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: 53 (2006)

Heft: 1-2

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

THEOLOGIE

BRANTSCHEN, Johannes B.: *Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen*. Luzern 2005. 212 S. ISBN 3-905577-71-2.

Der Text, zusammengestellt aus verschiedenen Aufsätzen des Autors, besticht durch sprachliche Prägnanz, schnörkellosen Stil und anspielungsreiche Zwischentöne. Das ist umso willkommener für den Leser, als J.B. mit seinen didaktisch unaufdringlichen Beiläufigkeiten auf vermutlich für gläubige Christinnen und Christen entscheidende, an den Erfahrungen mit Tod und Leid dringlich gewordenen Themen aufmerksam macht. Es handelt sich dabei um theologisch-geschichtliche Restbestände, deren einstige Virulenz zwar abgeflaut ist, die sich aber im kollektiven Gedächtnis vorab von katholisch sozialisierten Subjekten festgesetzt haben – von Subjekten nota bene, die zu Objekten der ungebrochenen Glaubensunterweisung gemacht worden sind. J.B. versteht es, seine Leser in die Freiheit, also in das Reich des geläuterten Denkens und des liebenden Fühlens zu führen. Die in diesem Prozess massgebliche Leitkategorie ist der Liebes-Gott. J.B. führt zu diesem Gott hin mit dem im theologischen Geschäft schon immer befreienden Grundsatz: Gott ist anders. Ganz konsequent diese normative, zutiefst dialektisch angelegte Denkfigur durchzuhalten gelingt dem Autor nur bedingt. Denn er muss ja an einen Punkt gelangen, wo es anders nicht mehr geht, d.h. wo sein Gott eben Gott und nichts sonst ist – der Gott ist Liebe und nicht noch einmal anders.

Dieser philosophische Einwand muss sogleich abgemildert werden, weil J.B. nicht als Philosoph, sondern als christlicher Theologe zu denken versucht, indem er den kerygmatischen Satz „Gott ist Liebe" trinitarisch deutet. So müssen denn diese theologischen Versuche vor allem als Randglossen zur Trinität und als Meditationen über das trinitarische Dogma gelesen werden. Der *homo oeconomicus* werkelt von Epoche zu Epoche an der Rekonstruktion und Perfektionierung des Menschenhauses. Wie nebenher, *a tergo*, hinterrücks also, stellt sich dem *homo sacer* die Gottesfrage. Monotheismus (Unitarier, Sozinianer), Polytheismus (Odo Marquard), Atheismus sind ebenso gängige wie abschüssige Lösungen. J.B. arbeitet sich an der (einst) zentralen christlichen trinitarischen Gotteslehre ab. Dass sich der eine-dreifaltige Gott historisch, also mit der Zeit und mithin als eine Geschichte des glaubend-räsonierenden Bewusstseins im Abendland als Geschichte der Entdeckung herausgebildet hat, gilt ihm als

epistemologische Selbstverständlichkeit. Umso dringender stellt sich nun die denkerisch-hermeneutische Aufgabe. Sie besteht darin, zwei dem Begriff nach widersprüchliche, von der Vernunft nicht einholbare, aber am christlich-plotinischen Gottesbild aufscheinende Gegebenheiten zu versöhnen, nämlich die Differenz als Einheit in der einzigen Gottheit denken zu können, ohne das hohe menschliche Gut, die Vernunft, zu skandalisieren und ohne das Empfinden der Harmonie zu banalisieren, also die gegenläufige Spannung, aufrecht zu halten. Dieser dynamische Prozess „ist" die „fliessende Gottheit", nach J.B. der Gott der Liebe.

Der Autor liefert keine Beweise für seine Position. Er hält es, nach allen Regeln des rhetorisch verfassten Kerygmas, mit der persuasiven Argumentation. Sie läuft ab wie ein freundschaftliches Gespräch unter Christinnen und Christen. Diese hören aufmerksam auf die Tradition und sind zugleich darauf bedacht, das Mysterium des innergöttlichen Lebens als überzeugungsstarke Anmutung, J.B's behutsame Stärke, zu erwägen. Die theologischen Persuasionsversuche werden, sie lesend, im Gemüt der Lesenden zu einem Ereignis. Dies zu wecken, darin besteht m.E. die Leistung dieser nüchternen, tastenden und zugleich zielsicheren Sätze: Theologie als Kerygma. Kerygma nicht (mehr) im pathetisch-emphatischen Gestus – J.B. denkt und schreibt Ernst Fuchs fort –, sondern als Echo auf das verschwiegene Wortgeschehen im *deus absconditus*. Deutlich vernehmbar wird das Echo auf dieses Schweigen immer dann und dort, wo friedliebende, tolerante Menschen (oder Nationen oder Stämme oder Klassen oder Konfessionen) einander begegnen und in der Differenz gutheissen.

Die ‚Dogmatik' von J. B. erinnert an das allerdings höchst umfangreiche, kaum mehr gelesene Werk des Reformtheologen und ‚Märtyrers' der Spiritualität des Goldenen Jahrhunderts, an Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran (1581–1643). „Une âme est un monde", schrieb er. Sein reiches Schrifttum versah er mit dem Titel einer „théologie familière".

J.B's. Text ist von einem überzeugenden, den Leser (fast) nie zum Einverständnis zwingenden Pathos durchdrungen. Ganz im Gegensatz etwa zur apologetischen verve eines Blaise Pascal: ein Monstrum ist für diesen eifrigen, unerbittlichen Heroen der einen und einzigen Wahrheit, wer sich nicht bedingungslos Gott zuwendet. Als monströs wiederum gilt für J.B. jener Gott, der die angeschlagenen Kreaturen, seine Ebenbilder, scharenweise zur Hölle fahren lässt. In aktuellen Lebensfragen, etwa zur Stellung der Frau, nimmt J.B. Positionen ein, die man allgemein von jedem einigermassen vernünftigen und vorurteilsbewussten Akademiker erwarten darf.

Es muss schon auffallen und wird den offiziell tätigen Theologen nicht entgehen, dass J.B. soweit ich sehe – auf seinen 210 Seiten – nicht einen einzigen Satz zuwege gebracht hat, der den Begriff „der Kirche" zum Subjekt (oder Objekt) hätte. J.B's. Theologie ist hochgradig privatistisch. In diesem Sinne also nicht katholisch (im Selbstverständnis des römischen Katholizismus). Vielleicht ist das der künftig mögliche und gewünschte Argumentations- und Interpretationsstil, der in Richtung der Ökumene zielt.

Insgesamt also eine Publikation, die dem ausdrücklich christlichen Bewusstsein, sofern es bei zahlreichen „aufgeklärten" sich „modern" verstehenden Subjekten noch wie fliehende Schatten vorhanden ist, nur hilfreich und förderlich sein kann. Man kann nur wünschen, dass die Lesegemeinde unseres Autors weiter wächst und gedeiht.

GONSALV K. MAINBERGER

HART, David Bentley: *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI - Cambridge U.K.: Eerdmans 2003. 448 pp. ISBN 0-8028-2921-X.

This long essay and short summa of Christian theology is probably the most important theological work in English in the last ten years. It is an astonishing event, comparable to Karl Barth's Romans Commentary of 1919. Anyone interested in Christian theology or in Christian intellectual life should know about this book. This review intends to be primarily informative, with only a minimum of criticism.

The work is divided into three main parts: after an introduction (1–4), the first part (35–151), entitled *Dionysus against the Crucified*, tackles the main enemies of Christian faith today: Nietzschean nihilism as embodied in postmodern thought: Heidegger, Deleuze, Derrida, with references to Occam, Luther, Calvin, Descartes, Kant, Hegel and then to Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor. In other words, it is about the violence of metaphysics and the metaphysics of violence. The second part (153–411) is by far the longest and most important. It is subtitled *A Dogmatica Minora*, and it is true to its word. It is subdivided into four sections: Trinity, creation, salvation, eschaton. The first three are the heart of the book and are of high quality. The section on eschaton is short and weak. This central part of the book is also divided into a series of *theses*: Trinity (four theses); creation (three); salvation (two); eschaton (one). The numbers themselves speak for the relative richness of development in

the four sections. The third and final part of the book (413–443) is entitled *Rhetoric without Reserve*: Persuasion, the Tyranny of Twilight, and the Language of Peace. This part consists of a series of short "riffs" or essays on some of the main themes of the book, especially the question of whether Christian theology should abandon the style of rhetorical persuasion in favour of a style of neutral, cautious, timid hermeneutical discrimination in regard to conflicting truth claims. Here he discusses the "weak" thought of Gianni Vattimo, the restraint of John Caputo, the experience of shopping malls, and the meaning of martyrdom.

Why is this book important? It is a work of immense intellectual courage. A young man (circa 40), from a pragmatic, non-speculative country (the USA), at an early age masters the philosophical and theological tradition of the West, Greek, Latin, French, German, English, even a little Italian, and powerfully restates classical Christian faith for his generation, in full dialogue with the most radical critics of that faith from the last century. That is no mean achievement and deserves our admiration and respect.

The book began as a dissertation on the infinity of God in St. Gregory of Nyssa. (The author as a young man converted from the Anglican to the Greek Orthodox form of Christian faith. He takes this decision seriously, yet he is a theologian who draws on the whole of Christian tradition Eastern and Western.) The dissertation was written under the direction of Robert Wilkens at the University of Virginia. It draws inspiration for certain of its basic options from Hans Urs von Balthasar and from John Milbank. (He is perhaps a C.S. Lewis of a higher order.) The book could be said to have three dominant themes: beauty (including the importance of surface), rhetoric, and peace, especially metaphysical or intellectual peace. (Hart is not an absolute pacificist, but tries to take the insights and concerns of René Girard seriously.) For these themes, the title and subtitle of the work are important: *The Beauty of the Infinite: the Aesthetics of Christian Truth.* Beauty and Aesthetics suggest both the Balthasarian and the Orthodox liturgical heritage. The Infinite refers to the theology of Nyssa, with its predominantly *rhetorical* style. Christian means orthodox Christian, the faith of Nicea-Chalcedon. Truth comes in last place. The faith is true, one could imagine, because it is beautiful.

The reviewer, as an Aristotelian-Thomistic Hegelian exegete, is not in great sympathy with these priorities. He has therefore been pleasantly surprised that the author's bite is better than his bark. In Hart's book a concern for truth, reason, a demonstrative-scientific method, courage and polemic are as present as is beautiful rhetoric, despite his own rhetoric. It

is in his betrayal of his principles that his greatness emerges. In this respect Hart's statement of the question that motivates the book (1–4) is unsatisfactory to the reviewer. Hart is troubled by Nietzsche's suspicion that every discourse includes a will to power and an original violence. Against this he wants to claim that Christian discourse is peaceful and reconciling and charitable, because it is beautiful and true, rooted in the infinite beauty of God. (He does mention that it contains a will to power in that it seeks to persuade.) But Nietzsche's "violence" is primarily rhetorical and thus in a sense trivial, although it has had quite horrid, massive consequences. One should rather distinguish between different kinds of will to power, of control, of violence. But that would be a different project.

In the four theses on Trinity, the *perichoresis* (or dance) of love between the divine persons becomes the basis for the Christian understanding of beauty. The divine *apatheia* is defended against sentimental trends in recent theology. The *true* form of "difference" is peace. In the Christian God, the infinite is seen to be beautiful and can be "traversed" by way of the beautiful (187). Christian ontology is based on the analogy of being. Note that the true and the ontological have a place here (he rejects the *Filioque*). In the three theses on creation, the nonnecessity of creation is defended. Creation is a form of infinite, polyphonic *music* (with Bach as the human analogue). God creates through his Word (the Logos, Christ), an "eloquence" of divine love. The two theses on salvation affirm that salvation occurs as recapitulation, the restoration of the human image in Christ, as the recovery of an original beauty (cf. Acts 3:21). There is a place for miracles (327–331). Sin is primarily *steresis*, the privation of good (Proclus). Christian ethics is primarily striving, stretching toward the goal (Phil 3:13), *epektasis*, a theme dear to Nyssa (cf. A. Levy, RSPT 84 [2000] 247–274). The (Hegelian) economy of (dialectical) violence is overcome by the infinity of God's peace; Christ's sacrifice is an infinitely beautiful gift. Surprisingly, Anselm is defended against Harnack and Lossky (360–372). Attic tragedy is shown to pale in comparison with Christ's death; D.M. MacKinnon and Nicolas Lash are put in their place. The thesis on eschaton has little to do with eschatology, so far as the reviewer can see. Hart is against an eternal hell, and this amounts to purgatory and universal salvation (399, 410–411), yet he claims to oppose prudential, realistic middle paths (399, 415–416, 439), perhaps a contradiction. He refrains from formally teaching the *apokatastasis panton* (even the devil is saved), because his Church does not authorize him to do so (410). This shows becoming modesty. But he is inclined to believe it, in

part out of loyalty to his hero, Gregory of Nyssa. He also claims that Gregory breaks out of conventional neo-Platonic overspirituality. Hart tries to replace Hegel's attempt at a total grasp of the meaning of history by means of Gregory's *akoluthia*, a gradual unfolding of God's eternal design in time (403, 405–407), but it is a thin affair. He is honest not to ignore totally Jesus' central theme, the kingdom of God, but he does nothing serious with Jewish apocalyptic (Dan 7:13–14), Jesus' teaching about the kingdom (e.g. Matt 4:17; 6:10,33; 10:7; 26:19), or Paul's in 1 Cor 15:20–28 (quoted on p. 318–319). His use of Scripture is real and frequent, but it is the use made by a dogmatic theologian, better than Tillich's, worse than Thomas' or Barth's. He is aware of historical criticism, but makes little use of its insights. The New Testament speaks hardly at all about beauty, but there is much in the Old. Hart refers to some texts and Hebrew terminology (177): *temuna, noam, yofi*. His main point is that God is beautiful (177), based on Gregory Nazianzen (Oratio 28.30–31) and Dionysius (De div. nom 4.7).

The book is written in a hard, serious style. Because of its powerful concentration on the central affirmations of Christian faith, it does not take up issues of religious pluralism, religious liberty or world religions. It deserves to be taken seriously by readers interested in Christian theology.

BENEDICT T. VIVIANO OP

LEHMKÜHLER, Karsten: *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen* (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 104). Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2004. 365 S. ISBN 3-525-56331-0.

Die Habilitationsschrift von K. Lehmkühler setzt bei der Wahrnehmung ein, dass in der gegenwärtigen evangelischen Theologie die Lehre von der Einwohnung Gottes im (glaubenden) Menschen kaum Beachtung findet. Im Anschluss an diese Problemdiagnose verfolgt die Studie die folgenden beiden Zielsetzungen: Einerseits versucht sie durch einen theologiegeschichtlichen Rückblick die Relevanz dieses Themas aufzuweisen. Zum anderen fragt sie nach der „Gestalt dieser Lehre innerhalb der evangelischen Dogmatik" heute (17).

Im Aufbau der Arbeit kommt der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion das grössere Gewicht zu. Sowohl L.s Auswahl und Darstellung der massgebenden Autoren und Strömungen ist stark von der Sichtweise der finnischen Lutherforschung bestimmt, erweitert diese jedoch durch eine ausführliche Befragung auch der katholischen Tradition. Nach einem

Überblick über die Einwohnungsmetaphorik im NT (bzw. die diesbezüglichen exegetischen Diskussionen der letzten 100 Jahre) (I.), wendet sich L. in zwei längeren Abschnitten der Einwohnungslehre des Thomas von Aquin (II.) und der ‚neueren' katholischen Theologie zu (III.), wobei letztere hauptsächlich durch die Neuscholastik und deren Transformation bei Karl Rahner repräsentiert ist. Erst danach behandelt L. seine eigene reformatorische Tradition, indem er zunächst nach der Bedeutung der ‚unio mystica' in der lutherischen Orthodoxie fragt (IV.), dann deren Weiterführung bei Schleiermacher bzw. deren Kritik bei Ritschl ins Auge fasst (V.), um schliesslich mit dem Streit um die finnische Lutherforschung zugleich in der Gegenwart als auch bei Luther anzukommen (VI.). Das letzte Kapitel stellt den Versuch dar, „die Hauptzüge einer evangelischen Lehre von der Einwohnung zu zeichnen" (287; VII.).

Nach L. nimmt A. Ritschl in „der Geschichte der Einwohnungslehre [...] eine negative Hauptrolle ein" (201). Die Vorstellung, der Heilige Geist wohne auf mystische Weise in der Seele der Gläubigen, weist Ritschl als (neu-)platonisch und ‚katholisch' zurück. Als ‚unio mystica' könne allenfalls die Gesinnungseinheit mit Jesus Christus bezeichnet werden. Gott wirke zwar auf uns ein und vergegenwärtige sich uns durch das erinnernde Wort, doch verfalle man einer dem Christentum feindlichen Metaphysik, wenn man diese Gegenwart als eine ‚substantielle' beschreibe. Die Unio-Lehre der lutherischen Orthodoxie sei bestenfalls ein „‚Luxusartikel' der evangelischen Dogmatik" (212), eine unnütze Dublette der Rechtfertigungslehre. Ritschls Kritik, der L. als „theologische ‚Vorsichtsmaßnahme'" eine gewisse Berechtigung zubilligt, die aber weder dem neutestamentlichen Zeugnis noch Luther und der lutherischen Orthodoxie gerecht werde, prägt nach L. die evangelische Diskussion bis heute. L. unterscheidet zwischen jenen Theologen, die wie Ritschl selber die Bedeutung des Inhabitatio-Gedankens minimieren, und solchen wie E. Troeltsch, die sich davon absetzten, jedoch ihrerseits zu einem Spiritualismus neigen und die Bedeutung der Gnadenmittel unterschätzen. L. selber kann einer mittleren Position zugerechnet werden, die er durch Theologen wie P. Althaus, E. Peterson und D. Bonhoeffer verkörpert sieht.

Der zentrale Streitpunkt der Diskussionen um die Einwohnung Gottes im Menschen besteht nach L. in der Frage, ob diese biblische Metapher ontologisch oder lediglich psychologisch und ethisch zu verstehen sei. Wird damit eine besondere Weise des Seins Gottes beim Menschen beschrieben oder handelt es sich einfach um eine Metapher für die gläubige Identifikation mit Christus und das Einstimmen in Gottes Heilswir-

ken? Die Pointe von L.s theologiegeschichtlicher Rekonstruktion besteht darin, dass s. E. sowohl die (Neu-)Scholastik und Rahner als auch Schleiermacher und Ritschl dazu tendieren, die Einwohnung Gottes auf eine operatio des Menschen zu verkürzen. L. wendet sich im Anschluss an R. Saarinen insbesondere gegen ein „transzendentales Wirkungsdenken", das die Inhabitatio auf die „Wirkung des geschichtlichen Christus auf die Seele des Menschen" (246) reduziere. In lutherischer Perspektive erscheinen solche „Deutungen, die auf eine Willens- und Gedankeneinheit mit Christus hinauslaufen, [...] als *Menschenwerk*" (278). Der Gläubige stehe in einer Gemeinschaft mit Gott, die seiner aktualen Realisation vorausgeht und sie ermöglicht. Im Glauben sei Christus dem Glaubenden persönlich und personbildend gegenwärtig. Der Heilige Geist sei *unmittelbar* gegenwärtig (nicht nur durch seine Wirkungen und Gaben), wenn auch nicht *unvermittelt*, hülle er sich doch in „Tücher" (Wort und Sakrament), um erkennbar zu werden. Diese Sicht einer seinshaften (oder ‚substantiellen') Gegenwart Christi im Gläubigen widerspricht nach L. „nicht der relationalen Beschreibung des Seins des Menschen" (282). Vielmehr sei es gerade so möglich, die einzigartige Qualität, welche die Glaubende Verwurzelung in Gott auszeichnet, zur Geltung zu bringen und die Differenz zwischen der „natürlichen Exzentrizität des Menschen" und der Exzentrizität des Glaubens deutlich machen (309). Schliesslich dürfe das „Sein ‚extra se' des Gläubigen [...] nicht nur als die Äußerlichkeit eines *Urteils* verstanden werden, es geht vielmehr um ein Ergreifen *Christi selbst*" (308f.). Auf diese Weise lasse sich auch die Differenz zwischen Gottes- und Götzendienst klar artikulieren: „In der Einwohnung Gottes entsteht [...] eine neue Person, während die Gegenwart des Abgottes die Person des Menschen nur verändert (und zerstört), aber nicht neu erschafft" (314).

L.s Habilitationsschrift ruft Aspekte der Gottes- und Gnadenlehre in Erinnerung, die in der gegenwärtigen Diskussion wenig Beachtung finden. Mit der geschichtlichen Erkundung einer theologischen Leitmetapher legt diese Studie eine wertvolle Basis für gegenwärtige Weiterführungen. L.s eigene systematische Entfaltung im Horizont heutiger Theologie beschränkt sich auf die Skizzierung der eigenen Position im Schlusskapitel. Um das personschaffende Einwohnen Christi im Glaubenden zu betonen und „das ‚novo modo' der Präsenz Gottes im Gläubigen" (309) herauszustellen, bestimmt L. hier die Inhabitatio primär christologisch. Im Kontext der finnischen Lutherdeutung mag sich eine solche Bestimmung aufdrängen. Von den neutestamentlichen Quellen her läge jedoch eine stärker pneumatologische Akzentsetzung näher, die auch für gegenwärtige systematisch-theologische Fragestellungen ein Differenzie-

rungsgewinn verspricht. Versteht man nämlich unter der Inhabitatio die spezifische Gegenwartsweise des Heiligen Geistes als wirksame Liebe Gottes, so kann man zugleich das *novo modo* der Gegenwart Gottes als auch das bleibende personale *extra nos* Christi wahren. Dann ist auch die schöne scholastische Analogie, dass Christus im Gläubigen wohne wie das Erkannte im Erkennenden und der Geliebte im Liebenden, problemlos zu gebrauchen, ohne damit die Inhabitatio auf eine operatio des menschlichen Erkenntnis- und Liebesvermögens zu reduzieren.

Abschliessend ist noch eine grundsätzliche Frage an L.s Problemdisposition zu stellen: Müsste nicht stärker zwischen Metapher (Einwohnung) und Thema (Gegenwartsweise Gottes) unterschieden werden? Wieweit hat die Gegenwartstheologie wirklich, wie L. meint, ein in früheren Lehrzusammenhängen zentrales Thema vergessen? Hat sie sich nicht nur von einer bestimmten Thematisierungsweise distanziert?

SIMON PENG-KELLER

SALES, Michel: *L'être humain et la connaissance naturelle qu'il a de Dieu. Essais sur la structure anthropo-théologique fondamentale de la Révélation chrétienne dans la pensée du P. Henri de Lubac*. Paris 2003. 141 S. ISBN 2-84573-175-2.

1978 erschien im Johannes Verlag Einsiedeln als Band 46 der Sammlung „Kriterien" *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac* von P. Michel Sales SJ. Das hier zu besprechende Buch ist nicht etwa dessen Übersetzung, sondern die – mit Ausnahme von Kapitel III „La théologie négative" (hier 59–88) in: „Axes", décembre 1970 – erstmalige Veröffentlichung des schon 1970 abgeschlossenen Originals, ergänzt um einige neuere Texte: Ein aktuelles Vorwort des Autors (9–11), eine Skizze zur komplizierten Publikationsgeschichte aller Schriften, die de Lubac dem Thema „Surnaturel" gewidmet hat (119–122), ferner „Une note personelle inédite du Père de Lubac" (131–133), die sich im Nachlass von Abbé Duperray, eines Freundes von Jules Monchanin, fand, sowie schließlich und vor allem ein ursprünglich für die Zeitschrift „Les quatre fleuves" verfasster, dort dann aber nicht publizierter Aufsatz zum Thema: „L'incarnation du Verbe et la nouvelle connaissance de Dieu" (89–116).

Michel Sales zeichnet im Hauptteil des Buches die für de Lubacs Anthropo-Theologie charakteristische Lösung des Natur-Gnade Problems nach: Der Mensch ist ein „Paradox". „Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel": so hatte Maurice Blondel in *L'Action* (1893) diesen letztlich von Augustinus und Thomas inspirierten Gedanken erstmals in aller Schärfe zuge-

spitzt formuliert, und de Lubacs Anliegen war es, ihn theologisch zu untermauern. Entscheidend ist dabei die Einsicht, dass sich die menschliche Geistnatur, im Unterschied zu allen anderen Geschöpfen, über sich hinaus verwiesen erfährt, so dass die ihr innewohnende Finalität nicht durch die eigene Dynamik erreicht werden kann. Die Sehnsucht ist dabei noch keineswegs mit einem Besitz Gottes als der Erfüllung zu verwechseln; es ist eine Sehnsucht durch Nichtbesitz. Andererseits ist die Erfüllung dem solcherart geschaffenen Menschen dennoch nicht geschuldet: „Ainsi, la gratuité absolue du don divin apparaît aussi bien comme une requête de la créature pour elle-même que pour la grandeur de son Dieu [...]. L'esprit désire non seulement Dieu lui-même, mais Dieu tel qu'il ne peut pas ne pas être, Dieu se donnant librement, dans l'initiative de son pur amour" (50, nach de Lubac).

Das Ineditum, das sich gut in de Lubacs *Sur les chemins de Dieu* (1956) einfügen würde, stellt eine geradezu mystische Reflexion über die Grenzen der Sprache und des Denkens im Bezug auf die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes dar, dessen innerstes Wesen Liebe ist und sich im Kreuz Jesu Christi offenbart.

Dem Buch sind mehrere Motti vorangestellt, die, ganz im Sinne de Lubacs, die biblische und patristische Verwurzelung des behandelten Themas dokumentieren und der Lektüre dementsprechend als Leitsterne dienen: Neben das augustinische *Fecisti nos ad te* (*Conf.* I,1) wurde, sogar auch in hebräischen Buchstaben, Ps 43,3 gestellt: „Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott..."; schließlich das Wort aus Tertullians *De carnis resurrectione*, VI: „Quodcumque limus exprimebatur Christus cogitabatur homo futurus" (Denn zu was auch immer der Lehm gestaltet wurde, es schwebte der Gedanke an Christus dabei vor, der einst Mensch werden sollte), wobei dieses die Christofinalität der Schöpfung zum Ausdruck bringende Wort noch illustriert wird durch eine Abbildung der „Erschaffung des Adam" vom Nordportal der Kathedrale von Chartres. Nicht nur diese Rahmung, sondern auch die konsequente Übersetzung aller im Text zitierten lateinischen Originale ins Französische zeigen, mit wie viel Sorgfalt und Überlegung das Buch gemacht ist. (In dem Zitat aus *Surnaturel*, 484, auf S. 50 ist allerdings in der vorletzten Zeile ein „ne pas" – oben stillschweigend korrigiert – zuviel!).

De Lubacs Denken ist mittlerweile auch hinsichtlich der Natur-Gnade-Thematik in mehreren Studien eingehend analysiert worden (vgl. die jüngsten: RULANDS, Paul: *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*. Innsbruck 2000, hier 158–248; MOULINS-BEAUFORT, Éric de: *An-*

thropologie et mystique selon Henri de Lubac. „L'esprit de l'homme" ou la présence de Dieu en l'homme [= études lubaciennes III]. Paris 2003). Doch weder diese beiden Werke noch die schon ältere Arbeit von Michael Figura (*Der Anruf der Gnade.* Einsiedeln 1979) ersetzen das kleine, De Lubac sehr textnah interpretierende Buch von Michel Sales, sondern bestätigen seine grundlegende Sicht, so dass seine Lektüre nach wie vor lohnt.

RUDOLF VODERHOLZER

ETHIK

SCHNABL, Christa: *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialethischen Theorie der Fürsorge* (= Studien zur theologischen Ethik 109). Freiburg i.Ue.: Academic Press; Freiburg i.Br.: Herder 2005. 539 S. ISBN 3-7278-1493-4.

Der Titel des anzuzeigenden Buches ist Programm. Fürsorge und Gerechtigkeit sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Im Hintergrund steht – auf unaufdringliche, aber dennoch nachhaltige Weise – die Genderproblematik. Nicht nur gesellschaftliche Strukturen stehen auf dem Prüfstand, eine Transformation des Denkens ist das Gebot der Stunde. Fürsorge als klassische Frauendomäne ist gerecht auf die Schultern beider Geschlechter zu verteilen. Das ist mehr als ein reines Umverteilungsproblem Vielmehr ist eine geschlechtsgebundene Diskriminierung der Frau zu überwinden, und diese Aufgabe beginnt im Kopf.

Die Verfasserin verteilt ihr Thema über sechs Kapitel, die einander ergänzen und durchdringen. Ein gekonnter Überblick über historische Zugänge eröffnet den Reigen. Die Wandlungen des Begriffs Fürsorge werden plastisch vor Augen geführt. Was in der Ständegesellschaft im Streubereich der persönlichen und ständisch gebundenen Wohltätigkeit um des Seelenheils willen verblieb und die gesellschaftlichen Gründe der Not ausklammerte, unterliegt mit der Zeit einem Prozess wachsender Kommunalisierung. Helfen bleibt aber über weite Strecken ein weibliches Spezifikum; eine Kulturaufgabe wird mit ihm benannt (35, 37). Bedingt durch die gesellschaftliche Ausdifferenzierung, aber auch durch die jeweilige politische Ideologie, treten neue Gesichtspunkte hinzu: Bürokratie, rassehygienisch bedingte Selektion, und – nach dem 2. Weltkrieg – Solidarität, Renten- und Versicherungsprinzip. Die Sozialhilfe nimmt den Rang eines letzten Lückenbüßers ein.

Im 2. Kapitel beginnen die systematischen Überlegungen mit einem Blick auf aktuelle begriffliche und sozialwissenschaftliche Zugänge. Die klischeehafte Zuwendung der Produktion an Männer und der Reproduk-

tion an Frauen und die damit einhergehende emotivistische Verkürzung der Fürsorge – ein Referenzpunkt ist Carol Gilligan – werden im Blick auf die gewandelte gesellschaftliche Konstellation kritisch hinterfragt. Fürsorge ist Arbeit für andere, wobei im Zuge der Emanzipation der Frau und ihrer Teilnahme am Erwerbsleben immer noch ein Anerkennungsdefizit zu beklagen ist. Männer delegieren Fürsorge an Frauen, und besser verdienende Frauen an ärmere Frauen. Ausbeutung und Pauperisierung der Fürsorge sind die Folge. Der Markt bestraft jene, die Fürsorgearbeit leisten (109).

Der Boden für theologisch-ethische Traditionslinien und die Schlüsselstellung der Fürsorge in der Moraltheorie, deren Behandlung an das 3. und 4. Kapitel verwiesen wird, ist so bereitet. Im Zuge herrschender Gerechtigkeitstheorien – besondere Beachtung findet J. Habermas – ist eine Substituierung der Fürsorge durch Solidarität zu beobachten: Ihr Ziel ist die Überwindung von Asymmetrie durch Symmetrie. Die Verfasserin stellt heraus, dass die bibel-theologischen Wurzeln und die kirchliche Lehrtradition eine andere Perspektive favorisieren: Die leitenden Begriffe sind Liebe und Barmherzigkeit; sie werden nicht privatistisch enggeführt, sondern erlauben eine Einbindung in Gerechtigkeit. Im Gefolge kann Fürsorge als Brückenschlag zwischen der individual- und sozialethischen Ebene dienen (225). Leitende Voraussetzung ist, dass Asymmetrien – in welcher Variante auch immer – bleiben werden. Die Verfasserin bezieht entschiedene Position gegenüber androzentrischen Denkmodellen. Fürsorge ist so in ethische Theoriebildung zu integrieren, dass die leitenden Autonomievorstellungen nicht zu Lasten der Frau gehen. Es erfolgt eine klare Absage an jede Form von dualistischer Konzeption.

Das 5. Kapitel wirft einen Blick auf die politischen Theoriebildungen der Gegenwart, in denen Fürsorge als eine Leerstelle erscheint. Beherrschender Referenzautor ist J. Rawls. Die Verfasserin legt den Finger auf einen wunden Punkt: die reduktiven anthropologischen Vorgaben. Sein Differenzprinzip bleibt formal, Solidarität spielt keine Rolle, Asymmetrie wird programmatisch ausgeblendet, politisches und gesellschaftliches Handeln geht in wohlverstandenem Eigeninteresse auf, das nur aus diesem Grunde den weniger Begünstigten berücksichtigt, und die Geschlechterdifferenz bleibt unbeachtet. Feministische Kritik an Rawls ist darum angebracht. Sie kann herausstellen, dass Fürsorgearbeit asymmetrischer Anstöße bedarf, und dass sie keinesfalls zu Lasten von Autonomie ausschlagen muss (368). Es bedarf eines offensiven Gegenkonzepts im Geschlechterverhältnis. Republikanisch-zivilgesellschaftliche Ansätze können da Bewusstsein bildend wirken und sichtbar machen, dass es in west-

lichen Staaten ein Demokratiedefizit im Umgang mit Differenzen gibt: Fürsorge ist nun einmal kein Joch.

Das 6. Kapitel unter dem Titel „Gerecht sorgen. Elemente einer sozialethischen Theorie der Fürsorge" bündelt Gedanken wie Anliegen des Buches. Als Leitidee mag fungieren, dass Abhängigkeit keinen stigmatisierenden Effekt haben muss, sondern auch Beziehungen stiften kann. Sie erfordert aber eine Einbettung in gerechte Strukturen und die Ergreifung transformativer Maßnahmen. Ziel ist die bessere Integration von Lebens- und Arbeitsmodellen. Erwerbs- und Fürsorgearbeit müssen so verteilt werden, dass beide Geschlechter den gleichen Anteil leisten. Kombinationsmodelle – die Verfasserin schaut auf die skandinavischen Länder – sind angesagt.

Das Buch wurde als Habilitationsschrift von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien angenommen. Seine Stärke liegt in der minutiösen Analyse unterschiedlicher Positionen, die in der katholischen Moraltheologie und Sozialethik bisweilen ein Randdasein führen. Die Literaturkenntnis und -verarbeitung ist beispielhaft und die Stellungnahme zu den Autoren, von denen aus Raumgründen nur einige herausgegriffen wurden – unerwähnt blieben P. Ricoeur, E. Levinas, A. Honneth, aber auch Autorinnen, die einen maternalistischen Ansatz vertreten – fundiert. Was zur Geschlechterdifferenz ausgeführt wurde, erscheint dem Rezensenten berechtigt; die Verfasserin vermeidet grelle Wertungen.

Die Arbeit wirkt bisweilen ein wenig langatmig; eine Verschlankung hätte hier und da gut getan. Sicher wird mancher Leser auch Fragen haben. Kommt der „Genius des Frausein" (Johannes Paul II.) angemessen zum Vorschein? Gibt es eine natürliche Nähe der Frau zu Fürsorgearbeit – zumindest zu gewissen Spielarten, die als „unsichtbare Hand" geschichtliche Entwicklungen, die auch Fehlentwicklungen sind, mit verursacht hat? Man mag sich auch fragen, was von den praktischen Vorschlägen im Einzelfall durchsetzbar ist, zumal wenn man die Zwänge der Arbeitswelt in manchen Berufen vor Augen hat. Aber das ist nicht als Kritik gemeint; die vorliegende Arbeit bietet vielfache wertvolle Anregungen und das zugrunde liegende Material.

KLAUS DEMMER

DOUBLE, Richard: *Metaethical Subjectivism*. Ashgate 2006. 129 pp. ISBN 0-7546-5417-6.

Der skeptische Verdacht, dass sich die Moral nicht in soliden Fakten oder Zügen der Wirklichkeit begründen lässt, sondern in Gefühlen, Interessen

und Einstellungen begründet ist, führt zur These des metaethischen Subjektivismus. Der metaethische Subjektivismus behauptet also nicht, es gäbe überhaupt keine Standards oder gültigen Argumente in der Moral (subjektiv – ohne Standard), sondern er behauptet, dass Standards der Moral nicht ohne Bezugnahme auf das mentale Leben begründet werden können (subjektiv – mental). Diese beiden Bedeutungen von ‚subjektiv' sollten unterschieden werden, damit der metaethische Subjektivismus nicht verwechselt wird mit der These, es gebe keine Anhaltspunkte des Urteilens in der normativen Ethik, alles sei erlaubt. Es gibt moralische Begründungen, aber sie sind schwächer und haben – jedenfalls in ihren Grundzügen – mehr mit Leidenschaften zu tun als mit nüchternen Tatsachenfeststellungen.

Das zentrale Argument für den metaethischen Subjektivismus findet Double in den vielen Uneinigkeiten bzw. Ungewissheiten, das heisst in den Beispielen, in denen entweder verschiedene Personen (oder verschiedene Theorien) zu unvereinbaren Antworten gelangen oder in allen Fällen, in denen es keine objektiv wahre Antwort zu geben scheint. Damit ist nicht nur gemeint, dass wir zur Zeit keine Antwort haben, sondern dass es nicht wahrscheinlich ist, dass es überhaupt eine objektive wahre Antwort gebe. Sowohl die scharfen Uneinigkeiten, die zur ewigen Wiederkehr der gleichen konkurrierenden Theorien (Konsequentialismus, Deontologie, Vertragstheorien, Tugendethik) führen, sind starke Indizien dafür, dass sich der Bereich der Moral nie endgültig ausmisten lässt, dass eine Unordnung im Nebeneinander und Gegeneinander von grundlegenden moralischen Intuitionen übrig bleibt, die wir nicht aufgeben wollen oder können, die wir aber auch nicht in ein kohärentes System bringen können. Die moralischen Intuitionen sind zwar nicht unfehlbar, aber sie sind doch die einzigen „harten Tatsachen", die wir bei der Konstruktion moralischer Theorien unbedingt beachten müssen. Sie erweisen sich im grösseren Zusammenhang als chaotisch und somit widerspenstig gegen Versuche, sie in ein System zu bringen und sie durch eine Übereinstimmung mit vermeintlichen moralischen Fakten zu erklären (vgl. Kapitel 4).

Wie der Autor selber zugibt, vertritt er eine Position, die jener von John Leslie Mackie und Gilbert Hartman sehr nahe kommt. Der metaethische Subjektivismus ist eine metaphysische bzw. ontologische Theorie, nicht eine Theorie über die Sprache der Moral. Wollte z.B. Richard Hare eine spezifische sprachphilosophische Theorie vertreten (die besagt, dass die Bedeutung moralischer Terme nicht primär deskriptiv ist) und dabei ontologisch neutral bleiben, so will Double (wie Mackie) eine ontologische These vertreten und dabei sprachphilosophisch neutral bleiben.

Der metaethische Subjektivismus braucht keine semantische Analyse der moralischen Sprache vorzulegen, weil ihn das auch nicht wirklich weiter bringen würde. (Dies wird in Kapitel 3, Abschnitt 1 aufgeführt.) Double setzt ein Verständnis von Philosophie voraus, das an Weltanschauung interessiert ist (Worldview Construction), und nicht lediglich an der Praxis. Es geht ihm nicht nur darum, ob und wie Ethik „funktioniert", sondern darum, was der Fall ist und was nicht. Die Entscheidung für oder gegen diese metaphilosophische Option ist wiederum subjektiv. Sie ergibt sich aus einem Interesse des Forschers, das sich darin niederschlägt, dass er in allen Bereichen (moralischen und nicht-moralischen) die gleiche Theorie der Wahrheit, nämlich eine Korrespondenztheorie der Wahrheit und die gleichen epistemologischen und methodischen Werkzeuge verwenden möchte und dass er glaubt, dass Wünsche (desires) per se nicht wahr sein können. Wahr können nur Urteile sein, die besagen, dass Menschen bestimmte Wünsche haben. Die Subjektivität der Metaphilosophie lässt sich auch dadurch erklären, dass Richard Double zuerst im Bereich der theoretischen Philosophie des Geistes (über Wille und Determinismus) gearbeitet hat. Seine Metaphilosophie ist autobiographisch subjektiv. Vertreter der sprachphilosophischen Metaethik dagegen waren häufig Sprachphilosophen. Gewährt man den Ansprüchen auf Konsistenz und Exaktheit nach dem Vorbild der Aristotelischen Ethik gewisse Ermässigungen, so wird man vielleicht nicht zu gleichermassen dramatischen Einschätzungen kommen wie Double, der den scharfen Kontrast zwischen „harter Wissenschaft" und „weicher Ethik" beschwört.

Ein Vorzug des vorliegenden Buches besteht darin, dass der Verfasser die metaphilosophischen Karten von Anfang an auf den Tisch legt und – gemessen an seine hohen Erwartungen an eine wissenschaftliche Theorie – den vergleichsweise unwissenschaftlichen Status der normativen Ethik so ausdeutet, dass der „Stoff" der Ethik Gefühle, Einstellungen und falsche Meinungen sind. Um diese Hypothese zu erhärten, braucht der Autor nur schwierige moralische Puzzles zu sammeln. Dieser Strategie kann man nicht dadurch entkommen, dass man sagt: „Wir finden zwar nicht immer die objektiv wahre Antwort – aber es muss sie im Prinzip immer geben." Die Beispiele von Dissens und Unentschiedenheiten sollen vielmehr zeigen, dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass in einem so komplexen und fragmentierten Gebiet, das aus kulturell tief verwurzelten, prima facie ernst zu nehmenden moralischen Intuitionen besteht, eindeutige und einstimmige Antworten zu haben sind. Double bestreitet nicht, dass es auch in anderen Erkenntnisgebieten hartnäckige Debatten und Uneinigkeiten gibt, doch diese Debatten werden nicht als so vertrackt be-

trachtet, dass sie zwingend Anlass zu Zweifeln über das Vorkommen einer realen Welt oder objektiver Fakten gäben. Der *Grad der Uneinigkeit* und der Unordnung ist in der Moral so gravierend, dass der Optimismus, eine einzig wahre Theorie zu finden, unwahrscheinlich ist, jedenfalls sofern man von einer Theorie erwartet, dass sie die einzig richtigen Antworten liefern kann und dies für den gesamten Bereich moralischer Fragen: die Pflichten (was wir in Erwägung aller relevanten Tatsachen tun sollten), die intrinsischen Werte und die Tugenden. Dass diese drei Faktoren Pflicht, Wert und Tugend ihrerseits irreduzibel sind, erhöht die Anfälligkeit der Moral für Konflikte. Ihr Pluralismus trägt ganz entscheidend bei zum Eindruck der Fragmentierung der Moral (vgl. Kapitel 8).

Der eigentliche Trumpf des vorliegenden Buches sind die folgenden drei Beispielgruppen, welche die notorischen Querelen der Ethik auf den Punkt bringen: 1) Unparteilichkeit versus Parteilichkeit; 2) Maximierung versus nicht-aggregative Anwendung moralischer Prinzipien; 3) die Fragmentierung der Moral in irreduzible Faktoren von Pflichten, intrinsischen Werten und Tugenden. Wie diese Problemfamilien zeigen, geht es nicht bloss um isolierte Knacknüsse, sondern um systematische und weit verzweigte Unbestimmtheiten und Zweifel, die das gesamte Feld der Moral unterminieren. Die Auffassung des moralischen Standpunktes als eines unparteiischen Standpunktes scheint beinahe definitorisch wahr zu sein. Doch sind Bevorzugungen von gewissen Personen per se moralisch falsch? Auch die subtilsten Versuche, gewisse Formen der Parteilichkeit in die Moral zu integrieren und – mit indirekten Argumenten – gemässigte Formen des Impartialismus zu formulieren, können nicht davon ablenken, dass persönliche Gründe (wie z.B. Handeln aus Freundschaft) eine genuine moralische Dimension haben können, die sich nicht aus dem Standpunkt eines „impartial spectator" ableiten lassen (vgl. Kapitel 5 und 6). Alle Moraltheorien, nicht etwas nur der Konsequentialismus, sind vom Widerstreit der Intuitionen vergiftet, welche besagen, dass die Maximierung moralischer Faktoren manchmal erlaubt, manchmal verboten sei. Die Beispiele der Tötung von Menschen zur Rettung anderer stürzen die Moralkasuisten in einen Abgrund von Zweifeln und Rätseln, die sie ohne willkürliche Postulate nicht lösen können. Die verbreitete Auffassung, dass deontologische Moraltheorien mit der Begründung strikter Verbotsnormen, die nicht aussschliesslich folgenorientiert begründet werden, das Problem der Maximierung (oder Steigerung von akzeptierten moralischen Normen) umgehen könne, ist illusorisch (vgl. Kapitel 7: „Maximisation Troubles for all Moral Theories").

Das vorliegende Buch ist erfreulich knapp und dicht bezüglich der Argumente. Es verfolgt eine klare Linie, die mich insgesamt überzeugt. Gleichwohl wird der Autor auf Widerspruch stossen. Angesichts der Subjektivität (oder fast Beliebigkeit) metaphilosophischer Vorentscheidungen wird man sich fragen, ob die Anforderungen an Theorien nicht zu hoch gesteckt werden, um dann die Diskrepanz zwischen Wissenschaft und Ethik unnötig zu dramatisieren. Welche Disziplin kann den formulierten Anforderungen auch nur annäherungsweise genügen? Warum ist der Vergleichspunkt für einen moralischen Realismus die theoretische Physik, und nicht z.B. die Geschichtswissenschaft oder die Philologie? Ist die methodologische und thematische Nähe zu Medizin, Recht und Rhetorik nicht erhellender als die methodologische und thematische Ferne zur Physik und Astronomie? Haben die Anforderungen an (kausale) Erklärungskraft, Prognosekraft und methodologische Sparsamkeit in allen Bereichen der Wissenschaft den gleichen Stellenwert? Gibt es ein für die „härtesten" Disziplinen allgemein akzeptiertes Verständnis von Wahrheit als Korrespondenz oder von Fakten?

Eine unnötige Schwäche des Buches liegt im Vergleich von Werturteilen mit Geschmacksurteilen (vgl. 112, 115). Geschmacksurteile sind meines Erachtens nur ein kleines Segment von Werturteilen. Sind Urteile wie „Einstein war ein schlechter Schüler" oder „Balzac war ein guter Schriftsteller" (beides Fälle von nicht-moralischen Werturteilen) etwa blosse Geschmacksurteile? Und was hat das Werturteil „Völkermord ist schrecklich" mit dem Urteil „Vanilleeis schmeckt gut" gemeinsam? Hier wäre es angebracht, auf das Schwarz-Weiss-Schema zu verzichten und die Dichotomie zwischen Subjektivismus und Objektivismus aufzuweichen.

Trotz dieser Bedenken ist das vorliegende Buch erfrischend direkt und transparent in der Argumentation. Es bringt den Verdacht, dass die Ethik nicht unabhängig von menschlichen Interessen wahr oder gültig sein kann, auf den Punkt.

JEAN-CLAUDE WOLF

PHILOSOPHIEGESCHICHTE

BECKERMANN, Ansgar / PERLER, Dominik (Hgg.): *Klassiker der Philosophie heute*. Stuttgart: Reclam 2004. 823 S. ISBN 3-15-010557-9.

GAMM, Gerhard / SCHÜRMANN, Eva (Hgg.): *Von Platon bis Derrida. 20 Hauptwerke der Philosophie*. Darmstadt: Primus Verlag 2005. 391 S. ISBN 3-89678-263-0.

Es wird wieder in die Philosophie eingeführt. In den beiden hier anzuzeigenden Bänden gleichsam in straff geführten Exkursionen, die im einen Fall ausgewählten „Problemen", im anderen Fall „Hauptwerken" der Philosophie gelten. Ziel ist, ein um das andere Mal, eine der zahlreichen Sehenswürdigkeiten der Gegend: da eine Höhle, dort ein tiefer Schacht, viele erhabene Gipfel und Aussichtspunkte. Land und Leute lernt man so zwar nicht wirklich kennen. Gesehenes und Erlebtes lässt einem zudem, man mag es sich eingestehen oder nicht, zuweilen eher ratlos zurück – doch bereits der nächste Tagesausflug verspricht ein neues, ein wahrhaft beglückendes und bereicherndes Erlebnis.

Bei der von Beckermann und Perler besorgten Klassiker-Reise fällt die Empfehlung des Rezensenten aufs Ganze gesehen aber überaus klar aus: Kaufen! Und, mehr als das, in Ruhe die einzelnen Beiträge durcharbeiten, warum nicht zweimal, sich Zeit nehmen, auch den betreffenden Klassikerband zur Hand nehmen, sich durch die weiterführende Literatur auch tatsächlich weiter führen lassen, und vor allem und nochmals, sich Zeit lassen! Geschickt benutzt vermag dieses dicke Bändchen eine formidable Einführung in die Philosophie zu bieten, in verschiedene ihrer Gegenden und Regionen. Etliche Beiträge leiten, wenn nicht zum eigenen Forschen, so doch zum systematischen Philosophieren an. Nicht allein der Laie, auch der Spezialist findet hier Anregendes zuhauf.

Zu loben ist besonders die klare Sprache und meist gut nachvollziehbare Gedankenführung der insgesamt 37 Beiträge. Ihre maßvolle Länge macht es möglich, einen Beitrag jeweils aufs Mal ganz durchzulesen. Das Grundmuster der einzelnen Führungen bleibt überdies immer gleich. Das erleichtert den Umgang mit dem Heterogenen, das zum Charme, bekanntlich aber auch zur Unübersichtlichkeit der philosophischen Landschaft wesentlich beiträgt. Den Einstieg bilden jeweils kurze Angaben zu Person und Werk – die meisten Beiträge sind einem einzelnen Autor gewidmet –, den Abschluss ebenfalls sehr knapp gehaltene Literaturangaben. Im Zentrum steht eine meist konzise Einführung in ein „Problem" (eine „Fragestellung", zuweilen wird auch von einem „Thema" gespro-

chen), das anhand der Auseinandersetzung des entsprechenden Klassikers – zuweilen über verschiedene Etappen seiner Entwicklung, zuweilen in textnaher Auslegung – vertieft und abschließend zum Stand der Debatte heute in Bezug gesetzt wird. Das Interesse am betreffenden Klassiker findet sich so konsequent fokussiert auf ein einzelnes, auch einziges seiner Probleme. Gleichwohl bleibt weit mehr als nur die Abfolge der einzelnen Beiträge an philosophiegeschichtlichen Usanzen orientiert, welche die Klassiker in ihrer jeweiligen Epoche zu verstehen fordern, auch wenn die Fokussierung auf einzelne Probleme eine noch andere Ordnung, die Ordnung der Probleme selbst, ins Spiel bringt.

Nicht allen Beiträgen gelingt diese Verknüpfung von historischer und zugleich problemfokussierter Ausrichtung. Nicht immer gelingt auch der Spagat zwischen Klassikertreue, oder schlicht historischer Wahrheit, und der von den Herausgebern angemahnten Aktualisierung. Die in der Einleitung formulierte Absicht, die Klassiker letztlich allein zum Zwecke des Exempels zu referieren, einzig zur Verdeutlichung, wie mit philosophischen Problemen überhaupt umgegangen werden kann, führt nicht zwingend zu nur erfreulichen Ergebnissen. Hie und da raubt sie dem historischen Interesse jeden Schwung, und verstärkt die irrige Meinung, dass allein jenseits dieses Interesses so etwas wie Wahrheit und philosophische Sachkompetenz anzutreffen sind.

Dessen ungeachtet ist die in diesem Band durchgehaltene Konzentration auf philosophische Sachprobleme außerordentlich begrüßenswert. Es bewährt sich, in didaktischer wie inhaltlicher Hinsicht, das Interesse des Lesers auf Problemstellungen hinzuführen und zu konzentrieren, auf dass sich die Leselust, die Lust an der Bildung und dem Wissen, mit einer (kleinen) Disziplin in Denkarbeit verbinde. Die Qualität der Beiträge, die fast durchwegs von renommierten Forscherinnen und Forschern stammen, ist überdies überzeugend, zuweilen gar bestechend. Und die allermeisten Beiträge sind, auch was die Auswahl des Problems betrifft, zugleich informativ und originell. Bereits der allererste Beitrag lässt „all das, was man heutzutage mit dem Stichwort ‚Platonismus' zu kennzeichnen pflegt" (S. 26) links liegen und konzentriert sich auf Platons eudämonistische Ethik auf der Basis einer Tugendlehre (Problem: Was ist das gute Leben?). Das ist so durchaus originell, und anregend dazu. Ebenso ein Beitrag, der einen Leibniz präsentiert, der sich einzig mit dem Problem, was Raum ist, beschäftigt. Fast zu originell freilich, und die Problemperspektive hier wohl allzu eng. Zuweilen rächt es sich, die Klassiker einzig als mehr oder weniger glücklose, heroische oder hartnäckig (un)einsichtige Problemdenker im engen Zirkel heutiger Debatten prä-

sentieren zu wollen. Den meisten Beiträgen aber gelingt die pointierte Akzentsetzung und zugleich die historische wie systematische Verortung der ausgewählten Fragestellung in einem (nicht allzu großen) Ganzen. Gewünscht hätte man sich aber, dass die Beiträge dort, wo ihre Probleme sich berühren, aufeinander Bezug nähmen. Immerhin ist dem Band ein Personen- und Sachregister beigefügt, das entsprechende Zusammenhänge zu verfolgen erlaubt. Gewünscht hätte man sich außerdem, dass das – wie die Beiträge belegen – gute Konzept des Bandes vermehrt auf moderne Klassiker ausgeweitet worden wäre: Im 20. Jahrhundert dünnt das Angebot merklich aus – und droht zuletzt sich allein noch um das Grundproblem des Bandes selber zu drehen, welches die Herausgeber in der Einleitung als das „philosophische Problem" umschreiben, „dazu gezwungen [zu sein], sich die grundlegende Frage zu stellen, worin ein philosophisches Problem überhaupt besteht" (S. 14).

In solche Abgründe führt der von Gamm und Schürmann betreute Band nicht. Er gilt den Höhen und Aussichtspunkten. Inhaltlich kann hier auf die Beiträge dieses Bandes ebenfalls nicht näher eingegangen werden. Ich beschränke mich auf einige knappe Angaben und Bemerkungen vorab zur Anlage der Sammlung. Zu besichtigen gibt es im Rahmen dieser Einführung wie angedeutet keine ausgeschnittenen Landschaften, einzelne Problemfelder, Goldschmiedewerkstätten und tiefen Schächte. Die Wanderung gilt den Anhöhen, der Rundumsicht und der endlosen Weite. Wir alle stehen, wie die Herausgeber einleitend bemerken, auf den Schultern von Riesen.

Das mag sein. Eine Einführung, die sich nicht scheut, die Klassiker nicht als oft glücklose Problemdenker, sondern zunächst einmal als Klassiker zu präsentieren, hat ihr gutes Recht. Leider ist den meisten Beiträgen jedoch die Vorlesungssituation (vor gemischtem Publikum) anzumerken. Der Blick schweift allzu oft in die Weite; die Riesen sind mitunter sehr riesig. Unkonzentriert ist diese aus einer Ringvorlesung an der Technischen Universität Darmstadt hervorgegangene Sammlung gleichwohl nicht, vielmehr konzentriert auf insgesamt 20 Schriften aus der philosophischen Tradition. Entsprechend viele Beiträge enthält der Band. Die Darstellung dieser „Hauptwerke" (angefangen mit Platons *Politeia* bis hin zu Davidsons *Handlung und Ereignis* und Derridas *Die Schrift und die Differenz*) liest sich leicht und keineswegs ohne Gewinn. Auch hier folgen die resümierenden Darstellungen einem einheitlichen Plan: Eine mehr oder weniger kurze Einführung in den historischen Kontext beleuchtet die geistes- und sozialgeschichtlichen Zusammenhänge, worauf Inhalt und Grundgedanken der Schrift dargestellt und nicht selten in ein originelles

Licht gerückt werden. Biographische Kurzporträts der ausgewählten Klassiker (im Unterschied zum oben besprochenen Band mit seinen immerhin 37 Beiträgen findet sich in dieser Sammlung wenigstens ein einziger Beitrag, der der Arbeit einer klassischen Philosophin gewidmet ist: Hannah Arendts *Vita activa oder Vom tätigen Leben*), Angaben zum Werk und zur Literatur finden sich hier gesondert am Schluss des Bandes, schließlich ebenfalls Angaben zu den Autorinnen und Autoren des Bandes.

ALDO LANFRANCONI

KNAPP, Markus / KOBUSCH, Theo (Hgg.): *Querdenker. Visionäre und Aussenseiter in Philosophie und Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 299 S. ISBN 3-534-18385-1.

Dieser Band ist aus einer Ringvorlesung der Ruhr-Universität Bochum hervorgegangen (im Jahre 2003/2004), in der Figuren aus dem Bereich der Philosophie und der Theologie vorgestellt wurden, „die am Rande des Denkens überhaupt stehen" (S. 9). Gemäss der Ausdrucksweise der beiden Herausgeber handelt es sich um Aussenseiter, Visionäre, Querdenker und Ketzer. In dem dreihundertseitigen Band werden insgesamt 25 Denker vorgestellt. Der Reigen wird eröffnet mit dem Propheten Jeremia, dessen Verkündigung als „radikale Infragestellung" von Georg Fischer erörtert wird (S. 14–23). Als letzter Zeuge wird Georges Bataille (1897–1962) aufgerufen. Gregor Häfliger fokussiert seine Darstellung dieses Autors der *Somme athéologique* um den Begriff des Opfers (S. 288–298). Eine Gruppe der präsentierten Denker könnte unter dem Stichwort ‚Kezter' zusammengefasst werden, da ihre Randstellung mit der Verurteilung durch die christliche Orthodoxie zusammenhängt. Origenes (S. 50–60), Arius (S. 61–71), Pelagius (S. 72–83), aber auch die 1310 in Paris hingerichtete Margarete Porete (S. 117–127) und der 1600 verbrannte Giordano Bruno (S. 139–149) gehören ebenso zu dieser Kategorie wie Johannes Scottus Eriugena (S. 84–94), Siger von Brabant (S. 95–105) und der rebellierende Franziskaner Petrus Johannis Olivi (S. 106–116), von dem der Herausgeber Theo Kobusch ein vorzügliches Porträt zeichnet, aus dem klar hervorgeht, wie bedeutend dieser wenig bekannte Denker für die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens ist. Die blosse Aufzählung dieser Namen bestätigt, was die Herausgeber im Vorwort festhalten (S. 10): Wer im antiken Christentum Querdenker identifizieren will, braucht sich nur an Verurteilungen auf den Konzilien zu halten. Offensichtlich gilt dieses Kriterium auch für die Periode des Mittelalters und die frühe Neuzeit.

Der kritische Leser macht sich aber auch Gedanken über die Aussage, die Christoph Markschies am Ende seiner Darstellung der Gnosis macht (S. 45): „Das Christentum ist nur in einem begrenzten Grade pluralismusfähig." Während der Verdacht des Ketzertums aufgrund verschiedener Dimensionen ihres Denkens gewiss auch für Raimundus Lullus (S. 128–138) und Jacob Böhme (S. 150–164) gelten kann, ist die Stellung zum Christentum in den Fällen von Maurice Blondel (1861–1949, S. 257–265) und Simone Weil (1909–1943; S. 278–287) schwieriger zu bestimmen. In seiner Würdigung von Blondels Denken geht Anton van Hooff so weit, dass er die Frage stellt, ob der französische Philosoph mit seiner Lehre der ‚action' (Handlung und Handeln) nicht die im abendländischen Denken seit Parmenides postulierte Einheit von Denken und Sein überwunden habe: „Die ‚action' schlechthin, das vielfältige und vielgestaltige menschliche Handeln, das immer zugleich Be-Handlung und ‚Handlung' von dem Menschen zunächst heterogener Wirklichkeit ist, ist sodann das konkrete Grundgefüge, in dem ‚Alles ruht' (Picht), nicht nur allen Denkens sondern primär allen Seins" (S. 263). Johann Georg Hamann (S. 177–187), Georg Christoph Lichtenberg (S. 188–198), Franz-Xaver von Baader (S. 199–211), Max Stirner (S. 234–245), aber auch Maine de Biran (S. 212–222) und Ralph Waldo Emerson (S. 223–233) können aus anderen Gründen als Querdenker oder Denker an der Peripherie betrachtet werden, von denen indes entscheidende Impulse für das Denken der Moderne ausgegangen sind. Unter den berücksichtigten Denkern verdient zweifellos John Toland (1670–1722), den Gersine Palmer in ihrem Aufsatz vorstellt (S. 165–176), besondere Aufmerksamkeit, weil sein ganzes Bemühen dem Versuch galt, „die rechte Vernunft und alles, was im Christentum wahr und gut sein könnte, gegen die Gifte der Dummheit und selbstverschuldeter Unmündigkeit" (S. 174) zu verteidigen. Leider ist der Beitrag zu diesem wichtigen Deisten kein Vorbild einer lesefreundlichen Präsentation eines Denkers, wie sie von einem Band wie dem vorliegenden erwartet werden darf. Viel zu lange, nicht übersetzte englische Zitate, fehlende Hinweise auf den Lebensgang des Autors (es fehlen z.B. die Geburts- und Todesdaten) und unvollständige Anmerkungen erschweren die Lektüre des Aufsatzes, der indes zahlreiche, überaus anregende Informationen, Thesen und Deutungsansätze enthält. Leider fehlen in diesem Falle wie bei mehreren anderen Beiträgen unentbehrliche Hinweise zu den verlässlichen Ausgaben und Übersetzungen und zur grundlegenden Sekundärliteratur. In diesem Buch ist von Aussenseitern die Rede, definitionsgemäss also von wenig bekannten Autoren. Es wäre deshalb sinnvoll gewesen, jeden Artikel mit einer nach präzisen Massstäben eingerichteten Bibliographie

zu versehen. Ein beachtlicher Teil der Aufsätze erfüllt übrigens dieses Desiderat. Man könnte jetzt einen Disput mit den Herausgebern beginnen über die Auswahl, man könnte mit mehr oder weniger guten Gründen das Fehlen dieses oder jenes Theologen oder Philosophen bemängeln. Das scheint mir müssig: Ich finde die Auswahl vertretbar und habe durch die Lektüre dieses überaus interessanten und vielseitigen Bandes viel gelernt. Er bietet einen ungewohnten Einstieg in die europäische Geistesgeschichte. Jeder Leser und jede Leserin wird unter den ausgewählten Querdenkern eine Präferenzliste erstellen. Was mich betrifft, so gehören Gustav Landauer (1870–1919), den Hanna Delf von Wolzogen als einen „Propheten aus dem Geiste der Nüchternheit" bezeichnet (S. 266–277), und Franz Overbeck (1837–1905) fraglos dazu. Markus Knapp zeichnet von Overbeck, der als theologischer Lehrer, welcher seinen Kinderglauben verloren hatte, etwas zu vertreten hatte, an dessen Wahrheit er zweifelte, ein sehr umsichtiges Porträt (S. 246–256), das mit dem Hinweis endet, die Kritik Overbecks am Christentum bleibe für die Theologie unvermindert aktuell. Landauer, Vertreter eines „nichtmarxistischen auf einem geistigen Anarchismus beruhenden Sozialismus" (S. 273), hat nicht nur im Gefängnis Meister Eckhart übersetzt, einen lesenswerten *Aufruf zum Sozialismus* verfasst, sondern auch im Anschluss an Fritz Mauthner einen Entwurf einer Sprachphilosophie verfasst, dessen Titel bereits aufschlussreich ist: *Skepsis und Mystik*. Einen der zentralen Gedanken dieser kleinen Schrift fasst die Autorin des Beitrages treffend zusammen: „Das Sprechen über die Sachen wird immer auch Sprechen über die Sprache des Sprechenden sein" (S. 270). Dass ich indes Diogenes von Sinope allen andern vorziehe, möge man mir verzeihen. Die lebendige Darstellung von Heinrich Niehues-Pröbsting (S. 24–35), die auch die überaus vielseitige Wirkungsgeschichte des Kynikers berücksichtigt, bestärkt den Leser in der Überzeugung, dass Kant durchaus Recht hatte, wenn er behauptete, Diogenes sei der „wahre[n] Idee des Philosophen weit getreuer geblieben" als manche Philosophen der neueren Zeit (vgl. S. 33). Unabweisbar eine „Identifikationsfigur intellektueller Freiheit" nach der Diagnose von Niklaus Largier (*Diogenes der Kyniker*, Tübingen 1997, S. 376)! Ist einem etwas kleinlichen Rezensenten noch eine letzte Bemerkung gestattet, die sich wohl eher an den Verlag als an die Herausgeber richtet? Auf dem Klappentext wird demjenigen, der das Buch in die Hand nimmt, versprochen, es enthalte eine Geschichte der Aussenseiter und Nonkonformisten. „Persönlichkeiten wie Giordano Bruno, Arthur Schopenhauer und Walter Benjamin werden so in ihrer Aussenseiterposition, aber auch in ihrer Vorreiterrolle charakterisiert." Schopenhauer und Benjamin sind gewiss

mögliche Kandidaten für ein Buch über Querdenker. In diesem Band allerdings kommen sie nicht vor!

RUEDI IMBACH

Storia della filosofia nell'Islam medievale. Volume I. A cura di Cristina D'ANCONA. Torino : Einaudi 2005 (= Piccola Biblioteca Einaudi, Filosofia). LII + 489 pp. ISBN 8806170732.

Storia della filosofia nell'Islam medievale. Volume II. A cura di Cristina D'ANCONA. Torino : Einaudi 2005 (= Piccola Biblioteca Einaudi, Filosofia). XVI + 492 pp. ISBN 8806172425.

La fréquentation des textes anciens nous enseigne que les titres des œuvres ont leur importance. Dans le cas de ce livre, le titre possède un caractère *programmatique*, et l'éditeur responsable, Cristina d'Ancona, le sait puisqu'elle commente dans son avant-propos le choix de ce titre. Elle explique, en effet, pourquoi il fallait éviter les syntagmes 'philosophie islamique' et 'philosophie arabe' et elle précise pourquoi il convenait de préférer le titre retenu : *Storia della filosofia nell'Islam medievale.* On peut expliquer le caractère programmatique de ce titre en précisant trois points : (1) « Voremmo presentare ai lettori l'idea di una forma di pensiero – la filosofia – che nata in Grecia [...] attraversa scenari diversi » (p. XX). Personne, certes, ne contestera la thèse que la philosophie est d'origine grecque. Ce qui pourtant est vraiment essentiel est le fait que les textes où est consigné le patrimoine philosophique grecque ont voyagé. Il est par conséquent tout à fait logique qu'une partie importante de cet ouvrage soit consacrée à ce phénomène extraordinaire que l'on peut appeler le voyage des textes. Ce qui correspond dans les voyages physiques que nous entreprenons au déplacement d'un lieu à un autre dans l'espace est dans le cas du voyage textuel la *traduction* d'une langue à une autre. Les remarquables chapitres de Cristina d'Ancona sur « le traduzione di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo » (p. 180–258) et sur « la transmissione della filosofia araba dalla Spagna musulmane alle università del XIII secolo » (p. 783–843) montrent de manière extrêmement convaincante qu'il ne s'agit pas ici seulement de prolégomènes et de questions subsidiaires ou secondaires. Je crois, pour ma part, que la traduction dans toute sa complexité – processus qui inclut le fait que certains mots sont intraduisibles et doivent le rester – est un des phénomènes culturels les plus importants. Cela est manifeste pour la culture européenne qui, pour une large partie, est née de traductions, mais cela est vrai également

pour le monde de l'Islam médiéval. Comme le langage et la compréhension, la traduction est une sorte de miracle extraordinaire et permanent permettant aux hommes de vivre et de progresser. (2) Toutefois, afin que le miracle de la traduction puisse se réaliser, certaines conditions matérielles, sociales et institutionnelles sont exigées. Faut-il dès lors s'étonner que cette dimension soit amplement abordée dans cette histoire de la philosophie ? Il ne faut pas s'étonner mais plutôt s'en réjouir. Lorsque Paolo Bettiolo aborde le « scuole e ambienti intellettuali » de la Syrie (p. 48–100) où quand Cleophea Ferrari explique le fonctionnement de l'enseignement à Bagdad au IXe siècle (p. 352–379) ou encore lorsque Amos Bertolacci décrit avec précision mais sans pédanterie inutile les bibliothèques et les centres de culture dans l'Orient du Xe et XIe siècle, de Buhara jusqu'à Isfahan (p. 495–521), il ne s'agit point d'une érudition superflue ou d'un de renseignement complémentaires dont on pourrait faire abstraction en étudiant la pensée et la philosophie. Bien au contraire, ces chapitres, dont le but est de décrire le contexte où les plus belles synthèses philosophiques de l'Islam médiéval ont pu s'épanouir et se développer, font partie de l'histoire de la pensée elle-même, plus exactement contribuent singulièrement à mieux saisir le sens, la portée et l'enjeu de la pensée. Un même souci de contextualisation est à l'œuvre dans le chapitre que Marc Geoffroy consacre à la formation de la culture philosophique de l'Occident musulman (p. 671–722). (3) Le titre de cet ouvrage suggère une troisième idée tout à fait fondamentale à mon avis : on peut l'expliquer en se référant à un adage scolastique qui est inspiré par Boèce et le *Liber de causis*, à savoir le célèbre théorème de la réception : *quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis.* L'histoire dont il est question dans l'ouvrage édité par Cristina d'Ancona est une histoire de réception (Rezeptionsgeschichte). Ce qui est reçu ou transmis, est la philosophie grecque. Dans son essai introductif, intitulé « la via della felicità. Il ruolo della filosofia nell'Islam medievale » Gerhard Endress insiste beaucoup sur ce point (p. XXIII–LII), montrant de manière tout à fait convaincante comment et pourquoi la philosophie dans l'Islam médiéval peut être décrite comme un héritage de Platon et d'Aristote, comment la prédominance de l'un fait place à celle de l'autre, comment certains tâchent d'harmoniser le double héritage et pourquoi d'autres pensent qu'il faut se libérer du legs platonicien. On peut donc effectivement parler d'une « communauté epistémique » (comunità epistemica, p. XXIV), communauté qui s'explique par le processus de réception précisément. Cependant « ce qui est reçu est reçu selon le mode de celui qui reçoit » ; cela implique que toute réception est nécessairement une *transformation*. Les éditeurs et les auteurs de

ces deux ouvrages ont voulu manifester ce processus complexe et diversifié par le titre même, en précisant qu'il s'agit de l'histoire de la philosophie dans l'*Islam médiéval* : celui-ci est le milieu, le réceptacle où est reçu l'héritage grec. Cependant, et cette dimension du processus de réception est remarquablement présenté par le chapitre déjà cité de Paolo Bettiolo sur le rôle de la phase syriaque de la transmission du corpus philosophique grec, le corpus des textes originaux devait être préparé pour pouvoir être reçu. Mais ce moment essentiel du passage par la Syrie doit être mis en relation avec ce que l'historiographie traditionnelle désigne avec l'expression : d'Athènes à Bagdad. Comme le rappelle Cristina d'Ancona dans le chapitre qui dessine l'état de la philosophie dans l'Antiquité tardive (p. 5–47), il faut toutefois abandonner la reconstruction farabienne de la constitution de la *falsafa* en trois étapes, reconstruction selon laquelle « da Alessandria, il sapere si tranferi ad Antiochia, da Antiochia a Harran, e infine da Harran a Bagdad » (p. 43). Les choses sont plus complexes, puisque la voie royale qui conduit de Bagdad à Alexandrie n'a pas encore été retrouvé, il faut donc préférer des analyses moins synthétiques, plus détaillées et ponctuelles. Ces deux volumes montrent admirablement que le *modus recipientis* dans l'Islam médiéval est multiple et varié, variété qui va des polémiques arabo-chrétiennes du début, analysées par Ida Zilio-Grandi (p. 101–136), jusqu'aux efforts d'Averroès dont la présentation par Marc Geoffroy clôt l'exposé des auteurs et des textes de la *falsafa* (p. 722–782).

On l'aura compris : ces deux volumes tentent de présenter la genèse, le développement et l'apogée de la philosophie dans l'Islam médiéval comme un processus historique qui est lié à des conditions sociales et matérielles, pourtant et il serait insensé de vouloir écrire l'histoire de la pensée philosophique en n'accordant pas la place qui leur revient aux grandes figures : tandis que le projet fondateur du « philosophe des arabes », Al-Kindi, est esquissé par Cristina d'Ancona (p. 282–351), Cecilia Martini Bonadeo et Cleophea Ferrari donnent un tableau très complet de la logique, la métaphysique et la pensée politique de Al-Farabi (p. 380–448). L'exposé d'Amos Bertolacci, essentiellement organisé autour du *Kitab al-Shifa*, le *Livre de la guérison*, culmine dans l'interprétation de la réélaboration de la *Métaphysique* par Avicenne. L'auteur insiste, à juste titre selon moi, sur l'étonnant effort synthétique d'Ibn Sina : « potremmo descrivere la filosofia di Avicenna come una forma particolarmente riuscita di peripatetismo arabo, in cui l'orignario pensiero di Aristotele, reinterpretato secondo le indicazioni dei suoi esegeti greci e arrichito di quegli elementi della tradizione neoplatoncia propri dell'aristotelismo

arabo, si coniuga con una visione del mondo di matrice islamica » (p. 598).

L'adage invoqué permet d'aborder un aspect supplémentaire : *quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis*. Chaque lecteur de cet ouvrage y trouvera des chapitres ou des paragraphes qu'il préfère. Quant à moi, les pages que Marc Geoffroy consacre à Ibn Tufail (p. 703–711) ont une fois de plus attiré mon attention sur l'extraordinaire *Epistola de Hayy ibn Yaqzan*. On est naturellement d'abord frappé par l'histoire de cet enfant né par génération spontanée ou, selon une autre version, né d'une princesse qui l'a jeté à la mer. Ce solitaire apprît donc, petit à petit, à connaître le monde sans recevoir aucun enseignement, seulement à l'aide de ses propres facultés ; il découvre non seulement la structure de l'univers tel que le Stagirite le décrit mais parvient à la découverte du moteur immobile qu'il adore avec une piété purement philosophique. Innombrables sont les dimensions intéressantes de cet ouvrage particulier et Marc Geoffroy évoque plusieurs perspectives philosophiques. L'ouvrage peut se lire comme une réflexion epistémologique sur la genèse de la connaissance, comme un ouvrage sur l'induction et l'expérimentation. « La descrizione del percorso seguito dal 'filosofo autodidatta' mette in risalto la relazione primordiale che lega l'uomo all'oggetto della sua conoscenza » (p. 708), mais encore le texte met l'accent sur l'expérience comme facteur important du progrès philosophique. Geoffroy évoque aussi ce que l'on peut appeler une interprétation mystique, mais il vaut sans doute mieux parler d'expérience métaphysique. En effet, au cours de son cheminement, le « Vivant fils du Vigilant » découvre son affinité avec les animaux, les corps et Dieu et il va s'efforcer d'effectuer une ascension qui culminera dans l'élimination de toute trace de corporéité et de multiplicité pour perdre à la fin la conscience de sa propre individualité « per raggiungere quelle felicità che non pu'espressa discorsivamente e consiste nella percezione estatica delle gerarchie delle sostanze separate » (p. 710). Non moins remarquables sont les réflexions contenues dans cet ouvrage sur ce que nous pouvons appeler la religion naturelle et qui sont provoquées par l'arrivée sur l'île du solitaire d'un personnage venant d'une île voisine où manifestement on vit selon la religion de l'Islam. Asal, par lequel Hayy ibn Yaqzan apprend le langage des humains, et le Vivant se rendent sur cette île voisine, espérant convertir l'humanité à cette religion de pure raison. Bien vite, ils doivent se rendre compte que cette forme supérieure de la religion n'est pas apte à être enseignée au peuple. Lorsque l'on se souvient du succès que la traduction latine de ce texte, parue en 1671, a connu et quand on sait que Spinoza et Daniel Defoe, l'au-

teur du *Robinson Crusoe*, ont lu ce texte on perçoit d'une manière nouvelle la présence dans la culture occidentale de la philosophie issue du monde islamique.

Il est impossible de ne pas évoquer une autre curiosité qui est bien plus qu'une curiosité en vérité. Cristina d'Ancona consacre, dans le chapitre où les traductions des œuvres grecques en syriaque et en arabe sont traitées, quelques pages merveilleuses au *Liber de causis* (p. 208–210). Ce texte, attribué à Aristote, provenant du cercle d'Al-Kindi, manifeste de manière paradigmatique ce qu'il faut entendre par les expressions *voyages textuels* et *métissage* des idées. Ce texte qui sera traduit en latin par Gérard de Crémone vers la fin du XIIe siècle n'est pas seulement une compilation à partir des *Éléments de théologie* de Proclus mais il s'agit d'une adaptation monothéiste et créationniste des doctrines néoplatoniciennes, adaptation rendue possible par la *Théologie d'Aristote*. Comme d'autres travaux de Cristina d'Ancona l'ont montré, cette compilation est devenu un des piliers de la métaphysique occidentale parce qu'elle réalise une synthèse décisive entre le créationnisme et la métaphysique, l'ontologie et l'hénologie, l'apophatisme et le discours sur Dieu. Je parle de métissage non seulement en raison de la beauté singulière de l'enfant mais surtout parce que dans ce cas nous sommes en présence d'un texte qui fut composé à Bagdad au IXe siècle et qui est une adaptation arabe et musulmane d'un ouvrage de la culture grecque ; il sera traduit en latin et va inspirer profondément des auteurs chrétiens comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Maître Eckhart et leur permettre de donner une forme philosophique à la question de l'origine radicale du monde.

J'indique une troisième chose qui m'a particulièrement frappé. Vu par les yeux d'un européen occidental, la philosophie dans l'Islam médiéval et son influence sur notre culture apparaît d'abord sous l'aspect métaphysique. Cependant il y a tout une autre dimension qui saute aux yeux lorsque l'on parcourt le chapitre sur la transmission de la philosophie arabe, à savoir la médecine et l'art de vivre. Un des bestsellers de la philosophie arabe peut ici être mentionné, je veux dire le célèbre *Sirr al-asnar*, le *Secretum secretorum* des Latins. Le récent livre de Steven J. Williams (The *Secret of Secrets*. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages. Ann Arbor: The University of Michigan Press 2003) sur cet ouvrage que Alexander Birkenmajer voulait exclure de *l'Aristoteles Latinus* à cause de son caractère superstitieux témoigne de l'immense diffusion de cet ouvrage curieux. On ne peut certainement pas mettre au même niveau le *De causis* et le *Secretum secretorum* mais dans le cas de ce dernier, le Moyen Âge latin a bénéficié d'une perception

d'Aristote et de l'aristotélisme qui diffère beaucoup des récits que l'on lit dans les manuels. Dans un commentaire inédit de cet ouvrage, conservé à la *Bibliothèque universitaire de Bâle* et dont la copie date de 1459, l'auteur inconnu recommande la lecture de ce livre pour trois raisons : « Et notandum, quod presens libellus potest commendari ex tribus. Primo ex multorum comprehensione, nam comprehendit totum regimen sanitatis [...]. Secundo potest commendari ex brevi et compendiosa tradicione, nam satis admirabile videtur, quod in isto parvo libello tantam poterant comprehendere scienciam. Tercio potest commendari ex lucida et clara tradicione, nam multum subtiliter et clare tradidit modum vivendi, dormiendi, cibum et potum sumendi in presenti libro. » (Basel UB A V 14, fol. 120ra). Un ouvrage comme le *Secretum* et sa diffusion font donc certainement partie de cette conception de la philosophie comme « manière de vivre » que Pierre Hadot a tant mis en valeur ces dernières années.

Mais revenons de nouveau à l'ouvrage que nous voulons recenser : je voudrais, en adoptant cette fois la perspective du destinataire, insister sur deux points qui me paraissant vraiment importants : je ne parle pas des bibliographies extrêmement riches et amples mais je voudrais saluer l'excellente idée d'ajouter à la fin de chaque chapitre une brève anthologie des textes importants. Ces traductions dont certaines sont originales seront utiles et indispensables aux étudiants et aux enseignants qui liront ce livre et auxquels il s'adresse en premier lieu. Le second point que je veux souligner dans ce contexte me paraît encore plus fondamental : tous les auteurs sont très attentifs à l'historiographie. En effet, ils esquissent l'histoire de la découverte et de l'interprétation des textes. Je suis convaincu que l'on ne peut surestimer la signification de ce fait. Seule une conscience aiguë de l'historicité de notre propre regard sur l'histoire permet d'éviter la naïveté et l'utilisation idéologique des textes du passé.

Pour terminer, je reviens une nouvelle fois au titre. Il faut, en effet, dire un mot sur l'expression *Islam médiéval*. Personne n'ignore que l'adjectif médiéval désigne une époque dans une périodisation spécifiquement occidentale et européenne et l'on peut donc se demander dans quelle mesure il est légitime d'appliquer une telle périodisation à l'Islam. Au terme de l'entreprise, Cristina d'Ancona propose une justification tout à fait convaincante de ce choix : « abbiamo voluto descrivere un segmento della storia della filosofia, raccontando le continuità e le trasformazioni in terra musulmana dei temi che questa forma di sapere ha ereditato della sua nascita greca » (p. 830). Deux points sont complémentaires de ce projet : d'abord il faut se rendre compte que cette réception de l'héritage grecque est médiatisée par la version tardo-antique de la pensée grecque,

et d'autre part il faut noter que ce paradigme du savoir a progressivement traversé les frontières linguistiques et culturelles – du grec au latin, du grec au syriaque, du grec à l'arabe, de l'arabe au latin, sans oublier l'hébreu. L'utilisation de l'adjectif médiéval dans le titre de cet ouvrage veut, à mon avis, rendre attentif à la complexité de ce processus, dans sa dimension diachronique et synchronique. Un fait auquel j'attribue une signification symbolique peut nous aider à comprendre la complexité de ce dont nous voulons parler : nous sommes quelque peu informé sur la manière dont le *De anima* d'Avicenne a été traduite. Nous savons que cette traduction s'est réalisée en deux temps, un savant hébreu, *Avendauth israelita, philosophus*, traduisit à haute voix le texte en langue vulgaire, et un savant latin, *Dominicus Archidiaconus,* notait la version latine. Le texte d'un philosophe musulman, profondément influencé par l'héritage païen de l'Antiquité, est donc traduit par un clerc chrétien avec l'aide d'un savant juif. Lorsque l'on tient compte de l'influence profonde que vont exercer les textes d'Avicenne dans le monde latin, on peut se poser des questions sur la genèse de l'identité philosophique de l'Occident chrétien. Ce processus complexe me fait penser à ce que Thomas d'Aquin dit de la connaissance de soi qui est évidemment liée à la genèse de l'identité de soi : il n'y a pas de connaissance de soi sans connaissance de l'autre car celle-là présuppose celle-ci : *cognoscere differentiam suam ab aliis rebus [, quod] est cognoscere quidditatem et naturam suam* (*Summa theologiae* I, 87,1). Cette nécessité de la connaissance de l'autre pour la saisie de ce que nous sommes et de ce que nous sommes devenus vaut, selon moi, aussi lorsqu'il s'agit de l'identité culturelle et intellectuelle de l'Europe. Je considère les deux volumes de la *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, rédigés par des auteurs occidentaux, comme un effort notable dans ce sens d'une clarification de notre propre identité historique.

RUEDI IMBACH

ROSIER-CATACH, Irène: *La Parole efficace. Signe, Rituel, Sacré.* Paris : Editions Seuil 2004. 767 pp. ISBN 2020628058.

Le dernier livre d'Irène Rosier-Catach propose une interrogation originale sur le rapport qui peut s'établir entre la théologie et la théorie du langage. Par rapport à *La Parole comme acte sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle* (Paris : Vrin 1994), *La parole efficace* marque une continuation en ce qui concerne le même intérêt qu'Irène Rosier-Catach cultive pour la doctrine du langage au Moyen Age. L'originalité de son dernier ouvrage surgit à la fois d'un choix pour un corpus inédit de tex-

tes, et d'une très fine analyse qui lui permet de pénétrer, par la voie de la linguistique, à l'intérieur d'une tradition théologique. De Pierre Lombard jusqu'à Duns Scot, l'auteur de *La Parole efficace* arrive à retracer la démarche des commentateurs du IVe livre de *Sentences*. Derrière cette chronologie, Irène Rosier-Catach diagnostique un fond commun pour l'évolution de la doctrine du sacrement, et signale à quel point la présence du langage modifie l'architecture interne de la pensée théologique.

Dans un volume impressionnant (767 pages dont plus de 200 pages des notes), Irène Rosier-Catach manipule une information extrêmement variée et neuve (surtout quant aux textes inédits qu'elle transcrit et qui sont présentes comme annexe à la fin de chaque chapitre) structurée en cinq chapitres et ordonnée autour de quatre questions majeures : Qu'est-ce qu'un sacrement ? Comment se produit-t-il ? Comment l'exprimer ? Et comment l'appliquer ? Cette quadruple structure est le prétexte pour voir comment dans les marges d'une doctrine du sacrement on retrouve cachée, dans la pratique, une véritable théorie du signe.

Irène-Rosier-Catach ne choisit pas de répertorier les pratiques du sacrement car c'est plutôt le but des anthropologues et des historiens, et sous cet aspect il y a déjà une « réalité amplement documentée » (cf. p. 23). Elle considère le sacrement comme un concept clef dans l'application de la théologie en tant que discours sur Dieu, pour développer une nouvelle herméneutique théologique qui impose comme règle générale la lecture des auteurs médiévaux en tant que théologiens.

Le sacrement comme signe doit être compris d'abord comme une rencontre entre une matière et une forme c'est-à-dire comme une rencontre entre la chose elle-même qui dans le cas de l'eucharistie est le pain et le vin, et la formule ou les mots (cf. p. 35). En tant que signe le sacrement est signe de quelque chose et signe pour quelqu'un (cf. p. 69), il se manifeste selon une double relation qui se réclame de son rôle d'intermédiaire entre le message et le récepteur. Un autre aspect déterminant de la nature du sacrement est dévoilé par Irène Rosier-Catach dans le fait que celui-ci actualise ce que sa formule présente seulement en puissance, autrement dit toute sa valeur se joue autour du fait qu'il peut « faire ce qu'il figurent » (cf. p. 79).

La pratique de l'eucharistie représente pour le contexte médiéval le modèle sacramentel invoqué le plus souvent dans les débats théologiques, modèle qui est en même temps le plus épineux parmi les autres exemples de sacrement. La fréquence et la variété de cet exemple présuppose une démarche archéologique par laquelle Irène Rosier-Catach arrive à identifier, à l'intérieur des querelles doctrinales, une théorie médiévale du signe

que la sémiologie moderne ignore encore. Cette réflexion est possible parce que les attributs et la diversité de la théorie du signe se retrouvent dans toute la pratique du sacrement. En ce qui concerne la diversité du sacrement, l'auteur de *La Parole efficace* identifie plusieurs exemples. Parmi les premiers, Béranger est celui qui, sous l'influence de la doctrine augustinienne, envisage le sacrement comme un pur signe (cf. p. 37). Richard Fishacre ajoute à cette définition de sacrement une autre idée augustinienne, à savoir la distinction entre signe sensible et signe intelligible. Une autre perspective est celle de Thomas, le signe est conçu par lui comme un moyen de transgression d'un monde sensible soumis à la corruption vers le monde d'intelligible (cf. p. 44). Guillaume d'Auvergne attire l'attention sur une fonction sociale du signe, qui sert de moyen de reconnaissance au sein d'une même communauté (cf. p. 54). La théorie du signe est aussi complétée par l'idée de la similitude qui peut s'instaurer entre le signe et le signifié. La ressemblance entre ces deux parties du signe le rend plus persuasif dans l'accomplissement de sa fonction, car l'eau est utilisée pour le baptême en raison de sa puissance de purifier ou de laver les souillures de l'âme. Cette conception est aussi la source de grandes controverses au sein des disputes théologiques. Hugues de Saint-Victor affirme (cf. p. 55) que la similitude peut être une source de la tromperie, par les illusions qu'elle implique, surtout dans le domaine de l'image qui peut détourner l'attention. Une réponse dans ce débat surgit chez Richard Fishacre qui indique (cf. p. 69) que la similitude ne doit pas être cherchée avec la substance du pain ou du vin mais avec leurs accidents. Au moment de la transsubstantiation, les signes du corps du Christ doivent être recherchés parmi les accidents du pain et du vin et non dans leurs substance.

La démarche initiée par Irène Rosier-Catach qui consiste à répondre à la question de la possibilité de production d'un sacrement l'amène vers les débats médiévaux du problème de la causalité. D'une grande portée, la théorie de la causalité se retrouve au cœur de la doctrine du sacrement comme une application théologique faite avec les moyens de la philosophie. Dans le cas de l'actualisation du sacrement, les interprétations causales s'enchaînent autour de quatre grandes directions : la causalité physique, la causalité pacte, la causalité instrumentale et causalité efficiente. Ainsi il y a des partisans de l'idée que le sacrement est accompli par une cause physique, et parmi eux on retrouve Etienne Langton, Hugues de Saint Chair, Guillaume de Méliton (cf. p. 124). En tant que cause physique, le sacrement présuppose une union directe entre les paroles et l'élément, d'une telle façon qu'il entraîne l'effet par la présence d'une *vir-*

tus sanctificandi attribué au sacrement et la présence d'une *virtus significandi* due au langage (cf. p. 156). Une réaction à cette doctrine vient de la part de Richard Fishacre et de Bonaventure, et consiste dans la théorie de la causalité pacte. Cette nouvelle perspective rejette l'efficacité d'un rapport purement nécessaire, pour accepter comme unique modèle, celui de la cause *sine qua non*. En effet, le sacrement est envisagé comme un pacte qui s'établit entre Dieu et l'homme au moment de l'institution du sacrement, car il est envisagé que Dieu lui-même baptise à travers le prêtre. Sous l'influence d'Aristote, Thomas s'intéresse à d'autres aspects de la doctrine de la causalité physique. Il accepte que l'idée de la cause soit comprise selon la dichotomie entre un agent principal (le premier moteur) et l'agent instrumental, qui peut subir l'action du premier moteur. Il résulte que dans cet ordre le sacrement est une cause instrumentale et qu'un lui agit le pouvoir de l'agent principal (cf. p. 135). La position de Thomas devient plus limpide par rapport au développement de la causalité physique parce qu'en tant que cause instrumentale, on peut justifier la présence d'une *virtus sanctificandi* comme action de l'agent principal. La nature duale de l'agent instrumental rend possible le fait qu'il peut agir selon sa propre nature, mais en tant que mû par le premier moteur il arrive qu'il génère un effet supérieur à ce que sa propre nature produit d'habitude. La conception thomasienne de la causalité instrumentale trouve un critique redoutable en Duns Scot, pour qui le sacrement a la forme d'un signe instauré par Dieu (cf. p. 140). La nature du signe consiste dans le fait qu'il signifie d'une manière efficace ses effets, qu'il devient opérant par sa nature immédiate. La place que Duns Scot occupe dans l'histoire des débats sur le rôle de la causalité marque dans le milieu théologique, une nouvelle conception du sacrement, car celui-ci est repensé comme « un signe *sensible*, signifiant *par institution*, un signe *vrai* qui s'accompagne toujours de son signifié, pour ce qui le concerne [...] *non équivoque* (puisqu'il signifie toujours de manière certaine la grâce), représentant la manière *démonstrative,* la grâce invisible, relevant d'un sensible ou de plusieurs, sensible se trouvant dans une relation naturelle ou *ad placitum* à son signifié » (cf. p. 147).

La structure du livre prouve que l'étude de l'aspect purement théorique du signe est doublée d'une très fine analyse des détails qui permet à Irène Rosier-Catach de dévoiler la variété des exemples de la pratique sacramentelle. Il s'agit d'une lecture qui rend possible le déchiffrage de la logique du langage, qui par sa valeur performative, ordonne l'action. Les moyens d'exprimer un sacrement représentent en même temps la source d'une variété de questions : Est-ce que la diversité des langues assure une

unique signification d'un sacrement comme c'est l'exemple du baptême ou du mariage ? (cf. p. 199) Est-ce que la synonymie ou la variation dans une même langue peut opérer une modification de l'efficacité du sacrement ? (cf. p. 231). Est-ce que le mensonge avec ses variations « intention de dire le faux » et « intention de tromper » génère une déviation du langage ? (cf. p. 295).

Le problème du rôle joué par le protagoniste de l'acte se dresse en parallèle avec les conditions d'énonciation du sacrement. La pratique proprement dite du sacrement réclame la présence d'une personne déterminée (*certa persona*), des paroles solennelles (*selena parola*) et d'une intention fidèle (*fidelis intentio*). A l'intérieur de cette structure triple, chaque élément peut influencer l'acte final du sacrement. Autant le ministre, que son intention qui garantit la signification du signe, doivent être mis en question pour déterminer à quel degré la qualité du sacrement (par exemple celui du baptême ou du mariage) est affectée, ou pour déterminer à quel point l'accomplissement du sacrement dépend de leur influence (cf. p. 264). Le ministre peut opérer un déplacement de sens étant donné qu'il est prédisposé au mensonge et à la fausseté ou étant donné qu'il est exposé même aux fautes de prononciations.

L'excellente étude linguistique d'Irène Rosier-Catach sur la formule eucharistique signale la pertinence des attributs des arts du langage dans les arguments théologiques. La lecture du détail grammatical est légitimée par une nécessité interne du discours théologique de rendre plus limpide le sacrement. En s'appuyant sur les témoignages de textes, Irène Rosier-Catach arrive à démontrer comment la formule *Hoc est corpus meum* se constitue comme un pur acte linguistique grâce à l'aspect performatif de l'expression. En revanche pour montrer comment cette formule atteint son sens, Irène Rosier-Catach questionne le rôle récitatif et significatif de celle-ci (cf. p. 387). Comprendre l'objectif du pronom démonstratif *hoc* et sa place dans cette formule signifie à la fois l'appel à la tradition par une enquête sur la notion *demonstratio* (cf. p. 431), et l'examen linguistique qui permet d'expliquer la métamorphose de sens que ce pronom opère. Sa valeur pronominale désigne deux choses différentes au début et à la fin de la consécration. La conversion du pain en corps du Christ traduit une double désignation : l'une s'adresse à l'intellect par le message des mots et l'autre aux sens en indiquant l'élément matériel.

Sans ignorer la grande ouverture que l'ouvrage d'Irène Rosier-Catach propose dans l'histoire d'études médiévales, il s'avère impensable d'assigner une portée unique à ce livre. Par une méthode qui propose de garder dans l'analyse la fidélité avec les textes médiévaux, Irène Rosier-Catach

arrive à retracer la difficile histoire de la complicité qu'il y a entre la philosophie, la théologie et la grammaire pendant le Moyen Age.

Ce livre ouvre par ses conclusions (cf. p. 471) un dialogue avec les études linguistiques contemporaines parce qu'il offre des témoignages à la fois historiques et doctrinaux. Il montre ainsi qu'il est possible d'établir des liens entre les auteurs médiévaux et les problèmes actuels de la linguistique moderne, comme par exemple en ce qui concerne la valeur performative des énoncés, la causalité de l'opérativité, la vérité des paroles ou la théorie du signe qui dément toute présence du symbole dans la doctrine médiévale.

MONICA CALMA

[Anonymus]: *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*. Mit einer Einleitung von Rolf SCHÖNBERGER. Übersetzung, Glossar, Anmerkungen und Verzeichnisse von Andreas SCHÖNFELD. Lateinisch-deutsch (= Philosophische Bibliothek 553). Hamburg: Felix Meiner 2003. LII + 207 S. ISBN 3787317058.

Alain de Libera hat das *Buch von den Ursachen* als eines der „dunkelsten Werke" des Mittelalters bezeichnet, aber ohne Zweifel hat Henri-Dominique Saffrey Recht, wenn er diese im IX. Jahrhundert in Bagdad entstandene und zwischen 1167 und 1187 in Toledo von Gerhard von Cremona ins Lateinische übersetzte Schrift als „eine der wichtigsten Quellen der Metaphysik im Mittelalter" betrachtet. Es ist über allen Zweifel erhoben, dass diese Schrift, die volle Entfaltung der onto-theologischen Struktur der mittelalterlichen Metaphysik wesentlich gefördert hat, weil hier im Kontext einer primär neuplatonisch orientierten Auffassung der Wirklichkeit das erste Prinzip mit dem reinen Sein identifiziert wird (vgl. II, 20 [S. 6] und IV, 40 [S. 10], XV, 132 [S. 32]). Nicht weniger unbestreitbar ist die Behauptung, dieses bis zur Entdeckung der wahren Quelle durch Thomas von Aquin oft dem Aristoteles zugeschriebene Opuskel habe eine ontologisch-metaphysische Auslegung der biblischen Schöpfungslehre im Sinne einer mit der physischen Ursächlichkeit nicht vergleichbaren Gabe des Seins, wie sie namentlich bei Thomas von Aquin vorliegt, erleichtert. Es wären weitere Philosopheme zu nennen, deren Artikulation und Verbreitung dieses Werk ermöglicht hat, etwa das ontologisch und epistemologisch zentrale Rezeptionstheorem oder der Gedanke der Reflexivität geistiger Naturen, aber diese knappen Hinweise mögen genügen, um die fundamentale Bedeutung der hier zu rezensierenden Übersetzung zu unterstreichen. Der lateinische Text (nach der Ausgabe von A. Pattin) und die Übersetzung von A. Schönfeld (S. 2–63) werden ergänzt durch

einen reichhaltigen Anmerkungsapparat (S. 65–126), wo nicht nur die Verbesserungsvorschläge von R. Taylor sowie Übersetzungsprobleme diskutiert werden, sondern auch Bezug genommen wird auf Schwierigkeiten der Interpretation. Eine Übersicht zum Inhalt der Kompilation (S. XLVII–LI) und sehr wichtige tabellarische Tafeln (S. 155–176; u.a. zum Verhältnis der *Elementatio theologica* des Proklos [der wichtigsten, erstmals von Thomas von Aquin identifizierten Quelle des Opuskels] oder zur Präsenz der Schrift bei Meister Eckhart, zu den Kommentaren von Albert dem Großen und Thomas) sowie ein ausführliches lateinisch-deutsches Glossar ergänzen den Text, der überdies durch eine aufschlussreiche Einleitung von Rolf Schönberger historisch und philosophisch erschlossen wird.

Bereits Otto BARDENHEWER hatte in der Editio princeps des Textes die arabische und die lateinische Version mit einer deutschen Übersetzung versehen (Freiburg i.Br. 1882). Vor kurzem ist eine zweisprachige Ausgabe publiziert worden: Alexander FIDORA / Andreas NIEDERBERGER: *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 2001. Es lohnt sich deshalb, die beiden neueren Übersetzungen kurz zu vergleichen, aber nicht ohne darauf hinzuweisen, dass es in jedem Falle eine besonders schwierige Angelegenheit ist, diesen aus dem Arabischen übersetzten, lateinischen Text zu verdeutschen. Des Weiteren dürfte es klar sein, wie wichtig im Falle dieser Schrift, die ihrerseits das scholastische Vokabular beeinflusst hat, eine präzise Terminologie ist.

Als erstes Beispiel sei ein Theorem zitiert, das eine dreistufige Ontologie im Verhältnis zur Ewigkeit einführt.

II, 9, p. 6	SCHÖNFELD, 7	FIDORA/NIEDERBERGER, 41
Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus	Jedes höhere Sein ist entweder höher als die Ewigkeit und vor ihr oder es ist mit der Ewigkeit, oder es ist nach der Ewigkeit und über der Zeit.	Jedes höhere Sein ist entweder über der Ewigkeit und vor dieser oder mit der Ewigkeit oder nach der Ewigkeit und über der Zeit.

Aufschlussreicher ist ein zweites Beispiel:

VII, 72, p. 18	SCHÖNFELD, 19	FIDORA/NIEDERBERGER, 61
Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.	Jeder Geist weiß, was über ihm ist und was unter ihm ist : und zwar weiß er, was unter ihm ist, weil er dessen Ursache ist, und er weiß, was über ihm ist, weil er von diesem die Gutheiten erwirbt.	Jede Intelligenz weiß, was über ihr ist und was unter ihr ist; dabei weiß sie, was unter ihr ist, da sie dessen Ursache ist, während sie weiß, was über ihr ist, da sie hiervon die Gutheiten erwirbt.

Schönfeld rechtfertigt S. 72 die Übersetzung von *intelligentia* durch Geist mit einem Hinweis auf den plotinischen Nus. Da in der arabischen Metaphysik, im Anschluss an Aristoteles, dieser Stufe der Realität durchaus eine kosmologische Funktion zukommt, so scheint es mir sehr wichtig, hier den Ausdruck präzise mit Intelligenz widerzugeben. Die Diskussion über das Verhältnis von Intelligenzen und Engeln ist im Mittelalter grundlegend und bekanntlich haben die Intelligenzen in der Verurteilung von 1277 eine sehr wichtige Rolle gespielt.

Auf die historische und philosophische Bedeutung des Rezeptionstheorems habe ich schon hingewiesen. In seiner Einleitung macht Schönberger ebenfalls darauf aufmerksam (S. XV), wobei er auch die auf die Erkenntnistheorie ausgerichtete Formulierung des Prinzips durch Boethius erwähnt („Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem"; *De consol. phil.* V, pr. 4; Weinberger 117, 25–26) und auch die proklische Quelle zitiert (Theorem 103 der *Elementatio:* „Alle Dinge sind in allen Dingen, jedoch in jeglichem gemäss dessen Wesensnatur."). Bei Thomas wird dieses Theorem meistens in folgender Weise formuliert: „omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis."[1] Es ist ein

[1] Folgende Belegstellen können angegeben werden: I Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sc 1; II Sent., d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3; III Sent, d. 14, q. 1, a. 1, qc 3; IV Sent, d. 1, q. 1, a. 4, qc 2, arg. 4; IV Sent., d. 44, q. 3, a. 3, qc. 3, arg. 4; IV Sent., d. 48, q. 1, a. 3, arg. 4; IV. Sent., d. 49, q. 2, a. 1; IV Sent, d. 49, q. 2, a. 2; IV Sent., d. 50, q. 1, a. 2; ScG II, c. 74, n. 8; ScG II, c. 79, n. 7; ST I, 75, 5; ST 76, 2, arg. 3; ST III, 54, 2 ad 1; ST III, 62, 4, arg. 1; De ver. 19, 1; De ver. 27, 4, arg. 4; De ver. 28, 3, ad 5; De pot. 3, 3, arg. 1; De pot. 3, 11, arg. 14; Qd de anima, 2, arg. 19; Qd de anima, 20, arg. 7; De virtutibus 2, 1, sc; Quod. VII, 1, 1.

wichtiger Grundsatz der Ontologie und der Erkenntnistheorie, deshalb ist seine Übersetzung von großer Wichtigkeit.

XI, 103, p. 26	SCHÖNFELD, 27	FIDORA/NIEDERBERGER, 77
Primorum omnium quedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.	Alle ersten (Wesenheiten) sind in den anderen auf eine Weise, durch die es möglich ist, dass das eine von ihnen in dem anderen ist.	Von allen Ersten ist jedes einzelne im anderen in der Art, wie es einem jeden von ihnen gebührt, im anderen zu sein.

Keine der beiden Übersetzungen ist nach meiner Einschätzung besonders glücklich. Der Zusatz von Wesenheiten bei Schönfeld ist unangebracht und eher verwirrend, dagegen ist es in diesem Falle wahrscheinlich besser *licet* mit „möglich sein" zu übersetzen als mit „gebührt". Weil in *Buch der Ursachen* die grundlegende These der Reflexivität des Intellekts behauptet wird, und zwar mit der einflussreichen Formulierung der *reditio completa* (vgl. dazu die bedeutsame Arbeit von Reto FETZ: *Ontologie der Innerlichkeit* : reditio completa *und* processio interior *bei Thomas von Aquin*. Freiburg: Universitätsverlag 1975) kommt dem Theorem XIV eine besondere Bedeutung zu.

XIV, 124, p. 30	SCHÖNFELD, 31	FIDORA/NIEDERBERGER, 87
Omne sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.	Jeder Wissende, der sein Wesen weiß, kehrt zu seinem Wesen in einer vollständigen Rückwendung zurück.	Jedes Wissende, das von seinem eigenen Sein weiß, kehrt zu seinem eigenen Sein durch eine vollständige Rückkehr zurück.

Hier zeigt sich die Überlegenheit der Übersetzung von Schönfeld, der beim ontologischen Vokabular konsequent verfährt und genau unterscheidet zwischen *ens* (Seiendes), *esse* (Sein) und *essentia* (Wesen), während Fidora/ Niederberger *essentia* hier und anderswo mit Sein übersetzen (vgl. etwa S. 65, 81, 87, 121). Diese Hinweise verdeutlichen zum einen die Schwierigkeit der Übersetzungsarbeit und zum anderen deren Bedeutung und philosophische Relevanz. Die von Schönfeld vorgelegte Version ist insgesamt von beachtlicher Präzision und stellt eine vorzügliche Leistung dar, die große Dienste leisten wird. Es sei gleichzeitig festgehalten, dass die Ausgabe von Fidora/ Niederberger durch diejenige von Schönberger/Schönfeld keineswegs überflüssig geworden ist, da namentlich der „Kurzkommentar der einzelnen Kapitel" (*Von Bagdad bis Toledo*, S. 151–

204) und das Nachwort, wo die Rezeption des Opuskels im 12. und 13. Jahrhundert skizziert wird, die Erläuterungen in der neuen Ausgabe sinnvoll ergänzen. Es ist außergewöhnlich erfreulich, dass dieses Kleinod mittelalterlichen Denkens nun in zwei empfehlenswerten Ausgaben vorliegt. Wie kaum ein anderes Werk wird uns anhand dieser Schrift klar, dass die mittelalterliche Philosophie das Resultat eines komplexen multikulturellen Prozesses ist, gleichsam ein Mestize mit Eltern und Großeltern aus ganz verschiedenen Welten: Die neuplatonisch-heidnische Quelle (Proklos' *Elementatio*) wurde im muslimischen Bagdad dem monotheistischen Kreationismus angepasst, bevor dieses Konglomerat, das im multikulturellen Toledo für die lateinische Welt zubereitet wurde, die christlichen Theologe faszinierte und inspirierte.

RUEDI IMBACH

ABŪ BAKR IBN TUFAIL: *Der Philosoph als Autodidakt, Hayy ibn Yaqzān. Ein philosophischer Inselroman*. Übers., mit e. Einl. und Anm. hg. v. Patric O. SCHAERER (= Philosophische Bibliothek 558). Hamburg: Felix Meiner 2004. LXXXVII + 152 S. ISBN 3787316809.

Kein geringerer als Gottfried Wilhelm Leibniz meinte, als er die lateinische Übersetzung der hier anzuzeigenden Schrift gelesen hatte, dieses Werk belege, dass „die arabischen Philosophen ihren christlichen Fachgenossen in theologischen Dingen durchaus ebenbürtig seien". Diese Hochschätzung des *Philosophus Autodidactus* (so der lateinische Titel der ursprünglich arabisch verfassten Schrift) scheint mir aus verschiedenen Gründen gerechtfertigt, handelt es sich doch unzweifelhaft um eines der originellsten Werke der gesamten Philosophiegeschichte. Der um 1110 in Andalusien geborene Autor hat den wichtigsten Teil seines Lebens in Ceuta und Tanger verbracht, sein philosophisches Hauptwerk, das hier in einer neuen deutschen Übersetzung vorliegt und im Original den Titel führt *Risālat Hayy ibn Yaqzān* (*Der Traktat von Hayy ibn Yaqzān* [d.h. der Lebende Sohn des Wachenden]) wurde vermutlich in der Zeit um 1177–1182 verfasst (Ibn Tufail starb 1185). Nach einem ausführlichen Vorwort wird im Hauptteil dieses philosophischen Bildungsromans die intellektuelle Entwicklung des Hayy ibn Yaqzān, der fünfzig Jahre allein auf einer Insel lebt und ohne Kontakt mit anderen Menschen die Welt und die zentralen Ideen der aristotelischen Philosophie entdeckt, beschrieben: Diese Entwicklung erreicht mit der Erkenntnis Gottes und der Einsicht, „dass sein Glück und sein Triumph über das Elend einzig und allein in der kontinuierlichen Schau dieses Notwendig-Seienden" (S. 78) liegen,

vorerst ihren Höhepunkt. Im letzten Teil des philosophischen Romans begegnet Hayy ibn Yaqzān Absāl, einem Bewohner der Nachbarinsel, der die Einsamkeit sucht und eine allegorische Auslegung der heiligen Schriften der auf dieser Nachbarinsel praktizierten Religion (wohl des Islam) pflegt. Der Einsiedler erlernt von Absāl die menschliche Sprache und die beiden erkennen, dass die Entdeckungen Hayy's und die Bildreden der Religion übereinstimmen. Das Vorhaben der beiden, die Bewohner der Nachbarinsel den Kern der unverhüllten Wahrheit, d.h. die Vernunftreligion, zu vermitteln, scheitert: Absāl und Hayy ibn Yaqzān kehren auf die Insel zurück, wo sie sich der Kontemplation des höchsten Wesens hingeben. Bereits diese elementare Zusammenfassung zeigt, dass es sich hier um ein einzigartiges Werk handelt. Sie macht auch verständlich, dass es für mehrere Interpretationen offen ist, je nachdem ob der Aspekt der Selbstwerdung des Philosophen (der Philosoph als Autodidakt), die mystische Dimension (die Schau Gottes als Ziel der Existenz) oder schliesslich der Gedanke, dass wahre Religion und wahre Philosophie übereinstimmen, betont wird.

Die neue Übersetzung des Textes mit zahlreichen Anmerkungen (S. 1–140) wird von einer substanziellen, wirklich hervorragenden und vielseitigen Einleitung begleitet. Wie der Autor zu Beginn seines Vorworts betont, wendet er sich „an ein Publikum mit einem Interesse an arabisch-islamischer Philosophie, ohne allerdings grössere Vorkenntnisse auf diesem Gebiete vorauszusetzen" (S. IX). Dieses Ziel erfüllt die Einleitung vorzüglich, da nach einem kurzen Überblick zur übersetzten Schrift eine auf die darin zentralen Lehrgehalte ausgerichtete kleine Geschichte der Philosophie im islamischen Raum geboten wird (S. XVIII–LIII), wo in gebotener Kürze, aber mit erstaunlicher Dichte, die Philosophen al-Kindi, al-Fārābi, Ibn Sīnā, al-Gazālī und Ibn Bāǧǧa vorgestellt werden. Doch nicht genug: Der Autor untersucht des Weiteren verschiedene Themenbereiche (namentlich die Mystik, das politisch-kulturelle Umfeld der Almohaden in al-Andalus, das Inselmotiv), die für die richtige Beurteilung des Romans aufschlussreich sind und beschreibt vorzüglich die breite Rezeptionsgeschichte (S. LXX–LXXXV), die vom ausführlichen Kommentar des jüdischen Philosophen Moses Narboni (1300–1362) bis zu Ernst Bloch (1885–1977) reicht, der in seiner Abhandlung *Avicenna und die Aristotelische Linke* (Frankfurt 1963) im Roman einen Vorläufer der Aufklärung erblickt, weil da gelehrt wird, „dass der Mensch ausser seiner Vernunft einen Glauben nicht braucht", weil die wahre Religion nicht im Glauben an Dogmen, sondern in einer humanen Gesinnung und der richtigen Praxis besteht. Selbstverständlich werden in diesem Überblick auch

die erste gedruckte lateinische Übersetzung (1671), die erste englische des Quäkers George Keith (1674) und die frühen deutschen Versionen von Johann Georg Pritius (1726) und Johann Gottfried Eichhorn (1782) kurz behandelt. Besonders aufregend ist aber vor allem der Hinweis auf eine wahrscheinlich durch Pico della Mirandola (1463–1494) angeregte frühe lateinische Fassung (S. LXXVI). Was den Einfluss des Traktats auf den Verfasser von *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe* angeht, ist Schaerer eher skeptisch (S. LXXXIII), weist aber nach, dass unter den unzähligen Nachahmungen des Romans von Daniel Defoe (1660–1731) mehrere Autoren Materialien von Defoe und Ibn Tufail vermischen. Was die Deutung des Romans angeht, so meint Schaerer, dass die bisherigen Auslegungen immer nur einen Aspekt berücksichtig hätten, der Traktat indes als ganzes gesehen und verstanden werden sollte. Deshalb ist es erforderlich, die Frage nach den Adressaten zu stellen. Das Werk richtet sich „kaum an Fachphilosophen, vielmehr entsteht der Eindruck einer Lehr- oder Einführungsschrift für ein Publikum ohne nennenswerte philosophische Kenntnisse" (S. LXVIII), so dass es sich anbietet, von einer „Art Einführung in die islamische Philosophie für ein sufisch geprägtes Publikum" zu sprechen. Das zentrale Anliegen dieses Unternehmens ist demnach „die Legitimation der philosophischen Wissenschaften als wahre und rationale Form der Erkenntnis" (S. LXIX), ein Vorhaben, das auch als Antwort auf Gazālis Angriff auf die Philosophie gelesen werden kann. Dieser Versuch zu einer ausgeglichenen und umfassenden Interpretation, die auch das nicht ganz leicht einzuordnende Vorwort berücksichtigt, wo Ibn Tufail festhält, er wolle den Worten Avicennas und Gazālis folgen, indem er die Vorzüge des einen und des andern abwäge (S. 13), leuchtet ein. Es ist zu vermuten, dass dieser Ansatz seine historische Richtigkeit besitzt. Ich möchte indes die Dimension der Aufklärung in diesem Werk nicht allzu sehr vernachlässigt sehen, wenn wir unter religiöser Aufklärung das Ersetzen religöser Autorität durch Einsichten der menschlichen Vernunft verstehen. Otto F. Best hat im Nachwort zu der von ihm besorgten Übersetzung (IBN TUFAIL: *Der Ur-Robinson*. München: Matthes & Seitz 1987) sich nicht ganz zu Unrecht mehrfach auf Gotthold Ephraim Lessing berufen, der unseren Text gekannt hat, weil er davon ein Exemplar an Moses Mendelssohn geschickt hat. Allerdings handelt es sich um eine auf eine kleine Gruppe begrenzte Aufklärung, wie das Ende des Romans bestätigt, denn Hayy ibn Yaqzān rät dem Volk auf der Nachbarinsel, „in ihrer gewohnten Weise an den Regeln der religiösen Satzung und den auf das Äusserliche bezogenen Handlungen festzuhalten" (S. 112). Hier vertritt offensichtlich Ibn Tufail

eine konsequent esoterische Konzeption der Philosophie, die mit derjenigen von Averroes in seinem Traktat *Fasl al-maqāl* (Die entscheidende Abhandlung) übereinstimmt, wo dieser Philosoph auch klar ausspricht, dass die philosophische Weisheit nur für eine ganz kleine Gruppe bestimmt sei, während das Volk sich mit dem wörtlichen Sinn des Korans begnügen muss (vgl. dazu namentlich die vorzügliche, von Schaerer nicht berücksichtigte Ausgabe AVERROÈS: *Le livre du discours décisif.* Introduction par Alain DE LIBERA, traduction inédite et dossier par Marc GEOFFROY. Paris: Garnier-Flammarion 1996). Ganz anders versteht es Meister Eckhart, der entschieden für eine furchtlose Verbreitung der Wahrheit an alle plädiert : « ensol man niht lêren ungelêrte liute, sô enwirt niemer nieman gelêret, sô enmac nieman lêren noch schrîben. Wan dar umbe lêret man die ungelêrten, daz sie werden von ungelêret gelêret. » (*Buch der göttlichen Tröstung.* Meister Eckhart Werke II. Texte und Übersetzungen herausgegeben von NIKLAUS LARGIER. Frankfurt 1993, S. 312). Durch das Studium der grossartigen Ausgabe von Patric O. Schaerer wird der Leser gelehrter und er versteht besser, welch ungewohnte Wege das menschliche Wissen manchmal einschlägt. Der Verlag Meiner ist zu beglückwünschen dafür, dass er diese Schrift in die renommierte Reihe „Philosophische Bibliothek" aufgenommen hat.

RUEDI IMBACH

IBN SAB'ĪN: *Die Sizilianischen Fragen.* Arabisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Anna AKASOY (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 2). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005. 252 S. ISBN 3451285053.

Beim vorliegenden, zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzten Text handelt es sich um die um 1238–1242 verfassten Anworten des in Andalusien geborenen Philosophen Abū Tālib ibn Sab'īn (um 1214/1217–1270) auf die philosophischen Fragen, die ihm Kaiser Friedrich II. vorgelegt hat. Der hier vorzustellende Band enthält den arabischen Text nach der einzigen überlieferten, 1853 von Michele Amari entdeckten Handschrift (Oxford, Bodleian Library), eine deutsche Übersetzung (S. 58–243) sowie eine recht ausführliche Einleitung (S. 7–56), in der nicht nur das Leben des Philosophen, der in Murcia geboren wurde und seinem Leben in Mekka durch den Freitod ein Ende gesetzt hat, der philosophische Gehalt der Fragen, sondern auch der politische-kulturelle Kontext der andalusischen Almohadenherrschaft skizziert wird. In dem recht umfangreichen Text, dessen Authentizität als gesichert gelten darf (vgl. S. 20–21),

werden vier Fragen beantwortet bezüglich (a) der Ewigkeit der Welt, (b) der sog. Göttlichen Wissenschaft, (c) der zehn Kategorien des Aristoteles und (d) der Unsterblichkeit der Seele. Die Herausgeberin erachtet die fünfte Frage, die eine Auslegung des Satzes „das Herz der Gläubigen ist zwischen den Fingern Gottes" behandelt, als unecht (vgl. S. 23). Nicht nur die Themen der vom Stauferkaiser gestellten Fragen, sondern auch die Art, wie der Philosoph sie beantwortet, verdienen Aufmerksamkeit. Es handelt sich hier ganz offensichtlich zum einen um Probleme, die sich aus der Konfrontation der christlichen oder muslimischen Religion mit der aristotelischen Philosophie ergeben (a und d) oder zum anderen um Fragen, die ein aufmerksamer Leser des aristotelischen Corpus stellen kann, wie die Natur der Metaphysik (b) oder die Zahl und das Wesen der Kategorien (c). Der Einschätzung der Herausgeberin ist deshalb zuzustimmen, wenn sie behauptet, die Fragen Friedrichs bildeten „einen Spiegel der Zeit" (S. 44) : „Es handelt sich um die wichtigsten Themen der zeitgenössichen Philosophie, genauer der Auseinandersetzung mit einer neoplatonischen überformten aristotelischen Lehre, und dies sowohl in der islamischen wie der christlichen als auch in der jüdischen Welt" (S. 44). An der Beantwortung der Fragen ist nicht nur auffallend, dass Ibn Sab'īn, im Falle etwa des grundlegenden Problems der Ewigkeit der Welt, auf eine genaue Festlegung seiner eigenen Meinung verzichtet, sondern auch dass er dem Kaiser vorwirft, er sei ungenau im Fragen und beherrsche die Technik der Disputation überhaupt nicht : „Du weisst insgesamt nicht, wie disputiert wird" (S. 197). Der Philosoph besteht darauf, dass die verwendeten Begriffe richtig definiert und erklärt werden, so dass die Definitionen in der Klärung der einzelnen Themen einen grossen Raum einnehmen. Ich kann weder die Qualität der Edition noch diejenige der Übersetzung beurteilen, aber da diese Ausgabe sich auch an ein Publikum richtet, das des Arabischen nicht mächtig ist, möchte ich betonen, dass dieser Band einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis des Verhältnisses von arabischer und europäischer Philosophie des Mittelalters darstellt. Es scheint mir sehr wichtig, dass diese singuläre Konstellation, in der ein europäischer Fürst einen islamischen Gelehrten zu ganz zentralen Themen befragt, auch einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wird. Wahrscheinlich handelt es sich bei diesen *Sizilianischen Fragen* eher um ein signifikantes kulturelles Zeugnis als um einen philosophisch grundlegenden Text, aber es ist zweifellos ausserordentlich erfreulich, dass dieses Dokument nun erstmals in einer ansprechenden und leicht zugänglichen Form dem deutschsprachigen, am Mittelalter und am Dialog zwischen Europa und dem Islam interessierten Publikum zur

Verfügung steht und studiert werden kann. Die Herausgeberin hat ihr Augenmerk in erster Linie auf den islamischen Denker und seine Umwelt gerichtet, der Leser aus dem Bereich der lateinischen Philosophie hätte es begrüsst, wenn der Fragesteller und seine Umwelt ebenfalls etwas ausführlicher vorgestellt würden. Zu Friedrich II. als Fragesteller und Philosoph, zu seinem Hof als intellektuelles Milieu gibt es eine sehr umfangreiche Literatur, die unbedingt eingehender hätte berücksichtigt werden müssen, man denke beispielsweise an die Beziehungen Friedrichs zu Michael Scotus.

RUEDI IMBACH

HONNEFELDER, Ludger / WOOD, Rega / DREYER, Mechthild / ARIS, Marc-Aeilko (Hgg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis.* Münster: Aschendorff 2005. 862 S. ISBN 3-402-03993-1.

Seit 1931 – gegründet im Jahr der Heiligsprechung von Albertus Magnus und seiner gleichzeitigen Ernennung zum Kirchenlehrer – ediert das zu diesem Zweck in Köln gegründete Albertus Magnus Institut die Werke seines Namenspatrons. Um diese anspruchsvolle, kritische Werkausgabe mit aktuellen Forschungsbeiträgen und Artikeln zu unterstützen und in einen grösseren philosophie- und ideengeschichtlichen Rahmen zu setzten, haben die Verantwortlichen des Instituts, Ludger Honnefelder und Marc-Aeilko Aris, eine Zusatzreihe mit dem Namen *Subsidia Albertina* begründet und mit dem ersten Band dieser Reihe zu den Anfängen der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Denken des Mittelalters den Grundstein gelegt.

In einer bemerkenswerten Breite sind hier die wichtigsten Namen der aktuellen Forschung – wie beispielsweise Cristina d'Ancona, Henryk Anzulewicz, Charles Lohr, Olga Weijers, Bernardo Bazán, aber auch Timothy Noone, Simon Knuuttila, Luca Bianchi, Rolf Schönberger oder Burkhard Mojsisch – mit 30 Artikeln in einem Band vereint, um auf konzise Weise eine Momentaufnahme der Forschung rund um die Rezeption der Aristotelischen Texte auf das westliche Denken und, im Speziellen, Albertus Magnus' Beitrag in dieser Sache zu liefern. Die Autoren hatten sich zu diesem Zweck bereits im Jahr 2000 in Bonn zu einer Internationalen Konferenz – veranstaltet vom *Albertus-Magnus-Institut* (Bonn, BRD) und dem *Richard Rufus of Cornwall-Projekt* (Stanford, USA) – mit dem Titel „The Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West" getroffen.

Doch obwohl dieser Eröffnungsband aus dem wissenschaftlichen Kontext heraus entstanden ist, wenden sich die einzelnen Artikel allerdings bei weitem nicht nur an Forscher und Spezialisten, sondern sind auch für Interessierte und Laien geeignet. Offensichtlich wurde viel Wert auf diesen Aspekt gelegt, und auch wenn einige Beiträge sich auf spezifische Spezialfragen beziehen oder sich in grösseren wissenschaftlichen Diskussionen realisieren, so wird durch eine Bestandesaufnahme der aktuelle *status quaestionis* einer Frage wiedergegeben, statt sich in fachspezifischen Diskussionen zu verlieren. Ausserdem weist die Anzahl der allgemeiner gehaltenen Artikel darauf hin, dass vielmehr das Ziel einer generellen Einführung zum Thema verfolgt wurde, als eine lose Sammlung spezifischer Fachartikel, welche sich an ein wissenschaftliches Publikum wenden. Es handelt sich bei den Artikeln vielmehr um Synthetisierungen von mehreren Jahren Forschung und zahlreicher Publikationen. Als Beispiele mögen hier Olga Weijers („The Literary Forms of the Reception of Aristotle: Between Exposition and Philosophical Treatise"), Bernardo Bazán („Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The case of Siger of Brabant") oder aber Sten Ebbesen („The Reception of Aristotle in the 12th Century: Logic") dienen. Bei einer solchen Synthetisierung ergibt sich im Folgenden ein zweifacher Nutzen: zum einen erhält man einen guten Überblick von den verschiedenen Momenten eines der wichtigsten Kapitels der westlichen Philosophie und zum anderen stellen die Forscher eine gegenwärtige Zusammenfassung ihrer jahrelangen Tätigkeit zur Verfügung.

Die Rezeption der aristotelischen Texte im westlichen Mittelalter ist eines der interessantesten Kapitel der europäischen Geistesgeschichte und hat daher bereits über Jahrzehnte und bald Jahrhunderte hinweg eine Unzahl an Einführungen, Artikeln und Debatten hervorgebracht. Nicht zuletzt aus dem Grund, dass sich die Vorgänge dieses Prozesses in verschiedenen Jahrhunderten und Kulturkreisen vollzogen und mit unterschiedlichen Absichten vorangetrieben wurden. „Er [der Prozess der Aristotelesrezeption] ist von Beginn an umstritten und deshalb in seinem Ausgang offen, und es sind gerade dies Spannungen, die ihm seine Produktivität verleihen. In dem Prozess spielen historische Bewegungen, institutionelle Vorgaben und Institutionen, bestimmte Schlüsselgestalten und signifikante Fernwirkungen eine Rolle", wie Ludger Honnefelder in seiner Einleitung schreibt.

Gerade in den letzten Jahren ist die Anzahl von Analysen der Tradierungsgeschichte und der arabisch- oder hebräischsprachigen Kommentartradition im Hinblick auf eine Vermischung der westlichen und der isla-

mischen Ideengeschichte auf bemerkenswerte Weise angestiegen. Dabei lag der Fokus meist auf den arabisch-islamischen Kommentaren des Mittelalters und dem Einfluss, welchen sie auf das lateinische Christentum hatten. Zugleich wurde wenig an den grundlegenden Kategorien der Historiographie geändert, vielmehr wurde bis heute die Ansicht eines Prozesses in Etappen perpetuiert: In einer ersten Etappe hätten die arabischen Kommentatoren die heidnisch-griechischen Ansichten über die Welt und die Metaphysik in ihr monotheistisches Weltbild integriert (Etappe 1). Das Resultat dieser Integration wurde dann des Weiteren von christlich-lateinischen Denkern des Mittelalters mit ebendieser Absicht einer erneuten Integration in ihr eigenes Weltbild eingepasst (Etappe 2). Mit dieser Einteilung der Ideengeschichte in Etappen geht meist eine valorisierende Haltung einher, welche mehr verschleiert als sie erklärt – hängt sie doch oftmals eher von aktuellen Vorgängen der Zeitgeschichte ab, als von historisch belegbaren Abläufen.

Die Herausgeber der *Subsidia Albertina* haben sich dagegen für eine Methode entschieden, welche sich mehr den Texten und deren Einzeltradierung widmet, als den Theorieschulen oder Kommentartraditionen, wie sie durch die Historiographie überliefert sind, und den hiermit verbundenen, meist unübersehbaren, Einflüssen und Querverbindungen.

In vier chronologisch geordneten Hauptteilen, werden die wichtigsten Etappen der Leitfrage über Art und Weise der Aristoteles-Rezeption abgehandelt: 1) Übersetzung und Überlieferung des *Corpus Aristotelicum*, 2) Die Anfänge einer Rezeption der aristotelischen Werke, 3) Zur Rezeption der aristotelischen Disziplinen der Philosophie, 4) Das Aristotelische Philosophieverständnis und seine Kritik. Innerhalb dieser vier Abschnitte zeigt sich die immens grosse Fülle des aristotelischen Denkens und dessen formgebende Einflüsse auf das mittelalterliche Denken. Wobei hier besonders hervorzuheben ist, dass keine Disziplin der aristotelischen Wissenschaft favorisiert wurde. Vielmehr ist die Anzahl der Beiträge zu Ethik, Physik, Metaphysik, Logik und Psychologie ausgeglichen.

Besonders bemerkenswert sind indes die Artikel zu Richardus Rufus, der bereits als Fokussierungspunkt der Konferenz in Bonn diente und dessen Beitrag für die Rezeption Aristoteles' speziell an der Pariser Universität grösser ist, als bis anhin aufgrund der Textlage angenommen werden konnte. Elizabeth Kargers Untersuchung zu Rufus' Einfluss auf Albertus Magnus („Richard Rufus as a source for Albert the Great") dürfte in dieser Frage durchaus wegweisenden Charakter haben.

Neben den ausführlichen Analysen der Quellen von Albertus Magnus, seinem Theologieverständnis und seiner Funktion als Wegbereiter einer

offenen Aufnahme des aristotelischen Wissenschaftsbegriff und seiner massgebenden Texte, runden vier Beiträge zum im 13. Jahrhundert aufkommenden Aristotelismus – welcher in den späteren Jahrhunderten zu grösserem Einfluss kam – das Bild historisch ab.

BETTINA MARIA KREISSL

ÉCHIVARD, Jean-Baptiste: *Une introduction à la philosophie : Les proèmes des lectures se saint Thomas d'Aquin aux principaux œuvres d'Aristote.* I : L'esprit des disciplines philosophiques fondamentales. Préface du Père Serge-Thomas Bonino op. Paris : François-Xavier de Guibert 2004. 272 pp. ISBN 2-86839-937-1. – II : Science rationnelle et philosophie de la nature. Paris : François-Xavier de Guibert 2005. 370 pp. ISBN 2-86839-956-8.

Lorsque l'on compare la bibliographie thomasienne de langue allemande avec celle en langue française, on peut faire une constatation assez surprenante : les lecteurs allemands disposent d'au moins quatre introductions à la philosophie thomasienne tandis que l'étudiant francophone est dans une situation beaucoup moins favorable. Pour ma part, je leur recommande avec une belle constance, encore et encore, *Le thomisme* d'Étienne Gilson. La parution des deux premiers volumes de l'*introduction à la philosophie* de Jean-Baptiste Échivard, nous oblige à réviser notre jugement. L'auteur l'exprime de manière très claire la perspective de son approche : « Thomas est philosophe, on peut le lire et le recevoir d'abord en philosophe, exclusivement en philosophe » (I, p. 16). Comme plusieurs interprètes d'obédience analytique, il est également de l'avis que Thomas est un interlocuteur philosophique que l'on doit prendre au sérieux. Le but explicite du livre est d'introduire, d'initier au style philosophique de Thomas, et rien n'est plus apte selon l'auteur pour saisir ou pour faire saisir la manière de philosopher de Thomas que la lecture et l'exégèse de ses textes. Selon lui, les prologues aux commentaires des œuvres principales d'Aristote fournissent la meilleure introduction à la pensée philosophique de s. Thomas : « Notre désir est le suivant: Le *Discours de la Méthode* est sans doute la meilleure introduction à une manière cartésienne de penser le réel, la préface de la *Critique de la raison pure,* l'est pour la manière kantienne de penser le réel, *La lettre sur l'humanisme*, pour une manière heideggerienne de penser, *L'existentialisme est un humanisme* pour une manière sartrienne etc. Pourquoi les proèmes des commentaires des œuvres principales d'Aristote ne seraient pas la meilleure introduction à une manière thomasienne de penser le réel ? » (vol. I, p. 16). Le projet de M. Échivard est ambitieux puisqu'il prévoit pas moins que cinq

volumes dont le premier contient une introduction générale, les volumes 2 à 4 renfermeront les proèmes et leur traduction et le volume cinq sera consacré aux questions 5 et 6 du commentaire du *De trinitate*.

Comme je l'ai déjà laissé entendre, l'objectif de cet ensemble est explicitement philosophique. Cette affirmation repose sur deux présupposés essentiels : 1° L'auteur est profondément convaincu qu'une *lecture philosophique* de Thomas est possible, ce qui veut dire non seulement que l'on peut lire Thomas en philosophe mais encore qu'il est permis de le considérer lui-même comme philosophe. La préface du P. Bonino, rappelant que la tendance actuelle des études thomistes privilégie la lecture proprement théologique, affaiblit un peu cette conviction affirmé sans détour par l'auteur : « on peut ne pas être théologien, le sens philosophique [des textes] demeurera » (p. 36), bref : on peut tenter de comprendre la philosophie thomasienne sans envisager sa vocation de servante de la théologie.

2° Le deuxième présupposé n'est pas moins décisif, il concerne la valeur et le statut des commentaires d'Aristote. L'auteur se sépare clairement d'une conception selon laquelle, pour utiliser une expression de Gilson, Thomas « n'a étudié Aristote que pour mieux préparer une œuvre qui, d'intention première était une théologie ». Selon l'auteur, les commentaires et en particulier leurs prologues représentent dignement la philosophie de Thomas : « C'est pourquoi, les commentaires philosophiques de Thomas sur les oeuvres principales d'Aristote n'ont peut-être pas un seul intérêt archéologique ou historique. Ils peuvent aussi nourrir la formation d'une raison philosophique qui cherche à être raison philosophique d'abord, même si, également, elle veut s'ouvrir à une démarche théologique » (vol. I, p. 41). Quant au style philosophique auquel le lecteur peut s'initier en lisant de manière approfondie les proèmes, l'auteur pense que l'on peut le résumer avec deux adages, à savoir 1) *primo in intellectu cadit ens* car philosopher c'est se disposer à accueillir la diversité des êtres (cf. I, p. 236) et 2) *sapientis est ordinare*, l'œuvre philosophique est une œuvre de la raison ordonnnante.

Le premier volume est conçu comme une introduction qui traite notamment de la nature des diverses disciplines philosophiques, de l'ordre d'apprentissage et du caractère scolaire de la philosophie thomasienne mais aussi de la noétique impliquée dans ces textes. Quant au deuxième volume, il offre le texte des proèmes de logique et de philosophie naturelle. Le texte latin et la traduction sont enrichies d'un nombre important de notes explicatives dont certaines sont de véritables petits traités : je mentionne quelques exemples : la distinction entre *intellectus* et *ratio*, la place de la poétique dans la science rationnelle, la question des univer-

saux, la conscience de soi. Le lecteur est ébloui par la richesse de la documentation thomasienne car l'auteur est soucieux de fournir, toujours en traduction française avec le texte latin en note, les lieux parallèles. On peut donc affirmer sans s'avancer trop que cette introduction réussit à transmettre ce que j'appellerai l'esprit de la philosophique thomasienne.

Pour ma part, je crois qu'une attention plus accrue au conditionnement historique de cette même philosophie thomasienne aurait permis non seulement de mieux saisir ce qui est spécifiquement thomasien par rapport à la tradition médiévale ambiante mais encore de mieux comprendre certaines des thèses majeures. Je crois que Thomas n'a pas à craindre la comparaison, par exemple, de ses proèmes avec ceux d'Albert le Grand ou encore celle avec toute la tradition des introductions à la philosophie que nous connaissons maintenant beaucoup mieux grâce aux travaux notamment de Claude Lafleur. Je pense également qu'il conviendrait de nuancer une affirmation comme la suivante : « s. Thomas philosophe est commentateur d'Aristote » (p. X) comme il serait utile de plus insister sur la particularité de l'aristotélisme médiéval. En disant cela je ne mets pas en question l'option de l'auteur qui dit qu'il n'a pas « tant cherché l'érudition que la formation » (p. 25). Cette volonté didactique et un souci de fidélité caractérisent l'entreprise de Jean-Baptiste Échivard. Pour ma part, j'attends avec impatience la parution des trois autres volumes.

RUEDI IMBACH

LLULL, Ramon: *Das Buch über die heilige Maria*. Katalanisch-Deutsch. Hg. v. Fernando Domínguez Reboiras, mit einer Einf. v. Fernando Domínguez Reboiras u. Blanca Garí, Übers. v. Elisenda Padrós Wolff (= Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I: Christliche Mystik 19). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2005. XLVII+ 379 pp. ISBN 3-7728-2216-9.

Témoignant de la vivacité éditoriale du Raimundus-Lullus-Institut de l'Université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brisgau, Fernando Domínguez Reboiras présente une édition bilingue catalane-allemande du *Libre de sancta Maria* de Raymond Lulle (1232–1316). Ce texte est représentatif à plus d'un titre des préoccupations philosophiques et théologiques de l'auteur catalan; comme le dit l'éditeur lui-même, « Sein marianischer Diskurs fügt sich in seine kosmologische Sicht und in sein System mit solcher Evidenz ein, dass die herausragende Stellung Marias die rationale Folge der Dreifaltigkeit und der Fleischwerdung ist und den Ungläubigen mit derselben Notwendigkeit gepredigt werden muss wie diese grundlegenden Dogmen » (XXIX). Le discours marial n'est donc en rien un thè-

me marginal de la doctrine de Raymond Lulle, puisqu'il s'intègre de plein droit au sein de son *Art*, terme qui désigne, chez l'auteur catalan, l'ensemble du réseau de correspondances mutuelles de divers principes généraux, correspondances qui renvoient à la structure effective de l'univers et qui sont représentées graphiquement par une série figures géométriques.

Cependant, l'intérêt du *Libre de sancta Maria*, qui a sans doute été rédigé à Montpellier en 1290, réside également dans le contexte très particulier de sa genèse: en effet, l'année 1290 inaugure une période de transition, au cours de laquelle le philosophe catalan entreprend de reformer sa doctrine afin d'en faciliter l'accès. A cet égard, la *Vita Coetanea*, récit autobiographique dicté par Raymond Lulle en 1311, fournit des éléments précieux. Pour la période qui nous intéresse, la *Vita Coetanea* rapporte les faits suivants: « Perlectoque Parisius illo commento, ac ibidem uiso modo scholarium, ad Montem rediit Pessulanum. Vbi de nouo fecit et legit etiam librum ipsum uocans eundem *Artem ueritatis inuentiuam*; ponendo in ipso libro, nec non et in omnibus aliis libris, quos ex tunc fecit, quattuor tantum figuras, resecatis seu potius dissimulatis propter fragilitatem humani intellectus, quam fuerat expertus Parisius, duodecim figuris ex sexdecim, quae prius erant in Arte sua » (*Vita Coetanea*, Raimundi Lulli Opera Latina 178–189, t.VIII, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* XXXIV. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1980, 283). Ainsi, l'auteur catalan, venu présenter et promouvoir ses œuvres à Paris entre 1287 et 1289, se heurte donc à la *fragilitas* intellectuelle des maîtres de la Sorbonne, peu réceptifs à l'*Art* lullien. Cette déconvenue motive la refonte, la reformulation et la simplification de la structure de sa doctrine. Il faudra attendre les années 1309–1311 pour revoir Raymond Lulle fréquenter les couloirs de l'université parisienne avec, à cette occasion, un succès plus marqué. En attendant, il adapte donc la structure de son *Art*; c'est le passage de la phase dite *quaternaire* à la phase *ternaire*: les principes fondamentaux sont désormais structurés sur la base des multiples de trois et le nombre de figures est réduit à quatre, sans oublier la disparition de la notation algébrique des débuts.

Sur le front de la promotion de ses œuvres et de sa doctrine en cours de réforme, Lulle entreprend de surmonter l'échec de la campagne parisienne par le biais d'un rapprochement sérieux avec l'Ordre des frères mendiants, avec lequel il entretenait des liens étroits depuis le début de sa carrière philosophique. Le 26 octobre 1290, il obtient une lettre de recommandation du Ministre général des Franciscains, Raimundo Ganfredi, pour enseigner sa doctrine dans les couvents de l'Ordre en Italie et en Syrie. Les Franciscains deviennent dès lors, dans la stratégie de l'auteur cata-

lan, le principal vecteur de la diffusion et de l'enseignement de l'*Art*. A la même époque, Raymond Lulle entreprend la composition de deux traités, l'*Ars inventiva veritatis* et l'*Ars amativa*, tous deux rédigés à Montpellier vers 1289–1290, qui fournissent un premier support à cette nouvelle phase doctrinale. Ces deux premiers textes sont immédiatement suivis par le *Libre de sancta Maria*, composé dans l'élan réformateur de cette période montpelliéraine.

Au-delà du contexte, il y a bien entendu le contenu de ce texte, dont le prologue (2–3) précise l'enjeu et la finalité: il nous apprend que « Fragen, Definitionen, Lobpreisung, Gebete und Intentionen sind die Grundlagen dieses Buches. Die Fragen in diesem Buch werden mit der Absicht gestellt, die Kunst und Methode zu lehren, Fragen zu beantworten, um den Menschen den Weg zu weisen, wie sie miteinander von Unserer Lieben Frau, der heiligen Maria, sprechen können, und damit sie durch die Gutheit, Grösse, Schönheit und Vollkommenheit Unserer Lieben Frau, der heiligen Maria, erleuchtet werden ». Pour atteindre son but, Lulle s'appuie sur 30 chapitres qui correspondent à autant de définitions; 30 chapitres qui correspondent également, lit-on dans le prologue, aux 30 deniers pour lesquels Jésus fut vendu (2–3). À chaque définition correspond trois questions relatives à la définition du principe et à sa nature. Ce processus descriptif a lieu à l'intérieur d'une mise en scène narrative typiquement lullienne: Dame Prière (*Lausor*), Dame Oraison (*Oració*) et Dame Intention (*Entenció*) se rencontrent (4–11) et discutent ensemble. Chacune a tenté, séparément, de chanter les louanges et de prier Marie, mère de Dieu, auprès des hommes et des femmes des villes avoisinantes et toutes ont rencontré l'indifférences des habitants, plongés dans leurs préoccupations mondaines. Soudain (12), les trois dames parviennent à un très bel endroit, où coule une fontaine, à proximité d'une chapelle. A l'intérieur de celle-ci, se trouve un homme à genou devant une image de Marie. Prière, Oraison et Intention interrogent l'ermite et comprennent qu'il ne prie pas Marie de la bonne manière: il se contente de prier sa beauté extérieure et ne parvient pas à appréhender les qualités intrinsèques de Marie. L'ermite concède alors (14) qu'il n'est pas un lettré mais un laïc qui ne peut parler que des propriétés corporelles. Mais il y a, non loin de là, un autre ermite, un homme né dans la richesse et l'abondance, un homme éduqué qui a tout abandonné pour se consacrer à la méditation. Prière, Oraison et Intention se rendent auprès de ce deuxième ermite et entament avec lui une discussion au sujet des trente propriétés définitoires de Marie: la bonté (20), la grandeur (34), la persévérance (50), le pouvoir (64), le savoir (74), l'amour (84), la vertu (94), la vérité (108), la

gloire (118), la grâce (130), la sainteté (140), la justice (150), la miséricorde (162), la beauté (176), la virginité (186), la valeur (198), l'humilité (210), la souveraineté (220), l'honnêteté (230), la foi (244), l'espérance (258), la modération (272), la patience (284), la piété (300), la consolation (312), la pauvreté (326), la charité (336), l'obéissance (346), l'entraide (358) et l'aube (370).

Par le biais allégorique, le *Libre de sancta Maria* entend donc fournir aux hommes et aux femmes qui ne maîtrisent pas le discours technique – universitaire – sur Marie, un outil accessible et compréhensible afin d'appréhender de façon adéquate le statut de la mère de Dieu. Cette visée est également attestée par le fait que le traité est rédigé dans un premier temps en catalan, pour être ensuite rapidement traduit en latin. le *Libre de sancta Maria* connaîtra donc une diffusion en deux langues, diffusion qui sera marquée par deux faits significatifs : en premier lieu, il faut rappeler la condamnation sans ménagement promulguée par l'Inquisiteur général de Catalogne, Aragon, Valence et Majorque, à savoir Nicolau Eymerich (1320–1399), qui, dans son *Directorium Inquisitorum* rédigé en Avignon en 1376, dénonce vingt ouvrages de Raymond Lulle et deux-cents thèses jugées hérétiques, tirées de l'œuvre de l'auteur catalan. Parmi les œuvres condamnées figurent, en bonne place, le *Libre de sancta Maria* ainsi que deux thèses qui en sont tirées. Cette condamnation, qui ne sera suivie d'aucune conséquence officielle, témoigne toutefois de l'importance accordée à ce traité au sein de l'œuvre prolifique du philosophe catalan. Deuxièmement, il faut mentionner l'édition latine réalisée en 1499 par l'humaniste français Jacques Lefèvre d'Étaples (c.1460–1536), qui atteste de la pérennité de la pensée lullienne et qui témoigne de l'intérêt porté à un certain nombre de ses œuvres par certains humanistes des XVe et XVIe siècles.

En guise de conclusion, signalons enfin que l'édition bilingue de F. Domínguez Reboiras reprend, avec quelques aménagements, l'édition de Salvador Galmés (*Libre de Sancta Maria*, transcripció directa per Moss. Salvador Galmés, Obres de Ramon Lull, Volum X, Palma de Mallorca, Comissió Editora Lulliana 1915) qui a l'immense avantage de se baser sur le manuscrit de Palma de Mallorca, Biblioteca Pública 1002, ff. 1–160, datant de la fin du XIVe siècle, qui est le plus ancien texte du *Libre de Sancta Maria* en langue catalane qui nous soit parvenu. Elle comporte également une excellente introduction, qui analyse la place du traité dans la trajectoire de l'auteur catalan. Cependant, le lecteur désireux d'approfondir ses connaissances aura à cœur de consulter l'édition latine établie par Blanca Garí et Fernando Domínguez Reboiras, (*Liber de sancta Maria in Monte*

Pessulano anno MCCXC conscriptus, Raimundi Lulli Opera Latina 49–52, t. XXVIII, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* CLXXXII. Turnholt: Brepols Publishers 2003), qui fournit des indications complémentaires très utiles.

IÑIGO ATUCHA

BRENET, Jean-Baptiste: *Transferts du sujet – La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (= Sic et Non). Paris : Vrin 2003. 505 pp. ISBN 2-7116-1653-3.

Gibt es im Bereich der Philosophiegeschichte zwei grundlegende Gattungen, in welche sich wissenschaftliche Texte und Bücher einreihen lassen, so ist man als Autor oder Leser meist gezwungen, eine der beiden Richtungen zu wählen. Bei der einen handelt es sich um eine detailreiche Textstudie eines oder mehrerer für eine Frage oder Thematik relevanter Werke, bei der anderen um eine synthetische Studie zu einer theoretischen Schule oder einem Denker.

Wäre man nun versucht, das ideale wissenschaftliche Werk zu definieren – so dass es einen möglichst breiten Bereich abdeckt und gleichzeitig verschiedenartige Antworten auf entweder schon lange oder noch gar nicht gestellte Fragen liefert –, wäre dies wohl eine Synthese der beiden erwähnten Gattungen Textkommentar und Einführung.

Jean-Baptiste Brenets Buch über Jean de Jandun (oder zu Deutsch: Johannes von Janduno) und die ‚averroistische' Intellekttheorie vereint die beiden Aspekte des wissenschaftlichen Arbeitens im philosophiehistorischen Bereich meisterhaft.

Obwohl der Name Johannes von Janduno heute relativ unbekannt ist, handelt es sich doch um einen der angesehensten Philosophen des beginnenden 14. Jahrhunderts und Mitbegründer des italienischen Averroismus. Nicht nur seine intensive Freundschaft mit Marsilius von Padua und sein Einfluss auf dessen *Defensor Pacis*, sondern auch seine Rolle als geistiger Lehrer der Renaissance-Averroisten wie Nicoletto Vernia oder Agostino Nifo zeigen seine enorme Bedeutung, die im Titel „Prinz der Averroisten"[2] am Klarsten zum Ausdruck kommt. Was nun – wie die meisten -ismen oder -isten – wie ein passend vereinfachender Titel wirkt, beinhaltet in Tat und Wahrheit eine überaus komplizierte Debatte der Ideengeschichte und Historiographie gleichermassen.

[2] Der Titel des *Averroystarum princeps* findet sich in mehreren frühen Drucken seiner Werke, so beispielsweise im Kommentar zu *De substantia orbis* aus dem Jahr 1514, gedruckt in Venedig.

Die Diskussion darüber, was ein ‚Averroist' sei und was nicht, ist seit Beginn der Averroes-Rezeption im westlichen Mittelalter anzutreffen. Die einfachste (aber nicht minder problematische) Definition lautet wie folgt: Ein Averroist ist ein aristotelischer Philosoph, der entweder eine oder mehrere philosophische Thesen des Averroes oder aber seine Interpretationen des Aristoteles als wahr vertritt, obwohl sie in direktem Widerspruch mit der offenbarten Wahrheit stehen (vgl. Thomas von Aquin: *De unitate intellectus*, V, 118–120). Die drei wichtigsten dieser Thesen sind a) die Ewigkeit der Welt, b) die Einheit und Getrenntheit des Intellekts und c) die Theorie der doppelten Wahrheit (= dass eine Ansicht gleichzeitig philosophisch richtig und theologisch falsch sein kann). Vertritt nun ein Philosoph mindestens eine dieser Thesen, spricht die Historiographie von einem ‚Averroisten'. Als erste Vertreter dieser Denkrichtung, die oftmals auch als Schule bezeichnet wird, betrachten die Historiker Siger von Brabant und Boethius von Dacien für das 13. Jahrhundert, sowie Johannes von Janduno und Thomas von Wilton für das 14. Jahrhundert. Diese zugegebenermassen vereinfachende Darstellung wurde in den letzten Jahrzehnten durch zahlreiche Artikel und Auseinandersetzungen mit den ersten Historiographen des 19. und 20. Jahrhunderts verfeinert und teilweise revidiert. In genau dieser Linie der Revision der historiographischen Kategorien realisiert sich auch Jean-Baptiste Brenets Beitrag zu Johannes von Janduno. Man merkt dem Autor durchaus an, dass er ein Schüler von Alain de Libera ist und dass er sowohl in Themenwahl als auch in der Methode dem Meister treu bleibt.

Die Hauptmerkmale dieser Methode sind unter anderem ein genaues Quellenstudium im Sinne einer *translatio studiorum*, sowie das Einbeziehen des zeitgenössischen universitären Diskurses, in welchem sich ein Textcorpus realisiert. Die Vorteile einer solchen Text- oder Ideen-„archeologie" lassen sich bei Brenets Buch besonders gut zeigen. Lediglich eine parallele Diskussion der relevanten Texte vermag die erstaunlichen Unterschiede, Divergenzen, gar Widersprüche zwischen den Interpretationen des *De anima* des Janduno und Averroes aufzudecken.

Das vorliegende Buch teilt sich in drei Hauptteile, welche den jeweiligen Hauptpunkten der Intellekttheorie des Averroes entsprechen: I) Intellekt und Körper („L'Intellect et le Corps"), II) Das Abbild oder *imago* („L'Image"), III) Der Denkakt („La Pensée").

Allen drei Teilen ist gemeinsam, dass sie dem zweifachen Anspruch der philosophiehistorischen Betrachtung gerecht werden: der rein textinternen und doktrinellen Spurensuche, ferner der Revision allzu einfacher historiographischer Qualifikationen.

Ein Beispiel: Im ersten Teil wird das Verhältnis zwischen Intellekt – als Form des organischen Körpers – und Körper betrachtet. Der Kommentator Averroes, gestützt auf Aristoteles, geht davon aus, dass es einen Intellekt für alle denkenden Subjekte gibt und er dabei von allen Körpern getrennt sei. Erstaunlicherweise zeigt sich nach einer genauen Textanalyse der Zitierweise Jandunos, dass dieser sich nicht an die Grundsätze des Grossen Kommentars zu *De anima* von Averroes hält, sondern vielmehr den Text seinen eigenen Bedürfnissen beugt oder gar darin nicht enthaltene Erklärungen anbietet. So wendet er sich beispielsweise einer offensichtlich sigerschen Theorie des *operans intrinsecum* zu, welche dieser unter anderem im Dialog mit Thomas von Aquin entwickelt hatte. Janduno sieht darin allerdings nicht eine Abwendung Sigers von einer kritischen Aristotelesinterpretation Seitens des Kommentators Averroes, wie dies bereits mehrfach dargelegt wurde. Vielmehr rezipiert er Siger von Brabants *operans intrinsecum* als die einzig richtige Lektüre von Averroes' Interpretation, die allerdings so im Grossen Kommentar nicht zu finden ist.

Das Zweite Kapitel zeigt des Weiteren inwiefern sich Janduno bei der Erkenntnis der Universale auf die Existenz des *phantasma* stützt, um schliesslich zu einer Abstraktionstheorie zu gelangen, welche ihn erneut vom Grossen Kommentar wegführt: das *phantasma* erscheint hier als Ursache des Erkenntnisbilds ohne weiteres Zuwirken des aktiven Intellekts. War bei Averroes die Gefahr eines nicht-individuierten Denkaktes – da der eine, getrennte aktive Intellekt für die Abstraktion der Denkinhalte zuständig ist – noch durch die subjektiven Wahrnehmungsinhalte und die Verbindung zwischen dem Mentalen und dem Körperlichen gesichert, läuft Janduno – am Ende des zweiten Kapitels – mit einer vom Universalen ausgehenden Abstraktion Gefahr, den „menschlichen", individuierten Denkakt vollkommen zu verlieren.

Erst im Dritten und letzten Kapitel wird klar, dass Janduno das persönliche Denken des menschlichen Subjekts über eine zweifache Natur des *phantasmas* oder Abbildes zu retten vermag: Das Bild ist zwar *movens* des Denkaktes, aber nicht sein Subjekt, sondern vielmehr sein Objekt. Garant für die Individualität des Denkaktes selbst ist somit die Aktivität des denkenden Subjekts. Durch die Neudefinition der *abstractio* allerdings wird die Möglichkeit einer direkten Erkenntnis der reinen Intelligiblen (sprich: die getrennten Substanzen) miteingeführt, welche des Weiteren zu einer Neuformulierung der Theorie der Glückseligkeit führen wird. Bezeichnend für Jandunos Methode ist, dass „[seine Antworten] ihn praktisch vollständig von Averroes trennen – den er ohne Unterlass zitiert,

jedes Mal um ihn hinzunehmen und einen vollkommen anderen Gedanken zu rekonstruieren" (S. 275)

Dieses Verwirrspiel deckt Brenet gekonnt auf und relativiert dabei zugleich den Absolutheitsanspruch einer Etikette des „Averroisten". Während Etienne Gilson in Johannes von Jandunos Intellekttheorie einen absoluten Willlen zum Aristotelismus gegen alle Kritik sah, der nahe an der Starrköpfigkeit anzusiedeln sei,[3] zeigt Brenets Analyse, dass dem offensichtlich nicht so ist: „L',averroisme' n'a pas été l'inutile doublet, sur un versant latin, d'une théorie destinée seulement à se répéter pour instiller son poison. Les diverses thèses 'averroistes' ne méritent pas non plus d'être classées seulement les unes par rapport aux autres, de n'être situées qu'à l'intérieur de l'école à laquelle elles sont censées appartenir [...]" (S. 448). Der „Averroismus" ist also nicht einfach nur (wie man oftmals auch der Scholastik als solche vorwirft) eine endlose, sklavische Fortsetzung von bereits tausendmal zitierten Theorien und Thesen.[4] Die einfache Subsumierung der verschiedenen „averroistischen" Spielarten unter eine Etikette würde lediglich die Originalität und Subtilität der Argumentation eines Siger von Brabant, eines Johannes von Janduno oder eines Agostino Nifo verschleiern. Dabei würde man – wie bereits Alain de Libera vor Brenet bzgl. Averroes ausführte – die Bedeutung der Averroisten ebenso marginalisieren, wie man sie vorher übertrieben hatte.

Jean-Baptiste Brenets nun als Buch vorliegende Dissertation arbeitet in eben diese Richtung, hin zu einer Wiederaufarbeitung eingesessener – um nicht zu sagen verkrusteter – historiographischer Ansichten, Klassifizierungen und Werturteile. In diesem Sinne ist das Werk nicht nur für den Philosophiehistoriker oder Mediävisten, sondern auch für mehr im Allgemeinen an der Begriffsdiskussion im Mittelalter oder im Speziellen an der Geschichte der Intellekttheorie interessierte Forscher geeignet.

BETTINA MARIA KREISSL

[3] GILSON, Etienne : *La philosophie au Moyen Âge*. Paris : Payot 1968, 639.

[4] „L'averroïsme n'est en un sens que le nom de cette scolastique épuisée des *Quaestiones* et des *Quodlibeta*, qui se traîne en expirant péniblement de vieillesse et de nullité jusqu'à l'apparition de la philosophie moderne." RENAN, Ernest : *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Maisonneuve et Larose 2002, 228.

KNUTZEN, Martin: *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1747).* Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Ulrich L. Lehner (= Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 1). Nordhausen: Traugott Bautz 2005. 44 + 257 S., geb. ISBN 3-88309-335-1.

Nicht zu verwechseln mit dem älteren Matthias Knutzen, dem Atheisten, ist der Königsberger Philosophieprofessor Martin Knutzen (1713–1751), der Lehrer von Kant. Nachdem seine *Logik* durch einen photomechanischen Nachdruck schon seit etlichen Jahren wieder vorliegt, ist jetzt auch sein *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* wieder zugänglich. Aus Rücksicht auf die banausische Abneigung gegen Frakturschrift wurde der Text diplomatisch getreu neuerfaßt. Ob Hemmschwellen so abgebaut werden, steht dahin: Respekt vor der Interpunktion ist der vor der größten Schwäche alter Drucke. Auch die erläuternden Anmerkungen des Herausgebers zeigen sich bisweilen didaktisch überbesorgt. So populär werden gelehrte Ausgrabungen in der Regel nicht, daß Namen wie Kopernikus oder Pascal erläuterungsbedürftig wären.

Zuerst 1740 erschienen, hat der Text bis 1763 fünf Auflagen erlebt, auch in skandinavische Sprachen ist er seinerzeit übersetzt worden. Der sich hier vornimmt, von der christlichen Erlösungslehre zu beweisen, daß sie „von dem Gott der Wahrheit selbst herrühre, oder daß dieselbe die untrüglichsten Merkmale einer wahrhaften göttlichen Offenbarung an sich habe" (§ 3), ist seines Zeichens weder humanistischer Gelehrter, wie einst Hugo Grotius (*De veritate religionis christianae*), noch Kontroverstheologe. Ein *Professor der Weltweisheit* macht sich anheischig, erstens, die Notwendigkeit der Heilsveranstaltung dazutun, welche auf den stellvertretenden Sühnetod Christi zuläuft. Das impliziert, daß die Straffälligkeit des Menschen philosophisch so hoch rangiert (§§ 12–16) wie sonst eben nur in der Theologie. Zweitens steht es nicht an (S. 119ff.), auf die deistische Herausforderung hin sogar historisch den Beweis für die Wahrheit des christlichen Dogmas zu führen, den durch das Auferstehungswunder. Wie bei den katholischen Apologeten des 16. und 17. Jhs. und den von ihnen abhängigen anglikanischen Theologen des 17. Jhs., dreht sich auch bei Knutzen, der seinerseits von diesen Engländern (Tillotson u.a.) herkommt, hier alles um die Rettung der sog. „moralischen Gewißheit" gegen die Einwürfe des historischen Pyrrhonismus. Knutzen bildet den Ausläufer einer im Grunde posttridentinischen theologischen Diskursformation. Daß dieser Diskurs am Ende in Preußen angekommen ist und an der Wiege des Philosophen Kant gestanden hat, ist das eigentlich Überraschende. Speziell gegen den Deisten Matthew Tindal richtet sich noch ein

Anhang (*Verteidigte Wahrheit der christlichen Religion gegen den Einwurf, daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sei*), in dem der Einwand erörtert wird, daß, wäre die christliche Religion die einzig wahre, „wir Europäer allein die Lieblinge Gottes" (S. 204) wären. Knutzen findet es ganz in Ordnung, daß die Chancen zur Aneignung der Heilswahrheit global und weltgeschichtlich ungleich verteilt sind.

Gern wird heute in Bausch und Bogen die wolffianische Schulphilosophie der „Frühaufklärung" subsumiert. Mit wie zweifelhaftem Recht, zeigt der Fall Knutzen. Er bestätigt, daß es der protestantischen Schulphilosophie vorbehalten geblieben ist, die Philosophie der christlichen Glaubenswahrheit zu unterwerfen. Während es in der Scholastik nie aufgehört hat, kontrovers zu sein, ob die Bestreitung der Ewigkeit der Welt oder das Unsterblichkeitsdogma überhaupt philosophische Artikel sind, während die katholische Schulphilosophie durch ihre Distinktionen lediglich die Aufgeschlossenheit der Vernunft für das Dogma sicherzustellen gehabt hatte, ist der protestantische Schulphilosoph selber in die Arena der Kontroverstheologie gestiegen und hat das Geschäft der Apologeten übernommen. Für Knutzen ist Philosophie erklärtermaßen nicht ein im Licht des *lumen naturale* sich ergebender Zusammenhang, sondern (S. 191) „die Handleitung zu dem höheren Lichte". Das war eine philosophiegeschichtlich folgenreiche Weichenstellung, woran das Erzählen von Ringparabeln, das nach Knutzens Tod eingesetzt hat, nichts änderte. Weder einfach ablehnend hat sich die Philosophie des 18. Jhs. der Offenbarung gegenüber verhalten noch war es ausschließlich oder auch nur hauptsächlich die fideistische Skepsis, welche ihr die Stange gehalten hat. Sicher, Knutzens Grobheiten gegen Judentum und Islam (§§ 34–37) wären nachher philosophisch nicht mehr guter Ton gewesen. Aber Kants Spekulation über das *radikal Böse*, Schellings *positive Philosophie* und manches andere zeitlich dazwischen und daran im Anschluß ist das Ergebnis einer Verquickung von Philosophie und Theologie, die sich bei Knutzen nur darum oder gerade darum noch vergleichsweise harmlos ausnimmt, weil er theologisch so durchaus orthodox ist. Während der scholastische Theologe irgendwann feststellen durfte „Non minoris conditionis est philosophia theologorum, quam philosophia philosophorum",[5] hätten Knutzen, Kant und Schelling am liebsten dagegengehalten „Non minoris conditionis est theologia philosophorum, quam theologia theologorum". Von den Gegnern wurde die theologia philosophorum freilich mit Ekel

[5] PETRUS TARTARETUS: *Lucidissima commentaria sive (ut vocant) Reportata in quartum librum Sententiarum Ioannis Duns Scoti*. Venedig 1583, 112a.

bedacht. Damit „doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen", habe Kant mit dem *radikal Bösen* „seinen philosophischen Mantel freventlich beschlabbert". So Goethe, das Weltkind.[6]

Mit Knutzens Text liegt der Pilotband einer Reihe vor, die interessant zu werden verspricht. *Religionsgeschichte der frühen Neuzeit* (RFN) ist sowohl für einschlägige Studien als auch für seltene Quellentexte des 16.–18. Jhs. bestimmt. Publiziert wird auf deutsch, englisch und französisch. Das Lateinische soll darüber nicht zu kurz kommen. Eine wichtige Feststellung. So eröffnet sich nämlich die Aussicht auf einen Riesenkontinent, der terra incognita ist, und zwar desto unbekannter, je maßgeblicher er einst das geistige Gesicht der Epoche mitbestimmt hat. „Ich bedauere es", meinte Leibniz seinerzeit, „daß uns eine Geschichte der scholastischen Theologie und Philosophie fehlt, und ich wünschte, es käme mal einer, der, was Petau und Thomassin für den theologischen Lehrbegriff auf patristischer Basis zu leisten begonnen haben, auf scholastischer zu Ende führte. So würden wir eine bis zur Gegenwart (ad nostra usque tempora) reichende Dogmengeschichte bekommen."[7] Der Wunsch ist mittlerweile genau dreihundert Jahre alt. In Erfüllung gegangen ist er bisher allenfalls für die prätridentinische Theologie. Was wissen wir schon über die theologischen Fakultäten, was über die Kollegien und Konvente der Gutenberggalaxie? Die Quellenlage ist, nach Säkularisierung, Bombenkrieg und wieder Säkularisierung, desolat. Jeder Untergrundautor von damals ist, dank Frommann-Holzboog (Stuttgart-Bad Cannstatt), inzwischen prominenter als die akademischen Eliten. Und die verdienstvolle Ergänzungsreihe zu den *Gesammelten Werken* des Christian Wolff bei Olms (Hildesheim), die den repräsentativen Schulphilosophen des 18. Jhs. kontextualisiert, zeigt sich gerade im Fach Theologie übel beraten: Anstatt den anspruchsvollsten Gegenentwurf zu Wolffs natürlicher Theologie wieder zugänglich zu machen, die *Theologia naturalis* des Indeterministen Christoph Stattler (1771), schadet sie den knappen Bibliotheksetats durch den Nachdruck kompendiöser Dutzendware. Vielleicht ist Ulrich L. Lehner Leibnizens Mann. Der Herausgeber der neuen Reihe ist katholischer Theologe, ein Leinsle-Schüler. Mit einer Arbeit über *Kant und die Vorsehung. Der Einfluß der deutschsprachigen Schulphilosophie und -theologie auf die Providenzkonzeption Immanuel Kants* hat er in

[6] Goethe an Herder, 7. Juni 1793. Briefe (Sophienausgabe) Abt. IV Bd. 10, Wiemar 1892, 75.

[7] G.W. LEIBNIZ: *Philosophische Schriften*. Hg. von C.I. Gerhardt. Berlin 1875–90 / Repr. Hildesheim 1965, Bd. 2, 344.

Regensburg promoviert. Nach einer Assistentenzeit in München ist er jetzt Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit an der Marquette University in Milwaukee. Lehner teilt das in den USA kultivierte systematische Interesse an Religionsphilosophie. Die Parallelen zwischen Knutzen und dem neuen spekulativen Theismus sind ihm wichtig. Das ist eine günstige Voraussetzung auch für das Erschließen neuer Quellen aus der Vergangenheit. Vorläufig hält sich die Planung verständlicherweise im Rahmen des Dissertationsthemas des Herausgebers. In Vorbereitung befinden sich *Religion nach Kant. Texte aus dem Werk Johann Heinrich Tieftrunks* und *Beda Mayr OSB – Beweis der katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit (1789).* Man darf gespannt sein, was noch kommen wird. Der Verlag Traugott Bautz, der die Reihe betreut, hat sich dem Fachmann durch sein *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* längst unentbehrlich gemacht. Solide ausgestattet ist auch die neue Reihe. Sie soll, das ist bemerkenswert, druckkostenzuschußfrei bleiben.

SVEN K. KNEBEL

BESCHIN, Giuseppe / CRISTELLON, Luca (Hgg.): *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei* (= Filosofia. Nuova serie 15). Brescia: Morcelliana 2003. 436 S., geb. ISBN 88-372-1946-6.

Anliegen des vorliegenden Bandes mit dem Titel *Rosmini und Gioberti* ist es, die gegenwärtige Wiederentdeckung der beiden größten Philosophen und Theologen Italiens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Antonio Rosminis und Vincenzo Giobertis, nicht als rein nationale Angelegenheit der italienischen Philosophie, Theologie und Politikwissenschaft, sondern als Projekt von europäischer Tragweite zu erweisen. Die insgesamt 19 Beiträge sind den drei Oberthemen *Filosofia*, *Teologia* und *Politica* zugeordnet, wobei jeweils auf eine paritätische Behandlung der beiden Denker Wert gelegt worden ist. Dabei sind die einzelnen Abhandlungen meist auf jeweils einen der beiden Protagonisten konzentriert; nur selten wird auch eine explizite Verknüpfung Rosminis und Giobertis vorgenommen (dies nur bei Malusa, Lorizio, Mastantuono, Campanini). Da jedoch durchaus deutlich wird, dass ein direkter Vergleich beider Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts nicht nur viele theoretische wie historische Anknüpfungspunkte hätte, sondern darüber hinaus auch tiefere Einsichten in deren Denken verspräche, kann bedauert werden, dass über gut 400 Seiten nahezu ausschließlich die Methode der Nebeneinanderstellung gewählt worden ist. Zu rechtfertigen ist dieser Umstand wohl damit, dass zu-

nächst deren jeweils eigene Ansätze systematisch-exegetisch aus ihren Schriften und ihren jeweiligen damaligen kulturellen Kontexten herausgestellt werden muss, bevor an eine substantielle Neubestimmung des Verhältnisses der beiden Italiener gedacht werden kann.

Weiterhin ist zu bemerken, dass die „europäische" Dimension dieses vergleichenden Unternehmens *expliciter* leider kaum angesprochen wird, wenn sie auch im Hintergrund aller Beiträge immer vorausgesetzt wird. Im eigentlichen Sinne ausgeführt wird sie nur im letzten Beitrag von Campanini, „Zwischen Rosmini und Gioberti. Religion, Nation, Demokratie" (413–423): Wenn sich auch Rosmini wie Gioberti gleichermaßen auf politischer Ebene für die Stimme von Theologie und Kirche in der nachaufklärerischen, von revolutionären und liberalen Ideen durchtränkten Gesellschaft einsetzten, so waren ihre Zielsetzungen und ihre Lösungsvorschläge doch grundlegend verschieden. Für Rosmini bestand die Aufgabe der Kirche in einer inneren Reform; Gioberti dagegen setzte auf die Herausstellung der historischen und zivilisatorischen Bedeutung der Kirche und der diesbezüglichen Reform nicht der Kirche, sondern des Papsttums im Sinne eines Rückbezugs auf dessen politische Stellung im Mittelalter. Demzufolge agierte Rosmini politisch innerhalb der Kirche: Er war 1848 engster Berater des Papstes. Gioberti dagegen wählte die politische Bühne des Staates und bekleidete zweimal das Amt des piemontesischen Ministerpräsidenten. Trotz aller fundamentalen Unterschiede deckten sich die effektiven Reformappelle beider Äbte an die Kirche angesichts der damals prekären politischen Lage der Kirche in vielen Punkten, so v.a. in der Forderung der Beteiligung der Laien am Gottesdienst durch die Einführung der Landessprache und in dem dringenden Rat einer größeren philosophisch-theologischen Bildung des Klerus. Dank des gegenseitigen Ineinandergreifens der beiden Artikel von Galantino (325–342) und Marangon (343–359) ist dieser Punkt eines der Zentralthemen des vorliegenden Tagungsbandes. Integration finden diese, der „Theologie" beider Denker zugeordneten Untersuchungen weiterhin im ersten, philosophischen Teil durch den Beitrag von Malusa („Vincenzo Gioberti und die ‚europäischen' Dimensionen des Ontologismus im 19. Jahrhundert", 47–88) sowie im dritten Abschnitt zur *Politica* durch den Titel von Romagnani („Die Regierung Gioberti und die moderaten Subalpini", 397–411). Damit ist deutlich, daß für Rosmini wie für Gioberti die Theologie die eigentliche Mitte ihres Denkens darstellt: Einerseits ist ihre Philosophie – wenn auch bei beiden in unterschiedlicher Weise – letztlich auf die Theologie hingeordnet; andererseits sind es theologisch-ekklesiologische bzw. theologisch-politische Motive, die ihre jeweilige Politik motivieren.

Trotz dieser Feststellung ist der erste, an Titeln reichste, Teil des Tagungsbandes mehr als nur eine theoretische Grundlegung für die Theologie, sondern stellt heraus, inwiefern Rosmini wie Gioberti gerade in der Entwicklung eines eigenen philosophischen Ansatzes „europäische" Denker sind. Ontologie, Anthropologie und Moral werden nacheinander in deren jeweiligem Denken vorgestellt (Muratore, Marcolungo, Cantillo, Brugiatelli, Battaglia, Cuozzo, Derossi, Mustè). Ein besonderes Augenmerk soll in diesem Zusammenhang auf die einleitende Abhandlung Ricondas gelenkt werden (15–45): Minutiös und dennoch in der gebotenen Knappheit arbeitet der Autor die Zentralstellung des Begriffs „Rationalismus" in der rosminischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie sowie die Konsequenzen für seine Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie heraus.

In gewisser Weise findet dieser Artikel seine theologische Entsprechung im zweiten Teil des Bandes in der Untersuchung von Grandis zum Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade bei Rosmini (261–295). Hier wird deutlich, wie Rosminis Anthropologie zwar neuzeitlich vom menschlichen Subjekt ausgeht, dabei aber nicht den objektiven Horizont der christlichen Heilsordnung aus dem Blick verliert, sondern gerade dem neuzeitlichen Subjekt, das seine eigene Freiheit in Widerspruch zum traditionellen Gottesbegriff sieht, einen neuen spekulativen Zugang zur Theologie eröffnet. Diesen Ansatz entwickelt Rosmini aus seiner Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes, die am Anfang seines eigenständigen Denkens steht. Gioberti dagegen verurteilt diesen Standpunkt als Psychologismus und wählt – im Hinblick auf Hegel und v.a. auf Schelling – die Offenbarung selbst als objektiven Ausgangspunkt für alle Philosophie. Die sich daraus ergebenden unterschiedlichen philosophisch-theologischen Grundkonzeptionen beider Denker stellt Lorizio in seinem Beitrag „Philosophie und Theologie der Offenbarung in Gioberti und Rosmini" (219–260) nebeneinander. Dabei wagt er die vergleichende These, dass Gioberti das schellingsche Offenbarungsverständnis in weiten Strecken rezipierte, während Rosmini stärker an das traditionelle scholastische Verständnis zurückgebunden bleibt und seine Auseinandersetzung mit Schelling somit eher als kritisch-ablehnend denn als wirkliche Rezeption zu bezeichnen sei. Gerade dieser Aspekt mache aber auf der anderen Seite das rosminische Offenbarungsverständnis im heutigen Kontext aktueller als dasjenige Giobertis, da es sich nicht an das schellingsche (oder hegelsche) Verständnis ankoppelt, sondern seine Originalität gerade im Hindurchgang durch die Kritik an diesem gewinnt. Sein Echo findet der Beitrag Lorizios im Titel Mastantuonos, „Die Rezep-

tion des theologischen Denkens Antonio Rosminis und Vincenzo Giobertis" (297–323), der anhand der Wirkungsgeschichte der Theologie beider Denker zentrale und immer noch aktuelle Dimensionen ihrer Ansätze aufzeigt. Bei Rosmini erscheint dem Autor über die Methodenfrage und die anthropologische Wende hinaus besonders die neue theologische Dimension des Laizismus sowie die Entdeckung der Bedeutung der „weisheitlichen" Integration jeder Wissenschaft von Bedeutung. Bezüglich Gioberti müsse zunächst einmal die Meinung widerlegt werden, die diesem überhaupt „theologisches Denken" abspricht; erst dann könne das Denken Giobertis der aktuellen Problematik der Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Religion, zwischen Schrift und Tradition wie zwischen Wissenschaft und Dogma neue Impulse verleihen.

Ein letztes Paar von Beiträgen stellen die politischen Untersuchungen Traniellos und Nicolettis zu dem schwierig zu bestimmenden Begriff der Demokratie bei Gioberti sowie der Problematik des „gerechten Krieges" bei Rosmini dar.

Trotz der anfänglich geltend gemachten konzeptionellen Integrationsbedürftigkeit der behandelten Thematik in einen komparativen Ansatz einerseits bzw. in die europäische Dimension andererseits findet der Symposiumsband *Rosmini e Gioberti* die hohe Anerkennung des Rez. Die Reichhaltigkeit der behandelten Aspekte im Denken Rosminis und Giobertis eröffnet auch dem Kenner dieser beiden Philosophen, Theologen und Politiker des 19. Jahrhunderts zahlreiche neue und weiterführende Perspektiven, die in ihrer Zielrichtung sehr wohl in einer umfassenden Zusammenschau beider Denkansätze einerseits und in der Herausstellung ihrer europäischen Relevanz andererseits wie in einem gemeinsamen Fluchtpunkt konvergieren. Da diese Konvergenz gleichwohl noch der zukünftigen Rosmini- wie Giobertiforschung – nunmehr nicht nur Italiens, sondern Europas – anvertraut bleibt, ist dieser Symposiumsband nicht als abschließende Synthese zu verstehen, sondern vielmehr als Öffnung zweier Denker für die europäische Geisteswissenschaft. In diesem noch zu führenden Diskurs wird der hier besprochene Band zweifelsohne von grundlegender Bedeutung sein.

MARKUS KRIENKE

SWIFT, Paul A.: *Becoming Nietzsche. Early Reflections on Democritus, Schopenhauer and Kant*. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Lexington Books 2005. 132 S. ISBN 0-7391-0981-2.

Nietzsches erste Philosophie findet sich nicht in seiner 1872 veröffentlichten Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, sondern in seinen Notizen der Studenten- und Militärzeit aus den Jahren 1864–1868, welche der Bekanntschaft mit Richard Wagner vorausgingen. Arbeiten an der griechischen Philosophie, insbesondere zu Demokrit und kritische Kommentare zu Kants Kritik der Urteilskraft und zu Schopenhauer konstituieren den Übergang Nietzsches vom Philologen zum Philosophen. Demokrit – der „lachende Philosoph" – und Heraklit – „der Dunkle" – werden gleichermassen zu geistigen Mentoren Nietzsches ausserhalb der Geschichte des Platonismus (vgl. 120). Hintergrund bildet sowohl Heraklits Lehre vom Werden, die vom jungen Nietzsche zur tragischen Weltdeutung weitergebildet wird, der gemäss es keine moralische Weltordnung gibt, als auch die Lektüre von Philosophiehistorikern wie Kuno Fischer und Friedrich Albert Lange, dem neukantianischen Historiographen des Materialismus. Die Arbeit an den anekdotischen Philosophenporträts von Diogenes Laertios inspiriert Nietzsche ebenfalls in seinem typologischen Zugang zu den antiken Philosophen, die nicht als Vertreter von Lehrmeinungen, sondern als grosse Persönlichkeiten mit einem scharfen Profil dargestellt werden. Nietzsche wird dieser typologischen Denkerbiographik treu bleiben und sie in seiner späteren unzeitgemässen Betrachtung zu „Schopenhauer als Erzieher" selber perfektionieren. So kann der scheinbar nebensächliche und vielleicht sogar legendenhafte Bericht darüber, dass Platon alle Werke von Demokrit verbrennen wollte, zum Anlass einer Aufwertung jener Philosophen verstanden werden, die unter dem übermächtigen Einfluss Platons und der späteren Christianisierung des Platonismus ein Schattendasein fristeten. Die Arbeit des Philologen hat Nietzsche sensibilisiert für die Zufälle und „Ungerechtigkeiten" der Überlieferungsgeschichte von Texten und ihrer Rezeption. Nietzsche hat sich dazu notiert: „Wir sind Demokrit noch viele Todtenopfer schuldig, um nur einigermassen wieder gut zu machen, was die Vergangenheit an ihm verschuldet hat" (3, 347). In der Tendenz, von der Überlieferung und Rezeption vernachlässigte oder verleumdete Autoren ernst zu nehmen, ohne sie allerdings unkritisch zu referieren, wurde Nietzsche auch bestätigt durch Langes *Geschichte des Materialismus*. Dieses Werk gilt seit den Studien von Jörg Salaquarda und Georg Stack als „Schatzkammer" von Ideen, aus der sich Nietzsche während seiner ganzen Schaffenszeit bedient hat. Nietzsche liess sich nicht nur von zahlrei-

chen Fakten und Details, sondern auch von Langes Auffassung leiten, Metaphysik sei „Begriffsdichtung". Diese Auffassung wurde im folgenden Jahrzehnt vom jungen Hans Vaihinger aufgegriffen und zu einem Fiktionalismus verarbeitet, der von Swift nicht erwähnt wird. Die hohe Wertschätzung naturalistischer Entwürfe wie jener von Demokrit und Epikur und ihrer neuzeitlichen Annäherung bildet das Gegengewicht zur Vorherrschaft Platons und des Platonismus. Vorbild einer naturalistischen und nicht-teleologischen Naturdeutung ist jene Demokrits, wobei Demokrit nicht nur als Lehrer des Atomismus (den Nietzsche inhaltlich kritisiert) gewürdigt wird, sondern auch als grosse Persönlichkeit, als Stilist und Moralist.

Die Grundzüge von Nietzsches Metaphysikkritik bilden sich bereits in dieser ersten Phase seines Philosophierens aus. Sie betreffen den metaphorischen, anthropomorphen und fiktionalen Charakter unserer Grundbegriffe von Einheit und Ganzheit, die von Lange als Schöpfungen unserer Konstitution verstanden werden. Ähnlich wie bei Schopenhauer zeichnet sich bei Lange eine Umdeutung des transzendentalen Subjekts in dessen physiologische Grundlagen ab – eine Konvergenz, die von Swift nicht kommentiert wird. Im Unterschied zu Schopenhauer ist Lange ohne platonisierende Vorbehalte offen für den Entwicklungsgedanken Darwins. Mit Darwin ist Lange ein entschiedener Gegner der Teleologie der Natur.

Die wissenschaftliche Entthronung der Naturteleologie wurde von Hume und Kant vorbereitet. Nach Swift ist die Tatsache, dass Nietzsche Kants „Urteilskraft" nach den Seitenangaben der Rosenkranz-Ausgabe von 1838 zitiert, ein Indiz dafür, dass Nietzsche dieses Werk Kants im Original gelesen und sich seine Kenntnisse von Kant nicht nur aus den sekundären Darstellungen von Kuno Fischer und Lange angeeignet hat (vgl. 102 und 115, Anm. 79). Bereits Kant schwächt die Naturteleologie ab zu einem nicht-kognitiven Resultat unserer „reflektierenden Urteile", die mehr aussagen über die Art unseres Denkens („Anthropomorphismus") als über die Beschaffenheit der Dinge an sich. Der junge Nietzsche radikalisiert diese Kantische Kritik in Übereinstimmung mit Lange zur Auffassung, dass teleologische Erklärungen überhaupt keinen wissenschaftlichen Erklärungswert haben, sondern lediglich der Erbauung und der Suche nach Lebenssinn dienen. Sie sind vom „Standpunkt des Ideals" (Lange) aus zu verstehen, nämlich als nützliche, ja in gewisser Weise unentbehrliche Fiktionen für ein existenzielles Bedürfnis nach Sinn und Geborgenheit im Universum. Im Unterschied zu Kant bezweifelt Nietzsche den Zwang zum teleologischen Denken. Der Philosoph kann der

Versuchung, teleologische Urteile als notwendig zum tieferen Verstehen oder Erkennen von Organismen zu betrachten, widerstehen.

Swift scheint die klare Absage an naturteleologische Naturerklärungen zu geniessen und verbindet seine Darstellung mit Seitenhieben gegen moderne intelligent-design-Ideologen (vgl. 35, Anm. 15). An dieser Stelle komme ich zu einem ersten Einwand. Der Verfasser scheint sich nicht dafür zu interessieren, dass hinter dieser harschen Kritik an Naturteleologie oder dem „argument of design" für die Existenz Gottes auch nachreligiöse Trauerarbeit steckt, nämlich die Verarbeitung des frühkindlichen Verlustes des Vaters und des nachpubertären Verlustes des Glaubens an den „unbekannten Gott". Die Anti-Teleologie ist meines Erachtens errungene tough-mindedness, die sich als Immunisierung gegen tender-mindedness deuten liesse, d.h. gegen besondere Empfänglichkeit für seelische Verletzungen und Enttäuschungen, vielleicht auch gegen die ästhetische Empfänglichkeit für die Schönheit eines teleologischen Weltbildes. Trauerarbeit als „Immunisierung" kann vorübergehend zu einer Stabilisierung führen, doch ist sie auf die Länge erfolgreich? Warum erlag Nietzsche schon kurz nach der Aufzeichnung seiner frühen Metaphysikkritik, genauer seit der ersten Begegnung mit Richard Wagner im November 1868 in Leipzig, der Faszination des „alten Zauberers" und damit einem Einfluss, dem er sich trotz aller späteren Angriffe nie mehr zu entziehen verstand? „Ich bringe es nicht übers Herz, mich dieser Musik gegenüber kritisch kühl zu verhalten; jede Faser, jeder Nerv zuckt an mir, und ich habe lange nicht ein solches andauerndes Gefühl der Entrücktheit gehabt als bei letztgenannter Ouvertüre." (Brief an Erwin Rohde vom 27. Oktober 1868, verfasst unmittelbar nach einem Konzertbesuch von „Tristans" Vorspiel und der „Meistersinger"-Ouvertüre.) Es braucht wenig Scharfsinn, um die scharfe Konversion von schroffer Metaphysikkritik zu bacchantischer Schwärmerei für das „Urwesen" und die Anfälligkeit für das Charisma Wagners als verkappte Religiosität zu deuten. Mit Wagner wurde der junge Nietzsche zeitweilig in den Strudel und Nebel einer spätromantischen Kunstreligion gezogen, der aus der Sicht seiner ersten spröden Metaphysikkritik als Rückfall in Metaphysik und Mystizismus erscheinen musste und – wie auch die späteren Bekenntnisse zu Dionysos – einer nicht zu unterdrückenden religiösen Seite in Nietzsches Gemüt entsprachen.

Damit komme ich zu einem zweiten Einwand. Nicht nur die Beziehung der frühsten philosophischen Phase zur Phase der „Geburt der Tragödie" (die gewöhnlich als Frucht von Nietzsches erster Phase gilt und keineswegs ungebrochen metaphysisch war) bleibt in der Arbeit von

Swift ungeklärt, sondern auch die Beziehung zur späteren Spekulation, welche das Wesen der Welt als Wille zur Macht interpretiert und damit einen (nun allerdings methodisch reflektierten) Anthropomorphismus zu rehabilitieren scheint. Ist es aus der Sicht der frühen Anti-Teleologie betrachtet nicht extrem unwahrscheinlich, dass sich der Urknall oder die Entstehung des Universums mit Bezugnahme auf den Begriff des ‚Willens zur Macht' theoretisch erklären lässt?

Diese beiden kritischen Einwände schmälern jedoch nicht die Bedeutung dieses Buches, die in der thematischen Konzentration auf die frühen Notizen liegt. Diese Notizen wurden lange unterschätzt und nicht ins Englische übersetzt – eine Arbeit, die Swift in den Anhängen zu den drei Kapiteln mit eigenen Übersetzungen und kondensierten Zusammenfassungen nachholt. Swift gelingt es zu zeigen, dass ein Genie wie Nietzsche nicht aus dem Nichts entsteht, dass die Konstellation des philologischen Quellenstudiums von Diogenes Laertios, das Interesse an Demokrit und anderen griechischen Philosophen auf der einen Seite, und das intensive Studium von Lange, Schopenhauer und Kant auf der anderen Seite zu den notwendigen Voraussetzungen für die Entstehung seines eigenständigen Denkens und Grübelns gehören. Wichtiger noch ist die Tatsache, dass Nietzsches sog. mittlere Phase (seit *Menschliches-Allzumenschliches*) als Rückbesinnung auf die früheste Metaphysikkritik verstanden werden kann. Der Enthusiasmus für die naturalistische und evolutionistische Moralkritik von Paul Rée, der sich als neuer Freund und Bündnispartner nach dem Bruch mit Wagner anbietet, gleicht einer Wiedergewinnung jenes naturalistischen und evolutionistischen Terrains, das sich Nietzsche bereits in der Auseinandersetzung mit Demokrit, Kant, Schopenhauer und Lange vorübergehend erobert hatte.

JEAN-CLAUDE WOLF

HEER, Friedrich: *Europa: Rebellen, Häretiker und Revolutionäre. Ausgewählte Essays*. Hg. v. Johanna Heer (= Friedrich Heer: Ausgewählte Werke in Einzelbänden. Hg. v. Konrad Paul Liessmann 2). Wien: Böhlau 2003. 180 S. ISBN 3-205-77123-0.

Friedrich Heer (1916–1983) war vor allem im österreichischen Kontext eine bedeutende katholische Denker-Gestalt des 20. Jahrhunderts; er verkörpert(e) als Historiker, Publizist und Autor einen Universalgelehrten, der jedoch auch ein Kind seiner Zeit gewesen ist und sich mit den Fragen eben dieser beschäftigt hat. Insofern ist die hier vorgelegte Sammlung

kleiner Beiträge im Rahmen einer umfassenden Re-Edition ausgewählter Werke auch ein Stück beredter Zeitgeschichte.

Im Vorwort schreibt seine Tochter Johanna, dass das Werk Friedrich Heers „um die Vergangenheit Europas" und „um die Frage, welche Bedeutung dieser Vergangenheit für die Probleme und Aufgaben der Gegenwart zukommt" (I) kreise. Heers literarischer Stil ist facettenreich und geschliffen; freie Assoziationen und Gedankengänge schneiden, obwohl schier uferlos, niemals den roten Faden ab; manchmal würde sich der Leser mehr Tiefgang wünschen und sehnt sich nach Ausfaltung der Gedanken. Aber diese Forderung an Essays zu stellen, wäre vermessen. Dem Sammelcharakter dieses Faszikels entsprechend können hier nur einige Brennpunkte des reichhaltigen, in diesem Band zur Darstellung gelangten Repertoires Heers gestreift werden: Kennzeichnend sind seine allgegenwärtigen Überlegungen zum Judentum („Gottes erste Liebe"; vgl. auch den projektierten Teilband 5 im Rahmen dieser Werkausgabe zu Heer, der 2006 erscheinen soll) in Österreich, dessen Provinzialität (19, 20) er nach der Ausrottung des jüdischen Geisteslebens („Judenmord als Gottesmord" [11]) in Wien der 1950er Jahren beklagt und betrauert; es ist dies die Zeit der „falschen Fünfziger" (Ernst Hanisch). Heer trägt immer wieder die (barocke) Forderung nach einer tiefgehenden Beziehung zum Tod (z.B. 21f., 52) an den Leser heran und zitiert Hermann Broch: „Wo es keine echte Beziehung zum Tode gibt und seine Absolutheitsgeltung im Diesseitigen nicht ständig erkannt wird, da gibt es kein wahres Ethos" (23). Dieses kartäusische *memento mori*-Motiv faltet Heer vor allem im eher lyrisch, erzählerischen Essay „Zeit zu leben, Zeit zu sterben" (49–62) weiter aus: „Unsicher, ungesichert ist die Lage des Menschen: sie zeigt sich dem Auge des ergriffenen Glaubensfrommen Reinhold Schneider nicht weniger furchtbar, nicht weniger gefährdet, nicht weniger tragisch als dem Auge des Denkfrommen Theodor W. Adorno" (54) Neben der Belehrung, an den Tod zu denken, steht für Heer die entscheidende „Menschenpflicht zur Heiterkeit"; eine Vernachlässigung eben dieser hat einen „Schaden humorloser Humanität" (99) zur Folge, der sich im 20. Jahrhundert vielfach zum „mörderischen Ernst" mutiert präsentierte (100f.) – so wurde z.B. im Deutschland des Jahres 1933 Hans Bötticher (Joachim Ringelnatz) mit Auftrittsverbot belegt und alle seine Bücher beschlagnahmt. Dem stellt Heer die Gelassenheit der deutschen Mystik (101) und die hart errungene „indiferencia" des Iñigo de Loyola gegenüber: „[...] das ist die hohe Gleich-Gültigkeit einer Seele, die alles, wirklich alles, was ihr zukommt, an Süßem und Saurem, an Gutem und Bösen, in Gott sieht. Beschwingt von den Flügeln dieses Enthusiasmus –

‚Gott in allem zu erfahren' – schwärmen die jungen geistlichen Söhne des Ignatius aus dem Bienenstock aus, nach Indien und China, nach den beiden Amerika." Die missionarische und friedensstiftende Kraft der Heiterkeit – im Besonderen die zweite veranschaulicht Heer an Johannes XXIII. (107) – ist ohne Frage auch in unseren Tagen von Belang. So wie etwa auch die folgende vorgebrachte Mahnung zeitlose Aktualität besitzt: „Wer den gesellschaftlichen Konflikten von Morgen nicht bereits heute ins Gesicht zu sehen wagt, wird durch sie überrascht werden. Die schlimmsten Katastrophen in unserem Europa sind dadurch ausgelöst worden, weil führende Schichten und Gruppen sich überraschen ließen, weil sie nicht sehen wollten, was lange zuvor bereits zu sehen war" (37).

Der Frauenfrage unter anderem in der Gestalt einer Angst des Mannes, „von der Vagina dentata, von dem mit reißenden Zähnen bewehrten Höllenschoß der dunklen Großen Mutter, der Todesgöttin verschlungen zu werden" (64), widmet Heer – beinahe ein wenig modisch – einen 1972 erschienenen Beitrag: „Ware Frau – oder gibt es eine zweite Emanzipation der Frau?" (63–71). Darin wirft er auch einen Blick auf die Situation der 40-70jährigen Frauen (67), die seiner Meinung nach zu dieser Zeit wenig Beachtung erfuhren, um dann zu resümieren: „[...] die Stellung der Frau in der Gesellschaft zeigt an, wie weit die Humanisierung dieser Gesellschaft gediehen ist" (71).

Ein weiterer gedanklicher Kondensationskeim Heers ist die Frage der Toleranz. Er sieht die „europäische Stadt" als die Wiege einer Entwicklung hin zu mehr gesellschaftlich-ideeller Pluriformität und damit einhergehend einer Toleranz als „in langen Jahrhunderten erlernte, fast unbewußt, oft fast ungewollt erlernte Befähigung, mit anderen Menschen zusammenzuleben" (82) und „Duldung abweichender Meinungen *innerhalb* eines gemeinsamen Bekenntnisraumes" (88). Falsch ist dieses Konzept der Toleranz u.a. dann, wenn darin „Unterlassungssünden" (91) einfach hingenommen werden würden. Dem hier für (den Rezensenten als) Theologen interessanten Teil „Toleranz – die große Unbekannte" (85–94) soll noch ein weiterer hinzugesellt werden, der es in noch grösserem Ausmass sein kann: „Theologie nach Auschwitz?" (151–173). Hier werden von einem „Aussenstehenden", wenn das zu sagen überhaupt berechtigt ist, Anmerkungen an eine Disziplin getätigt, die „auf den Knien des Herzens" (154) zu denken hat. Es ist dies eine Theologie, die sich nach Heer immer auch ihrer politischen Verbindlichkeit und Dimension bewusst sein (154, 161f.), aber auch eine Theologie, die sich vom „heroischen Irrtum" (154) eines Kierkegaard distanzieren muss: „[...] der Irrtum vieler Nonkonformisten [...], der Glaube also, zu einer ecclesia primitiva, zu ei-

ner reinen Urkirche zurückkommen zu können – also den Ballast der Jahrhunderte, der Jahrtausende abschütteln zu können. Der neue, junge Christ also als ein Atlas, der die Last, nämlich die konkrete Welt, die Menschenwirklichkeit abwirft" (154). Und es ist eine Theologie, die sich mit Heer auch ins Negative als das je Grössere erstrecken soll. Er zitiert an dieser, zumindest für den Rezensenten brisanten, aber auch be-denkenswerten Stelle, den evangelischen Theologen Heinz Zahrnt. Dieser führt aus, dass „die christliche Theologie Gott [...] als ‚Person' [bezeichnet, Vf.] – wohl wissend, daß auch dies nur eine Chiffre ist, die auf Gott hinzeigt, nicht eine Formel, die ihn umschließt, und wohl darauf bedacht, die personalen Aussagen über Gott nicht zu einem dogmatischen System aufzustauen, sondern sie durch Erfahrungen und Deutungen in Fluß zu halten. Gott ist nicht die höchste Person unter anderen Personen, doch er begegnet höchst ‚persönlich'" (165).

Der Sammelband wird mit der Idee des „gerechten Krieges als tausendjährige Utopie" (167–173) beendet. Auch wenn sich die katholische Kirche von dem Konzept des „bellum iustum" endgültig verabschiedet hat und militärische Aktionen nur im Verteidigungsfall für legitim erachtet (vgl. u.a. GS 79), muss wohl u.a. Rudolf Burger (in seinem Werk: *Re-Theologisierung der Politik?* Springe 2005) Recht gegeben werden, wenn dieser eine ungemein lebendige Renaissance der auch religiös motivierten „just-war-theories" zu statuieren vermeint. Insofern liest sich auch dieser Beitrag von Friedrich Heer mit Gewinn, wie dies unumschränkt für das gesamte Buch gelten kann.

Dem Sammelwerk mit beigefügtem Personenindex ist eine weite Verbreitung zu wünschen, auch wenn man für tiefere Einblicke in das schriftstellerische und wissenschaftliche Werk Friedrich Heers auf weitere Bände der vom Wiener Philosophen Konrad Paul Liessmann herausgegebenen Reihe wird zurück greifen müssen. Bisher sind 4 Bände in einem Umfang von 2438 Druckseiten publiziert worden.

DAVID NEUHOLD