Auszügen aus den Quellentexten. Das Thema hat ihn – mit Recht! – nicht losgelassen. Der Autor hat bis zu seiner Emeritierung 1999 das Grabmann-Institut an der Münchner Universität geleitet und zahlreiche Publikationen zu Geschichte und Theologie des Dominikanerordens vorgelegt. In dieser Studie lassen sich zwei Interpretationslinien erkennen, die nicht nur für die Dogmengeschichte, sondern für die Dogmatik selbst von größtem Interesse sind:

1. Die dogmengeschichtliche Debatte über die *Immaculata Conceptio* bildet ein Lehrstück theologischer Erkenntnislehre. Der Autor weist überzeugend nach, „dass es in dieser Auseinandersetzung nicht nur um ein Einzelproblem ging, sondern dass hinter ihm die Frage nach den Quellen des Glaubens und nach der rechten theologischen Methode stand, die sich als Folge der mariologischen Kontroversen in einem Wandel mit beträchtlicher Tragweite befand" (104f.). Die Autorität der Heiligen Schrift, der Väter und der kirchlich anerkannten Theologen mit Thomas von Aquin an der Spitze wurde in der *opinio nova* der Immakulisten durch den Bezug auf den *sensus fidelium* abgelöst. Die skotistische Argumentationsform *potuit, decuit – ergo fecit* bedurfte der klassischen Autoritäten nicht mehr, sondern berief sich auf vernünftige Deduktionen: Gott konnte Maria von der Erbsünde befreien, dies geziemte sich für die Mutter des Erlösers, also handelte Gott entsprechend.

2. Als Dominikaner arbeitet der Autor mit besonderer Aufmerksamkeit die wachsende Isolation heraus, in die der Dominikanerorden durch seine Gegnerschaft gegen die *opinio nova* geriet. Einerseits entglitt den Predigerbrüdern der Einfluss an den Universitäten, mit denen sie ihrer Geschichte und ihrer Berufung nach so eng verbunden waren: Seit die Pariser Fakultät 1387 die mariologischen Thesen des katalanischen Dominikaners Johannes de Montesono verurteilt hatte, wurden alle Kandidaten vor der Erlangung theologischer Grade auf die neue Lehre verpflichtet; andere Universitäten folgten mit ähnlichen Bestimmungen. Andererseits verloren die Dominikaner ihren seelsorglichen Einfluss im gläubigen Volk, das sich „dank einer intensiven Predigttätigkeit der Minoriten und der anderen Mendikantenorden" (1) der Immaculata-Lehre begeistert zuwandte. Die gemeinsame theologische Linie der Dominikaner mit Karmeliten und Augustinern löste sich ab Mitte des 14. Jahrhunderts auf. Die Isolation der Predigerbrüder wurde durch die „immakulatafreundliche Haltung des aragonesischen Königshauses" (29) und später der Könige von Spanien verstärkt.

Unter diesen beiden Hauptaspekten erschließt das Buch das umfangreiche theologiegeschichtliche Material: Teil I stellt die Position der Dominikanertheologen des 13. bis 15. Jahrhunderts dar; Teil II schildert die Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert. Ausführlicher als in seiner ersten Veröffentlichung zeichnet Ulrich Horst den Denkweg des Aquinaten nach: Hatte Thomas im Sentenzenkommentar Maria als „a peccato originali et actuali immunis" bezeichnet (I Sent., d. 44, q. 1, a. 3 ad 3; zit. S. 7), so stellt

er in der *Summa theologiae* III,27 heraus, dass auch Maria durch das Opfer Christi erlöst werden musste; sie wurde im Mutterschoß nach der Beseelung geheiligt und so frei von der *macula* der Erbsünde geboren. Die verbreitete Feier des Festes der Empfängnis geht nach Thomas darauf zurück, dass der genaue Zeitpunkt der Heiligung im Mutterschoß nicht bekannt ist. Die theologischen Debatten bezogen sich von Anfang an auf Probleme der theologischen Methode, insbesondere auf die Gewichtung der Autoritäten. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurde daraus eine öffentliche, immer polemischere Debatte. 1439 schließlich definierte das bereits vom Papst getrennte Basler Konzil die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis als Dogma. Zunächst konnten die Vertreter der neuen Lehre als eine unbedeutende Minderheit gegenüber langen Katalogen von gewichtigen Autoritäten dargestellt werden: „wenige sehr junge und unerfahrene Doktoren" (zit. 48). Die Furcht vor konziliaristischen Strömungen verbot den lehramtlichen Bezug zum Basler Konzil, das nach Torquemada als „congregatio Sathanae" zu bezeichnen war (49). Doch der starke Druck der Volksfrömmigkeit entkräftete diese Argumentation mehr und mehr. Die Verteidigung der klassischen Ordensposition durch den Generalmagister Vincenzo Bandello (1435–1506) provozierte paradoxerweise deren Herabstufung durch den Papst: 1477 approbierte Sixtus IV. Offizium und Messe zu Ehren der Empfängnis Mariens und untersagte in der Bulle *Grave nimis* die gegenseitige Verketzerung der Positionen – „eine kirchenamtliche festgelegte Waffengleichheit, wie es sie bisher noch nicht gab" (75).

Unter diesem Vorzeichen war für den Ordensmagister Cajetan der Argumentationsspielraum stark eingegrenzt, als er 1515 für Papst Leo X. ein Gutachten über die Definierbarkeit der Unbefleckten Empfängnis verfasste. Theologisch präzise und rhetorisch geschickt bewirkte Cajetan, dass der Papst die Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio* nicht weiter verfolgte: Er wies die radikale Deutung einer vollständigen (*totaliter*) Bewahrung Mariens von der Erbsünde als Widerspruch zur Heiligen Schrift und zu bisherigen Lehrentscheiden der Kirche nach, ergänzt durch die Bemerkung: „Bis zur Stunde habe sie kein Theologe verteidigt" (92). Doch die „beginnende Umorientierung" (119) machte auch vor dem Dominikanerorden nicht halt: Zahlreiche Versuche wurden unternommen, die Treue zu Thomas und zur eigenen Ordenstradition mit der veränderten päpstlichen Lehre und den liturgischen Entwicklungen zu versöhnen: „Der Aquinate würde jetzt denken, was die Kirche denkt" (Johannes a St. Thoma: 126f.); „die sich über die Jahrhunderte ziehenden Kontroversen hätten einen für den Glauben bedeutungslosen Inhalt" (Melchior Cano: 112); auch die Immakulisten könnten sich zu Recht auf Thomas berufen (Tommaso Campanella).

Ebenso spannend wie tragisch ist die Ergänzung, die Ulrich Horst in seinem „Nachwort" gegenüber der Studie von 1987 anfügt: 1843, also noch vor der verbindlichen Definition des Dogmas durch Pius IX., „erbat der Generalmagister Angelo Ancarani von Papst Gregor XVI. das Indult, das Fest der Empfängnis Mariens mit einer feierlichen Oktav zu feiern und in die Präfation die Worte *et te in immaculata conceptione* einzufügen" (147).

Proteste innerhalb des Ordens führten zur Vorlage von sieben *dubia* bei der Ritenkongregation. Mit den Antworten endet der Widerstand der Dominikaner gegenüber der umstrittenen Lehre. Sie hatten sich selbst der Möglichkeit beraubt, zumindest ihre methodisch-theologischen Anfragen weiterhin in die Rezeptionsgeschichte des Dogmas von 1854 einzubringen. Das fügt nicht nur dem Orden, sondern der dogmatischen Arbeit insgesamt einen weiterwirkenden Schaden zu. Wenn Kardinal Cajetans Feststellung zutrifft, die „totale" Bewahrung vor der Erbsünde stehe im Widerspruch zum Glauben, so ist eine differenzierte Interpretation des Dogmas erforderlich. In der Tat spricht das Dogma in seinem Wortlaut nicht von einer Bewahrung vor der Erbsünde, sondern vor dem „Makel der Urschuld" (*labes originalis culpae*; DH 2800–2803). So lehrt auch Thomas *quod Beata Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem* (STh III,27,1 ad 3). Wie Thomas im Sentenzenkommentar verwendet die Dogmatisierungsbulle das Wort *immunis*, das bei Thomas mit dem Vorgang der Heiligung im Mutterschoß kompatibel ist. Neu wäre in dem Dogma die Identifikation des Zeitpunkts der Heiligung mit dem „ersten Augenblick der Empfängnis" (DH 2803); daraus ist dann zugleich auf eine Beseelung von diesem ersten Augenblick an zu schließen – eine These, die lehramtlich auch für die Eingießung der Geistseele bei jedem Geschöpf erwogen wird.

Nehmen wir die Studie von Ulrich Horst ernst, so ist die Kontroverse um die *Immaculata Conceptio* weniger abgeschlossen, als ihre Geschichte im Dominikanerorden vermuten lässt. Die bleibende aktuelle Stellungnahme Cajetans verbindet sich mit den Anfragen von orthodoxer Seite (vgl. Serge Boulgakov: *Le buisson ardent*. Lausanne 1987) wie auch mit der neuen Tendenz, in Maria als „Tochter Zion" die schönste Frucht der Erwählung Israels zu sehen, die den schöpferischen Neuanfang des Handelns Gottes mit der Kontinuität der Heilsgeschichte verbindet. Allen Interessierten sei die Lektüre auch der ersten Studie von Ulrich Horst ans Herz gelegt. Seinem neuen Buch ist eine breite Rezeption und Aufmerksamkeit in Dogmengeschichte, Dogmatik und Theologischer Erkenntnislehre zu wünschen.

BARBARA HALLENSLEBEN

KÖRNER, Felix SJ: *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*. Stuttgart : Kohlhammer 2008. 392 S. ISBN978-3-17-020559-8.

Bereits ihr Titel hebt diese Arbeit aus der Masse der inzwischen kaum mehr zu überschauenden Literatur zum christlich islamischen Dialog heraus. Felix Körner SJ, Islamwissenschaftler, Hochschullehrer für Theologie der Religionen an der Gregoriana in Rom und Leiter des Studienprogramms „Islam und christlich-muslimische Begegnung" an der PTH St. Georgen, Frankfurt/M., nennt in einer ersten Summe seiner interreligiösen Einsichten und Erfahrungen aus mehr als fünf Jahren in Ankara, wo er als Mitglieder Jesuitenkommunität unter anderem an der muslimisch-theologischen Fakultät sowie am Fachbereich Philosophie der Middle East Technical University gelehrt hat, als Gesprächspartner des Islam nicht das „Christentum",

sondern die (katholische) „Kirche" und er zielt als Sprachform, um die es ihm geht nicht den „Dialog", sondern das „Zeugnis" an.

Sollte es hier, in einem wissenschaftlichen Werk, erschienen im renommierten Kohlhammer-Verlag, also nicht in erster Linie um den Austausch von Argumenten gehen? „Erst im Angesicht des Anderen scheint auch das Eigene auf" heißt es im Klappentext und weiter „nur dort, wo das Scheitern der Überzeugungsversuche als heilsame Schwäche erkannt wird, kommt das kirchliche Zeugnis zu sich". Vielleicht ist es verfrüht, bereits vor dem Aufschlagen dieses Buches eine Absage an jene katholische Tradition zu befürchten, die vom „rationem reddere" des ersten Petrusbriefes (3,15) über die *summa contra gentiles* des heiligen Thomas bis in die ausgearbeiteten Fundamentaltheologien des 20. Jahrhunderts reicht, doch neben einer Vielfalt origineller und erfahrungsgesättigter Früchte, welche dieser Band bietet, offenbart er leider auch eine besorgniserregende Skepsis des Dialog- (bzw. Zeugnis-) Erfahrenen gegenüber der rationalen Reflexion auf Glaubensinhalte, die freilich auch der spezifischen Struktur islamischer „Theologie" geschuldet sein dürfte.

Immerhin geht es dem Autor um einen „Glaube[n], der bereit ist auf Einwände zu antworten" (14); also liest der Fundmentaltheologe getrost weiter. Er stutzt aber erneut, wenn Körner als zentralen Gesprächspartner seiner Arbeit die sogenannte „Einladung" (im Band abgedruckt auf den Seiten 349–373) angibt. Dabei handelt es sich um ein zweifelhaftes und wohl fundamentalistisch zu nennendes antichristliches Pamphlet des 1927 geborenen Nicht-Theologen Ömer Öngut, das nicht nur in der Türkei, sondern auch in Deutschland in die Briefkästen vieler Häuser flattert und die Christen dazu auffordert daran zu glauben, „dass Allah der Erhabene ein Einziger ist, dass es keinen Gott außer ihm gibt" (373) also: zum Islam zu konvertieren. Ist das wirklich ein solider Ausgangspunkt für einen wissenschaftlichen interreligiösen Dialog? Körner bringt auf Seite 22 beinahe alle schlüssigen Argumente *gegen* ein solches Vorgehen – sie leuchten ein. Leider entscheidet er sich dennoch dafür und baut dann mehr oder weniger seine gesamte „Theologie" als Beitrag zur von ihm sogenannten Laiendiskussion (23–25) auf dieses und andere zweifelhafte Machwerke auf. Dabei hätte es zwischen diesem Vorgehen und der völligen Ignoranz eines solchen volksapologetischen Textes sicher noch einen dritten Weg gegeben.

Aber gut, denkt unser fundamentaltheologischer Leser schon leicht genervt, man kann ja auch auf unsolide Anfragen solide antworten. Doch als es dann um eine theologische Antwort auf Öngüts „Einladung" geht, biegt Körner in den Fideismus ab und fragt bezeichnenderweise rhetorisch „Lässt sich Glaube rational ansprechen?" (28) Die Antwort, so muss man vermuten lautet „Nein". Spätestens hier müssen sowohl der Theologe als auch der Religionswissenschaftler das Buch eigentlich schließen, denn letzterer kann keine adäquate kulturwissenschaftliche, soziologische oder sonst wie deskriptive Analyse mehr erwarten, aber auch eine „*Theologie* des interreligiösen Dialogs" wie im Titel angekündigt, kann nun nicht mehr in der Zielperspektive Körners liegen, meinte dieser Begriff doch die rationale

Verantwortung des Glaubens und also die Vermittelbarkeit von Glaube und Vernunft, wie sie nicht zuletzt Papst Benedikt XVI. in seinen Schriften immer wieder nicht nur als Spezifikum des Christentums, sondern – nicht zuletzt in der Regensburger Vorlesung – als Voraussetzung eines ernsthaften interreligiösen Dialogs benannt und eingefordert hat. Und doch lohnt sich auch hier noch das mindestens kursorische Weiterlesen, enthält Körners Arbeit doch trotz der genannten methodischen Mängel und des mäandernden Aufbaus noch manche Blüte, auf die noch hingewiesen werden soll.

Nicht ohne Sprachwitz sind die Hauptteile der Arbeit mit den *keywords* „Anstoß", „Ankara", Anfänger", „Andersheit", „Ansatz", „Antworten", „Ancilla", „Anakephalaiosis" und „Anhang" gekennzeichnet. Und obwohl er der Vernunft, dem Argument im Feld des Glaubens, zu Beginn eine deutliche Absage erteilt hat, bedient er sich derselben im Folgenden doch ausgesprochen kundig.

So wird im ersten Teil nicht nur das gängige Argument der wechselseitigen Anerkennung von Mohammed bzw. Jesus als Prophet ausgehebelt (34), sondern auch das islamische Bild des Christentums als Ergebnis einer „Tritheisierung und Immanentisierung Gottes bzw. Vergöttlichung, Verendgültigung Jesu und einer Verfeindlichung der christlichen Welt gegen den Islam (39–42) entlarvt. Das Kapitel „Ankara" (51–116) hinterlässt dagegen einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits mag man erneut fragen, von welcher religionshistorischen Bedeutung Artikel aus türkischen Boulevardblättern und Thesenpapiere von Privatpersonen für einen ernsthaften interreligiösen Dialog überhaupt sind. Andererseits ist die Kenntnis der Aussagen des Leiters der türkischen Religionsbehörde Dianet, Ali Bardakoglu, anlässlich des Papstbesuches in der Türkei im Herbst 2006 auch für die Begegnung mit Vertretern der größten islamischen Migrantengruppe in Deutschland von großer Bedeutung. Worin der Wert des spezifisch Körnerschen Zugangs zu diesen zweifelsohne wertvollen und zum großen Teil erstmalig ins Deutsche übersetzten Quellen liegt, hat sich dem Rezensenten jedoch kaum erschlossen.

Im Kapitel „Anfänger" (117–158) stellt Körner Autoren der christlichen Tradition wie Petrus Venerabilis, Thomas von Aquin und Ramon Lull vor, welche die Hoffnung des abendländischen Denkens verkörperten „jeden Gesprächspartner auf eine gemeinsame Vernunftplattform heben zu können" (117). Wenn auch etwas unvermittelt wird hier implizit also erneut die zu Beginn eigentlich schon verneinte Frage nach dem Beitrag fundamentaltheologischer Ansätze für das Zeugnis gegenüber dem Islam gestellt. Leider finden sich hier vorwiegend historisierende Kurzfassungen der jeweiligen apologetischen Werke. Ein Ertrag für aktuelle Diskussionen, nicht zuletzt die vom Autor im vorausgehenden Kapitel dargestellten, ist lediglich am Ende der Ausführungen zu Ramon Lull zu erkennen. Hier heißt es: „das Andersein des Anderen als Gegebenheit anerkennen; und seine Änderung auf meinen Glauben hin als Motivierung erhoffen" (129). Schön, fragt sich der Leser, aber warum? Mit welchen Argumenten? Am Ende dieses Kapitels

wird dann die Intention des Autors noch einmal überdeutlich. Es geht ihm nicht darum das Zueinander von Glaube und Vernunft im interreligiösen Gespräch bzw. Zeugnis konzise zu entwickeln, sondern darum die „säkulare Vernunft" als Instrument dieses Dialogs zu Gunsten der Erfahrung – was ist das? – zu denunzieren: „Statt einen allen Menschen gemeinsamen Rationalitätsfundus von einem offenbarten Zusatz zu unterscheiden, legt sich hier eine Neufassung des Vernunftbegriffs nah [...] Vernunft und Erfahrung müssen nicht als zwei Größen, etwa noch im chronologischen Nacheinander, getrennt gedacht werden. Allgemein menschliche Erfahrungen sowie individuelle, die eigenen Erfahrung wie die anderer, die gegenwärtige und die geschichtliche Erfahrung müssen immer neu zu einer erst so entstehenden Vernunft verarbeitet werden." (157)

Im Kapitel „Andersheit" (159–180) bemüht sich Körner (endlich) um die Entwicklung einer eigenen Theologie des interreligiösen Dialogs. Er stützt sich dabei auf einen Begriff der Topik, den er Melchior Kano, Karl Lehmann und Rüdiger Bubner entlehnt. Hier lassen sich einige Merkpunkte erhaschen. So heißt es etwa zu Bubners Dialektik als Topik: „dass Rationalität kein Zustand ist, den man erarbeiten könnte. Rationalität ist vielmehr in jedem Zuwachs an Sachbezogenheit am Werk. Solcher Zugewinn speist sich aus der unerwarteten Erfahrung von Widerspruch und der unverarbeiteten Erfahrung von Wirklichkeit. Die Quelle der Vernunft ist also gerade nicht vernunftstrukturiert, sondern ungebändigtes Leben." (163) Im Anschluss an eine mit einem derart emphatischem Erfahrungsbegriff angereicherte Vernunft (die, anders als der Autor meint, keinesfalls im Gegensatz etwa zum kantischen Vernunftbegriff steht, von den dialogphilosophischen Ansätzen des zwanzigsten Jahrhunderts von Buber bis Levinas zu schweigen) ergeben sich freilich vielfältige Erträge für das interreligiöse Gespräch: Dissens kann als fruchtbar hochgeschätzt werden, das nicht notwendig systematisierte Zeugnis der eigenen Tradition gewinnt ebenso an Wert wie der singuläre Glaube des Andersgläubigen. Die Gefahr eines Solipsismus und Relativismus, der seinem Erfahrungsbegriff innewohnt, erkennt der Autor freilich nicht und akzeptiert so selbst die These, dass Muslime und Christen nicht den gleichen Gott verehren (169ff.), ja, er müsste konsequent sogar zu dem Ergebnis kommen, dass es keine zwei identischen Glaubensüberzeugungen auch unter Christen geben kann, von fehlenden Kriterien, gefährliches Glaubensgut zu identifizieren, ganz zu schweigen.

Im Kapitel „Ansatz" (181–236) werden schließlich sechs *notae theologiae* entwickelt: Bezeugen (181–224), Bekennend (224–226), Begründend (226–228), Befreiend (228–229), Bekehrungsfähig (229–232), Beziehungsstiftend (233–236). Warum benötigt das Zeugnis aber mehr als vierzig, die Begründung nur zwei Seiten zur Darstellung? Darüber hinaus wird nicht insgesamt und auch in keiner der *notae* deutlich, in welchem Bezug diese Kompilation verschiedener jüngerer Zeugnistheologien (Beutler, Arens, Rahner und andere) zum Ziel der Arbeit, also einem Zeugnis „im Angesicht des Islam" stehen.

Auch das folgende Kapitel, „Antworten" (237–332) trägt stark kompilativen Charakter und lässt nur selten einen Bezug zur aktuellen Dialogsituation mit dem Islam erkennen. Was hilft es für eine Begegnung mit dem Islam, wenn wir beispielsweise von Johannes Damaszenus erfahren „was Johannes hier unternimmt ist kein ernsthaftes Gespräch [...] er betreibt nicht einmal Quellenstudium [...] Wäre er bereit gewesen, sich ernsthaft mit dem Islam auseinanderzusetzen, hätte er sich erst mit erwachsenen Muslimen zusammensetzen müssen." (240) Oder welcher Ertrag – um nur noch ein zweites Beispiel zu nennen – ergibt heute sich aus der Aussage des Paulos von Bus „das Christentum ist die wahre Religion, weil dies von den ihm vorausgehenden Schriften sowie den Engeln, Dämonen und den Menschen bezeugt wird." (251)? Hier wie an anderer Stelle vermisst man die auch sonst meist fehlende sozialgeschichtliche Einordnung der verschiedenen Autoren da besonders schmerzlich, wo ohne redaktionellen Übergang nach den spätantiken und mittelalterlichen Autoren, die als Christen unter Muslimen lebten, freikirchliche bzw. pentekostale Autoren wie der Missionar Josh Mcdowell zu Wort kommen: Warum um Himmels willen meint Körner diesem an Verbalinspiration glaubenden Prediger mit dem für seine weltanschauliche Herkunft typischen ausgeprägt antiintellektuellen Affekt nun plötzlich mit „Diltheys Erlebnisbegriff" und Wolfhart Pannenbergs *Anthropologie in theologischer Perspektive* (263 FN 62) zu Leibe rücken zu wollen? Diese Autoren hätte man gerne für Körners eigenes Projekt fruchtbar gemacht gesehen und zwar in einer konzisen systematischen Reflexion – diese jedoch sucht man auch in diesem Kapitel leider vergebens. Die im selben Kapitel mit verarbeiteten und als Deskription lesenswerte Auseinandersetzung mit den hochbedeutsamen jüngeren Auslassungen des Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams enden leider in einer Kritik im nun schon gewohnt antirationalen Stil des Autors. Er vermerkt bedauernd, fast herablassend: „ [...] ist es richtig, Menschen den christlichen Glauben muslimisch nachvollziehbar vorzulegen? Rowan Williams hat sich dafür entschieden, das Begründen über das Bezeugen zu stellen. Er will seinen Zuhörern so weit entgegenkommen, dass sie Notwendigkeit, Reiz und Herausforderung, ihren bisherigen Begriffsrahmen zu überschreiten nicht mehr spüren." (288)

Das Kapitel „zeitgenössische katholische Autoren" (295–330) liefert nun die vielleicht interessantesten Einblicke des Bandes, indem es sich v.a. den wichtigsten, meist nicht auf Deutsch vorliegenden, christlich-apologetischen Texten widmet. Drei von ihnen stammen direkt aus mehrheitlich muslimischen Ländern. Durchaus auf einer Linie mit eigenen Dialogbemühungen, die Körner auf den Seiten 289–294 vorgestellt hatte, lobt er Thomas Michels *Christian Faith Explained* (Borneo 2002) als „notwendigen Verständigungsbeitrag". Salah Aboujaoundés nur auf Arabisch vorliegende *Einführung in die Wahrheiten des christlichen Glaubens* (Beirut 2004) versteht er hingegen als Hinweis darauf, dass „gesellschaftliche Konstellationen [...] die christliche Theologie daran hindern [können], zu sich selbst zu kommen" (307). Christian W. Trolls SJ mehrsprachig vorliegendes Buch *Muslime fragen,*

Christen antworten (Regensburg und Istanbul 2003, Gujarat 2006) und die gleichnamige website (www.antwortenanmuslime.com) erhalten die lobende Würdigung, die sie verdienen. An dem von Pierre Claveries herausgegebenen Glaubensbuch der maghrebinischen Bischöfe *Le livre de la foi. Révélation et Parole de Dieu dans la tradition chrétienne* (Paris 1996) schätzt unser Autor Bescheidenheit und Zurückhaltung. Zwischen den Zeilen werden hier in wünschenswerter Prägnanz die drei wesentlichen für Muslime „kontroversen Grundimplikationen" des christlichen Glaubens in neuer, bedenkenswerter Formulierung gefasst: „a) Gott stellt (sic!) seine Gottheit in der Geschichte aufs Spiel. b) Der Mensch ist zu schwach, seine Bestimmung zu leben. c) Vollkommene Gemeinschaft mit Gott und Eigenständigkeit [des Menschen] bedingen einander". Für dieses Kapitel, das durch die konzise Darstellung und Bewertung christlicher Dialogbemühungen tatsächlich „im Angesicht des Islam" so genau wie möglich den erstaunlich schmalen Grad zwischen Überwältigen und Selbstaufgabe markiert, ist Körner ausdrücklich zu danken.

Im Kapitel „Ancilla" (331–336) finden sich weniger grundständige Reflexionen auf das Thema „Maria" als die Erzählung von Begebenheiten, bei denen es in der Türkei interreligiös relevant wurde. Selbst die Intention des Autors – befürwortet er nun die defensive Beschreibung „Christotokos" oder die das konfessorische „Theotokos"? – bleibt unklar.

„Anakephalaiosis", eine Zusammenfassung, erwartet den Leser auf den Seiten 337–348. Hier erfährt man noch einmal, dass es ausdrücklich um den Laiendiskurs, also die nicht theologische Auseinandersetzung ging. Da der Autor gleichwohl immer wieder auf theologische und philosophische Kategorien zurückgreifen musste, deren Verständnis bei theologisch kaum gebildeten Evangelikalen oder Muslimen in Frage steht, darf man einen möglichen Erfolg dieses Projektes doch immerhin bezweifeln. Der einzig gangbare Weg für einen echten Dialog dürfte also nach wie vor der theologische Expertendiskurs oder die breite theologische Bildung von Laien in allen Konfessionen sein.

Die vom Autor vorgeschlagene „Theologie der Schwäche", überzeugt, wo er sich von einer „Deduktion aus Prinzipien" (331) abgrenzen will. Aber wo wird – jenseits neuscholastischer Sehnsüchte – so gedacht? Der Preis einer Distanzierung von redlicher und durchaus erfahrungsgesättigter Fundamentaltheologie, den der Autor zahlt, ist definitiv zu hoch. Er bricht die Brücken zu Ansätzen etwa bei Hansjürgen Verweyen, Klaus Müller und Thomas Pröpper und ihren Schülern aber auch der phänomenologisch orientierten Religionsphilosophie mit teilweise rigiden Formulierungen ab, wo doch durchaus eine „Wahrnehmung des anderen als anderen"(340) geleistet wird.

Diagnostische Stärken, die auch in der Zusammenfassung noch einmal deutlich werden, sollen dabei nicht verschwiegen werden. So etwa, wenn Körner im muslimischen Laiendiskurs vor allem drei unlautere Motivationen identifiziert: „1. Christliche Mission wird als Bedrohung der türkisch-nationalen Einheit gefürchtet, 2. Das Christentum wird in den Rahmen der islamischen Prophetologie eingepasst, demzufolge alle wahren Gottesboten

dasselbe verkünden und 3. Der christlichen Theologie wird eine Reinigung von aller beigesellserischen Lästerung verordnet oder verheißen." (338).

Felix Körner wäre die Gelegenheit für ein Fazit seiner Tätigkeit in der Türkei zu gönnen gewesen; etwa im Sinne eines Sammelbandes, der verschieden Dialogzusammenhänge und eine heutige Reflexion auf historische Texte an ihrem gesellschaftlichen und sozioökonomischen Ort reflektiert. Bei dieser Horizontabschreitung hätte man auch ausführlicher bei der theologischen Ankara School ansetzen können, mit deren Entdeckung und Benamung sich Körner in seiner Dissertation einen Namen gemacht hatte. Ihr werden im vorliegenden Band gerade zehn Seiten gewidmet (106–115). Was Körner hier vorlegt enthält in seinen starken Passagen solche Erfahrungen, doch der irreführende Titel *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses* weckt leider auch falsche Erwartungen und überlässt die Arbeit, zwischen Dialogerfahrungen und (überschaubarem) systematischen Ertrag zu differenzieren, weitgehend dem Leser.

JOACHIM VALENTIN

PESCH, Otto Hermann: *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung.* Band 1: *Die Geschichte der Menschen mit Gott.* Teilband 1/1: *Wort Gottes und Theologie. Christologie*, XX und 978 S., geb.; Teilband 1/2: *Theologische Anthropologie. Theologische Schöpfungslehre. Gottes- und Trinitätslehre*, XVI und 782 S. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2008. ISBN 978-3-7867-2627-2.

Gesetzt den Fall, ein Christ sollte die Bibel konspektieren, so würde er allüberall gezielt deren Kernaussage und den roten Faden derselben suchen oder deren Leitgestalt(en) bzw. Handlungsträger nachzeichnen oder, schon ein wenig schwieriger, da außerhalb situiert, deren Fluchtpunkt erforschen oder auch die Vor- und Nachgeschichte zu erhellen trachten. Bei seiner Suche nach dem Motiv des Sprechens und Handelns Gottes stößt er auf das lebendige Wort Gottes. Es ist in Jesus Christus „Fleisch" geworden. Es bleibt auch nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt im „Fleisch" in Kirche und Welt und in den Geschöpfen präsent. Dessen An-Weg in der Geschichte Israels und später der Völker, dessen Fuß-Wege durch Galiäa, Samarien und Judäa und dessen Fuß-Spuren im Leben seiner Augen- und Ohrenzeugen vernimmt er in der Bibel. Der um die Erfassung des Inhalts der Bibel bemühte Christ erkennt: Das Wort Gottes hat in der Bibel reichlich „Eindruck" hinterlassen. Alles ist zumindest implizit auf *das* Wort Gottes ausgerichtet (vgl. „Dei Verbum", Art. 12).

Es konzipiert ebenso hier offen, dort latent die beiden ersten Teilbände der aus ökumenischer, vornehmlich im Gespräch mit reformatorischer Glaubenserfahrung gespeisten katholischen Dogmatik des emeritierten Theologen Otto Hermann Pesch (geb. 1931). Sie sind so seitenreich wie viele gedruckte Ausgaben des Wortes Gottes. Ein Summarium würde nicht einer gewissen Tollkühnheit entbehren. Pesch entfaltet eine christliche Wort-

Gottes-Theologie (die die hermeneutischen Vorzüge und Grenzen derzeit häufig vertretener negativer Theologie wahrnimmt und um der epistemischen Relevanz und ontischen Präsenz des Wortes Gottes willen hinter sich zu lassen imstand ist; vgl. den Sammelband: *Negative Theologie heute?* Freiburg 2008). Als wissenschaftliche Theologie ist sie aus der Begegnung mit dem lutherischen Theologen Gerhard Ebeling (1912–2001) erwachsen, der u.a. eine dreibändige „Dogmatik des christlichen Glaubens" (1979) verfasst hat. Wer nur Teile und diese auch nur selektiv liest, gewinnt Erkenntnis, bringt sich indes um den Reichtum und die innere Kohärenz der Aspekte, die Pesch mit äußeren Verweisen sowie gezielten Leseempfehlungen kenntlich macht. Ein dreifaches Schriftbild ist visuell seinem Ansinnen dienstbar (Teilbd.1, XXIII f. [im Folgenden stets: Teilbandnummer, Seitenangabe]), um auch Nicht-Fachleuten oder Noch-nicht-Fachleuten einen breiten Verstehenszugang zur Glaubenswahrheit zu ermöglichen. Im Überblick, doch nicht minder im Detail führen Peschs Darlegungen in weite Horizonte oftmals geradezu unvermutet ein (z.B. zum Streit um die „Richtigkeit" des Menschen zwischen Augustinus und Pelagius: 2, 84–91; zum Umgang mit dem Wort „Gott": 2, 571–576; das „interne" Problem der Christologie: 1, 374.378–390; zu Prediger und Predigt: 1, 66f.69–73). Alles liest sich sehr flüssig und äußerst gewinnbringend. Unverkennbar ist die Sympathie, die Pesch den reformatorischen Theologien entgegenbringt, die er weithin komplementär neben die katholischen Interpretationen stellt.

(1) G. Ebeling hat den Begriff „Wort Gottes" folgendermaßen bestimmt: „Der Deus revelatus ist der Deus praedicatus. Da der Begriff des Wortes Gottes der Präzisierung des Offenbarungsverständnisses dient, kommt ihm dogmatisch der Vorrang zu." So avanciert der fassettenreiche, nicht auf die Inkarnation und das Leben Jesu einzugrenzende Term „Wort Gottes" – und nicht „Offenbarung" bzw. „Selbstoffenbarung" Gottes – unmittelbar zum Kernbegriff des christlichen Glaubens (*Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. 1. Tübingen ^{3}1987, 257f.). Ähnlich, im Umfeld hermeneutischer Theologie, bestimmt Pesch den Begriff: „Wort Gottes ist die unausweisbare, aber verstehbare, durch Menschenwort vermittelte Führung der Volksgeschichte durch Gott in der konkreten Situation" (1, 39). Dieses Wort ergeht wirkmächtig-„performativ" im Gang der Geschichte Israels und Jesu ante Christum crucifixum et resuscitatum, im Gang der Geschichte des Urchristentums und im Gang der Geschichte der Kirche in der Welt. Das christologische Fundament des Begriffs „Wort Gottes" liefert das „durch die menschliche Predigt wirksam vermittelte Christusereignis als Versöhnungs- und Befreiungswort an den Menschen, das ein für alle Mal gilt" (1, 52). In der Gegenwart muss sich dieses Wort vielfältig „signifikativ" (1, 59) bewähren und durch die theologische Reflexion auf unterschiedlichen Ebenen von Menschen bewährt werden: methodisch konfrontativ-wissenschaftstheoretisch (1, 103–191; mit der klar formulierten Aufgabe: 1, 101), dogmatisch geschichtlich-erfahrungshaft (1, 193–300; zum Erfahrungsbegriff: 1, 213) und praktisch pastoral-kerygmatisch (1, 301–353). Indem das Wort Gottes in den

„Zeichen der Zeit" nicht nur sich substanziell bewährt, sondern auch sich selbst heute neu mitteilt, kommt die geschichtliche Tradition des Wortes Gottes in seinen verschiedenen Erkenntnis- und Bezeugungsformen für uns vorläufig je zum Abschluss. Dies alles erforscht die systematische Theologie (1, 187–189) – „grundsätzlich auf die Gegenwart bezogen und am Besten sogar nach vorn gerichtet: künftige Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Interpretation vorausdenkend" (1, 187). In einem reichhaltigen, ja universellen worthaften Horizont ist „Wort Gottes" für Pesch somit „jenes Wort, das in der biblischen Überlieferung und in der Geschichte ihrer Auslegung als Einladung zum Glauben an Gott gehört, als wahr entdeckt und mit umgestaltenden Folgen für das Verständnis von Wirklichkeit und das Verhältnis zu ihr angenommen wird. Außerhalb dieses Geschehens von Hören, Entdecken und Annehmen ist kein Wort Gottes, sondern nur eine Bibliothek von Zeugnissen der Religionsgeschichte des biblischen Glaubens" (1, 352).

Dass die argumentative Ausfaltung der so beschriebenen Wort-Gottes-Theologie in der Christologie anhebt, ist allzu folgerichtig. Eine derartige Christologie, die ein Theologe nicht „jesulogisch" durchführen kann, steht mit der Gottesrede und Gotteslehre in enger, unaufgebbarer Verflechtung. Die Integration der Christologie in eine dezidierte Trinitätslehre tritt heuristisch demgegenüber zurück (erst 2, 670–721.724), wenngleich er einen überaus starken Gewährsmann für eine solche Verflechtung, den katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar (1905–1988), unter Hinweis auf die seinen dialogischen Ansatz kompakt explizierende Schrift „Glaubhaft ist nur Liebe" (Einsiedeln 1963) in trinitätstheologisch geringer – bzw. Peschs Nomenklatur: „asketischer" (2, 710.726) –, aber anthropologisch großer Integrationsabsicht anführt (1, 351).

(2) Das Wort Gottes legt die Struktur des Menschen offen: Der Schöpfer des Himmels und der Erde hat das Menschengeschlecht „wortgotteshaft" ins Leben gerufen. Der Erkenntnis- und Sachgrund dieser theologischen Aussage ist Jesus Christus, der „Gott in die Welt gebracht hat" (1, 373f.). Deshalb konzipiert Pesch die theologische Christologie als spezielle Gotteslehre und geht sie soteriologisch an (1, 388). Die Israel-Dimension der Christologie und die dogmatischen Aussagen über Maria fügt er unterdessen kontextuell in seine Überlegungen ein.

Im Licht der Christologie entwickelt Pesch seine theologische Anthropologie. Insoweit Mensch und Menschsein von Jesus Christus her gedacht werden (können), bestimmt dieser die Themen und die Reihenfolge der Aussagen über jenen und dessen geschöpfliches Sein. Vom neuen Menschen fällt (nicht bloß heuristisch) der Blick auf den alten; vom richtigen auf den in Sünde verkehrten; vom freien, begnadeten, geliebten auf den unfrei geknechteten. Bei dieser zeitübergreifenden Bestimmung belässt es Pesch indes nicht, sondern erwägt sodann die Fragen nach Herkunft und Zukunft des Menschen im Kontext gegenwärtiger Naturwissenschaft und Ethik. In allen Fasern macht Peschs Gedankengang feinsinnig den Unterschied von

anthropologisch und anthropozentrisch deutlich: Theologisches Denken kann um seiner christologischen „Sache" willen nicht anthropozentrisch fokussiert sein. Gleichwohl ist es dieser „Sache" wegen, und zwar um ihrer soteriologischen Wirksamkeit am Menschen willen, eminent anthropologisch ausgerichtet: „Wir sind Gottes nicht losgelassene Partner" (2, 180) – aus geschichtlicher Mitteilung des Wortes Gottes „heute" erwählt.

Mit dem Glauben an Schöpfer und Schöpfung sowie an die Bestimmung der Schöpfung und des Menschen in der Schöpfung (um dessentwillen es eine theologische Schöpfungslehre gibt) sowie mit der Überzeugung von der Existenz von Engeln und Dämonen und des Teufels einher geht die Reflexion über das Weltbild einer Zeit und die naturwissenschaftlich-naturphilosophische und (im weiten Sinn) technische Erklärung der Welt. Beide Fäden nimmt Pesch sachgerecht auf und reflektiert sie vor dem aktuellen Diskussionsstand (z.B. Urknalltheorie, Theorie vom „Intelligent Design", Stammzellen- und Hirnforschung) bis in ihre Folgen hinein (einschl. Theodizee). Vor diesem Hintergrund artikuliert er seine Intention: „Eine theologische Schöpfungslehre hat darin ihren Sinn, dem Glauben die letzten anthropomorphen Vorstellungen von Gott auszutreiben, gerade deswegen, weil wir doch immer nur in menschlichen Bildern von seiner Wirklichkeit reden können" (2, 298; vgl. unter diesem Aspekt das Kapitel Christusbilder: 1, 785–815) – und diesen Gott zugleich von wissenschaftlicher oder pseudowissenschaftlicher Neugier abheben müssen.

Künftigen Studien bleibt es vorbehalten, die basishaften Wort-Gottes-Theologien Karl Barths, Hans Urs von Balthasars, Gerhard Ebelings, Otto Hermann Peschs und Peter Knauers unter zu präzisierender Rücksicht in ein systematisches Gespräch zu verwickeln. Ein derartiges Unterfangen hätte mit Peschs ausgeprägter Fähigkeit zur Synthese nebst seiner Begabung zur Durchforstung zahlreicher systematischer Traktate und unterschiedlicher Fächer der Theologie samt deren Grenzgebieten – wie inzwischen der stattliche Bd. 2 seiner Dogmatik aufweist – manche Gemeinsamkeit. Vielleicht gelingt dies sogar noch in der Kombination mit der christozentrischen Theologie des orthodoxen Theologen Paul Evdokimov (1901–1970). Dieser hat im Anschluss an Gabriel Marcel formuliert, wozu der Mensch als geschöpfliche Existenz da sei: nicht als „sum", sondern zum „sursum" – eben in einer multidimensionalen Richtung auf das Wort Gottes hin: im Sein, im Denken, im Handeln, also im Glaubensakt schlechthin.

JOHANNES SCHELHAS

FRIEDMAN, Russell L. : *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge : Cambridge University Press 2010. viii + 198 p. ISBN 978-0-521-11714-2.

L'ouvrage bref mais dense de R. Friedman offre un aperçu remarquablement documenté (de première main), d'une très haute qualité, sur la théologie trinitaire des années 1250 à 1350. Il présente par mode de synthèse la pensée d'un grand nombre d'auteurs, en soulignant leurs points saillants, leurs différences et leurs points communs, avec une exceptionnelle clarté. L'ouvrage considère exclusivement la « théologie philosophique », c'est-à-dire les exposés rationnels de l'unité et de la distinction des personnes divines. Il montre l'évolution qui, à partir de Bonaventure et de Thomas d'Aquin, conduisit un groupe significatif d'auteurs du XIVe siècle à rejeter les paradigmes explicatifs mis en œuvre au XIIIe siècle. On y découvre, entre les deux siècles, une indiscutable continuité mais aussi des éléments de rupture. R. Friedman trouve l'un des principaux motifs de discontinuité dans l'affirmation renouvelée de la *simplicité* divine par certains auteurs du XIVe siècle. Des quatre chapitres qui composent ce livre, le premier et le dernier examinent principalement l'unité et la distinction trinitaires, tandis que le deuxième et le troisième se concentrent sur l'usage du « modèle psychologique » (le Verbe et l'Amour : procession par mode d'intellect ou de nature, et procession par mode de volonté). L'ouvrage est doté d'une utile bibliographie commentée (p. 174–186).

Le premier chapitre (p. 5–49) souligne la différence de Thomas d'Aquin et de Bonaventure concernant la distinction et la constitution des personnes divines. Tandis que, pour Thomas, le principe de distinction et de constitution des personnes divines réside dans la *relation* (relations personnelles opposées), chez Bonaventure ce principe consiste dans l'*émanation* (procession du Fils et de l'Esprit Saint). L'auteur note que l'explication de Bonaventure et celle de Thomas concernent *notre intelligence* du mystère trinitaire, c'est-à-dire l'ordre des concepts dans la manière dont notre esprit conçoit les propriétés des personnes (soit comme relations, soit comme émanations). La tradition franciscaine ultérieure présente une tendance à « réifier » l'explication bonaventurienne : pour Jean Pecham, par exemple, l'émanation (origine, procession) n'est plus seulement le principe conceptuel de la distinction personnelle, mais elle en devient le principe actuel dans la réalité même de Dieu (p. 31). Les traits caractéristiques de la « tradition franciscaine » issue de Bonaventure et de la « tradition dominicaine » issue de Thomas d'Aquin, résumés à la fin de l'ouvrage (p. 171–173), sont présentés avec toutes les nuances qui s'imposent. R. Friedman souligne le rôle décisif de Henri de Gand (p. 45–49) qui réunit le modèle « franciscain » de l'émanation et l'explication « psychologique » de la Trinité. C'est à ce « modèle psychologique » qu'est consacré le deuxième chapitre (p. 50–93). À la suite de Henri de Gand en particulier (p. 60), la tradition franciscaine adopte

en général un emploi « fort » du « modèle psychologique » (jusqu'à son déclin autour des années 1320) : le Fils est littéralement le Concept produit par l'intellect du Père ; la nature (l'intellect) est le principe de la génération du Fils, comme la volonté est le principe de la procession de l'Esprit Saint (p. 73). Duns Scot adopte un tel emploi « fort » du « modèle psychologique » en y inscrivant sa propre théorie du concept (identifié à l'acte d'intellection : p. 75–92). Pour Duns Scot, la différence fondamentale entre la génération du Fils et la procession de l'Esprit Saint tient au fait que la première est naturelle tandis que la seconde est libre : le principe de distinction des personnes réside donc dans les principes de production (nature ou intellect, et volonté). Outre l'opposition entre la nature et la liberté, cette explication pose, à sa racine, la distinction formelle des attributs d'intellect et de volonté : l'une des principales raisons avancées par Duns Scot en faveur de la distinction formelle des attributs divins est le fait que ces attributs doivent présenter une distinction *ex natura rei* pour servir de fondement à la distinction réelle des processions trinitaires. La distinction formelle occupe une place déterminante dans l'usage scotiste du « modèle psychologique » (p. 107–112). De son côté, la « tradition dominicaine » tient que le principe des processions est l'essence divine, de telle sorte que les deux processions sont également « naturelles » : ici le « modèle psychologique » est employé de façon atténuée, par analogie, dans le seul but de manifester l'*ordre* des deux processions.

Mais que se passe-t-il si l'on rejette la doctrine scotiste de la distinction formelle ? Pour plusieurs auteurs du XIVe siècle après Duns Scot, la sauvegarde d'une compréhension stricte de la *simplicité* divine s'avère plus importante que le projet de donner une explication détaillée de la foi trinitaire : l'affirmation de la simplicité de Dieu l'emporte sur les distinctions requises pour manifester la foi en la Trinité de façon approfondie (p. 131). Le troisième chapitre (p. 94–132) montre ainsi le recul du « modèle psychologique » chez Pierre Auriol, François de Marchia et Guillaume d'Ockham. Ces auteurs, qui rejettent la distinction formelle, excluent également que l'intellect et la volonté soient les principes de constitution du Fils et de l'Esprit Saint. Ockham maintient certes le « modèle psychologique » mais au nom de la foi seule (*sola fide*), sans lui reconnaître une valeur d'explication rationnelle : « William Ockham claims that the psychological model is correct and proper, but that we have no idea why it is correct and proper » (p. 132). Le quatrième chapitre présente des auteurs qui, plus radicalement, contestent l'idée d'une « constitution » des personnes (p. 133–170). En effet, au-delà des différences d'écoles touchant le rôle des relations (Thomas d'Aquin) ou des processions (Bonaventure) dans la constitution des personnes divines, certains auteurs du XIVe siècle rejettent l'affirmation même d'une « constitution » de ces personnes divines et tiennent une sorte de « fidéisme » en matière de doctrine trinitaire. R. Friedman nomme ce courant « prépositinisme » (*praepositinianism*), en référence à Prévostin de Crémone qui, au début du XIIIe siècle, avait rejeté l'existence de « propriétés » dans la réalité de Dieu, et donc refusé que les personnes soient constituées par de telles propriétés. L'auteur offre trois exemples : le franciscain Walter

Chatton, le dominicain Robert Holcot et l'augustinien Grégoire de Rimini. Le « prépositinisme » de ces auteurs se caractérise par deux affirmations centrales : il n'y a pas de distinction entre les personnes divines et les propriétés ; ces personnes se distinguent en elles-mêmes et par elles-mêmes. La question de la « constitution » des personnes divines ne se pose donc plus. Ici encore, ces positions sont tenues au nom de la simplicité divine. Le « minimalisme radical » (cf. p. 164) de Grégoire de Rimini est particulièrement frappant. Faut-il en conclure que le XIVe siècle se caractérise, comme le voulait Gilson, par l'avènement d'un fidéisme qui a ruiné la théologie scolastique ? R. Friedman reconnaît l'existence d'un fidéisme et d'une discontinuité chez *certains* auteurs (non pas tous) du XIVe siècle. Mais loin d'y voir l'expression d'une faillite de la théologie scolastique, il y trouve plutôt le signe de l'immense vitalité et de l'extraordinaire créativité de la scolastique du moyen âge tardif (p. 169sq).

L'étude de R. Friedman constitue un ouvrage passionnant, à vrai dire indispensable : elle offre une présentation sans égale des grands courants trinitaires latins de 1250 à 1350. En guise de conclusion, je formule quelques questions. R. Friedman estime que Thomas d'Aquin, dans sa *Summa theologiae*, a modifié ses explications antérieures concernant la constitution du Père par la paternité, afin de répondre à des objections telles que celles de Bonaventure (p. 33). Cependant, l'essentiel de la réponse de Thomas n'est-il pas déjà présent dans son *Scriptum super Sententiis*, livre I, dist. 27, q. 1, a. 2 ? L'auteur explique également : « For Aquinas, the relations take on an existence of their own "prior" to the emanations of the persons » (p. 25). Ne faudrait-il pas préciser que cela concerne spécialement la relation de paternité en tant que constituant la personne du Père, mais qu'il en va autrement pour la filiation (et pour la propriété relative de l'Esprit) ? « Non est similis ratio in Patre et Filio [...] Filiatio nullo modo praecedit intellectum nativitatis » (Thomas, I *Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 2, ad 4 : n'est-ce pas là une réponse à Bonaventure ?). En effet : « Origines enim passive significatae, simpliciter praecedunt, secundum intellectum, proprietates personarum procedentium, etiam personales » (*Summa theologiae* I, q. 40, a. 4, corp.; cf. ad 3: « Nativitas [...] secundum intellectum praecedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personae Filii »). Le cœur du problème ne tient-il pas au fait que, pour Thomas, la distinction personnelle doit se prendre d'une réalité *intrinsèque* à la personne, ce que l'émanation ne vérifie pas selon son mode de signifier (*Summa theologiae* I, q. 40, a. 2, corp.) ? Concernant le rejet de distinctions explicatives chez certains auteurs du XIVe siècle, faut-il y voir une réaction par rapport à l'héritage de Henri de Gand (emploi « fort » du « modèle psychologique ») et de Duns Scot (distinction formelle) plutôt qu'à l'égard de la tradition de Thomas d'Aquin ? Une théologie trinitaire peut-elle revêtir une plus grande valeur qu'une autre ? Enfin, les différences des doctrines trinitaires ont-elles des conséquences sur la manière d'envisager la place de la foi en la Trinité dans l'ensemble de la théologie et dans la vie chrétienne ?

GILLES EMERY, O.P.

COURTENAY, William J.: *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of his Thought* (= Studien und Texte zur Geistegeschichte des Mittelalters 99). Leiden : Brill 2008. 420 p. ISBN 978-90-04-16830-5.

Historians continually confront the tension between intellectual currents and the intellectuals themselves. Most historical evidence consists of particulars, in this case, written texts, and from these historians of thought abstract and, at times, essentialize to achieve a comprehensive and comprehensible image of the intellectual production of an author, or of a whole movement. It is this approach that in part gives rise to the classic narrative that portrays the history of medieval thought as the interaction between two schools of thought, based on the status of universals: nominalists and realists.

William J. Courtenay contributes to this great debate not by analyzing the quarrel over universals, but rather through an examination of what fifteenth-century adherents to the *Via moderna* considered to be their intellectual predecessors, the *Occamistae* and the *Nominales*. His point of departure is the handful of cases where medieval texts make a reference to these groups, which groups he then places in their intellectual and institutional context. The tension between intellectual currents and the intellectuals themselves becomes evident, since these references typically appear in a debate where only one side is present. Courtenay takes up the historical challenge of identifying and reconstructing the (often unnamed) other side of the debate.

Ockham and Ockhamism assembles the fruit of this investigation, namely William J. Courtenay's studies of nominalism and Ockhamism in the twelfth and fourteenth centuries respectively. In fact, the book is a reimpression of the author's collected articles on the subject, for the most part written between 1980 and 2000. It divides into two asymmetric parts.

The first part reproduces the author's investigations into the *Nominales* of the twelfth century, and finds their name derives from a position on signification considerably different from our contemporary understanding of nominalism.

"The fundamental teaching of the *Nominales* was that only the nominative case of nouns and the present tense signify. The oblique cases of nouns, strictly speaking, are not *nomina*. They are simply *voces* that consignify. Similarly, the tenses of verbs and temporal adverbs only consignify and do not affect the principal signification of the *nomen*" (75).

The *Nominales* then applied this theory of signification (*Semel est verum, semper est verum*) to theology. They resolved thus such problems as the case presented by Augustine, that what Abraham held on faith, namely, "Christ will be born of a virgin" is the same as what Christians hold on faith, "Christ was born of a virgin". Both propositions have the same signification, and so Abraham and St. Peter both had the same faith.

The article "*Nominales* and Nominalism in the Twelfth Century" (Chapter 4) forms the centerpiece of this section, which Courtenay bolsters with three

conference papers on related subjects. While the author succeeds in identifying what views are meant by *nominalis*, and tracing their prehistory, he does not positively identify any author as a member of the *secta nominalis*, except perhaps for Peter Abelard, with numerous objections.

Courtenay also finds this tension between author and movement in the fourteenth century, between Ockham and Ockhamism. As the author himself states (p. xv), the main purpose of this book lies in the second part, dedicated to this problem. More properly, with a few exceptions, such "The Academic and Intellectual Worlds of Ockham" (Chapter 6) taken from the *Cambridge Companion to Ockham*, this part focuses on the scholarly debate that began in 1982 with his and Katherine Tachau's "Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339–1341" (Chapter 9).

In this article, Courtenay and Tachau defend several novel positions on the status of Ockham's thought at Paris around 1340, following three lines of investigation.

1. First, concerning the legislation of the arts faculty and English-German nation, they arrive at four conclusions:

A. The 1339 Arts faculty statute against dogmatizing the doctrine of William of Ockham was purely disciplinary in nature, since Ockham's work had not been examined and approved as teaching texts.

B. The December 29, 1340 Arts statute bearing the later rubric "Statutum facultatis, de reprobatione quorundam errorum Ockanicorum" in fact had nothing to do with Ockham or Ockhamism, and instead was likewise disciplinary and anti-sophistic.

C. There was *another* statute, now lost, sealed in early 1341, against Ockham's *physical* theories.

D. These statutes need to be considered in the context of several concurrent disciplinary movements in the other faculties, as well as extreme pressure from Pope Benedict XII to reform the faculty.

2. Concerning the reception of Ockham, Courtenay and Tachau find several contemporary philosophers and theologians who make use of his thought. Ockham's logical works circulated at Paris since at least the 1330s.

3. References to *Occanistae* appear in contemporary Parisian texts, notably Michael of Massa's revised commentary on book II of the *Sentences*, as well as in Conrad de Megenberg's works. Both attack *Occanistae* who support Ockham's physical theories, notably his understanding that only the categories of individual substance and quality had real existence. These views, Michael and Conrad claim, deviate from the truth of Averroes and Aristotle.

The rest of *Ockham and Ockhamism* explores, modifies and defends these three lines of investigation, chiefly the first and third ones. With respect to the last line of investigation, Courtenay explores the careers and the natural philosophical views of Conrad of Megenberg and Michael of Massa in more detail, redating Michael of Massa's revision of book II to the period immediately preceding the crisis of 1339–1341 (Chapter 13), and providing a partial biography of figure of Conrad of Megenberg (Chapter 14).

With respect to the first line of investigation, Courtenay, in repeated investigations of the statues of the University of Paris, eventually abandons or severely modifies each of the four conclusions. He apparently concedes that the statutes did have a doctrinal component, that the document sealed in early 1341 could have been enacted in late 1340, and that the external influence of the papacy may not have been the overriding issue. In the introduction, however, he asserts, "I remain convinced that an important statute against Ockham's '*scientia*' is missing in the archival record, as are several other statutes that once existed" (xiv).

The articles do not simply revise the previous view; rather they explore the areas of research opened up by the controversial Courtenay-Tachau article and defend the thesis against scholarly criticism, especially the research of Zénon Kaluza and J.M.M.H. Thijssen. Therefore, each time the author reproposes the elements of his arguments concerning the statutes, the nuances of the formulation reflect the criticism and concerns of his interlocutors. His colleagues' astute philosophical and historical analyses reveal the substantial relationship between the statutes' wording, the doctrine of Jean Buridan, and a distortion of Ockham's thought, as well as how later thinkers understood the ruling. Spurred by these critiques Courtenay explores in detail the biographical and intellectual circumstances and revises his view.

Like the *Occanistae*, this competing view of the statutes only appears second-hand in Courtenay's book. Courtenay cites their opposition, without summarizing their positions. But, as opposed to the members of the Arts Faculty targeted by the statutes of 1339–1341, his interlocutors are named. The author thus frames his research as part of a collective endeavor occasionally fraught with controversy. *Ockham and Ockhamism* presents Courtenay's thesis, but even more importantly, in documenting part of a great debate among intellectual historians at the end of the twentieth century, it shows how such a debate illuminates the terrain of historical understanding beyond the limited confines of intellectuals and intellectual currents.

WILLIAM DUBA

SYROS, Vasileios: *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des „Defensor Pacis"*. Leiden: Brill 2007. 364 S. ISBN 978-9004-16874-9.

Gelehrte Politikberatung ist heute die Aufgabe großer Institute und Forschungszentren. Zwar versammelten sich auch im 14. Jahrhundert am Hofe Ludwigs des Bayern namhafte Gelehrte der Zeit. Einer der intellektuellen Protagonisten aber, Marsilius von Padua, dessen Hauptwerk *Defensor Pacis* 1324 abgeschlossen wurde, war doch eher etwas wie ein politikphilosophischer Ein-Mann-Think-Tank, dessen Vorstellungen von der Gemeinschaft der Bürger und dem menschlichen Gesetzgeber als höchster Gewalt bereits recht moderne Züge tragen sollten. Aber auch eine gleichsam solitäre

Erscheinung wie Marsilius von Padua steht mit ihrem Werk in einem Netz mannigfacher geistiger und realgeschichtlicher Bezüge.

Eine Leistung der 2007 erschienenen Heidelberger Doktorarbeit von Vasileios Syros ist es, Marsilius' opus magnum im geistesgeschichtlichen Kontext der Zeit eingeordnet und dabei besonders die Eigenheiten der marsilianischen Aristoteles-Rezeption herausgearbeitet zu haben. Manches Bekannte wird dabei noch einmal quellennah rekonstruiert und profiliert. Einige Akzente werden neu gesetzt, so etwa, wenn Syros eine Nähe zwischen Marsilius' Handlungstheorie und der Gesetzeslehre des Moses Maimonides zu erkennen glaubt. Entsprechend rechnet es Syros zu den Desiderata der Marsiliusforschung, bezüglich der nichtchristlichen Quellen des Paduaner Philosophen sein Verhältnis zu Moses Maimonides zu bestimmen.

Was kann es heißen, im 14. Jahrhundert als politischer Aristoteliker zu schreiben und die historisch-politische Konstellation und die Realitäten der eigenen Zeit mit den Mitteln der gut ein halbes Jahrhundert zuvor wiederentdeckten Aristotelischen *Politik* zu analysieren und zu begreifen? Dass Marsilius dabei durchaus eigene Wege zu beschreiten hatte, machte er von Beginn an deutlich. Überflüssig sei es zu wiederholen, was Aristoteles über Zahl und Wesen der Ursachen des Unfriedens geschrieben habe. Die Ursache politischer Unordnung und Unfriedens zu entdecken und zu bekämpfen, auf die Marsilius im 14. Jahrhundert reflektiert hat, nämlich die unverhohlenen Machtansprüche des zeitgenössischen Papsttums, welche die weltliche politische Ordnung zu zerstören drohten, dafür hatten Aristoteles die Voraussetzungen gefehlt.

Wie Syros zeigen kann, bleibt es jedoch nicht nur bei einer thematischen Ergänzung der politischen Philosophie des Aristoteles. Marsilius veränderte auch Denkformen und argumentative Grundmuster des politischen Aristotelismus. Die Aristotelische *Politik* war, darin lässt sich der Grundintention des Verfassers zustimmen, keine *autoritative* Grundlage für das politische Denken des Marsilius. Seine Fragen galten z.B. der wirkenden Ursächlichkeit in der Politik. Anstelle der teleologischen Reflexion der politischen Philosophie bei Aristoteles wird nach der *causa efficiens* der politischen Gemeinschaft, ihrer gesetzlichen Ordnung und der Regierung gefragt. „Marsilius ist sich der Bedeutung des Zwecks vollkommen bewusst, die Betonung liegt aber im *Defensor pacis* dennoch durchweg auf den Wirkursachen jedes politischen Prozesses." (53) Der menschliche Gesetzgeber *(legislator humanus)* wird zur entscheidenden legitimatorischen Grundfigur erhoben. Aristoteles' bürgerpolitisches Potential wird ausgeschöpft und weiterentwickelt.

Die Entstehung der politischen Gemeinschaft wird dabei nicht allein mit Aristoteles' Vorstellung von deren natürlichem Charakter begründet, sondern auch unter deutlicher Aufnahme der stoischen oikeiosis-Lehre beschrieben. Die Hauptrichtung der Gedankenführung ist nicht jene auf die natürliche Vollendung des menschlichen Lebens in einer politischen Gemeinschaft hin, sondern der Ausgang von der Mängelbeladenheit des individuellen Daseins her. Nicht zuletzt hat auch die Wiederbelebung des

städtisch-bürgerlichen Lebens in Norditalien ihre Spuren im Werk des Marsilius hinterlassen. Der *Defensor Pacis* ist mehr als eine bloße spätmittelalterliche Adaption der Aristotelischen *Politik*.

„Anders als Aristoteles…" – lautet daher auch die wiederkehrende Formel des Buches. Dabei schießt der Autor manchmal über das Ziel hinaus. Anders als Aristoteles, heißt es etwa, bestimme Marsilius den Zweck der politischen Gemeinschaft. Bei Marsilius diene sie, so Syros, der „Beschaffung materieller Güter" und der Arbeitsteilung (83), während für Aristoteles das wahre gute Leben in der kontemplativen Tätigkeit bestehe. Die politische Gemeinschaft habe „dafür zu sorgen, dass alle Bürger sich der Entfaltung der theoretischen […] Lebensweise widmen können, die nach Aristoteles' Verständnis die vollkommene Glückseligkeit – das höchste Ziel des Zusammenlebens in einer politischen Gemeinschaft – ausmacht." (84) Um der Betonung der Differenz willen, platonisiert Syros das politische Denken des Aristoteles. Oder er liest ihn in überraschender Weise durch die Brille eines Leo Strauss, als bestünde der Zweck der Politik in der Ermöglichung einer philosophischen Lebensform. Dabei liegt Syros eine eigene straussianische Auslegung des Marsilius völlig fern. Der esoterischen Interpretation des Marsilius durch S.F. Torraco (*Priests as Physicians of Souls*) kreidet Syros „krasse Missdeutungen" an.

Anders als Aristoteles, so Syros weiter, führe Marsilius die Zerrüttung des Gemeinwesens nicht auf den Konflikt zwischen Armen und Reichen zurück. Gleichviel welches Gewicht man der sozioökonomischen Schichtung und dem Klassenantagonismus in der politischen Theorie des Aristoteles beimessen will und gleichviel, ob man Aristoteles in seiner normativen Perspektive darauf abstellen lässt, dass er die konfliktträchtige Spaltung der Polis in Arme und Reiche durch einen ökonomisch und tugendethisch qualifizierte Mittelstand auszubalancieren trachtet oder ihr eher dadurch zu begegnen sucht, dass er „die Ökonomie als Quelle der Desintegration wieder in den *Oikos* verbannen will"[1] – Marsilius von Padua hat es in seinem Werk von Beginn an mit einer ganz anderen Quelle der Zwietracht zu tun. Hier wie in anderen Fällen lässt sich der Unterschied zwischen Marsilius und Aristoteles auf die polemische Absicht des Paduaner Philosophen zurückführen, die zuweilen im dichten Gefüge der gelehrten Untersuchungen aus dem Blick gerät.

Anders schließlich als Aristoteles habe Marsilius viel Mühe darauf verwendet, „die Entstehung der ersten politischen Gemeinschaften als das Ergebnis der Entscheidung der Gesamtheit oder der Mehrheit des patresfamilias und nicht als das Werk eines einzelnen Individuums darzustellen, wie dies etwa Aristoteles, seine muslimischen Nachfolger sowie Thomas von Aquin und Machiavelli taten." (98) Die Gründungsmythen und ihre individuellen Helden, Antenor im Falle der Vaterstadt des Marsilius, oder Moses, Cyrus, Romulus, Theseus oder die historischen und mythischen Gesetzgeberfiguren eines Solon oder eines Lykurg, wie sie bei Aristoteles erwähnt und

[1] Aloys Winterling: *„Arme" und „Reiche". Die Struktur der griechischen Polisgesellschaften in Aristoteles' ‚Politik'*, in: Saeculum 44 (1993) 179–205; hier: 205.

noch in Rousseaus *Contrat social* aufgegriffen sowie in einem Akt politischer Mythologie überhöht werden – sie treten bei Marsilius hinter die Gemeinschaft der Bürger als menschlichen Gesetzgeber zurück. Das hat nicht nur den naheliegenden Sinn, die zentrale legitimatorische Funktion des *legislator humanus* unumstritten zu behaupten. Man muss auch hier wieder den polemischen Sinn darin erfassen, sich von der Auffassung und dem Narrativ einer individuellen Gründung der politischen Gemeinschaft abzuwenden. Dabei steht freilich nicht die eben genannte mythologische Gründer-Tradition im Fokus, sondern eine ganz andere Erzählung: nämlich die biblische und von Augustinus aufgegriffene Erzählung vom Stadtgründer Kain, die dem politischen Akt *ab origine* den Stempel der Illegitimität aufdrückt. „Von Kain nun steht geschrieben, dass er eine Stadt gründete, Abel aber als Fremdling tat dies nicht", heißt es in Augustinus' *De Civitate Dei* (XV, 1). Nichts hätte verheerender sein können für das Beweisziel des *Defensor Pacis* als die augustinische Relativierung und Entmächtigung politischer Gemeinschaft durch die Erinnerung an ihre schon im Akt ihrer individuellen Gründung liegende Illegitimität.

Syros' Arbeit bereichert unser Verständnis von den vielfältigen Rezeptions- und anspruchsvollen Transformationsprozessen, die im 14. Jahrhundert im *Defensor Pacis* als einem bedeutenden Werk in der Geschichte des politischen Denkens zusammenlaufen. Dessen polemischer Ort in den politisch-geistigen Kontroversen der Zeit, sein Einsatz auf dem zeitgenössischen Kampfplatz der Philosophie (Kurt Flasch) bleibt dabei schamvoll bedeckt.

DIRK LÜDDECKE

FISCHER, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Studienausgabe. Freiburg i. Br.: K. Alber 2009. 684 S. ISBN 978-3-495-48369-5.

Unlängst ist die *Studienausgabe* der herausragenden Arbeit von Joachim Fischer von 2008 erschienen, eine Ausgabe, die den Kreis von Lesern und Interessierten an der Philosophischen Anthropologie zu erweitern ermöglicht. Die umfangreiche Studie von Fischer (TU Dresden) unterscheidet sich schon im Titel von anderen Lesarten in Bezug auf die „philosophische Anthropologie", die zumeist ihren *Disziplincharakter* unterstrichen haben (Landmann, Thies, Hartung), dabei aber sehr oft vernachlässigten, dass es sich *auch* um eine *Denkrichtung* handelt: Um eine philosophische Bewegung, die in den zwanziger Jahren in Deutschland entstanden ist und die zum Teil die Philosophie (und andere Wissenschaften) des 20. Jahrhunderts bestimmt hat. Nicht zufällig verwendet der Autor den Terminus *Paradigma*, um den Theoriecharakter dieses geistesgeschichtlichen Phänomens zu zeigen: Ein *philosophisches Paradigma* ist etwas, das dazu in der Lage ist, kulturelle Formen und Hervorbringungen zu determinieren, es fungiert als *Modell* für Inspiration und spezifische Kennzeichnungen, die, in diesem Fall, bestimmt, *was* die Philosophie selbst *beschäftigt*. Eine solche Voraussetzung führt nun – so Fischers Vorschlag – zu der Unterscheidung der philosophischen

Anthropologie als *Disziplin,* klein geschrieben, von der als *Denkrichtung*, die eine originäre philosophisch-kulturelle Lage bildet, indem sie in sich *verschiedene Disziplinen* versammelt (von der Philosophie zur Zoologie, von der Medizin zur biologischen Anthropologie, von der Psychologie und Psychiatrie zur Biologie) und sie originell durch einen Leitfaden zu verknüpfen sucht. Diese Denkrichtung oder dieses Paradigma wird in der Studie in Großschreibung *Philosophische Anthropologie* genannt (vgl. 14, s. auch 22; in der Rezension wird im Folgenden diese Form verwendet). Es handelt sich demnach um eine Arbeit, die die spezifische *Fragestellung* der modernen Philosophischen Anthropologie herausholt und nicht einfach eine historische Rekonstruktion der Disziplin philosophische Anthropologie anbietet: es wird also nicht nur nach Charakteristiken und Genealogie der Disziplin gefragt, sondern auch und vor allem nach *Sinn* und *Ziel* des modernen Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie selbst, als weitgreifende und verschiedene Geistesspannungen zusammenfassende Kulturbewegung.

Der hier rezensierte Band wurde erstmals 2008, also genau achtzig Jahre nach dem Erscheinen der beiden „Gründungsschriften" der Philosophischen Anthropologie veröffentlicht (*Die Stellung des Menschen im Kosmos* von Scheler und Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch*), quasi mit dem Willen zur (Wieder-) Bestätigung ihres Wertes und ihrer gedanklichen Tiefe. Das Jahr 1928, *annus mirabilis* der Philosophischen Anthropologie, scheint die erste theoretische Hochphase dieses *autonomen* Denkansatzes zu sein (dessen Entwicklung und Konsolidierung dem Autor zufolge von den Zwanzigern bis in die vierziger Jahre reicht, eine Zeitspanne, in die sich auch *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* von Karl Löwith, ebenfalls von 1928, einfügt, ein Werk zur „philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität"). Das Abenteuer der Philosophischen Anthropologie beginnt allerdings bereits 1919 an der neu gegründeten Universität Köln, als Scheler den jungen Plessner dorthin einlädt, und endet 1975, kurz vor dem Tod A. Gehlens, mit der Publikation eines Gedenkbandes zu Ehren Schelers. Gehlen ist der andere Große der Philosophischen Anthropologie, der 1940 mit der Schrift *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* an die Öffentlichkeit tritt: Im Ausgang von einigen Grundprinzipien der Philosophie Schelers entwickelt er eine Handlungstheorie, in deren Mittelpunkt der Mensch als Mängelwesen steht, eine von Herder entlehnte Definition. Neben diese drei großen Hauptfiguren der Philosophischen Anthropologie werden besonders zwei weitere gestellt: A. Portmann, Biologe aus Basel und Experte für Ornithologie und Meeresbiologie, der 1944 grundlegende *Biologische Fragmente zu einer Lehre des Menschen* vorlegt, und der Kulturphilosoph E. Rothacker, der eine *Kulturanthropologie* entwickelt, so auch der Titel seines Hauptwerkes von 1942. Besonders an diesen fünf Repräsentanten rekonstruiert der Autor Genese, Entwicklung, Konsolidierung und Dekadenz der Philosophischen Anthropologie, vielleicht durch einen leicht „partialen" hermeneutischen Filter, der dazu führt, dass andere Namen eher in den Hintergrund treten, wie E. Cassirer, B. Groethuysen, K. Löwith, G. Anders und H.

Blumenberg, die auch Teil dieser anthropologischen Wende waren. Sicherlich werden diese diskutiert, aber sie erringen nicht den Status von *typischen* Exponenten der Denkrichtung, sondern den ihrer Kommentatoren und Interpreten. Neben der historisch gegliederten Darstellung der Philosophischen Anthropologie, dem ersten Teil des Bandes, steht im zweiten ein Versuch, das Paradigma *theoretisch* erstmals wirklich zu durchdenken, was darauf abzielt, dabei mehr die den verschiedenen Autoren gemeinsamen Elemente als die Unterscheidungsmerkmale zwischen ihnen aufzufinden (obwohl auch diese behandelt werden). Neu ist dabei methodisch der Versuch, die Philosophische Anthropologie von *anderen* philosophischen Strömungen präzise abzugrenzen, die die Philosophische Anthropologie begleitet haben, ihr vorausgegangen oder auf sie gefolgt sind, so dass das Paradigma gleichsam auch entlang verschiedener Frontlinien kenntlich wird – vor allem im Verhältnis zu den Denksystemen des Neukantianismus, des Naturalismus/Darwinismus, der Existenzphilosophie, der Philosophischen Hermeneutik, der Kritischen Theorie. Die Philosophische Anthropologie als „theoriegeschichtliches Phänomen *sui generis*", auch in ihrer Fragmentierung, hat einen *einheitlichen* spekulativen Kern: der Autor fragt sich, auf welche Weise sich ein „Netzwerk von Denkern" hat bilden können, im gemeinsamen Bewusstsein, ein eigentümliches Denksystem ins Leben gerufen zu haben, trotz aller zwischen ihnen gegebenen Unterschiede und akademischen Rivalitäten (man denke an den bekannten Plagiatsvorwurf Schelers bezüglich Plessners Buches von 1928), sowie danach, wie eine Art „Schul"-Bildung mit vielen kanonischen Texten stattgefunden hat, die eine Wirkungsgeschichte auch in entfernten Disziplinen ins Leben gerufen hat. „Plessners Schlüsselbegriff ‚exzentrische Positionalität' erweist sich als roter Faden, um den Identitätskern des Ansatzes sichtbar werden zu lassen." (15)

In der Rekonstruktion dieses Denkansatzes gibt es verschiedene Beschleunigungsfaktoren, die dazu beigetragen haben, dieses Phänomen in die ursprünglich von Scheler und Plessner eingeschlagene Richtung zu befördern: das Interesse an, aber auch die Skepsis gegenüber der Psychoanalyse Freuds und den darwinistischen Theorien; Aufmerksamkeit gegenüber den Autoren der Lebensphilosophie, gegenüber der Psychologie L. Klages und den Forschungen von Uexküllls (besonders dessen Korrelationstheorie von Organismus und Umwelt) und gegenüber anderen zu den Naturwissenschaften gehörenden Disziplinen (wie der Botanik, Zoologie, Biologie, Physiologie etc.). Zwei weitere Elemente sind bestimmend und befördernd für die Entstehung des Ansatzes; erstens ein „Spezialist", der niederländische Zoologe, Physiologe und Psychologe F.J.J. Buytendijk, der im „Phänomen des Organischen" das wirkliche Lösungsfeld Schelers und Plessners erfasst und zwischen 1921 und 1925 mehrfach auf Einladung Schelers Vorträge in Köln gehalten hatte (48–52), und zweitens ein „Generalist", der große Philosoph, der 1925 auf Einladung Schelers nach Köln kam: Nicolai Hartmann, der im Hintergrund, aber auffällig im großen Teilen des Buches präsent ist (52–55). Der Einfluss Hartmanns sowohl auf Scheler als auch auf Plessner ist tatsächlich unbestreitbar: Der Autor belegt mehrere, eine entscheidende

Rolle spielende Punkte, wie seine „Metaphysik der Erkenntnis", das „Schichtentheorem des Seins" und seine Betrachtung der „Bewusstseinsrelation" als „Seinsrelation". Buytendijk und Hartmann sind, obwohl sie nicht Teil dessen sind, was gemeinhin Philosophische Anthropologie genannt wird und obwohl sie aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Bereichen stammen, die *Katalysatoren* dieses neuen Denkprinzips.

Es fügt sich zweitens eine andere Beschleunigungsbedingung an, nicht nur für die Philosophische Anthropologie, sondern für die ganze Philosophie des 20. Jahrhunderts: *Heidegger* und, zwischen Freiburg und Marburg, die Geburt einer „neuen Philosophie", die die Art zu denken revolutioniert habe, eine „Hermeneutik in der Dilthey-Husserl-Tradition", die häufig mit einer Untersuchung anthropologischer Art verwechselt werde (von Löwith selbst z.B., dem ersten und einem der wichtigsten Heidegger-Schüler), was Heidegger und die Daseinsanalytik dagegen kategorisch ablehnten (55–57 und 96–99). Das wissenschaftliche und akademische Interesse an der Philosophischen Anthropologie – der Autor zitiert die zeitgenössische Formel von einer *anthropologischen Wende* – wächst in der Zeit von 1928–1934, als die deutschsprachige akademische Welt der Geisteswissenschaften in weiten Teilen von diesem Denkansatz bestürmt zu werden scheint: Löwith, Rothacker, Heinemann, Landsberg, Emge, Bäumler, Ritter und noch andere bieten Seminare bzw. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie an. Dieser neue Denkansatz dringt also in jeder Hinsicht in die akademische und wissenschaftliche deutschsprachige Welt ein, quasi eine *Mode*, die nicht nur die kulturelle, sondern auch die *biologische* Problematik des Lebewesens, das man „Mensch" nennt, erforscht und untersucht. Trotz alledem bleibt das (akademische) philosophische Feld noch durch andere Ansätze dominiert (94f.): Durch die Existenzphilosophie Heideggers und Jaspers, durch die „irrationalistische" Lebensphilosophie nach Klages und auch durch diejenige hermeneutisch und interdisziplinär orientierte der Dilthey-Schule, wie sie Groethuysen und Misch fortführten.

Die Philosophische Anthropologie, und damit erreichen wir den zweiten Teil des Bandes, zeigt einen Kern gemeinsamer Elemente, der, wie schon angesprochen, für den Autor die fundamentale Kohärenz der Strömung ausmacht, die – Fischer zufolge – die vorhandenen (und zahlreichen und oft betonten) Differenzen der Autoren in den Hintergrund drängt. Die Philosophische Anthropologie entsteht in einer vom Neukantianismus und der Lebensphilosophie dominierten Zeit, mit deren typischen Dualismen (Leben–Vernunft, Materie–Geist): Diese Teilwahrheiten werden durch das neue Denken der Philosophischen Anthropologie untereinander vermittelt, mit der grundlegenden Tendenz, den Geist *im* Leben aufzubauen und zugleich die Seriosität der Autonomie seiner Selbstreflexion (im Verhältnis zum Leben) anzuerkennen. Das Lebendige, das Organische, wird zum Gegenstand philosophischer Forschung, ein Gegenstand, der seine Charakteristiken in Einheit mit der Umwelt erhält. Die vergleichende Untersuchungsmethode, die die verschiedenen Organismen im Verhältnis untereinander und zur Umwelt analysiert, also die bekannte, an Nietzsche erinnernde

Gegenüberstellung Mensch–Tier, ermittelt die „hierarchische" Strukturierung des Lebenden nach seiner Komplexität und gelangt so zu einer Bestimmung des Menschen als ein Sonderfall des Lebens („Sonderstellung"), da er als Geist die zirkuläre Einheit des Organischen durchbricht, auf deren Lebendigkeit er zugleich angewiesen bleibt – das sind die gemeinsamen Elemente, der fundamentale Kern, der die kleinen und großen Namen der Philosophischen Anthropologie verbindet. Die konzeptuellen (philosophischen) Unterschiedlichkeiten zwischen Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker, Portmann sind dem Autor nach also neu zu ordnen und auf die Einheit der theoretischen Voraussetzungen zurück zu beziehen, denn es ist dieser theoretische Kern, der es erlaubt, die Sehkraft der Philosophischen Anthropologie zu öffnen und der ihr Forschungsproduktivität verleiht.

Die Autonomie der Philosophischen Anthropologie bestätigt sich in noch einem weiteren Element: Ein großer Teil des deutschsprachigen Denkens ihrer Zeit, nicht nur des philosophischen (Kulturwissenschaften, Psychiatrie, Sozialwissenschaften, Politische Theorie), hat sich mit ihr konfrontiert, sei es, indem man sich auf ihre Seite gestellt und einige Thematiken weiter verfolgt hat (man denke nur an einige Arbeiten von Blumenberg, Anders, Marquard und Löwith; wie auch an die von Straus und Binswanger in der Medizin und der Psychiatrie), sei es, indem einige Themen in eigenständiger Manier überarbeitet wurden (Apel, Jonas), sei es, indem ihre Grundbehauptungen kritisiert wurden (die Frankfurter Schule und Autoren aus ihrem Umfeld wie Habermas; die experimentelle Anthropologie von Lepenies; Fahrenbach, Kamper und Landgrebe, die eine existenzphilosophische Kritik im Rückgang auf Kierkegaard, Heidegger und die Phänomenologie übten; sprachphilosophische, -analytische Kritik durch Kamlah). Der theoretische Charakter der Philosophischen Anthropologie hat, so der Autor, ihre methodologische Eingliederung auch in die zeitgenössische Soziologie gestattet (vor allem seit den sechziger Jahren; vgl. 383–432). Gehlen und Plessner erfahren tatsächlich eine *soziologische* Wandlung ihres Denkens, zumal beide Lehrstühle für Soziologie innehaben; in der Zwischenzeit formiert sich ein Netzwerk aus Soziologen, vor allem um Schelsky, Popitz, Bahrdt und Claessens, das die grundlegenden Prinzipien der Philosophischen Anthropologie akzeptiert, sich auf Plessner und Gehlen beruft und in der Forschung die Problematik des modernen sozialen und industriellen Lebens sachlich zur Sprache bringt (oft alternativ zur Kritischen Theorie der Gesellschaft). Auf diese Weise fungiert die Philosophische Anthropologie als Gesprächspartner zwischen den produktivsten Köpfen innerhalb der deutschen Soziologie von der Nachkriegszeit bis zur Mitte der sechziger Jahre, zusammen mit der Frankfurter Schule (vor allem Horkheimer und Adorno) und der „Kölner Schule" (R. König).

Das Verdienst des Autors ist es, eingehend sowohl die theoriegeschichtliche wie die theoriesystematische *Konstellation* dieser Denkrichtung beschrieben zu haben. Bemerkenswert ist der Rückgriff auf viele direkte Quellen, wie Archivmaterial und die verschiedenen Briefwechsel zwischen den Persönlichkeiten der akademischen Welt dieser Zeit – erinnert sei an die

wenig bekannte Episode von Löwiths und Rothackers Versuch, Gehlen 1958 auf den Lehrstuhl für Soziologie nach Heidelberg zu rufen. Horkheimer und Adorno, noch unter dem Eindruck von Gehlens Kompromittierung mit dem Nationalsozialismus, hatten die entgegengesetzte Absicht. Beide verhinderten in der Tat den von ihnen als inakzeptabel bestimmten Plan von Löwith und Rothacker, ein Ereignis, das zu Ungunsten der wissenschaftlichen und akademischen Konsolidierung der Philosophischen Anthropologie spielt, die damit keine eigentliche „Schule" und keine echten Schüler bilden konnte (vgl. 310–313). Sowohl die ideengeschichtliche (des 1. Teiles) wie die theoriesystematische Rekonstruktion (des 2. Teiles) – alles das sind Elemente, die diese Schrift zu einem herausragenden Abriss der Geschichte der deutschen akademischen Philosophie machen, nützlich nicht nur für den Experten oder Interessierten dieses neuen Denkansatzes, sondern für alle, die sich überhaupt mit dem deutschsprachigen Denken des 20. Jahrhunderts beschäftigen.

Es ist nicht ganz einfach, „Schwachstellen" in der außergewöhnlichen Arbeit Fischers ausfindig zu machen, aber man könnte, wie wir oben gesehen haben, zu bedenken geben, dass seine historisch-systematische Interpretationsbasis, die sich vor allem auf die Gemeinsamkeiten und nicht so sehr auf die Differenzen der verschiedenen Autoren der Philosophischen Anthropologie stützt, teilweise beschränkt sein *könnte*. Außerdem ist ein anderer Punkt im Bild der Philosophischen Anthropologie, das dieses Buch entwirft, zu wenig gegenwärtig: ihr „revolutionärer" Charakter, die Kritik an einem der Dogmen und „Gründungsmythen" des philosophischen 20. Jahrhunderts. Hier beziehe ich mich auf die Position von Marquard (Schüler Ritters, der wiederum Schüler Cassirers war), der ein solches grundlegendes ideenkritisches Element in allen Vertretern der Strömung erkennt. Der Kern der Philosophischen Anthropologie liegt, Marquard zufolge, in einem maßgeblichen Aspekt: Der Kritik an der *Geschichtsphilosophie* – als exklusive *Weise* und *Domäne* des Verständnisses des Menschlichen –, eine Kritik, die ihren Ort hat in einer Wende zur Natur, einer Hinwendung zum *Physischen, Organischen*, zur Erfahrung der Natur, dem echten menschlichen Bereich, den der Historismus, die Existenzphilosophie und die Phänomenologie missachten. Eine Anerkennung des Menschen also in seiner Körperlichkeit und Leiblichkeit und nicht einfach in seiner historischen bzw. existenziellen Eigenheit..., aber dies ist schließlich ein weiteres Element von Gemeinsamkeit der (in sich differenzierten) Philosophischen Anthropologie.

Die herausragende Arbeit Fischers ist damit ein wertvolles wissenschaftliches Werkzeug, nützlich sowohl für den Studierenden wie für den Spezialisten. Die Studie ist ein möglicher hermeneutischer Schlüssel zum Problembereich „Philosophische Anthropologie", aber auch eine theoretische Vertiefung der Perspektiven zwischen Soziologie und Philosophie, eine „Grenzdisziplin", die die „Übergänge" konzeptionell organisiert. Systematisch neu bestimmt ist in dieser Studie die Philosophische Anthropologie als originäres Paradigma zwischen Naturalismus/Evolutionsbiologie und Kulturalismus/Historismus (deshalb der systematische Einbau einer eigenverantworteten

Naturphilosophie oder philosophischen Biologie im Ansatz). Die Philosophische Anthropologie kann noch immer eine maßgebende Rolle in der Untersuchung der aktuellen Gesellschaft spielen, zumal sie nicht jenen Übergangscharakter der vielen spekulativen *Moden* der jüngsten Vergangenheit hat, denn das Problem des Menschen ist und *bleibt* ungelöst.

MANUEL ROSSINI