

keit. – Den Band abschließend betrachtet *Christian Tornau* in Kapitel 14, „Happiness in this Life? Augustine on the Principle that Virtue Is Self-sufficient for Happiness“, Augustins Ansichten über den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit und bietet dabei interessante Einblicke in die Rezeption und Transformation paganer Lehren in der frühchristlichen Philosophie. Die Glückseligkeit sei für Augustinus eine dezidiert eschatologische Größe, welche in dieser Welt nur unvollkommen und provisorisch realisiert werden könne. Sie verdanke sich göttlicher Gnade, welche zugleich auch die notwendige Voraussetzung für die Tugend darstelle. Diese erfahre ebenfalls eine Transformation und werde als Gottesliebe verstanden. Dies ermögliche es ihm, an der paganen These festzuhalten, dass die Tugend allein hinreichend für die Glückseligkeit sei. Der Tugendhafte als derjenige, der Gott liebe, habe Gott, worin für Augustinus die Glückseligkeit bestehe. Diese bleibe jedoch in dieser Welt unvollkommen, da die menschliche Tugend stets von Stolz und Selbstliebe bedroht sei. Erst in der Erfüllung der Gottesliebe im Eschaton sei die Glückseligkeit vollkommen. Tornau korrigiert hier eine verbreitete Forschungsansicht, welche Augustin meist einen sehr pessimistischen und düsteren Blick auf das Leben im Diesseits zuschreibt.

Die Beiträge des Bandes sind allesamt klar geschrieben und präzise ausgearbeitet. Sie bieten einen fundierten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand und sondieren die philosophischen Möglichkeiten der verschiedenen Theorien. Auch in philologischer Hinsicht arbeiten die Autoren solide und sauber. Das umfangreiche Literaturverzeichnis ist ein guter Ausgangspunkt für eine weitergehende Beschäftigung mit der Thematik, wobei hier noch Maximilian Forschners Studie „Über das Glück des Menschen“ (Darmstadt 1993) zu ergänzen wäre. Der Sammelband stellt einen informativen und mitunter innovativen Beitrag zur Diskussion um die verschiedenen Glückskonzepte in der antiken Philosophie dar.

M. S. HELD

JUNK, KARSTEN: *Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart* (Augustinus. Werk und Wirkung; 5). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016. 320 S., ISBN 978-3-506-78481-0.

Es gibt kaum ein klassisches Thema der Philosophie- und Theologiegeschichte, das im Laufe der letzten Jahrzehnte stärkeren Umbrüchen unterworfen gewesen wäre als die Frage nach der menschlichen Seele bzw. dem menschlichen Geist. Zwar hatte schon die kantische Vernunftkritik die Möglichkeit eines spekulativ-metaphysischen Diskurses über die Seele radikal infrage gestellt und durch eine rein erkenntnistheoretische Beschreibung ihrer funktionalen Strukturen ersetzt. Die seit der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. immer stärker in den Vordergrund rückende „Mind-Brain-Debatte“ ist in dieser Hinsicht jedoch noch einen entscheidenden Schritt weitergegangen, indem sie den Unterschied zwischen der phänomenalen und der noumenalen Betrachtungsweise von Bewusstseinsprozessen negiert und den philosophischen Diskurs über „Geist“, „Seele“ und „Subjektivität“ auf das naturkausale Modell neurophysiologischer Zustandsbeschreibungen reduziert hat.

Vor diesem Hintergrund leistet die vorliegende Monographie von Karsten Junk (=J.) einen begrüßenswerten Beitrag dazu, die bleibende Bedeutung des klassischen Subjektendiskurses am Beispiel zweier ihrer prominentesten Vertreter aufzuzeigen. Im Mittelpunkt steht dabei die Einsicht, dass der menschliche Geist grundsätzlich nicht als in sich ruhende, von der übrigen Wirklichkeit isolierte „Seelensubstanz“ betrachtet werden kann, sondern ausgehend von der relationalen Doppelstruktur seines Verhältnisses zu sich selbst und zu Gott begriffen werden muss. Nach einer kurzen Einleitung, die eine Skizze des derzeitigen Forschungsstandes bietet, gliedert sich das Buch in zwei unterschiedlich lange Hauptabschnitte. Der Schwerpunkt liegt auf der augustinischen Anthropologie und Seelenlehre, deren Analyse sich über fast zwei Drittel des Buches erstreckt, während der zweite, kürzere Hauptabschnitt Meister Eckhart gewidmet ist. Als thematische Klammer für die Interpretation der beiden Autoren fungiert der Begriff des „Bildes“ mit seinen vielfältigen biblisch-metaphysischen Bedeutungsfacetten. So wird der Mensch in Gen 1,26f. als „Bild Gottes“ bestimmt und dadurch auf einzigartige Weise vor allen anderen Geschöpfen ausgezeichnet. In der philosophischen Tradition verweist der Bildbegriff hingegen auf die platonische Ideenlehre, der zufolge die sichtbare Wirklichkeit nur die

unvollkommene, schattenhafte Nachahmung eines vollkommenen, intelligiblen Urbildes ist. Beide Aspekte – die Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes und sein bleibender Abstand gegenüber seinem göttlichen Ursprung – bilden die Leitmotive für J.s Analyse der Seelenlehre bei Augustinus und Eckhart. Die beiden Denker kommen darin überein, dass sie das Innere der menschlichen Seele als Ort eines konstitutiven, unverlierbaren Gottesbezuges ansehen. Bedeutsame Unterschiede werden jedoch hinsichtlich der Frage erkennbar, wie dieser innere Ort der Gottesgegenwart näherhin zu denken ist und welche Stellung er in Bezug auf die übrigen Dimensionen des Menschseins einnimmt.

Trotz der tiefgehenden geistigen Umbrüche, die Augustinus im Verlauf seines Lebens durchgemacht hat, stellt die Einsicht in die radikale Geschöpflichkeit des Menschen eine Grundkonstante seines Denkens dar. So sehr er auch darauf hinweist, dass die triadische Struktur des menschlichen Geistes (*memoria – intelligentia – voluntas*) ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit ist, so sehr betont er doch auch immer wieder, dass diese Strukturanalogie den kreatürlichen Status des Menschen keineswegs aufhebt. Die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich seiner selbst bewusst zu werden und sich zu sich selbst zu verhalten, ändert nichts an der Tatsache, dass es sich dabei um die Selbstbezüglichkeit eines wesenhaft durch Zeitlichkeit und Endlichkeit charakterisierten Subjektes handelt, das aufgrund seiner erbsündlichen Schwächung der Gnade Gottes bedarf, um die ihm eigene Gottebenbildlichkeit voll entfalten und verwirklichen zu können. Der eigentliche Bruch, der den Menschen an der Erreichung seiner ursprünglichen Bestimmung hindert, verläuft also nicht so sehr zwischen seinem Leib und seiner Seele als vielmehr zwischen seiner Erkenntnis und grundsätzlichen willentlichen Bejahung des Guten einerseits und den einzelnen konkreten Willensakten zur Umsetzung des als gut Erkannten andererseits. Aus diesem Grunde widmet sich J. in seinen Analysen der augustinischen Anthropologie eingehend dem komplexen Zusammenspiel der verschiedenen Seelenvermögen, die sich gerade nicht auf einen letzten Einheitsgrund zurückführen lassen, sondern in ihrer irreduziblen Vielheit bestehen bleiben. Was das Selbstbewusstsein des Menschen ausmache, sei der Bezug zu seiner eigenen biographischen Vergangenheit, die durch die *memoria* zwar einer ausdrücklichen Wiedererinnerung zugänglich sei, deren letzter Grund (*abditum mentis*) ihm jedoch verborgen bleibe. Menschliches Bewusstsein ist also grundsätzlich immer zeitliches Bewusstsein, das im Hier und Jetzt des irdischen Lebens nie seine Erfüllung finden kann, sondern auf Gott als das eschatologische Endziel der gesamten Wirklichkeit hin ausgespannt bleibt. Auch wenn Augustins Denken stark vom Neuplatonismus seiner Zeit beeinflusst ist, macht er sich doch dessen Lehre einer mystisch-philosophischen Einswerdung mit dem Einen nicht zu eigen, sondern betont die Heilsnotwendigkeit der geschichtlichen Inkarnation des göttlichen Logos in der Person Jesu Christi. Der in der Struktur des menschlichen Geistes verankerte Gottesbezug führt also auch dann, wenn er in der bestmöglichen Weise gelebt wird, lediglich zu einer immer größeren Annäherung des Menschen an Gott, nicht jedoch zu einem Dahinfallen des Unterschiedes zwischen der kreatürlichen und der göttlichen Wirklichkeit. Auch in seiner Eigenschaft als „Bild Gottes“ ist der Mensch immer nur ein schwächeres, unvollkommenes Abbild des göttlichen Geistes, ohne je mit seinem Urbild eins werden zu können.

Vor dem Hintergrund dieses Ergebnisses widmet sich J. im zweiten, kürzeren Hauptteil seines Buches Meister Eckharts Seelen- und Intellektlehre, die in mancherlei Hinsicht von Augustinus beeinflusst ist, sich in etlichen Punkten aber auch deutlich von ihm unterscheidet. Besonders auffallend ist, dass Eckhart zwar Augustinus häufiger zitiert als jeden anderen Autor, den Wortlaut des Zitats dabei jedoch nicht selten verändert und dem Kirchenvater bisweilen sogar Aussagen zuschreibt, die gar nicht von ihm stammen. Dieser recht freie Umgang mit der augustinischen Vorlage erklärt sich nach J.s Auffassung vor allem daraus, dass in Eckharts metaphysischer Bildlehre die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Geist nicht mehr als analoge Nachahmung, sondern als univoke Wesensgleichheit begriffen wird. Dementsprechend sieht Eckhart die Ursprungsbeziehung zwischen Gott und Mensch nicht in einer relationalen Strukturanalogie der geschaffenen Seelenvermögen mit der Trinität begründet, sondern vielmehr in jenem beständigen Einheitsvollzug, der sich durch die überzeitliche Gottesgeburt im ungeschaffenen Grund der Seele ereignet. Mit diesem Gedanken einer ungeschaffenen

Dimension innerhalb des Menschen verlässt Eckhart nach J.s Einschätzung eindeutig den Boden der von Augustinus verkörperten philosophisch-theologischen Tradition zugunsten einer spekulativen Einheitsmystik. Dabei beruft sich der Thüringer Dominikaner allerdings nicht nur auf neuplatonische Quellen, sondern entwickelt seinen Ansatz unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die klassische Trinitätslehre und Christologie. Das entscheidende Novum besteht jedoch darin, dass bei Eckhart die Grenze zwischen Ungeschaffenheit und Geschaffenheit nicht mehr mit dem Unterschied zwischen Gott und Mensch zusammenfällt, sondern innerhalb des Menschen – genauer gesagt: zwischen seinem ungeschaffenen Seelengrund und seinen geschaffenen Seelenvermögen – verläuft.

Wie J. treffend herausarbeitet, erfährt der von Augustinus stammende Begriff des *abditum mentis* bei Eckhart eine entscheidende Bedeutungsveränderung. So bezieht er sich nicht mehr auf den unvordenklichen Grund der je eigenen Vergangenheit, die dem Bewusstsein des Menschen zumeist entzogen ist und nur durch die Wiedererinnerung (*memoria*) teilweise wieder zugänglich werden kann, sondern auf den absolut einfachen Grund der Seele, in dem sich beständig die überzeitliche Gottesgeburt vollzieht. Die „Verborgenheit“, die bei Augustinus im Zusammenhang mit der zeitlichen Erstreckung des kreatürlichen Bewusstseins ins Spiel kommt, wird von Eckhart auf das Wesen der Seele als solches bezogen, das sich im Unterschied zu den einzelnen, empirischen Seelenvermögen grundsätzlich nie in sichtbarer Weise manifestieren kann. In diesem Seelengrund *ist* der Mensch immer schon eins mit Gott und steht über den Wirnissen seines geschöpflichen, innerzeitlichen Lebens. Daher spielt die Problematik der Erbsünde und der daraus resultierenden Willensschwäche bei Eckhart kaum eine Rolle; geht es bei ihm doch – anders als bei Augustinus – nicht um eine graduelle, von unten her erfolgende Annäherung des Menschen an Gott, sondern vielmehr um das restlose Durchdrungenwerden der kreatürlichen Dimension des Menschen von jener göttlichen Wirklichkeit, die im Grund der Seele immer schon gegenwärtig ist. Während Augustinus den Menschen vornehmlich unter dem Gesichtspunkt seiner innerzeitlichen Verstrickungen und seiner Anfälligkeit für die Sünde in den Blick nimmt, betrachtet Eckhart den Menschen im Licht seiner bereits verwirklichten, unverlierbaren Einheit mit Gott, die nicht so sehr auf die Ebene der innertrinitarischen Strukturen und Bezüge als vielmehr auf die Ebene des unteilbaren göttlichen Wesens verweist. Zu Recht macht J. darauf aufmerksam, dass Eckharts starke Betonung der einen „Gottheit“ gegenüber der Dreiheit der trinitarischen Personen und die Behauptung einer unmittelbaren Immanenz der „Gottheit“ im Grund der Seele letztlich die Grenzen der klassischen biblischen *imago Dei*-Lehre sprengen: Wo absolute Einheit ist, kann strenggenommen gar nicht mehr von „Urbild“ und „Abbild“ gesprochen werden, sondern das menschliche Selbstbewusstsein und Selbstverhältnis verwirklicht sich unmittelbar *als* Vollzug des göttlichen Wesens selbst. Der extensive Bezug auf Augustinus, durch den sich Eckhart äußerlich in die theologische Tradition einzureihen versucht, kann somit nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sich von der Sache her in wesentlichen Punkten vom Denken des Kirchenvaters unterscheidet und eigene, neue Wege geht.

Das unstrittige Verdienst des vorliegenden Buches besteht darin, den oft unterschätzten Bezug Eckharts zu Augustinus in Erinnerung zu rufen, der in der aktuellen Forschung angesichts der oft und zu Recht hervorgehobenen Beeinflussung von Eckharts Denken durch die Intellektlehre des arabischen Aristotelismus nicht selten in den Hintergrund tritt. Gerade unter diesem Gesichtspunkt fällt jedoch auf, dass in der Bibliographie einige wichtige Veröffentlichungen fehlen, allen voran das Meister-Eckhart-Jahrbuch 3 (2009), das den Titel *Meister Eckhart und Augustinus* trägt. Insbesondere der darin enthaltene Aufsatz von Freimut Löser mit dem Titel „Augustinus spricht“ (ebd., S. 87–136) hätte mit Blick auf Eckharts bisweilen sehr eigenwilligen Umgang mit Zitaten aus den Werken des Kirchenvaters Erhellendes beitragen können. Hinsichtlich der eckhartschen Interpretation des *abditum mentis* konstatiert J. zu Recht eine grundlegende Bedeutungsverschiebung im Vergleich zur Verwendung dieses Begriffes bei Augustinus. Leider fehlt jedoch der Hinweis darauf, dass das *missing link* dieser begriffsgeschichtlichen Entwicklung bei Dietrich von Freiberg zu suchen ist, der die augustinerische Konzeption des *abditum mentis* mit der arabisch-aristotelischen Lehre vom *intellectus agens* verbindet und dadurch den Boden für Eckharts These der Ungeschaffenheit und Überzeitlichkeit des Seelengrundes

bereitet. Da gerade diese Bedeutungsverschiebung für den Vergleich der augustinischen und der eckhartschen Seelenlehre von zentraler Wichtigkeit ist, erscheint es umso verwunderlicher, dass J. den einschlägigen Aufsatz von Andreas Speer, „Im Verborgenen des Geistes: *abditum mentis* bei Augustinus und Meister Eckhart“ (in: M. Pfeifer/S. Ropic [Hgg.], *Das Selbst und sein Anderes* [FS K. E. Kaehler], Freiburg i. Br. 2009, S. 56–80), nicht zur Kenntnis genommen hat.

Unter inhaltlichen Gesichtspunkten handelt es sich insgesamt um ein durchaus lesenswertes Buch, das sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen Augustins und Eckharts Entwürfen einer philosophisch-theologischen Anthropologie und Geistmetaphysik erkennbar werden lässt. Dass der Schwerpunkt der Arbeit stärker auf Augustinus liegt, mag eine Erklärung dafür sein, dass der Autor mit der philologisch korrekten Zitierweise von Eckharts Werken offenbar weniger vertraut ist. Während die deutschen Predigten nach der offiziellen Zählweise der kritischen Kohlhammer-Ausgabe durchnummeriert werden (z. B. „Pr. 6“), bevor die entsprechende Seitenzahl des DW-Bandes genannt wird, fehlen diese beiden Angaben bei den lateinischen *Sermones* gänzlich. Stattdessen wird ausschließlich die Nummer des betreffenden Randparagrafen in den LW IV angeführt, was zu irreführenden Angaben wie „Sermo 239“ (S. 265) führt. Weit schwerer als diese philologischen Ungenauigkeiten in der Zitierweise wiegt jedoch der Umstand, dass die Lesbarkeit des Buches durch eine deutlich über das vertretbare Maß hinausgehende Anzahl sprachlicher Fehler beeinträchtigt wird. Dabei handelt es sich keineswegs nur um versehentlich nicht korrigierte Druckfehler, sondern um systematisch immer wiederkehrende Schwächen in Rechtschreibung und Interpunktion. So wird beharrlich „dass“ und „das“ verwechselt (auf S. 161 gleich dreimal!), während bei substantivierten Ausdrücken häufig die Großschreibung fehlt (S. 90: „[...] so spiegelt sie ein zeitliches auseinander wieder [sic!]“; S. 101: „ein aufblitzen Gottes“). Hinsichtlich der Zeichensetzung fällt auf, dass Kommata regelmäßig dort gesetzt werden, wo nach den Regeln der Grammatik keine zu stehen haben (z. B. bei „sowohl – als auch“ vor dem „als“), dafür aber an anderer Stelle, nämlich vor Nebensätzen und bestimmten erweiterten Infinitivkonstruktionen, nicht selten fehlen. Es spricht nicht gerade für die Sorgfalt des verlagsinternen Lektorats, dass diese offenkundigen sprachlichen Mängel nicht rechtzeitig vor der Drucklegung erkannt und behoben wurden. Umso ärgerlicher ist die Tatsache, dass dem Leser für ein mit derartiger Nachlässigkeit verlegtes Buch der unverhältnismäßig hohe Preis von 44,90 Euro abverlangt wird.

Trotz dieser Abstriche hinsichtlich der formalen Qualität des Textes und kleinerer Lücken in der von J. berücksichtigten Forschungsliteratur sei das Buch all jenen Lesern empfohlen, die die geistesgeschichtliche Traditionslinie „Augustinus – Meister Eckhart“ unter anthropologischen Gesichtspunkten näher in den Blick nehmen möchten.

M. ROESNER

BENDER, SEBASTIAN: *Leibniz' Metaphysik der Modalität* (Quellen und Studien zur Philosophie; 130). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. 279 S., ISBN 978-3-11-045341-6 (Hardback); 978-3-11-045494-9 (PDF); 978-3-11-045391-1 (EPUB); ISSN 0344-8142.

Die Monographie „Leibniz' Metaphysik der Modalität“ von Sebastian Bender (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin) ist die erste systematische Arbeit in deutscher Sprache, die sich ausschließlich und detailliert mit der Theorie der Modalität bei Leibniz auseinandersetzt. Das Besondere an dieser Arbeit ist, dass sie nicht nur eine umfangreiche Darstellung der – wie so oft bei Leibniz – unterschiedlichen und nur schwer zu verknüpfenden Ansätze zu einer Theorie der Modalität präsentiert und sondiert, sondern diese zudem in einen Gesamtkontext von spinozistischem Nezessitarismus – diesem ist ein ganzes Kapitel gewidmet (27–70) – auf der einen Seite und Descartes' modalem Voluntarismus (75–79) auf der anderen Seite einordnet. In der Studie geht der Autor drei zentralen Fragen nach: Wie gründen die Ideen in der Essenz Gottes (71–119)? Was ist das Verhältnis zwischen möglichen Individuen und möglichen Welten (119–208)? Welche Strategien verfolgt Leibniz um dem Nezessitarismusvorwurf zu entgehen (209–256)?