

komplex“ (11), von der frühen Thematik der Freiheit und des Bösen über das Feld der Hermeneutik(en) bis zur Ordnung der Gabe im Spätwerk. – *J. Werbik* wendet sich nochmals dem Verdacht und der Schule des Zweifels in R.s Relecture der Religionskritik zu. Ent-Idolisierung der Symbole durch Verzicht auf den Wunsch oder dessen Selbsttranszendenz? – „Struktur und Subjekt“ überschreibt *K. Wenzel* seinen Beitrag zur Anthropologie des frühen und mittleren R.: Wahrung der Subjektivität der Toten in der Objektivität der Dokumente und personaler Barmherzigkeit in Gerechtigkeitsstrukturen. – *V. Hoffmann* nimmt R.s Begriff des Zeugnisses auf, um Offenbarung angemessener zu denken als in R.s eigener Offenbarungs-Abhandlung: nicht bloß text-, sondern geschichtsbezogen und juristisch verortet. – *B. J. Claret* befasst sich mit dem Bösen, mit Größe wie Grenze ethischer Weltanschauung. Zentral ist R.s Diktum: „Sündigen heißt nachgeben“ und der „Grenzbegriff“ des „servum arbitrium – gefangenen freien Willens“ (in der Tat besser als „unfreier Wille“ [102]). (Wieso allerdings das Böse – als ethische statt naturale Kategorie – nicht nach Personalisierung rufe [109], bleibt mir unverstänglich.) – Um die R.-Rezeption in der theologischen Ethik geht es *C. Mandy*, im Blick zunächst auf Mieths „narrative Ethik“ und Böckles Fundamentalmoral, sodann später breiter, mit *Zeit und Erzählung* und *Das Selbst als ein Anderer*, hinsichtlich der Identitätsfrage und der Spannung von Sollensethik und „gutem Leben“, schließlich der Ökonomie der Gabe“. – Deren Festlichkeit führt – so *M. Junker-Kenny* – mit der Erinnerungskultur eines inchoativen Universalismus über die Kontraposition von liberaler und kommunitaristischer Ethik hinaus. In kritischem Bezug auf W. Schweiker in Chicago (Schöpfungsordnung) und J. Wall in New Jersey (Re-Kreation aus Tragik) verweist sie (mit V. Hoffmann) auf das Angefangenhaben erhoffter Zukunft in Jesus Christus. – R.s Kritik am verpflichtenden Gedächtnis diskutiert *M. Böhnke*, gestützt auf J. B. Metz und die kultische Anamnese. Es gilt die Zukunftsdimension des Gedenkens zu realisieren (bes. Gen 8,1). – *W. W. Müller* behandelt R.s Einfluss auf die Religionspädagogik: Vom Symbol aus denken. (Doch sollte man dessen Integrationskraft – Leben und Tod bei Feuer und Wasser z. B. – nicht dem „Non-Kontradiktionsprinzip der Logik entgegen“ sehen [185].) Erzählung, Gottesfrage, Person, Zeugnis lauten hier die Stichworte. – Den Schluss bildet *G. Larcher*. Für ihn bedarf der Glaube in einem nachreligiösen und nachmetaphysischen Zeitalter einer „sensiblen poetischen Aufmerksamkeits“, deren Resonanzraum „heute freilich die autonome moderne Kunst [ist], nicht mehr das ordometaphysische Programm der ‚alten‘ Ästhetik von Augustinus bis zur Hochscholastik“ (201). Dafür denkt er R.s Ästhetik der poetischen Sprache über die Brücke imaginativbildgebender Momente der Metapher ins künstlerische Bild(en) weiter. „Die geformte Materialität der Kunstwerke [Rouault, Chagall, Hrdlicka, Falken] und Aktionen [Beuys' Fußwaschung, Rainers Übermalungen] bedeutet analog unableitbare Sinnzukehr in einer eigentümlichen Weise von Gegenwart“ (214), als lebendige Memoria und notfalls kritische Gedächtniskunst.

Ein Verzeichnis der zitierten Sekundärliteratur zu R. und eine knappe Vorstellung der Autoren, wie bei Bd. I, runden den Bd. J. SPLETT

HONNEFELDER, LUDGER, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*. Berlin: Berlin University Press 2008. 383 S., ISBN 978-3-940432-28-5.

Woher kommen wir? Diese Frage versteht Honnefelder (= H.) in Bezug auf die Philosophie und die Theologie des Mittelalters [500–1500 n. Chr.] (9). Thomas von Aquin († 1274), Albert der Große († 1280), Johannes Duns Scotus († 1308), Wilhelm von Ockham († 1347) – und mit einem Blick auf die Patristik auch Augustinus († 430), Bischof von Hippo, vertreten mit ihrem Denken würdig das lateinische Mittelalter. H. blickt von unserer heutigen westlichen Kultur aus auf diese Zeitspanne, um, wie er selbst schreibt, „Tiefenbohrungen vorzunehmen“ (10).

Im Vorwort (9–10) wird die Intention der gesamten Publikation offengelegt. H. untersucht und erklärt die Geschichte des Denkens der genannten Epoche anhand bestimmter geschichtlicher Fragestellungen, wie z. B. der Existenz der Welt, der Moralität, dem Willen, der Freiheit und der Geschichte.

„Woher kommen wir? Zur Einleitung“ (11), so lautet die Überschrift des ersten Kap.s., und mit dieser Frage nach der Herkunft überschreibt H. zugleich das ganze Buch. „Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters“, lautet das 15. und letzte Kap., wobei sich dieser Hinweis zudem als Untertitel auf dem Buchumschlag findet. Beide Kap. zusammengenommen bilden den Rahmen des Gedankengangs aller übrigen.

Im zweiten Kap. geht H. der Frage nach: „Wer hat die wahre Philosophie? Die Begegnung des christlichen Glaubens mit der paganen Philosophie“ (17). Die These des dritten Kap.s lautet: „Innovation durch Rezeption: Die Herausforderung durch die ‚philosophi‘“ (41). Der Beitrag „Weisheit auf dem Weg der Wissenschaft: Albert der Große und die Geburt der wissenschaftlichen Weltanschauung“ schließt sich an (51). Das umfangreiche fünfte Kap. fragt an: „Wie ist ‚Erste Philosophie‘ möglich? Der zweite Anfang der Metaphysik im Mittelalter“ (85), woran anschließend die „Erste Philosophie als Transzendentalwissenschaft: Metaphysik bei Johannes Duns Scotus“ thematisiert wird (114). Das siebte Kap. behandelt die „Metaphysik als Metaphysikkritik: Wilhelm von Ockham und seine ungeschriebene Metaphysik“ (133). Im achten Kap. dagegen stellt „Die Frage nach der Natur der Dinge: Der Begriff der gemeinsamen Natur – eine ontologische Analyse“ (155), wohingegen das neunte Kap. „Mögliche Welten: Die Entdeckung der Modalitäten“ (171) aufzeigt. Nach „Willkür oder ursprüngliche Selbstbestimmung? Das neue Verständnis von Freiheit und Wille bei Johannes Duns“ (188) wird im zehnten Kap. geforscht, um im elften Kap. anzufragen: „Sind moralische Urteile wahr? Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Rationalität der moralischen Urteile“ (207). Das Problem von „Grenzziehung oder Orientierung? Das Modell praktischer Ethik bei Thomas von Aquin“ (228) wird im zwölften Beitrag erörtert, um im dreizehnten Kap. „Das Rätsel der Geschichte: Eine philosophische Betrachtung der theologischen Geschichtsdeutung Augustins“ (251) aufzuwerfen. Mit dem vorletzten Kap. „Universale Norm und kontingente Lebensform: Die mittelalterlichen Deutungen des von Natur aus Rechten“ (272) wird der Binnentext beschlossen.

Der vorliegende Bd. geht auf H.s Vorträge zurück (Kap. 2–4), wie man dem Quellenverzeichnis (315–316) entnehmen kann, und umfasst fünf Vorträge aus den 1980er-Jahren (beginnend mit 1984), drei Vorträge aus den 1990er-Jahren (beginnend mit 1990) sowie fünf Vorträge ab dem Jahr 2000. Aufgrund dieser Tatsache erschließt sich dem Leser auf den ersten Blick kaum ein homogener Sinnzusammenhang. Die Anmerkungen werden zwar je Kap. aufgelistet, stehen jedoch als „Endnoten“ zusammengefasst am Ende des Buches (317–383).

Wo und wie lassen sich Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters festzustellen? Die Antwort auf diese Frage lautet: zum einen im Aufkommen der Philosophie, historisch beginnend mit der Antike, zum anderen in der Entdeckung der Wissenschaft, und zum Letzten bedingt durch die neuzeitliche Aufklärung (Kap. 1, 11). Philosophie und Wissenschaft bilden so im Verlauf der Geschichte das Fundament des mittelalterlichen Denkens. Theologisch entsteht durch den christlichen Glauben ein prägendes Moment, das Europa zu einer Einheit verbindet. Über Humanismus und Aufklärung hinaus entwickelte sich die Identität der Moderne. Durch den Blick auf die Quellen und die historisch-kritische Erforschung des Mittelalters lassen sich divergente Perspektiven korrigieren, und es eröffnet sich somit die Möglichkeit neuer Bewertungen (Kap. 1, 13). Zwei entscheidende Wellen der Aristoteles-Rezeption folgen aufeinander: eine von den Kirchenvätern bis ins 12. Jhd. reichende und eine zweite, für H. die wichtigere, nämlich die mit dem 12. Jhd. einsetzende Rezeption der unbekannteren platonischen und aristotelischen Werke sowie der sich entwickelnden Philosophie aus der Spätantike und dem frühen Mittelalter sowie einer Enzyklopädie verschiedener Wissenschaften im griechisch-arabischen Bereich (Kap. 1, 13). Die Philosophie und die Theologie des lateinischen Mittelalters unterliegen keiner Vereinnahmung, wie – laut H. – mit dem Blick auf die Quellen der Aristoteles-Rezeptionen festgestellt werden kann (Kap. 1, 15). Das Konzept der aristotelischen Metaphysik wird durch die zweite Aristoteles-Rezeption seitens der mittelalterlichen lateinischen Autoren nicht einfach fortgesetzt, sondern, indem sie auf den theologischen Horizont verweisen, von ihnen weiterentwickelt (Kap. 5, 86).

H. vertritt zudem die These, dass der historische Kontext die das Mittelalter bestimmenden Themen und Theorien freilege; Themen und Theorien, die sich in Neuzeit und

Moderne zwar weiterentwickelten, jetzt aber gerne als „Ursprünge“ der Moderne gesehen werden. Der Grund dafür findet sich nach H. im Denk- und Arbeitsschema der Forschung, denn dort werde die Ansicht vertreten, die Philosophie der Neuzeit sei nach einem Studium der Antike gut zu verstehen, wenn sie bei *Descartes* wieder einsetze. Auch sei das Mittelalter wegen des theologischen Kontextes bei der Aufklärung der historischen Entwicklung der Philosophie zu übergehen; zudem werde noch behauptet, die neuzeitliche Wirkungsgeschichte könne bei einer Erforschung der mittelalterlichen Philosophie außer Acht gelassen werden (Kap. 1, 15). Allerdings, so die Grundthese des Buches, nehme die „neuzeitliche Philosophie“ über die „mittelalterlichen Rezeptionsvorgänge und Transformationsgestalten“ Zugriff auf ihre antiken Ursprünge. Zudem hat die mittelalterliche Philosophie die Ansätze der neuzeitlichen Philosophie elementar bestimmt (Kap. 1, 16). Durch seine „Tiefenbohrungen“ erbringt H. den Nachweis, dass *Kant* auf die scotische Struktur von Analytik und Dialektik Bezug nimmt, wenn er von einer Transzendentalphilosophie der Alten in seiner *Kritik der reinen Vernunft* spricht und zudem Bezüge herstellt zu den Begriffen transzendentaler Gegenstand, Allheit der Realität und realstes Seiendes (Kap. 6, 131–132).

Ursprünge der Moderne? So lautet die Frage des letzten Kap.s. H. spricht von einem Denken, welches vergangenen Epochen angehört, von Begegnungen der Kulturen, vom Bruch mit tradierten Synthesen und von neuen Horizonten des Denkens, die bis heute unser westliches Denken beeinflussen (Kap. 15, 305). Eine Begegnung zweier geistiger Welten hat neue Fragen und Perspektiven entstehen lassen; sie sind zu einem nicht wegzudenkenden Bestandteil des modernen Bewusstseins geworden (Kap. 15, 314).

H. zeigt auf, dass die Philosophie und Theologie des Mittelalters in unserem Denken und in unserer heutigen westlichen Kultur einen wesentlichen Raum einnimmt. Deshalb sollte jedem Studierenden dieser Fachrichtungen das Buch an die Seite gestellt sein, allerdings nicht als ein erster Zugang zur Mediävistik, denn damit ginge eine Überforderung einher. Dies gilt ebenso für eine fachfremde Leserschaft. Sollte diese vorrangig auf Grund des Titels nach dem Werk greifen, so müsste sie in der Lage sein zu erkennen, dass die Themen der Philosophischen und Theologischen Anthropologie behandelt werden. H. verweist zu Recht darauf, er habe Tiefenbohrungen vorgenommen. Diese wichtige Bemerkung sollte der Leser nicht unterschätzen, denn oftmals erweisen sich Passagen als schwer lesbar und nicht leicht verständlich.

Der Leser, immer ausgerüstet mit der Kap.- und der Fußnotennummer, sucht in den jeweiligen Anmerkungen die für ihn entscheidende Information. Damit dies auf Anhieb gelingt, darf er zwischenzeitlich die Kontrolle bezüglich der aktuell zu lesenden Seite nicht verlieren. Eine Hilfe wäre es, wenn von Seiten des Verlags diesem Buch deshalb zwei Lesebändchen beigelegt worden wären. Das Lesen wird zudem erschwert durch einen inflationären Gebrauch an Guillemets, an Kursivschreibungen und an Klammersetzungen. Auch arbeitet H. gerne mit Einfügungen in Parenthesen. Eine Angabe der Lebensdaten der besprochen Autoren hätte die Einordnung in den historischen Rahmen vereinfacht. Im Verlauf der 15 Kap. drängt sich immer wieder der Eindruck auf, H. müsse die philosophische und theologische Tiefe des lateinischen Mittelalters verteidigen, insbesondere gegenüber der Neuzeit (z. B. Kap. 1, 16; Kap. 2, 40; Kap. 4, 70; Kap. 4, 74; Kap. 5, 86; Kap. 15, 314). Dies spiegelt sich auch in der Formulierung des Untertitels des Buches wider, wo zuerst der Begriff der Moderne begegnet. Die Philosophie des Mittelalters lässt H. mit der zweiten Rezeption der Werke des Aristoteles beginnen (Kap. 3, 42–44). Wichtige Denker wie Hugo von Sankt Viktor († 1141) und Gilbert Porreta († 1155) werden deshalb vermisst. Im Rahmen der zweiten Rezeptionswelle spricht H. von den „bis dahin unbekanntem großen platonischen und aristotelischen Werken“ (Kap. 1, 13), in Kap. 15 (310) erwähnt er den „sog. christliche[n] Sokratismus des 12. Jahrhundert[s]“; vermutlich beziehen sich diese Aussagen auf das platonische Werk des *Timaios*, welches einzig in lateinischer Übersetzung der besprochenen Epoche vorlag.

Damit der landläufigen Meinung über das Mittelalter als ein Museum für vergangene Lebensformen ein für alle Mal wissenschaftlich fundiert widersprochen werden kann, sollte dieses Buch den Weg zum Leser finden. Aber wie? Eine mögliche Antwort finden wir bei Thomas von Aquin: „Er [der Mensch] hat nicht nur die Freiheit, zu wollen oder

nicht zu wollen, sondern auch die Freiheit, dieses oder jenes zu wollen, je nachdem, welches Ziel ihm die Vernunft vorstellt“ (Kap. 12, 230).
K. GANSS

WITTRICK, FABIAN, *Nationalsozialistische Rechtslehre und Naturrecht*. Affinität und Aversion. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 81 S., ISBN 978-3-16-149864-0.

Diesem Traktat, wie Wittreck (= W.) seine Schrift nennt, liegt seine Antrittsvorlesung vom 27. Januar 2008 an der Juristischen Fakultät der Universität Münster zugrunde. Für den Druck wurde sie um Anmerkungen und eine Bibliographie erweitert. W. geht es darum (so das Vorwort), die faschistischen Rechtslehren, welche in Italien, Österreich, Portugal und Spanien Herrschaftsdoktrin waren, und die des Nationalsozialismus selbst mit den verschiedenen Schulen des Naturrechts zu vergleichen. Insofern scheint also der Titel des Traktats zu eng gefasst. Tatsächlich kommt fast ausschließlich der Nationalsozialismus zur Sprache. Und so ist der Titel zu Recht gewählt. W. hat seinen Traktat in fünf Teile eingeteilt. Das erste Kap. widmet er dem Umgang mit Rechtspositivismus und Naturrecht in der Weimarer Zeit (1–18). Das zweite Kap. geht auf „das Naturrecht im nationalsozialistischen Rechtsdiskurs“ ein (19–34). Das dritte Kap. handelt von „Nationalsozialistischen Naturrechtsentwürfen“, d. h. denen von Raimund Eberhard und den von Hans-Helmut Dietze (35–42). Das vierte Kap. untersucht mögliche „Parallelen von nationalsozialistischer Rechtslehre und Naturrecht“ (43–55). Das fünfte und letzte Kap. fragt: „Naturrechtsrenaissance oder Naturrechtslegende?“ (56–57).

Zum ersten Kap.: W. spricht vom Gründungsmythos der bundesdeutschen Rechtsphilosophie, der sich auf Gustav Radbruchs Aussage von 1946 zurückführen lässt: Es sei, so Radbruch, die positivistische Einstellung des deutschen Juristenstandes gewesen, welche ihn wehrlos gemacht habe, so dass er das inhaltliche Unrecht des Nationalsozialismus zum Maßstab nahm und nicht ernstlich erwog, die NS-Gesetze radikal abzulehnen. W. hält diese Ansicht für falsch. Vielmehr urteilt er mit Bernd Rütters und Hubert Rottleuthner (u. a.): Es sei heute als stichhaltig erwiesen, dass maßgebende NS-Rechtslehrer sich eindeutig vom Rechtspositivismus absetzten, so C. Schmitt, E. Jung, K. Larenz. W. Schwister etc. Mit der „unbegrenzten Auslegung“ riss die NS-Rechtsdoktrin auch die Grenzen ein, welche der Rechtspositivismus aufzurichten versucht hatte (4). Lässt sich, so W., die NS-Doktrin vielleicht sogar als ein „Naturrecht“ eigener Spielart bezeichnen (4f.), so, wenn mit „völkischer Lebensordnung“, „Blut und Boden“, „Rasse“ oder dem „völkischen Lebensgesetz“ aus den Reihen der NS-Juristen heraus wie mit naturrechtlichen Prinzipien argumentiert wurde? Dass es damit aber um eine genaue Bestimmung des „Naturrechts-Begriffes“ geht, ist einsichtig (5). W. spricht übrigens der NS-Rechtslehre den Charakter einer wirklichen systematisch durchgeformten Lehre ab, welche ja als Lehre zu verlässlichen Ableitungen von geprüften Prinzipien gelangen müsste. Dies sei jedoch bei der NS-Rechtslehre keineswegs der Fall. W. lässt diese Schwierigkeit auf sich beruhen. Allerdings bleibt, um noch einmal auf die radbruchsche Position zurückzukommen, doch die Frage, ob Radbruch mit seinem Positivismusargument nicht dennoch zutreffend eine vorherrschende Mentalität deutscher Juristen beschrieb. Widerlegt ist seine Position mit dem Hinweis auf die Einstellung der genannten Rechtsgelehrten nicht!

Als Kronzeugen für die Naturrechtsrenaissance der Zwischenkriegszeit führt W. das Werk Heinrich Rommens „Die ewige Wiederkehr des Naturrechts“ (1. Aufl., 1936) an (9f.). Er begnügt sich nicht damit und untersucht das Panorama von 1918 bis 1933 (15). Es stellt sich keineswegs einheitlich dar. Rechtspositivistische Vertreter hatten sich gegen andere Ansätze zu verteidigen, welche an dem Menschen bindend vorgegebenen Werten festhielten, Ansätze, die keineswegs bloß im christlichen Raum entstanden sind (s. die Kritik an Ch. M. Scheuren-Brandes: 18, Anm. 55). Ein vollständiges Panorama rechtsphilosophischer Ansätze müsste wohl auch auf eine Reihe anderer „Philosophien“ eingehen: neukantianische (nicht nur R. Stammler); sodann die entweder mehr auf Thomas von Aquin oder auf Francisco Suárez gestützten Rechts- und Staatslehren; später Karl Larenz mit seiner von Hegel inspirierten Staats- und Rechtslehre (22, Anm. 11) etc. sowie Carl Schmitts „konkretes Ordnungsdenken“ (23, Anm. 12) oder eben schon völkisch inspirierte Rechtslehren, wie bei Ernst Kriek (22, Anm. 7).