

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 45 (1998)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Denis O'Brien: *Le Non-Être*. Deux Études sur le *Sophiste* de Platon. Sankt Augustin: Academia Verlag 1995. 181 p. (International Plato Studies vol. 6).

Deux études déjà publiées séparément auparavant sont réunies dans ce volume: I. (3–39) «Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin» (paru dans *Elenchos* no. 21, 1991, 318–364); II (43–88) «Le non-être et l'altérité dans le *Sophiste* de Platon» (communication prononcée et publiée à Naples, 1991). L'auteur précise toutefois dans son «avertissement» initial (xi) qu'il a pris soin de modifier «ici et là» des éléments des deux exposés afin d'en «éclaircir» la présentation. Ainsi, la première étude a-t-elle bénéficié d'un remaniement, afin de rendre l'ensemble thématique des deux études plus cohérent pour le lecteur.

La première étude aborde essentiellement la difficile question du rapport entre la philosophie et l'histoire, posant de fait la question de ce qu'est *l'histoire de la philosophie* (Introduction, 3). En guise de réponse, O'Brien propose de regarder l'évolution d'un même concept (le non-être, *to me on*) chez trois auteurs de l'Antiquité.

Parménide (chapitre II) donne la position du départ: le discours de la déesse à Parménide concernant les différentes voies de la vérité (notamment les fr. 2 et 7) évoque les verbes «*estin*» et «*ouk estin*». C'est là que commencent déjà les difficultés et les pièges. Car il n'y a, au départ, pas de sujet pour *estin* et *ouk estin*; cette constatation est primordiale pour la compréhension de la distinction parménidienne. Parmi les deux voies énoncées par la déesse, la première concerne ce qui «est»; par la suite seulement cet énoncé est pourvu d'un sujet: «*eon emmenai*» («l'être est»). La deuxième voie, par contre, qui désigne ce qui «n'est pas» n'ajoute pas un sujet: le non-être ne devient jamais sujet de cette voie, on doit la refuser: *ouk estin*. «L'erreur des mortels» dont parle la déesse résiderait alors précisément dans le fait de vouloir faire du non-être un sujet. Ici réside le point fondamental, car, selon O'Brien, non seulement les mortels dont parle la déesse tombent dans cette erreur, mais aussi les exégètes modernes de Parménide (cf. 7–9)!

A la lumière des résultats obtenus, le chapitre III poursuit l'analyse de la question avec le *Sophiste* de Platon. Selon O'Brien, les interprètes modernes se sont trompés là aussi: L'Étranger ne s'oppose pas à la déesse de Parménide. Il *approuve* au contraire implicitement la condamnation du non-être du fr. 2 de Parménide (le non-être ne fait partie d'aucune proposition; il est inconnaissable et indicible). Ce qui, par contre, fait l'objet d'un *renversement*, c'est la condamnation de l'opinion des mortels qui forme une proposition du non-être. Ceci mène à la distinction fondamentale du *Sophiste*, à savoir, la différenciation entre ce qui est autre que l'être, l'altérité, et ce qui est son contraire. Le non-être en tant qu'altérité est approuvé par Platon, le non-être en tant que contraire de l'être est condamné. Car si l'être a bien une négation, celle-ci ne signifie pas qu'il ait un contraire (cf. 14–18).

Le chapitre IV introduit avec Plotin une triple distinction du non-être. Bien que Plotin reprenne les mêmes termes du non-être que ceux du *Sophiste*, c'est néanmoins «pour lui imprimer un tout autre sens» (20). Les trois expressions du non-être (principalement dans *Enn.* I 8 [51]) seraient: (1) le non-être «total», «absolu»; (2) le non-être en tant que «altérité» (tel que le mouvement et le repos); (3) la «forme» du non-être en tant que ce qui «réellement», «vraiment» n'est pas. Pour Plotin, cette «forme» est la matière qui constitue un sens du non-être fondamentalement nouveau. Il s'oppose en effet tant au non-être total de Parménide qu'au non-être en tant qu'altérité du *Sophiste*. La question est essentiellement étudiée à travers *Enn.* I 8 (mais aussi, pour la «forme» du non-être, *Enn.* II 5 [25] 5; III 6 [26] 7). On retrouvera dans ce contexte la difficile et controversée question de «l'émanation intégrale» dont on peut se demander si elle n'éloigne pas trop du propos même de l'étude (cf. 22–25).

Au chapitre V le rapport entre Parménide et Platon est repris, dans l'optique de faire surgir les paradoxes qui sont inhérents au développement même du concept du non-être: «On ne saisit l'intention réelle de l'auteur du poème que parce que l'on ne partage plus sa conception propre de l'être et du non-être. On ne comprend la pensée de Parménide que parce que l'on n'y croit pas» (29). Ce premier paradoxe concerne donc une lecture de Parménide à travers la vision de Platon. Toutefois, un deuxième paradoxe se présente: celui de lire Platon à la lumière de Parménide. Platon serait-il «parricide» de Parménide (cf. 29)? Cette question suscite deux réponses contradictoires. Car si Platon n'a pas abandonné la conception parménidienne du non-être, il n'entérine pas pour autant la condamnation des opinions des mortels. Il affirme bien au contraire s'être «beaucoup éloigné» de l'interdiction du non-être (cf. *Sophiste* 258 c6–7). Le dilemme qui réside dans l'histoire de la philosophie se situerait précisément là: «Deux systèmes qui ne partagent pas les mêmes présupposés deviennent en effet strictement incomparables» (30). Toutefois, c'est bien parce que Platon suscite de telles questions sans réponse qu'il se révèle, pour O'Brien «non seulement philosophe, mais (chose plus rare) historien, historien de la philosophie» (ibid.).

La question n'est toutefois pas encore résolue; il manque le troisième maillon de cet enchaînement d'interrelations: Plotin (chapitre VI). Relire le *Sophiste* à la lumière des *Ennéades*, au risque que cette lumière occulte la spécificité de Platon ainsi que l'originalité de Plotin (cf. 34), demande de prendre acte des ambiguïtés qui s'y font jour.

Le lecteur ne manque pas de partager la conclusion du chapitre VII qui désigne ce va-et-vient entre les auteurs comme une «curieuse histoire, où l'on explique un certain présent (Platon), non seulement par son passé (Parménide), mais encore par son avenir (Plotin)» (38). On s'accordera avec l'auteur sur le fait que le paradoxe pourrait bien être l'élément constitutif de l'histoire de la philosophie.

La deuxième étude du volume examine plus spécifiquement le *Sophiste*, à travers la question de l'altérité dans son rapport au non-être. On retrouve les thèses principales émises dans la première étude, avec cependant un regard

beaucoup plus approfondi sur l'articulation même des formulations concernant le non-être. Les différents chapitres de la deuxième étude analysent de près «l'enchaînement des idées» (47) lié à des articulations précises: chapitre I: «Le non-être est»; chapitre II: «Ce qui réellement n'est pas»; chapitre III: «Le discours vraiment mensonger». A en croire l'auteur, l'enchaînement des concepts est au fond «clair, simple, voire banal» (47). Les conclusions tirées de l'analyse du non-être, par contre, l'auteur le concède, sont plus complexes (cf. *ibid.*).

Avec son acribie philologique et sa lucidité habituelle, O'Brien souligne non seulement les difficultés inhérentes à la bonne compréhension des articulations du non-être – ce qui déjà s'avère être d'une grande complexité – mais en outre, il passe en revue les erreurs majeures commises par les interprètes modernes concernant ces passages. Ceci complique considérablement la lecture, notamment pour celui qui n'a pas présent à l'esprit les débats intrinsèques à la discussion. Il faut, au fond, lire cette deuxième étude en parallèle avec les «notes complémentaires» de l'appendice (91–130). O'Brien y reprend ses principales critiques contre les interprétations modernes. Les quatre «notes» se proposent de montrer en détail où résident les erreurs, en examinant un ou deux auteurs par note: (I) G.E.L. Owen: l'être, le non-être, l'altérité (256d11–258c5); (II) G. Vlastos: la contrariété du mouvement et du repos (255e11–15); (III) A. Diès et F.M. Cornford: les parties de l'autre, les «parties» de l'être (258a11–b3); (IV) I. Cornarius et M. Frede: des êtres autres que des êtres (263b11). Cette façon de procéder n'est pas insolite de la part de l'auteur: d'autres publications privilégiaient déjà de telles notes complémentaires, souvent très mordantes. En effet, la tonalité de la deuxième étude ainsi que de ces notes complémentaires donne à réfléchir. D'une critique certainement justifiée, l'auteur passe plus d'une fois à la polémique presque virulente, au risque de tomber lui-même dans une certaine redondance (cf. ex. «note complémentaire I» où l'auteur n'a de cesse de faire remarquer que G.E.L. Owen «s'est trompé» (91; 97; 99), qu'il est dans «l'erreur» (92; 93; 95 n.; 99; 100), qu'il «n'a pas compris» (94), et que donc l'interprétation de ce dernier «est criblée d'inexactitudes et de malentendus ...» (101). O'Brien le concède: «Pourquoi [...] mâcher les mots? Le brillant de cette exégèse [*i.e.* de Owen], qui a tant attiré certains des compatriotes de Owen, n'est en réalité que celui d'un miroir aux alouettes» (102). De quoi rendre songeur le lecteur qui n'est pas sans se demander si, finalement, on n'assisterait pas aussi à des règlements de comptes. Comment, sinon, comprendre un tel acharnement contre les failles des autres interprétations? On osera même se demander si une telle polémique ne met pas sérieusement en cause l'attitude «d'historien de la philosophie» que tentait de mettre en évidence la première étude. Bien que l'on puisse se résigner à y voir l'expression d'un «style O'Brien», on devrait néanmoins s'autoriser à se questionner sur une telle position.

Le volume est pourvu de trois index détaillés et partiellement commentés («Auteurs Anciens», «Auteurs Modernes», «Supplément Bibliographique»). Un compte rendu (en anglais) des deux études à la fin du volume s'avère très utile, même pour le lecteur francophone.

ALEXANDRINE SCHNIEWIND

Aristoteles: Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Hrsg. von **Christof Rapp**. Berlin: Akademie Verlag 1996, VIII+331 S. (Klassiker Auslegen, Band 4).

Diese Neuerscheinung zur aristotelischen «Metaphysik» enthält 11 Beiträge zu der in den Büchern Z, H und Θ dargelegten Substanzlehre des Aristoteles.

Im ersten dieser Beiträge beschäftigt sich *Christof Rapp* mit der Frage der «Substanz als vorrangig Seiende[m] (Z 1)». Unter den drei in Z 1 erwähnten Alternativen, d.h. der definitorischen, der epistemischen und der auf Selbständigkeit beruhenden natürlichen Vorrangigkeit, dominiert nach Ansicht von Rapp die definitorische, weil nur auf diese Weise «die uneingeschränkte Priorität des *eidos* als erster Substanz sichergestellt» werden kann (39).

Der zweite Beitrag stammt von *Michael V. Wedin*, einem amerikanischen Autor; er trägt den Titel «Subjects and Substance in *Metaphysics* Z 3». Ausgehend von und in Abgrenzung zu dem in der Kategorienschrift gebrauchten Begriff der «ersten Substanz» von Wedin als «c-substance» bezeichnet (d.h. eine Entität, die weder in einem Subjekt ist noch von einem Subjekt ausgesagt wird) –, vertritt der Autor die Ansicht, daß in Z 3 diesbezüglich eine differenziertere Version verwirklicht wird; denn: «the substance-of a c-substance is its primary substance» (41). M.a.W.: Beim Begriff der «ersten Substanz» findet in Z 3 gegenüber der Kategorienschrift eine Präzisierung statt. Erste Substanz ist mehr als ein bloßes individuelles Subjekt; sie ist die «Substanz» desselben, d.h. das für dessen Substantialität verantwortliche Prinzip.

Der nächste, d.h. der dritte Beitrag, stammt von *Hermann Weidemann* und ist wie folgt betitelt: «Zum Begriff des *ti ên einai* und zum Verständnis von *Met. Z 4*, 1029b22–1030a6». Beschränken wir uns hier auf den Begriff des *ti ên einai*. Weidemann glaubt in dieser Formel eine sog. Brachylogie zu erkennen, die darin bestünde, daß das Verb *einai* nur einmal statt, wie es der Sinn verlangen würde, zweimal gesetzt werde. Die Formel müßte wie folgt lauten: *to ti einai en to ti ên einai*; auf deutsch: «Was zu sein hieß (für etwas), (schlechthin) zu sein» (82). Im zweiten, schon in der ursprünglichen Formel enthaltenen *einai* käme das «(für etwas) schlechthin-sein» zum Ausdruck; das erste, nachträglich hinzugefügte *einai* würde das «was-sein» dieses «schlechthin-sein» bedeuten, und mit dem imperfektischen *ên* würde angegeben, daß das «was-sein des schlechthin-sein» bereits erwiesen sei.

Als vierter Beitrag figuriert die Abhandlung von *Thomas Buchheim*: «Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 79». Es handelt sich hier um ein Plädoyer zugunsten der Platzierung dieser drei Kapitel an ihrem überlieferten Standort, und zwar deshalb, weil es den Anschein macht, als ob die in Z 79 behandelte Werden-Problematik den Gedankengang der unmittelbar vorangegangenen und nachfolgenden Kapitel Z 46 bzw. Z 10–11, die sich mit logischen und definitorischen Fragen beschäftigen, unnötig unterbrechen würde. Das entscheidende Argument für seine These findet Buchheim in dem bereits in Z 4 vorkommenden Begriff der Gattungsart, welche eine Verkoppelung von «Gattungs-Identität» und «Art-Differenz» beinhaltet. Diese Verkoppelung mani-

festiert sich nun auf eine dynamische, ein Werden implizierende Weise, da der von der Gattung zu den Arten reichende Gliederungsprozeß «die Absolvierung eines Weges durch stetig sich auftuende Entgegensetzungen» (gemeint sind Artdifferenzen) verlangt (111).

Mit seinem Beitrag, dem fünften der Reihe, «Die Teile der Definition (Z 10–11)» kehrt *Walter Mesch* zu der im ersten Beitrag (Rapp) postulierten definitorischen Vorrangigkeit des *eidos* oder der substantiellen Form zurück. Primäre Komponente der Definition ist die Form. Bei den Naturdingen kann sie aber die materielle Komponente nicht ausschließen. Grund dafür ist die Tatsache, daß die Form sowohl «den eigentlichen Definitionsgegenstand» als auch «das eigentliche Sein des Einzeldinges ausmachen» muß (151). M.a.W.: Sofern wir Mesch richtig verstehen, ist es also die Integration der Form im realen Einzelding, die verlangt, daß in ihrer Definition auch der Bezug auf die materielle Komponente zum Ausdruck komme.

Thematisch mit dem vorangegangenen Beitrag verwandt, aber von der Problematik her bedeutend akuter, ist der sechste, wiederum von *Christof Rapp* gezeichnete Artikel: «Kein Allgemeines ist Substanz» Z 13, 14–16). Dieser eindeutigen aristotelischen Aussage steht aber die ebenso unumstößliche Tatsache gegenüber, nach der die Substanz in ihrer Funktion als Artform oder *ti ên einai* definierbar ist und somit ein Allgemeines darstellt. Die Antwort, die unser Autor auf diese, wie es scheint, unlösbare Frage gibt, entspringt folgenden Überlegungen. Das Allgemeine, das Aristoteles in Z 13 anvisiert, ist das des Gattungsbegriffes. Dieses kommt als Substanz aus zwei Gründen nicht in Betracht. Erstens wegen seiner Unselbständigkeit und der Unmöglichkeit ein *tode ti* zu sein; zweitens weil der Gattungsbegriff eine einer Mehrzahl von Subjekten gemeinsam zukommende Entität beinhaltet. Das der Artform oder dem *ti ên einai* entsprechende «Allgemeine», sofern dieser Ausdruck hier überhaupt noch angemessen ist (in der *Revue philosophique de Louvain* 90 [1992] 473 spricht G. Gérard in diesem Zusammenhang von einem «universel concret»), erfüllt dagegen die Bedingungen der Substantialität (Selbständigkeit bzw. Ausschließlichkeit betr. Aussagesubjekt) und fällt demzufolge nicht unter das eingangs erwähnte Verdikt des Aristoteles.

Der siebte und der achte Beitrag sind wie bereits der zweite in englischer Sprache redigiert, nämlich: «Substance as Cause: *Metaphysics* (Z 17)» von *Donald Morrison*, und «*Metaphysics* H 1–5 on Perceptible Substances» von *Mary Louise Gill*. Thematisch besteht zwischen diesen zwei Beiträgen insofern eine Gemeinsamkeit, als beide Autoren das Kapitel Z 17 unabhängig von einander einer Analyse unterziehen. Bei Morrison ist dieser Text eigentlicher Gegenstand der Untersuchung; Frau Gill dagegen betrachtet ihn als unentbehrliche Voraussetzung für das Verständnis von H 15. In beiden Fällen geht es u.a. um die Rolle der Materie, genauer ausgedrückt: um die Abgrenzung derselben gegenüber der Form. Morrison vertritt dabei die Auffassung, daß für das Verständnis der Form als einer den Dingen innewohnenden Seinsursache die Kenntnis dessen, was verursacht wird (d.h. der Materie) unerlässlich sei, wobei dieses Verursachte etwas von

der Ursache (der Form) Verschiedenes sein müsse. Frau Gill geht diesbezüglich einen Schritt weiter. Sie attestiert der Materie sowohl Unabhängigkeit als auch Vorrangigkeit gegenüber der Form, da, um auf das in Z 17 figurierende Beispiel zurückzukommen, die Form der Silbe «ab», d.h. die Anordnung der beiden Buchstaben, die Existenz derselben voraussetzt. In ihrer Analyse von H 15 findet unsere Autorin diese Auffassung von der Materie bestätigt. Sie ist sich aber gleichzeitig bewußt, daß damit eine Divergenz zu Z 3 und Buch Θ geschaffen wird. Eine Lösung, oder zum mindesten das «frame-work» einer solchen, wäre in H 6 enthalten, ein Text, zu dem sie allerdings nicht mehr Stellung genommen hat.

«Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von Z 12 und H 6». So lautet der Titel des von *Holmer Steinfath* redigierten neunten Beitrages. Der Autor glaubt, in den beiden Texten zwischen zwei verschiedenen Modellen unterscheiden zu können: «einem Modell (gemeint ist Z 12), das Einheit als Einfachheit versteht und deswegen die Form als Substanz und Definitionsgegenstand auszeichnet, und einem zweiten Modell (H 6), das Einheit als differenzeinschließend begreift und deswegen auch das Zusammengesetzte als Substanz und Definitionsgegenstand gelten läßt» (249). Im Schlußabschnitt von Z 11 hätte Aristoteles zwar via Rückführung auf die Form als allein maßgebendes Element eine Synthese zwischen den beiden Modellen versucht; doch hätte dies zur Folge, daß die Form entweder der im ersten Modell (Z 12) geforderten Einfachheit oder der im zweiten (H 6) implizierten Materialität verlustig ginge.

Der zehnte und neben denjenigem von Wedin längste Beitrag stammt von *Michael-Thomas Liske* und ist überschrieben: «Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1–5)». Als intrinsische Eigenschaft wird ein Vermögen dann bezeichnet, wenn – wie beispielsweise das Vermögen die Baukunst auszuüben – dasselbe dem Subjekt bzw. dem Träger des Vermögens kraft seiner selbst zukommt, und auch nur aufgrund einer Veränderung dieses Trägers erworben werden oder verloren gehen kann. «Dispositionell» bedeutet hier, daß bei Vorliegen entsprechender Außenbedingungen dieses (intrinsische) Vermögen in einer bestimmten Richtung aktualisiert wird. Problematisch ist nun der Einfluß dieser Außenbedingungen. Beinhalten diese einen Determinismus oder nicht? Auf den einfachsten Nenner gebracht, könnte Liskes Antwort in den beiden folgenden Sätzen gesehen werden. Ja zu Determinismus, aber nur insofern, als «für die zu erzielende Wirkung jeweils bestimmte Voraussetzungen unerläßlich sind.» Nein, denn «es gibt nicht hinreichende Ursachen (im heutigen Sinne), die unausweichlich eine bestimmte Wirkung herbeiführen» (285). Wenn wir diese beiden ähnlich lautenden Aussagen richtig interpretieren, so geht es in der ersten um das allgemein gültige Prinzip «Keine Wirkung ohne Ursachen», in der zweiten dagegen um die Gesamtheit der konkreten Einflußmöglichkeiten, zu denen, wie gleich anschließend zu lesen ist, auch unvorhergesehene Hindernisse oder Zufälle gehören.

Der elfte und letzte Beitrag «Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* (Θ 69 u.a.)» stammt von *Enrico Berti* (aus dem Italienischen übersetzt von Dagmar Mirbach). Das «u.a.» am Ende des Titels wurde nicht ohne Grund hingesetzt; denn zur Darlegung des Wirklichkeitsbegriffes sieht sich der Verfasser veranlaßt, neben «De Anima» insbesondere auch Kapitel 7 des Buches Lambda zu berücksichtigen. Wirklichkeit bedeutet einmal Bewegung. Von dort ist nach einem Wort von Aristoteles (1047a30) dieser Begriff auf «andere Dinge übergegangen». Wirklichkeit bedeutet zweitens Sein im Sinne des Bestehens oder Existierens. Wirklichkeit offenbart sich drittens aber auch als Tätigkeit, und zwar als Tätigkeit, die nicht auf ein zu realisierendes Ziel hin tendiert, sondern dasselbe in sich selbst besitzt. Berti legt nun besonderen Wert auf folgende Abgrenzung. Wirklichkeit als Tätigkeit ist nicht einfach die Wirklichkeit des Seins oder bloßer «actus essendi», denn: «Die reine Wirklichkeit kann nicht einfach eine erste Wirklichkeit, ein Wesen, eine Substanz sein, die nicht wesenhaft Tätigkeit ist» (307). Eine solche Tätigkeit, die Berti im Gegensatz zur «ersten Wirklichkeit» (d.h. die des Seins) als «zweite» Wirklichkeit bezeichnet, ist nun in ihrer höchsten Erfüllung das «Denken des Denkens» «des in Λ 7 beschriebenen unbewegten Bewegers. M.a.W. könnten wir uns auch so ausdrücken: Nicht das reine «esse», sondern ein qualifiziertes oder tätiges «esse» (im Sinne des Das-Ziel-in-sich-Haben) bedeutet die eigentliche Wirklichkeit.

Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß den 11 Beiträgen eine von *Christof Rapp* redigierte Einleitung vorangestellt ist, in welcher u.a. auch das in früheren Jahren viel diskutierte Problem der Einheit der Metaphysik zur Sprache kommt. Eine Auswahlbibliographie, die von einem geradezu erdrückendem Übergewicht angelsächsischer Publikationen geprägt ist (mehr als zwei Drittel der aufgeführten Titel). Ein Glossar, je ein Personen- und Sachregister sowie biographische Angaben zu den einzelnen Autoren runden das Ganze ab.

Mit Ausnahme von Frau Gill, die auf einige textliche Unstimmigkeiten zwischen der Zusammenfassung in H 1 und dem vorangegangenen Buch Z hinweist, sowie von Steinfath, der wie schon angedeutet, auf die von Aristoteles nicht restlos geklärten Divergenzen zwischen Z 12 und H 6 aufmerksam macht, sind in den 11 Beiträgen die mit der Textüberlieferung, der gedanklichen Entwicklung u.ä. zusammenhängenden Probleme kaum präsent, es sei denn insofern, als Christof Rapp der, wie er sich ausdrückt, «frühen Theorie der Substanz» (Cat. 5.2a1117) einen eigenen Abschnitt gewidmet hat (Einleitung 19–22). Bei der Lektüre des hier besprochenen Buches gewinnt man den Eindruck, daß – auch wenn es nicht direkt gesagt wird – die vorgetragenen Problemlösungen als Elemente eines die Metaphysik als Ganzes oder zum mindesten die Bücher Z, H, Θ umfassenden begrifflichen Systems zu betrachten seien und daß die Aufgabe der Interpreten in erster Linie darin bestünde – hierin dem 1988 erschienenen Kommentar von Frede/Patzig zu Metaphysik Z nicht unähnlich –, die darin waltende logische Kohärenz aufzuzeigen.

Yves Floucat: *Jacques Maritain ou la fidélité à l'éternel*. Éds Fac, Paris 1996, 270 p.

Le sous-titre de cet ouvrage manifeste bien que seule une métaphysique de l'être peut devenir le fondement d'une authentique philosophie qui transcende le temps. Mais il ne mentionne pas l'attention constante que Maritain porte aux questions posées par l'époque dans laquelle il a vécu. Y. Floucat a lu les oeuvres du philosophe avec une profonde connaturalité, car il est un fervent thomiste. Mais loyalement, il expose certaines critiques que souvent d'autres auteurs ont formulées avant lui.

Après un premier chapitre qui résume la vie et la pensée de Maritain, l'auteur évoque la conception que le philosophe a du Moyen Age dont la civilisation essaya de réaliser une chrétienté sacrale. Le monde moderne doit en garder l'influence évangélique, mais abandonner tous les aspects qui contredisent la pleine autonomie du temporel.

Le troisième chapitre est central car il aborde «l'entrée en métaphysique» (79) qui se concentre essentiellement sur le mystère de l'être qui permet «la fidélité à l'éternel» (sous-titre). Parmi tous les existants, le plus noble est la *personne*: tel est l'objet du chapitre suivant. Mais les hommes vivent en société. Le philosophe doit les aider à chercher le bien commun (chap. 5). Maritain a profondément souffert de l'opposition entre le capitalisme et le communisme. Il propose une solution originale à la question sociale (chap. 6). Parmi les transcendants, le philosophe contemple la beauté à l'origine de l'art et de la poésie (chap. 7). L'auteur se demande dans quelle mesure la pensée de Maritain a été reçue dans le monde. La France y a été moins sensible que certains pays américains.

Maritain est convaincu de la fécondité de la métaphysique de l'être car elle est capable «d'assimiler et d'intégrer toute vérité de quelque doctrine qu'elle vienne» (20). Cette conviction lui permet d'assimiler des intuitions présentes dans des philosophies dont l'esprit est pourtant contraire à ses principes.

Gilson maîtrise mieux l'histoire du Moyen Age que Maritain qui, selon Floucat, n'étudie pas en historien cette époque. Il tente «de mettre en lumière la vérité et la pertinence, pour aujourd'hui même, des principes fondamentaux sur lesquels, à ses yeux, une telle civilisation a voulu se construire» (37). Certes, Maritain y reconnaît certaines déficiences. Mais, à mes yeux, il est trop optimiste lorsqu'il voit à cette époque «un effort pour unifier temporellement le monde sous l'Empereur comme au spirituel l'Eglise est une sous le Pape» (34). Il oublie la Bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII avec sa théorie des deux glaives: le pouvoir temporel apparaît comme un pur instrument au service de l'autorité du Pape. (Mais je n'oublie pas que cette conception a déjà été critiquée au Moyen Age). Gilson et Maritain s'accordent sur ce point: «La différence entre la Renaissance et le Moyen Age n'est pas une différence par excès, mais par défaut. La Renaissance, telle qu'on nous la décrit, n'est pas le Moyen Age plus l'homme, mais le Moyen Age moins Dieu, et la tragédie, c'est qu'en perdant Dieu, la Renaissance allait perdre l'homme lui-même ... » (48).

Dans le chapitre consacré à l'entrée en métaphysique, mentionnons deux réactions qu'a suscitées la thèse de Maritain sur l'intuition de l'être. La première est celle du P. Marie-Dominique Philippe: «N'est-elle pas plus une intuition poétique de l'*esse* qu'une véritable intuition métaphysique?» (91). Gilson réagit d'une manière plus rigoureuse: «Ce n'est jamais le *purum esse* qui s'offre à nous, mais l'*ens* comme *habens esse*, car «concevoir l'*esse* fini en soi et à l'état pur serait une entreprise contradictoire: ce serait tenter de concevoir Dieu» (94).

Maritain a beaucoup insisté sur l'analogie du concept d'être. Mais de nouveau, Gilson manifeste des réticences lorsqu'est abordé le mystère de Dieu. Deux citations: celle de Maritain, puis celle de Gilson: «Le concept de l'être enveloppe implicitement dans son unité analogique ou polyvalente la division de l'être en créé et increé». – «Ce que dit saint Thomas sur ce point, c'est précisément que la notion première formée par l'intellect *n'est pas* une notion de l'être si indéterminée qu'elle conviendrait également à Dieu et aux créatures» (100, n.62).

Je me demande si l'on ne pourrait pas expliciter cette divergence en disant que Maritain a bien vu que le concept d'être, de soi, n'implique pas une imperfection. Donc on peut l'appliquer à Dieu en soulignant la distance infinie entre le Créateur et la créature. Gilson, sans le dire explicitement à ma connaissance, a bien perçu que le concept d'être *n'exclut pas de lui-même* l'imperfection. Donc, sous cet aspect, il n'est pas transférable à Dieu et l'on comprendrait pourquoi saint Thomas, dans certains textes, déclare: «Nos, non scimus de Deo quid sit» (cf. I, q.2.).

Cette discussion me paraît importante sur le plan oecuménique car la position de Gilson qui souligne très fortement la transcendance divine, par le fait même, permet mieux d'écarter certaines objections que la pensée barthienne formule au sujet du catholicisme qui ne soulignerait pas suffisamment la transcendance divine.

Lorsque Maritain parle de la vocation de la personne humaine, il ne peut pas oublier que Dieu a élevé l'homme à une destinée surnaturelle. Le penseur chrétien doit recourir à la lumière de la foi pour élaborer une «philosophie morale adéquatement prise (120, n. 32). Y. Floucat évoque à ce sujet le «problème épistémologique insoluble qui est ainsi soulevé» (120). Mais il ajoute aussitôt: «On soulignera plutôt l'unité de la sagesse chrétienne qui n'apparaît jamais aussi manifestement que dans ce domaine où la complémentarité entre les regards philosophique et théologique est essentielle» (120). C'est tout le problème de la «philosophie chrétienne» qui est ainsi posé. On connaît les controverses que ce thème a suscitées. Il n'existe aucun inconvénient, au contraire, à ce qu'un philosophe soit aussi un théologien, pourvu que dans ses exposés il montre clairement que telle assertion est démontrable par la raison et que telle autre ne peut être connue que par la Révélation. Si l'on pense que la notion de «philosophie chrétienne» est incohérente, Maritain lui mérite le titre de théologien même si la majorité de ses recherches se situe au plan philosophique. Quand il contemple la perfection de la personne, il la trouve chez les saints: «La pleine réalisation de la liberté d'autonomie ou d'exultation dans l'homme ne réside par ailleurs que dans

la sainteté, en sorte qu'il n'y a de personnalité vraiment parfaite que dans les saints» (124).

Maritain a beaucoup insisté sur la valeur gratuite de la recherche de la vérité. Mais pour éviter des malentendus, Y. Floucat déclare: «Contemplative et ouverte selon sa perspective propre sur le divin et l'éternel, elle est donc totalement désintéressée ... Non qu'elle ne réponde à aucun besoin proprement humain, mais au contraire, ayant ses regards tournés vers les réalités ultimes, elle offre aux hommes une nourriture pour leur esprit, la connaissance des valeurs les plus hautes, c'est-à-dire de leurs véritables raisons de vivre» (131). Ainsi le philosophe pourra offrir ses services à la cité.

Pour que s'établissent des sociétés dans lesquelles sera recherché le bien commun, elles «ont un besoin très profond et urgent de philosophie morale» (131). Maritain éprouve ce «paradoxe douloureux d'une fidélité absolue à l'éternel étroitement jointe à la plus diligente compréhension des angoisses du temps» (133). Le philosophe, dans cette tâche temporelle, coopérera à un véritable «compagnonnage» avec des hommes qui professent d'autres conceptions. C'est dans ce contexte que je découvre cet oecuménisme: «Aimer ceux qui adhèrent à une autre foi que la nôtre, ce n'est pas trahir le devoir que nous avons d'être fidèles à la lumière, c'est être suffisamment détachés, désappropriés de nous-mêmes, pour reconnaître les valeurs divines et humaines dont les croyances religieuses qui ne sont pas les nôtres sont chargées. C'est d'ailleurs là que réside la difficulté. Il est toujours plus facile de céder à une tentation de syncrétisme que d'aimer en vérité, c'est-à-dire douloureusement et en acceptant cette sorte d'écartèlement intérieur entre notre amour pour la vérité que nous croyons et notre amour pour celui qui ne connaît pas cette vérité» (144).

Maritain n'a jamais adhéré à un parti politique. Mais «il gardait une pleine lucidité sur son tempérament propre d'homme de gauche» (146). Cette orientation politique christianisée l'a conduit à se préoccuper de questions sociales en soulignant à la fois les égarements du capitalisme et du communisme, hostiles à l'un et l'autre, à la primauté de la personne.

Le premier système incriminé repose sur «le principe contre nature de la fécondité de l'argent» (159). Il y a dans ce régime «un renversement des valeurs dont la première conséquence est de faire passer les droits du dividende avant ceux du salaire» (159). Maritain fait cette critique: «La copropriété capitaliste, bien loin de confirmer le propriétaire dans sa liberté et son activité de personne a instauré une sorte de plèbe de la propriété et de l'épargne; l'actionnaire d'une société anonyme est comme tel aussi peu «personne» que possible. Son activité créatrice consiste à découper des coupons» (205).

Maritain considère le marxisme «comme un retour au réalisme contre l'idéalisme de Hegel de sorte que, dans la pensée de Marx, la réalité extramentale est confondue avec la matière. L'idéalisme hégélien est donc rejeté, mais la méthode dialectique conservée» (173). Dans le système marxiste l'athéisme «n'est pas une conséquence, mais un point de départ, un principe» (168). «Cet athéisme, Maritain le définit même comme un antithéisme dans la mesure où le marxisme n'est

pas un athéisme qui se contenterait de rejeter l'idée de Dieu pour la remplacer par un vide, mais un athéisme positif, c'est-à-dire «comme un combat actif contre tout ce qui nous rappelle Dieu» (169).

Le philosophe cependant reconnaît «l'intuition profonde que Marx a eue des conditions d'hétéronomie ou d'aliénation faite dans un monde capitaliste à la force-travail et de la déshumanisation dont le possédant et le prolétaire y sont simultanément frappés» (183).

Pour surmonter les aberrations des deux systèmes rivaux, Maritain propose «une refonte totale de la société socialiste au contact du ferment chrétien» (197). Il souhaite «de passer d'un régime de salariat à un régime de propriété sociétaire, de copropriété» (204). Mais «ce qui importe plus encore que la propriété des moyens de production, c'est le partage de leur gestion» (205).

Maritain a médité aussi sur l'art et la poésie en voyant dans le beau «la splendeur de tous les transcendants réunis» (216). Il a étudié l'intuition créatrice en distinguant «le préconscient de l'esprit et l'inconscient animal» (229). Mais sa conception de l'art ne semble pas tenir compte suffisamment de l'importance de la technique corporelle: «L'habileté manuelle ne fait pas partie de l'art, elle n'en est qu'une condition matérielle et extrinsèque» (224). Gilson proteste: «On croit rêver. Car enfin, si l'habileté manuelle ne fait pas partie de l'art, en quoi consiste donc l'art de sculpter ou de peindre, ou de jouer d'un instrument quelconque?» (224).

Au terme de cette recension, je ne puis que recommander la lecture de cet ouvrage rédigé avec tant de sympathie et de lucidité. Un regret cependant: l'auteur cite souvent les oeuvres de Maritain en utilisant des abréviations. Et comme il ne nous donne pas la liste des ouvrages du philosophe, le lecteur aura de la peine à reconnaître le titre du livre cité. Il aura le regret de ne pouvoir approfondir le contexte d'un passage qu'il a particulièrement apprécié.

GEORGES BAVAUD

Paul Hoyningen-Huene: *Formale Logik*. Eine philosophische Einführung. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1998. 335 S. (Universal-Bibliothek Bd. 9692). – **Paul Ruppen:** *Einstieg in die formale Logik*. Ein Lern- und Übungsbuch für Nichtmathematiker. Bern e.a.: Peter Lang 1996. 368 S. – **Theodor G. Bucher:** *Einführung in die angewandte Logik*. Zweite, erweiterte Auflage. Berlin, New York: de Gruyter 1998. 530 S. (Sammlung Götschen Bd. 2231).

Im Folgenden werden drei neuere Einführungswerke besprochen, deren Autoren sich mit verschiedenen Aspekten der formalen Logik befassen. Paul Hoyningen-Huene beleuchtet vor allem philosophische Probleme, Paul Ruppen bietet viel Übung im Umgang mit Formeln, und Theodor G. Bucher legt das Schwergewicht auf Anwendungen. Alle drei Werke bieten sich für das Selbststudium an: Sie enthalten Hinweise auf weiterführende Literatur und Aufgaben, zu denen auch gleich die Lösungen mitgeliefert werden.

Paul Hoyningen-Huene hat formale Logik in den vergangenen 22 Jahren in Vorlesungen an den Universitäten Zürich, Bern und Konstanz behandelt. Grundlage der nun vorliegenden *Formalen Logik. Eine philosophische Einführung* bildet eine Vorlesungsmitschrift von 1983/84. Dem Buch ist seine lange Entstehungszeit gut bekommen: Der Inhalt ist konzentriert, und die Formulierungen sind überall klar. Das Werk gliedert sich inhaltlich in vier Teile. Die Einführung macht anhand von Beispielen mit den Merkmalen logischer Schlüsse vertraut. Dieses Thema wird im zweiten Teil im Bereich der Aussagenlogik, im dritten Teil im Bereich der Prädikatenlogik vertieft. Dabei führt Hoyningen-Huene jeweils zuerst das Zeichensystem auf der Objektebene ein (Logik), um es dann von der Metaebene aus zu betrachten (Metalogik). Ausführungen zum mathematischen Zugang zur Aussagenlogik schließen das Werk ab. Als einziges der drei Bücher verfügt es über kein Register. Die Lösungen zu den Übungen sind von Christopher v. Bülow verfaßt.

Hoyningen-Huene möchte gemäß seinem Vorwort (10) zeigen, wie eine Einführung in die formale Logik aussehen kann, welche die philosophischen Probleme der Logik nicht überspringt. Dieses Ziel ist ihm so ausgezeichnet gelungen, daß das Buch es verdient, zu einem Standardwerk zu werden. Obwohl sich der symbolische Apparat auf ein Minimum beschränkt, ist das technische Niveau hoch: Die Leserschaft wird keine Anschlußschwierigkeiten haben, wenn sie dem Rat von Hoyningen-Huene folgt und sich für Beweisverfahren in der Prädikatenlogik bei der mathematischen Logik bedient – bedienen muß, denn Hoyningen-Huene übt nicht die Anwendung formaler Techniken ein, sondern geht philosophischen Motivationen nach.

Zu den «notorischen Problemen der Logik-Einführung» (10) zählt Hoyningen-Huene die Begriffe der logischen Form und der logischen Folgerung (materiale Implikation und ihre Paradoxien) sowie das Verhältnis von Objekt- und Metaebene in der Logik (Rechtfertigungszirkel und Fragen der Adäquatheit). Bezüglich der logischen Form hält Hoyningen-Huene erst fest, daß die Abgrenzung gegenüber dem Inhalt vom verfolgten Zweck abhängt (25f.). Die Definition der aussagen- bzw. prädikatenlogischen Form (58, 197) macht dann den Schritt zur symbolischen Darstellung der Form leicht und einsichtig. Den Paradoxien der Implikation («ex falso quodlibet» und «verum ex quodlibet») wird in bezug auf logische Wahrheiten und Falschheiten versuchsweise mit Hilfe des Begriffs des «Wahrheitstransfers» zu Leibe gerückt (122). Ausgenutzt wird dabei die Beobachtung, daß kein Wahrheitstransfer von den Prämissen zur Konklusion stattfinden kann, wenn die Prämisse in jedem Falle falsch oder die Konklusion ohnehin richtig ist, wie das bei diesen Paradoxien vorausgesetzt wird (120). Indem Hoyningen-Huene Stärken und Schwächen dieses Ansatzes bespricht (und auch die involvierte Metaphorik kritisiert, 16) setzt er eine jener Grundlegendiskussionen in Gang, welche den eigentlichen Wert des Buches ausmachen. In der Frage des bei der Begründung der Logik auftretenden Argumentationszirkels zeigt sich Hoyningen-Huene als Gegner einer absoluten Begründungsstrategie: «Man wird ... in der Beobachterlogik gewisse Schlußregeln als

gültig unterstellen müssen, damit das Unternehmen der Objektlogik überhaupt in Gang kommen kann» (162f.).

Paul Ruppen hat das Material seines «Lern- und Übungsbuches» in universitären Veranstaltungen und Erwachsenenbildungskursen erprobt. Gemäß seinem Untertitel ist der *Einstieg in die formale Logik* für «Nichtmathematiker» gedacht. Damit meint Ruppen Studierende, welche sich zwar «selten oder nie mit mathematischen Problem befassen», sich aber nichtsdestoweniger ein Bild über die «Grundlagen und Grenzen formaler Systeme» machen wollen (5). Was bei Hoyningen-Huene in seiner Knappheit für einige vielleicht zu schemenhaft bleibt, gewinnt hier in zahlreichen Übungen konkrete Gestalt. Ruppen verfehlt es nicht, auf philosophische Probleme einzugehen, die Stärke des Buches sind aber die ausführlichen Erläuterungen technischer Einzelheiten und die vielen Übungen, unter ihnen manche Anwendungsbeispiele. Wer sich etwa dafür interessiert, was ein Symbol ist, erhält als Antwort: «... eine Klammer oder ein Junktor oder ein Satzbuchstabe» (82). Dies ist für philosophische Bedürfnisse natürlich zu dürftig, genügt aber durchaus, um den Begriff der «wohlgeformten Formel» zu bestimmen (83).

Ruppen stellt in einem ersten Teil die Aussagenlogik anhand von einfachen Beispielen vor und gibt dann im zweiten Teil ihren systematischen Aufbau. Die Prädikatenlogik vervollständigt das logische Instrumentarium, im vierten Teil folgen dann Ausführungen zur Mengenlehre. Ruppen führt dabei didaktisch geschickt Beweise in der Mengenlehre als eine erste Anwendung der Prädikatenlogik vor. Mit Hilfe der Mengenlehre erhält die Prädikatenlogik auch eine Semantik, so daß Ruppen sein Buch mit der Vorstellung der Tarskischen Wahrheitsdefinition abschließen kann. Er ist dabei der Meinung, daß damit auch ein präziser Wahrheitsbegriff für «die alltägliche Verwendung des Wortes <Wahrheit> gegeben ist, *insofern* sich die Sätze der Umgangssprache «ohne große Meinungsverschiedenheiten in die Sprache der Prädikatenlogik übersetzen» lassen (271, meine Hervorhebung). Anhand dieser Einschränkung könnte nun die Grenze des vorgestellten formalen Systems prinzipiell besprochen werden, wie dies im Vorwort in Aussicht gestellt und etwa von Jean van Heijenoort vorbildlich kurz eingelöst wird («Set-Theoretic Semantics», in R. Gandy/M. Hyland, Hgg., *Logic Colloquium* 76, North-Holland 1977, 183–190). Ruppens Bemerkungen beschränken sich diesbezüglich aber auf Erläuterungen der von ihm vertretenen «instrumentalistischen Sicht» der Logik (vgl. 148–154).

Der Umstand, daß es sich um ein Einführungswerk handelt, relativiert die eben geäußerte Kritik. Die Leserin oder der Leser findet eine adäquate Darstellung des heutigen Selbstverständnisses formaler Logiker, das sich auch weitgehend mit dem von Hoyningen-Huene vermittelten deckt. Nur in einem Punkt drängt sich mir ein Einspruch auf. Wenn Ruppen behauptet, «ein von Gottlob Frege als *einleuchtend* betrachtetes Axiom der Mengenlehre» habe zu einem Widerspruch geführt (148, meine Hervorhebung), dann unterschlägt dies die Tatsache, daß Frege sein Grundgesetz V nach Bekanntwerdung der Russellschen Antinomie wie folgt kommentierte: «Ich habe mir nie verhehlt, daß es nicht so

einleuchtend ist wie die andern und wie es eigentlich von einem logischen Gesetze verlangt werden muß» (*Grundgesetze der Arithmetik*, Bd. 2, 1903, 253). Der Verweis auf Frege belegt also mitnichten, daß «Intuitionen nicht verlässlich sind», wie Ruppen – in Einklang mit der herrschenden Meinung – schreibt (148).

Der Kalkül, den Paul Ruppen benutzt, gehört zu den heute dominierenden Systemen des «Natürlichen Schließens» und geht auf E.J. Lemmon, *Beginning Logic* (1965) zurück (S.6). Wer sich ein modernes logisches System als Kalkül *gründlich* aneignen möchte – und das geht eben nicht ohne Übungen – findet auf dem deutschen Markt zur Zeit keine bessere Alternative zu Ruppens Buch.

An ein ganz anderes Zielpublikum wendet sich *Theodor G. Bucher*. Seine *Einführung in die angewandte Logik* richtet sich an «sogenannte Geisteswissenschaftler» (3) und somit an solche, denen ein mathematischer Formalismus nicht das höchste Ziel der Theoriebildung ist. Bucher, heute Professor an der Universität Sant'Anselmo in Rom, hat seinen Text in Anfängervorlesungen an der Theologischen Hochschule Chur erprobt. Die Tatsache, daß elf Jahre nach der ersten Auflage eine um 122 Seiten vermehrte zweite Auflage erscheint, belegt wohl das Bedürfnis nach einer Darstellung, «die kaum mehr als den Umgang mit den Elementarbegriffen einübt» (3). Leider sagt sie aber nichts darüber aus, *wie* dieses Bedürfnis gestillt wird.

Ein Autor, der eine Einführung schreibt, ist gegenüber seiner Leserschaft in ganz besonderer Weise verantwortlich, geht dieser doch die Kritikfähigkeit in großem Maße ab. Ich will an zwei Beispielen zeigen, daß Bucher dieser Verantwortung nicht gerecht wird und deshalb das Buch trotz aller Vorzüge nicht empfohlen werden kann. Zu den Pluspunkten gehört ein reichhaltiger Lösungsteil (mit 27% Anteil am Gesamtwerk, gegenüber Ruppen mit 21% und Hoyningen-Huene mit 17%), ein flüssiger Stil und eine übersichtliche Darstellung, die auch die aristotelische Logik und die Modallogik umfaßt – beides Bereiche, die von Hoyningen-Huene überhaupt nicht und von Ruppen nur am Rande behandelt werden.

Geht man aber ins Detail, dann offenbaren sich bedenkliche Schwächen. So behauptet Bucher beispielsweise auch in der zweiten Auflage, daß der Schluß von « $M \subset Z$ » und « $s \in M$ » auf « $s \in Z$ » falsch ist (29). Es handelt sich dabei nicht um einen Druckfehler: Der angebliche «Fehlschluß» wird ausführlich kommentiert, geht es doch gerade darum, die Unterscheidung von Inklusion und Elementbeziehung zu klären. Der Grund, weshalb das oben aufgeführte mengenlogische Gesetz falsch sein soll, liegt nach Bucher darin, daß die Elementbeziehung im Gegensatz zur Inklusion nicht transitiv ist (vgl. 28). Das ist zwar wahr, hat aber nichts mit dem vorliegenden Fall zu tun.

Ob Bucher diese Passage korrigiert hätte, wenn ihm dies ein Rezensent vorgehalten hätte, ist nicht klar, wie folgendes Beispiel belegt. Uwe Meixner hat völlig zu Recht die Behauptung Buchers bemängelt, «daß aus « $(\forall x)P_x$ » nicht « $(\exists x)P_x$ » folgt» (2. Aufl. 226; vgl. «Neuere Einführungen in die Logik», in: *Information Philosophie* 1 [1996] 77). Nun hätte sich Bucher in der zweiten Auflage als Anhänger der sogenannten «Free Logic» bekennen können, bei der dieser

Schluß tatsächlich unterbunden wird. Er bleibt aber dabei, daß er die Meinung der «heutigen Logiker» vertritt (226). Weil in der ersten Auflage der Schluß von der All- auf die korrespondierende Existenzaussage gemäß Buchers eigenen Quantorenregeln in zwei elementaren Schritten möglich war, korrigiert nun Bucher in der zweiten Auflage eine einzelne Schlußregel in einer Randbemerkung (222) und behält das bemängelte Beispiel bei (wir werden es weiter unten noch behandeln). Daß er von den insgesamt vier Quantorenregeln der Prädikatenlogik nur eine einzige abändert und das auch bloß nebenbei, zeigt deutlich, daß Bucher die Problematik gründlich unterschätzt. Ein Chaos ist die Folge. So soll etwa – wie in der ersten Auflage – die Regel «immer» (222) gelten, daß «wenn alle x P sind, dann ist auch ein konkretes Individuum a ein P » (221), und zugleich ist es gemäß der neuen Randbemerkung der Fall, daß eine Allaussage wahr sein kann, wenn es kein konkretes Individuum gibt, welche das Prädikat P erfüllt (vgl. 222). Dies ist ein Widerspruch.

Zur Illustration, «daß aus $\langle(\forall x)Px\rangle$ nicht $\langle(\exists x)Px\rangle$ folgt», dienen Bucher in beiden Auflagen die Aussagen «Alle grünen Schwäne sind im Basler-Zoo» und «Also gibt es grüne Schwäne im Basler-Zoo» (226). Diese stehen in der Tat nicht in einem Folgeverhältnis, ihre unterschiedliche logische Form macht sie jedoch als Beispiel für den vorliegenden Fall ungeeignet (auf Seite 213 ist zuvor sogar auf die entscheidende Differenz aufmerksam gemacht worden). Die Allaussage wird von Bucher korrekt als Konditional formalisiert: «Für alles gilt, *wenn* es ein grüner Schwan ist, dann befindet es sich im Basler-Zoo» (226; hier und im folgenden meine Paraphrasierungen). Von Bucher anscheinend unbemerkt, ist mit dieser Interpretation von $\langle(\forall x)Px\rangle$ das Prädikat P bereits bestimmt, so daß der Formel $\langle(\exists x)Px\rangle$ die Aussage entspricht «Es gibt etwas, das, wenn es ein grüner Schwan ist, sich im Basler-Zoo befindet». Dies ist aus demselben Grund wie bei der Allaussage wahr und stellt deshalb kein Gegenbeispiel dar. Falsch ist allerdings die Behauptung, daß es grüne Schwäne im Basler-Zoo gibt, was Bucher, wiederum korrekt, als Konjunktion formalisiert «Es gibt etwas, das ein grüner Schwan ist *und* sich im Basler-Zoo befindet». Doch damit steht beim angeblichen Gegenbeispiel für das Prädikat P bei Bucher also einmal ein *Konditional* und einmal eine *Konjunktion*. Dies ist ein Anfängerfehler.

Der Umfang der Druckfehlerliste zur ersten Auflage (über 120 Errata) war offenbar keine genügende Warnung.

GÉRARD BORNET

Alan Haworth: *Free Speech*. London, New York: Routledge 1998, 263 S.

Freiheit der Mitteilung (im Folgenden als FM abgekürzt) wird in Anspruch genommen, doch meist ohne tiefere Begründung. Dies zeigt sich daran, daß diese Freiheit oft mit Gründen ad hoc verteidigt oder eingeschränkt wird. Hinter der lautstarken Verteidigung meiner FM steht – wie bei Pastoren, Akademikern, Politikern oder Medienschaffenden – oft ein berufsständisches Interesse; eine

Beschränkung oder Unterdrückung meiner Freiheit der öffentlichen Mitteilung würde die Ausübung meines Berufes wesentlich behindern. FM tritt damit nicht als ein öffentliches Gut, sondern eher als ein partikulares Gut für einzelne Berufsgruppen ins Bewußtsein, etwa als Privileg und Immunität der Gelehrtenrepublik gegen die Anmaßungen der Obrigkeit. Der historische Hintergrund dieser Auffassung, dessen neuzeitliche Artikulation vielleicht mit Erasmus beginnt, bei Spinoza ausformuliert und in der Aufklärung als «öffentlicher Gebrauch der Vernunft» (Kant) verteidigt wird, findet im vorliegenden Buch keine oder nur ganz am Rand Beachtung. Der Verfasser will Philosophie, nicht Geschichte schreiben (146). Der Vorteil dieser Haltung besteht darin, daß die voreilige Verpflanzung von Argumenten von einem historischen Kontext in einen völlig veränderten vermieden wird; ältere Muster der Verteidigung der FM werden mit «veralteten Landkarten» verglichen. Die Beschränkung der Diskussionsfreiheit auf einen Gelehrtenstand, wie wir sie noch bei Kant finden, ist für uns im Rückblick kaum mehr nachvollziehbar, und sie war vielleicht schon bei Kant eher eine ironische Verbeugung vor der königlichen Zensur als eine Konsequenz seiner Rechts- und Moralphilosophie. Generell stellt sich die Frage, ob für die Verteidigung der FM überhaupt ein allgemeines Prinzip erforderlich sei, oder ob wir uns nicht vielmehr auf ein ganzes «cluster» von zeitbedingten Idealen und Interessen beziehen müßten. [So glaubt etwa Judith Jarvis Thomson, daß es sich beim Recht auf eine Privatsphäre um einen cluster-Begriff handle, der sich aus heterogenen Ansprüchen zusammensetze.] Die Einseitigkeit überlieferter Plädoyers ist offensichtlich: Die Verteidigung der akademischen Meinungsäußerungsfreiheit operiert z.B. mit dem Wert von Wahrheit bzw. Erkenntnis, dessen Maximierung angeblich nur unter den Bedingungen der FM gewährleistet sei. Die Verteidigung der MF vor Gerichten und in Parlamenten dagegen macht den gegenseitigen Schutz vor Rechten durch adversative Verfahren geltend. [Der Schutz von Rechten wird der Wahrheitsfindung übergeordnet!] Das Recht auf Anhörung von Stellungnahmen und Gegendarstellungen wird als Ergebnis eines klugen Handels bewertet: Ich gebe dir deine Redezeit, damit du mir meine Redezeit gewährst. Damit ist beiden besser gedient, sofern das Risiko ausgeschlossen werden kann, daß einem von uns keine oder eine kürzere Redezeit gewährt wird. Die Anerkennung der FM kann aber auch als Element einer Politik der gleichen Achtung verstanden werden, die zum einen gleiche politische Rechte schützt, zum anderen aber auch ein Recht auf Darstellung dessen, was mich und meine signifikanten Gruppen von anderen unterscheidet, d.h. eine Politik gleicher Grundrechte und eine Politik der Differenz. Schließlich kann die FM als Anliegen einer starken Präferenz für die Freiheit von Individuen und die Autonomie von Gruppen gedeutet werden; weil wir diese Präferenz haben, schätzen wir es, von anderen nicht (an der Mitteilung) gehindert und überdies durch ein verfassungsmäßig garantiertes Recht zur aktiven Teilnahme an der politischen Gestaltung und Gesetzgebung autorisiert zu sein. Auf diese von Joseph Raz entwickelte und von Haworth ignorierte Auffassung kommen wir am Schluß zurück.

Manchen mag die Abschaffung von Zensur als Selbstverständlichkeit einer liberalen Rechtskultur erscheinen – ein Zustand, der es gar nicht nötig habe, philosophisch tiefer verstanden oder begründet zu werden. [Bernard Williams spricht in seinen soeben erschienenen Vorlesungen *Der Wert der Wahrheit* vom Anti-Tyrannie-Argument: Der unbeschränkte Zugang zu allen politisch relevanten Informationen für alle gilt als ein wirksames Mittel der demokratischen Kontrolle von Eliten.] Diese Begründung aus dem Kontrast mit der Diktatur bleibt jedoch oberflächlich, weil sie die vielfältigen Beschränkungen der FM selbst in liberalen Gesellschaften ignoriert. Wäre z.B. ein wesentliches Ziel der FM der Schutz der Freiheit von Individuen und der Autonomie von Gruppen, so müßten manche Formen der FM eingeschränkt oder gar völlig unterbunden werden. Dazu gehören nicht nur die rechtlich kodifizierten Kategorien der Verursachung öffentlicher Ärgernisse oder massiver individueller Nachteile (durch Ehrverletzung, Verursachung von Panik, Anstiftung zur Gewalt, Landfriedensbruch u.ä.), sondern auch die schwere Beleidigung oder Diskriminierung von Gruppen (durch rassistische Hetzreden, Herabsetzung von Frauen, Verleumdung von Religionsgemeinschaften etc.). Ein und dasselbe Ziel läßt die FM einmal als Mittel der Gleichheit und Freiheit und ein andermal als gefährliche Waffe gegen Gleichheit und Freiheit erscheinen. Wenn aber bereits die Festlegung auf ein einziges Ziel solche Konflikte erzeugt, wie viel mehr Konflikte sind zu erwarten, wenn die FM vielfältigen Zielen und Werten zu dienen hat? Bei näherem Hinsehen erweist sich die Begründung der FM als komplex und delikat. Es ergibt sich nicht selten ein sog. Bumerangeffekt, der darin besteht, daß ein und dasselbe Argument, das zunächst für eine maximale FM zu sprechen schien, in der Phase der Anwendung für eine empfindliche Beschneidung der FM spricht.

Daß FM kein «absolutes» Recht sein kann, ergibt sich bereits aus pragmatischen Gründen: Ich kann nur sprechen, solange der andere schweigt. Es gibt also kein Recht auf FM, das nicht mit einer Pflicht anderer korrespondiert, im richtigen Moment zu schweigen. Eine absolute FM würde dem Recht auf einen endlosen Monolog gleichkommen. Weil es bei der Mitteilung nicht einfach nur um Rede geht, sondern auch um Chancen, gehört zu werden, kann die FM auch und gerade in einer liberalen Gesellschaft nicht ohne Einschränkungen gelten. Doch wie können diese Einschränkungen realisiert werden, ohne die FM zu vernichten? Ist dies ausschließlich ein pragmatisches Problem, oder sind hier philosophische Prinzipien gefragt?

Das kenntnisreiche und provokativ geschriebene Buch von Haworth gibt darauf eine dezidierte Antwort: Es kommt auf philosophische Prinzipien (oder «Modelle») an, und nur das Modell eines konventionalistischen Kontraktualismus vermag ein Recht auf FM angemessen zu begründen. Zugleich zeigt er mit scharfem Witz, wo die Grenzen traditioneller Modelle für die Verteidigung der FM liegen. Wir können im wesentlichen drei Modell unterscheiden: Das Modell des Meinungsmarktes, das Modell des akademischen Seminars (beide zählt Haworth zur «klassischen» Auffassung) und das Modell des Vertrags. Die

Vorstellung, nur ein freier Handel von Meinungen könne volle FM gewähren, findet sich bereits im *Areopagitica* (1644) von John Milton. [Ob man heute einen uneingeschränkten Meinungsmarkt und damit eine drohende Assimilation aller Information an Werbung und Unterhaltung befürworten will, ist mehr als fraglich.] Staatliche Zensur von Büchern und Flugschriften wurde als eine Form von Anmaßung verstanden, sogar als ein Anspruch auf Unfehlbarkeit – ein Argument, das sich noch bei John Stuart Mill (im zweiten Kapitel von *On Liberty* von 1859) findet und das bereits von seinem Zeitgenossen James Fitzjames Stephen als irreführende Übertreibung gebrandmarkt wurde. Haworth verweist auf zahlreiche Parallelen zwischen Milton und Mill, betont aber auch den Funktionswandel der Bedeutung dieser Argumente, die einst zur Verteidigung des Buchdrucks gegen staatliche und geistliche Zensur gebraucht und von Mill im 19. Jahrhundert auf einen stark veränderten gesellschaftlichen Kontext übertragen wurden. Charakteristisch für Miltons Apologie der FM ist auch seine Konzentration auf die Verbreitung moralischer Erkenntnis, so daß seine Polemik gegen Zensoren nur auf deren Anmaßung moralischer Unfehlbarkeit zielt. Ist es nicht lächerlich anzunehmen, daß bezahlte Zensoren immun seien für moralische Fehltritte oder Korruption? [Die Frage «Wer zensiert die Zensoren?» wirft ein ähnliches Problem auf wie die Frage «Wer erzieht die Erzieher?»] Bei Mill hingegen geht es mutatis mutandis um die Beurteilung wissenschaftlicher Hypothesen oder technischer Innovationen, obwohl – und hier liegt nach Haworth ein Paradox – seine Beispiele für Verfolgung und Unterdrückung der Meinungsäußerung meist aus der Geschichte der religiösen Verfolgung stammen. Nicht nur Mills Beispielswahl, sondern auch seine Unterstellung, der Zensor müsse sich Unfehlbarkeit anmaßen, werden von Haworth als anachronistisch und fehl am Platz zurückgewiesen. Ein Zensor, der z.B. versucht, die Verbreitung von Informationen über die billige und einfache Herstellung eines Nervengases zu verhindern, braucht sich keineswegs ein unfehlbares Urteil anzumaßen.

Wir haben bereits festgestellt, daß Haworth einem historischen Kontextualismus das Wort redet. Heute kann man nicht der Frage ausweichen, ob es z.B. nur um das Recht geht, im Freien Reden zu halten, oder auch um ein Recht auf Verbreitung von Informationen oder Werbung im Internet. Im Blick auf die enorme Variabilität von Umständen und Zielpublikum ist es unwahrscheinlich, daß ein einziges Modell für alle Zeiten und alle Umstände verwendet werden kann. Im ersten Teil seines Buches werden die Gemeinplätze der «klassischen Verteidigung» scharfsinnig analysiert; die Stärke des Autors liegt eindeutig auf dem Nachweis von Lücken und Mängeln in der klassischen «liberalen» Verteidigung. Konzipiert Mill noch die Freiheit der Diskussion nach dem Modell einer Seminardiskussion, muß er sich den Einwand gefallen lassen, die Politik sei eben kein Universitätsseminar. Haworth macht deutlich, daß man den Vergleich der politischen FM mit der (idealisierten) Situation einer wissenschaftlich disziplinierten Diskussion allenfalls als *Ideal* in Erwägung ziehen kann; sicher eignet sich der Vergleich nicht als *Beschreibung* politischer Auseinandersetzungen. Besonders

überzeugend ist der Nachweis der Einseitigkeit des Arguments für den Erkenntnisfortschritt, geht es doch bei banalen Informationen nicht um wertvolle Erkenntnisse; überdies ist «Wahrheit» auch nicht der einzige oder ein stets unangefochtener Wert, gibt es doch schmerzliche oder schändliche Wahrheiten [d.h. Wahrheiten, deren Verbreitung schändlich ist]. Es ist bedauerlich, daß der Verfasser an dieser Stelle die Arbeiten von Joel Feinberg nicht erwähnt, hat dieser doch bereits in einem Aufsatz von 1975 die Lücken dieser Begründungsstrategie nachgewiesen. Feinberg hat sich insbesondere auf das Beispiel der Verbreitung wahrer, aber bössartiger Berichte («malicious truths») über längst bereute Jugendsünden angesehener und ehrbarer Personen bezogen. Verleumdung muß nicht unbedingt falsch sein, um ein massives Unrecht darzustellen. – Im zweiten Teil des Buches wird dagegen eine Variante des Vertragsdenkens und das ihr entsprechende Toleranzmodell als bessere Option zu einer umfassenden Verteidigung der FM in Erwägung gezogen. Ob der Kontraktualismus für die Begründung von Toleranz tatsächlich unverzichtbar ist, würde ich bezweifeln. Auch hier wäre eine Erörterung der einschlägigen Arbeiten zur FM von Autoren wie James W. Nickel und Joseph Raz notwendig gewesen, um einer direkten Begründung dieser Freiheit als einem öffentlichen Gut im Zusammenhang mit der Gewährung von Gleichheit und Freiheit ein schärferes Profil zu verleihen. Diese direkte Begründung stellt meines Erachtens eine einfachere und durchsichtigere Option dar als der gewundene Umweg über eine konventionalistische Vertragstheorie. Hätte der Autor versucht, diese Linie zu verfolgen und eine Begründung etwa im Geist von Joseph Raz ins Zentrum zu stellen, so hätte er sich das achte Kapitel sparen können, das eine langatmige Erörterung des Unterschieds zwischen einem buchstäblichen Verständnis von Verträgen (bei Nozick) und einem konventionalistischen enthält. Dieses Kapitel mag in sich interessant sein, doch trägt es wenig zur bündigen Behandlung der Thematik bei. Das alternative Programm von Raz besteht darin, die FM als Mittel und Medium zur Manifestation von (Gruppen-) Identität in pluralistischen Gesellschaften zu verstehen; die Verweigerung oder Beschneidung dieses Rechts, die Unterdrückung des Inhalts gewisser Meinungen durch staatlich autorisierte Stellen oder angesehene Machtzentren enthält eine Demütigung von Individuen bzw. als eine Verachtung und Herabsetzung ihrer distinkten Lebensformen. Der Schlüssel zum Verständnis dieses Arguments ist nicht allein die Zustimmung bzw. Nicht-Schädigung von Individuen (wie bei Mill und Feinberg), sondern die öffentliche und offizielle Anerkennung wertvoller Lebensformen. Dabei wird die gegenseitige Verstärkung von Autonomie und Pluralismus besonders hervorgehoben, denn nur wo Vielfalt ist, kann gewählt werden, und wo frei gewählt wird, entsteht Vielfalt. Raz versucht auch zu erklären, warum dieses Argument nicht die Unterdrückung von Meinungen einfach um ihres Inhalts willen nach sich zieht. Dies ist deshalb nicht der Fall, weil die FM als Recht zur Begrenzung der Macht konzipiert ist, und nicht rein konsequentialistisch als ein Verfahren zur Eliminierung von Irrtümern oder «lasterhaften Meinungen». Überdies macht Raz auch einen Unterschied zwischen «schlechten

Meinungen», die aber doch Bestandteile eines insgesamt wertvollen Lebens sind (wie z.B. die Auffassungen des Papstes über Gott in den Augen eines humanistischen Atheisten und umgekehrt), oder rassistischen Hetzreden, die nicht als (bedauerliche oder falsche) Elemente einer insgesamt guten Lebensform erklärt werden können. Es ist unerklärlich, warum diese Theorien von Feinberg und Raz im vorliegenden Buch nicht dargestellt und untersucht wird. – Trotz der angriffslustigen und klaren Darstellung des Autors kann man sich nicht ganz des Eindrucks erwehren, daß dieses Buch zu kurz geraten ist, weil es den bereits erreichten Stand der zeitgenössischen Diskussion ebenso wenig ausschöpft wie den kostbaren Vorrat an Anregungen von Spinoza, Voltaire und Kant. Der beste Gewinn aus der Lektüre besteht in der begründeten Desavouierung verbreiteter Gemeinplätze, welche das Plädoyer für die FM als eine simple und überzeitliche Angelegenheit erscheinen lassen.

JEAN-CLAUDE WOLF

Hans-Christoph Askani: Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen. Tübingen: J.C.B. Mohr / Siebeck 1997. XVI + 386 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 35).

Dieses Buch, eine bei E. Jüngel in Tübingen 1994 abgeschlossene Dissertation, ist Franz Rosenzweig als Übersetzer, seinem Übersetzungswerk und seinem Verständnis des Übersetzens gewidmet. Rosenzweig betrachtete seine Übertragungen des andalusischen mittelalterlichen jüdischen Dichters Jehuda Halevi und seine gemeinsam mit Martin Buber unternommene Bibelübersetzung als besonders wichtige Teile seines Lebenswerks. Da die Bibelübersetzung in enger Zusammenarbeit mit Buber durchgeführt wurde, hat Askani (A.) in den Kapiteln über die Bibelübertragung mit Rosenzweig auch Buber ausführlich zu Worte kommen lassen. Die Übersetzungen Rosenzweigs fallen in seine letzten sieben Lebensjahre (1922–1929), in denen er an einer schweren Lateralsklerose erkrankte, die ihm das Schreiben und Sprechen verunmöglichte, so daß er seine Übersetzungen schwersten Bedingungen abringen mußte. Diese ergreifende Tatsache offenbart auf ihre Weise, wie wichtig Franz Rosenzweig dieser letzte Teil seines Lebenswerks, die Übersetzungen waren. Da die Rosenzweig-Bubersche Bibelübersetzung im deutschen Sprachraum und darüber hinaus berühmt ist, kann A.s Monographie zugleich als willkommener Begleit- und Einführungsband zu diesem monumentalen Werk dienen.

Aber das Buch ist mehr als das. Es ist in erster Linie eine Monographie zu Rosenzweig als Übersetzer, dessen Übersetzungswerk noch nie Gegenstand einer so umfassenden monographischen Darstellung geworden ist, wie es hier geschieht. Der Verfasser stellt zuerst kurz Leben und Werk Rosenzweigs vor, dann seine Rezeptionsgeschichte in Amerika, Israel, Holland und Deutschland und besonders in Frankreich, wo Rosenzweig auf die kongenialste Beachtung stieß (Lévinas, Mosès).

Nach diesem einleitend abgesteckten Horizont behandelt A. die drei Übersetzungsarbeiten Rosenzweigs in drei ungleich langen Schritten: zuerst seine Übersetzungen der häuslichen jüdischen Liturgie, insbesondere des Freitagabends (den «Tischdank») und des sabbatlichen Synagogengottesdienstes, die er privat für seine Gäste geschaffen hatte, eine Übersetzung allerdings, die seinen späteren Maßstäben in seinem eigenen Urteil nicht mehr genügte. Als Beispiel bespricht A. das Lied zum Sabbatausgang *Hamavdil* in der Fassung Rosenzweigs. Dessen erste große Übersetzung ist eine Auswahl aus den Liedern von Jehuda Halevi, von dem der Verfasser als Beispiele die sog. *Zionide* und «*Mi jittenenu*» (Hier bin ich) im hebräischen Original und in Rosenzweigs Übertragungen vorstellt, wozu er auch weitere Beispiele aus Halevis Diwan anführt und Schleiermachers Theorie der Übersetzung zur Erhellung heranzieht. Er vergleicht auch andere Übertragungen Halevis ins Deutsche und Englische, um Rosenzweigs Wiedergabe in ihrer Eigenart hervortreten zu lassen. Sehr interessant ist der Einblick, den A. in die Reaktionen und Kritiken auf Rosenzweigs Übersetzung gibt. Diese war unter den deutschen Juden der Weimarer Zeit ein Ereignis. Scholem, Zweig, Benjamin, Buber und viele andere äußerten sich in zustimmendem oder ablehnendem Sinn.

Das bei weitem umfangreichste Kapitel in A.s Dissertation ist Rosenzweigs und Bubers Bibelübersetzung gewidmet (fast 200 von den insgesamt 335 Seiten Text). Zuerst finden sich wertvolle Aufschlüsse über die Art der Zusammenarbeit der beiden Übersetzer, über die Teile der Bibel, die Buber nach Rosenzweigs Tod allein übertrug, über die hebräische Textbasis ihrer Übersetzung, über deren verschiedenen Ausgaben, über die noch vorhandenen Archivmaterialien im Buber-Archiv in Jerusalem usw. Speziell besprochen sind die Kritiken an der Rosenzweig-Buberschen Übersetzung von Norbert Lohfink, Scholem, Bin Gorion, Kracauer und andern. Sie ermöglichen es vortrefflich, in Rosenzweigs und Bubers Antworten ihre Absichten und Perspektiven herauszuarbeiten.

Rosenzweig und Buber veröffentlichten 1926 als ersten Band die Genesis (Im Anfang), in der Eigenart und Prinzipien ihrer neuen Übersetzung grundgelegt sind. Bis zum Tode Rosenzweigs im Dezember 1929 erschienen dann die folgenden biblischen Bücher bis und mit den «Königen»; Jesaja war bis zu Kapitel 44 fertig abgeschlossen, und Rosenzweig hatte Bubers ersten Entwurf des restlichen Jesajabuches schon durchgearbeitet. Als hebräischen Text benutzten die Übersetzer die 2. Ausgabe der *Biblia Hebraica* von Rudolf Kittel und die sog. Bielefelder Polyglotte von Stier und Theile. Der Arbeitsvorgang war der, daß Buber eine erste Übersetzung machte, die Rosenzweig Wort um Wort diskutierte, worauf Buber zur zweiten Fassung schritt, die Rosenzweig wieder durchsah und besprach, woraus dann die dritte Fassung entstand, die in Druck ging. (Diese Arbeitsweise hatte Rosenzweigs Erkrankung nahegelegt, weil sie ihm die fast unmöglich gewordene Benützung von Büchern ersparte.) Die ausführlichen Diskussionen beider sind im Buber-Archiv aufbewahrt. Der Pentateuch, die Tora wurde in der sog. Logen-Ausgabe in revidierter Fassung 1930

in Berlin neu herausgegeben, die ganze Bibel erschien 1954–1962, wobei Buber einerseits die gemeinsam mit Rosenzweig übersetzten Teile allein neu revidiert und die andern von ihm ohne Rosenzweig übertragenen hinzugefügt hatte. Daher trägt diese Ausgabe stärker Bubers Stempel. Sie sollte dann 1976 in einer nochmals aufgrund der letzten Veränderungen in Bubers Handexemplar überarbeiteten Fassung herauskommen. Die fünf Hauptprinzipien Rosenzweigs und Bubers für ihre Bibel waren: 1. die «sinnliche Grundbedeutung» der hebräischen Wörter, ihre «ursprüngliche Leiblichkeit», ihre «sprachliche Leibgestalt» (es sind Bubers Ausdrücke) wurde freigelegt; es ist damit in etwa die etymologische Bedeutung gemeint; 2. die Wurzelverwandtschaft der hebräischen Wörter war im Deutschen wiederzugeben (damit hängt der biblische «Leitwort-Stil» zusammen); 3. auch die hebräische Syntax soll im Deutschen aufscheinen; 4. die lautlichen Eigentümlichkeiten (Alliterationen, Assonanzen und dgl.) sollen in der Übersetzung nach Möglichkeit bewahrt bleiben, weil sie keine bloße belanglose Formalia sind; 5. die rhythmisch-kolometrische Gliederung des biblischen Textes entspricht der laut proklamierten Biel, die ja ursprünglich keine «Schrift», sondern eine Proklamation (*miqra*) war. Auch dem wollten die beiden Übersetzer in ihrer deutschen Wiedergabe Rechnung tragen.

Unter den Kritikern des Übersetzungswerks räumt A. besonders Kracauer einen großen Platz ein, weil dessen Ablehnung grundsätzlicher Art war und von mehreren jüdischen Zeitgenossen, z.B. W. Benjamin, und später von Adorno noch nach dem Krieg in den 60er Jahren geteilt wurde.

Auf die eigentliche Darstellung von Rosenzweigs Übersetzungswerk folgt ein Anhang mit seinem «Tischdank», dem Lied Jehuda Halevis «All meine Glieder» im Original und in Rosenzweigs Wiedergabe und mit Rosenzweig-Bubers Übertragung von Num 22,12–35 (Erzählung von «Bileams Eselin»). Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Namen- und Begriffsregister bilden den Abschluß.

Das Werk ist informativ und mit großer Wärme und sympathischem persönlichen Anteil geschrieben. Die Sprache gleicht sich stellenweise dem Stil Bubers und Rosenzweigs an («je und je», «dazuhin», «es ist aber dies zu kritisieren auch wieder nicht sonderlich schwer», 281, usw.). In den Zeilenumbrüchen hebräischer Texte gibt es manchmal Fehler, so 98–101, oder im Lied *Hamawdil*, 52, zerschneiden die gedruckten hebräischen Zeilen die Verszeilen. Lohfink vergleicht Bubers Psalmenübersetzung mit jener von Romano Guardini, die aber in Literaturverzeichnis und Anmerkungen nirgends angeführt ist.

Unbeschadet der großen Qualitäten des Werks weist es m.E. jedoch auch einige Mängel auf. Die Buber-Rosenzweigsche Übersetzung wird in diesem Buch ausschließlich mit der Luther-Übersetzung verglichen, als ob sich die Übersetzungsgeschichte der Bibel in diesen beiden Übertragungen erschöpfen würde. Daß die Buber-Rosenzweig-Bibel in mancher Hinsicht Intentionen aufgreift, welche die jüdische Übersetzung Aquilas (und seiner Vorgänger) aus dem Anfang unserer Zeitrechnung aus ganz bestimmten Gründen schon verwirklichen wollte, wäre der Untersuchung wert gewesen. Denn diese Konstante über

Jahrhunderte offenbart einen Zug an den jüdischen Übersetzungen, der mit dem jüdischem Verständnis der Bibel zusammenhängt. Ferner bedaure ich den Verzicht A.s, neue Konzeptionen des Übersetzens ganz ausgeklammert zu haben. Neben Rosenzweigs und Bubers Auffassung vom Übersetzen ist die einzige andere hermeneutische Reflexion in A.s Buch eine Rede Schleiermachers, deren Trennung zwischen Dolmetschen (Übersetzen für das tägliche Leben) und Übersetzen von Kunst und Wissenschaft (übrigens: wären religiöse Texte wie die der Bibel unter Kunst zu subsumieren?) m.E. wenig hilfreich ist, um das Übersetzen zu verstehen. Unter diesem Verzicht auf die vielen Arbeiten linguistischer und auch hermeneutischer Art zum Problem des Übersetzens leidet m.E. A.s Werk beträchtlich. Es scheint mir des weiteren, daß A. den Anspruch Rosenzweigs und Bubers, die Bibel sei eine *Botschaft*, nicht adäquat deutet. Die Tatsache, daß in der Bibel Gott die Menschen anredet (296), wie Rosenzweig und Buber es mit größtem Nachdruck hervorheben, macht aus der Bibel einen Dialog, der sich nicht nur aus Sprache und Form derselben ergibt, sondern aus einer Verbindung der Bibel «mit dem Namenlosen, den (die Menschen), seine Anrede erfahrend und ihn anredend, zu benennen wagte(n)», wie Buber sagt (Zitat 295). Daher transzendiert der Dialog der Bibel deren Sprache und somit auch deren Übersetzungen auf ein Jenseits ihres Wortes, das die «Wirklichkeit der Bibel» ist, von dem Buber spricht, und die sich offenbart, wie Rosenzweig es theologisch entfaltet hat. Dies arbeitet A. m.E. nicht klar und deutlich heraus. Es scheint vielmehr oft so, daß seine Formulierungen den Dialog zwischen der Bibel und ihrer Leserschaft im Auge haben.

Schließlich erstaunt es mich, daß zum Verhältnis der fast gleichzeitig entstandenen jüdischen Bibelübersetzung, auf Veranlassung der jüdischen Gemeinde Berlin unter der Leitung von Harry Torczyner (später Tur-Sinai) 1924 begonnen, zur Rosenzweig-Buber-Übersetzung keine Angaben gemacht werden. Torczyners Übersetzung ist nicht einmal in den bibliographischen Verzeichnissen aufgeführt!

ADRIAN SCHENKER

Gebhard Löhr: *Verherrlichung Gottes durch Philosophie*. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte. Tübingen: Mohr Siebeck 1997. 414 p. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 97.)

Cette thèse d'habilitation de l'Université de Göttingen propose une étude approfondie du deuxième traité du *Corpus Hermeticum* (CH), un ensemble de textes hermétiques, remontant à l'antiquité tardive, édité et traduit en français par A. Nock et A. Festugière (Paris 1945). La thèse commence par une introduction générale, qui comporte un survol utile des recherches antérieures sur le CH (le milieu d'origine de ces textes, leur datation, leur rapport avec divers mouvements religieux, notamment le gnosticisme, et avec la philosophie de l'époque hellénistique et impériale). Une traduction allemande du traité II du

CH suit, malheureusement sans texte grec (qui est, il est vrai, assez accessible dans l'édition Nock-Festugière), accompagnée d'un commentaire très élaboré traitant de la structure du texte et de chaque chapitre étudié en rapport avec ses sources éventuelles, l'utilisation de ces sources, les rapports avec les autres traités du *CH* et avec d'autres courants religieux. Les résultats de ces analyses sont réunis de manière plus systématique et complétés dans une conclusion où Löhr propose des réponses et des hypothèses sur le contenu théologique du traité, sa structure littéraire, son «Sitz im Leben» dans le temps et dans l'espace. Le livre contient enfin de bonnes bibliographies et des index détaillés.

Ce livre est une contribution scientifique importante, non seulement à la compréhension du *CH* II, mais aussi aux débats qui concernent en général le *CH*. La traduction allemande du texte grec du traité II est fiable et Löhr nous fournit aussi des informations utiles sur les variantes des manuscrits et sur les questions grammaticales que pose le texte. (J'évitais toutefois l'expression «ontologisches Argument» utilisée p. 31 dans la traduction de *CH* II, 10, expression trop liée à une problématique philosophique moderne.) Le commentaire est extrêmement riche en renseignements et en réflexions nuancées et mesurées: Löhr est bien informé sur les études récentes dans le domaine de l'histoire de la philosophie de l'antiquité tardive, ce qui lui permet de faire ressortir les subtilités et ambiguïtés du traité hermétique, mais il peut faire appel aussi à de bonnes connaissances de la littérature juive, chrétienne et gnostique. Les résultats qui découlent de cette analyse sont donc bien fondés ou, du moins, plausibles. Löhr pense que le traité II se situe, par sa doctrine théologique, dans le milieu intellectuel du moyen platonisme, celui surtout du deuxième siècle après J.-C., donc le platonisme d'un Alcinoos ou d'un Numénios. Les traits caractéristiques du platonisme du deuxième siècle sont toujours assez vivants dans le traité hermétique, ce qui irait contre une datation plus récente. La reprise de la théologie philosophique du moyen platonisme n'est pas toujours très cohérente, comme si la logique de cette théologie intéressait moins le rédacteur du traité que son utilité par rapport à l'objectif du traité, la glorification de Dieu. Ainsi, selon Löhr, sans être professeur de philosophie platonicienne, le rédacteur du traité a recours d'une manière appropriée et assez large à une culture philosophique plutôt avancée qu'il peut attendre de son public. Le milieu intellectuel probable d'un tel travail serait des cercles grecs en Alexandrie, où la culture philosophique en question pouvait s'allier à une appropriation grecque d'éléments de la religion égyptienne (cf. 272–273). Peut-on supposer que ces cercles constituaient des communautés religieuses, vivant un culte hermétique dont les traités du *CH* seraient des expressions? Ou s'agit-il plutôt d'écoles philosophiques? Ou, dans les traités, de pures fictions littéraires? Löhr nous propose à ce sujet une discussion nuancée (286ss.), sans trancher de manière catégorique et en insistant sur la diversité des textes composant le *CH*. Le traité II, quant à lui, semble plutôt scolaire et philosophique dans son orientation et le cercle auquel il aurait pu se rattacher aurait dû être très petit (296). Sur beaucoup de détails et de difficultés posées par le traité II, le lecteur trouvera chez Löhr des explications ou des hy-

pothèses. Ainsi l'unité littéraire du traité II est défendue (193–204), de même que l'intégrité du début du traité, tel qu'il est conservé chez Jean Stobée (96–97). Je ne trouve pas toutefois son hypothèse sur les problèmes que pose le (faux) titre du traité (299s.) très convaincante. Dans l'ensemble, donc, ce livre constitue un instrument très utile pour la recherche dans les domaines de l'histoire des religions et de l'histoire de la philosophie dans l'empire romain.

DOMINIC O'MEARA

Franz Gruber: *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung.* Freiburg i.Br.: Herder 1997. 459 S.

Diese an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz im WS 1996/97 eingereichte Habilitationsschrift macht neugierig. Neugierig deshalb, weil in einer Zeit, wo es in bestimmten Theologenkreisen zum guten Ton zu gehören scheint, den politischen Theologien der Geschichte samt der Handlungs- und Kommunikationstheorie blinde (!) Gefolgschaft zu schwören, einer antritt, einen eigenen Weg zu gehen. Nicht etwa unter Absehung oder in Ausblendung ihrer unhintergehbaren Erkenntnisse und Verdienste, wohl aber in kritischer Auseinandersetzung mit und in notwendiger Fortschreibung derselben. Gruber will die Theologie der Geschichte kreativ herausfordern. Denn: die Kategorie der Geschichte, so seine Diagnose, bedarf der Ergänzung durch die Kategorie des Symbols, weshalb der Autor seinen eigenen Entwurf eine «Kritische Theorie des Symbolischen» nennt.

Wie gesagt: das Buch macht neugierig. Wie sieht diese «Kritische Theorie des Symbolischen» aus? Wird hier womöglich das Hohelied der geschichtslosen Bilderwelt intoniert werden? Weit gefehlt! Doch um das zu erfahren, muß sich die Leserin (zu) lange gedulden. Daß es eines Problemaufrisses und einer Problemskizze sowie einer Bestandsaufnahme bedarf, um die Notwendigkeit einer Theorie des Symbolischen zu plausibilisieren, ist fraglos. Doch ob dazu mehr als 300 Seiten Anweg notwendig sind?

Die beiden ersten Teile dieser Arbeit, die besagte dreihundert Seiten (25–324) ausmachen, sind gänzlich der philosophisch-theologischen Orientierung und Rekonstruktion im Gelände des neuzeitlichen und modernen Geschichtsthemas gewidmet. Erst im Anschluß daran wird in einem dritten Teil (325–435) die «Kritische Theorie des Symbolischen» in Angriff genommen. Diese, das sei hier vorweggenommen, kann sich sehen lassen. Gerade weil sie keine neue Immunisierungsstrategie im Gebrauch des Symbolischen ist; gerade weil sie nicht über den materiellen Prozeß des Gesellschaftlichen eine falsche Bilderwelt projiziert und sich nicht mit einer tabuisierten Aura des Epiphanen umgibt.

Im ersten Teil (25–194) versucht der Verfasser *Geschichte als Erfahrungs- und Sinnhorizont* zu problematisieren und zu rekonstruieren. Er will dabei nicht die Genese und die Transformationen des Konzeptes «Geschichte» unter bestimmten historisch-chronologischen Schemata entfalten, sondern er versteht unter

rekonstruktivem Arbeiten die «Reflexion als diskursive Aneignung von und Auseinandersetzung mit den die Kategorie bestimmenden Dimensionen» (293). So ist sein Durchgang durch die verschiedenen geschichtstheoretischen Entwürfe (es kommen zur Verhandlung K.R. Popper, H. Lübke, N. Luhmann, H.M. Baumgartner, J. Habermas, J. Rüsen) vor allem an der *pragmatischen* und der *grammatisch-semantischen* Leistung der «Geschichte» orientiert und interessiert. Er sucht ihre pragmatische Leistung, menschlich-kulturelles Dasein zu deuten, als auch ihre grammatisch-semantische Leistung, das Phänomen Geschichte auf den Begriff zu bringen, ins Blickfeld zu rücken.

Der Übergang von der geschichtsphilosophischen zur *geschichtstheologischen Rekonstruktion* erfolgt anhand der Frage nach dem Leiden, den Opfern der Geschichte und der Theodizee. Am Leidensproblem, so Gruber, breche das Theologische der Geschichte auf. Mehr noch: «Das Leiden ist der Grund für die Frage nach Geschichte» (303). Im *zweiten Teil* (196–293), der den Titel «Eschatologische Grammatik der Theologie: Von der Hermeneutik zur Pragmatik eschatologischer Rede» trägt, erörtert Gruber das Verhältnis von Eschatologie und Geschichte. Er rekonstruiert die Wiederentdeckung des eschatologischen Horizonts der Reich-Gottes-Predigt Jesu, verfolgt dessen Rezeption im 20. Jahrhundert und stellt die maßgeblichen eschatologischen Modelle dar: konsequente E. (A. Schweitzer), radikale E. (K. Barth), realisierte E. (Dodd), existentielle E. (R. Bultmann), heilsgeschichtliche E. (O. Cullmann), universal-hermeneutische E. (W. Pannenberg), transzendentaltheologische E. (K. Rahner) und gesellschaftskritisch-befreiende E. (J.B. Metz). Er zeigt dabei sehr prägnant, wie durch den Einfluß der neomarxistischen Philosophie die kontemplative Frage nach dem Sinn der Geschichte obsolet wurde und wie es galt, die Konsequenz zu ziehen, «daß das Verstehen von Geschichte außerhalb gesellschaftlich-geschichtlicher Praxis unzureichend gelingt» (307). «Der *kontemplative* *Geschichtssinn* wird durch *operative* *Geschichtspraxis* ersetzt» (308). Doch auch die Pragmatik eschatologischer Rede, wie sie in den politischen Theologien der Gegenwart entwickelt wurde, hat ihre Begrenztheiten und blieb nicht von der allgemeinen Geschichtskrise verschont.

Es stellt sich nach Gruber deshalb die Frage, wie in einer Zeit des Verschwindens von «Geschichte» «Theologie der Geschichte» als Orientierungsparadigma weiterentwickelt werden kann und wo heute die Zugänge zum eschatologischen Potential der biblischen Rede von Gott liegen. Die Richtung, die der Autor einschlägt, ist (oben) bereits angekündigt: Mittels der *Kategorie des Symbolischen*, so Gruber, *können der hermeneutische und der pragmatische Zugang zur Geschichte vermittelt werden*. Gegenüber der pragmatischen Richtung könne damit deutlich gemacht werden, daß kritische Geschichtspraxis aus dem Glauben nur dann nicht in Aktionismus und negativer Geschichtskritik versinke, wenn sie die geschichtstranszendierende Symbolik der Eschatologie auch als solche wahrnehme. Gegenüber der hermeneutischen Richtung könne damit deutlich gemacht werden, daß das Verstehen eschatologischer Rede nicht nur auf der begrifflichen Ebene des Textes stattzufinden habe (312).

In seiner «Theorieskizze einer Symbolik der Hoffnung» (396–435) präsentiert Gruber die Leitprinzipien seiner kritischen Theorie des Symbolischen. Er stellt gleich zu Beginn klar: er beabsichtigt keine «*Aufhebung* der Handlungs- und Kommunikationstheorie in eine Symboltheorie, sondern deren notwendige Fortschreibung» (397). Daß er sich ihr verbunden weiß, signalisiert Gruber deutlich, wenn er betont, daß eine Theologie, die sich dieser verbunden wisse, die Aufgabe habe, die Symbolik jüdisch-christlichen Glaubens so zu artikulieren, daß in ihr der utopisch-kritische Charakter bewahrt bleibe und sie zugleich eingewiesen werde in die Kraft der Bilder, die nicht Vertröstung oder bloß Tröstung seien. Genauso gelte aber auch: eine Theologie, die meine, wahrer Glaube sei «wesentlich nur gesellschaftsverändernde Praxis und Kritik verdinglichter Lebensformen» oder «nur noch Protest und Negation von gesellschaftlich-historisch vermittelten Entfremdungserfahrungen», erkenne, daß Theologie «auch eine Grammatik einer Glaubenssymbolik [ist ...], die zuerst kommunikativ-praktisch und rituell erfahrbar macht, was sie als universales Ende erhofft» (400). Es gelte deshalb, so Gruber, Theologie als Hermeneutik der Symbole zu verstehen, die die Sehnsucht nach Heimat und Heil so auslege, daß ihr gesellschaftlich-praktischer und individuell-psychischer Entstehungskontext durchsichtig werde. Nur so bleibe auch der Vorschein der Erlösung gebunden an die Angst und Unrecht durchdringende Welt des Endlichen (400–401). Seine theologische Symbolik entwirft Gruber sodann im Anschluß an den kulturell-linguistischen Ansatz von G. Lindbeck. Es ist wiederholt angeklungen: Es geht ihm dabei nicht um eine ästhetisch-expressive Symbolik der Hoffnung, sondern um Religion als grundlegenden Code, der die Pragmatik der Lebensform prägt und ein Regelsystem der Ordnung religiöser Erfahrung, Praxis und Symbolik zuallererst an die Hand gibt.

Wenn auch, wie eingangs beklagt, die Rezensentin ihre Neugierde lange zügeln mußte, um zur Kritischen Theorie des Symbolischen zu gelangen, mag sie – am Ende des Buches angelangt –, die beiden ersten Teile gleichwohl nicht mehr missen. Und schon gar nicht die sie beschließenden, ausgezeichneten Zwischenreflexionen (293–311). Die Moral von der Geschichte? Er war vielleicht doch nicht zu lang, der Anweg von 300 Seiten.

ELKE PAHUD DE MORTANGES

Marcel Nieden: *Organum Deitatis*. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan. Leiden/New York/Köln: Brill 1997. 250 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought LXII).

«Caietanus sui interpres» (7) – «Cajetan selbst zu hören» (11), so lautet das hermeneutische Prinzip des Verfassers, der mit seiner Arbeit 1996 an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen promovierte und nun als Vikar tätig ist. Das überlieferte Seminaristensprichwort «Si vis intelligere Caietanum, lege Thomam» zeugt davon, daß es keiner unbeträchtlichen Denkanstrengung bedarf, um den großen Dominikanertheologen und Thomaskommentator (1469–

1534) verständlich zu Gehör zu bringen. Dieser Anstrengung hat der Verfasser sich mit bemerkenswerter Nüchternheit und Sorgfalt unterzogen, indem er «erstmalig versucht, das christologische Denken» Cajetans «zu analysieren und zusammenhängend darzustellen» (Vorwort).

In unbeirrter Nähe zu seinen zwei wichtigsten Quellencorpora – Cajetans Kommentar zur Tertia Pars der Summa theologiae und seine Schriftkommentare – folgt N. den Hauptthemen christologischen Denkens im Werk des Dominikanertheologen. Sorgsame methodische Vorbemerkungen zeugen von dem Bemühen, den behandelten Denker nicht an vorgefaßten Konzepten zu messen, sondern dessen eigenen theologischen Anliegen gerecht zu werden. Zu diesem Zweck werden auch seine wichtigsten Quellen und Gesprächspartner Thomas von Aquin († 1274), Johannes Duns Scotus († 1308) und Durandus de Sancto Porciano († 1334) zum Vergleich herangezogen – mit einer besonderen Aufmerksamkeit für Cajetans Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit Thomas.

Auch N. bringt eine christologische Fragestellung mit, die ihn in seinem heutigen theologischen Interesse kennzeichnet und von der er klar Rechenschaft ablegt: Die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon 451, nach der Jesus Christus sowohl mit dem Vater wie mit uns Menschen eines Wesens (ὁμοούσιος) ist, erscheint ihm als ebenso zentral wie zugleich in ihren metaphysischen Grundlagen unzugänglich. In dieser Situation gewinnt «der Versuch Cajetans, diese Formel aus dem eigenen zeitgenössischen Kontext heraus zu verstehen und zu erklären, die Konturen eines exemplarisch-hermeneutischen Vollzugs» (2). Mit besonderer Sensibilität wacht N. dabei über die «Konnaturalität Christi mit den Menschen» (154).

Der Einleitung folgt auf hohem Abstraktionsniveau eine philosophie- und theologiegeschichtlich fundierte Erläuterung der «Grundbegriffe der Christologie Cajetans» (12–41): Natur, Person und Relation. Bereits hier stellen sich die philosophischen Grundpositionen heraus, die Cajetans Christologie tragen: die Realdistinktion zwischen Sein und Wesen sowie die Realdistinktion von Individualnatur und Person, mit der er seine frühere Ansicht im Kommentar zu «De ente et essentia» des Thomas modifiziert. Die philosophischen Begriffe stehen jedoch von vornherein in Wechselwirkung mit theologischen Motiven: «Schon Cajetan führt die bis in die philosophisch-theologische Literatur der Gegenwart immer wieder beschriebene Beobachtung an, daß ohne die Offenbarung Gottes wohl nie auf die Differenz zwischen Person und Einzelnatur reflektiert worden wäre» (16, Anm. 15).

Auf der Grundlage dieser Klärungen rekonstruiert N. die «christologische Basistheorie» Cajetans, die er in dessen Deutung der hypostatischen Union sieht: Einerseits «lehrt Cajetan klar die Substantialität der assumierten menschlichen Natur Christi» (61), andererseits fehlt ihr «im Zustand der Vereinigung mit dem Logos die wesenseigene substantielle Letztbestimmung (*terminus ultimus*)» (63). N. weist anhand der Quellen nach, daß nach Cajetan diese «Apersonalität» durch «Subsistenzsubstitution» im Logos (65) für den Menschen keinen Verlust, son-

dem höchste Vollendung der Personalisierungsbewegung bedeutet. Dasselbe gilt für die «Seinssubstitution», die in Christus «zu einer vollständigen, ja im Vergleich zu anderen Menschen noch exzellenteren und vollkommeneren Aktuierung aller Potenzen» (79) der im Logos Sein empfangenden Menschenatur führt. An dieser präzisen Darstellung der Kerngedanken Cajetans schließt sich ein bemerkenswerter Zwiespalt der Interpretation an, der so eklatant ist, daß er – wie zu zeigen sein wird – nicht dem Verfasser allein zugeschrieben werden kann: der Zwiespalt zwischen Freiheitsverlust und Freiheitsgewinn in Gott.

Wo N. der Interpretation Cajetans selbst folgt, sieht er in dessen christologischer Grundposition dem Menschen die höchstmögliche Würde zugesprochen: Über die Schöpfung und die Gnade hinaus eröffnet die Inkarnation eine dritte Dimension des Heils, die in Christus allen Menschen gilt: «Die größte Würde besteht nicht nur darin, daß ein Mensch für wert erachtet wurde, wahrer Gott zu sein; sie besteht vielmehr darin, daß in diesem einen Menschen Jesus alle Menschen mit dem Gottessohn verbunden sind und ihn zum Selbststand haben, wie Cajetan dies durch die Verwendung des kollektiven Singulars ›Ich bin‹ in den beiden starken Aussagen ›Ich bin zu Gott in Person geworden‹ (*factus sum Deus in persona*) und ›Ich bin der Person nach Gott geworden‹ (*factus sum Deus personaliter*) deutlich zum Ausdruck bringt» (111). «Die eigentliche Gnadengabe Gottes an die Menschheit ist Gott selbst» (124).

Der von N. gewählte Titel «Organum Deitatis» stellt unter Beweis, wie zentral für Cajetan die Menschheit Christi im Erlösungsgeschehen ist: Hatte bereits Thomas die Menschheit Christi als «verbundenes Werkzeug» (*instrumentum coniunctum*) der Gottheit bezeichnet (STh III,62,5), so präzisiert Cajetan, daß es sich um ein «Instrument mit eigener Ursächlichkeit» (*instrumentum cum causa sui*)» (139) handelt. «Christus als Mensch ist ein freies Instrument, das sich selbst zur Kooperation mit dem Logos bestimmt; er «kann nur Werkzeug Gottes sein, indem seine menschliche Freiheit gewahrt bleibt» (170). In der personalen Verbundenheit mit dem Logos wird aus der menschlichen Natur Christi ein «Werkzeug von nahezu unbegrenzter Wirkkraft ... Cajetan kann deshalb sogar von einer ›Allmacht der Menschheit Christi‹ sprechen» (171). Diese Freiheitsbestimmungen gelten nicht für Christus allein, sondern werden für jeden Menschen zur Verheißung, in Wahrung und Vollendung seiner Freiheit die eigene Personalisierung im Logos zu empfangen. Die Ekklesiologie, die Cajetan im Anschluß an Thomas unter dem Begriff der *gratia capitis* abhandelt, bildet den Ort zur Entfaltung dieser Verheißung. N. macht wiederholt darauf aufmerksam, daß die spekulativ entfaltete Christologie Cajetans «die soteriologische Perspektive nicht aus dem Blickfeld verliert» (111) und «an die konkrete Freiheitsgeschichte des Menschen zurückgebunden» ist (231).

Dieses höchste Lob der Freiheit schlägt bei N. immer wieder in eine recht schroffe Kritik am Selbstverlust um, die sich an ein und denselben Quellenbefund anschließt: «Cajetan vermag tatsächlich mit seinem Verständnis der Apersonalität das Dogma der Homousie Christi mit den Menschen, wie es in Chalkedon formuliert wurde, kaum mehr hinreichend einzuholen. Aufgrund des

Mangels an eigenem Sein und der eigenen terminativen Abgeschlossenheit steht der Mensch ernsthaft in Gefahr, nicht mehr vollständig Mensch zu bleiben, wenn er mit Gott vereint wird» (231). Während Thomas von Aquin zumindest in seiner «*Quaestio disputata De unione Verbi incarnati*» ein «*esse secundarium*» der angenommenen Menschennatur gelehrt habe, sei Cajetans Ausschluß eines eigenen menschlichen Seins in Christus «ein unüberbrückbarer Gegensatz zu den Überlegungen des Thomas» (87).

Nun mag es tatsächlich sein, daß Cajetan die konkreten Folgen der in Gott geschenkten Freiheit nicht in einem neuzeitlichem Denk- und Sprachhorizont und auf neuzeitliche Lebensbedingungen hin entfaltet hat; insofern bedarf sein Ansatz sicher der kritischen Weiterführung. Doch bleibt fraglich, ob der von N. mit viel Wohlwollen bedachte Duns Scotus, der tatsächlich dem modernen Geist näher steht und ihn in vieler Hinsicht geformt hat, wirklich «mit seiner Konzeption der in Chalkedon formulierten Homousie der Menschheit Christi am Punkt der eigenen menschlichen Existenz in beeindruckender Weise gerecht zu werden vermag» (81): Während Scotus die hypostatische Union als eine Relation begreift und den Logos auf diese Weise nur in eine akzidentelle Beziehung zur Menschheit setzt, sieht Cajetan in der Menschwerdung die «Hervorbringung eines neuen ‚absoluten‘, weil substantialen Seins, auf dem dann wiederum die *relatio unionis* fundamental-ursächlich basiert» (102); dieses neue Sein kennzeichnet er als «*ordo Dei et creaturae simul*» (zit. 45). Die Alternative zwischen einer außerhalb Gottes und einer in Gott hinein geretteten Freiheit zeichnet sich deutlich ab und führt zu der Konsequenz, daß nach Duns Scotus die Aussage «Der Logos ist ein Mensch» eine akzidentelle, nach Cajetan jedoch eine essentielle Prädikation darstellt.

Die von N. wiederholt wahrgenommene Tendenz Cajetans «zur christologischen Perfektionsmaximierung» (188) nimmt keineswegs die suarezianische Christologie einer Rekonstruktion des idealen Menschen vorweg, vielmehr gilt umgekehrt: Das «Perfektionsprinzip» eröffnet den Raum für die Vollendung des konkret unvollkommenen Endlichen durch und in Gott! Damit steht Cajetan tatsächlich im Gegensatz zum Nominalismus mit seinem Bemühen, «geschaffenes und ungeschaffenes Sein strikt auseinanderzuhalten» (83) – jedoch nicht in einer pantheistischen oder materialistischen Reduktion, sondern in einer pan-en-theistischen Kompatibilität zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein, geschaffener und ungeschaffener Freiheit.

In dem wahrgenommenen Zwiespalt liegt offenkundig mehr als das Interpretationsproblem eines Doktoranden: Zeigt sich im Schwanken zwischen Freiheitsverlust und Freiheitsgewinn in Gott nicht der Zwiespalt des modernen Menschen selbst? Und liegt nicht die eigentliche Schwierigkeit im Verständnis Cajetans jenseits der lateinischen Sprache und der scholastischen Begrifflichkeit in der Tatsache, daß er auf der einen Seite das Freiheitsanliegen des modernen Menschen teilt und begrifflich artikuliert, zugleich aber eben diese Freiheit und Identität in unerhört radikalisierte Weise in Gott selbst begründet sieht? Damit finden in ihm die Anliegen westlicher Freiheitsgeschichte und ostkirchlicher

Theosis-Theologie, auf die N. anspielt (88), zu einer Einheit. Verwunderlich ist, daß N. nicht auch explizit aus reformatorischer Perspektive zum Denken Cajetans Stellung nimmt. Hier könnte das weiterführende Gespräch ansetzen, für das N. in großartiger Weise das Material bereitet hat. Dabei aber wird Cajetan vom *sui interpretes* unweigerlich zum *nostri interpretes*, der unsere eigene theologische Hermeneutik kritisch befragen darf.

Eine Nebenwirkung der Lektüre sei nicht verschwiegen: Nachdem weder das Geburts- noch das Todesdatum Cajetans sich für eine Jubiläumsveranstaltung in absehbarer Zeit eignen, bieten sich aufgrund von N.s «Biographischer Orientierung» die 500 Jahre seit Cajetans Wahl zum Ordensmagister 1508–2008 an. Cajetan-Forscher und -Forscherinnen seien schon jetzt herzlich zur Mitwirkung eingeladen – nicht zuletzt Marcel Nieden!

Hinzuweisen ist schließlich noch auf zwei neuere Werke der Sekundärliteratur, die N. entgangen sind: die Dissertation von Charles Morerod o.p., *Cajetan et Luther en 1518. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*, Fribourg 1994 (Cahiers Oecuméniques 26/I; 26/II), sowie der originelle Versuch einer Aktualisierung der philosophischen Positionen Cajetans durch Bernhard Braun, *Ontische Metaphysik. Zur Aktualität der Thomasdeutung Cajetans*, Würzburg 1995.

BARBARA HALLENSLEBEN

Josef Aussermair: *Konkretion und Gestalt*. «Leiblichkeit» als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt. Paderborn: Bonifatius, 1997. 451 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LXVII).

Thema und Programm der Arbeit klingen verheißungsvoll: Ein katholischer Theologe sucht nach einer ökumenischen Konvergenz im Kirchenverständnis durch die Beschäftigung mit Entwürfen evangelischer Theologie. Der Ansatzpunkt der «Leiblichkeit» verspricht eine «unverbraucht» frische Perspektive für das ökumenische Gespräch und eine Zusammenschau von Anthropologie, Christologie und Ekklesiologie. Bei der vorgelegten Studie handelt es sich offensichtlich um die Habilitationsschrift des Verfassers, geb. 1948, seit 1983 Universitätsassistent am Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie der Universität Salzburg. Das Vorwort gibt keinen Aufschluß über den akademischen Charakter der Arbeit, bringt aber den Dank an Prof. J.W. Mödlhammer zum Ausdruck, dessen Einfluß insbesondere auf die Auswahl und Interpretation Tillichs im Laufe der Untersuchung wiederholt deutlich wird.

Im Gesamt der Arbeit nehmen der erste, einführende (14–30) und der dritte, auswertende Teil (370–403) einen recht schmalen Raum ein gegenüber der «Entfaltung und kritische[n] Würdigung der ekklesiologischen Ansätze von Tillich, Bonhoeffer und Asmussen» im Mittelteil. Welchen methodischen und

theologischen Fragehorizont eröffnet Aussermaier in der Einführung? Der Blick wird gerichtet auf das Kirchenverständnis als «das eigentliche Problem bzw. die scheinbar unüberwindliche Hürde auf dem Weg zur Vollgestalt einer kirchlichen Einheit» (14), genauer: auf «Konkretion, Gestalt und «sakramentale» Leibhaftigkeit der Kirche» (14), insofern sie in der protestantischen Theologiegeschichte eher skeptisch betrachtet werden. Demgegenüber soll «in dieser Studie eine Konvergenz reformatorischer Ekklesiologie auf eine «ekklesiale Katholizität» hin eruiert werden» (15). Bereits das Programm gibt Anlaß zu kritischen Rückfragen:

1. Was ist «ekklesiale Katholizität»? Aussermaier bleibt die Klärung seines theologischen Schlüsselbegriffs schuldig. Das «Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus», das am 25. März 1993 vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlicht wurde und das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche in der Ökumenischen Bewegung authentisch dokumentiert, wird nicht erwähnt und fehlt im Literaturverzeichnis. Auch die programmatische Enzyklika Johannes Pauls II. «*Ut unum sint*» über den Einsatz für die Ökumene erschien über zwei Jahre vor der Drucklegung der Arbeit (25. Mai 1995) und hätte wenigstens erwähnt werden können. Anhand dieses oder anderer kirchenamtlicher oder theologischer Texte wäre zu zeigen gewesen, daß im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils die katholische Kirche das Ziel der sichtbaren Einheit nicht durch Rückkehr zur faktischen Gestalt der römisch-katholischen Kirche, sondern auf dem Weg der gemeinsamen Bekehrung aller Glaubenden zur «ekklesialen Katholizität» des ungeteilten Leibes Christi anstrebt.

2. Wie kann der Verfasser auf der einen Seite den Anspruch erheben, daß in der Auswahl seiner behandelten Autoren «das reformatorische Ganze» weitgehend Berücksichtigung findet» (15) und gleichzeitig die Eingrenzung auf «evangelisch-lutherische Herkunft» (15) ohne jegliche Erwähnung der reformierten Tradition vollziehen? Welche Folgen hat die gezielte Auswahl von Theologen gemäß ihrer «Nähe zu einem sakramentalen Kirchenverständnis» (15) für den ökumenischen Dialog?

3. Beraubt sich nicht der Verfasser selbst der theologischen Brisanz der «sakramentalen Leibhaftigkeit» der Kirche, wenn er die «Frage nach dem instrumentalen Charakter der Kirche» aus seiner Studie ausblendet (14)? Nicht die Sichtbarkeit der Kirche als solche ist ja strittig, sondern die Heilsbedeutung dieser leiblich-geschöpflichen Wirklichkeit!

Diese problematischen Grundentscheidungen bleiben nicht ohne Auswirkungen auf den Gang der Untersuchung.

Der Überblick über den Forschungsstand zeigt, daß die ekklesiologische Auswertung der Werke von Tillich, Bonhoeffer und Asmussen bislang erst in Ansätzen geleistet ist. Vielleicht liegt die eigentliche Bedeutung der Arbeit Aussermairs darin, auf das weite und ökumenisch fruchtbare Feld protestantischer Ekklesiologiegeschichte des 20. Jahrhunderts neu hingewiesen zu haben. Den drei Einzelstudien ist ein kurzer Abschnitt über «Evangelische Theozentrik als theologisches Grundanliegen und Ausgangspunkt für die Ekklesiologie» voran-

gestellt (27–30), der sich als wenig hilfreich erweist, da er die Fragestellung nur verlagert: Nicht an der Theozentrik entzündet sich ja die interkonfessionelle Debatte, sondern an ihrer Vereinbarkeit mit der Heilsbedeutung geschöpflicher Wirklichkeit.

Bei *Paul Tillich* (1886–1965) hebt Aussermair vor allem dessen Apologie des Gestalt-Begriffs hervor. Tillich beklagt im Protestantismus das «Zerbrechen seiner sakramentalen Grundlagen» (zit. 52) und mahnt den «Übergang vom Protest zur Gestaltung» (74) an, ja er bestimmt «Kirche als Gestalt der Gnade» (88). Als «latente Kirche» konvergiert sie mit der humanistischen Gesellschaft, die Tillich «mit einem grandiosen Weltoptimismus» (90) erstrebt. Scharfe «Theologisch-kritische Anfragen an die Ekklesiologie Paul Tillichs» (101) schließen sich an die Würdigung seines gestalt-theologischen Anliegens an. Das methodische Defizit beginnt zu wirken: Da das Kriterium «ekklesialer Katholizität» keine Konturen gewonnen hat, wird Tillich recht pauschal von außen kritisiert – mit Hilfe von Begriffen und Argumenten, die z.B. von Teilhard de Chardin, Heinrich Schlier und Hans Urs von Balthasar und aus der orthodoxen Trinitätslehre bezogen werden. Wo bleibt die angekündigte «werkimmanente Kritik» (Umschlagtext)?

Den breitesten Raum und das größte Wohlwollen gewährt Aussermair ohne Zweifel *Dietrich Bonhoeffer* (1906–1944). Hier werden ansatzweise die geschichtlichen Umstände und Entwicklungen berücksichtigt. In der recht ausführlichen «Rückfrage nach den für Bonhoeffer bedeutungsvollen Wurzeln seines ekklesiologischen Denkens» (130) fehlt ein Hinweis auf Sören Kierkegaard. Recht ausführlich werden die ekklesiologisch relevanten Hauptschriften Bonhoeffers vorgestellt, wobei klar herausgearbeitet wird: «Es ist ein Proprium Bonhoefferscher Theologie, daß er die Kirche als theologisches Apriori des Glaubens versteht und sie für ihn zum Ansatzpunkt des theologischen Denkens wird» (202). Sowohl Bonhoeffers ausdrücklich ökumenisches Engagement als auch sein Einsatz im Widerstand gegen das Dritte Reich lassen die Frage wach werden, ob nicht wiederum der methodische Ansatz der Arbeit ekklesiologische Vorentscheidungen enthält: Indem Aussermair Einzelheiten «des zeitgeschichtlichen Umfeldes» (17) voraussetzt, ohne sie in ihrer ekklesiologischen Bedeutung eigens zu thematisieren, werden so entscheidende Perspektiven wie das Verhältnis von Kirche und Staat oder die Sendung der Kirche weitgehend ausgeblendet. Die Auswertung von «Bonhoeffers Ekklesiale[r] Leiblichkeit» fällt weithin positiv aus und schöpft erstmals das anthropologische Potential der «Leiblichkeit» aus. Dabei bleibt allerdings die für Bonhoeffer zentrale Deutung des *ὁμῶμα σαρκός* (Röm 8,3) unerschlossen: Nicht die Fleischwerdung als solche ist nach Bonhoeffer die Erniedrigung Christi, sondern die Annahme und Neuschaffung des mit Sünde und Tod behafteten Fleisches.

Auch bei *Hans Asmussen* (1898–1968) kann Aussermair eine Fülle von katholisierenden Elementen ohne Preisgabe eines protestantischen Profils feststellen: die Suche nach einer neuen Ontologie, die Wertschätzung des «Chalzedonensischen» als Grundprinzip der Zuordnung von Schöpfer und Schöp-

fung, die Hochschätzung der Gottesmutter Maria, die Thematisierung der «Gemeinschaft der Heiligen», die theologische Aufwertung der kirchlichen Verfassung und des Kirchenrechts, die Rehabilitierung der Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament, die frühe Proklamation eines «geistlichen Ökumenismus» etc. Allerdings muß der Verfasser konstatieren, daß Asmussen mit eben diesen Elementen «kaum eine nennenswerte Anerkennung bzw. Rezeption» (365) im innerprotestantischen Bereich gefunden hat.

Der *dritte Teil* zu «Tillichs, Bonhoeffers und Asmussens Ringen um eine «ekklesiale Leiblichkeit» beginnt mit der rätselhaften Erklärung, der abschließend vorgelegte Vergleich der drei vorgestellten Positionen sei «kein wissenschaftlicher Schwerpunkt dieser Untersuchung» (370). Unter drei Aspekten – Gestalt, Infragestellung von Gestalt und Sakramentalität der Kirche – werden knapp die Erträge zu den drei Autoren resümiert. Die Bilanz Aussermairs weckt die Bedenken des Anfangs und verstärkt sie: «Diese Untersuchung will aufzeigen, daß bei den evangelisch-lutherischen Theologen Tillich, Bonhoeffer und Asmussen ein Kirchenverständnis zutagetritt, das sich in vielfältig konvergierenden Tendenzen auf einen Konsens mit einer katholischen Ekklesiologie hin bewegt» (385). Allen drei Modellen wird «eine unverkennbare Affinität zur katholischen Ekklesiologie» (ebd.) bescheinigt. Sie zeigten, daß «das Zusammen von echter Mitwirkung und Ausschließlichkeit [?] der Gnade eine ökumenische Fruchtbarkeit initiieren, die letztlich einen echten, bleibenden und tragenden Konsens in der Ekklesiologie ergeben könnte» (387).

Das Leitmotiv «ekklesialer Katholizität» taucht in dieser Auswertung nicht mehr auf. Es hätte ermöglicht, auch katholische Ekklesiologie – von der Autor im Singular spricht und zugleich die «Vielschichtigkeit und Variabilität» ihrer Ansätze anerkennt (385, Anm. 60) – diesem gemeinsamen Maßstab zu unterwerfen. Nun aber entsteht der Eindruck, die faktische Nähe zur katholischen Begrifflichkeit werde zum Wahrheitskriterium. Damit aber geht die kritische Kraft dieser und anderer protestantischer Entwürfe für das katholische Kirchenverständnis verloren. Methodisch ungesichert bleibt auch der *Anhang*, der von der «Aufnahme wichtiger ekklesiologischer Positionen Bonhoeffers und Asmussens in das Dokument «Kirche und Rechtfertigung» (388–403) der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission spricht, ohne zwischen wirkungsgeschichtlichen Einflüssen und faktischen Motivparallelen unterscheiden zu können.

Was bleibt als Ertrag der Lektüre? Das Bemühen protestantischer Theologie um die Erneuerung der Ekklesiologie in diesem Jahrhundert verdient die Aufmerksamkeit der Forschung auch von katholischer Seite. Die Konvergenz auf «ekklesiale Katholizität» hin wird auch an der katholischen Kirche und Theologie nicht spurlos vorübergehen. Die von Aussermair vorgeschlagene Perspektive der «Leibhaftigkeit» könnte sich dabei als theologisch sehr anregend erweisen.

Raymund Schwager: *Erbsünde und Heilsdrama*. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik. Münster: LIT 1997. 216 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie 4).

Ein Forschungsprojekt an der Theologischen Fakultät Innsbruck unter dem Titel «Religion – Gesellschaft – Kommunikation – Weltordnung» oder «Dramatische Theologie» bildet den Boden, auf dem diese Monographie entstand. Eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe knüpft an die mimetische Theorie des französischen Sprach- und Kulturwissenschaftlers René Girard an und versucht Theologie in bewußter Aufmerksamkeit für aktuelle gesellschaftlich-politische Phänomene zu betreiben. Raymund Schwagers Girard-Studien können als auslösende Kraft für diese Initiative betrachtet werden, die sich in den «Beiträgen zur mimetischen Theorie» eine eigene Publikationsreihe geschaffen hat.

Im Zentrum dieses vierten Bandes der neuen Serie steht die Frage nach der Erbsünde – nicht als theologisches Spezialproblem, sondern als Bewährungsprobe einer theologischen Methodik, wie Schwager sie im Gefolge von Girard entwickelt. Tatsächlich scheiden sich an der Erbsündenlehre die Geister: Max Horkheimer konnte sie «die großartigste Lehre in beiden Religionen, der jüdischen und der christlichen» nennen (zit. 12); nicht wenige Theologen dagegen halten die zentrale Aussage, die Erbsünde werde «propagatione, non imitatione» (Konzil von Trient, DH 1513) weitergegeben, für überholt, weil widersprüchlich: «Ein Begriff, der zur Natur gehöre (vererben), würde mit einem, der dem Bereich der Freiheit zuzuordnen sei (Sünde), mythisch vermengt» (13). Schwager tritt dieser Kritik entgegen, indem er ihre unausgesprochene Voraussetzung sichtbar macht und infrage stellt: das neuzeitliche «Dogma» (124) der Trennung zwischen Natur und Freiheit bzw. Natur und Geschichte. Im Anschluß an Studien von J.-P. Dupuy und B. Latour lasse sich auf empirischem Wege die Unhaltbarkeit dieser These zeigen: «Das Vorgegebene, die menschliche und außermenschliche Natur, ist Produkt früherer Geschichte und früherer Abzweigungen, und heutige Entscheidungen werden zum Vorgegebenen für kommende Generationen» (143). «Die Organismen heutiger Lebewesen werden immer mehr als lebendige Erinnerungen verstanden» (62; vgl. 133–135). Damit verliert zugleich der garstig breite Graben «zwischen einzelnen geschichtlichen Ereignissen und allgemeinen Wahrheiten» (53) seine vermeintliche Denknottwendigkeit. Die bislang streng getrennten Bereiche menschliche Geschichte – Naturgeschichte (Evolution) – übernatürliche Geschichte werden in den ersten drei Kapiteln in ihrer Einheit meditiert.

Kap. 1. *Urgeschichte im neuen Licht* knüpft ohne Umschweife an Girards mimetische Theorie an: Die bei allen Menschen wirksame Nachahmung im Verlangen eines begrenzten Gutes erzeugt unweigerlich Rivalität, die sich leicht bis zur offenen Aggression, ja bis zum Töten steigert; Entlastung und ein labiler Frieden wird in einem sich selbst verschleiernnden Mechanismus zyklisch durch die kollektive Ableitung der Aggressionen auf einen Sündenbock gesucht. In der Bibel von der Paradiesgeschichte über den Brudermord bis zur Sintfluterzählung findet Schwager die Grundzüge dieser Theorie bestätigt. Sie ist für ihn vereinbar

mit der heute weitgehend aufgegebenen Annahme, «daß die biblische Urerzählung nicht nur etwas Archetypisches meint, sondern einen realen Übergang in der Menschheitsgeschichte ... ansprechen will» (42). Das für die Erbsündenlehre entscheidende Band zwischen Natur und Freiheit wird mittels der «empirischen Theorie» (42) von A. Tomatis erläutert: Die vorgeburtliche Kommunikation des Kindes mit der Mutter über das Hörorgan lasse die konstitutiv prägenden Einflüsse bis auf den Zeugungsakt zurückführen: «Weil die Menschen durch die Zeugung einerseits zutiefst miteinander verbunden sind und weil die Sünde andererseits auch diesen Bereich in ihren Bann geschlagen hat, deshalb breitet sich das Böse über die an sich positive Kraft weiter aus» (50). Im Anschluß an die mimetische Theorie «wird die Nachahmung sowohl naturhaft – als ein quasi-osmotischer Kontakt – wie auch geschichtlich – als freie Wahl zwischen der wahren Mimesis und der begehrenden Nachahmung – beschrieben» (54).

Kap. 2 über *Evolution, Sünde und Gentechnologie* steht vor der Frage, «ob und wie sich die neueren Erkenntnisse über die Hominisation in eine vertiefte Lehre von der Erbsünde und in eine dramatische Erlösungslehre integrieren lassen» (61). Eine materialreiche Schilderung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse illustriert die Hypothese Schwagers, «daß die Sünde der Menschen sich im Laufe der Evolution bis in die menschliche Natur hinein ausgewirkt hat» (77), indem Freiheitsentscheidungen einen «Grundbestand natürlicher Verfaßtheit verkehrten Lebens» hervorgebracht haben (Pannenberg, zit. 71). Das Kreuzesgeschehen war also unter doppelter Rücksicht als Erlösung notwendig: Für die Freiheit des Menschen mußten die kollektiven Projektionen aufgedeckt und ohne Gegenaggression angenommen werden; hinsichtlich der Natur war Jesu Tod unumgänglich, weil «das Böse nur voll überwunden werden [kann]; wenn die Natur selber stirbt und von Gott neu geschaffen wird» (79). Auf der Basis dieser Hypothese eröffnet sich eine unerhörte Vision, die Anhaltspunkte besonders in der Gentechnik sucht: «wenn die Menschen schon einmal, wenn auch unbewußt, an der Evolution ihrer Gattung aktiv mitgewirkt haben ... , dann kann ein mögliches bewußtes Eingreifen auch von dieser Seite nicht gänzlich überraschen» (92). Insofern ein enges Band zwischen Natur und Freiheit anzunehmen ist, wird ein genetischer Eingriff nicht nur zur Heilung physischer Krankheiten, sondern auch als Korrektur vererbter sündhafter Eigenschaften der Menschennatur prinzipiell denkbar.

Kap. 3. *Selbstmitteilung Gottes und Kommerzium der Freiheit* fragt zurück nach anderen neueren Entwürfen der Erbsündenlehre. Die Deutung der Erbsünde im Rahmen eines transzendentalen Freiheitsverständnisses als das «geschichtliche Wesen transzendentaler Verweigerung» (H. Hoping, zit. 98) hält nach Schwager der kritischen Prüfung nicht stand. Zwar ist ihr zuzustimmen, daß «das Kommerzium der Freiheit» transzendental früher ist als das Subjekt» (117), doch werde sie der Bedeutung der schlichten Wahrheit, «daß Menschen von anderen Menschen geboren werden» (117), nicht genügend gerecht.

Die Verdienste des Buches liegen auf der Hand: Es läßt sich vorbehaltlos auf das Gespräch mit den Natur-, Human- und Gesellschaftswissenschaften ein

und vermag in ihren Sprach- und Denkwelten überraschende Plausibilitäten der christlichen Lehre zu entdecken. Das Dogma von der Erbsünde erweist sich als «kritischer als seine Kritiker» (210). Es wirft nicht zuletzt neues Licht auf die Kirche als Gemeinschaft des Heils, die «Einheit ohne Sündenböcke zu schaffen» hat (185). Unhintergebar dürfte auch die Einsicht sein, «daß die Freiheit weder vom isolierten Subjekt noch von der Ich-Du-Beziehung her umfassend verstanden werden kann, sondern im Kontext der ganzen menschlichen Gesellschaft und Geschichte zu sehen ist» (143).

Ohne Zweifel: Schwager denkt groß und kühn von der Menschheit und ihrer Berufung zur Selbsterschaffung. Doch bleibt die Frage, ob der allen Überlegungen zugrundeliegende Zusammenhang zwischen Freiheit und Natur bereits tief genug gefaßt ist. Wenn der Übergang mehrfach mit Girard beschrieben wird als «quasi-osmotischer Kontakt» (vgl. 24, 54, 55, 136), dann werden wiederum naturhafte Begriffe verwendet, die das Problem der Äußerlichkeit nicht aufheben, sondern es umgehen durch Verlagerung der Einflüsse in vorbewußte Phasen oder Dimensionen des Menschseins. Streckenweise wird den Naturwissenschaften geradezu die Arbeit der Theologie aufgebürdet, indem ihre «empirischen» Ergebnisse die Beweislast tragen müssen. Kategorien wie «Fulguration» (65), «*désir métaphysique*» (Girard, 55), «unbegrenztes Streben», «Offenheit für das Absolute» sind jedoch einer empirischen Absicherung nicht fähig, wie die endlose Debatte um das *desiderium naturale* bewiesen hat. Kurz: Die Natur – und mit ihr auch die Freiheit als Gegenpol – bleibt bei Schwager naturalistisch gedacht.

Unter dieser Voraussetzung aber wird der Eindruck erweckt, daß das Projekt der Kritik der Moderne am Ende in deren Potenzierung umschlägt: Ist die absolute «Selbstreflexivität» (154), die für den Menschen und für die heutige Gesellschaft reklamiert wird und der auch die Selbstreflexivität der Erlösung entsprechen soll (vgl. 158), nicht wiederum ein Produkt der Aufhebung von Natur in Freiheit, die nur allzu leicht in eine Nivellierung von Freiheit in Natur umschlagen könnte? Zu der Einheit von Natur und Freiheit gehört doch gerade die Erfahrung des unreduzierbar Widerständigen der Natur. Die «äußerst doppeldeutige und gefährliche Aufgabe» wird von Schwager selbst benannt: Woher soll der Mensch, der selbst Produkt von naturalisierten Fehlentscheidungen ist, sichere Maßstäbe für korrigierende Eingriffe nehmen? Wann schlägt die Berufung zur Selbsterschaffung um in die teuflische «bloße Nachäffung des schöpferischen Tuns Gottes» (157)? Ist nicht zu befürchten, «daß kommende Entwicklungen vor allem durch die Interessen des Geldes und der Macht bestimmt sein werden» (93)? Hier zeigt sich die ausstehende *theo-logische* Aufgabe: Das Subjekt der Selbstvollendung der Natur ist weder das einsichtige Individuum noch eine gesellschaftlich-politisch universalisierte Größe, sondern es ist theologisch zu bestimmen als das universale erlöste Subjekt in Jesus Christus. Eine solche Konzeption setzt einen theologisch gefaßten Begriff von Natur voraus, der – vielfach mißverstanden, vielleicht auch mißverständlich – in unserem Jahrhundert

wohl einzig im Sophia-Gedanken der russischen Religionsphilosophie (Solowjew, Florenskij, Bulgakov) entwickelt worden ist.

Die Größe des Buches besteht darin, daß es die richtigen Fragen stellt, sich auf Neuland wagt und den z.T. ungeklärten Status der Ergebnisse nicht verschleiern: «Das sind mögliche Vorstellungen; ein Wissen haben wir aber nicht ... » (59); «selbstverständlich keine direkten Hinweise ... » (82). «Wie die Freiheit und die Gesetzmäßigkeit der Natur sich genau zueinander verhalten, bleibt zwar weiterhin geheimnisvoll ... » (143). Die Einsicht in dieses Geheimnis im Licht der Offenbarung werden die Naturwissenschaften der Theologie nicht abnehmen.

BARBARA HALLENSLEBEN