

Religion („non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem“), die A. zum „unruhigen Herzen“ werden lässt, das nicht nur in Philosophierenden schlägt, sondern auch in Gläubigen, verdeckt der Fideismus, der mit „sola fide, sola gratia, sola scriptura“ Auslegungshoheit über A.s Gedankenwelt erstrebt.¹ A. widerspricht als Denker dem dreifachen „sola“ Luthers und öffnet sich vielmehr den Gedanken der „anima naturaliter christiana“ (vgl. *civ.* 18,37) und der „ecclesia ab Abel“ (*en. Ps.* 128,2).

Wer Philosophie (wie Kant und A.) im Gegensatz zur „Philodoxie“ als „sapientiae studium“ versteht, kann sich für A.s Reflexionen zur „Freiheit“ öffnen, auch in Abweisung der Thesen von H. Drecoll.² Wer vom „Philosophiebegriff“ A.s aus handelt, muss die Fragen zur Sprache bringen, die A. selbst als wesentlich benennt; z. B. *sol.* 1,7: „deum et animam scire cupio“. Der Rez. untersucht im Folgenden (angeregt von Kants Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) die Deutung der Freiheit im Denken A.s bei D.; Referenzstellen: 36, 49, 85, 90, 91, 92 (2), 93 (2). D. spricht vom „sozialen Elitismus“ (36) der Freien, die „sich der σοφίη widmen“ können; ihm geht es um Ciceros „Philosophieauffassung, die den therapeutischen Anspruch der antiken φιλοσοφία aufgreift, indem sie für die Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper, für die Freiheit des Menschen (gegen den Fatalismus), für die Existenz einer natürlichen ethischen Ordnung und andere Thesen plädiert“ (49). D. weist auf die „Freiheit (libertas), das Zu-sich-selbst-kehren (se sibi reddere)“, wobei das „menschliche Leben [...] wie eine Reise auf dem stürmischen Meer“ vorgestellt wird, „deren Endhafen die Weisheit sei“ (65). Auf S. 85 verweist D. auf Genesis 3,1–24, wo vom „Fall der Ureltern und dessen Konsequenzen die Rede“ ist; als Konsequenz wird der „Verlust der ursprünglichen Gaben, nämlich der Verlust der Unsterblichkeit, der Freiheit von Leiden und der Fähigkeit, die Wahrheit unmittelbar zu erkennen“, genannt. D. erklärt weiter, dass A. „den Wille[n] als einen zweistufigen Vorgang auffasst. Demnach zeige sich das Problem der Freiheit (libertas) bei Augustinus als die Beziehung zwischen der voluntas und den voluntates“ (90). Die Grundorientierung zum Guten im Übergang zur Gnadenlehre erläutert er auf S. 91: „Die Fähigkeit, etwas Gutes zu wollen (velle), und zwar die gnädige Hilfe Gottes. Auf der Ebene der äußeren Handlung (das konkrete posse) aber gilt das Paradox, dass der Mensch ‚mit Notwendigkeit‘ und gleichzeitig mit Freiheit sündigt. Das heißt nicht, dass er zum Sündigen schlechthin gezwungen ist, dann wäre er nicht schuldhaft und verantwortlich, wie Augustinus oft wiederholt.“ Weitere Stellen zur „Freiheit“ führen den Bezug zum Gnadenproblem weiter; vgl. S. 92: „In diesem Sinne ist das bekannte Zitat von *praed. sanct.* zu verstehen, in dem der Kirchenvater in der Rückschau seine Wende erklärt: ‚Ich habe mich um die menschliche Willensfreiheit bemüht, gesiegt hat aber die Gnade‘“ (FN 460 zitiert *praed. sanct.* 8: „laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia“; vgl. *retr.* 2,1,1).

D. hält sein Urteil (mit Recht) in der Schwebe; er fragt: „Geht es hier um eine Aufhebung der menschlichen Freiheit zugunsten der Gnade und somit um die Willkürlichkeit Gottes? Die Frage, eine der umstrittensten in der Augustin-Forschung, ist keinesfalls leicht zu beantworten, und wir werden dies auch hier nicht in erschöpfender Weise tun. [...] Doch es muss einstweilen gesagt werden, dass es ein eilfertiger Schluss wäre, aus dem Gesagten zu folgern, dass Augustinus die menschliche Freiheit vernachlässigt und ihr Zutun für die Erlösung missachtet.“ (92) Resümierend erklärt D.: „Augustinus hat bis zu seinen spätesten Werken versucht, die Harmonie zwischen der absoluten Unverdienstlichkeit und dem Vorrang der Gnade, der *praescientia* und Allmächtigkeit Gottes und der menschlichen Freiheit (gegen den Fatalismus) zu verteidigen. [...] Es genüge hier festzulegen, dass Augustin den Willen nach dem Fall für so gravierend krank und therapiebedürftig hält, dass dieser nur durch eine übermenschliche Therapie geheilt werden kann und folglich gilt die Freiheit des Willens – anders als die Moderne – eher als das Resultat eines christlichen Lebens ist und nicht als ein roher, schon gelungener Zustand des menschlichen Geistes. Die voluntas verliert niemals ihre Fähigkeit, die voluntates zu wollen; die böse moralische Qualität aber der voluntas steht nicht in der Macht des Menschen zu ändern. Das bedeutet, dass er immer über ein *libe-*

rum arbitrium verfügt, aber niemals über eine *libertas*, es sei denn, die Gnade Gottes seine ursprüngliche Harmonie wiederherstellt.“ (93)

Eine schmerzliche Lücke im Blick auf die Thematisierung der „Freiheit“ im philosophischen Denken A.s ist die Vernachlässigung der griechischen Tradition (z. B. Platon und Aristoteles) und Kants (vgl. *lib. arb.* 1,26: „quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantior omnibus bonis in potestate nostra non constitutus sola illi voluntas per se ipsam daret“). Unerwähnt bleibt auch der genuin philosophische Rang, der A. in neuerer Zeit zuerkannt wird, besonders seit Edmund Husserl, Martin Heidegger (nur auf S. 178 erwähnt im Verbindung mit Gadamer) und Karl Jaspers (vgl. jedoch S. 19 mit einem unausgewiesenen und sprachlich unklaren Motto). Wer Augustins Philosophiebegriff untersuchen will, sollte auch auf Heideggers Vorlesung von 1921 (jetzt GA 60, 157–299) eingehen bzw. verweisen. D. nennt nebenbei A.s „Zeitabhandlung von *conf.* 11“ (vgl. 211f), die für die „Phänomenologie des faktischen Lebens“ in Heideggers *Sein und Zeit*, einem philosophischen Grundwerk des 20. Jh.s, Bedeutung hat (unbeachtet bleibt auch Heideggers einschlägiger Vortrag in Beuron). Immerhin verweist D. auf *ord.* 2,14, wo die in *conf.* 11 dann behandelte Frage schon als wesentlich genannt wird (67).

Breit wird die A.-Deutung von Johannes Brachtendorf mit einem treffenden Zitat erwähnt (25–27, 88f, 105, 152, 164, 224): „Wenn Augustinus in der Heiligen Schrift philosophische Thesen findet, dann bedeutet dies weder im siebten noch hier im zwölften Buch, dass er die Vernunft auf den Glauben gründen will [...] immer dann, wenn Augustinus bei seiner Auslegung des Schöpfungsberichtes philosophische Thesen formuliert, beruft er sich nicht auf Unterweisung durch den Autor, sondern auf göttliche Belehrung.“ (203, Anm. 994) Die Leser, deren Blick durch Engführungen nicht behindert wird, weil sie weitere Kontexte kennen, werden D. Diss. begrüßen, weil sie durch ihre Aufgabenstellung auf Fragen verweist, die A. kontrovers diskutiert hat, sodass er, wenn man ihn nur als „doctor gratiae“ sieht, nicht zutreffend vergegenwärtigt wird. D. regt dazu an, A. erneut, vereint mit Platon und Kant, als „fortzeugenden Gründer des Philosophierens“ zum Thema zu machen und weiter zu bedenken.³

Wiesbaden

Norbert Fischer

Bulgakov, Sergij: Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen; mit Begleitband: **Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch**, hg. v. Barbara Hallensleben / Regula M. Zwahlen. – Münster: Aschendorff 2014. (XXVIII) 351+106 S. (Epiphania, 5/Sergij Bulgakov, Werke, 1; Epiphania, 5a/Sergij Bulgakov, Werke, 1a), geb. € 54,00 ISBN: 978-3-402-12030-9

Mit diesem schön edierten und sorgfältig kommentierten Band wird die deutsche Ausgabe der ausgewählten *Werke* des russischen Theologen, Philosophen und Ökonomen Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871–1944, nach der Priesterweihe 1918; Sergij) eröffnet. B. gehörte zu Beginn des 20. Jh.s zu den einflussreichsten, aber auch umstrittensten Intellektuellen Russlands. Seine wissenschaftliche Laufbahn galt in der bisherigen Auffassung der russischen Ideengeschichte als paradigmatisch: Nach Anfängen als Verfechter der marxistischen Politökonomie mit seiner Studie über den *Kapitalismus* und die *Landwirtschaft* (Diss., 1900, 2 Bände) ging er, inspiriert von Schellings Naturphilosophie und Vladimir Solov'evs All-Einheits-Metaphysik zur religiösen Philosophie über, um schließlich im Pariser Exil bei der orthodoxen Theologie anzukommen. Der Titel seiner Aufsatzsammlung *Vom Marxismus zum Idealismus* (1903) gab dieser Laufbahn eine prägnante Bezeichnung, die schon bald zur Signatur der intellektuellen Entwicklung einer ganzen Generation von Philosophen im Russland der Zeit um 1900 wurde. Als *public intellectual* sowie zeitweise als parteiloser Politiker in der Russischen Duma trat er für einen „christlichen Sozialismus“ ein, den er sowohl gegen die herrschende Strömung des revolutionären Sozialismus der russischen Intelligenzija als auch gegen das monarchische Regime theoretisch im Sinne der christlichen Soziallehre und auch politisch verteidigte.

Das Buch *Philosophie der Wirtschaft*, das 1912 zugleich als Habilitationsschrift angenommen wurde, gehört in jene Übergangsphase im Denken B.s, in der er seine früheren politökonomischen Themen auf religiös-philosophischer Basis neu zu entwickeln suchte.

Worum geht es in dem Buch? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Denn es ist, obwohl der Titel dies suggeriert, keine Studie zur Wirtschaftsphilosophie als einem speziellen Bereich der Philoso-

¹ Vgl. *Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg/München 2012.

² Vgl. z. B.: „Ungerechte Gnadenlehre“ – Zeitenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluß auf seine Gnadenlehre“, in: *Gnade – Freiheit – Rechtfertigung*, hg. v. Cornelius Mayer / Andreas E. J. Grote / Christof Müller, Stuttgart 2007, 25–40.

³ Vgl. Karl Jaspers: *Die großen Philosophen*, 1, München 1957, ³1981.

phie, in dem das Phänomen der Wirtschaft in seinen Facetten und Problemen untersucht wird. Es ist auch keine Studie zur Theorie der Wirtschaftswissenschaften, in der die Erkenntnisweisen der Wirtschaft thematisiert wären. Es ist schließlich kein theologisches Traktat über die ethischen oder moraltheologischen Prinzipien des Wirtschaftshandelns. Und doch ist es das alles zugleich. Die Hg.innen machen dies gleich eingangs deutlich: „Wenn Sie eine unkonventionelle Art suchen, über diese Frage [sc. ‚Was ist Wirtschaft?‘] nachzudenken, lesen Sie dieses Buch. Lesen Sie es nicht, wenn Sie nach einem Lehrbuch für politische Ökonomie oder Wirtschaftsethik Ausschau halten.“ (I) Man kann hinzufügen, dass die Erwartung, über die philosophischen oder theologischen Probleme der Wirtschaft Auskunft zu bekommen, in diesem Buch ebenfalls enttäuscht wird. Bereits bei den Zeitgenossen hat die eigenartige Mischung aus wissenschaftlichen, metaphysischen und theologischen Ansichten, die im Buch präsentiert wird, Irritationen hervorgerufen, weswegen sie es beinahe einstimmig in philosophischer und politökonomischer Hinsicht als misslungen charakterisiert haben.¹

Das anspruchsvolle Projekt B.s, die methodischen und metaphysisch-theologischen Grundlagen der politischen Ökonomie neu zu bestimmen, ist auf der einen Seite zweifellos durch Max Webers Studie über die entscheidende Rolle der protestantischen Ethik in der Entstehung des Kapitalismus inspiriert. Auf der anderen Seite ist B. bestrebt, genau diese, auf den Prinzipien der Erkenntnistheorie der Neukantianer und der Kant'schen Ethik basierende, Analyse Webers zu widerlegen und ihr eine eigene Auffassung der religiösen Grundlagen der Wirtschaft entgegenzusetzen. Dennoch behält er trotz seiner vehementen und oft unsachlichen Kritik am Kant'schen „Subjektivismus“ die Kant'sche Herangehensweise an das Problem bei, die sich in der Frage „Wie ist die Wirtschaft möglich?“ kundtut.

Diese Frage beantwortet B. allerdings nicht mit einer Untersuchung der Erkenntnis von Wirtschaft in den Wirtschaftswissenschaften, sondern mit dem Entwurf einer an Schellings Identitätsdenken orientierten Lebensphilosophie, die die Wirtschaft als einen kosmischen Prozess begreift. In einer langen Reihe von Analogien wird Wirtschaft als universaler Lebensprozess beschrieben, der die tote Materie überwindet; als Inbegriff aller Kulturleistungen der Menschheit, die die Natur umgestalten; und schließlich als Synonym der schöpferischen Kraft und Weisheit Gottes („Sophia“), die die Einheit des Seienden stiftet. Das Analogieprinzip erlaubt es B., die Welt als All-Einheit zu betrachten, in der Alles mit Allem identisch ist: die Wirtschaft, das Leben, die Kultur, der Schaffensprozess, die Wissenschaft. Auf diese Weise wird aber das Wirtschaftsphänomen zugleich zu weit und zu eng gefasst. Zu weit, weil es mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis schlechthin identifiziert wird und keine Spezifizierung gegenüber den anderen Typen und Aspekten dieses Verhältnisses, etwa der Erkenntnis, der Liebe, der Kunst usw. erfahren kann. Alles wird in einem solchen „Panökonomismus“ als Ausfluss des Wirtschaftsprozesses begriffen: Die ganze Welt gleicht dann einem Großkonzern und die „Weltseele“ wird zum Wirtschaftsboss.

Auf der anderen Seite wird der Begriff der „Wirtschaft“ bei B. entschieden zu eng gefasst, da er ausschließlich an der Marx'schen Theorie der kapitalistischen Wirtschaft orientiert ist. Und selbst daraus greift B. willkürlich nur zwei Elemente des wirtschaftlichen Kreislaufs heraus – die „Konsumtion“ (im Buch als „Konsum“ übersetzt) und die „Produktion“, – die er zu kosmischen Phänomenen erklärt („Einatmen“ und „Ausatmen der Welt“). Der Warencharakter der Wirtschaft, der Tausch, die Zirkulation der Waren, d.h. die gesamte gesellschaftliche Dimension der Wirtschaft, bleiben in dieser identitätsphilosophischen Übersteigerung vollständig ausgeblendet. Auch die ganze marxistische Kapitalismus- und Entfremdungskritik fällt bei B. unter den Tisch, trotz seines markanten Postulats eines „physischen Kommunismus des Seins“.

Auch in einer weiteren Hinsicht wird das Phänomen der Wirtschaft durch eine Verquickung des Empirischen und Metaphysischen verengt. Der zum kosmischen Geschehen hochstilisierte Wirtschaftsprozess wird seinem Wesen nach als instrumentelle Naturbeherrschung und technische Überwindung der Natur begriffen, welche die Wirtschaft unter den Bedingungen des industriellen Kapitalismus auszeichnet. Die geschichtliche Verortung dieser Wirtschaftsform, die bei Marx durch den Klassencharakter der Gesellschaft erklärt und auch kritisiert wird, wird aufgehoben, weil B. an die Stelle der gesellschaft-

lichen Klassen die organische Einheit der Menschheit als das „transzendente Subjekt“ der Wirtschaft setzt, in das alle individuellen Wirtschaftsleitungen konfliktfrei einfließen. Dieses Subjekt wird dann mit der göttlichen Weisheit „Sophia“ identifiziert, die als „Weltseele“ die mystische Einheit des Wirtschaftsprozesses stiftet.

Das ist der eigentliche, theologisch-mystische Kern der Konzeption B.s – seine sog. „Sophiologie“, d.h. die neuplatonisch inspirierte Lehre von der Hierarchie der Seinsstufen, die B. zeitlebens mit den Grundsätzen der christlichen Theologie in Einklang zu bringen versucht. (Seine „Sophienlehre“ hat einen lange andauernden Streit in der orthodoxen Theologie im Exil ausgelöst und wurde durch die Kirchenleitung verurteilt.) Doch im Unterschied zu den späteren, explizit theologisch angelegten Schriften B.s, die die Konturen seiner Sophien-Theologie deutlicher erkennen lassen, amalgamiert die *Philosophie der Wirtschaft* diese religiös-philosophische Konzeption mit den Fragestellungen marxistischer Politökonomie derart, dass die Argumentationsrichtung des Buchs völlig unklar wird, was schon bei den Zeitgenossen für Irritationen sorgte. Mit welchen Verständnisschwierigkeiten nun erst der gegenwärtige Leser dieser Schrift zu kämpfen hat, zeigt sehr deutlich der Begleitband zur Edition, in dem zehn Forscher/innen aus unterschiedlichen Fachperspektiven jedes Kap. des Werks kommentieren und zu den darin vertretenen Ansichten Stellung nehmen, wobei das Urteil bisweilen mehr als kritisch ausfällt. Mit diesem knappen und überaus gelungenen Versuch einer Kartographie der Argumentation im Werk B.s kann der Leser durch das Buch navigieren und die Gedankensprünge des Vf.s von Marx zu Schelling, den Ostkirchenvätern und der Sophienmystik Vladimir Solov'evs verfolgen. Hilfreich für das Verständnis des ökonomisch-sophiologischen Projekts B.s ist auch die demnächst unter dem Titel *Zwei Städte. Studien zur Natur gesellschaftlicher Ideale* als Band 3 der Ausgabe erscheinende Sammlung seiner Aufsätze, in denen B. seine Ansichten aus verschiedenen Anlässen pointierter vorträgt, was den geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner *Philosophie der Wirtschaft* verständlicher machen dürfte.

Bochum

Nikolaj Plotnikov

The Routledge Companion to Islamic Philosophy, hg. v. Richard C. Taylor / Luis Xavier López-Farjeat. – Oxford: Routledge 2016. (XVII) 433 S., geb. £ 130,00 ISBN: 978-0-415-88160-9

Lange Zeit schien die Mittelalterforschung sowohl in Europa als auch in der „Neuen Welt“ auf die abendländische Geistesgeschichte fokussiert und von ihr dominiert zu sein. Es dürfte jedoch nicht nur einem an dieser Forschung unmittelbar Beteiligten, sondern jedem an der Philosophie- und/oder Wissenschaftsgeschichte ernsthaft Interessierten aufgefallen sein, dass die philosophiehistorische Forschung bereits seit einigen Jahren das arabisch-islamische Erbe als einen wesentlichen, lange von ihr unterschätzten Bestandteil der abendländischen philosophischen Tradition anerkennt und mit eindrucksvoller Intensität und Gründlichkeit erschließt. Dieses neue Bewusstsein und die veränderte Forschungssituation macht gleichsam plakativ auf sich aufmerksam durch zahlreiche monographische Veröffentlichungen, Handbücher, Enzyklopädien, Sammelbände und einzelne Beiträge in Fachzeitschriften, die exklusiv diesem Gebiet und auch der Philosophie-, Literatur- und Wissenschaftsgeschichte des Mittelalters im Allgemeinen gewidmet sind. Der vorliegende Sammelband ist der neueste Ausdruck eines investigativen Bemühens von international ausgewiesenen und renommierten sowie einigen jüngeren, in der deutschen Forschungslandschaft noch weniger bekannten Fachgelehrten, die von den beiden Hg.n Richard C. Taylor (Marquette Univ., Milwaukee, WI) und Luis Xavier López-Farjeat (Univ. Panamericana, Mexico City), den Gründern und Direktoren von *Aquinas and „the Arabs“ International Working Group*, für ihr problemorientiertes Handbuch zur arabisch-islamischen Philosophie mit dem Fokus auf deren klassische und postklassische Periode gewonnen wurden.

Um die Bedeutung dieses Bandes und seiner einzelnen Beiträge zu ermesen, muss man wissen, dass das Interesse an der arabischen Philosophie in gelehrten Kreisen des Abendlandes spätestens seit dem 12. Jh. außerordentlich groß und lebendig war. Es kam mit der Übersetzungswelle wissenschaftlicher Literatur aus dem Arabischen und Hebräischen auf, die zunächst medizinische und astronomisch-mathematische Schriften, danach die Kommentierung und Auseinandersetzung mit dem *Corpus Aristotelicum* und andere Sachgebiete erfasste. Die Entwicklung des Bildungswesens in der lateinischen Welt, die Gründung der ersten Univ.en und die damit einsetzende Verwissenschaftlichung aller Wissensbereiche haben die Rezeption

¹ Viele zeitgenössische Besprechungen sind gesammelt in: S.N. Bulgakov: *pro et contra*. Band 1, hg. v. Igor EVLAMPIEV, Sankt Petersburg 2003, 665–720.