

transzendentes Ich. Hier wird das Gespräch mit Descartes, Fichte, Hölderlin, Habermas und Blumenberg geführt. Gegen „die alte Subjekt-Objekt-Problematik“ auch bei Letzterem sind Kants drei große Fragen statt im Naturkontext im Subjekt zu situieren, „dies als über-natürliches Selbstverhältnis gedeutet“ (206). – 3. Unsere Wahrheitsfähigkeit? Hier geht es (Korrespondenz gegen Konsens) vor allem um Descartes (über dessen Philosophie der Freiheit M. 2007 in derselben Reihe seine 592-seitige Dissertation vorgelegt hat).

II. Historisch: Gottesidee und Inkarnation in neuzeitlicher Perspektive. Nach Rückblick auf die „Achszeit“ und die Grundthese des Abendlands, der Mensch sei keine Hypothese (Platon), bietet M. kenntnisreich eine Autoren-Revue: Pico della Mirandola, H. Grotius, Th. Hobbes, S. v. Pufendorf, J. Locke, D. Hume, Chr. Wolff, J.-J. Rousseau, I. Kant, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel. Bereichert durch denkwürdige Zitate wie etwa (232) Nietzsche: „Der Egoismus ist kein Moralprinzip, kein ‚Du sollst!‘, denn es ist das einzige ‚Du mußt!‘.“ Durchgängig steht dabei „Natur“ mit der Ambivalenz ihres Begriffs im Blick; aber als Gegenüber des Menschen. Überhaupt nicht kommt die *natura hominis* im Sinne seiner *essentia qua principium dynamis* vor. Weil M. dies für überflüssig hält? Das aber stellt sich anders dar im Blick auf den Vorwurf „naturalistischer Fehlschluss“, gar „Biologismus“, nicht allein an kirchliche Adressen. Und wäre (331) Ethik „das Gegenteil des Doktrinalen“ (331)? Andererseits bleibt der Begriff des Über-natürlichen einigermaßen unscharf, wenn der erste Akt der praktischen Vernunft ein „übermoralischer, ja über-natürlicher“ heißt (335 in Spannung zur „Objektivität des Anspruchs der Liebe“ 337). – Im Schlussfazit wiederholt M. sein Votum für die (Schelling/Hegel) „ewige Menschwerdung“ (423, 417 – bei Angelus Silesius [25, 427] ist es immerhin Christus, der im Herzen geboren werden soll); zum Naturbegriff (424f.) rufen die Ausführungen geradezu nach der fehlenden *natura/essentia*. Auf (427) eine kleine Einräumung bzgl. der exklusiven Göttlichkeit Jesu Christi folgt – (vertretbare) Aneignung oder Alternative? – die „mystische“ These, die „die Menschwerdung Gottes (ontologisch) in jedem Individuum am Werke sieht“ (427). M. bleibt dabei, dass im Gottesverhältnis die Frage nach einer konkreten Religion eine „nachgeordnete Rolle“ spielt (432), worauf erneut mit „distinguo“ zu antworten wäre.

Anrührend die Schlussmeditation zu Lessings (unumgänglichem) Nathan als Hiob. Er „erkennt in Gott die Kraft zur Überwindung von Ressentiment und Dogmatismus“ (437). Statt die Parabel „platt“ pluralistisch auszulegen, „könnte mit der Metapher vom verlorenen Ring ein Fokus auf historisch verlorene Chancen gerichtet werden“ (437). Verloren wäre „die (präsentisch eschatologische) Gestalt des Theismus“, für die M. ficht, der „befreiend[ ] Gottesstandpunkt“, von dem aus „dem Menschen eine absolute Würde“ zugesprochen wird (438).

Vor/Stattd konkreter Religion Religiosität (heute: Spiritualität): Das liegt tatsächlich im Zug der Zeit; M. kann genügend Stimmen dafür sammeln. Doch wäre es schade, würden wir uns auf diesen klargestellten Dissens fixieren. M.s Grundthese, seine drei Grundannahmen, der metaphysische Theismus und die darauf gegründete Theo-Anthropologie entfaltet das Buch in eindrucksvoller Breite und Durchdringung, dank stупender Belesenheit in der Primär- wie Sekundärliteratur (entsprechend umfangreich sind Literaturverzeichnis: 446–509, und das [doppelspaltige] Namenregister: 511–514). Angesichts dessen wirkt eine Vermisstenanzeige paradox; sie sei dennoch nicht unterschlagen: Gemeint ist das jahrzehntelange Bemühen Xavier Tilliettes SJ (u. a. Schelling-Autorität) um den Christus der Philosophen und eine philosophische Christologie (in deutscher Übersetzung [J. Disse]: Philosophische Christologie, Freiburg i. Br. 1998). Vielleicht käme man damit weiter? (Nach G. W. Leibniz haben Philosophen [auch Autor wie Rezensent] mehr Recht in dem, was sie bejahen, als darin, wogegen sie sich wenden.) J. SPLETT

HERZBERG, STEPHAN, *Menschliche und göttliche Kontemplation*. Eine Untersuchung zum *bios theoretikos* bei Aristoteles (Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; 51). Heidelberg: Winter 2013. 166 S., ISBN 978-3-8253-6164-8.

Diese überarbeitete Lizenzarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen will vier Fragen beantworten: (1) Worin besteht der kognitive Vollzug der Kontemplation oder Betrachtung (*theôria*), in dem nach Aristoteles das

vollkommene Glück des Menschen besteht? (2) Steht diese Tätigkeit noch in einem Zusammenhang mit der Natur des Menschen, oder handelt es sich um eine exklusiv göttliche Tätigkeit? (3) Was ist ihr Gegenstand? (4) Wie verhält sich das betrachtende Leben des Menschen zur betrachtenden Tätigkeit Gottes?

1. *theôria* und *theôrein* bezeichnen in ihrer engen, technischen Bedeutung die Aktualisierung eines bereits erworbenen Wissens (*epistêmê*). Das Betrachten beruht auf einem zuvor erworbenen Wissen und setzt damit das Lernen voraus. Entsprechend der Hierarchie der theoretischen Wissenschaften, an deren Spitze die Weisheit steht, gibt es verschiedene Grade betrachtender Tätigkeit; die höchste Form des menschlichen Betrachtens ist die Aktualisierung der Weisheit. „Diese besteht darin, die schon erkannten ontologisch ranghöchsten Gegenstände, also die ersten Ursachen und Prinzipien der gesamten Wirklichkeit, als solche *und* in ihrer Verflechtung mit dem von ihnen abhängigen Seienden sich bewusst zu machen oder zu durchdenken. Es handelt sich bei dieser höchsten Form von *theôria* um eine Betrachtung des Ganzen der Wirklichkeit aus ersten Prinzipien – letztlich aus Gott als dem höchsten Seienden“ (41). Herzberg (= H.) wendet sich gegen die Auffassung, die Betrachtung bestehe in einer nichtdiskursiven Schau der ersten Prinzipien. Die intuitive geistige Schau muss bei Aristoteles „im Bereich des *Wissenserwerbs*“ angesiedelt werden, während das Betrachten „gerade den Wissenserwerb *als abgeschlossen* voraussetzt und auf ihm aufbaut“ (46). Das Betrachten ist ein aktiver, vom Betrachtenden selbst initiiert Vorgang und kein passives Empfangen eines intelligiblen Gegenstandes.

2. Der Anfang der *Metaphysik* und der *Protreptikos* zeigen, dass sich letztlich jeder Mensch danach sehnt, die Wirklichkeit in ihren grundlegenden Strukturen zu erkennen, und dass er dieses höchste Wissen um seiner selbst willen sucht. Der in der Wahrnehmung gewonnene Zugang zur Wirklichkeit findet in der Weisheit seine Vollendung. Das Wesen des Menschen zeigt sich in zwei nicht aufeinander reduzierbaren Dimensionen, aber beiden Dimensionen „liegt der *eine* Intellekt des Menschen in jeweils verschiedenen Formen zugrunde“ (65): derjenige, der auf das veränderliche Seiende bezogen ist und dem es um das richtige Handeln geht, und der, dem es um das unveränderliche Seiende und die Erkenntnis der letzten Ursachen geht. „Das Wesen des Menschen liegt *letztlich* in seiner *Selbsttranszendenz* auf der Basis seines Intellekts.“ Sie zeigt sich auch in der zweitbesten, der politischen Lebensform; der „vollkommen gerechte Mitbürger überschreitet sich in seinem altruistischen Handeln auf den anderen hin“ (66).

3. Ist das kontemplative Leben auf Gott, das erste Prinzip der Wirklichkeit, eingeschränkt? Dagegen spricht, dass in Met. VI 1 von „drei theoretischen Philosophien“ die Rede ist: „Mathematik, Physik, Theologik“ (1026a18f.). Wir dürfen die höchste Form der menschlichen Betrachtung „nicht in einem *exklusiv* theologischen Sinn verstehen [...] Vielmehr besteht diese Form der Betrachtung darin, aus der Kenntnis der göttlichen Seinsweise die anderen Seinsweisen oder Gegenstandsbereiche im Hinblick auf die höchste Seinsweise, also auf Gott hin, zu reflektieren. Der Betrachtende macht sich die gesamte Wirklichkeit [...] als ein auf das erste Prinzip hin bezogenes Ganzes [...] und damit als eine geordnete Vielheit bewusst.“ In diesem Sinne können auch der Mathematiker und der Naturphilosoph ein „kontemplatives Leben“ (107) führen. Die Theologik ist die „primäre oder paradigmatische Instanz der Philosophie und damit der dem Menschen möglichen Betrachtung“ (108), während Naturphilosophie und Mathematik lediglich sekundäre Instanzen darstellen. Aber auch sie sind insofern Philosophie, als es ihnen um die Prinzipien ihres Gegenstandsbereichs geht und deren Erkenntnis um ihrer selbst willen gesucht wird. Aber die Betrachtung ist nicht auf den Bereich des Wissens beschränkt; sie findet sich bereits im Raum der Wahrnehmung. Im Unterschied zum Tier kann der Mensch sich an wahrnehmbaren Gegenständen „an sich“, d.h. ohne Beziehung auf seine Bedürfnisse, freuen. Vor allem das kontemplative Sehen „ist eine Vorstufe zur rein theoretischen Erforschung und Erkenntnis der intelligiblen Strukturen der Wirklichkeit, auf der dann die betrachtende Lebensform beruht“ (110).

4. Zur vierten Frage werden drei Positionen vertreten: (a) In seinem höchsten kognitiven Vollzug wird der Mensch mit dem Denken Gottes numerisch identisch; Gott denkt im Menschen. (b) Zwischen dem göttlichen und menschlichen Denken besteht eine Einheit der Art; der Mensch vollzieht in der Betrachtung für kurze Zeit die Art von Tätigkeit, die Gott immer vollzieht. (c) Menschliche und göttliche Betrachtung sind in

ihrem Wesen verschieden. Anhand einer Interpretation von Met.XII 7,1072b14–26 und Met.XII 9,1074b17–35 argumentiert H. für Position (c). Im Mittelpunkt steht das Verhältnis von Gegenstandbezug und Selbstreflexivität des Denkens. Die selbstbezügliche Tätigkeit des menschlichen Intellekts ist nur aufgrund eines vorhergehenden Erfassens intelligibler Gegenstände möglich. „Der Intellekt wird erst dann für sich selbst denkbar, wenn er bestimmte Gegenstände berührt oder rezipiert hat (1072b20f.).“ Es handelt sich um eine „nur *bedingte Autarkie*, insofern das selbstbezügliche Denken einen mühevollen Lernprozess voraussetzt“ (140). Als das Göttlichste kann der Intellekt aber nur gedacht werden, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: Der Intellekt muss tätig sein; diese Tätigkeit darf nicht von einem anderen Seienden abhängig sein; der Intellekt muss immer das Göttlichste denken (1074b17–35). „Wenn der Intellekt das ontologisch Höchstrangige sein soll, durch den die Seinsweise Gottes bestimmt werden kann, muss er alle drei Bedingungen zugleich erfüllen. Dies gelingt dadurch, dass er sich selbst denkt [...], nicht aber so wie der menschliche Intellekt auf der Grundlage des Erfassens anderer intelligibler Gegenstände (1072b19–21), sondern indem er nichts anderes als sein eigenes Denken denkt“ (150). Wie ist diese nichtgenerische Ähnlichkeit zwischen menschlicher und göttlicher Kontemplation begrifflich genauer zu fassen? Das Gemeinsame ist die kognitive Selbstbeziehung; sie ist bei Gott in höherer Weise verwirklicht als in der menschlichen Betrachtung. Die Ähnlichkeit lässt sich nur so fassen wie die zwischen den verschiedenen Formen der Freundschaft (EN VIII 5, 1157a30–33): „als eine Ähnlichkeit zu einer primären Instanz ohne definitonische Abhängigkeit“ (154).

Die Arbeit baut eine Brücke zwischen Metaphysik und Spiritualität. Sie beeindruckt durch ihre Klarheit und das Niveau der begrifflichen Differenzierung. F. RICKEN SJ

»AUCTORITAS OMNIUM LEGUM«. *Francisco Suárez' „De legibus“ zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz.* Herausgegeben von *Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen; II, 5). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. XXVII/414 S., ISBN 978-3-7728-2620-7.

Der Band geht zurück auf eine Tagung des DFG-Sonderforschungsbereichs 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“ der LMU München im April 2010. Suárez' „Tractatus de legibus ac Deo legislatore“ (1612; im Folgenden: DL) zählt zu den einflussreichsten rechtsphilosophischen Schriften der Frühen Neuzeit. Im Mittelpunkt der 16 Beiträge steht die „begründungstheoretische Dimension“ (XVIII). DL setzt Begriffe und Thesen der „Disputationes metaphysicae“ (1597) voraus; Suárez behauptet die Zuständigkeit der Theologie für die Rechtslehre; er weist eine ausschließliche Abhängigkeit der Rechtswissenschaft von der Philosophie zurück. Die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in der Argumentation von DL ist „essentiell für eine Rekonstruktion des Textgehaltes und stellt daher das methodische und systematische Zentrum der Beiträge“ dar (XX). Der Band ist in zwei Abteilungen gegliedert. In der ersten Abteilung wird die Frage aus unterschiedlichen Perspektiven systematisch beantwortet; in der zweiten Abteilung wird jedes der zehn Bücher von DL in einem eigenen Beitrag vorgestellt, „der sich mit dessen spezifischem Gehalt, aber auch dessen Stellung in der rechtsphilosophischen Systematik des Werkes befasst“ (XXII).

Die Vorlage für den Aufbau von DL ist *Summa theologiae* 1–2 q.90f., wo Thomas zunächst den Begriff des Gesetzes bestimmt und dann zwischen der *lex aeterna*, der *lex naturalis*, der *lex humana* und der *lex divina* unterscheidet. Dass der Begriff des Gesetzes in allen Beiträgen zur Sprache kommt, ergibt sich aus Suárez' Thematik. Deshalb sei hier, paradigmatisch für die Sachproblematik des gesamten Bandes, der Kommentar zu Buch I „De natura legis in communi, de eiusque causis, et effectibus“ kurz vorgestellt (*Matthias Kaufmann*, *Francisco Suárez' lex naturalis* zwischen *inclinatio naturalis* und kategorischem Imperativ [DL I; DL II 5–16]).

Suárez, so Kaufmanns These, nimmt „eine Moralisierung des natürlichen Gesetzes“ vor. Das Gesetz wird von einem universalen Ordnungsprinzip bei Thomas „zu einer vernünftige Wesen moralisch und rechtlich verpflichtenden Regel“ (155). DL beginnt mit einer Kritik an Thomas' Definition des Gesetzes als „Regel und Maßstab, gemäß dem