

# Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Objekttyp: **Group**

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 (Jahr): **55 (2008)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

KAPLAN, Grant: *Answering the Enlightenment: The Catholic Recovery of Historical Revelation*. New York: The Crossroad Publishing Company 2006, 233 pp. ISBN-13: 978-0-8245-2364-0.

This book is a revised dissertation from Boston College by a young theologian, now professor at St Louis University (USA). It is a study in the treatment of biblical revelation within the German Enlightenment as represented by Lessing, Kant and Fichte as well as the reactions to this treatment, first by Schelling, then by the Catholic Tübingen School. The study of this school includes the pioneers J.S. Drey and J.A. Moehler, but then concentrates on the less well known Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887). Herein lies its main contribution, especially for English-speaking students. The challenges posed by a rationalism based on a mathematical model of knowing and then by Kantian agnosticism, itself fueled by a horror of heteronomy (moral tyranny imposed from without the self), of religious wars and of fanaticism constitute a formidable set of problems with which we still wrestle. Thus Kaplan's book, though a first effort, tackles a matter of the highest importance. It thereby demonstrates noteworthy intellectual courage. It makes a real contribution, at least for the English-speaking world, in its presentation of Schelling's philosophy of revelation and Kuhn's theology of revelation. For Kaplan, these two thinkers are models for how to engage the culture of the times (for them the Enlightenment project), "while recovering the traditional Christian understanding of revelation" (6).

The work is divided into nine chapters. The first concerns the "ugly ditch" discerned by G.E. Lessing between truths of mathematical reason (which must be necessary, universal and eternal) and contingent truths or facts of history. If only the first kind of truth can be meaningful, then biblical salvation history cannot be relevant for the salvation of all humankind. (2) The treatment of Kant's study of religion in his late works of 1793 and 1798 acknowledges his praiseworthy rediscovery of Jesus' central theme, the Kingdom of God, while noting Kant's Pelagian tinge; it recognizes his opposition to religious wars (the Seven Years War had occurred during Kant's early manhood), and his dislike of emotionally expressed piety and of church practice. (3) Kant's partial overcoming of his agnosticism about God through his ethical theory is strongly and clearly presented in the chapter on Fichte's critique of revelation. Kant and Fichte were similarly concerned for the moral autonomy and freedom of the individual in the face of the Church. They were less critical of the State.

(4 and 5) The treatment of Schelling is thorough and as clear as the matter allows. Schelling's thought achieved the major turning point in the story told by this book. Schelling was freed from the Enlightenment mathematical-ahistorical

prison by the Lutheran fideist historicism of Hamann and Jacobi as well as by the mysticism of Jacob Boehme. Schelling used their thought to free God from another Kantian prison: the prohibition to act in history and to communicate with us, that is, to reveal himself. Like Hamann, Schelling wanted to join in marriage God and humanity, faith and reason, not to “divorce” them. Yet Schelling remained a philosopher, not a theologian. He fought against the determinism of Spinoza and Fichte, but also (alas) against Hegel. For him, Hegel, in trying so hard to understand history and to take it seriously in metaphysics, has violated the unpredictable randomness of history and relapsed into Spinoza’s system of necessity. (To the reviewer, this seems overly harsh, confusing Hegel’s rhetoric with his intention, and not benefiting from the publication of Hegel’s posthumous works.) Schelling rightly sees that will, freedom and action all belong to the realm of an enlarged reason. Emmaus is a model of a gentle, non-lightning bolt, divine illumination. Schelling tries, in his late philosophy, to bridge the gap between God and the world through his three odd “potencies.” He recognizes a fall (*Abfall*) from the divine ideal. His most helpful contribution lies in recognizing that the great myths contain important truths or are at least wrestlings with fundamental problems, *entstellte Wahrheit*, not lies. He thus prepares the way for biblical revelation, the theophanies to Moses and the other prophets, culminating in the incarnation in Jesus, the kenosis.

The last part of the book begins with a chapter (6) on the early Catholic Tübingen school and its “defining figures” J.S. Drey and J.A. Moehler. Through a return to the church fathers, these two renewed the ideas of the Church as a living community in time and of humans as participating in divine reason. Revelation continues in the present. Then Kaplan’s book settles down into its main goal, a recovery of J.E. Kuhn’s theology of revelation (chapters 7, 8, 9). Here the book attains systematic depth and detail, with a structure of models of revelation provided by Avery Dulles (128). This part also prepares the way for an English translation of part of Kuhn’s dogmatics by Kaplan. Kuhn represents the sober maturity of this Tübingen school, its most gifted speculative thinker (160). Students found him modest and approachable. His nomination to a bishopric was blocked by the king (127), yet the same king drew him into the government for a time and ennobled him when he left government service to return to teaching. His jealous rivals within Catholic theology complained that he was revered as a pope in the university. Kuhn was dogged all his life by critics of left and right, but he chose to remain a progressive Catholic in the sense that he was in fruitful dialogue with the thought of his time and place.

Kaplan’s main thesis is that, although Kuhn learned from Jacobi, Schleiermacher, Hegel, Moehler and Drey, nevertheless Schelling’s influence was paramount (161). Kaplan grants that this cannot be proven beyond a doubt, because Kuhn needed to be discrete about the influence of such a philosopher. Kaplan’s main support is the greater freedom to receive and integrate biblical revelation that Kuhn could only have acquired from Schelling, among these influences. Although this thesis remains a hypothesis, for the reviewer it is a prudent one.

A short review cannot do justice to the rich historical and theological details of these last chapters. They make the book more than a learning experience for the author. It becomes a real contribution to systematic theology. It represents a good beginning. We look forward to further contributions from the author. There remain a few quibbles. The book has a number of instances of awkward writing. There are also confusions of Creuzer with Kreuzer (88), ultimate with penultimate (148), magus with magis (56); Aristotle's wonder with Plato's (162). The index is woefully inadequate. Schleiermacher is absent from it, though he is mentioned twelve times in the book. Though Scripture is referred to often enough, it receives no index.

BENEDICT T. VIVIANO, O.P.

PELLEGRINO, Antonia: *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*. Pisa: ETS 2005, pp. 238. ISBN 8846712544.

Il libro della Pellegrino è al momento l'unica monografia italiana dedicata al teologo protestante *malgré lui* Franz Overbeck (1837–1905), autore che ha giocato un certo ruolo nella temperie filosofica e teologica tedesca degli inizi del XX secolo per poi inabissarsi quasi in una sorta di oblio. Overbeck è di solito ricordato per la sua amicizia con Nietzsche; con il filosofo tuttavia, non condivise solo l'appartamento a Basilea durante gli anni d'insegnamento (nello stesso periodo nell'Università di questa città era presente un'altra forte personalità, J. Burckhardt, il quale su vari aspetti della sua critica alla cultura di massa e al cristianesimo contemporaneo si avvicina moltissimo sia a Nietzsche sia, soprattutto, ad Overbeck; peccato che l'autrice non abbia approfondito il tema), ma anche la critica al cristianesimo e alla cultura del tempo, denominata *filisteismo*. Negli ultimi dieci anni abbiamo visto in Italia una riscoperta di Overbeck che ha portato all'edizione dello scritto postumo *Cristianesimo e cultura* (cui si deve, in gran parte, la ricezione di Overbeck in Germania nei primi decenni del XX secolo) a cura di A. Mina e del ben più significativo *Sulla Cristianità della teologia dei nostri tempi* del 1873 (nello stesso anno e presso lo stesso editore di Lipsia, Fritsch, comparve la prima *Considerazione inattuale* su *David Strauss* di Nietzsche) a cura della stessa Pellegrino, ovvero lo *scrittarello* con cui Overbeck attacca direttamente tutti i partiti teologici dell'epoca, in particolare quello liberale e apologetico inclusi entrambi nell'etichetta ironica e critica di "teologia moderna".

Lo studio che qui recensiamo ha una forte caratterizzazione storica: il primo capitolo si sofferma sull'analisi dei rapporti tra le varie correnti della teologia dell'epoca, il mondo moderno, e lo storicismo, per poi passare alle posizioni di Schleiermacher e Baur criticate da Overbeck. Il secondo capitolo ricostruisce la genesi del volume *Sulla Cristianità della teologia dei nostri tempi*, cercando di evidenziarne i nuclei teorici e di presentarne la sua teologia critica. Il terzo e ultimo capitolo si concentra sulla ricezione, o meglio *non* ricezione, delle tesi di

Overbeck nel pensiero teologico e nella cultura di fine Ottocento e sulle inutili e vane dispute condotte dal teologo contro le posizioni dominanti dei teologi moderni, soprattutto Harnack e Troeltsch, i quali ebbero un forte influsso sulla società dell'epoca. La teologia moderna, difatti, “ritiene di aver scoperto un cristianesimo la cui conciliazione con la cultura mondana non è più un problema, e con essa noi andiamo incontro ad uno stato di cose nel quale la religione cristiana sarà da elogiare più di tutte le altre come la religione con cui si può fare ciò che si vuole” (Franz OVERBECK: *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*. Pisa: ETS 2000, 69). Sebbene il passo appena citato possa dare l'idea di una lettura conservatrice del cristianesimo, l'intento di Overbeck è un altro: spiegare l'inconciliabilità di fatto tra sapere e fede, tra cristianesimo e mondo, tra *scienza e teologia*. Di qui la constatazione che il cristianesimo originario è scomparso e non più riproponibile nelle sue forme primitive, proprio perché è venuto meno quell'orizzonte di pensiero antico e il *milieu* culturale dove la fede cristiana si è protratta e conservata. Il cristianesimo primitivo era prettamente ostile al mondo e ai suoi prodotti poiché *escatologico*: l'arrivo del Regno di Dio, al quale la fede delle prime comunità cristiane faceva affidamento, avrebbe cancellato lo stato di cose sussistente e aperto una nuova prospettiva di vita lontana dalla mondanità. Il mancato avvento della fine ha portato a un ripensamento dell'escatologia che da cronologica si rese *qualitativa*: l'*éschaton* è già presente nel credente come principio di una nuova esistenza in fede e amore. A questo punto il cristianesimo se voleva sopravvivere e non scomparire doveva per forza di cose *adattarsi* al mondo e alla sua cultura.

L'autrice spiega così la posizione di Overbeck circa l'“evoluzione” dell'ideale cristiano: “Il cristianesimo, che al suo sorgere si proponeva una trasformazione radicale del mondo, la cui massima espressione era l'attesa escatologica del ritorno di Cristo, dovette affrontare sia il mancato adempimento della promessa, sia l'impossibilità di stravolgere i principi sui quali la dimensione mondana si reggeva. La storia del cristianesimo è dunque una storia di compromessi con se stesso e con l'esterno, poiché dal punto di vista cristiano l'esistenza storica stessa è già un compromesso. E a un compromesso dei principi cristiani originari con una realtà fondata su valori diversi che risultò impossibile spodestare si deve la nascita della struttura concreta attraverso la quale il cristianesimo stabilì la sua esistenza nella storia, vale a dire la Chiesa” (168). La teologia liberale dell'epoca, per risolvere questa contraddizione, distingueva tra cristianesimo e Chiesa, considerando solo quest'ultima, con il suo apparato gerarchico e costituito da dogmi, incompatibile con il mondo contemporaneo. Overbeck, da storico fedele, non sostiene comunque l'identità di principio tra cristianesimo e Chiesa (poiché le prime comunità cristiane non avevano né dogmi né rituali definiti né gerarchie o istituzioni ecclesiastiche), ma ritiene che nel momento in cui il cristianesimo fu messo davanti al bivio, ovvero trasformarsi per continuare ad esistere nel mondo oppure scomparire accettando la sua inconciliabilità di principio con il mondo, la Chiesa e le sue istituzioni furono l'unico mezzo che impedì al cristianesimo di svanire. Tale

esito portò quindi ad una “trasformazione profonda ed irreversibile dello stesso ideale cristiano” (168).

L'autrice si sofferma ora sulla concezione di Overbeck intorno al carattere *storico* del cristianesimo e quindi di ogni religione. La religione è un'idea che ha un inizio, uno sviluppo e, come tutte le idee storiche, una *fine*. “Il cristianesimo rappresenta sicuramente nella storia un elemento di novità. Tuttavia secondo Overbeck il senso di questa novità va completamente ridefinito [...] un'idea nuova, proprio perché si pone in un rapporto polemico con il proprio contesto, è allo stesso tempo ad esso profondamente legata, e perfettamente comprensibile al suo interno” (175). Il cristianesimo, se si prendono sul serio i metodi e gli obiettivi della scienza storica senza piegare quest'ultimi alle esigenze della fede (è questo uno dei rimproveri di Overbeck alla teologia moderna in generale), si rivelerà essere un prodotto spirituale di un'epoca determinata, nella quale esso nacque e alle cui condizioni ed esigenze il suo nascere fu legato e contraddistinto. Proprio perché espressione di un determinato sentire e periodo storico, non ci si dovrà stupire se il cristianesimo o una religione in genere potrà apparire allo storico contemporaneo, nel suo significato, qualcosa di *estraneo*: “Overbeck ribadisce con estrema decisione che il compito dello storico è ricostruire l'aspetto originario e più autentico del cristianesimo anche al prezzo di trovarsi di fronte a un sistema ideale oramai incomprensibile” (176).

Essendo un'idea, il cristianesimo e più in generale ogni religione, nel suo evolversi muta e si sviluppa adattandosi di volta in volta alle esigenze del momento. Di conseguenza Overbeck, usando i metodi della scienza storico-critica, arriva alla constatazione che il cristianesimo, entrando nella storia, ha *cancellato* il proprio passato non ammettendo di essere divenuto diverso da esso, così da non comprendersi più. Arrivando ad un *compromesso* con il mondo il cristianesimo assume anche delle premesse *mondane* su cui poi si reggerà rendendosi del tutto estraneo alle proprie radici originarie. Il cristianesimo, come ogni idea storica, non ha tuttavia la capacità infinita di trasformarsi e di evolversi adattandosi continuamente al contesto culturale che lo *minaccia*. Con la nascita dell'epoca moderna, della visione scientifica del mondo e della vita, ovvero con il fenomeno della *secolarizzazione*, il cristianesimo si è trovato di fronte ad una realtà che non è più riconducibile ai principi dell'ideale cristiano originario. Di conseguenza esso è condannato a sparire, poiché: “Un cristianesimo che riuscisse ad adattarsi a qualsiasi voglia contenuto culturale sarebbe semplicemente un cristianesimo in disgregazione” (187). Su questo presupposto l'affannarsi dei teologi moderni allo scopo di trovare una conciliazione tra fede e scienza è inutile e privo di senso. Secondo Overbeck, infatti, proprio la presenza ineliminabile della fede è sufficiente a privare la teologia di quel carattere scientifico cui essa ritiene di aver diritto e le stesse dispute religiose non sono suscettibili di essere risolte sul piano scientifico o storico, poiché facenti capo a principi non scientifici.

Il sapere storico, che ha conosciuto un estremo sviluppo intorno alla metà dell'Ottocento, secondo Overbeck doveva mettere in luce il vero carattere del cristianesimo, ovvero il suo aspetto storico, quindi *umano*, partendo da premesse

oggettive e scientifiche, senza muovere, come invece è stato fatto, da presupposti soggettivi e riconducibili alla fede (questo carattere *avalutativo* delle scienze storiche e della metodologia di ricerca in genere sarà approfondito poco più tardi da Weber). L'autrice, difatti, spiega che il protestantesimo secondo Overbeck "ha aperto la strada all'ingresso del sapere storico nella teologia, ma questo non basta a fare del sapere storico un principio compatibile con la fede. Il protestantesimo ha quindi aperto la porta ad un estraneo" (93). Lo strumento ermeneutico con cui Overbeck intraprende la sua ricostruzione della storia del cristianesimo diviene quindi la contrapposizione tra "sapere e fede", tensione che muove, ad esempio, anche le indagini di storiografia filosofica di un attento lettore del teologo di Basilea: Karl Löwith. La teologia, portando a contatto queste due sfere ostili, non può dirsi *cristiana* (cfr. 98).

La storia del cristianesimo, quindi, è la migliore conferma della tensione bipolare tra fede e sapere e del carattere del tutto irreligioso della teologia; con le stesse parole di Overbeck: "La teologia non è altro che un elemento della mondanizzazione (*Verweltlichung*) del cristianesimo, un lusso che il cristianesimo si è permesso e che però, come ogni lusso, non si può avere senza pagarne un prezzo" (99). Concludendo è da notare come l'autrice colga il vero contrassegno della teologia critica di Overbeck, lettura del tutto in linea ad esempio con l'interpretazione löwithiana: ci riferiamo al carattere non assoluto, «aperto» della posizione overbeckiana, ovvero una teologia critica e *non cristiana* ma *non ostile* al cristianesimo, un pensiero teologico e storico in grado di mettere in luce l'ambiguità tanto della modernità quanto della cristianità, un muoversi senza cercare soluzioni definitive ed estreme volte a snaturare il vero messaggio del cristianesimo. "La premessa tacita dell'intera proposta overbeckiana è che possa esistere una teologia senza fede, per la quale i contenuti del cristianesimo non siano più la verità da difendere [...] bensì un complesso di idee e abitudini la cui conservazione è, almeno in alcuni casi, utile, opportuna, ragionevole, ma per motivi estrinseci all'origine religiosa di quei contenuti stessi" (136).

Mancava nel panorama italiano uno studio approfondito ed efficace su Overbeck, critico di un cristianesimo «a buon mercato» che sempre più prende piede nella nostra società alla ricerca di surrogati religiosi. La posizione di Overbeck ci sembra ben più coerente verso di sé e verso le sfide della modernità senza Dio che la moda post-moderna, che si sforza di trovare un cristianesimo-feticcio nella società *plurale* e tecnologica, delle immagini e delle *interpretazioni*.

MANUEL ROSSINI

JASPERT, Bernd: *Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877*. Band 2. Von Karl Heussi bis Karl Barth (= *Regulae Benedicti Studia. Supplementa*. Bd. 15). St. Ottilien: Eos 2006, 1079 S. ISBN 3830672292.

Das neu erwachte Interesse an monastischen Lebensformen und an der Geschichte des Mönchtums ist ein Zeichen für die Suche nach authentischer Spiritualität und

bewährten Wegen der Glaubenserfahrung. Dieser Praxis pietatis geht es nicht primär um Fragen der Lehre, sondern um Lebenshilfe, die Erfahrung von Stille, Konzentration auf das Wesentliche, einen gesunden Gleichklang von *vita activa* und *contemplativa* und nicht zuletzt um das Gebet als Mitte christlicher Existenz. Die ökumenische Gemeinschaft der Brüder von Taizé mit ihrer ungebrochenen Faszination mag dafür als Beispiel gelten.

Bernd Jasperts (\*1944) ehrgeiziges und auf vier Bände geplantes Unternehmen „Mönchtum und Protestantismus“ zeigt die Geschichte dieser Begeisterung unter evangelischen Wissenschaftlern. Der zweite Band spannt den Bogen von Karl Heussi bis zu Karl Barth. Der Betheler Kirchenhistoriker Alfred Adam übersetzte in seinen sprachgeschichtlichen Untersuchungen das Wort „Mönch“ mit „der Einzigartige“. Einzigartig ist auch die Leistung Bernd Jasperts. Sein Werk ist ein Forschungsbericht von außerordentlicher Gelehrsamkeit. Auf 901 Seiten mit 3027 Anmerkungen und in einem 178 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis führt er seinen Leser durch die Wirkungsgeschichte des Mönchtums im modernen Protestantismus des 20. Jahrhunderts, ohne sich bei aller Detailfülle auch nur einmal ins Detail zu verlieren. Zu Harnacks Zeiten wurden Werke von diesem Umfang von einzelnen Wissenschaftlern geschrieben. Heute wagt sich allenfalls ein ganzes Team von Forschern an ein Projekt dieser Größenordnung. Bernd Jaspert fällt also aus dem Rahmen. Wie Friedrich Papert, einer der Väter des „Klosters auf Zeit“ und der Orte der Stille, ist er evangelischer Pfarrer. An der Universität Marburg arbeitet er als Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte. Im Hauptamt ist er Studienleiter an der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Über viele Jahre war Jaspert Präsident der Internationalen Regula-Benedicti-Kongresse.

Jaspert ist Wissenschaftler, Seelsorger und Pädagoge. Ihn bewegt die Frage, was heute „Christum treibet“ (Luther). Sein Forschungsbericht ist daher zugleich eine wissenschaftlich fundierte spirituelle Biographie der großen Gestalten des Protestantismus wie Friedrich Heiler, Hans Freiherr von Campenhausen oder Hermann Dörries. Bernd Jaspert schreibt mit Einfühlungsvermögen und kritischem Blick. Selten ist Forschungsgeschichte so spannend erzählt wie hier. Welch ein Ringen um die Frage der rechten Nachfolge Christi tritt vor die Augen der Leser! Und immer wieder erklingt bei aller gebotenen historisch-kritischen Distanz der Anruf: *Tua res agitur!* Bernd Jaspert will seine Leser entflammen, und sein Esprit verspürt viele Funken. Daher sind seiner Geschichte der Suche nach einer neuen Spiritualität zahlreiche Leser auch außerhalb unserer akademischen Gemeinde zu wünschen. Aus der Fülle von Jasperts Impulsen sei hier eine kleine, repräsentative Auswahl vorgestellt:

1) Der Marburger Religionshistoriker Friedrich Heiler (184–226) sah in der Rückkehr des Protestantismus zum Mönchtum einen Weg der Versöhnung zwischen katholischem und evangelischem Christentum. Für ihn war das Mönchtum Ausdruck der *imitatio Christi*, die in einer neuen evangelischen Katholizität den ökumenischen Weg beschriftet und damit dem Ruf des Herrn folgte: „damit sie alle eins seien.“ (Joh 17,21) Dieser Wunsch nach gelebter Ökumene war bei Wilhelm Stählin und Dietrich Bonhoeffer verbunden mit einer Kritik an der theologischen



Ausbildung auf den Universitäten. Angeregt durch die Berneuchener Bewegung hatte Wilhelm Stählin am 1. Oktober 1931 die Michaelsbruderschaft gegründet. Ihr Ziel war die Überwindung einer geistlichen Substanzlosigkeit der Kirche durch liturgische Erneuerung. Für Stählin, der später als Professor in Münster und Bischof von Oldenburg wirkte, bildete die Bruderschaft eine Art spiritueller Elite nach dem Vorbild der Kartäuser. Ihr durch das Gebet klar strukturierter Tagesrhythmus war stellvertretender Dienst. Wie Stählin, so hatte auch der Göttinger Theologe Erik Peterson die Engel als Vorbilder einer Hingabe an den Willen Gottes im Lobpreis wieder entdeckt. Das alte benediktinische Ideal eines *bios angelikos* beflügelte auch Dietrich Bonhoeffer, wie sein berühmtes Lied von den Engeln („Von guten Mächten wunderbar geborgen“) zeigt.

2) Dietrich Bonhoeffer (432–474) hatte während seines Vikariates in Spanien das Benediktinerkloster auf dem Montserrat besucht (1928) und später über die „Sanctorum Communio“ (1930) promoviert. In den Predigerseminaren Zingst und Finkenwalde versuchte er mit seinen Studenten den Glaubensgehorsam in einer Art Kommunität zu leben. Im Herbst 1934 schrieb Bonhoeffer: „An die Universität glaube ich nicht mehr [...]. Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernstgenommen wird – was gerade alles drei auf der Universität nicht der Fall ist und unter gegenwärtigen Umständen unmöglich ist.“ (zitiert S. 449f.)

3) Der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz (514–670), ein Schüler Erich Seebergs und Freund Walter Niggs, richtete seinen Blick auch auf das russische Mönchtum. Für Benz war der Mönch vor allen Dingen der vom Geist ergriffene Mensch und das Mönchtum insgesamt Ausdruck einer real existierenden Ökumene. Als erster evangelischer Theologe erhielt Ernst Benz den theologischen Ehrendoktor vom Pariser Institut Orthodoxe Saint-Serge.

4) Wie stark das Mönchtum, besonders in seiner mystischen Ausprägung das evangelische Gebetsleben beeinflusst hat, zeigte der Marburger Kirchenhistoriker Winfried Zeller (837–862) mit seinen Studien zum Pietismus und zu Gerhard Tersteegen. In der Tradition dieses reformierten Dichters und Gründers einer spirituellen Gemeinschaft steht auch

5) Walter Nigg (696–803), der in Jasperts Darstellung eine sehr gründliche und kenntnisreiche Würdigung erfährt. Zu recht hebt Jaspert hervor: „Kein anderer evangelischer Theologe des 20. Jahrhunderts hat sich so intensiv mit der Hagiographie befaßt wie der Zürcher reformierte Kirchenhistoriker Walter Nigg.“ (801) Auch Nigg suchte durch die Begegnung mit den großen Heiligen und Ordensstiftern einen erfahrungsbezogenen Zugang zum Geheimnis des christlichen Glaubens. Wie Benedikt von Nursia und Cassiodorus glaubte er in einer Zeit des drohenden Traditionsverlustes das christliche Erbe durch biographisches Erzählen für die Gegenwart und für kommende Zeiten bewahren zu müssen. Die Einheit sah Nigg in einer „Ökumene des glaubenden Herzens“ bereits verwirklicht. „Niggs Gesamtwerk hat bis heute keine gründliche Darstellung und Deutung erfahren“, resümiert Bernd Jaspert. „Der Beitrag, den er im Gesamtcorpus seiner Biographien

zu einem aktuellen Verständnis des christlichen Mönchtums geleistet hat, ist enorm.“ (802)

UWE WOLFF

JEHLE, Frank: *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2006, 637 S. ISBN 978-3290173920.

Unsere Gegenwart leidet unter einem Verlust des kulturellen Gedächtnisses. Das gilt auch für die akademische Welt. Zwar stehen ihr über das Internet große Datenbanken zur Verfügung, doch wer unter den jungen Wissenschaftlern kennt noch die großen Namen derer, die einst die Diskussion bestimmten? Daher ist Johannes Fischer, dem Präsidenten der Emil-Brunner-Stiftung, der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich sowie der Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr zu danken, dass sie den Versuch unternommen haben, Emil Brunners Leben und Werk vor dem Vergessen zu bewahren. In ihrem Auftrag hat Frank Jehle den Brunner-Nachlass gesichtet und ausgewertet. Jehle (\*1939) war Seelsorger und Lehrbeauftragter für evangelische Theologie an der Universität St. Gallen. Er hatte von seinem Schwiegervater, dem Zürcher Alttestamentler und Brunner-Schüler Hans Wildberger, die Bibliothek mit einem fast lückenlosen Bestand des Lebenswerkes Emil Brunners geerbt. Angeregt durch den Zürcher Ordinarius für praktische Theologie, Werner Kramer, machte sich Jehle an die Arbeit. „Es war seine Idee, eine Brunner-Biographie könnte doch etwas für mich sein. Ich selbst hatte nie daran gedacht“ (583) gesteht Jehle in der Danksagung seines Buches.

Seine an Fakten reiche Biographie und Werkmonographie führt den Leser in jene Epoche des Niedergangs der liberalen Theologie zurück, als sämtliche Gewissheiten zusammenbrachen und eine neue Generation von Theologen – sich an Kierkegaard, Nietzsche und Dostojewskij orientierend – einen zeitgemässen Ausdruck der Rede von Gott suchte. Wie Eduard Thurneysen, Karl Barth und der junge Walter Nigg, so war auch Emil Brunner durch die Schweizer Schule des religiösen Sozialismus gegangen, deren einst berühmte Namen heute nahezu vergessen sind. Emil Brunner widmete seine Dissertation „Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis“ (1913) Leonhard Ragaz und seine Habilitation „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“ (1921) Hermann Kutter. Typisch für Brunners Generation und ihre Lehrer war auch der ganzheitliche Zugang zur religiösen Frage. Theologie hatte sich im Zuspruch und Widerspruch zur sozialen Wirklichkeit zu bewähren. Die jungen Gelehrten und Familienväter wie Barth, Thurneysen oder Brunner begannen ihre Karriere als Pfarrer in kleinen Schweizer Dörfern. In der Abgeschiedenheit von Safenwil, Leutwil und Obstalden-Filzbach fanden sie Zeit, an ihren wissenschaftlichen Vorhaben, Vorträgen und Zeitungsartikeln zu arbeiten. Brunners Generation wollte über den akademischen Raum hinaus wirken und mischte sich schon als junger Pfarrer in die politischen Händel ihrer unmittelbaren Umgebung ein. Die Bilder in Frank Jehles Biographie dokumentieren auch die jugendbewegte Ausstrahlung des jungen Pfarrers Brunner und seiner Frau Margrit.

Das Ehepaar hatte sich in Hermann Kutters Zürcher Pfarrhaus kennen gelernt. Margrit Lauterberg war eine Nichte der großen Schweizer Vatergestalt Hermann Kutter. Durch die Arbeit im „Glockenhof“, dem Zürcher CVJM (CEVI), kannten sich Brunner, Thurneysen und Nigg. Brunners akademischer Lehrer an der Universität Zürich, der Alttestamentler, Orientalist und Übersetzer des Alten Testaments der Zürcher Bibel, Jakob Hausheer, war bereits während der Gymnasialzeit sein Religions- und Hebräischlehrer gewesen.

Die junge Generation Schweizer Gelehrter wuchs also in einem Netzwerk der Beziehungen auf. Man kannte sich, manchmal sogar zu genau, um dem anderen die Glaubwürdigkeit der Predigt und Lehre zu attestieren. So entstanden Rivalitäten und Eifersuchtsszenen, als sich die jungen dialektischen Theologen von Kutters Einfluss und seinem theozentrischen Denken zu emanzipieren suchten. Karl Barth hatte mit der zweiten Fassung des Römerbriefes (1922) den Anfang gemacht. Emil Brunner versuchte ihn mit seiner Streitschrift „Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers“ (1924) zu übertrumpfen. Kutter hatte wieder die Gottesfrage ins Zentrum der Theologie gerückt. Ihm folgte auch im Zuge einer neuen Meister-Eckhart-Rezeption eine erfahrungsbezogene Theologie, von der sich Brunner und Barth entschieden abgrenzten. Zwischen religiöser Erfahrung und christlichem Glauben gähnte für sie ein Abgrund, der allein durch Gottes Offenbarung überbrückt werden konnte. Diese dialektische Theologie hatte Folgen für das Selbstverständnis der jungen Pfarrer. Ihre Predigten beschworen den christlichen Glauben nicht nur in Paradoxien, sondern forderten einen Akt des Gehorsams. Was jedoch Menschenwort des Pfarrers und was wirklich Gottes Wort war, blieb zu unterscheiden, besonders wenn Eitelkeit und Neigung zur Selbstherrlichkeit mit im Spiele waren. So kam es zu Spannungen und schließlich zum Bruch zwischen Brunner und Barth. Emil Brunner, der ohnehin von depressiven Neigungen nicht frei war, hat unter Barths Abwendung zeitlebens gelitten.

Frank Jehles Brunner-Biographie führt also in die Geburtsstunde der dialektischen Theologie und entwickelt ein Stück Schweizer Zeitgeschichte. Er verfolgt Brunners Werk über die Christologie, die sozialetischen Schriften bis zur Teilnahme an der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 und den Gastprofessuren in den USA und in Japan. Der Untertitel „Theologe im 20. Jahrhundert“ spannt den Rahmen jedoch entschieden zu weit, da Brunner bereits im Jahre 1966 starb. Auch nimmt Frank Jehle in zu geringem Masse die großen theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts in den Blick. Namen wie etwa Rudolf Otto, Nathan Söderblom, Hans Urs von Balthasar werden nur gestreift, wie überhaupt eine vertiefende Durchdringung der religionsgeschichtlichen Schule und des Katholizismus fehlen. Die Behauptung, Rudolf Otto habe sich durch Brunners Dissertation zu „Das Heilige“ anregen lassen, ist geradezu abenteuerlich. Der bedeutende Zürcher Kirchenhistoriker und Hagiograph Walter Nigg (1903–1988) wird nicht einmal erwähnt und das, obwohl Nigg bei Emil Brunner in Zürich studiert hatte und ihn sowie Karl Barth durch den gemeinsamen Lehrer Hermann Kutter auch persönlich sehr gut kannte. Niggs Weg zu den Heiligen hätte als ein entschiedener Gegen-

entwurf zur dialektischen Theologie und als ein Versuch der Bewahrung des Erbes Hermann Kutters Beachtung in einer Biographie mit diesem Anspruch verdient.

Die entscheidende Rückfrage an Jehles Werk liegt jedoch auf der Ebene des biographischen Arbeitens. Noch so viele Fakten und Zitate sind keine Garantie dafür, dass eine lebendige Begegnung mit dem Menschen und Theologen Emil Brunner entsteht. Auch darf man von einer wissenschaftlichen Biographie erwarten, dass sie dem behandelten Denker im Kontext der Theologiegeschichte ein eigenes Profil verleiht. Im Bild gesprochen: Jehle nimmt seinen Leser an die Hand und führt ihn durch die verschlungenen Wege des Tales anstatt auf jenen Gipfel der Darstellung, wo sich ihm ein Panorama von Leben und Werk Brunners in seiner Zeit eröffnet. Diese mangelnde biographische Verdichtung zeigt sich auch im Stil, in dem lange Zitate mit Paraphrasen abwechseln. Freimütig gesteht der Verfasser selbst in seiner Danksagung: Es fiel ihm schwer, eine Beziehung zu seinem Gegenstand zu gewinnen. Gerade darin bestätigt sich die anspruchsvolle Aufgabe, für die Frank Jehles Biographie ohne Zweifel eine wertvolle Grundlage bietet: Der Zugang zu diesem Schweizer Lehrer und zu seiner Zeit öffnet sich uns nicht mehr unmittelbar, sondern nur durch eine vermittelnde Erschließung. Daran werden wir weiter gemeinsam zu arbeiten haben.

UWE WOLFF

*Ein Testament katholischer Religionstheologie.* Jacques DUPUIS: *Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999–2004.* Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson. Hg. v. Ulrich Winkler. Salzburg: Eigenverlag der SaThZ 2006, 170 S. ISBN 3-200-00691-9.

Mit der vorliegenden Aufsatzsammlung legt der Hg. zum „vielleicht wichtigsten und brisantesten Fragenkomplex der Theologie“ (1), der Religionstheologie, sechs ausgewählte Beiträge aus der letzten Schaffensphase von J. Dupuis SJ († 2004) vor. Da dessen Werk bis auf wenige Ausnahmen in der deutschsprachigen Religionstheologie praktisch ignoriert werde und nicht in deutschen Übersetzungen greifbar sei, soll durch die Publikation dieser auf Englisch und Französisch erschienenen Aufsätze in Deutsch, „die Diskussionsbasis der deutschsprachigen Religionstheologie verbreitert werden.“ (2)

Die unselbständigen Publikationen des Vf. sind im Band chronologisch geordnet und umfassen folgende Beiträge: „Die Wahrheit wird euch frei machen‘ Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet“ (1999), „Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus“ (2000), „Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi“ (2001), „Das interreligiöse Gebet“ (2003), „Das Christentum und die Religionen‘ – noch einmal betrachtet“ (2003) und „Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog“ (2004). Die Notifikation inklusive des ihr beigefügten Kommentars der Kongregation für die Glaubenslehre zum Buch des Vf. *„Verso una teologia*

*cristiana del pluralismo religioso*“ beschließen den Band zusammen mit einer Stellungnahme von Kardinal F. König zur *Causa Dupuis*.

Im ersten Beitrag (12–64) setzt sich der Vf. mit „ernsthaften Anfragen aus den bedeutenderen Rezensionen“ zu seinem Werk *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* auseinander (13). Die Kritiken beziehen sich dabei auf „Fragen zur Methode“ (15–21), „Schrift und Tradition“ (21–31), „Heilsgeschichte und Bundesschlüsse“ (31–34), „Wort Gottes und heilige Bücher“ (34–38), „Das bleibende Handeln des Wortes und des Geistes“ (38–45), „Jesus Christus, universaler Erlöser“ (45–47), „Wege des Heils“ (47–52), „Das Reich Gottes und die Kirche“ (52–56), „Interreligiöser Dialog: Komplementarität und Konvergenz“ (57–60) und „Prinzipieller religiöser Pluralismus“ (60–61). In den Klarstellungen bleibt der Vf. seinem Ansatz eines inklusivistischen Pluralismus treu, den er nicht als ein pluralistisches Paradigma verstanden wissen will. Während das Letztere „das eine universale Heilshandeln Jesu Christi leugnet“ (28), hält der Vf. an der Einzigartigkeit Jesu Christi als des universalen Erlösers fest. Zugleich aber billigt er anderen religiösen Wegen eine positive Rolle (29) bzw. einen Heilswert (47) in Gottes einheitlichem Plan mit der Menschheit zu. Der Vf. konzidiert seinen Kritikern, dass es weiterer empirischer Detailstudien bedarf, um nachzuweisen, „dass die heiligen Bücher der Völker ihnen [de facto] ein gewisses Maß an göttlicher Offenbarung übermitteln“ (36). Ferner gesteht der Vf. ein, dass die Qualifizierung der Fülle der Offenbarung in Jesus Christus als „relativ“, zweideutig und daher verzichtbar ist. Dessen ungeachtet, erachtet der Vf. die Offenbarung in Jesus weiterhin für „begrenzt oder endlich“ (36). Seine These von der reziproken Komplementarität der Offenbarung besage jedoch nicht, dass „die christliche Offenbarung „ergänzt“ werden müsse“. Vielmehr sei sie so zu interpretieren, „dass in den heiligen Büchern anderer religiöser Traditionen einige Aspekte des göttlichen Mysteriums stärker betont und lebendiger als in der christlichen Offenbarung ausgedrückt sind.“ (37) Infolgedessen stellen diese gegenüber der christlichen Offenbarung und Religion „zusätzliche und autonome Vorzüge“ dar (59). Keiner Revision unterzieht der Vf. seine Unterscheidung zwischen dem Heilshandeln des inkarnierten Wortes (*logos ensarkos*) und jenem des ewigen Wortes als solchem (*logos asarkos*) (38). Auch von der Bejahung eines prinzipiellen Pluralismus, wonach der *de facto* fortdauernde religiöse Pluralismus als „Ausdruck eines positiven Willens Gottes“ angesehen werden kann, distanziert sich der Vf. nicht (61). Im zweiten Beitrag (65–80) setzt sich der Vf. kritisch mit den theologischen Entwürfen von A. Pieris, C. Molari und P.F. Knitter auseinander. Deren Logo- bzw. Pneumazentrismus impliziert die für den Vf. inakzeptable „Annahme zweier unterschiedlicher Kanäle, durch die Gottes erlösende Gegenwart in zwei unterschiedlichen Ökonomien die Menschen zu erreichen sucht.“ (68) Demgegenüber plädiert der Vf. im Sinne einer integralen Christologie (70) für eine trinitarische und pneumatologische Christologie. Diese erlaubt es, die geschichtliche Partikularität des Jesus-Christus-Ereignisses mit der universalen Ökonomie des Wortes und des Geistes zu vereinen, „ohne zwei verschiedene, parallel verlaufende Heilsökonomien“ zu

konstruieren (69). Nachdem das Christusergebnis aufgrund der historischen Partikularität Jesu, Begrenzungen unterworfen ist, „erschöpft [es] die Kraft des Wortes Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist, nicht“ (76); es ist daher nicht der einzig mögliche Ausdruck des Willens Gottes für die Erlösung (73). Dank des universalen Handelns des Logos und des Geistes in den menschlichen Kulturen und Religionen sind „die religiösen Traditionen für [ihre Anhänger] wirklich Wege und Mittel des Heils.“ (76) Im dritten Beitrag (81–100) klärt und präzisiert der Vf. sein Konzept einer „trinitarischen und pneumatischen Christologie“, welches ihm als „Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus“ gilt (81). Wie bereits im vorigen Beitrag, moniert er erneut die Gefahr einer übermäßigen Trennung zwischen dem erlösenden Wort Gottes und Jesus Christus bei C. Molari und A. Pieris. Sein Ziel ist der Nachweis, „wie das Handeln des Wortes Gottes und die Wirkkräftigkeit des Christusergebnisses als zwei untrennbare Aspekte in der einen [...] Heilsökonomie vereint sind.“ (83) Sowohl exegetische Befunde (X. Léon-Dufour, J. Dupont, D. Mollat etc.), als auch das klassische christologische Dogma belegen für den Vf. „die fortdauernde Existenz eines Handelns des Wortes Gottes als solchem, jenseits jeder Konditionierung durch die menschliche Natur des Wortes als inkarniertem“ (94). Gottes facettenreiches Heilshandeln ist niemals vom Christusergebnis abgelöst, „in dem es seine höchste geschichtliche Dichte findet.“ (98) Insofern ist das Christus-Ereignis konstitutiv für das Heil der ganzen Menschheit; zugleich können aber nicht-christliche Religionen einen authentischen Heilswert für ihre Anhänger besitzen (100). Im vierten Beitrag (101–119) reflektiert der Vf. vor dem Hintergrund des Ersten und Zweiten Weltgebetstags für den Frieden in Assisi, über die prinzipielle Möglichkeit und theologische Angemessenheit des interreligiösen Gebets. Im Gegensatz zur offiziellen römisch-katholischen Diktion, welche die Treffen in Assisi unter das Motto „Zusammensein um zu beten und nicht um miteinander zu beten“ gestellt hatte (101), erachtet der Vf. „das gemeinsame Gebet zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen für an sich und allgemein möglich und wünschenswert und daher in positiver Weise empfehlenswert im Kontext des aktuellen interreligiösen Dialogs“ (105). Die theologische Begründung des gemeinsamen Gebets beruht für den Vf. auf fünf Elementen: „Schöpfung und Erlösung, universelle Gegenwart des Geistes, gemeinsame Teilhabe am Reich Gottes“ sowie „Religionen der Welt als Gaben Gottes an die Völker“ (107). Für die Praxis eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen, Juden, Muslimen und Mitgliedern religiöser Traditionen, die nicht zur abrahamitischen „Familie“ gehören (116), präsentiert der Vf. einige konkrete Vorschläge. Im fünften Beitrag (120–140) antwortet er auf Fragen und Einwände zu seinem Buch *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*. Die Klarstellungen zum eigenen Werk beziehen sich auf die theologische Methode (121–123), die Interpretation von Schrift und Tradition (123–126), das neue Paradigma des inklusiven Pluralismus (126–129), das Christusergebnis im Zentrum der Heilsgeschichte (129–131), die Religionen als Heilsmittler (131–133), das Reich Gottes und die Kirche (134–136), sowie die Frage nach Komplementarität und

Konvergenz (137–138). Neu gegenüber den bisherigen Beiträgen dieses Bandes ist die These, wonach zwischen dem Christentum und anderen Religionen eine „gegenseitige und *asymmetrische* Komplementarität“ herrscht (138). Im letzten Beitrag (141–154) plädiert der Vf. für eine Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog. Nicht durch Opposition oder Abschottung, sondern im offenen Dialog und in voller Anerkennung der Gegenwart Gottes in anderen religiösen Traditionen, gilt es die christliche Identität zu bekräftigen (141). Mit P.F. Knitter erachtet der Vf. den intra-religiösen Dialog als unverzichtbare Voraussetzung für den inter-religiösen Dialog (142–144), der für das Christentum und die anderen Religionen eine gegenseitige Bereicherung darstellt.

Dem vorliegenden Band kommt das Verdienst zu, dank gut lesbarer Übersetzungen den Zugang zum Opus eines der „weltweit bedeutendsten katholischen Religionstheologen“ (2) zu erleichtern. Unter formaler Rücksicht stören die zu kleine Schriftgröße der Zitate, sowie einige orthographische Fehler (etwa 13, 41, 46, 49, 86) und Textauslassungen (u.a. 47, 68, 122) den ansonsten guten Gesamteindruck. Unter inhaltlicher Rücksicht sind die Beiträge des Bandes zum Teil etwas redundant. Dies hat jedoch zugleich den Vorteil, dass auch der mit der Materie noch nicht oder wenig vertraute Leser in fast allen der hier versammelten Aufsätze mit den theologischen Leitideen des Vf. bekannt gemacht wird. Hinsichtlich des religionstheologischen Entwurfs des Vf. ist anzufragen, ob die „absolute Wirklichkeit“, an die sich die asiatischen Religionen wenden, tatsächlich „dasselbe ist (trotz der großen Verschiedenheit ihrer mentalen Strukturen) wie das, was von den monotheistischen Religionen als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichnet wird“ (117). Glauben auch die Anhänger nicht-theistischer bzw. a-theistischer religiöser Traditionen an denselben Gott? Eine ausführlichere Erläuterung schließlich, von welchem Standpunkt aus und anhand welcher Kriterien Konvergenzen zwischen den Religionen feststellbar sind, wäre neben der Anführung konkreter Beispiele (siehe 152f.) hilfreich und wünschenswert. Mit Vorbehalt ist weiters der Behauptung des Vf. zu begegnen, wonach „der einsichtsvolle Theologe“ sich bemühen soll, „so weit es möglich ist, in das Bewusstsein Gottes einzutreten, um von innen die intrinsische Konsistenz des einen Planes Gottes für die Menschheit zu entdecken.“ (150) Vermag der Mensch tatsächlich, wenn auch nur ansatzweise, vom Standpunkt Gottes aus zu theologisieren? Der Nachweis der Möglichkeit einer derartigen, *sub specie aeternitatis* betriebenen Theologie hätte im Rahmen der theologischen Erkenntnislehre zu erfolgen.

Diese Anfragen schmälern jedoch keineswegs den bedeutenden Beitrag des Vf. in der Erforschung der Grenzen der inklusivistischen Theologie der Religionen. Gleich einem Entdecker hat der Vf. theologisches Niemandsland betreten. Seine „Landkarte ist vielleicht nicht vollständig“, wie T. Merrigan bemerkt, „aber sie wird sicherlich denjenigen dienlich sein, die nach ihm kommen.“ (62)

WERBICK, Jürgen: *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 2007, 670 S. ISBN 978-3-451-29379-5.

Die Verbindlichkeit christlicher Gottesrede, die die vorliegende Gotteslehre profilieren möchte, ist mehrdimensionaler Natur. Sie besteht erstens in der doppelten Verpflichtung, einerseits darauf zu achten, dass sich der biblisch geprägte Gottesglaube in der theologischen Lehre wiederzuerkennen vermag, andererseits zu wagen, das Überlieferte neu zu sagen und in heutigen Suchfeldern zu bewähren. Verbindlich von Gott zu reden bedeutet nach J. Werbick zweitens, sich sowohl um argumentative Nachvollziehbarkeit zu bemühen, als auch das Wagnis nicht zu scheuen, sich auf reflektierte Weise über das vernünftig Begründbare hinauszuwagen. Und drittens liegt die Verbindlichkeit systematisch-theologischer Gotteslehre auch in der konzentrierenden und orientierenden Aufgabe, *Gottes* Verbindlichkeit herauszuarbeiten: „damit die Nachfolge sich nicht verliert in den tausend interessanten Differenzierungen und Eventualitäten, denen man sich unterwegs hingeben könnte“ (15).

Das umfangreiche Gebiet an Einzelthemen und geschichtlichen Zusammenhängen, das eine derart konzipierte Gotteslehre zu bewältigen hat, unterteilt W. in sieben Hauptkapitel: Die ersten beiden Kapitel enthalten eine fundamentaltheologische Rahmenbestimmung, wobei insbesondere das Verhältnis zwischen den göttlichen Namen und dem Begriff ‚Gott‘ befragt wird. Die vier mittleren Kapitel bilden den Versuch, die Lehre von Gottes ‚Eigenschaften‘ neu zu artikulieren, und handeln von Gottes Einzigkeit bzw. Einheit, (All-)Gegenwart, Allmacht und Güte. Das letzte Kapitel resümiert schließlich den abgeschrittenen Denkweg in einem trinitätstheologischen Traktat von über hundert Seiten. Die sprachliche Kraft dieses weitgespannten Projekts zeigt sich nicht zuletzt in der Variation der Darstellungsformen: Beginnt das Werk mit einer kurzen Lehrerzählung über die Anrufung Gottes, so mündet es nach den in einem nachdenklich-argumentierenden Stil verfassten Hauptkapiteln in einem Abschnitt, in dem nicht mehr von Gott, sondern zu Gott geredet wird. Dieser Wechsel der Redeformen entspricht W.s Verhältnisbestimmung von Doxologie und Argument: In Anknüpfung an Anselm von Canterburys Proslogion verankert W. das diskursive Gottdenken in der „Doxologie, die lobpreisend bei Gott ist, ehe sie von allem anderen sprechen kann“ (28). Das systematisch-theologische Nachdenken, das als Metareflexion des Glaubens auf die doxologische Rede zurückverwiesen bleibt, beginnt mit der mühseligen Arbeit am Begriff. Nur so kann es der Aufgabe nachkommen, das Geglaubte auf verbindliche Weise zur Sprache und in einen nachvollziehbaren Zusammenhang mit „allem anderen“ zu bringen bzw. gegenüber von Anfragen und Kritik zu verantworten. Da auch die diskursiv verfahrenende Theologie nicht ohne metaphorische Rede auskommt, hat sie sich nach W. auch der Arbeit an der Metapher zu widmen. Metaphern beschreiben nicht, sondern geben zu denken. Sie öffnen die begriffliche Rede auf die Glaubenssprache hin und bilden ein Gegengewicht zu den Übersetzungsverlusten, die bei der philosophisch-begrifflichen Aneignung der biblischen Zeugnisse unvermeidbar sind.



Sucht man nach einem *inhaltlichen* Leitgedanken, der W.s weitgespannte Projekt durchzieht, so könnte man ihn in der folgenden Variation des Spitzensatzes aus Anselms Proslogion finden: „Im Geschehen des guten Gotteswillens schenkt Gott sich den Menschen so, dass sie darin ihre Freiheit finden – Schicksals-Freiheit, die Freiheit zu einem Guten, über dem Besseres weder gedacht, noch gesollt, noch gewollt werden kann“ (446). Der Gedanke einer leidenschaftlichen Bejahung des schlechthin Bejahenswerten, den W. in Auseinandersetzung mit Nietzsches *amor fati* und Schopenhauers Entsagungsmystik profiliert und in Anknüpfung an P. Bieri freiheitsphilosophisch begründet, wirft die Frage auf, wie denn das Gute, über dem Besseres nicht gewollt werden kann, von den Menschen als verheißungsvolle Möglichkeit erkannt und als (letzst-)verbindliche Wahrheit bejaht werden kann. W.s Antwort geht von einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von „christologischer Exposition“ und „pneumatologische Inklusion“ aus: Gott offenbart sich bzw. seinen guten Willen dadurch, dass er sich im „Sich-Aussetzen Seines Christus“ (547) zugänglich macht und durch seinen Geist in den Menschen die Reich-Gottes-Leidenschaft weckt. Das nervöse Zentrum des in solchen Formulierungen in Anspruch genommenen christlich-trinitarischen Gottesglaubens sieht W. in der Frage, wie „der ‚all-mächtige‘ Gott in der abgründigen Ohnmacht des Gekreuzigten und der oft so ‚schwachen‘ Einladung des Pneumas in die Reich-Gottes-Praxis Jesu“ (562) als er selbst präsent sein kann. Dass Gott im anderen seiner selbst, in der geschöpflichen Wirklichkeit mit all ihren Abgründen als er selbst anwesend sein kann, gehört nach W. zur Vollkommenheit seiner Liebe, die sich gerade in ihrer Selbst-Hineingabe in die Immanenz der Menschenwelt als mächtig erweist: in der Eröffnung eines Neuanfangs, „von dem geglaubt werden darf, dass er nicht aufhören wird anzufangen“ (414). Um der göttlichen Einladung, sich von den Mächten des Todes abzuwenden und sich auf den langen Weg der Nachfolge zu begeben, das theologisch angemessene Gewicht zu geben, schlägt W. vor, die pneumatische Selbstgegenwart Gottes im anderen seiner selbst durch eine christologisch vorgeformte Begrifflichkeit zu artikulieren. Man könne „vielleicht sagen,“ formuliert W. vorsichtig, „das heilige Pneuma sei der Reich-Gottes-Leidenschaft hypostatisch geeint, die die Menschen ergreift und mit dem guten Willen erfüllt, Gottes gutem Willen Raum zu geben, seinem Geschehen zu dienen, es herbeizurufen“ (566). W. möchte mit diesem terminologischen Vorschlag „ein wenig Licht bringen (...) in die theologische Rede vom personal-personalisierenden Dasein Gottes in den Menschen“ (601). Der Gewinn dieser begrifflichen Innovation liegt zweifellos darin, dass sie die Rede von der pneumatischen Gegenwart Gottes eschatologisch („Reich-Gottes“) und freiheitstheologisch („Leidenschaft“) konturiert: Die welthafte Wirklichkeit der Reich-Gottes-Leidenschaft, die vom Heiligen Geist geweckt wird und mit der er sich vereinigt, eint die Menschen, die sich von ihr ergreifen lassen, auf die endzeitliche Wirklichkeit hin und beruft sie zu deren Zeugen. W.s Vorschlag wirft zugleich eine Reihe von Fragen auf: Zum einen erstaunt es, dass die hypostatische Einung mit der Reich-Gottes-Leidenschaft in W.s Ausführungen nicht stärker ekklesiologisch profiliert wird. Zum anderen führt die Übernahme eines christologisch geprägten Begriffs in die Pneumatologie, wie

W.s eigenen Abgrenzungsbemühungen zeigen, zu schwierigen begrifflichen Folgeproblemen. Ließe sich mit dem alten Terminus der ‚geschaffenen Gnade‘ nicht weniger missverständlich von der Reich-Gottes-Leidenschaft sprechen, die von der ‚ungeschaffenen Gnade‘ des Heiligen Geistes geweckt und in Glut gehalten wird? Auf dem Hintergrund von W.s theologischer Metaphorologie fragt sich zudem, ob die reiche pneumatologische Metaphorik in Gebet und geistlicher Literatur W.s Anliegen nicht näher läge.

Die vorliegende Gotteslehre beeindruckt sowohl durch ihre intellektuelle Ernsthaftigkeit, Gottes verbindliche Selbstidentifikation im Horizont der Gegenwart und im Blick auf die christliche Glaubenspraxis verantwortlich nachzuvollziehen, als auch durch ihre systematische und sprachliche Kraft, die sich in langen Reflexionsgängen entfaltet. Den Preis, den W. für seine ausführlich erkundende und die möglichen Einwände geduldig abwägende Argumentation zahlt, ist – dem klaren Aufbau zum Trotz – eine gewisse Unübersichtlichkeit. Durch ihren Umfang und ihre anspruchsvolle Darstellungsform kommt W.s Gotteslehre den gegenwärtigen Studienbedingungen nur wenig entgegen. Als klärungsreiches ‚Lehrbuch‘ eigener Art bietet sie sich dennoch an, übt sie doch einen theologischen Denkstil ein, dem bei aller argumentativen Konzentration und selbstreflexiven Disziplin deutlich anzumerken ist, dass hier nicht distanziert über theologische Konzepte, sondern verbindlich von Gott zu reden versucht wird.

SIMON PENG-KELLER

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2. erw. Aufl., fortgeführt bis 2006 (= Wissenschaftliche Paperbacks Bd. 25). Münster: Lit Verlag 2007, 496 S. ISBN 978-3-8258-6604-4.

Dass das Verhältnis von Kirche zu Politik, zum Ethos von Demokratie und Religionsfreiheit, sowie die Frage nach dem „politischen Mandat“ der Kirche oder ihre Stellung in einer „säkularen Gesellschaft“ die Bundesrepublik Deutschland im 20. Jahrhundert in verschiedenster Weise prägten und die Diskussion darüber bis heute größte Aktualität besitzt, belegt die zweite Auflage des Textbandes von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* mit seinen Beiträgen zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte von 1957 bis 2002, ergänzt mit Texten bis ins Jahr 2006.

In den chronologisch angeordneten Texten lässt sich der rote Faden deutlich erkennen, der den Autor über seine gesamte Schaffensperiode bewegte: im Hinblick auf die Kirche und den Katholizismus in Deutschland die anstehenden Fragen und Herausforderungen der Zeit aufzunehmen und kritisch zu begleiten (1), kurz gesprochen: die Frage nach dem „civis simul et christianus“. Der Bogen spannt sich diesbezüglich weit von der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit, speziell der Beziehung des Katholizismus zum Regime, über die „Schwierigkeiten der Kirche mit der modernen Demokratie“, den „Christliche(n)

Existenzweisen in der DDR“, bis hin zum bedeutenden Thema der Religionsfreiheit und dem Verhältnis von Religion im säkularen Staat.

Im ersten Text setzt der Autor sich mit dem Ethos der Demokratie auseinander und lotet das Verhältnis zwischen diesem und dem bis in die sechziger Jahre noch vorherrschenden naturrechtlichen Anspruch der katholischen Kirche im Hinblick auf das Staatswesen aus. Der Schlüsselbegriff dabei ist der des „Gemeinwohls“, zu dessen konkreter Bestimmung „die Ermittlung von Faktoren und Verhaltensweisen, welche die Gesellschaftsordnung tragen“ (9), notwendig ist. Die Grundproblematik, die sich für Böckenförde stellt, ist der Gegensatz eines statischen, allein objektive Prinzipien durchsetzen wollenden Naturrechtsdenkens auf der einen und eines in der konkreten geschichtlich-politisch-sozialen Ordnung agierenden, immer unvollkommen bleibenden demokratischen Systems auf der anderen Seite (11). Demokratie kann in diesem Sinne nicht als „wertneutrale Technik politischer Willensbildung“ (15) verstanden werden, sondern als politisches Ordnungssystem, das auf den grundlegenden Werten von Gleichheit und Freiheit beruht. Somit werden demokratische Beschlüsse notwendig mehrheitlich gefasst, wobei die Chancengleichheit grundlegend ist. Für den Christen scheint das neuzeitliche Autonomiedenken zunächst unannehmbar (18) und die Tatsache auch unmöglich, Demokrat zu sein, da Mehrheit nicht immer gleich Wahrheit bedeutet und daher Demokratie dem Relativismus gleichzukommen scheint. Böckenförde sieht die herkömmliche Trennung politischer Themenfelder in solche, die dem Gewissensbereich zuzuordnen sind, und solche, die im reinen Sachbereich bleiben, als unscharf und deshalb wenig hilfreich an, da naturrechtliche Forderungen aus ersterem unabdingbar auf letzteren einwirken, was sich selbst noch nach der Gründung der Bundesrepublik Deutschland – v.a. bezogen auf das Ehe- und Familien- sowie das Staatskirchenrecht und das Schulwesen – manifestierte (19). Um nicht in ein subtiles Freund-Feind Schema zu verfallen (ebd.) scheint das Zugeständnis eines konfessionsneutralen Staates, der jedem seine Überzeugung lässt, diese schützt und somit die menschliche Freiheit anerkennt ein legitimes Ziel, statt absolute Gerechtigkeitspostulate zu erzwingen (21).

Ein zweiter Text beschäftigt sich aus Anlass der in den fünfziger Jahren hochbrisanten Debatte über die Zulässigkeit eines atomaren Krieges mit der naturrechtlichen Kriegsrechtslehre. Ausgehend von der klassischen Lehre der katholischen Kirche über den „gerechten Krieg“ äußert der Autor heftigen Protest gegen die Argumentation des damaligen päpstlichen Beraters Gustav Gundlach SJ, der sich unter Berufung auf die authentische Auslegung der Kriegslehre Pius XII. für die prinzipielle Zulässigkeit eines Atomkriegs ausspricht (57). Die Hauptargumentation Böckenfördes verläuft dahingehend, dass er zwar das Verteidigungsrecht gegen ungerechte Angriffe anerkennt, die Kontrollierbarkeit der angewendeten Mittel beim Einsatz atomarer Waffen nicht gegeben sieht und er diesen Begriff als von Gundlach zu abstrakt und zweckhaft verwendet sieht (73). In scharfer Form weist er den Einsatz atomarer Mittel als *per se* unzulässig zurück (74) und kritisiert einen argumentativen Werteplatonismus, der die leibseelische Einheit des Menschen als

Grundlage christlicher Anthropologie preisgibt und den Opferbegriff sinnlos macht (79).

Der Beitrag „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933“ löste nach seinem Erscheinen im Jahr 1961 heftige innerkirchliche Diskussionen aus, die Jahre anhielten. Aus heutiger Sicht werden beim Lesen Verhältnisse und Schwierigkeiten erkennbar, die man inzwischen oft als selbstverständlich gemeistert glaubt. Von den Schwierigkeiten des deutschen Katholizismus, sich eindeutig vom nationalsozialistischen Regime zu trennen, vermittelt der Aufsatz ein lebendiges Bild. Ausgehend von der Diagnose eines religiös-weltanschaulich geschlossenen Katholizismus am Vorabend des Jahres 1933, der nach Jahren des Kulturkampfes eine beachtliche und anerkannte gesellschaftliche Position errungen hatte, beschreibt der Autor die Bedeutung der katholischen Zentrumspartei im Gefüge der Weimarer Republik, sowie die vorherrschende Stellung des Episkopates und des Klerus hinsichtlich der politischen Führung.

Die Haltung der Katholiken gegenüber dem nationalsozialistischen System muss laut Böckenförde gesehen werden vor dem Hintergrund der doppelten Befangenheit aufgrund der geschichtlichen Situation und Entwicklung der katholischen Kirche v.a. seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, der Kulturkampfsituation und der neuscholastischen, ungeschichtlich-naturrechtlichen Staatslehre (137ff.) gegenüber den Herausforderungen des modernen Liberalismus. Nach dem Niedergang des NS-Staates wurde im Zusammenhang mit der politischen Verantwortlichkeit die Problematik der kirchlichen „potestas indirecta“ deutlich, da jeder Katholik für sein politisches Handeln individuell verantwortlich war, ungeachtet seines gläubigen Gehorsams kirchenamtlicher Unterweisungen (142). Davon ausgehend stellt Böckenförde abschließend die Frage nach dem Zuständigkeitsbereich des Hirtenamtes in politischen Dingen auch in der gegenwärtigen Zeit (142f.)

Ein taktisches Element zeichnet die im Mai 1965 in der Berliner Studentengemeinde gehaltenen Rede über die „Formen christlichen Weltverhaltens während der NS-Herrschaft“ aus. Unter diesem für das Regime unverfänglichem Thema setzte es sich der Autor zum Ziel, über die Möglichkeiten christlichen Weltverhaltens im Unrechtsregime der DDR zu sprechen (180). Böckenförde skizziert prägnant fünf verschiedene Verhaltenstypen aus katholischer Sicht, dem NS-Unrechtsregimen zu begegnen.

In einem 5. Hauptteil beleuchtet der Autor kritisch die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das II. Vatikanum, welches dieses erstmals als ein in der Würde der menschlichen Person begründetes Recht nach den Forderungen des eigenen Gewissens anerkannte. Der Autor misst dieser Würdigung eine epochemachende Bedeutung zu (194). Nach einem als „Leidensweg“ (198) bezeichneten geschichtlichen Abriss zum Verhältnis der Katholischen Kirche zu Toleranz und Religionsfreiheit, äußert Böckenförde seine Kritik an der traditionellen kirchlichen Lehre, in der sich die wahre Religion als Fundament der politischen Ordnung von dieser untrennbar zeigte und religiöse Wahrheit der menschlichen Freiheit prinzipiell entgegensand. Diese Ansicht erreichte 1948 nochmals einen Höhepunkt (202). Die Leistung des modernen Staates und der weltlichen Juristen hinsichtlich der

Grundlegung der Religionsfreiheit wird erläutert (200ff.) und erneut die Problematik angesprochen, Prinzipien aus dem metaphysisch-moralischen Bereich ins Recht zu übertragen (208). Aufgrund der Tatsache, dass Recht keine Tugend- und Wahrheitsordnung darstellt, sondern eine Friedens- und Freiheitsordnung, wird die theologische Begründung der Religionsfreiheit auf der Grundlage der Würde des Menschen und nicht der Wahrheit begrüßt. Abschließend wird der positive Aspekt der Freiheit und der Zweck dieser für die Wahrheit mit dem Zitat Erzbischofs Hurley von Durban zusammengefasst: „Die Freiheit steht dem Menschen zu, nicht weil er die Wahrheit bereits besitzt, sondern damit er nach ihr strebt“ (212).

Zu konkreten Herausforderungen nach außen und innen nimmt das siebte Kapitel Stellung, das sich mit Ethik und Politik, der Systemkonformität des deutschen Katholizismus und den Themen von Autorität, Gewissen und Normfindung befasst. Dabei geht es zunächst konkret um die Spannungen im Hinblick auf den §218 STGB, sprich den gesetzlich geregelten Schwangerschaftsabbruch in den siebziger Jahren und um eine notwendige Reform desselben (338f.), auch angesichts der Zahl der illegalen Abtreibungen. Der Autor bleibt dabei nicht in der reinen Analyse der Problematik stecken, sondern zeigt mögliche Wege einer Reform auf (345ff.).

In seinen Überlegungen zum 90. Jahrestag der Enzyklika „*Rerum novarum*“ analysiert Böckenförde zunächst vier große Herausforderungen der Zeit (358) und benennt als Grund der Herausforderungen v.a. den Besitzindividualismus (359). Als Antworten im Hinblick auf Lösungsansätze formuliert und fordert Böckenförde (362–365): 1. ein Abschiednehmen vom einlinig quantitativen Denken der unbegrenzten Ausdehnung aller menschlichen Möglichkeiten; 2. eine interdisziplinäre Verantwortung; 3. ein Umdenken des Eigentums unter Befreiung von Besitzindividualismus; 4. eine Umkehrung des strukturellen Prinzips der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Abläufe. Dem Thema Autorität und Normfindung nähert sich der Autor anhand von 6 Thesen.

Im den Texten (seit 1999) des vorletzten Großkapitels geht es dem Autor erneut um „Die säkulare Welt“, v.a. in Auseinandersetzung der Theologie und des Rechts (393ff.). Indem Böckenförde seine grundlegende Argumentation mit neuen Aspekten durchdringt und erweitert, vertieft er konsequent sein „Forschungsanliegen“ der Beziehung zwischen Recht und Theologie. Der Beitrag über sein Christsein im Amt eines Verfassungsrichters (415) lässt neben rein theoretischen Reflexionen auch Einblick in die ganz persönliche Überzeugung und das berufliche Ethos Böckenfördes erblicken.

Der abschließende Text aus dem Jahr 2006 (469f.) nimmt sich der theologisch-ekklesiologischen Weiterführung der Religionsfreiheit an und beleuchtet dieses speziell unter dem Fokus der Autorität päpstlicher Lehrenzyklen.

Insgesamt vermittelt der Textband ein lebendiges Bild vom Ringen der Katholischen Kirche und ihrer Lehre(r) mit den politischen Systemen der Neuzeit, sowohl im Hinblick auf die Amtskirche und ihre Doktrin, als auch von der Problematik, die daraus für den einzelnen Gläubigen angesichts der Herausforderungen

der Zeit erwächst. Vor diesem Hintergrund sei das hervorragende Buch einem jeden empfohlen, der sich ernsthaft mit der politischen Mitwirkung auf der Basis seines christlichen Glaubens befassen und sich mit der christlich-demokratischen Geschichte im weitesten auseinandersetzen möchte.

HORST WIESHUBER

JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard: *Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit* (= Theologie und Frieden 30). Stuttgart: Kohlhammer 2006, 302 S. ISBN-10: 3-17-019529-8. ISBN-13: 978-3-17-019529-5.

Als der Abbé de Saint-Pierre zu Beginn des Zeitalters der Aufklärung die europäischen Fürsten von seinem Projekt zu überzeugen versuchte, den Kriegszustand zwischen den Staaten durch die Errichtung eines internationalen Schiedsgerichts zu beenden, wurde er von seinen Zeitgenossen als naiver rationalistischer Projektentwickler kritisiert. Sein Plan, durch die Gründung einer europäischen Union einen dauerhaften Frieden in Europa zu begründen, wurde als realitätsferne Chimäre kritisiert, die zwar von Menschenliebe zeuge, politisch jedoch nicht umsetzbar sei.

Aus heutiger Perspektive erscheint Saint-Pierres Projekt dagegen als weit-sichtiger Versuch, die Staaten Europas bereits zur Zeit ihrer Machtentfaltung von der Notwendigkeit zu überzeugen, zur Sicherung des Friedens eine internationale Rechtsordnung zu schaffen und sich dieser verbindlich zu unterwerfen. Berücksichtigt man, dass Saint-Pierre ursprünglich an eine Union aller Staaten der Welt gedacht hatte und sich erst unter dem Druck seiner Kritiker auf eine europäischen Union beschränkte, kann man in seinem Projekt durchaus die Idee zur Gründung der Vereinten Nationen vorgezeichnet sehen, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg unter stark veränderten historischen Bedingungen erfolgte. Obwohl diese bereits 1945 den Internationalen Gerichtshof (IGH) gründeten, der für die Schlichtung von Streitfällen zwischen Staaten zuständig ist, ist dieser im Rahmen der UN-Ordnung bis heute nicht in der Lage, den Frieden dauerhaft zu sichern. Denn es ist den UN-Mitgliedern erstens freigestellt, ob sie die Zuständigkeit des Gerichtshofs für alle rechtlichen Fragen als obligatorisch erachten; zweitens beschränkt sich diese auf „rechtliche“ Konflikte, während „politische“ Konflikte weiterhin dem Vorbehalt staatlicher Souveränität unterliegen; drittens ist auch die Durchsetzung des jeweiligen Schiedsspruchs des IGH nicht gewährleistet, da dazu die Zustimmung aller Ständigen Mitglieder des UN-Sicherheitsrats notwendig ist.

So lautet das Fazit, das Heinz-Gerhard Justenhoven aus der Untersuchung der Entwicklung des Völkerrechts und der internationalen Organisationen im 20. Jahrhundert zieht (232–235). Diese ist Teil seiner umfassenden Studie zur Theorie und Praxis internationaler Schiedsgerichtsbarkeit, die 2005/06 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. als Habilitationsschrift angenommen wurde. Das Buch ist in drei relativ unabhängige Teile geglie-

dert: Im *ersten* Teil befasst sich Justenhoven mit der katholischen Friedensethik, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Forderung nach einer internationalen Schiedsgerichtsbarkeit aktiv unterstützte. Sein Hauptinteresse gilt dabei der Frage, wie sich die theoretische Grundlegung einer internationalen Friedensordnung im Lauf des 20. Jahrhunderts wandelte. Justenhoven hebt folgende Elemente des Wandels heraus: Das erste besteht in der Abkehr vom Gedanken einer schöpfungstheologischen Ordnung sowie von der Idee des Naturrechts und der Hinwendung zur menschlichen Würde als anthropologischer Grundlage einer gerechten internationalen politischen Ordnung. Diese Neuorientierung erlaubte es Johannes XXIII., das Lehramt mit der säkularen Menschenrechtsdebatte zu versöhnen und den Menschenrechten einen systematischen Ort in der christlichen Friedensethik zuzuweisen (62, vgl. auch 64–71). Zweitens ist der Bruch mit der bei Leo XIII. noch gegenwärtigen mittelalterlichen Universalismätkonzeption von Bedeutung, der den Weg für eine konstruktive Unterstützung der Vereinten Nationen als einer demokratischen und föderalen Organisation mit dem Auftrag zur Streitschlichtung sowie zur Durchsetzung des internationalen Rechts ebnete (49–51, 61f., 71–75). Als drittes Element der katholischen Friedensethik weist Justenhoven schliesslich den Dialog zwischen den Konfessionen und Religionen aus, in dem Johannes Paul II. einen wichtigen Beitrag zur Verhinderung gewaltsamer Konflikte und zur Beförderung der „Einheit der Menschheitsfamilie“ ausmachte (78–85).

Im *zweiten* Teil der Studie bietet Justenhoven einen Überblick über die bis ins Mittelalter zurück reichende Debatte über die Notwendigkeit der Beschränkung staatlicher Souveränität durch die Unterwerfung unter ein internationales Schiedsgericht. In einer knappen und prägnanten Darstellung stellt er die verschiedenen Modelle internationaler Gerichtsbarkeit vor, die von Pierre Dubois (1306), Georg von Podiebrad (1462), Eméric Crucé (1623), Maximilien de Béthune, duc de Sully (1635), William Penn (1693), Abbé de Saint-Pierre (1713) und William Ladd (1840) ausgearbeitet wurden.

Der *dritte* Teil wird mit der oben bereits zitierten Untersuchung der Institutionalisierung internationaler Schiedsgerichtsbarkeit im 20. Jahrhundert eröffnet. Die wichtigsten Stationen sind dabei die Errichtung des Haager Schiedshofs, die Gründung des Ständigen Internationalen Gerichtshofs des Völkerbundes sowie die Errichtung des Internationalen Gerichtshofs (IGH) von 1945, der als Hauptorgan der Vereinten Nationen den durch den Völkerbund errichteten Vorgänger ablöste. Wie erläutert, zieht Justenhoven daraus die Schlussfolgerung, dass die internationale Schiedsgerichtsbarkeit, wie sie bis heute entwickelt ist, aus ethischer Perspektive nach wie vor mit einem „Problemüberhang“ behaftet ist. Deshalb wendet er sich abschliessend der normativen Frage zu, ob die Staaten dazu verpflichtet werden könnten, den Prozess hin zu einer umfassenden obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit weiter zu treiben (231–236).

Die Antwort auf diese Frage gewinnt Justenhoven aus einer Rekonstruktion der rechtsethischen Argumentation, die Otfried Höffe in seinem viel beachteten Buch *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* entwickelte. Nach Justenhoven ist diese nicht nur geeignet, die Forderung nach Errichtung einer mit Zwangsbefugnis

ausgestatteten internationalen Schiedsgerichtsbarkeit als ethischen Imperativ auszuweisen, sondern sie führt zugleich vor, dass sich das Ziel einer dauerhaften Friedensordnung nur im Rahmen einer subsidiären und föderalen Weltrepublik realisieren lässt, die Schritt für Schritt durch die Reform bestehender UN-Institutionen zu realisieren wäre (259–266). Indem sich Justenhoven Höffes These anschliesst, dass auch auf der Ebene der internationalen Beziehungen aus dem universalen Rechtsgebot ein universales Staatsgebot folge (259f.), erweist sich die Gründung einer Weltrepublik mit eigener Legislative, Judikative und Exekutive seiner Auffassung nach als notwendige Voraussetzung, um die friedensethische Forderung nach einer umfassenden obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit realisieren zu können. Die Weltrepublik wäre demnach das zeitgemässe Modell zur Realisierung eines dauerhaften Friedens, auf das implizit auch die katholische Friedensethik hinwirke (270–272).

Dem philosophisch interessierten Leser wird auffallen, dass sich Justenhoven an keiner Stelle seiner Studie mit Immanuel Kants philosophischem Entwurf „Zum ewigen Frieden“ auseinandersetzt, obwohl dieser zu den Klassikern der Friedensethik gehört und gerade im Zusammenhang der Diskussion über eine gerechte Weltordnung im Zeitalter der Globalisierung wieder grosse Beachtung findet. Dass Kant im Rahmen des historischen Überblicks im zweiten Teil nicht behandelt wird, hat möglicherweise gerade darin seinen Grund: Sein Entwurf ist durch die Sekundärliteratur bereits sehr gut erschlossen, weshalb sich eine weitere Gesamtdarstellung erübrigen mag. Problematischer erscheint es, dass Kants Vorschlag zur Gründung eines Weltstaatenbundes (statt eines Weltstaates) im normativ orientierten Schlussabschnitt nicht diskutiert wird, könnte dieser doch eine realitätsnähere Alternative zur der von Höffe postulierten Weltrepublik darstellen. So bleibt die Frage, warum auf der Ebene der internationalen Beziehungen aus dem universalen Rechtsgebot zwingend ein universales Staatsgebot folgt, unterbelichtet. Justenhoven stellt hier meines Erachtens zu stark auf die Analogie zwischen dem Sicherheitsdilemma ab, vor das sich Individuen auf der einen, Staaten auf der anderen Seite in der Anarchie des Naturzustandes gestellt sehen (258, 260, 266f.). Müsste nicht zusätzlich bedacht werden, dass wir es auf Weltebene nicht nur mit liberal-demokratisch verfassten Staaten, sondern auch mit autoritären Regimes zu tun haben?

Eine Auseinandersetzung mit Kant hätte sich ausserdem anbieten können, um das Spannungsverhältnis zwischen dem friedensethischen Postulat der Errichtung eines internationalen Schiedsgerichts und den Anforderungen realer Politik grundsätzlich zu erörtern. Das Theorie-Praxis-Problem wird von Justenhoven im Rahmen der Rekonstruktion von Höffes rechtsethischem Ansatz zwar angesprochen (260f.), jedoch nicht ausdrücklich thematisiert. Damit hängt vermutlich auch zusammen, dass bis zum Schluss nicht recht deutlich wird, wie die drei Teile seiner Studie überhaupt zusammenhängen. Wenn man Justenhovens Ausführungen folgt, so hatte die im zweiten Teil untersuchte Debatte über die internationale Schiedsgerichtsbarkeit, die sich über Jahrhunderte erstreckte, unmittelbar Auswirkungen auf die am Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende Institutionalisierung



(182). Daraus darf man vermutlich schliessen, dass er sich für heutige Modelle der friedlichen Streitschlichtung eine ähnliche praktische Wirksamkeit erhofft. Diesen Optimismus scheint die abschliessende Feststellung, wonach der friedensethische Ansatz der katholischen Kirche und der rechtsethische Ansatz Höffes in erheblichem Mass konvergieren (270), noch zusätzlich zu bestätigen. Ich wage allerdings zu bezweifeln, dass sich Vertreter des politischen Realismus heute ohne gewichtige Zusatzargumente eher überzeugen lassen als die Zeitgenossen des Abbé de Saint-Pierre, die dessen „Projet de paix perpétuelle“ als realitätsferne Chimäre kritisierten. Wie gerade das Beispiel Kants lehrt, müssen die Einwände von Seiten des politischen Realismus zwar erst genommen werden, sollten jedoch nicht daran hindern, weiter über ein zeitgemässes Modell internationaler Schiedsgerichtsbarkeit und die Bedingungen seiner Realisierbarkeit nachzudenken. Dazu bietet Justenhovens Studie eine ausgezeichnete Anleitung.

SIMONE ZURBUCHEN

SPINELLI, Emidio: *Questioni Scettiche: Letture introduttive al pirronismo antico*. Roma: Lithos 2005, pp. 211. ISBN 88-89604-07-7.

Emidio Spinelli is a specialist in Pyrrhonism, known particularly for his Italian translations of and commentaries on Sextus Empiricus' *Against the Ethicists* and *Against the Astrologers*. The present book brings together six of his essays published between 1999 and 2005 in journals and collections not easily available. Except for the first, the essays deal exclusively with the Pyrrhonian variety of ancient skepticism as expounded in Sextus' extant works – in particular, in his *Pyrrōneioi Hypotypōseis* (PH). Although they do not originally belong together, the essays in combination succeed in painting a coherent picture of Pyrrhonism.

In the first essay, entitled “Gli scetticismi antichi: uno schizzo introduttivo”, Spinelli offers an overview of both Pyrrhonian and Academic skepticism: he examines the positions of the representatives of the two currents of skepticism as well as the historical connection and the differences between them. In so doing, he takes into account the various views about the history, the sense, and the scope of ancient skepticism that have been put forward in the vast specialist literature.

In “I dieci tropi scettici”, Spinelli analyzes the so-called Ten Modes of Aenesidemus – the originator of the later Pyrrhonian movement in the first century BC – as they are expounded by Sextus in PH I, although he also refers to the less detailed expositions by Diogenes Laertius and Philo. The Ten Modes are arguments designed to induce suspension of judgment (*epochē*) by means of the opposition of both perceptual and intellectual appearances. Spinelli's purpose in analyzing these arguments is to show that the hypothesis according to which they correspond to the ten Aristotelian categories is unfounded.

The essay “Induzione e definizione: contro la logica dogmatica” is devoted to examining the skeptical assault on induction and definition at PH II 204–212.

Spinelli analyzes the structure of the arguments against these notions and he attempts to identify the sources of the doctrines under attack by comparing Sextus' text with other ancient sources. As regards the notion of induction targeted at *PH* I 204, Spinelli argues that the ultimate source is Aristotle's *Topics* through the probable mediation of Alexander of Aphrodisias' commentary on this work. As for the notion of definition, Spinelli maintains that the doctrines attacked at *PH* II 205–212 are Peripatetic, Stoic, and Middle Platonic.

The following paper, “*Non scire per causas...*”, deals with (i) Aenesidemus' Eight Modes against causal explanations as expounded by Sextus at *PH* I 180–186, (ii) the more radical attack against the concept of cause found in both *PH* III and in *Adversus Dogmaticos* (*AD*) III (although Spinelli focuses on the arguments of *PH* III), and (iii) the attack against astrology in *Adversus Mathematicos* (*AM*) V. In explaining the sense, structure, and scope of the Pyrrhonian arguments, Spinelli also identifies, by analyzing other ancient texts, the specific philosophical and medical doctrines which are being discussed and attacked. In addition, he compares the outlook adopted by Sextus in *AM* V with the epistemology of the early Carl Hempel.

In “*Comprensione filosofica e prassi comunicativa*”, Spinelli examines the skeptical responses to the objections according to which the Pyrrhonist is compelled, by the very adoption of his skepticism, to recognize both the impossibility of comprehending the doctrines he is investigating and the impossibility of articulating a discourse capable of expressing coherently his outlook. Spinelli's own position is sympathetic to the Pyrrhonist's outlook, since he thinks it is possible to comprehend and investigate the theories and arguments of others and to communicate one's own affections (*pathē*) even though one suspends judgment about any doctrine that purports to account for what things are like in their real nature.

The final essay “*Fatti voi foste a viver come scettici...*” offers an analysis of Sextus' responses to the so-called inactivity and inconsistency arguments, which are put forward against the Pyrrhonist by ancient, modern, and contemporary philosophers alike. According to the first argument, Pyrrhonism is so radical a position that renders practical decisions and action impossible. The second argument is related to the first, since it claims that, if the Pyrrhonist does make decisions and act, then he is inconsistent with his radical skepticism. In this essay, too, Spinelli is sympathetic to the Pyrrhonian stance, since he thinks that Sextus successfully shows how the Pyrrhonist can perform actions in a way that is consistent with his thoroughgoing skepticism.

The essays combine philological, historical, and philosophical considerations about the issues they deal with. Spinelli's erudition is impressive, as shown not only by his deep knowledge of the ancient sources and languages, but also by his taking into account most (if not all) of the works about the issues he is writing about. The essays are copiously annotated. The notes, which are primarily intended to provide the reader with full references to ancient texts and especially to secondary literature bearing upon the topics under examination, also discuss issues that are tangential or terminological.

Following the papers, Spinelli provides a list of references to the places in which they were originally published – which shows that none of the original titles are retained in the present versions. The volume ends with an up-to-date, twenty-five page bibliography and several indexes.

I would now like to make a few of critical remarks about Spinelli's interpretation of certain passages of Sextus' work and of the character of his Pyrrhonism. The first remark concerns Spinelli's claim that the first of the Ten Modes of Aenesidemus makes use of some of the so-called Five Modes of Agrippa (see *PH I* 164–177), although he mentions only the mode of circularity (ch. II, p. 34–35) or, as Sextus calls it, the reciprocal mode (*ho diallēlos tropos*). When one analyzes the passage of the First Mode in question (*PH I* 59–61), one may perhaps find an implicit reference to the mode of hypothesis – which is that based on the arbitrary acceptance of a claim without trying to backing it up – when Sextus mentions the possibility of preferring our appearances to those of the irrational animals without providing a proof for such a preference. As for the reciprocal mode, there is no hint of it in the First Mode: at *PH I* 59 Sextus uses the argument which may be called the “impartial judge” argument – namely, one cannot impartially decide a dispute when one is a part to it – and at *PH I* 61 he employs the sophism known as *petitio principii*, which he elsewhere considers as different from the reciprocal mode (see *PH II* 36). Spinelli also maintains that in the Second Mode (*PH I* 90) Sextus makes use of the mode of circularity (p. 36), but here the argument in question is instead that of the “impartial judge”.

Spinelli maintains that the Pyrrhonist's “ricerca ... si proclama infinita” (ch. V, p. 117) and speaks of the “vita ‘zetetica’, quella della ricerca senza fine” (ch. VI, p. 150). Such claims are highly problematic, since if the Pyrrhonist affirmed that his investigation (*zētēsis*) of the truth is endless, then he would be adopting a dogmatic view, namely that the disagreements or disputes about how things really are will never be resolved, so that he will have to keep investigating forever. In addition, such a view would be awkward, since what would be the sense of continuing to search for the truth if one is convinced that one will never discover it? The Pyrrhonist's outlook is rather that he will keep investigating because, although he has so far been unable to resolve the disagreements he has found, he cannot rule out the possibility that such disagreements will eventually be resolved and hence that his *zētēsis* will come to an end.

With respect to the matters discussed at *AD V* 162–166, at *AD V* 167 Sextus says that he has “spoken more accurately about these matters in the lectures on the skeptical end (*telos*)”. Spinelli maintains that “il rimando interno è sicuramente – o quanto meno *anche* – a quei paragrafi dei *Lineamenti pirroniani* da cui ha preso le mosse la nostra breve digressione: per l'esattezza *PH I* 21–30” (ch. VI, p. 145). And in a note he affirms that “resta sempre valida, però, l'ipotesi che Sesto alluda *anche* ai libri perduti di *M* [i.e., *AM*]” (p. 156). Now, the issues discussed at *AD V* 162–166 correspond, not to those dealt with in the chapter on the end of skepticism (*PH I* 25–30), but to those addressed in the chapter on the criterion of skepticism (*PH I* 21–24). This mismatch is most probably the reason Spinelli says that,

at *AD* V 167, Sextus is referring *also* to some paragraphs of *PH* and that one cannot rule out the possibility that he is alluding *also* to the lost books of *AD* – Spinelli speaks of the lost books of *AM* because, although *AD* and the *AM* are two distinct works, scholars conventionally refer to *AD* I–V as *AM* VII–XI. Spinelli's view is, in my opinion, unclear, since either one assumes that, at *AD* V 167, Sextus is referring to an exposition of the *telos* of skepticism contained in the now lost part of *AD* or one must suppose a slip on his part and say that there he is actually referring to “the lectures on the skeptical *criterion*” found at *PH* I 21–24. Given that the part of *AD* which is no longer extant provided a general account of Pyrrhonism similar to that found in the first book of *PH*, it is reasonable to assume that, at *AD* V 167, Sextus is referring back to that lost part rather than to the chapter of *PH* devoted to explaining the Pyrrhonist's criterion. Note, finally, that it is useless to attempt resolve the problem posed by the back-reference at *AD* V 167 by saying that Sextus is referring back to the whole *PH* I 21–30.

As the subtitle of the book indicates, the essays are above all intended as an introduction to Pyrrhonism. In this respect, they offer both a clear presentation of the subjects they deal with and a useful survey of the vast specialist literature of particularly the past thirty years. Hence, they are no doubt an excellent starting point for the study of the Pyrrhonian philosophy.

DIEGO MACHUCA

CHENEVAL, Francis: *La Cité des peuples. Mémoires de cosmopolitismes*. Paris: Editions du Cerf (= collection « Humanités ») 2005, 303 p. ISBN 978-2204075992.

Le livre de Francis Cheneval se propose de combler une lacune dans l'historiographie de la philosophie politique moderne en retraçant la genèse, l'évolution conceptuelle du cosmopolitisme moderne dans son sens juridico-politique, c'est-à-dire « la possibilité ou [...] la nécessité (normative et empirique) d'une structure positive et globale de droit, fondée à partir des droits de l'homme » (17). « Mémoires de cosmopolitismes » ne se limite pas néanmoins à une analyse historique contextuelle et critique des penseurs de la philosophie politique moderne qui ont conçu, systématisé, critiqué et contribué à l'idée cosmopolitique, tels Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, John Locke, l'abbé de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant et les philosophes contemporains qui ont actualisé l'héritage kantien tels par exemple John Rawls et ses disciples Charles Beitz et Thomas Pogge, et Jürgen Habermas. F. Cheneval défend la thèse selon laquelle l'idée cosmopolitique constitue le cœur, ou plutôt l'horizon de la pensée politique moderne, et non pas un simple appendice dont celle-ci pourrait faire l'économie. La nécessité, voire l'urgence d'intégrer l'héritage kantien dans la réflexion politique contemporaine va de pair avec une réflexion critique sur la nécessité de « transgresser » le concept d'Etat-nation, eu égard notamment au contexte actuel de globalisation et de mondialisation.

F. Cheneval plaide pour un « cosmopolitisme processuel », c'est-à-dire une actualisation du cosmopolitisme normatif kantien qui ne soit pas un « principe abstrait, mais une idée régulatrice » implémentée dans les conditions sociales concrètes, d'une part, et qui tienne compte « des droits des peuples, des conditions culturelles et éthiques de la réalisation du droit », d'autre part (255 *sq.*). Autrement dit, la finalité de ce cosmopolitisme n'est pas de remplacer l'Etat-nation par une superstructure étatique formelle au niveau mondial, mais d'enrichir les principes cosmopolitiques kantiens « de l'empirisme et des concepts des sciences sociales, de la jurisprudence et par un débat public » (240). La construction européenne exemplifie concrètement ce que l'auteur entend par cosmopolitisme processuel, « aussi longtemps qu'elle ne se transforme pas dans une reproduction de la souveraineté étatique au niveau européen » (277).

La division en quatre chapitres reflète la méthodologie adoptée: l'auteur intègre la description et la contextualisation historique des conceptions cosmopolitiques à sa propre réflexion critique et systématique sur le cosmopolitisme. Même si les différents auteurs sont présentés de manière chronologique, F. Cheneval procède souvent à des comparaisons entre ceux-ci pour souligner l'innovation, les limites et l'influence de leurs conceptions. Ainsi rappelle-t-il par exemple dans les pages consacrées à Wolff un fait souvent omis par la littérature, à savoir que ce dernier a anticipé et influencé la réflexion kantienne sur le cosmopolitisme de manière bien moins marginale qu'on le concède généralement. (78 *sq.*)

Les trois premiers chapitres sont consacrés à la présentation des conceptions des auteurs qui ont contribué de manière déterminante à l'idée cosmopolitique moderne: Leibniz et Wolff (ch.1, 19-85); Hobbes, Pufendorf, Locke, l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau (ch.2, 87-163) et Kant (ch.3, 165-246). Ces trois chapitres ne correspondent pas seulement à des découpages historiques, mais aussi à des spécificités conceptuelles. Malgré leurs différences, Leibniz et Wolff partagent la conception métaphysique selon laquelle les lois de la morale et celles de la nature entretiennent un rapport harmonieux et déterminent par conséquent les fondements du projet universaliste d'une cité des peuples et des gens et sa réalisation. Les auteurs regroupés dans le deuxième chapitre s'accordent sur l'idée que le contrat entre les gens et les peuples ne résulte pas d'un choix libre, mais d'une obligation pour assurer la sécurité des citoyens à l'intérieur de la communauté. Le troisième chapitre consacré à Kant montre en quoi celui-ci a tenté de préserver la dimension transcendantale tout en s'inspirant des auteurs contractualistes. Ces trois conceptions principales du cosmopolitisme se distinguent en particulier sur la fonction et le sens qu'elles assignent à la notion clé d'« état de nature ».

F. Cheneval consacre à la conception cosmopolitique kantienne un chapitre entier, en ce que Kant joue un rôle charnière. D'une part, il parachève l'élaboration moderne de l'idée cosmopolitique de ses prédécesseurs, notamment en considérant la convergence entre nature et liberté non pas comme un fait métaphysique (Leibniz), mais comme un processus dans lequel « le déterminisme de la nature et la liberté du droit s'unifient dans un régime politique » (169). D'autre

part, l'idée cosmopolitique constitue l'élément central autour duquel l'unité systématique entre la partie pratique et la partie théorique de la philosophie kantienne s'élabore : « Kant essaie de penser la convergence du déterminisme de la nature avec les lois de la liberté. » (169 *sq.*) La tâche de la philosophie consiste à penser la réalisation historique de la fin ultime de la raison pratique, c'est-à-dire à rendre possible la réalisation de la liberté humaine dans le monde sensible par le droit positif.

En outre, l'importance de l'héritage kantien se confirme dans le débat contemporain autour du cosmopolitisme, auquel est consacré le quatrième et dernier chapitre de cette étude (247–277). L'auteur note que la résurgence de l'intérêt pour l'idée cosmopolitique a été inaugurée par le livre de Beitz, *Political Theory and Internal Relations* paru en 1979 (étonnamment, l'auteur ne mentionne pas les conférences sur la philosophie politique kantienne de Hannah Arendt, prononcées en 1970 à la New School for Social Research), et poursuivie par les réflexions de Pogge et d'Habermas. Celui-ci, en particulier dans son ouvrage récent, *Après l'Etat-nation : une nouvelle constellation politique* (2000), a donné au cosmopolitisme une définition aujourd'hui largement acceptée : il « consiste non seulement dans l'idée de la validité universelle des droits humains au sens moral, mais encore dans le fait que la démocratie moderne se fonde sur l'existence de certains droits individuels et universels, lesquels impliquent une protection institutionnelle cosmopolitique. » (255) F. Cheneval partage la position habermassienne selon laquelle il n'existe pas une « unité indissoluble et indifférentiable entre démocratie et Etat-nation » (264) et examine la pertinence des arguments communautaristes de Kymlicka, pour qui l'avènement de la démocratie est tributaire de conditions linguistiques et nationales. (265 *sq.*)

On peut s'interroger sur les raisons qui ont conduit F. Cheneval à ne dire presque rien sur la réflexion cosmopolitique au dix-neuvième siècle (253). Sans doute ce siècle se caractérise-t-il à juste titre par la montée des nationalismes, et par conséquent la nécessité d'articuler la réflexion politique théorique autour de l'idée supranationale fut-elle reléguée au second plan. Bien que ces réflexions soient sans doute moins abouties que celles qui furent menées aux dix-septième et dix-huitième siècles en Europe, elles mériteraient peut-être d'être mentionnées (par exemple la discussion allemande sur le rapport entre cosmopolitisme et philhellénisme, l'internationalisme socialiste), ne serait-ce que pour montrer en quoi ces tentatives participèrent de manière marginale à l'élaboration théorique contemporaine de l'idée cosmopolitique.

Selon l'auteur, l'idée cosmopolitique dans son sens juridico-politique est une idée issue de la modernité européenne, même s'il est évident que l'idéal cosmopolitique comme convergence optimale entre nature et droit est une notion forgée par la tradition antique, en particulier par le stoïcisme et dont Dante s'inspire dans *La Monarchie* pour fournir « la plus importante légitimation laïque de l'Empire » (248). Il est par conséquent tout à fait légitime que l'auteur se concentre essentiellement sur les réflexions issues de la tradition de la philosophie politique moderne européenne. On peut à ce titre se demander si l'inexistence de conceptions cosmo-

politiques non européennes ne soulève pas la question de savoir si l'idée cosmopolitique n'est pas une forme d'eurocentrisme. En effet, la nécessité de dépasser l'Etat-nation vaut certainement dans une perspective européenne. Peut-elle néanmoins s'appliquer à d'autres pays ou continents de traditions politique et culturelle différentes, où l'idée même de droits humains universels est parfois contestée ? Même si F. Cheneval conçoit le cosmopolitisme comme une idée régulatrice centrée sur les droits juridiques de l'homme, on peut nonobstant s'interroger sur les raisons qui feraient de ce cosmopolitisme normatif « un impératif historique » (255) au niveau mondial.

Le présent ouvrage est la version traduite, remaniée et abrégée de la thèse d'habilitation de l'auteur, parue sous le titre *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne* (Basel : Schwabe, 2002). La version française en constitue une vulgarisation au meilleur sens du terme : l'auteur prend soin de broser les étapes principales de l'histoire de la pensée politique moderne, de présenter avec clarté les rapports conceptuels entre le cosmopolitisme et les thèmes fondamentaux de la philosophie politique, et d'expliquer les arguments principaux des différents auteurs. L'auteur s'adresse également à un public plus averti et instruit des textes primaires et secondaires discutés dans l'ouvrage, en présentant ses propres interprétations, notamment sa position critique à propos de la renaissance de la conception leibnizienne du cosmopolitisme (40 sq.) ou encore à l'égard de la place du cosmopolitisme dans la philosophie politique kantienne (170 sq.). On ne peut que souligner les grandes qualités scientifiques, rédactionnelles et linguistiques de ce travail (la version française a été rédigée par l'auteur) et en recommander la lecture, en regrettant toutefois que F. Cheneval ne renvoie pas de manière plus explicite le lecteur désireux d'en savoir plus, à la version allemande (par exemple, un chapitre très intéressant dans le texte allemand est consacré à la position critique de Spinoza à l'égard de Hobbes sur la théorie d'une société des nations) et qu'il ait renoncé à ajouter des index nominatif et thématique, outils précieux pour le lecteur.

ISABELLE WIENAND

HEIDEGGER, Martin: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27. Hg. von H. Vetter („Gesamtausgabe“ – II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944, Bd. 23). Frankfurt a.M.: Klostermann 2006, pp. xi–247. ISBN 978-3-465-03504-6.

Con la pubblicazione, a cura di H. Vetter, del vol. XXIII della *Heidegger-Gesamtausgabe* è stata completata la sezione riguardante i corsi che Heidegger presentò a Marburg fra il 1923 e il 1928, inaugurata, nel 1975, con l'uscita del vol. XXIV (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*). Il vol. XXIII contiene le lezioni che, nel semestre invernale 1926/27, il filosofo tenne sulla storia della filosofia moderna,

partendo, con un'insolita periodizzazione, da Tommaso d'Aquino, considerato fonte di centrale significato per la modernità filosofica europea, fino a Kant.

Per la ricostruzione del testo, il Curatore ha potuto utilizzare basi testuali manoscritte – oltre a una *Nachschrift* di H. Mörchen, anche se non molto usata dal Curatore –, che tuttavia non si presentano in una forma completa e del tutto soddisfacente, dato il particolare contesto in cui le lezioni sono state tenute, in sostanza analogo a quello del semestre estivo 1926 (vol. XXII: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*). In effetti, in entrambi i casi Heidegger era molto impegnato con i lavori finali di stesura e stampa di *Sein und Zeit*, con la conseguenza che non gli restava molto tempo per la preparazione delle lezioni. Inoltre, in entrambi i semestri i corsi avevano un carattere introduttivo, come è attestato, con tutta evidenza, dal fatto che, rispetto alla sua peculiare impostazione dell'attività didattica – incentrata soprattutto su problemi di principio, che orientano anche la lettura dei testi e che sono sviluppati in modo estremamente lucido e sistematico –, Heidegger adotta in questi due casi un approccio molto diverso: si sofferma su particolari biografici, fornisce molte indicazioni bibliografiche – sia per le fonti che per la letteratura secondaria – e si impegna in presentazioni generali sulle dottrine caratteristiche dei singoli pensatori.

Le esigenze di tempo e la natura introduttiva delle lezioni hanno dunque condizionato la redazione del testo, che si presenta in effetti, stando al materiale edito, non molto continuo e con parecchie citazioni, sottoposte a riformulazioni esplicative più che a letture fortemente interpretanti. Nonostante queste condizioni, è possibile individuare e discutere, per quanto in breve, alcuni interessanti aspetti, filosofici e storico-filosofici, che emergono da questo volume e che restituiscono taluni motivi chiave dell'impostazione filosofica maturata da Heidegger negli anni di Marburg (1923–1928), ma anche certi suoi limiti e insufficienze.

Difatti, la natura introduttiva delle lezioni non pregiudica affatto la possibilità, per Heidegger, di inserire nell'esposizione quelle che possono essere considerate in sostanza digressioni a carattere sistematico. Queste hanno lo scopo di fornire un quadro di fondo compatto, entro cui collocare il profilo storiografico della filosofia moderna, facendone risaltare le tendenze fondamentali e la loro rilevanza per la comprensione di se stessa che la filosofia ha via via sviluppato nel corso dell'età moderna. Tali coordinate di fondo, che ovviamente il filosofo tedesco articola alla luce di proprie problematiche teoriche, costituiscono dunque la sostanza filosofica della presentazione storiografica offerta da Heidegger.

Al riguardo, un motivo centrale può essere riconosciuto senz'altro nella determinazione della filosofia e quindi nella messa a fuoco dei suoi rapporti con la scienza. Con tutta evidenza, si tratta di un tema chiave della modernità europea, e su di esso Heidegger si è soffermato, con costante attenzione e senza soluzione di continuità, nel corso di tutto il suo cammino di pensiero. Nel caso specifico delle lezioni contenute nel vol. XXIII, è chiaramente constatabile una forte coerenza con l'impostazione presente in altri scritti risalenti al periodo marburghese, in particolare con quella delle altre lezioni.



Difatti, anche nel vol. XXIII si ripresentano in particolare tre caratteri essenziali che negli anni Venti Heidegger riconosce alla filosofia e che sono vincolati reciprocamente: la sua natura critica, trascendentale e fenomenologica (cfr. soprattutto pp. 16 ss. e 27 ss.). In tal senso, la filosofia è critica in quanto si attua a partire dalla e nella differenza fra essere ed ente. Appunto nella misura in cui trascende la datità ontica (l'ente), la filosofia si presenta come trascendentale. Infine, la configurazione critica e trascendentale della filosofia si inserisce in maniera strettamente funzionale nella sua natura di ontologia fenomenologica (cfr. pp. 35ss.).

Tale determinazione della filosofia va di pari passo con una sua collocazione in rapporto alle scienze positive. Come negli altri scritti degli anni Venti, anche nel vol. XXIII ciò si verifica non solo nella netta distinzione fra i compiti della scienza ontologica rispetto a quelli delle scienze ontiche, ma in particolare nel tentativo da parte di Heidegger di giungere a una comprensione genuinamente filosofica della scienza. In tal senso, sono in sostanza due le direzioni in cui si muove il filosofo tedesco.

Da un lato, si tratta di mettere in luce le specificità emergenti nella nascita della scienza moderna, quindi – in quelli che possono essere caratterizzati senza dubbio come prolegomeni di Heidegger a una storia filosofica della scienza moderna – l'effettiva natura e portata della riorganizzazione dei saperi verificatasi all'alba della modernità (cfr. pp. 10 ss.). Dall'altro, in una prospettiva più sistematica, è rilevante una fenomenologia dell'atteggiamento scientifico, quindi un'analisi esistenziale delle condizioni che rendono possibile e caratterizzano lo scaturire della prassi scientifica a partire da una modificazione dell'atteggiamento naturale e quotidiano (cfr. in particolare pp. 19 ss.).

Entro il quadro delineato da questi problemi, l'esposizione che Heidegger fornisce si muove lungo un arco cronologico che si differenzia dagli schemi consueti di presentare la storia della filosofia moderna e che comprende come estremi l'opera di Tommaso d'Aquino e quella di Kant. Questa opzione è motivata da precise istanze storico-filosofiche che Heidegger fa valere in sostanza nel corso di tutti gli anni Venti e che trovano uno sbocco paradigmatico, all'interno dell'ontologia fondamentale, nella decostruzione fenomenologica della storia della filosofia alla luce del problema dell'essere e della temporalità.

In effetti, l'esigenza di iniziare l'esposizione a partire dall'Aquinate, anziché da Descartes, è riconducibile alla profonda convinzione da parte di Heidegger che nella storia della filosofia occidentale, considerata nella sua globalità, possa essere rintracciata una logica ben precisa. Per quanto non debba essere fraintesa nel senso di una filosofia della storia, tale logica è riscontrabile mettendo a nudo le tendenze e le problematiche fondamentali che hanno caratterizzato la filosofia occidentale e che, in ultima istanza, possono essere ricondotte alla greicità, in particolare ad Aristotele.

In tale prospettiva, agli occhi di Heidegger, Descartes non costituisce affatto un punto di rottura rispetto alla tradizione teologica e metafisica precedente, perché, al contrario, la sua interpretazione filosofica del mondo e dell'uomo si radica profondamente nella struttura concettuale data nella scolastica medievale. Occorre

precisare che per Heidegger non si tratta affatto di constatare semplicemente come Descartes faccia uso di una terminologia scolastica e si sia formato entro una certa tradizione, e quindi di prendere atto di determinati rapporti di filiazione. Dal punto di vista filosofico è invece necessario sottolineare, ai suoi occhi, come, nell'opera cartesiana, sono il modo stesso di affrontare i problemi, l'apparato categoriale e le questioni di fondo ad essere impregnati in maniera determinante dalla scolastica medievale e quindi dalla filosofia greca.

Risulta pertanto comprensibile come, alla luce di questa rilettura, Heidegger faccia presente la necessità di comprendere la filosofia moderna riorientandone per così dire la geografia, nella misura in cui si tratta di prendere in considerazione non solo le ben note figure chiave (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant), ma anche l'opera di altri filosofi e teologi in cui la metafisica occidentale ha trovato suoi momenti decisivi. Ciò vale, come detto, per l'Aquinate, nella cui opera la tradizione aristotelica raggiunge una delle sue massime espressioni, ma anche per altri pensatori (ad es. C. Wolff, C.A. Crusius, ma prima ancora F. Suárez) che segnano tappe decisive nel percorso che porta fino a Kant e, in prospettiva, fino a Hegel.

Considerata nel suo insieme, la mappa della filosofia moderna tracciata da Heidegger si propone, con chiara consapevolezza, lo scopo di esplicitare le coordinate di fondo in cui si muove la speculazione teologica e filosofica di quei secoli, e quindi di offrire, in ultima analisi, un'immagine in linea di massima unitaria, che faccia risaltare i momenti di continuità della tradizione, a dispetto di molti luoghi comuni, primo fra tutti quello che tende ad esagerare la rottura operata da Descartes. Tuttavia, quasi inevitabilmente, tale prospettiva porta con sé dei rischi, che in effetti possono essere riscontrati nella parte dell'esposizione che Heidegger dedica a Spinoza.

Come chiarito in precedenza, l'esposizione che Heidegger presenta nelle lezioni contenute nel vol. XXIII ha molti limiti: è condotta a grandi linee – a Spinoza sono dedicate poco più di venti pagine (pp. 145–166) –, si propone un'illustrazione introduttiva dei filosofi di volta volta esaminati e si presenta, nel testo edito, in una formulazione non del tutto compiuta. Occorre quindi una certa cautela nel valutare l'interpretazione heideggeriana di Spinoza alla luce di questo materiale. Peraltro, almeno stando alle fonti finora pubblicate, si deve tenere presente che Heidegger non ha reso Spinoza oggetto di interpretazioni ampie e articolate, come invece è accaduto nel caso di buona parte dei classici antichi e moderni, e gli ha riservato solo brevi osservazioni sparse. Quindi, l'esposizione presentata nel vol. XXIII costituisce un caso particolare e comunque degno di attenzione.

Importanti ragioni di questo ruolo relativamente marginale possono essere scorte in alcuni passi dell'esposizione contenuta nel vol. XXIII, e precisamente là dove Heidegger mette in evidenza, per quanto in abbozzo, quelli che a suo parere rappresenterebbero i limiti della filosofia spinoziana, e che sono riconducibili – come del resto è congruente con talune prospettive di fondo che guidano l'approccio decostruttivo di Heidegger alla storia della filosofia – al fatto che Spinoza permane nell'orizzonte logico e ontologico scaturito dalla greicità. Ciò

sarebbe riscontrabile in particolare nella funzione chiave svolta, nel contesto della speculazione spinoziana, dalla determinazione ontologica della sostanzialità, in cui si rifletterebbe appunto la dipendenza dalle categorie tradizionali, quindi da un ristretto orizzonte riguardo alla problematica ontologico-temporale.

In altri termini, per Heidegger anche Spinoza non riesce a liberarsi dal primato della semplice sussistenza affermatosi nella greccità e quindi tramandatosi in tutta la tradizione filosofica successiva. Al riguardo, risulta esemplare la seguente osservazione, che in sostanza ricapitola l'intera lettura data da Heidegger: "Die Systematisierung des Alls des Seienden im Sinne der griechischen Seinsidee erreicht ihre extremste Ausbildung bei Spinoza. Wenn die neuere Interpretation seine Lehre Pantheismus nennt, dann heißt das wissenschaftlich-philosophisch: Alles Seiende wird nicht nur am Leitfaden der Idee der schlechthinnigen Vorhandenheit interpretiert, sondern als Seiendes in die Einheit und Einzigkeit der Substanz und ihrer Substantialität zurückgenommen." (p. 151; ma cfr. anche p. 155).

Inserendo l'opera di Spinoza entro questa prospettiva, Heidegger la riduce a una sorta di conseguente radicalizzazione dell'impostazione cartesiana. E probabilmente proprio questa riconduzione di Spinoza a Descartes potrebbe spiegare perché Heidegger non ritenga necessario attuare un confronto approfondito con il pensatore olandese, in quanto appunto si tratterebbe di riproporre quello con la filosofia cartesiana.

Questa considerazione piuttosto riduttiva della filosofia spinoziana è confermata da un'altra chiave di lettura che Heidegger adopera, correlativa a quella appena esposta. In effetti, il filosofo tedesco vede in Spinoza il persistere di quello che ai suoi occhi è un altro momento caratterizzante della tradizione filosofica: il primato dell'atteggiamento contemplativo e constativo, il quale non rappresenta altro se non il corrispondente noetico del primato della semplice sussistenza e quindi del presente (p. 155: "Wenn Spinoza die griechische Seinsidee in einer bestimmten Systematik zu Ende denkt, dann muß auch das Verhalten zum Seienden bzw. Sein selbst als betrachtendes Erkennen interpretiert werden, und die Idee der Existenz des Menschen ist demnach aus der ontologischen Grundauffassung des Seins überhaupt als  $\alpha\epsilon\iota$  schon vorgezeichnet.")).

Risulta comprensibile come, entro i margini dati da questa prospettiva, la provocatorietà speculativa della filosofia spinoziana non emerga in tutta la sua rilevanza agli occhi di Heidegger, e di conseguenza come questi tenda a sottovalutare, in Spinoza, quegli aspetti che pure, a una considerazione più attenta, potrebbero rivelarsi fecondi ad es. per la stessa impostazione ontologico-fondamentale o per una decostruzione del soggettivismo.

In tal senso, basti accennare in particolare all'importanza che nella filosofia di Spinoza riveste la dimensione affettiva nell'esplicazione dell'essenza dell'uomo (ma cfr. pp. 160–161); oppure alla critica radicale da parte del filosofo olandese delle diverse forme di antropomorfismo, e quindi dei tentativi, più o meno espliciti e consapevoli, di assolutizzare indebitamente schemi e modelli concettuali che in realtà devono essere ben circoscritti quanto alla loro funzionalità epistemica e categoriale. Nel complesso quindi pare che Heidegger abbia perso un'importante

occasione per un confronto produttivo con Spinoza, limitandosi a costringere l'opera di questi entro la sua più generale interpretazione decostruttiva della modernità e in particolare del cartesianesimo.

ANTONIO CIMINO

CROWE, Benjamin D.: *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2006, pp. xv–296. ISBN 0-253-34706-8.

Negli ultimi anni gli studi sulle radici e sui motivi religiosi della filosofia di Martin Heidegger hanno raggiunto una quantità considerevole, imponendosi come uno dei filoni di ricerca storiografica più frequentati e consolidati. Ciò è dovuto alla progressiva pubblicazione, soprattutto nel contesto della *Martin Heidegger-Gesamtausgabe*, di numerose fonti, che documentano come sia stato intenso, travagliato e costante il confronto del pensatore tedesco con la tradizione religiosa cristiana.

Al riguardo, l'attenzione degli studiosi si è rivolta in particolare al primo periodo della formazione e dell'attività di Heidegger, compreso fra il 1909 – quando il pensatore tedesco si immatricola alla Facoltà di Teologia dell'Università di Freiburg i.Br. – e il 1923, l'anno in cui Heidegger si trasferisce a Marburg, dove trascorrerà un fecondo periodo di insegnamento. In effetti, gli anni fra il 1909 e il 1923 sono decisivi per lo sviluppo dell'intera filosofia di Heidegger, in quanto è proprio in quel periodo che maturano scelte e si verificano avvenimenti che, tanto dal punto di vista personale quanto da uno intellettuale, determineranno la successiva impostazione filosofica e culturale del pensiero di Heidegger.

Con il suo studio sulle origini religiose del pensiero di Heidegger, Benjamin D. Crowe si inserisce a pieno titolo in questo filone di ricerca, facendo tesoro delle fonti pubblicate negli ultimi due decenni – in particolare le prime lezioni friburghesi –, ed estendendo le sue analisi fino agli scritti risalenti alla conclusione del periodo marburghese (1923–28). La scelta di circoscrivere questo campo d'indagine è motivata dallo scopo principale che si propone Crowe, vale a dire quello di illustrare lo sfondo religioso del pensiero di Heidegger alla luce di una pratica, la decostruzione fenomenologica – vista nella sua stretta relazione con l'autenticità –, che è presente, in modo esteso, appunto negli scritti degli anni Venti.

La strategia ermeneutica adottata da Crowe nella lettura delle fonti è di tipo storiografico, articolata, più precisamente, in una accurata esegesi delle fonti primarie e in una collocazione dell'opera di Heidegger nel contesto storico-culturale della sua epoca. Per quanto concerne la lettura delle fonti, Crowe segue un principio esegetico che da alcuni anni si è imposto in taluni esponenti della *Heidegger-Forschung* americana e che consiste nel non attribuire a *Sein und Zeit* un ruolo primario, facendo cospicuo utilizzo invece di altre fonti del *corpus* heideggeriano, e di conseguenza nel delimitare la portata della prospettiva “ontologica”,

vale a dire dell'impostazione per cui il problema dell'essere costituirebbe il tema costante e principale della filosofia heideggeriana.

Alla luce di questa strategia, nella prima parte dello studio Crowe fornisce uno sguardo preliminare sul problema delle radici religiose della filosofia di Heidegger, dando particolare rilievo al ruolo svolto dalla lettura che Heidegger fece di alcuni scritti di Lutero. Da un lato, l'A. mostra come non si possa ridurre la filosofia heideggeriana a una mera forma di secolarizzazione di motivi religiosi. Dall'altro, dalle analisi dell'A. risulta in modo evidente che alcune manifestazioni della religiosità cristiana (il protocristianesimo e appunto Lutero) hanno avuto un ruolo decisivo nella formazione dell'ermeneutica della fatticità, più precisamente nel guadagnare un'esperienza fondamentale che, distante da ogni teoreticismo oggettivante, consenta un accesso adeguato alla vita fattuale.

Al riguardo, molto correttamente Crowe parla di un ruolo metodologico paradigmatico, e non meramente tematico, del cristianesimo delle origini (cfr. soprattutto pp. 32 ss.), per l'attuazione dell'ermeneutica della fatticità. Nel caso specifico di Lutero, Crowe formula un'interessante ipotesi esegetica, che viene ripresa e riapprofondita nella terza parte dello studio: si può riconoscere nella decostruzione heideggeriana un'influenza luterana, data non solo dal fatto che il termine "Destruktion" sarebbe una germanizzazione del termine luterano *destructio* (e dei termini affini, come ad es. *destruere*), ma anche dal fatto che il termine latino in Lutero rimanda alla *theologia crucis*. Così, Crowe ipotizza una chiave di lettura molto interessante: "By taking up Luther's terminology in this way, Heidegger clearly intended to preserve *something* of the original meaning. In Luther, 'destructio' is a term that sometimes refers to the critical work of a 'theologian of the cross.' This work is not motivated by a theoretical concern with truth so much as a by a practical concern with the human good, i. e., salvation. This concern survives Heidegger's translation of 'destructio' into 'Destruktion'". (p. 48; cfr. anche pp. 7-8 e 44 ss.).

Nella seconda parte, la più ampia, Crowe si propone di rileggere le nozioni di autenticità e inautenticità come elementi decisivi che motivano la stessa filosofia di Heidegger e ne restituiscono in modo caratteristico il senso filosofico e culturale. Oltre a fornire un'analisi accurata delle due nozioni negli scritti heideggeriani degli anni Venti, Crowe si sofferma con attenzione sui riflessi intellettuali delle due nozioni e anche sulle loro radici storico-culturali.

Nel primo caso, con correttezza esegetica e anche acume teorico, l'A. spiega la portata critica, nei confronti del discorso intellettuale, dell'autenticità e dell'inautenticità. Ciò è particolarmente visibile nel caso della chiacchiera, che alimenta un'alienazione della tradizione, portando ad occultamenti concettuali e culturali. Nel secondo caso, l'A. si sofferma a estrapolare il preciso significato dell'autenticità e i suoi presupposti, operazione esegetica e teorica non facile, data la formalità che caratterizza il discorso fenomenologico di Heidegger.

Nel gettare luce sull'autenticità e sulle sue implicazioni pratiche, anche al di là di quanto Heidegger sarebbe stato disposto ad ammettere, Crowe ipotizza una connessione di questa nozione con la tradizione personalistica romantica, indivi-

duando in Schleiermacher e soprattutto in Dilthey due interlocutori – che, a loro volta, in modo più o meno diretto, rimandano al protocristianesimo – con cui Heidegger si confronta per mettere a punto il suo ideale di esistenza autentica. Inoltre, l'A. analizza il preciso sviluppo lessicale e storico della nozione di autenticità, mettendone in luce anche altri punti di riferimento, contemporanei e non, che possono esser utili per comprendere il retroterra culturale della nozione in Heidegger.

Nella terza parte, l'A. si dedica a un'ampia analisi della nozione di decostruzione e, più in generale, del metodo filosofico messo in atto da Heidegger nel corso degli anni Venti. In modo molto opportuno, l'A. si sforza costantemente di sottolineare – in coerenza con le precedenti analisi sull'autenticità, sull'inautenticità e sulle tendenze anti-metafisiche di Lutero – la connessione intrinseca fra l'attuazione della filosofia e la vita autentica, quindi i risvolti che quest'ultima ha nello svolgersi di una pratica che cerca di mettere a nudo le distorsioni intellettuali e accademiche, nonché il ruolo rassicurante di ogni visione metafisica del mondo. Entro tale contesto, la decostruzione svolge una funzione pratica centrale, nella misura in cui essa è espressione della filosofia come forma di vita, motivata dall'autenticità, che cerca di guadagnare un rapporto originario con la propria storia, criticando lo stato interpretativo presente.

Nel suo complesso, lo studio di Crowe spinge a considerazioni sia di tipo metodologico che di ordine tematico. In effetti, la grande quantità di scritti heideggeriani oggi accessibili necessita senza dubbio di un'attenta analisi ed esegesi storiografica. Al riguardo, uno dei meriti metodologici più apprezzabili nello studio di Crowe è appunto un'accurata lettura dei testi e una loro analisi rigorosa. D'altro, tuttavia, occorre tenere presente che, nel caso di Heidegger, un approccio esclusivamente storiografico rischia di occultare la portata teorica e strettamente filosofica della sua opera, relativizzandola a una determinata stagione culturale o a date radici, come se il pensiero di Heidegger fosse il risultato o la somma, ancorché creativa, di influssi di varia origine, fra i quali appunto la *theologia crucis* luterana e quello che Crowe individua come personalismo romantico, riconducibile, nel caso di Heidegger, in particolare a un'altra fonte molto importante per il filosofo tedesco: W. Dilthey.

Il ruolo chiave che per Heidegger ebbe la tradizione religiosa cristiana – soprattutto alcune sue figure chiave (Paolo, Agostino, Lutero, Kierkegaard) – è evidente, ed è un merito di Crowe quello di aver precisato in particolare l'importanza di Lutero, con l'interessante proposta di vedere nella decostruzione fenomenologica una pratica che ha radici significative nel padre della Riforma. Ma questo non deve indurre a depotenziare la portata strettamente filosofica della decostruzione e la sua originaria motivazione fenomenologica, quindi la sua funzione rigorosamente metodologica per il coglimento della vita fattuale nei suoi caratteri originari.

Dal punto di vista tematico, uno dei meriti senza dubbio più significativi dello studio di Crowe è quello di aver messo bene in luce il carattere pratico della decostruzione – e dell'autenticità –, la quale, lontana dall'essere una mera

operazione teorica o intellettuale, è radicata nella concreta attuazione storica della filosofia come forma di vita (cfr. in particolare pp. 47–48 e 231 ss.). In tal senso, deve essere senza dubbio apprezzato lo sforzo esegetico di sottolineare il forte rapporto che esiste fra decostruzione e autenticità, e che definisce la filosofia come forma autentica di vita.

In coerenza con tale quadro interpretativo, si profila un'altra direzione tematica che Crowe intraprende e che non sempre è sottolineata dagli studiosi: la forte connotazione critica della filosofia di Heidegger. Difatti, lontana dall'essere un'astratta speculazione, che si celerebbe dietro un vago discorso sull'essere per congedarsi dal concreto contesto storico-culturale della propria epoca, la filosofia di Heidegger è motivata da una precisa istanza di critica culturale, e quindi dalla volontà di smascherare gli autoinganni propri della cultura ufficiale e della filosofia accademica. Se Crowe mette in luce molto bene questa chiave di lettura in riferimento al primo periodo friburghese dell'opera di Heidegger, ciò meriterebbe di essere estesamente esaminato, sia su un piano storiografico sia su uno teorico-filosofico, anche per i momenti successivi del pensiero di Heidegger.

ANTONIO CIMINO