

Der Band wird beschlossen mit einem Beitrag von *Anna Goppel* zum Thema humanitärer Interventionen. Das Argument dafür, dass jeder Staat und auch nicht-staatliche Akteure zu unilateraler humanitärer Intervention berechtigt sind, läuft über eine Analogie zur Nothilfe. Die Nothilfe ist ein Rechtsprinzip, das Einzelnen das Durchsetzen geltenden Rechts erlaubt, wenn die Rechte Dritter in Gefahr sind, auch wenn *prima facie* dieses Interventionsrecht dem Staat obliegt. Ebenso dürften alle Staaten erst einmal eigenverantwortlich humanitär intervenieren, sofern wie im klassischen Fall der Nothilfe die Bedingungen der Gegenwärtigkeit (der Gefahr), der Erforderlichkeit (des verwendeten Mittels) und der Angemessenheit (der möglichen Schäden für das zu schützende Gut) erfüllt sind. Diese seien aber für gewöhnlich erfüllt im Fall humanitärer Intervention aufgrund von Menschenrechtsverletzungen in dem und meist auch durch den Staat, in den interveniert wird.

Die vorliegende Festschrift ist eine kritische und würdigende Auseinandersetzung mit den Schriften Ludwig Sieps im Anschluss an seine „Konkrete Ethik“. Alle Beiträge sind klar argumentierend und für die jeweils verhandelten Sachfragen auch dann interessant, wenn man sich nicht speziell mit den Arbeiten Sieps auseinandersetzen möchte. Aber auch in diesem Fall wird die Lektüre sicherlich Lust machen, die Schriften Sieps selbst zu konsultieren.

TH. MEYER

ROESNER, MARTINA: *Logik des Ursprungs*. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart. Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2017. 228 [232] S., ISBN 978-3-495-48939-0 (Hardback); 978-3-495-81357-7 (PDF).

Bei der vorliegenden Monografie der in Wien arbeitenden Philosophin Martina Roesner handelt es sich um eine dicht geschriebene, philosophisch virtuose Untersuchung von Meister Eckharts Wissenschaftstheorie, d. h. des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie in Eckharts Gesamtwerk. Ausgehend von der Frage nach der inneren Einheit des Denkens Eckharts kann Roesner aus ihrer umfassenden Kenntnis des lateinischen wie deutschen Werkes sowie seiner philosophischen und theologischen Quellen schöpfen, um für eine konsequent intellekt-metaphysische Verortung dieser Einheit zu argumentieren. Eckhart stütze sich in seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz zwar zum einen auf die ihm überlieferte Transzendentalienlehre, zum anderen auf die Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg, übersteigere beide Quellen jedoch, „um sie in einer Theorie der Selbsterkenntnis des reinen, göttlichen Ich zusammenzuführen“ (25).

Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten Hauptteil (27–72) zeichnet Roesner die Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarungstheologie bis zur Zeit Eckharts nach, beginnend mit den philosophischen Ursprüngen (Abschnitt 1.1): Platons Ideenlehre und deren sprachkritische Konsequenzen, Aristoteles' Wissenschaftsverständnis sowie die philosophische Mystik des Neuplatonismus. Daran schließen sich Abschnitte über die patristische Aneignung des philosophischen Erbes der Antike bei Augustinus und Origenes (Abschnitt 1.2) wie auch über den Ansatz Boethius' an (Abschnitt 1.3), dessen Konzeption der Metaphysik als philosophische Theologie bis ins 12. Jahrhundert hinein bestimmend blieb. Nach dem wissenschaftstheoretischen Paradigmenwechsel im 13. Jahrhundert, der mit der Wiederentdeckung und Rezeption des gesamten aristotelischen Korpus einsetzte (Abschnitt 2.1), ergibt sich für die Theologie das Problem, dass ihre Reflexionen vom partikulären heilsgeschichtlichen Datum der göttlichen Offenbarung ausgehen, das sich einer Einfügung in vernunftimmanente Begründungszusammenhänge entzieht. Der bekannte Lösungsansatz der ersten Quaestio der *Summa theologiae* von Thomas von Aquin (Abschnitt 2.2) versteht Offenbarungstheologie als *scientia subalterna*, die von der göttlichen Selbsterkenntnis und der auf ihr fußenden *theologia beatorum* abhängig sei und die aufgrund des übernatürlichen Ursprungs ihrer Prinzipien die zunächst autonom verfahrenende Metaphysik korrigieren könne. Dadurch aber kommt Roesner zufolge der Metaphysik bei Thomas nur die Rolle eines „allgemeinen, archi-

tektonischen Überblickswissens“ (59) zu, das dem Offenbarungsglauben gegenüber als grundsätzlich sekundär zu bewerten sei. Diesem thomasischen Vermittlungsversuch stehen zeitgleich zum einen die rein philosophische Selbsterlösungslehre des radikalen Aristotelismus, zum anderen die philosophiekritische Theologie Bonaventuras entgegen (Abschnitt 2.3), die Roesner einsichtig als zwei Seiten einer Medaille begreift, indem sie „das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie entweder im Sinne einer wechselseitigen Über- bzw. Unterordnung oder gar einer hierarchisch-vertikalen ‚Aufhebung‘ der einen Wissenschaft unter die andere verstehen“ (66). Nach der Verurteilung des Aristotelismus im Jahr 1277, die nicht nur dem philosophischen Autonomieanspruch der Aristoteliker eine Absage erteilte, sondern auch die endgültige Trennung von Philosophie und Theologie zementierte, kommt es dann zur transzendentalphilosophischen Umdeutung der Metaphysik bei Duns Scotus (Abschnitt 2.4), der konsequent die Zuständigkeitsbereiche von Philosophie und Theologie trennt. Dabei versteht Scotus zum einen die Theologie als *scientia practica*, der es in erster Linie um die Erlösung des Menschen und damit um praktische Fragen der moralischen Lebensgestaltung geht, anstatt um die spekulative Erfassung universaler Prinzipien; zum anderen fasst er die Metaphysik als Wissenschaft des „Seienden als solchen“ (*ens inquantum ens*), das nun jedoch als rein formaler, univoker Seinsbegriff verstanden wird, der auf Gott und Geschöpfe gleichermaßen angewendet werden kann. Metaphysik ist bei Duns Scotus nicht mehr Betrachtung des Seienden selbst, sondern Analyse der allgemeinsten und formalsten Begriffe, mittels derer wir Seiendes erkennen können. Gott wird zum „Gegenstand“ des Denkens wie alles andere auch, dem man sich auf rein begriffliche Weise bemächtigen kann. In diesem Zusammenhang kommt Roesner zu der beachtlichen Schlussfolgerung, dass Heideggers Kritik am onto-theologischen Doppelcharakter der Metaphysik sich nicht, wie er selbst behauptete, auf die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens bezieht, sondern vielmehr auf deren Entwicklung seit Duns Scotus (72).

Im zweiten Hauptteil (73–112) stellt Roesner Eckharts eigenen wissenschaftstheoretischen Denkansatz aus dem im ersten Hauptteil entwickelten ideengeschichtlichen Kontext heraus dar. Eckhart sehe sich mit einer doppelten Problemstellung konfrontiert (Kap. 1): zum einen der Frage, wie die in der Schrift enthaltene Offenbarung, die konkrete individuelle Personen und Ereignisse beschreibt, den durch das Erbe der aristotelischen Philosophie erhobenen Anspruch auf begriffliche Allgemeinheit erfüllen könne; zum anderen der Frage, wie man über Gott als das schlechthin Erste apriorisch reden könne. Diese Fragen verweisen auf zwei Grundkoordinaten des Eckhart'schen Denkens, welche die Grenzen der aristotelischen Kategorienlehre sprengen (Kap. 2): die Transzendentalienlehre und die Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg. An dieser Stelle fügt Roesner einen weiteren exzellenten ideengeschichtlichen Exkurs ein, der die Entwicklung der Transzendentalienlehre von ihren Ursprüngen bei Aristoteles und Pseudo-Dionysius über Boethius und Abaelard bis hin zu Avicenna und Thomas von Aquin verfolgt (Abschnitt 2.1), bevor sie die wichtigsten Grundbegriffe des Denkens Dietrichs vorstellt (Abschnitt 2.2). Eckharts Denken sei als eine Synthese dieser beiden Sphären des Transkategorialen zu verstehen (Kap. 3), wobei Roesner – *pace* Kobusch – betont, dass die Transzendentalien bei ihm nicht das oberste Niveau der natürlichen Vernunftkenntnis bilden, sondern nochmals intellekttheoretisch überstiegen werden. Dabei wird – und dies kann als die Hauptthese des vorliegenden Buches gelten – die Univozität des Intellekts in seiner absoluten Einheit und seinem wesenhaften Aktcharakter zum eigentlichen philosophischen Leitmotiv und Schlüssel für das Verständnis des Werkes Eckharts insgesamt und also auch seiner Wissenschaftstheorie.

Diese These wird im dritten Hauptteil (113–199) auf mehreren Ebenen entfaltet. Im Hinblick auf die Grundzüge von Eckharts Gesamtentwurf (Kap. 1) betont Roesner zunächst eine entwicklungsgeschichtliche Kontinuität in Eckharts Denken, insbesondere auch in der Frage nach der Diskrepanz zwischen Entwurf und vorliegender Form des *Opus tripartitum* (Abschnitt 1.1), um dann dafür zu argumentieren, dass

die These „esse est deus“ der *Prologi* nicht als erstes Prinzip einer rein deduktiv verfahrenen metaphysischen Axiomatik gelten könne, da ihr die vorsprachliche Selbstevidenz des Erkenntnisaktes vorausgehe und zugrunde liege. Vielmehr gehe aus der ersten Pariser Quaestio hervor, dass Eckhart das Verhältnis von Sein und Erkennen in Gott neu konzipiere (Abschnitt 1.2), „und zwar im Sinne eines metaphysischen Fundierungszusammenhangs, der vom *intelligere* zum *esse* führt“ (122). Die These der Univozität des Intellekts begründe auch einen intellekttheoretischen Offenbarungsbegriff (Abschnitt 1.3): Anders als bei Thomas oder Bonaventura sei die Fähigkeit des Menschen zur intellektuellen Gotteserkenntnis nicht post-lapsarisch gebrochen; denn Offenbarung sei „im ursprünglichsten Sinne [...] keine Mitteilung von konkreten Inhalten, sondern vielmehr die unmittelbare Zugänglichkeit des Seins als solchen in seiner radikalen Eigenschaftslosigkeit für den Intellekt des Menschen“ (128). Folgerichtig komme es bei Eckhart auch zu einer Depotenzierung des Begriffs der Heilsgeschichte, da die Erkenntnis Gottes in der Struktur des Intellekts als solchen angelegt sei und durch eine transzendental-reflexive Selbstbesinnung in apriorischer Weise gewonnen werden könne. Auch die Transzendentalien (Abschnitt 2.1), zu denen bei Eckhart auch die Liebe (*caritas, amor*), das sittlich Gute (*bonestum*) und die Tugend (*virtus*) zählen, da sie überkategoriale, existenzunabhängige Geltung besitzen, verweisen im Letzten auf die Wirklichkeitsfülle Gottes, der selbst nicht „Sein“, sondern reines Erkennen ist. Folgerichtig wird Eckharts Interpretation des „ego sum qui sum“ in seinem Exoduskommentar Roesner zufolge zum Schlüssel für seine Wissenschaftstheorie (Abschnitt 2.2); denn es sei „Selbstaussage des reinen Vernunftbewusstseins“ bzw. Ausdruck dafür, dass für Eckhart der Begriff „Substanz“ nicht mehr Träger akzidenteller Bestimmungen ist, sondern sich in der „radikalen Einfachheit des ‚Ich‘-Sagens“ (143 f.) manifestiert. Die Transzendentalien haben bei Eckhart nicht wie bei Aristoteles die geringste, sondern die größte Wirklichkeitsfülle, denn das „dies und das“, das einzelne Seiende, Eine, Wahre und Gute, sei als Akzidenz der entsprechenden *termini generales* zu verstehen (Abschnitt 2.3); und Intellekterkenntnis sei im Letzten nichts anderes als Rückgang in den ungeschaffenen Grund der göttlichen Selbsterkenntnis (Abschnitt 2.4).

Eckharts These, „dass der Intellekt des Menschen eben nicht *nur menschlicher* Intellekt, sondern ‚von Gottes Geschlecht‘ (*genus dei*) und damit Gott wesensgleich“ (160) sei, hat Roesner zufolge auch bedeutsame Konsequenzen sowohl für sein Verständnis von Philosophie (Kap. 3) als auch für seine Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Schriftoffenbarung (Kap. 4). So komme es zu einer Umwertung des antiken Schemas des Verhältnisses zwischen dem Weisen (*sapiens*) und dem Philosophen (*philosophus*) (Abschnitt 3.1). Dem Philosophen gehe es laut Eckhart um eine Erkenntnis der intelligiblen Inhalte um ihrer selbst willen, unabhängig von äußeren Zwecken; daher komme ihm die vollkommeneren Grundhaltung zu. Da die „Liebe zur reinen Form“ zum Grundprinzip aller menschlichen Tätigkeiten werde (Abschnitt 3.2), sei der „vergöttlichte Mensch“ (*homo divinus*) derjenige, der Gott nicht zum eigenen Nutzen, sondern um seiner selbst willen liebt, also wahrer „Liebhaber der göttlichen Form“ (*amator formae divinae*) ist. Dieses Motiv der „Gleichheit in Gott“ bestimme schließlich auch Eckharts Verständnis des Verhältnisses der Wissenschaften untereinander (Kap. 4): Unter dem Gesichtspunkt ihres Hervorgangs aus Gott als Ursprung aller Wahrheitserkenntnis stehen alle Wissenschaften – einschließlich der Theologie – auf derselben Stufe. Die Heilige Schrift und die Philosophie seien als Teile eines universalen Sinngeflechts der Wirklichkeit zu verstehen. So komme es zu einer „Konsonanz“ bzw. „Konkordanz“ von natürlicher Vernunftkenntnis und Schriftoffenbarung, die Eckharts hermeneutisches Verfahren bestimme. Roesner zeigt in diesem Zusammenhang argumentativ schlüssig auf, wie Eckhart virtuos aus den ihm vorliegenden Wissenschaftsmodellen – seien sie boethianischer (Abschnitt 4.1), stoischer bzw. origenischer (Abschnitt 4.2) oder aristotelischer (Abschnitt 4.3) Provenienz – schöpft, um für ein „herrschaftsfreies Verhältnis von Offenbarungs-

theologie und Philosophie“ (195) zu plädieren, das dem Intellekt als univokem Einheitsgrund der Erkenntnis entspricht.

Folgerichtig schließt Roesner auch mit einer kurzen Betrachtung zu Eckharts Frömmigkeitskonzeption (Abschnitt 4.4), die darin bestehe, sich von allen Vergegenständlichungen Gottes und seiner selbst zu lösen, „um sich als reines Ich zu begreifen, das von nichts Äußerem mehr abhängig ist“ (195). In diesem Zusammenhang wird Eckharts Begriff der Abgeschiedenheit als „Befreiung von aller Anhaftung“ (197) konsequent ego-logisch gedeutet.

Roesner zufolge ist Eckharts Ansatz deshalb von singulärer Natur, weil er eine Integration des aristotelischen Modells leistet, ohne die methodische Trennung von Philosophie und Offenbarungstheologie zu übernehmen, die sich im Gefolge der Verurteilung von 1277 herausgebildet hat. Er unterlaufe darin alle klassischen Dichotomien und Dualismen und entfalte die neuzeitliche Einsicht, „dass das Prinzip der Wissenschaften nicht ein objektivierbares Etwas ist, sondern das denkende Ich, das die Wirklichkeit in dem Maße zu erkennen vermag, wie es die dafür nötigen begrifflichen Strukturen aus sich selbst heraus erzeugt“ (201). Ob diese intellekttheoretische, ja proto-idealistische Deutung Eckharts im Letzten zutrifft oder nicht – im vorliegenden Buch wurde sie konsequent und mit philosophischer Genialität zu Ende gedacht.

E. GRUBE

DIE PHILOSOPHIE DER MONOTHEISTISCHEN WELTRELIGIONEN IM FRÜHEN UND HOHEN MITTELALTER. Herausgegeben von *Markus Enders* und *Bernd Goebel* (Fuldaer Studien; 24). Freiburg i. Br.: Herder 2019. IX/394 S./Ill., ISBN 978–3–451–38623–7 (Hardback).

Der Band zu einer internationalen Tagung der theologischen Fakultät Fulda (13.–16. September 2018) enthält die „Einleitung“ der Herausgeber (1–9) und fünf Kapitel: „Vergleiche und Überblicke“ (13–98), „Jüdische und islamische Perspektiven auf das Christentum“ (99–146), „Anselm im Gespräch mit dem Judentum und Islam“ (147–225), „Vernunft und interreligiöser Dialog in der Theologie des frühen 12. Jahrhunderts“ (227–339) und „Heidnische Religionen aus der Sicht christlicher Theologen des 13. Jahrhunderts“ (341–380). Ein Anhang (381–394) beschließt den Band. Die „Einleitung“ erläutert als Thema das interreligiöse Gespräch „zwischen Vertretern der drei monotheistischen Religionen“. Meister Eckhart bleibt unbeachtet; Nikolaus von Kues wird mit „De pace fidei“ kurz erwähnt (40, 41, 351, 355).

Das erste Kapitel beginnt mit *Michael Borgolte* („Die monotheistische Trias des Mittelalters im welthistorischen Vergleich“; 13–28) und erhellt im Abschnitt „Wie Christen, Juden und Muslime sich als religiös Verwandte entdeckten“ den Hintergrund (19–21). *Rémi Brague* („Monolog als Dialog, Dialog als Monolog“; 29–46) fragt, ob es interreligiöse Dialoge im Mittelalter gegeben habe, und sucht eine „möglichst klare Vorstellung, wie so eine Pluralität entstand“ (30). Er erklärt: „Eine Freiheit des Denkens gab es nicht. Die Suche nach ihrem Äquivalent im Mittelalter wäre durchaus anachronistisch.“ (31) Diese These verduzt, auch nach Lektüre anderer Beiträge des Bandes. Brague sagt mit Blick auf Cluny, Roger Bacon, Raymundus Martinus und Ramon Llull: „Erst ab dem 12. Jahrhundert wich die Karikatur einer genaueren Kenntnis des Gegners.“ (34) Zwischenthese: „die Christen wussten, dass sie den Islam nicht kennen; die Muslime glaubten, dass sie das Christentum kennen.“ (ebd.) Resümee: „Es gab keine echten Gespräche [...] zwischen den Religionen.“ (40) Und zugespitzt: „Es handelt sich aber um Fiktionen. Infolgedessen [...] erscheinen diese fingierten Dialoge nur als *monomanische* Formen eines Selbstgesprächs.“ (41) Unklar ist der Hinweis auf „historisch bezeugte Disputationen“, deren Verlauf einen „düsteren Schluß“ ankündige (42–44). Nach dieser lähmenden These betrachtet *Olivier Boulnois* („Théologie et Métaphorologie“; 47–71) biblische Sprachformen wie haggadische und halachische Midraschim (die Augustinus kannte). Nach Hinweisen zur Metapher im Islam (53–64) blickt Boulnois auf Thomas von Aquin (64–