

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: 58 (2011)

Heft: 2

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendues

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.05.2025

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

REZENSIONSARTIKEL

CHRISTOPH J. AMOR

Gott als Urheber von Bösem? Anmerkungen zur *divine evil*-Debatte¹

1. Die Provokation der neuen Atheismen

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist man es gewohnt, dass die monotheistischen Religionen an den medialen Pranger gestellt werden. „Religion erzeugt Gewalt“², so lautet das weitverbreitete vernichtende (Vor-)Urteil. Bereits vor den verheerenden Terroranschlägen auf das World Trade Center diskutierte die deutsche Öffentlichkeit lebhaft über den vermeintlichen „Fluch“³ bzw. „die Kriminalgeschichte des Christentums“⁴. Dass die Debatte so schnell nicht zum Erliegen kam, dafür sorgte auch Jan Assmann mit seiner These vom konstitutiven Gewaltpotenzial der „Mosaischen Unterscheidung“ zwischen wahr und falsch⁵.

Als die Wogen sich ein wenig zu glätten begannen und der Dämonisierung des Religiösen zumindest hinsichtlich des Christentums durch den Versuch einer „kulturellen Gegenbilanz“⁶ entgegengetreten wurde, brach bereits die nächste Woge der Kritik über die monotheistischen Religionen herein. Losgetreten wurde sie von den sog. neuen Atheismen. Diese stellen ein in sich höchst heterogenes Phänomen dar. Ihre Stoßrichtung ist, grob gesagt, entweder szientifischer oder kulturtheoretischer Natur.⁷ Davon zu unterscheiden ist als weiteres Format zeitgenössischer Religionskritik der Gentleman-Atheismus. Dieser hebt sich als dezidiert philosophische Religionskritik durch seine „konstitutive Un-

¹ BERGMANN, Michael/MURRAY, Michael J./REA, Michael C. (Hgg.): *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*. Oxford: Oxford University Press 2011. 337 S. ISBN: 978-0-19-957673-9.

² Siehe: SCHWAGER, Raymund/NIEWIADOMSKI, Józef (Hgg.): *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt 'Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung'* (= BMT 15). Münster: LIT 2003.

³ SCHNÄDELBACH, Herbert: *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle [sic!] Bilanz nach zweitausend Jahren*. Online: http://www.zeit.de/2000/20/200020.christentum_.xml

⁴ DESCHNER, Karlheinz: *Kriminalgeschichte des Christentums*. 8 Bände. Reinbeck: rororo 1987–2006.

⁵ ASSMANN, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser 2003.

⁶ ANGENDT, Arnold: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff 2008, 5.

⁷ Zu dieser Unterscheidung siehe: HOFF, Gregor Maria: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation* (= topos 671). Regensburg: Pustet 2009, 44–111.

aufgeregtheit, die nicht selten mit einer hohen weltanschaulichen Toleranz“⁸ einhergeht, wohltuend von seinen polemischen Geschwistern ab.

Grundlegend für szientifische Atheismen ist das Bemühen, Religion durch Reduktion zu naturalisieren. Zu den prominentesten Naturalisierungsprogrammen zählen zurzeit der evolutionsbiologische Abgesang auf Religion bei Richard Dawkins und seine neurophysiologische Entsprechung bei Daniel Dennett.⁹

Kulturtheoretische Atheismen wollen das soziale Ansehen der monotheistischen Religionen diskreditieren, indem sie ihnen einen latenten Hang zu Intoleranz, Gewalt, Irrationalität etc. unterstellen.¹⁰ Religion sei als unversöhnlicher Gegenspieler der Vernunft für den Einzelnen wie für die Gesellschaft insgesamt Gift.¹¹

Bevorzugtes Ziel von Kritik und Spott bilden die in der Bibel, zumal im Alten Testament, gezeichneten Gottesbilder. Mit kaum zu überbietender Gehässigkeit hat Richard Dawkins die Aversion der meisten neuen Atheisten gegen den Gott des Alten Testaments polemisch auf den Punkt gebracht:

„The God of the Old Testament is arguably the most unpleasant character in all fiction: jealous and proud of it; a petty, unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully.“¹²

Indem sie Gott zu einem „moralischen Monster“¹³ stempeln, stoßen die neuen Atheisten aus Übersee in dasselbe Horn wie bereits lange vor ihnen Franz Buggle. In seiner 1992 publizierte Streitschrift identifizierte Buggle die massive Gewalthaltigkeit alt- und neutestamentlicher Texte als entscheidenden Grund dafür, „warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann“¹⁴. In der Wahrnehmung von Klaus Müller haben „die Theologie und die kirchliche Öffentlichkeit diesen Vorstoß damals kaum zur Kenntnis genommen“¹⁵; zu euphorisch ging man davon aus, die Großwetterlage habe sich unaufhaltsam zugunsten der

⁸ SCHÄRTL, Thomas: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*. Münster: Aschendorff 2007, 3.

⁹ DAWKINS, Richard: *The God Delusion*. London: Black Swan 2007; DENNETT, Daniel C.: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin 2007.

¹⁰ Vgl. GRAF, Friedrich Wilhelm: *Der „liebe Gott“ als blutrünstiges Ungeheuer*, in: STRIET, Magnus (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg i.Br.: Herder 2008, 21–28, hier 22: Die Religionskritik „muss nur die Gewaltgötter in ihrer grausamen Härte vorstellen und in einem zweiten Gedankenschritt den Nachweis führen, dass Gewaltfixierung, Unterdrückung und aggressive Intoleranz das wahre Wesen Gottes konstituieren.“

¹¹ HITCHENS, Christopher: *God is not Great. How Religion Poisons Everything*. New York: Warner Twelve 2007; HARRIS, Sam: *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*. London: The Free Press 2005.

¹² DAWKINS: *The God Delusion*, 51.

¹³ Siehe: COPAN, Paul: *Is Yahweh a Moral Monster? The New Atheists and Old Testament Ethics*, in: *Philosophia Christi* 10 (2008) 7–37.

¹⁴ BUGGLE, Franz: *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*. Reinbek: Rowolth 1992.

¹⁵ MÜLLER, Klaus: *Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln*. Münster: Aschendorff 2010, 125.

Religion geändert.¹⁶ Doch die Stimmen jener, die Religion als „Gottesvergiftung“¹⁷ empfinden, sind nicht verstummt, ganz im Gegenteil. Und so sind die dunklen Seiten Gottes¹⁸ seit einigen Jahren ebenso im Fokus der akademischen Aufmerksamkeit wie sein Zorn¹⁹. Ganz zu schweigen von der gestiegenen Sensibilität für die Problematik, ob es sich beim Gott der Bibel um einen gewalttätigen Gott handle.²⁰ Wertvolle Pionierarbeit leisteten im deutschsprachigen Raum diesbezüglich Norbert Lohfink, Rudolf Pesch und Raymund Schwager.²¹

Auch im anglo-amerikanischen Raum wird die Provokation, die von den gewalttätigen biblischen Gottesbildern ausgeht, gespürt und mehr und mehr in Angriff genommen. Im Gegensatz zur kontinentalen Diskussion, die in erster Linie von Theologen geführt wird, klinken sich in Übersee zunehmend mehr Philosophen in die Debatte ein. Das Thema „Bibel und Gewalt“ steht daher nicht nur als exegetisches und systematisches Problem in der Theologie, sondern auch als philosophische Herausforderung auf der Agenda. Ein jüngst in der Oxford University Press erschienener Sammelband legt davon beredt Zeugnis ab.²² Er ist im größeren Kontext der aktuellen Bemühungen innerhalb der Religionsphilosophie um die Ausbildung einer dezidiert christlichen philosophischen Theologie zu sehen.²³ Dieses Projekt ist seinerseits Teil des umfassenderen Vorhabens, eine analytische Theologie (*analytic theology*) zu entwickeln und akademisch zu profilieren.²⁴

¹⁶ Siehe: STRIET, Magnus: *Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in: DERS. (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus*, 99–118, hier 99: „Die religiöse Heiterkeit war in den letzten Jahren so allgegenwärtig, dass man darüber die religiöse Skepsis oder gar den hartgesottenen Atheismus fast schon vergessen hätte.“

¹⁷ MOSER, Tilmann: *Gottesvergiftung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ⁸1995.

¹⁸ SCHMITT, Hanspeter (Hg.): *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006; DIETRICH, Walter/LINK, Christian: *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 1. *Willkür und Gewalt*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ⁴2002.

¹⁹ MIGGELBRINK, Ralf: *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*. Freiburg i.Br.: Herder 2000; DERS.: *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*. Darmstadt: WBG 2002.

²⁰ ZENGER, Erich: *Der Gott der Bibel – ein gewalttätiger Gott?*, in: KatBl 119 (1994) 687–696; BAUDLER, Georg: *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*. Düsseldorf: Patmos 1999; LANG, Martin: *Gott und Gewalt in der Amosschrift*. Würzburg: Echter 2004; BAUMANN, Gerlinde: *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*. Darmstadt: WBG 2006.

²¹ LOHFINK, Norbert/PESCH, Rudolf (Hgg.): *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*. Düsseldorf: Patmos 1978; SCHWAGER, Raymund: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München: Kösel 1978. LOHFINK, Norbert (Hg.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (= QD 96). Freiburg i.Br.: Herder 1983.

²² BERGMANN, Michael/MURRAY, Michael J./REA, Michael C. (Hgg.): *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*. Oxford: Oxford University Press 2011.

²³ Siehe: TALIAFERRO, Charles/MEISTER, Chad (Hgg.): *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press 2010.

²⁴ CRISP, Oliver D./REA, Michael C. (Hgg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. New York: Oxford University Press 2009.

2. Die Problematik der biblischen Gewaltsemantik – Zu einem aktuellen Sammelband

Doch wenden wir uns vor diesem Hintergrund nun dem Band selbst zu. Dieser dokumentiert eine Tagung, die 2009 an der University of Notre Dame vom Center for Philosophy of Religion veranstaltet wurde.²⁵ Der Titel der Tagung lautete: „My Ways Are Not Your Ways: The Moral Character of the God of the Hebrew Bible“ (3). Im Mittelpunkt des Symposions standen zwei Fragen: Wie soll man die moralisch anstößigen Passagen des Alten Testaments interpretieren? Und wie lässt sich dem Vorwurf entgegenreten, der biblische Gott dulde nicht nur, sondern ordne selbst moralische Gräueltaten an? (3)

Dass sie ihre Untersuchungen und Ausführungen auf das AT beschränken, rechtfertigen die Herausgeber damit, dass alle drei abrahamitischen Religionen dem AT eine, wenngleich unterschiedliche, Offenbarungsqualität zubilligen.²⁶ Die aggressive Kritik, welche die neuen Atheisten am AT üben, richte sich daher als fundamentale Anfrage an alle drei großen Monotheismen (2). In besonderer Weise würden die alttestamentlichen Gottesbilder der Gewalt jedoch Juden- und Christentum vor ein Dilemma stellen. Dieses skizzieren die Herausgeber wie folgt: „[It] seems that they must either deny that the problematic texts constitute divine revelation, or they must admit that the God they worship is not even morally decent, much less morally perfect.“ (2)

Damit sind die zwei zentralen Themenkreise des Bandes benannt: zum einen die Frage nach Inspiration und Wahrheit der Hl. Schrift; zum anderen die Frage, ob sich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen zur Deckung bringen lässt.

Der erste Problemkreis knüpft an eine zurzeit vor allem in evangelikalen Kreisen Nordamerikas geführte Debatte um die Inerranz der biblischen Schriften an.²⁷ Letztlich handelt es sich dabei um eine Neuauflage der Offenbarungskritik der Aufklärung. Diese bemühte sich nachzuweisen, „dass sich in der Schrift *moralisch fragwürdige* Berichte finden, was mit einer wortwörtlichen Inspiration durch einen sittlich vollkommenen Gott unvereinbar ist“²⁸.

Der zweite Problemkreis ist im Horizont der sog. *perfect being theology* zu sehen, der die überwiegende Mehrheit analytisch gesinnter Religionsphilosophen anhängt. In Fortschreibung der klassischen Bestimmung Gottes als *ens perfectissimum* denkt der Mainstream der zeitgenössischen Religionsphilosophie Gott als Wesen maximaler Vollkommenheit.²⁹ Gottes Vollkommenheit impliziert auch sittliche Vollkommenheit. Diese erscheint jedoch *prima facie* durch Gott zugeschriebene moralisch anstößige Passagen im AT konterkariert.

²⁵ Die Seitenangaben im Haupttext beziehen sich im Folgenden auf BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*.

²⁶ BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 2: „From a Muslim point of view, the Jewish and Christian Bibles contain God's revelation, but in corrupted form.“

²⁷ Für einen ersten Überblick siehe die Sondernummer *Philosophia Christi* 11 (2009) zum Thema „Did God Mandate Genocide?“.

²⁸ SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München: Don Bosco 1999, 151.

²⁹ Siehe: KREINER, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 232–239.

Die Auseinandersetzung mit den zwei genannten Problemstellungen erfolgt im vorliegenden Werk streng systematisch. Der Band gliedert sich in vier thematische Abschnitte. Der erste Abschnitt sichtet und präsentiert philosophische Einwände gegen den moralischen Charakter Gottes im AT (27–118). Der zweite Teil reagiert darauf mit philosophischen (119–265), der dritte mit theologischen Lösungsansätzen (267–318). Der vierte Teil beschließt das Buch mit einigen Grundsatzüberlegungen (319–334).

Das Spezifikum des Bandes besteht darin, dass zu jedem der zehn Beiträge ein anderer Autor in Form eines Kommentars (*comments*) kritisch Stellung bezieht. So ergibt sich unter formaler Rücksicht eine dreigliedrige Struktur, bestehend aus Originalbeitrag, Kritik und Replik.

Inhaltlich finden sich im Band drei grundlegende Strategien im Umgang mit verstörendem göttlichem Verhalten (*disturbing divine behaviour*) (5). Die erste Strategie leugnet, dass die moralisch problematischen Passagen inspiriert seien. Für die zweite Strategie sind zwar auch diese Texte inspiriert und damit Teil der göttlichen Offenbarung. Die irritierenden Berichte würden jedoch nicht adäquat wiedergeben, was Gott tatsächlich angeordnet bzw. zugelassen habe. Der eigentliche Offenbarungsgehalt (*divine message*) der inkriminierten Texte sei moralisch unproblematisch (7). Die dritte Strategie schließlich erachtet besagte Schilderungen sowohl für inspiriert als auch für eine verlässliche Wiedergabe des faktisch Vorgefallenen. Gottes Anordnung bzw. Zulassung von Übeln sei jedoch moralisch gerechtfertigt und mit seiner Liebe und sittlichen Vollkommenheit vereinbar (7).

3. Der biblische Gott am Pranger

Die erste Strategie bildet die Grundmatrize der drei Eingangsbeiträge. Den Auftakt macht Louise Antony, die das überkommene Gottesbild des liebenden Vaters einer radikalen Dekonstruktion unterzieht (29–46). Antonys provokante These lautet: „In attitudes, motives, methods, and reactions, God is the antithesis of a good parent.“ (30) Ihre Kritik macht sie in erster Linie an der Sündenfallgeschichte fest. Diese schildere Gott als einen verantwortungslosen Vater, der den Menschen böswillig und voller Neid begegne. In der Erzählung der Bindung Isaaks und im Buch Ijob sieht sie ihre Einschätzung Gottes als sadistischen Pädagogen bestätigt.

In dieselbe Kerbe schlägt auch Edwin Curley (58–78). Dass Gott im AT zu Kinderopfer und Genozid aufrufe, Vergewaltigung und Sklaverei dulde etc., macht es für Curley unmöglich, an der Inspiration der Hebräischen Bibel durch einen sittlich vollkommenen Gott festzuhalten. Doch auch das NT verfällt, nicht zuletzt aufgrund seiner Lehre von ewigen Höllenstrafen, demselben Verdikt. Dass das biblische Ethos Veränderungen und Entwicklungen unterworfen gewesen sei, wird als weiterer Einwand gegen die Inspiration der Schrift ins Feld geführt. Denn der moralische Charakter eines sittlich vollkommenen Gottes „ändere sich nicht“ (73).

Das bibelkritische Trio vervollständigt Evan Fales (91–108). Fales sieht alle apologetischen Versuche, die moralisch bedenklichen Passagen der Bibel einer plausiblen Erklärung zuzuführen, zum Scheitern verurteilt. Der einzige Ausweg bestehe *prima facie* in einer radikal theonom konzipierten Ethik. *Secunda facie*, so zeigt sich Fales in Übereinstimmung mit Curley (vgl. 66) überzeugt, führe eine derartige *divine command theory* jedoch in eine Sackgasse, verlange sie doch

nichts Geringeres, als „unsere tiefsten moralischen Überzeugungen und Empfindungen zu opfern“ (107).

Gemeinsam ist den drei Autoren, dass sie im Namen der Ethik und der Redlichkeit den biblischen Gottesglauben angreifen. In ihrer Kritik des gewalttätigen Gottes rechnen sie schonungslos mit apologetischen Standardfiguren ab. So wird etwa das Argument, das AT stelle unter ethischer Rücksicht einen Fortschritt gegenüber vergleichbaren Rechtskorpora des Alten Orients dar, mit dem Hinweis abgeschmettert: „Why should a divinely guided Israel be merely *better* than its neighbors?“ (93)

Ebenso zurückgewiesen wird die These, Gott habe angesichts der massiven Verdorbenheit Israels seine moralischen Forderungen drastisch nach unten korrigieren müssen, um die Israeliten nicht heillos zu überfordern. Ein derart fauler Kompromiss sei, so Fales, mit dem sich resolut gebenden biblischen Gott nicht vereinbar (93).

Auch der Versuch, die anstößigen Gewaltpraktiken historisch zu kontextualisieren und auf dem Hintergrund der damaligen Umstände zu legitimieren, wird harsch verurteilt. Bestimmte Handlungen, wie etwa Genozid³⁰, seien unabhängig vom kulturellen Bezugsrahmen stets moralisch verwerflich (94).

Kaum besser ergeht es dem Vorhaben, sich auf die hermeneutische Maxime zu berufen, dass „biblische Texte immer im *Kontext* der ganzen Bibel zu lesen sind und eine fundamentalistische Deutung isolierter Texte deshalb irreführend ist.“³¹ So gibt sich etwa Curley mit dem traditionellen Hinweis auf die Kanongenese, wonach „man kein Buch der Bibel anders las als in ‚anologia scripturae‘, in der Sinneinheit der ganzen Schrift“³² und dass Inspiration und Irrtumslosigkeit folglich sinnvollerweise nur von „der Einheit der Schrift“³³ ausgesagt werden könnten, nicht zufrieden. Denn mit der Betonung der Kontextgebundenheit biblischer Aussagen werde allzu oft eine subjektivistische und willkürliche Deutung bemäntelt. Warum ist es legitim, so fragt er, „that faced with a contradiction in scripture, we must always prefer the passage which shows God in a better light, as judged by our present moral standards“? (60) Auch Schwager war sich der Problematik dieser Hermeneutik bewusst, wenn er darauf hinweist: „So genügt es nicht, neben Texte der Gewalt und des Zornes einfach Texte des Erbarmens zu stellen, denn diese könnten ja wieder durch ›brutale‹ Texte relativiert werden. Entscheidend ist vielmehr die Frage, von welcher Mitte her die vielfältigen Aussagen zu deuten sind.“³⁴ Ob in der aktuellen angloamerikanischen Diskussion diese Mitte im Blick ist, wird noch zu untersuchen sein.

Auch der Rekurs auf die Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinnes gerät unter Beschuss. Dass „scheinbar dunkle oder falsche Sätze der Bibel [...] – zu-

³⁰ Vgl. RAUSER, Randal: „*Let Nothing that Breathes Remain Alive*“. *On the Problem of Divinely Commanded Genocide*, in: *Philosophia Christi* 11 (2009) 27–41, hier 29: „Genocide is always a moral atrocity.“

³¹ SCHWAGER, Raymond: *Replik zu E. Zengers Beitrag „Der Gott der Bibel – ein gewalttätiger Gott?“*, in: *KatBl* 119 (1994) 697.

³² LOHFINK, Norbert: *Über die Irrtumslosigkeit und Einheit der Schrift*, in: *StZ* 174 (1964) 161–181, hier 170.

³³ LOHFINK: *Über die Irrtumslosigkeit und Einheit der Schrift*, 172.

³⁴ SCHWAGER: *Replik zu E. Zengers Beitrag*, 697.

mindest auch – von anderem als dem, was ihre Buchstaben sagen, sprechen“³⁵, erachten die Kritiker aus vier Gründen für problematisch. Zum einen, weil damit das Offenbarungshandeln Gottes in ein bedenkliches Zwielficht gerate. „Why“, fragt sich Antony, „would a benevolent God ‘reveal’ himself in so obscure a way that one needs a Ph.D. to understand him?“ (56)

Zum zweiten, weil die Orientierungsfunktion der Schrift auch und zumal in moralischen Belangen dadurch erhebliche Einbußen erleide. „If [...] extensive scholarship is necessary in order to understand the meaning of the Bible, how can this text serve as a guide for ordinary people?“ (56)

Drittens, weil die Gefahr drohe, dass Exegese sich hier zu Eisegese verkehre. Die Gefahr besteht kurz gesagt darin, „dass der biblische Text nicht ausgelegt – exegetisiert – wird, sondern, dass in ihn etwas hineingelesen wird, was nicht der Text meint, sondern der Interpret will“³⁶.

Viertens und letztens, weil der (strategische) Gebrauch des mehrfachen Schriftsinnes nur allzu gern über die verhängnisvolle Wirkungsgeschichte der biblischen Schriften hinwegtäuschen möchte. Das Panoptikum biblisch sanktionierten Grauens wird von Fales drastisch entfaltet: „Even granting (as I do not) that by understanding the horrors of the Tanak allegorically, the early Church was able to wash its hands of moral complicity, there remains the point that these passages (also ones from the NT) have been used, with effect and color of reason, to justify slavery, crusades, pogroms, witch-hunts, the treatment of women and children as near-chattel, and much other evil.“ (98) Dass die Schrift leicht missbraucht werden könne, läge auf der Hand und hätte von Gott vorhergesehen werden müssen (98). Damit schließt Fales an die unter Punkt eins genannte Argumentation von Antony an.

Im Blick auf das bislang Ausgeführte drängt sich der Eindruck auf, Antony, Curley und Fales möchten Juden wie Christen vor ein Dilemma stellen. Die Wahl zwischen Skylla und Charybdis gestaltet sich dabei folgendermaßen: Werde die Bibel als Offenbarungszeugnis ernst genommen, so dekonstruiere ihre Gewaltsemantik das landläufige Gottesbild, indem es Gottes Verehrungswürdigkeit desavouiere. Selbst wenn Gewalt kein Name Gottes sein sollte und Gott religiös motivierte Gewalt niemals gutheißen würde, so habe er dennoch seine moralische Integrität eingebüßt, indem er die Israeliten glauben ließ, „*he had authorized such conduct*“ (87).

Wolle man demgegenüber an der maximalen, somit auch sittlichen Vollkommenheit Gottes festhalten, so müsse der Anspruch, die Bibel sei in all ihren Teilen inspiriertes Gotteswort, fallengelassen werden. Gestehe man zu, dass die Anwendung von Gewalt niemals im Namen Gottes erfolgt sei und die Israeliten Gottes Willen falsch interpretiert hätten, so habe dies einschneidende offenbarungstheologische Konsequenzen, wie Fales deutlich macht: „The cost of accepting it to the inspirational integrity of the Tanak is heavy.“ (94) Konzediere man, dass ein biblischer Text, obwohl er von Gott inspiriert sei, dennoch keine „verlässliche Quelle der moralischen Leitung“ (88) darstelle, was sich daran zeige, dass die Schrift uns häufig „about the kinds of conduct a morally perfect being would authorize“ (88) in die Irre führe, so verflüchtige sich die Vorstel-

³⁵ MÜLLER, Klaus: *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. I. *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*. Münster: Aschendorff 2006, 136.

³⁶ MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. I., 138.

lung, das Gottesvolk Israel habe „in intimate and comprehending concourse“ (98) mit Gott gestanden.

4. Ehrenrettung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs

Wie reagieren die zumeist christlichen Autoren auf die massive Kritik an den biblischen Gottesbildern? Bevor wir uns den einzelnen Beiträgen des zweiten und dritten Teils des Bandes zuwenden, ist es hilfreich und erhellend, die Kommentare aus dem ersten Teil etwas näher in den Blick zu nehmen. Zeigen sich darin doch bereits *in nuce* viele der Argumentationsfiguren, die in den anschließenden *philosophical* (119–265) und *theological* (267–318) *perspectives* als Lösungen (*solutions*) detailliert entfaltet werden.

Aus den Kommentaren, die jeweils nur wenige Druckseiten umfassen, lassen sich holzschnittartig folgende Argumentationstypen herauschälen: Der erste Typus, im Band vor allem von Eleonore Stump stark gemacht (47–53), beanstandet die von den Kritikern verwendete Methodologie, genauer, ihren selektiven Umgang mit der Hl. Schrift, den Ausfall alternativer Deutungen bzw. die Vernachlässigung der Interpretationstraditionen der angeklagten religiösen Gemeinschaften. Stump zeigt sich davon überzeugt, dass eine genaue und unvoreingenommene Lektüre das Irritationspotential der beanstandeten Passagen, wie z.B. der Sündenfallerzählung³⁷, erheblich zu entschärfen vermöchte.

Mit ihrer Kritik an der wissenschaftlichen Vorgehensweise der neuen Atheisten steht Stump nicht allein dar. Auch am Kontinent, zumal in Deutschland, ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass „gerade die Prominenten unter den [neuen Atheisten] sich derart ungeniert der Uraltklischees einer Vulgäraufklärung bedienen, dass sich eine Auseinandersetzung mit ihnen nicht lohnt, ja im Grund [sic!] mangels intellektueller Masse gar nicht möglich ist“³⁸. Gregor Maria Hoff ortet bei den neuen Atheisten gar eine interpretative Fundamentalisierungsstrategie: „Die Einrichtung des Objekts geschieht ohne jeden Zweifel, ohne kritische Selbstüberprüfung, die am Einspruch des Gegners Maß nähme.“³⁹

Der zweite apologetische Typus bringt eine von den Kritikern übersehene theologische Binsenweisheit in den Diskurs ein, nämlich, dass es sich bei den biblischen Schriften sowohl um Gottes- als auch um Menschenwort handle. So erachtet Peter van Inwagen die Hebräische Bibel für „eine kleine Bibliothek menschlicher Zeugnisse“ (82). Innerhalb der biblischen Schriften ortet van Inwagen einen Entwicklungs- und Transformationsprozess: „[The Hebrew Bible] is a history of a people ‘gradually developing a more adequate sense of justice’.“ (82) Dass das AT dennoch zur moralischen Anleitung (*moral guidance*) taugt, sieht van Inwagen durch den besonderen Beistand Gottes bei der Lektüre biblischer Texte gewährleistet. Van Inwagen entwickelt hier gleichsam eine kleine Theologie des inspirierten Lesers, die große Affinität zu zeitgenössischen rezep-

³⁷ Vgl.: SANDLER, Willibald: *Hat Gott dem Menschen eine Falle gestellt? Theologie des Sündenfalls und Sündenfall der Theologie*, in: ZKTh 129 (2007) 437–458. DERS.: *Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat*. Kevelaer: topos plus 2009.

³⁸ MÜLLER, Klaus: *Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen*, in: HerKorr 61 (2007) 552–557, hier 552.

³⁹ HOFF: *Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation*, 93.

tionsästhetischen Inspirations-Modellen⁴⁰ aufweist. Auffallend ist dabei jedoch der stark individualistische Grundzug. Im Mittelpunkt steht bei van Inwagen der einzelne Leser, nicht aber die Glaubengemeinschaft, die ja zugleich auch eine Lesegemeinschaft bildet.⁴¹

Den naheliegenden Eindruck, hier werde das Wirken Gottes im Leser dem Einwirken Gottes auf die Autoren und Redaktoren der Schrift übergeordnet, vermag van Inwagen nicht wirksam auszuräumen. Wenn Gott in der Lage ist, den Leser zum rechten Verständnis der Schrift zu führen, hätte es ihm dann nicht auch möglich sein müssen, den biblischen Autoren nahezubringen, was er als sein Wort niedergeschrieben haben wollte?⁴² Und so hinterlässt van Inwagens *defense* (vgl. 80) einen fahlen Beigeschmack. Einige der am Kontinent entwickelten theologischen Lösungsmodelle erschienen unter dieser Rücksicht, wie noch zu zeigen ist, überzeugender.

Ein dritter Typus, der sich ebenfalls bei van Inwagen findet, bedient sich des klassischen Retorsionsarguments. Demzufolge speise sich die Kritik an der Hl. Schrift im Namen der Ethik aus dem biblischen Ethos selbst. Die Dekonstruktion des biblischen Gottes geschehe auf der Grundlage der humanisierenden Impulse von Juden- und Christentum. Kurzum: „The morality to which critics of the moral character of the God of the Bible appeal is a gift to the world from Israel and the Church and is by no means self-evident.“ (81)

Ein vierter Typus, im Band u.a. von Alvin Plantinga vertreten (109–114), operiert mit der sog. *unknown goods response*. Diese, dem *skeptical theism* entstammende Strategie wurde ursprünglich zur Lösung des Theodizee-Problems in seiner theoretischen Fassung entwickelt. Im Wesentlichen besagt diese auch als *reductio in mysterium* bekannte Argumentationsfigur: „Zur Lösung des Theodizee-Problems sei es keineswegs notwendig, Gottes Gründe für die Zulassung von Übel und Leid auch faktisch kennen zu müssen. Es reiche aus, wenn begründeterweise davon ausgegangen werden kann, dass Gott moralisch gute Gründe habe. Nach theistischer Überzeugung hat Gott *per definitionem* gute Gründe, ob diese nun im einzelnen bekannt sind oder nicht.“⁴³

⁴⁰ Siehe: KÖRTNER, Ulrich: *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. DERS.: *Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens*, in: NZSTh 51 (2009) 27–49.

⁴¹ VAN INWAGEN, Peter: *Comments on 'The God of Abraham, Isaac, and Jacob'*, in: BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 79–84, hier 82: „[God] can reach into you and touch your heart and guide your thoughts. [...] He will be present within you and will guide you through its pages, highlighting this passage, awakening your critical capacities when you read that one, creating in your mind a sense that 'this passage is not addressed to my condition' when you read a third. He will, moreover, guide you to passages he particularly wants you to read: *tolle lege*. And, if you encounter difficulties in the text, he will lead you to people – the Doctors of the Church or your Aunt Alice – who will help you to resolve them.“

⁴² VAN INWAGEN: *Comments on 'The God of Abraham, Isaac, and Jacob'*, 83: „Why has God presented the story of the Covenant from many incompatible points of view – including points of view that incorporate horrible (if typically human) moral error? Why didn't he produce a nice coherent history, and one that represents a morally correct point of view throughout? I confess I don't know.“

⁴³ KREINER, Armin: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 72.

Dass Gott selbst dann gute Gründe habe, wenn er zum Genozid aufrufe, macht Plantinga am Christusereignis fest. Angesichts der sich in Inkarnation und Erlösungswerk Christi manifestierenden Liebe Gottes könne der Gläubige einsehen (*see*), „that whatever God did, he must indeed have a good reason, even if we can't see what the reason is.“ (113)

Ein fünfter Typus bemüht eine *divine command theory* (114). Diese löst das klassische Euthyphron-Dilemma, das auf die Frage hinausläuft: Wird das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt, oder ist es fromm, weil es von ihnen geliebt wird?, zugunsten der zweiten Variante auf. Der göttliche Wille bilde das Fundament von Moral und Ethik. Anders formuliert: „To say of x that it is evil (or good) is just to say that it has been forbidden (or commanded) by God.“⁴⁴ Einzig und allein der Wille Gottes, seine Befehle und Billigungen, so Plantinga, „determinieren, was richtig und falsch, moralisch zulässig und moralisch anstößig ist“ (114).

Ein sechster Typus argumentiert mit der Verschiedenheit und Relativität moralischer Überzeugungen. Erneut ist es Plantinga, der darauf verweist, dass niemand garantieren könne, „that our moral intuitions are entirely accurate“ (114). Da die Moral historischen und kulturellen Schwankungen und Veränderungen unterworfen sei, müsse man grundsätzlich mit der Möglichkeit rechnen, dass einige unserer moralischen Intuitionen nicht „entirely accurate“ seien (114). Dasselbe gelte für unsere Intuitionen in Bezug auf das, was Gott tun bzw. was er unterlassen würde (114).

5. Philosophische Lösungsvorschläge

5.1 John Hare

Die philosophischen Entgegnungen auf die Kritik am biblischen Gott eröffnet der Moralphilosoph John Hare (121–137). Seine Ausführungen gelten den Tieropfern im AT und kreisen um die Frage, ob Gott Blut fordere, um sich versöhnen zu lassen. Hare erblickt in den Tieropfern eine zeitlich begrenzte Konzession Gottes an die an Götzendienst gewöhnten Israeliten (145). Anstatt fremden Götzen auch Menschen zu opfern, sollte Israel nur mehr dem einen Gott Tieropfer darbringen (145f.). Da die Tiere laut Hare zum Haushalt gehörten und daher in enger Beziehung zum Menschen standen (126), konnten sie laut Hare den Menschen im rituellen Bereich vertreten und stellvertretende Genugtuung für ihn leisten.⁴⁵ Durch ihr Blut und das darin enthaltene Lebensprinzip hätten

⁴⁴ DAVIS, Scott: *Ethical Properties and Divine Commands*, in: *The Journal of Religious Ethics* 11 (1983) 280–300, hier 280. Vgl.: MORRISTON, Wes: *The moral obligations of reasonable non-believers. A special problem for divine command metaethics*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (2009) 1–10, hier 1: „A divine command metaethics must hold that the moral obligations of all persons are fixed by the commands of God.“

⁴⁵ Zur Auseinandersetzung mit I. Kants These, Schuld lasse sich nicht auf einen Stellvertreter übertragen, siehe: HARE, John: *Animal Sacrifice*, in: BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 121–137, hier 126. In der deutschsprachigen Literatur vgl.: MENKE, Karl-Heinz: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*. Einsiedeln: Johannes ²1997; GESTRICH, Christof: *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2001; HAMPEL, Volker/WETH, Rudolf (Hgg.): *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2010.

sie den Menschen von seinen Sünden gereinigt. „After the animal's life [...] is taken by God as a ransom instead of the life of the animal's owner, its blood can be used in purification, because of the separation between death and blood.“ (135) Aus heutiger Sicht erachtet Hare die alttestamentlichen Tieropfer für problematisch, nicht zuletzt deswegen, weil die Vorstellung der symbolischen Repräsentanz des Menschen durch ein Tier, die Tötung eines „non-consenting substitute“ nicht rechtfertigt (136).

5.2 Mark C. Murphy

Die erste detaillierte Stellungnahme zum eigentlichen Hauptthema des Bandes, der Problematik des Vernichtungsbanns, stammt aus der Feder des Philosophen Mark C. Murphy (150–167). Seine Aufmerksamkeit gilt der Erzählung von der Einnahme und Zerstörung Jerichos (Jos 6,16–21). Selbst unter der Voraussetzung, dass man den biblischen Bericht im Literalsinn für wahr erachte und somit davon ausgehe, die Israeliten hätten tatsächlich „an Mann und Frau, an alt und jung, an Rind, Schaf und Esel“ (Jos 6,21) den Bann vollzogen, werde Gott, in dessen Auftrag das Blutbad geschehen sei, dadurch moralisch nicht diskreditiert (151). Um Gott moralisch in Misskredit zu bringen, müsste der Nachweis erbracht werden, Gott habe einen moralischen Fehler begangen. Dies aufzuzeigen, sei aber alles andere als einfach. Denn dazu müsste bekannt sein, dass Gott ein falsches Ziel angestrebt bzw. ungeeignete Mittel eingesetzt oder aus unlauteren Motiven agiere. Dies im Detail zu erkennen, sei aber, wie Murphy mit dem *skeptical theism* festhält, dem Menschen verwehrt (154–157).

Die einzige Möglichkeit, Gott nachzuweisen, dass er bei der Eroberung Jerichos falsch gehandelt habe (*acted wrongly*), besteht für Murphy im Aufweis, dass er den Einwohnern Jerichos dadurch ein Unrecht (*wronged*) zugefügt habe (154). Dies aber bestreitet Murphy, da die dazu erforderlichen Voraussetzungen nicht bestanden hätten (157). Damit eine Partei einer anderen Unrecht tun könne, hätten zwei notwendige Bedingungen erfüllt zu sein. Erstens: „The norms by which they are bound must have a common source“ (162). Und zweitens müssten die Parteien im Verhältnis der Gegenseitigkeit (*mutuality*) zueinander stehen. Gegenseitigkeit impliziert für Murphy, dass beide Seiten grundsätzlich in der Lage sind, „the concepts of right of that order“ zu erfassen und danach zu handeln (162). Da Gott aber nichts und niemandem unterstehe, und somit – im Gegensatz zum Menschen – keinen Einschränkungen durch die Gerechtigkeit unterliege, sei die erste Bedingung nicht erfüllt (163). Genauso wenig wie die zweite (*the conceptual grasp constraint*), denn diese laufe darauf hinaus, „that the form of justice to which a perfect God would be subject would be constrained by the limits on the agency of the most meager kind of created rational being.“ (163) Dass das Fassungsvermögen des jämmerlichsten Geschöpfes den moralischen Maßstab für Gott konstituiere, sei absurd und Gottes unwürdig (163).

Das erschreckende Fazit, das Murphy daraus ableitet, lautet: Einzig und allein wenn Gott eine Kooperation mit den Menschen eingehe und sich dadurch freiwillig „der menschlichen Form von Gerechtigkeit“ unterwerfe (165), könne er ihnen im strengen Sinn des Wortes Unrecht tun. Da Gott zu den Bewohnern Jerichos, im Gegensatz zu den Israeliten, keine personale (*second-personally*) Beziehung unterhalten habe, ergebe sich als logische und legitime Konsequenz daraus: „The slightest breach of promise or smallest lie to the Israelites by God

would have been a divine injustice, and would have morally discredited God; the total destruction of the Jerichoites was not, and did not.“ (165)

Aus bibeltheologischer Warte ist Murphys Konklusion hochproblematisch. So ließe sich fragen: Steht Gott nicht bereits durch das bloße Faktum, dass er schöpferisch tätig wurde, in Beziehung zu allem Geschaffenen? Und unterhält er nicht insbesondere zu jedem einzelnen Menschen eine Beziehung, dem er doch die Gottebenbildlichkeit verliehen hat? Müsste man mit Wes Morriston nicht grundsätzlich sagen: Indem Gott Kreaturen ins Dasein ruft, hat er für sie auch Verantwortung zu tragen: „*Failure to cooperate would itself be a form of abuse.* (We might call it *abandonment.*)“⁴⁶

Bezeichnend ist des Weiteren, dass Murphy offen zugesteht, sich keinen Reim darauf machen zu können, wie die Zerstörung Jerichos mit Gottes Liebe vereinbar sei (167).

5.3 Eleonore Stump

Wenden wir uns daher dem nächsten Beitrag zu und kommen wir zu Eleonore Stump (179–197). Stump beschäftigt sich mit Gottes Befehl an Saul, „Mann und Frau, Kind und Säugling, Rind und Schaf“ (1 Sam 15,3) der Amalekiter zu töten. Wie unter analytischen Denkern üblich, entwirft Stump ein Gedankenexperiment. Sie skizziert eine mögliche Welt, der unsrigen sehr ähnlich, die ein vollkommenes göttliches Wesen erschaffen habe und regiere, in der die zentralen Glaubensannahmen des Christentums wahr seien. Das göttliche Wesen liebe alle seine Geschöpfe und wolle, dass die Menschen in Gemeinschaft mit ihm leben. Da er den Menschen aber Freiheit im libertarischen Sinn⁴⁷ zugestanden habe, könne es zu dieser Gemeinschaft nur dann kommen, wenn der Mensch diese aus freien Stücken anstrebe. In besagter Welt sei Mord verboten und „a certain standard of care for animals“ verpflichtend vorgeschrieben (182).

Vor diesem Hintergrund stellt sich Stump die Frage: Kann die Erzählung vom Sieg Sauls über Amalek in dieser möglichen Welt wahr sein? Stump bejaht dies. Sie deutet Anordnung und Ausführung des Vernichtungsbanns als ein wichtiges Teilmoment des von Gott verfolgten Plans, „to grow a people into a moral and spiritual condition that will enable them to be united with God“ (194). In Abwandlung des klassischen Diktums „*omnis determinatio est negatio*“ ließe sich im Blick auf Stump formulieren: „*Omnia formatio populi est annihilatio*“. Die Gebote und Wertvorstellungen Gottes sollen den Israeliten, so Stump, gleichsam in Fleisch und Blut übergehen, indem sie im Namen Gottes all jene bekämpfen, die diese Werte nicht teilen (191). Um den Israeliten klar zu machen, dass sie als „officially sanctioned executioners“ im göttlichen Auftrag agieren und nicht als Räuberbande auf reiche Kriegsbeute aus sein sollen, befehle Gott, auch die Tiere der Gegner zu töten (190). Stump rechnet dabei mit der Möglichkeit, dass dank einer speziellen Intervention Gottes keiner der getöteten Menschen und Tiere Schmerz empfunden und gelitten habe (183f.). Israel solle sich nicht an fremdem

⁴⁶ MORRISTON, Wes: *Comments on 'God Beyond Justice'*, in: BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 168–173, hier 171.

⁴⁷ VON STOSCH, Klaus: *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 233: „Willensfreiheit im libertarischen Sinne meint die Möglichkeit, unter identischen Anfangs- und Randbedingungen in verschiedener Weise handeln zu können.“

Eigentum bereichern, sondern sich durch die Vollstreckung des Banns „der Bedeutung seiner Beziehung zu Gott und der Bedeutung der Werturteile Gottes“ bewusst werden (190).

An diesem Punkt hält Stump inne und konzidiert: Laut alttestamentlichem Befund, der auch in der möglichen Welt wahr sei, habe diese drastische Maßnahme Gottes ebenso wie die Überschwemmung der Erde (Gen 7) etc., die erhoffte Wirkung nicht gezeitigt und die Israeliten kaum von ihrem „moral disease“ befreit (194). Doch in diesem vermeintlichen Scheitern Gottes zeigt sich für Stump ein Spezifikum der göttlichen Heilspädagogik. Gott habe den Israeliten gleichsam *ex negativo* vor Augen führen wollen, welche Mittel ungeeignet seien, um sie dem Willen Gottes gleichzugestalten. „He is forming a people by showing them what will *not* work to cure them of what needs to be healed in them.“ (194) Die Auslöschung Amaleks wäre demnach als wichtige Lernerfahrung Israels im mühsamen Prozess der Festigung der Gottesgemeinschaft zu verbuchen.

Stumps Ausführungen können nicht unwidersprochen bleiben. An erster Stelle regt sich Widerstand gegen ihre Vorstellung eines gewalttätigen Gottes, der Menschen in seinem Namen und Auftrag Blut vergießen lässt, um sie letztlich zur Erkenntnis der Vergeblichkeit ihres Tuns zu führen. War es doch Stump selbst, die einst gegen Richard Swinburnes Theodizee darauf bestand, dass Gott den Menschen das Wissen um die sittliche Qualität ihrer Handlungen unmittelbar mitteilen könne, ohne sie dem langwierigen Selbstversuch des *try and error* zu überlassen und ohne ihre Freiheit dabei zu untergraben.⁴⁸ Warum sollte Gott dann aber dem Menschen nicht auch unmittelbar offenbaren können, dass bestimmte Handlungen, wie etwa ein Genozidvorhaben, nicht zielführend sind?

Bedenklich ist zweitens, dass Stump mit der Möglichkeit zu rechnen scheint, Gott habe einst tatsächlich eine Flutkatastrophe heraufbeschworen, und bediene sich nur deshalb kein zweites Mal dieses Mittels, da es sich als ungeeignetes Heilmittel „for the human tendency to evil“ herausgestellt habe (195). „Kann Gottes Liebe“, so lässt sich mit Balthasar im Blick auf die Fluterzählung kritisch anfragen, „einmal die Geduld verlieren, so dass er mit bloßer (Straf-) Gerechtigkeit weiterfahren muss“⁴⁹ und den Menschen von der Fläche des Erdbodens auszulöschen beabsichtigt (Gen 6,7)?

Drittens: Dass die Israeliten durch die Tötung der Amalekiter sich keines Mordes schuldig gemacht hätten, da sie von „der höchsten Autorität“ offiziell dazu ermächtigt worden seien (186), kann nur mehr als Sophisterei bezeichnet werden. Zwar mag man Stump zugestehen, dass ein Scharfrichter, der im Auftrag des Staates die Todesstrafe vollstreckt, deswegen nicht zum Mörder wird (186). Dies ändert jedoch nichts an der grundsätzlichen Problematik, dass Gott Stump zufolge nicht nur eine Tötungsabsicht hegt, sondern auch einen Tötungsbefehl erteilt. Wie kann aber Gott, der alles liebt, was ist und nichts von allem verabscheut, was er gemacht hat (Weish 11,24), einem seiner Geschöpfe den Tod wünschen wollen?

⁴⁸ STUMP, Eleonore: *Knowledge, Freedom, and the Problem of Evil*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 14 (1983) 49–58, hier 52f.

⁴⁹ VON BALTHASAR, Hans Urs: *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Ostfildern: Schwabenverlag ²1987, 8.

Wie lässt sich des Weiteren das Risiko, dass der willige Vollstrecker durch das Töten selbst traumatisiert und somit zum Opfer wird, mit der Liebe Gottes vereinbaren? Stumps Hinweis, die Israeliten seien Kriegshändler gewohnt gewesen und die Vollstreckung des Banns hätte daher wohl kaum ihre „moral corruption“ zur Folge gehabt (192), ist nur mehr sprachlos zur Kenntnis zu nehmen.

Nicht unproblematisch ist fünftens Stumps These, die den Amalekitern zugestoßenen Übel hätten ihnen zum Vorteil gereicht (193). Hier klingt zwischen den Zeilen eine bei Stump gängige Argumentationsfigur an, nämlich die Überzeugung, dass ein jäher, auch gewaltsamer Tod für den Menschen einen Segen darstellen könne. So vermerkt Stump bei ihrer Auslegung der Kain und Abel-Erzählung: Abels gewaltsamer Tod sei zwar beklagenswert, da er ihn vorzeitig ereile und ihn etlicher Lebensjahre beraube. „But on Christian doctrine, what he loses is years of a painful and spiritually perilous pilgrimage through this life, and what he gains is eternal bliss.“⁵⁰ Dass Stump hier Gefahr läuft, die Erde zum Jammertal zu stempeln und eine problematische Weltflucht zu propagieren, ist andernorts bereits kritisch festgestellt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden.⁵¹

5.4 Richard Swinburne

In gebotener Kürze ist auf Richard Swinburnes Stellungnahme zur biblischen Gewaltsemantik einzugehen. Bei Swinburne finden sich im Band erstmals ausführliche hermeneutische Überlegungen zur Interpretation von Texten generell (208–213).⁵² Diese allgemeinen Interpretationsregeln werden sodann im Rahmen einer biblischen Hermeneutik spezifiziert. Für Swinburne enthält die Bibel Gotteswort im Menschenwort (213). Bei der Auslegung orientiert er sich an einer Faustregel der Väterexegese: Wo eine wortwörtliche Lesart der Sittlichkeit, der christlichen Glaubenslehre oder gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen widerspreche, habe die Schrift im übertragenen Sinn gedeutet zu werden (215, 218, 221). Das Charakteristikum der patristischen Hermeneutik bestehe darin, jeden Satz der Schrift „in the light of the rest of the Bible and of God as its ultimate author“ zu interpretieren (220).

Auf diesem Hintergrund wendet sich Swinburne Gottes Befehl an Israel zu, im Zuge der Landnahme die Kanaaniter auszurotten (Dtn 7,1–2). Seine Positionierung fällt differenziert aus und umfasst mehrere Punkte. Swinburne rechnet mit einem komplexen Entstehungsprozess der biblischen Schriften. Angesichts der vielfältigen Überarbeitungen und Redaktionen, hält er erstens fest: „The doctrine of divine inspiration is not committed to any view about which authors of any passage were inspired – those who wrote down the original pericope, or those who incorporated it into some larger unit which would give it a different sense.“ (222)

⁵⁰ STUMP, Eleonore: *The Problem of Evil*, in: *Faith and Philosophy* 2 (1985) 392–423, hier 415.

⁵¹ Siehe: AMOR, Christoph J.: *Auf dem Weg zu einer narrativen Theodizee. Gott und das Leid bei Eleonore Stump. Eine Annäherung*, in: *NZSTh* 51 (2009) 205–230, hier 210.

⁵² Vgl. SWINBURNE, Richard: *Revelation. From Metaphor to Analogy*. Oxford: Oxford University Press 2007, 5–75. DERS.: *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press 2008, 144–160.

Zweitens verweist er auf das Akkomodationsprinzip (222), demzufolge Gott seine Gebote und Verbote dem Fassungsvermögen Israels angepasst habe. „There are certain moral truths which a primitive people are too primitive to grasp, or at any rate to continue to hold.“ (223) Es sei daher plausibel, dass Gott auch jene biblischen Bücher inspiriert habe, die aus heutiger Sicht ethisch problematische Texte beinhalten würden. Swinburne leugnet nicht, dass einige biblische Bücher ursprünglich (*originally*) in einer Weise gelesen und interpretiert worden seien, die einer unzulänglichen Moral (*inadequate morality*) Vorschub geleistet habe. Im Laufe der Zeit habe man jedoch diese Mangelhaftigkeit erkannt und das Wesen der Moral tiefer und besser verstehen gelernt (223).

Drittens sympathisiert Swinburne unverhohlen mit einer *divine command theory*. Es liest sich wie eine Neufassung der klassischen Redewendung „*Quod licet Iovi, non licet bovi*“, wenn Swinburne schreibt: „Many of the things which God is said to have commanded would have been very wrong for anyone else to do unless commanded by God“ (224). Als Schöpfer habe Gott das Recht, das Leben, das er den Menschen geschenkt habe, jederzeit zurückzufordern. „God therefore has the right to order the Israelites to kill the Canaanites.“ (224) Zum Genozidbefehl habe Gott nicht nur das Recht, sondern auch einen guten Grund besessen, nämlich „to preserve the young monotheistic religion of Israel from lethal spiritual infection by the polytheism of the Canaanites“ (224). Dass Gott die Israeliten zum Werkzeug seiner Vernichtung bestimmt und die Kanaaniter nicht etwa durch eine Naturkatastrophe vom Erdboden getilgt habe, sieht Swinburne – ähnlich wie Stump – darin begründet, dem auserwählten Volk die Bedeutung und Wichtigkeit seiner Gottesverehrung drastisch vor Augen zu führen (225). Seine Apologie gipfelt in dem Hinweis: „Even today and without a divine command many people would think it justified to kill people who had an infectious lethal disease and refused to be kept isolated from the rest of the population.“ (225)

Hier ist nicht der Platz, um Swinburnes Überlegungen einer detaillierten Kritik zu unterziehen. Einige grundsätzliche Anmerkungen und Hinweise müssen genügen. So stellt sich in erster Linie die Frage: Was ist mit dem vermeintlichen Nachweis gewonnen, dass der Genozidbefehl sich mit Gottes Gerechtigkeit vereinbaren lasse? Viel drängender ist doch die Problematik, ob er mit Gottes Liebe in Einklang steht. Dem scheint nicht so, wie Wes Morriston in seinem Kommentar zu Swinburne herausgearbeitet hat.⁵³ Laut Morriston sind sowohl das von Gott verfolgte Ziel als auch die dazu verwendeten Mittel moralisch völlig inakzeptabel und eines vollkommenen Wesens unwürdig.⁵⁴ Zum selben Fazit gelangt – im Rahmen einer überzeugenden Argumentation – auch Randal Rauser.⁵⁵ Letzten Endes bringt sich Swinburnes Entwurf selbst in Misskredit, da er als Freibrief gelesen werden kann, jede Form von Unsittlichkeit oder weltan-

53 MORRISTON, Wes: *Comments on 'What Does the Old Testament Mean?'*, in: BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 226–231, besonders 230f.

54 Siehe: MORRISTON, Wesley: *Did God Command Genocide? A Challenge to the Biblical Inerrantist*, in: *Philosophia Christi* 11 (2009) 7–26, besonders 25f.

55 RAUSER, Randal: „*Let Nothing that Breathes Remain Alive*“. *On the Problem of Divinely Commanded Genocide*, in: *Philosophia Christi* 11 (2009) 27–41.

schaulicher Andersheit im Namen Gottes auszumerzen, um die davon ausgehende Gefahr für den rechten Glauben einzudämmen.⁵⁶

5.5 Nicholas Wolterstorff

Einen anderen Zugang zum Verständnis der biblischen Gewaltsemantik wählt Wolterstorff. Er beschränkt seine Ausführungen auf das im Buch Josua gezeichnete Bild eines gewalttätigen Gottes. Um dieses angemessen zu verstehen, müsse man sich stets vor Augen halten, dass das Josuabuch „a theologically oriented narration, stylized and hyperbolic at important points“ sei (252). Es erfülle damit eine zweifache Funktion: eine prophetische und ermahnende, solange Israel sich im verheißenen Land aufgehalten habe⁵⁷; eine tröstende und ermutigende, während der Exilszeit.⁵⁸ Wenngleich mit Josua kein historisch akkurates Buch vorliege, so habe es, wie viele „hagiographic histories and biographies“ auch, eine moralisch wertvolle Funktion ausgeübt (263).

Dass diese vermeintlich heilsame Funktion des Buches durchaus auch problematisch gesehen werden kann, macht Louise Anthony deutlich. Die prophetische Funktion von der Wolterstorff spreche, sei nichts anderes als eine Drohgebärde Gottes an die Adresse der Israeliten nach dem Motto: „Worship me, or you'll end up like the Hazorites.“⁵⁹ Und was das trostspendende Potential des Buches anbelange, so beruhe dieses auf einer äusserst problematischen Rachephantasie.⁶⁰ Anthony berührt hier eine hochsensible Thematik, die auch im deutschsprachigen Raum seit längerer Zeit diskutiert wird. Das Bild des rächenden Gottes, so liest man wiederholt, „war das tröstliche Gottesbild der Machtlosen, die sich der Hilfe ihres Gottes im Gebet versicherten.“⁶¹ Die Gewalttexte der Bibel seien „fast ausschließlich als Texte der Angst und der Ohnmacht entstanden.“⁶² Die besonderen Umstände ihrer Genese täten ihrem Anspruch als Offenbarungsschriften dabei keinen Abbruch. So erweisen sich etwa die Rache psalmen für Erich Zenger gerade darin „als Offenbarung Gottes, dass in ihnen Gott selbst uns gewissermaßen darauf stößt, dass es in dieser Welt Leidenssituationen gibt, in denen solche Psalmen leidenden Menschen das Letzte sind, was ihnen geblieben ist – als Protest, Anklage und Hilfescrei.“⁶³

⁵⁶ MORRISTON: *Comments on 'What Does the Old Testament Mean?'*, 230: „Should we be open to the possibility of a divine command to exterminate, say, pimps and prostitutes? Or perhaps 'evangelical atheists' of a Richard Dawkins type?“

⁵⁷ WOLTERSTORFF, Nicholas: *Reading Joshua*, in: BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 236–256, hier 255: „If it [Israel] resists idolatry and worships only Yahweh, it will find that it is blessed by Yahweh.“

⁵⁸ WOLTERSTORFF: *Reading Joshua*, 255: „No matter how dark its present situation may be, Israel can trust that if it once again worships and obeys Yahweh and Yahweh alone, Yahweh will somehow once again deliver it.“

⁵⁹ ANTHONY, Louise: *Comments on 'Reading Joshua'*, in: BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 257–262, hier 261.

⁶⁰ ANTHONY: *Comments on 'Reading Joshua'*, 261: „You Babylonians think you've enslaved us, but just wait till our God gets back – then you'll all be put to the sword“.

⁶¹ SCHROER, Silvia: *Frauen und die Gewaltfrage im Ersten Testament*, in: KatBl 119 (1994) 676–686, hier 677.

⁶² ZENGER: *Der Gott der Bibel – ein gewalttätiger Gott?*, 693.

⁶³ ZENGER, Erich: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Freiburg i.Br.: Herder 1994, 162.

Nun macht es aber einen Unterschied, ob der Beter auf Gottes Rache oder auf Gottes Gerechtigkeit hofft. Die neuere Theologie denkt die eschatologische Vollendung der Geschichte meist als umfassenden Versöhnungsprozess.⁶⁴ Wenn das Endgericht somit *idealiter* in der Vergebung für die Täter⁶⁵ kulminieren soll, dann erscheint ein rächender Gott restlos deplaziert. Fluchpsalme haben, wie Klaus Müller beizupflichten ist, auf diesem Hintergrund, „ihr Recht und ihren Sinn“ gerade darin, dass sie „der Bereitschaft Ausdruck geben, auf selbst vollzogene Rache zu verzichten und das verzweifelte Recht auf Gerechtigkeit in Gottes Hand zu legen.“⁶⁶ Nicht Rache, sondern Gerechtigkeit soll der Beter demnach erleben. Doch auch der Schrei nach Gerechtigkeit ist angesichts der Hoffnung auf Versöhnung im Gericht nicht unproblematisch, denn: „Wie kann Gott im jüngsten Gericht nicht nur den Tätern mit Barmherzigkeit begegnen, sondern auch den Opfern Gerechtigkeit widerfahren lassen“?⁶⁷

6. Theologische Lösungsvorschläge

Die religionsphilosophische Auseinandersetzung mit der biblischen Gewaltthematik dominiert den Band. Die theologischen Zugänge fallen im Vergleich dazu spärlich aus und beschränken sich auf zwei Beiträge. Diese unterscheiden sich aber nicht sonderlich von denen der Philosophen.

Den Auftakt macht Gary Anderson (269–282). Der Alttestamentler der University of Notre Dame referiert zwar kurz den Stand der historisch-kritischen Forschung zur Landnahme (271–272). Letztlich geht es ihm aber um die Verteidigung der These: „God is justified in evicting the Canaanites because of their sinful behavior that has gone on for centuries.“ (25) Da die Erde Gott gehöre, könne er nach Belieben Herrscher vom Thron stürzen und Völker aus ihren Ländern vertreiben (290).

Dass Gottes Charakter nicht an wenigen biblischen Stellen dingfest gemacht und gleichsam herausdestilliert werden könne, sucht Christopher Seitz aufzuzeigen (292–308). Er spricht sich für einen *canonical approach* aus, der das vielstimmige biblische Zeugnis als Ganzes ernst nimmt. Um dem personalen Charakter Gottes auf die Spur zu kommen, müsse dieser „over the course of time, through punishment, death, new life, and promised future“ in den Blick genommen werden (306). Seitz' Ausführungen bleiben – bei aller Berechtigung des hermeneutischen Grundanliegens – im Letzten schwammig. So lässt er etwa offen, ob die dunklen und irritierenden Seiten eines gewalttätigen Gottes für ihn zum unaufgebbaren Kern des jüdisch-christlichen Gottesbildes gehören oder Ausdruck des Menschlichen, Allzumenschlichen sind.

⁶⁴ Siehe: ANSORGE, Dirk: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*. Freiburg i.Br.: Herder 2009.

⁶⁵ Vgl. NIEWIADOMSKI, Józef: *Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie*, in: ZKTh 114 (1992) 113–126; HÖFELE, Philipp: *Vergabung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: ThPh 85 (2010) 242–260.

⁶⁶ MÜLLER: *Dem Glauben nachdenken*, 141.

⁶⁷ ANSORGE: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 402.

7. Grundsätzliches. Zugleich: Prolegomena zu einer Inspirationstheologie

Am Ende dieses Überblicks zur *divine evil*-Debatte sind einige Grundsatzüberlegungen angebracht.

7.1 „Die vielstufige Entwicklungsgeschichte der Texte“⁶⁸

Grundlegend für die Auseinandersetzung mit der biblischen Gewaltsemantik ist zunächst einmal die Tatsache, dass „die Bibel nicht als fertiges Buch vom Himmel gefallen ist.“⁶⁹ Vor allem das Alte Testament hat eine „komplexe und lange Entstehungsgeschichte“ und zeichnet sich durch „Vielschichtigkeit und Mehrstimmigkeit“ aus.⁷⁰ In der Schrift findet sich der Niederschlag unterschiedlichster „Gotteserfahrungen, die über einen immens langen Zeitraum von Menschen gemacht wurden.“⁷¹ Diese Gotteserfahrungen sind dabei „weder eindeutig noch einheitlich“⁷².

Und so darf es nicht verwundern, dass auch die alttestamentlichen Vorstellungen von Gottes Gericht und Zorn unterschiedlich ausfallen.⁷³ „Nach den einen Texten bestraft Gott selber die Sünder, in anderen wirkt er mittels Menschen, die die Strafe ausführen, und gemäß einer dritten Textgruppe (ungefähr siebenzig Stellen) besteht die Strafe Gottes überhaupt nur darin, dass er sein Antlitz vor den Menschen verhüllt und die Übeltäter ihrem eigenen Tun überlässt. Gericht Gottes bedeutet in diesem Fall nichts anderes als Selbstgericht der Menschen.“⁷⁴ Diesen Prozess der innerbiblischen Entwicklung und Transformation erklärt sich Raymund Schwager folgendermaßen: „Der Glaube Israels hat sich [...] aus einer alten Stammesreligion heraus entwickelt, und der Offenbarungsimpuls, mit dem die christliche Theologie eindeutig rechnet, hat nicht schlagartig alles verändert, sondern alte Vorstellungen aufgegriffen und sie nur schrittweise umgedeutet.“⁷⁵

Dies ist nicht weiter erstaunlich, hat doch Gott – nach römisch-katholischem Verständnis – „in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart ge-

⁶⁸ SCHEFFCZYK, Leo: *Die Heilige Schrift. Wort Gottes und der Kirche*, in: IKaZ 30 (2001) 44–57, hier 52.

⁶⁹ SCHWAGER, Raymund: *Die Provokation zum Atheismus durch Gewalt in den biblischen Schriften*, in: BAIER, Karl u.a. (Hgg.): *Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 137–145, hier 140.

⁷⁰ ZENGER, Erich: *Heilige Schrift der Juden und Christen*, in: DERS. u.a. (Hgg.): *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer ³1998, 11–35, hier 19.

⁷¹ KREINER, Armin: *Gott im Leid? Zur Theodizee-Relevanz der Rede vom leidenden Gott*, in: KOSLOWSKI, Peter/HERMANNI, Friedrich (Hgg.): *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*. München: Fink 2001, 213–224, hier 214.

⁷² KREINER: *Gott im Leid? Zur Theodizee-Relevanz der Rede vom leidenden Gott*, hier 214.

⁷³ Siehe: SCHWAGER, Raymund: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. Thaur: Kulturverlag ³1994, 64–81.

⁷⁴ SCHWAGER, Raymund: *Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Buggle*, in: StZ 211 (1993) 168–176, hier 170.

⁷⁵ SCHWAGER: *Die Provokation zum Atheismus durch Gewalt in den biblischen Schriften*, 140.

sprochen“.⁷⁶ In den biblischen Schriften sind „Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, menschlicher Rede ähnlich geworden“⁷⁷, wie das Zweite Vatikanum lehrt. Den Vorgang des Eingehens des Gotteswortes in das menschlich geschriebene Wort darf man sich dabei nicht als ein mechanistisches Diktat vorstellen. Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie voraus.⁷⁸ Und so hat auch Gott bei der „Abfassung der Heiligen Bücher“ die Eigentätigkeit der Menschen nicht außer Kraft gesetzt, sondern „den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte“ zugelassen und gefördert.⁷⁹ Dies gilt für die Inspiration ebenso wie für das göttliche Offenbarungshandeln insgesamt. Die Konzilsväter beschreiben die Offenbarung keineswegs als eine Einbahnkommunikation zwischen dem göttlichen Lehrer und den menschlichen Schülern, sondern als ein dialogisches Geschehen: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott [...] aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde“⁸⁰.

Alles aber wird nach Maßgabe und Beschaffenheit des Empfängers aufgenommen.⁸¹ Gott ist zwar nach traditioneller Auffassung die Wahrheit selbst. „Damit ist von Gott jeder Irrtum ausgeschlossen“⁸². Gott kann sich weder selbst noch andere täuschen.⁸³ Da sich aber das Erkannte *secundum modum cognoscen-tis* im Erkennenden befindet,⁸⁴ ist stets mit der grundsätzlichen Möglichkeit zu rechnen, dass die menschliche Erkenntnis und Aufnahme des von Gott Geoffenbarten defizitär oder gar fehlerhaft ausfällt.

Dass diese Möglichkeit an manchen Stellen der biblischen Schriften Wirklichkeit geworden ist, gesteht die katholische Theologie heute zu. Zumindest dann, wenn man biblische Aussagen unter naturwissenschaftlicher,⁸⁵ historischer, geographischer, chronologischer etc. Rücksicht⁸⁶ in den Blick nimmt. Wie die von den neuen Atheisten losgetretene Debatte zeigt, reichen die vermeint-

⁷⁶ II. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 12.

⁷⁷ II. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 13.

⁷⁸ Vgl. RAFFELT, Albert: *Art. Gratia (prae)supponit naturam*, in: LThK 4 (31995) 986–988.

⁷⁹ II. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 11.

⁸⁰ II. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 1.

⁸¹ Zu *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* siehe: THOMAS VON AQUIN: *S. th. I*, q.75, a.5, c.

⁸² OTT, Ludwig: *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Bonn: nova & vetera 2005, 67.

⁸³ I. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben *Dei Filius*, Kap. 3: DH 3008.

⁸⁴ THOMAS VON AQUIN: *S. th. I*, q.12, a.4, c. *S. th. I*, q.14, a.1, ad 3. *S. th. II-II*, q.1, a.2, c.

⁸⁵ BONGARDT, Michael: *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt: WBG 2005, 153: „Das Universum ist nicht in sieben Tagen entstanden, die Erde nicht sinnvoll als sein Mittelpunkt zu behaupten (Gen 1,1–2,4a.), der Hase ist kein Wiederkäuer (Lev 11,9) [sic! eigentlich: Dtn 14,7].“

⁸⁶ Siehe: HOPING, Helmut: *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: HÜNERMANN, Peter/HILBERATH, Bernd Jochen (Hgg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 3. Freiburg i.Br.: Herder 2009, 695–831, besonders 768.

lichen und tatsächlichen Fehler bzw. Irrtümer der Schrift auch in den Bereich der biblischen Moral und Ethik hinein.

Das unleugbare Faktum, dass das biblische Ethos in den kanonischen Schriften Veränderungen und Transformationen durchgemacht hat, stellt jedoch m.E. keinen Einwand gegen die Inspiration der Hl. Schrift dar. Dies ist gegen die eingangs angeführte These von Edwin Curley festzuhalten. Laut Curley lässt sich das Phänomen des moralischen Fortschritts (*moral progress*) in den biblischen Schriften nur schwer mit der klassischen Inspirationstheologie vereinbaren. Da Gottes moralischer Charakter unwandelbar sei, könne Gott nicht als inspirierender Autor für die unterschiedlichen Moralvorstellungen in der Schrift verantwortlich zeichnen.⁸⁷

Dem wäre zuzustimmen, wenn mit Gott der alleinige *auctor* der Hl. Schrift vorläge. Nun halten aber Christen über die Konfessionsgrenzen hinweg an der „Vorstellung von der göttlich-menschlichen Autorschaft“⁸⁸ der biblischen Schriften fest. Dieser Vorstellung verleiht auch das Zweite Vatikanum Ausdruck, wenn es lehrt: „Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde.“⁸⁹ Deutlich tritt sie auch im Kommentar von Benedikt XVI. zu dieser Stelle hervor, wenn es dort heißt: „So erkennt man die ganze Bedeutung des menschlichen Autors, der die inspirierten Texte geschrieben hat, und gleichzeitig Gott selbst als den wahren Autor.“⁹⁰

Dass das Wesen dieses wahren Autors die Liebe ist, darauf hat die systematische Theologie im 20. Jahrhundert wiederholt hingewiesen. Was folgt aber aus der „Wesensbestimmung Gottes als Liebe“⁹¹ für die Inspirationstheologie?

7.2 Gott selbst setzt sich „eine Grenze seines Handelns“⁹²

Wenn das Handeln dem Wesen einer Entität folgt (*agere sequitur esse*), dann bildet die Liebe die Leit- und Grundoption des göttlichen Handelns. „Liebe kann [aber] glaubhaft nur auf dem Weg der Liebe ans Ziel kommen.“⁹³ Für das Verhältnis von Gott und Mensch bedeutet dies: Allein mit „Mitteln der Liebe“⁹⁴

⁸⁷ CURLEY, Edwin: *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*, in: BERGMANN/MURRAY/REA (Hgg.): *Divine Evil?*, 58–78, hier 73: „It [the discrepancy between Moses’s teachings and Ezekiel’s] is very hard to understand on the assumption that the Bible is the inspired word of a morally perfect God, whose moral character does not change.“

⁸⁸ GABEL, Helmut: *Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11). Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, in: ThG 45 (2002) 121–136, hier 128.

⁸⁹ II. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 9.

⁹⁰ BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* (30. September 2010). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187). Bonn: Libreria Editrice Vaticana 2010, 39 (Nr. 19).

⁹¹ TÜCK, Jan-Heiner: „Glaubhaft ist nur Liebe“. Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart, in: IKaZ 34 (2005) 145–163, hier 146.

⁹² STRIET, Magnus: *Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick*, in: ThQ 184 (2004) 185–201, hier 197.

⁹³ TÜCK, Jan-Heiner: *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: ThPh 83 (2008) 385–409, hier 406f.

⁹⁴ VON STOSCH: *Gott – Macht – Geschichte*, 23.

versucht Gott seine Ziele zu erreichen. Um seinem Wesen treu zu bleiben, erlegt Gott sich in seinem Handeln gleichsam Einschränkungen auf.⁹⁵ Er unterlässt es daher vielfach, seinen Willen direkt durchzusetzen. Vielmehr – und hier ließen sich Gedanken der Prozesstheologie aufgreifen – beeinflusst er „den Weltprozess durch überredende (persuasive) Verursachung. Genauer: Er lenkt ihn durch seine unendliche Liebe, durch seine fortwährende Geduld und Fürsorge in die richtige Richtung.“⁹⁶ Durch dieses Lenken bringt Gott einen beliebigen Zustand nicht „einseitig und vollständig“⁹⁷ hervor. Sein Einfluss zeigt sich gerade darin, „dass er seine Geschöpfe dazu »überredet« bzw. »lockt«, sich dem Willen Gottes entsprechend zu verhalten“⁹⁸.

Auch hinsichtlich der Schriftgenese darf angenommen werden, dass Gott Menschen gelockt hat, jene Wahrheit für die nachfolgenden Generationen festzuhalten, „von der Gott wollte, dass sie um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet werde.“⁹⁹ Gesteht man des Weiteren zu, dass Menschen auf Gottes Werben verschieden reagieren, so ist es grundsätzlich möglich, die Inspiration als ein Phänomen zu denken, das in unterschiedlicher Intensität auftreten kann. Dieser Gedanken ist an und für sich nicht neu, sondern deckt sich weitgehend mit der schon beim Aquinaten anzutreffenden Unterscheidung verschiedener Stufen der Prophetie.¹⁰⁰ Wie Thomas deutlich macht, kann ein Mensch in vielfältiger Weise zum Anwalt der Sache Gottes bzw. zu dessen Sprachrohr werden. Dabei besteht jedoch stets die Gefahr, dass das vermeintlich für Gottes Wort bzw. Wille Gehaltene, ein Gemisch und Gemenge von Göttlichem und Menschlichem, Allzumenschlichem darstellt.

7.3 Der Zorn des liebenden Gottes

Als Unterscheidungskriterium bietet sich der „Spitzensatz biblischer Theologie“¹⁰¹, Gott ist Liebe, an. Die Floskel vom lieben Gott droht jedoch die Gottesrede zu verkitschen und zu verharmlosen. Um der „pastoralen Domestizierung Gottes“¹⁰² wirksam entgegen zu treten, ist auch vom Zorn Gottes zu sprechen. „Gottes Zorn ist theologisch nicht zu verdrängen, da ansonsten das ‚leidenschaftliche‘ Engagement Gottes für Gerechtigkeit marginalisiert würde.“¹⁰³ Denn

⁹⁵ Siehe: WARD, Keith: *Divine Action. Examining God's Role in an Open and Emergent Universe*. Philadelphia: Templeton Foundation Press 2007, 123: „We have uncovered another sort of constraint on Divine action, the constraint imposed both by the general values God wishes to implement and by the particular creative ways in which those values are implemented.“

⁹⁶ LOICHINGER, Alexander/KREINER: Armin: *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch* (= UTB 3420). Paderborn: Schöningh 2010, 46.

⁹⁷ KREINER: *Das wahre Antlitz Gottes*, 334.

⁹⁸ KREINER: *Das wahre Antlitz Gottes*, 335.

⁹⁹ II. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 11.

¹⁰⁰ Zur *divisio prophetiae* siehe: THOMAS VON AQUIN: *S. th. II-II*, q.174.

¹⁰¹ SÖDING, Thomas: *«Gott ist Liebe». 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie*, in: DERS. (Hg): *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS W. Thüsing). Münster: Aschendorff 1996, 306–357.

¹⁰² TÜCK: „Glaubhaft ist nur Liebe“, 147.

¹⁰³ WERBICK, Jürgen: *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg i.Br.: Herder 2007, 377 (Fn. 115).

„die Sünde der Menschen lässt Gott, der die Liebe ist, nicht gleichgültig“¹⁰⁴. Ja, „ein Gott, der nur liebte und das Böse nicht hasste [...], würde sich selbst widersprechen“¹⁰⁵. Dazu gilt es zu bedenken: „Liebe, die die lieblose Verweigerung der Liebe (also Bosheit) gleichgültig hinnähme, wäre keine Liebe mehr“¹⁰⁶. Bereits Thomas lehrt, dass Gott die Menschen qua Sünder hasst, insofern sie jedoch seine Geschöpfe sind, liebt.¹⁰⁷ Dieser Hass auf die Sünde führt jedoch nicht dazu, dass Gottes „Nase im Zorn zu glühen und zu rauchen beginnt“ und er sich in einen „Bluttausch“ hineinsteigert.¹⁰⁸ Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehrt und lebt (Ez 33,11).

Da der Zorn Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen ist, von denen keiner verloren gehen soll (2 Petr 3,9), äußert er sich als unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe. Diese vollkommene Liebe „wendet nie List, Zwang oder gar Gewalt dem sich ihr Verweigernden gegenüber an. Doch sie lässt auch nie in ihrer erfinderischen Wirksamkeit nach.“¹⁰⁹

Wenngleich Gott dem Menschen nicht schaden will, so kann seine Liebe doch schmerzhaft erfahren werden. Dass die Begegnung mit Gott für den Menschen zwischen *fascinosum et tremendum* oszilliert, belegen die biblischen Schriften (vgl. Jes 6,5). Auch die Theologie des Fegefeuers weiß um den Schmerz, den die Konfrontation mit dem Heiligen hervorrufen kann: Vor der Güte Gottes „wird alle andere, nichtgöttliche Wirklichkeit ebenfalls ansichtig, doch nicht als Fülle, sondern als Mangel des Seins, als Verflüchtigung des Guten. Das ist das Gericht Gottes“¹¹⁰. Konstitutiv für dieses Gericht ist der „brennende Schmerz der uns einholenden Wahrheit.“¹¹¹ In der eschatologischen Begegnung mit Christus wird jeder Mensch „mit der unverkürzten Wahrheit über sich selbst konfrontiert.“¹¹² Eine Ahnung von diesem Reueschmerz erlebt auf Erden wohl jener, der mit der „um ihn werbenden Gewinnungsmacht Gottes, die seine Liebe und nichts anderes als diese offenbar gewordene Liebe ist“¹¹³, konfrontiert wird. Gottes Liebe erscheint ihm dann als Zorn, d.h. als „Gottes leidenschaftlicher Eifer, der die Umkehr der Sünder und eben nicht ihre Vernichtung will“¹¹⁴. Wo Gott in der Bibel als gewalttätig dargestellt wird, darf man annehmen, dass „die Gottes-

¹⁰⁴ TÜCK: *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes*, 402.

¹⁰⁵ VON BALTHASAR, Hans Urs: *Theodramatik. Bd. III. Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes 1980, 315.

¹⁰⁶ TÜCK: *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes*, 409.

¹⁰⁷ THOMAS VON AQUIN: *S. th. I, q.20. a.2, ad 4.*

¹⁰⁸ LOHFINK, Norbert: *Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt. Exegetische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema*, in: *HerKorr* 32 (1978) 187–193, hier 189.

¹⁰⁹ VERWEYEN, Hansjürgen: *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: WBG 2008, 163.

¹¹⁰ BEINERT, Wolfgang: *Vom Fegfeuer und anderen dunklen Jenseitsorten. Über das Schicksal der Halbguten*, in: *StZ* 226 (2008) 310–322, hier 320.

¹¹¹ PRÖPPER, Thomas: *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg i.Br.: Herder 2001, 266–275, hier 274.

¹¹² REMENYI, Matthias: *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft?*, in: *IKaZ* 32 (2003) 492–512, hier 505.

¹¹³ STRIET: *Streitfall Apokatastasis*, 197.

¹¹⁴ WERBICK: *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, 377 (Fn. 115).

erfahrung selbst durch undurchschaute Projektionen weithin verdunkelt“¹¹⁵ geblieben ist. Derartige Texte sind als „Beschreibungen der menschlichen Leidenschaft, Aggression und Projektion neu zu lesen.“¹¹⁶

So bleibt die hermeneutische Regel des Augustinus im Recht: „Wer auch immer also glaubt, die göttlichen Schriften oder einen beliebigen Teil davon verstanden zu haben, ohne dass er durch diese Einsicht diese doppelte Liebe zu Gott und dem Nächsten [Mt 37,37-40] aufbaut, hat sie noch nicht verstanden.“¹¹⁷ Dies ist der Religionsphilosophie bei ihrer Beschäftigung mit der biblischen Gewaltproblematik nachdrücklich ins Stammbuch zu schreiben.

¹¹⁵ LOHFINK, Norbert: *Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt*, 189.

¹¹⁶ SCHWAGER, Raymund: *Biblische Texte als „Mischtexte“*. *Das hermeneutisch-spirituelle Programm der „Entmischung“*, in: *KatBl* 119 (1994) 698–703, hier 700.

¹¹⁷ AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* I, XXXVI.40.86. Zitiert nach: AURELIUS AUGUSTINUS: *Die christliche Bildung* (*De doctrina christiana*). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann. Stuttgart: Reclam 2002, 42.

Der Fall Eschweiler

Karl Eschweiler (1886–1936) kennt man durch *Die zwei Wege der neueren Theologie*. Die Interpretation des „Hier und Jetzt der katholisch-theologischen Situation aus der Geschichte des neuzeitlichen Geistes“¹ war 1926 eine fulminante Leistung, theologisch wie geistesgeschichtlich. Sie kam gut an, bei Jacques Maritain zum Beispiel. Zuerst durch Eschweilers Herausgabe seines Briefwechsels mit dem Surrealisten Jean Cocteau gewonnen, dann durch die deutsche Übersetzung von *Antimodern*, hat Maritain dem Autor 1930 das Zeugnis ausgestellt: „C'est le seul théologien allemand vraiment thomiste.“ Just dieser ‚einzige deutsche Thomist‘ endete als strammer Nazi. 1933 brüstete er sich, er sei „der einzige katholische Universitätstheologe, der sich öffentlich für Adolf Hitler einsetzt“ (252). Für ihn als Priester wäre es „Gotteslästerung“, auch nur mit dem Gedanken zu spielen, dass „eine gewissenhafte Erfüllung des dem Führer geschworenen Treueides“ mit der Loyalität gegenüber der Kirche in Konflikt geraten könnte (318).

Wie das alles zusammenhängt, erörtert eine dem Fall jetzt, ein dreiviertel Jahrhundert später, von Thomas Marschler gewidmete Biographie.² Sie gliedert sich folgendermassen: 1. Bildungsgang, Priester und Bonner Privatdozent; 2. theologische Position; 3. der Dogmatikprofessor auf der Staatlichen Akademie zu Braunsberg in Ostpreussen; 4. der Nationalsozialist (ab 1933) im Konflikt mit der Kirche. Entstanden ist die Biographie unter Benutzung von fünfzehn Archiven, aus der Durchforstung zum Teil erst neuerdings zugänglich gewordener Nachlässe. Unter anderem hat der Verfasser die einschlägigen Braunsberger Rektorsakten 1933–1935 entdeckt, die 1945 also nicht mit verbrannt sind. Schon früher erschienen ist von dem Verfasser eine ähnlich aufgebaute Studie zu dem politisch kaum weniger kompromittierten, übrigens viel gescheiteren (354) Kirchenrechtler Hans Barion (1899–1973). Beide, Eschweiler wie Barion, sein Braunsberger Kollege, gehörten zum Kreis um den katholischen Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985). Da der Verfasser sich nicht gern wiederholt, sei der mehr an Schmitt und auch der speziell an den in Braunsberg bezogenen staatskirchenrechtlichen Positionen interessierte Leser auf dieses Buch verwiesen, ein Meisterwerk der biographischen Kunst.³ Ergänzend verwiesen sei ausserdem auf Marschlers voriges Jahr herausgekommene Edition der Vorarbeiten zu den *Zwei Wegen der neueren Theologie*.⁴ Dort geht der Verfasser auch inhaltlich auf

¹ ESCHWEILER, Karl: *Die zwei Wege der neueren Theologie*. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg: Filser 1926, 12.

² MARSCHLER, Thomas: *Karl Eschweiler 1886–1936. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie* (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9). Regensburg: Friedrich Pustet 2011. 428 S. ISBN 978-3-7917-2320-4.

³ MARSCHLER, Th.: *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945*. Bonn: Verlag Nova & Vetera 2004.

⁴ ESCHWEILER, K.: *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22*. Aus dem Nachlass hg. u. mit ei-

manche von Eschweilers historischen Thesen ein; denn dass es daran Kritik zu üben gibt, ist ihm bewusst (123, 164f.). Das vorliegende Buch wendet sich, bei aller Gelehrsamkeit, daher doch an eine breitere Leserschaft. Der Stil beider Biographien ist argumentativ, nicht narrativ. Logische Gliederung bestimmt den Gesamteindruck, nicht ein Streben nach Anschaulichkeit. Analysiert wird sozusagen der metaphysische Aufbau einer zeitörtlichen Konkretion von Geist.

Der Biograph ist nicht irgendwer, sondern ausgesprochen ein Mann vom Fach, nämlich Dogmatiker in Augsburg. Eine gewisse konfessionelle Einseitigkeit in der Herstellung der zeitgeschichtlichen Bezüge mag sich daraus erklären. Doch eben nur der Fachgenosse bringt den nötigen Sinn für die institutionellen Interna mit. Vor allem ist er auf der Problemhöhe des Skandals. Wie der Verfasser einen Eschweiler, einen Barion, anstatt sie mit der Kneifzange anzufassen, mit Sympathie behandelt, ist da zweifellos etwas von der innigen Liebe der Kirche zu den Ketzern, in denen ihr ja ‚die eigene Frage als Gestalt‘ begegnet. Das scheidet diese Biographie von der laienhaften *political correctness*, die alle Lektionen über Objektivität und Werturteilsfreiheit gelassen in den Wind schlägt. Vor der Absage an den Antimodernismus auf dem II. Vaticanum war der Fall Eschweiler aus kirchlicher Sicht eine ‚objektive Möglichkeit‘ (345). Das macht ihn so beunruhigend.

Was die Erklärbarkeit von Eschweilers Parteieintritt 1933 betrifft, bleibt der Verfasser skeptisch. Es ist methodisch der grosse Vorzug dieser Arbeit, dass sie nicht alles durch 1933 finalisiert sein lässt, sondern die Kontingenz dieser Entscheidung betont (356, 370). Das ist die Wirkung der inzwischen, besonders durch die florierende Schmittforschung und durch Christian Tilitzki's Nachweis der grossen Kontinuität der deutschen Universitätsphilosophie,⁵ massiv erhöhten Ansprüche an jede ernstzunehmende Befassung mit der NS-Zeit. Die verschiedenen Ebenen, auf welchen sich Erklärungsversuche bewegen können, werden sorgfältig unterschieden. Vielleicht wäre ja Eschweiler ein Musterbeispiel für die Kategorie des ‚autoritären Charakters‘. Sein unverhohlenes Bedürfnis nach einem „kindlichen Glauben“⁶ disponierte ihn zur Führersehnsucht (65). Doch das Psychologisieren überlässt der Verfasser anderen (368). Für am aussichtsreichsten hält er den generationenspezifischen Ansatz: Eschweiler war Weltkriegsteilnehmer und der Zeitgenosse zum antikapitalistischen Engagement sehr bereiter Intellektueller. Selbst auf Seiten der politischen Linken fehlten da nicht die religiösen Obertöne – man denke an Ernst Bloch (1885–1977) oder Paul Tillich (1886–1965). Bezogen auf das bürgerliche Lager erinnert der Verfasser (59) an Carl Schmitts Diktum, dem Kapitalismus werde die katholische Kirche erst dann begreiflich sein, wenn auch die letzte Ewige Lampe ans Stromnetz angeschlossen ist. Unter den katholischen Theologen vom Fach war damals eine Aneignung des Thomas von Aquin im Schwange, welche die mit dem Liberalismus unvereinbaren Züge des Kirchenlehrers romantisch überzeichnete, Thomas' Grundbegriff ‚Ordo‘ diene zur Formel für alles Mögliche (353). Im Grossen und Ganzen entspricht Eschweiler dem Typ des faschistischen Intellektuellen (364).

ner Einleitung versehen von Th. Marschler. Münster: Verl.-Haus Monsenstein und Vannerdat 2010.

⁵ TILITZKI, Ch.: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. 2 Bde. Berlin: Akademie Verlag 2002.

⁶ ESCHWEILER, K.: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 137.

‚Weltanschauung‘ lautete die Parole, nicht ‚objektive Wahrheit‘. Bezeichnenderweise ist Eschweiler in diesem Punkt allerdings nie ganz mit sich ins Reine gekommen (77, 235ff.).

Auf die stärkere These, derzufolge der Wurm in dem theologischen System gesteckt hätte, in dem dialektisch überschnappenden Supranaturalismus der *Zwei Wege*, kommt der Verfasser wiederholt zu sprechen, er verhehlt nicht, dass er in diesem Punkt die theologische Kritik an Eschweiler auch teilt (127f., 175, 359ff.), überzeugend findet er die These dennoch nicht (362). Wie war es möglich, dass ein Geistlicher, der im Hakenkreuz den Drang zum Kreuz zu sehen wähnte (243, 268), die unausbleibliche Falsifikationskrise (271ff., 324) durch einen womöglich noch gesteigerten Fanatismus bewältigt hat (371)? Dass dem Fall Eschweiler „etwas nicht zu Erklärendes“ anhafte (376), wird nicht das letzte Wort in dieser Sache sein. An sich liegt der Fall eindeutig. Alles Nötige zu seiner Lösung gibt Marschlers Buch auch an die Hand. Nur muss es bisweilen aus dem Souterrain der Fussnoten gezogen werden.

* * *

Noch bevor das in der deutschen Geistesgeschichtsschreibung Mode wurde,⁷ hat Eschweiler aus der ‚humanen Selbstbehauptung‘ den Motor der Neuzeit gemacht (114). ‚Anthropozentrismus‘, ‚Rationalismus‘ und ‚Molinismus‘ hiessen bei ihm die Schlagworte. Originell war nicht so sehr der Umstand, dass all das kulturkritisch gemeint war, als vielmehr, dass alles, was man so gemeinhin unter den Folgen der ‚Aufklärung‘ verbucht, bei ihm die Folge eines bestimmten Stadiums der katholischen Theologie war. In den „Stammbaum des industriellen Menschen“ (71) wurden von ihm theologische Entwicklungen des 17. Jhs. eingetragen. Bis zu Eschweilers Intervention war der Hinweis auf die mögliche Neuzeitrelevanz der Theologie ausschliesslich eine Domäne des Kulturprotestantismus gewesen. In der Ideologie des Protestantenvereins war es selbstverständlich der Protestantismus, der „mit den Anschauungen und Einrichtungen des Mittelalters gebrochen“ und „die moderne Kultur“ hervorgebracht hatte.⁸ Max Webers (1864–1920) Forschungen zu der Folgelast der calvinistischen Prädestinationslehre hatten das unter einem anderen Blickwinkel noch einmal bekräftigt. Gegen die Identifizierung von Protestantismus und Neuzeit hatte sich inzwischen allerdings auch Widerspruch erhoben: Von einer „Erzeugung der modernen Kultur durch den Protestantismus“, so Ernst Troeltsch (1865–1923), könne „überhaupt nicht die Rede“ sein.⁹ Doch auch den von Troeltsch ins Spiel gebrachten ‚Neuprotestantismus‘ des 18. Jhs. überbot Eschweiler durch den Nachweis, dass die Identifizierung von Katholizismus und Mittelalter theologisch ein Märchen ist, vielleicht ein schönes Märchen, aber ein Märchen. Dieselbe Kirche, die ihre

⁷ HEIDEGGER, M.: *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in: *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1950; BLUMENBERG, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1966. Kritisch dazu HÜBENER, W.: *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne*, in: TAUBES, J. (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. Paderborn: Fink 1983, 57–76.

⁸ SCHENKEL, D.: *Friedrich Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild*. Elberfeld: Friderichs 1868, 3f.

⁹ TROELTSCH, E.: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906) (= *Historische Zeitschrift. Beihefte* 2). München: 1924, 32. Dilthey und Troeltsch sind erwähnt bei ESCHWEILER: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 280.

Priester seit 1910 auf den ‚Antimodernismus‘ vereidigte, hatte, in Form des von den Jesuiten gelehrten Molinismus, das Gift der Neuzeit längst intus. Innerkatholisch überbot diese These die in der Neuscholastik des 19. Jhs. übliche, namentlich von Jesuiten geübte, Kritik an der sog. Aufklärungstheologie (116).

‚Molinismus‘: das hiess, die Natur versteift sich spröde auf ihren freien Willen, und Gott fügt sich darein (67, 113, 129f.). Eschweilers Thomismus wollte demgegenüber die Natur schon von sich aus auf die Gnade ‚hingeordnet‘ wissen. Er kreiste um das berühmte *desiderium naturale* (66). Auch für das Theologumenon von der ‚physischen Prädetermination‘, diese schroffste Absage an den Gnadenmolinismus, meinte Eschweiler an dem *desiderium naturale* den geeigneten Anknüpfungspunkt zu haben.¹⁰ Was ihn an der molinistischen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade abstiess, war nicht so sehr die Behauptung der menschlichen Willensfreiheit an sich als vielmehr der „unfruchtbare, lebensfeindliche Scholastizismus“ (164) des theologischen ‚Stockwerkdenkens‘. Die katholische Theologie des 20. Jhs. verhandelt das auch unter dem Namen ‚Extrinsizismus‘. Diese Denkweise sahen Eschweiler und gleichgesinnte Theologen (118) besonders in der Glaubensanalyse (*analysis fidei*) und Apologetik am Werk. Diese Disziplin beruhte auf der Annahme (347), die Argumente für die katholische Glaubensentscheidung wären von dem übernatürlichen Bestimmungsgrund des Glaubensakts methodisch trennbar und im Hinblick auf eine rational kontrollierte Glaubensgewissheit weltanschaulich neutral diskutierbar (*evidentia credibilitatis*). Eine Zumutung an das gläubige Bewusstsein, in Bezug auf die Eschweiler davon ausging, dass sie dem ‚Mittelalter‘ fremd gewesen sei. Die ‚Barockscholastik‘ hielt er deswegen für ein „Kind der Neuzeit“ (95, 114). Dass sie das nun gerade aus dem Grund ist, mag man bezweifeln.¹¹ Doch die eminente geistesgeschichtliche Bedeutung des theologischen Glaubenstraktats ist Eschweiler zuerst aufgegangen (91ff.).

Die kritische Rezension seiner *Zwei Wege* durch die Jesuiten (154ff.) fasste er damals dahingehend zusammen, sie hätten die von ihm vertretene Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade „in Gegensatz zu zehn Denzingernummern“ gestellt (161). Gemeint war der von dem Jesuiten Heinrich Denzinger 1854 initiierte „modernistische Symbolismus“. Bis zum Zweiten Vatikanum hat es das *Enchiridion symbolorum*, dieser unentbehrliche Auszug der kirchlichen Lehrentscheidungen, auf immerhin 32 Auflagen gebracht. Für Eschweiler hockten die Gegner hinter dieser Verschanzung und schossen auf alles, was sich bewegt. Die „Denzinger-Bomben“, die ein ihm gewogener Beobachter damals in die Diskussion geworfen sah (178), zielten auf den ‚Bajanismus‘ (158), diese Vorform des Jansenismus. Dafür wusste Eschweiler den „ganzen Benediktiner-Orden und, was mehr ist, die offizielle Dominikaner-Instanz“ (173) hinter sich. So hat es ihn erst

¹⁰ ESCHWEILER, K.: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 268.

¹¹ „Der Versuch, die Glaubensgewissheit im logischen Schluss aus den Glaubwürdigkeitsgründen zu gewinnen, den man mit Unrecht dem oft missverstandenen De Lugo zum Vorwurf macht, ist tatsächlich im 14. Jh. von Franciscus von Marchia gemacht worden.“ LANG, Albert: *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jhs.* Münster: Aschendorff 1937, 95. Lang weist in diesem Zusammenhang auch ausführlich auf Walter Chatton hin. Dieser Hinweis wird bestätigt durch die Edition von WALTER CHATTON OFM.: *Sent. Prol. q. 1 art. 5.* Ed. M.E. Reina, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 25 (1970) 309.

¹² ESCHWEILER, K.: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 319.

1934 erwischt und dann aus einer ganz anderen Ecke, durch die damals erst vier Jahre alte Denzingernummer 3722. Eschweiler ist typisch für die die vorkonzi-liare katholische Theologie des 20. Jhs. umtreibende Sorge, ‚der Denzinger‘ könnte über kurz oder lang zu ihrer Bibel avancieren. Lieber werde „an“ Dogmen geglaubt, so lautete eine seiner Lieblingswendungen, als „durch“ Dogmen an Gott (131f., 177).

Um den Jesuiten die Antwort nicht schuldig zu bleiben, stürzte Eschweiler sich erneut in die Forschung, vielleicht sogar jetzt erst recht (195). Der historische Molina, ein Theologe des 16. Jhs., ist für ihn zeitlebens hinter dem Popanz verschwunden geblieben. In dieser Beziehung ist vor den Quellenforschungen Friedrich Stegmüllers (1902–1981) und seiner Schule so gut wie nichts geschehen. Hartnäckig hat Eschweiler ignoriert, dass das die Gnadenwirksamkeit beschränkende *posse dissentire* nicht Molinas Idee, sondern seit 1547 katholisches Dogma war.¹³ Molinas eigene Analyse der *certitudo ex parte subiecti* war sogar prononciert antipelagianisch, ohne jedes Zugeständnis an den Psychologismus.¹⁴ Wenn Eschweiler „die Überwindung des Molinismus [...] geradezu als Vorbedingung einer antimodernen Neuausrichtung der Kirche“ empfahl (344), lag dem also ein Molinismusbegriff zugrunde, welcher tatsächlich bis in alle Einzelheiten dem jansenistischen Klischee entsprach.¹⁵ In dem Mass, in dem er die polemische Fixiertheit auf die Periode der ‚katholischen Aufklärung‘¹⁶ überwand, von der er sich zur Abfassungszeit der *Zwei Wege* noch nicht gelöst hatte, gewann sein geistesgeschichtlicher Ansatz trotzdem an Sicherheit. Um das Klischee historisch einzuholen, lautete der Titel des der Görresgesellschaft unterbreiteten Forschungsprojekts, in dessen Focus das geistesgeschichtlich so sehr vernachlässigte Spanien gestanden hätte (111), zutreffend ‚Barockscholastik‘ (3, 115). Als den eigenen theologischen Antipoden hat Eschweiler nämlich zuletzt einen, gegenüber Molina, um zwei Generationen jüngeren Jesuiten identifiziert: Rodrigo de Arriaga (1592–1667).

1927 schrieb Eschweiler, so bezeugt sein Freund Paul Adams, fleissig an „seinem neuen Buch über Arriaga“. Leider ist dieses Buch nie fertig geworden. Erschienen sind, 1928 und 1931, nur zwei grosse einleitende Kapitel. Viel mehr hat sich jetzt auch im Nachlass nicht vorgefunden. Zur Arriagaforschung – „unge-

¹³ DENZINGER, H./SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum* § 1554, Freiburg i.Br.: Herder ³²1963, 378.

¹⁴ MOLINA, L. SJ.: *Liberi arbitrii cum gratiae donis etc. Concordia*. Hg. von J. Rabeneck. Oña-Madrid: Sapientia 1953, 229ff.

¹⁵ Das belegt insbesondere seine Verknüpfung des ‚Molinismus‘ mit dem Begriff des ‚peccatum philosophicum‘ (MARSCHLER: *Karl Eschweiler*, 117). Dieser ist erst von Juan Caramuel O.Cist. (1606–1682) terminologisch aufgebracht, von den Jansenisten freilich prompt den Jesuiten in die Schuhe geschoben worden. Der Flügel der Jesuiten, der eine theonome Moral lehrte (Sforza Pallavicino), hätte ihn nie gebilligt.

¹⁶ Ein zählebiges Produkt Eschweilerscher Geschichtsklitterung ist der „katholisch-theologische Wolffianismus“ (MARSCHLER: *Karl Eschweiler*, 97ff.). Das damit Gemeinte war nicht etwa nur in seiner historischen Bedeutung überschätzt (99), sondern falsch analysiert. Die Systeme der Jesuiten Stattler und Burkhäuser hatten sich die Bekämpfung von Wolffs Determinismus zur Aufgabe gesetzt. Ihr protestantisches Pendant wäre vielmehr Crusius. Der metaphysische Optimismus ist ein Thema, das umso weniger die Abhängigkeit der Jesuiten des 18. Jhs. von Wolff belegt (ESCHWEILER: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 287), als Leibniz und Wolff es ihrerseits ja aus der Jesuitenscholastik (Ruiz de Montoya, Granado, Perez) hatten.

wohnt, ja revolutionär“, urteilt der Verfasser zu recht (114); auch heute wird sie an nur wenigen Orten gepflegt, besonders in Prag¹⁷ – hat Eschweiler den Anstoss gegeben, nicht, um eine verbliebene historische Erkenntnislücke zu schliessen, sondern weil ihm klar war, dass durch den Hinweis auf niemanden sonst die eigene These vom „Ursprung der Neuzeit im Geiste des Molinismus“ (115) dialektisch auf so hohem Niveau zu bewahrheiten wäre. Arriagas fallibilistische Konzeption der katholischen Glaubensgewissheit hätte den Wegestreit, der auf dem Kenntnisstand der *Zwei Wege* im 19. Jh. ausgebrochen war, ins 17. Jh. zurückverlegt, mitten in die Gesellschaft Jesu hinein.¹⁸ Denn etliche Zeit- und Ordensgenossen Arriagas, etwa Martín de Esparza (1606–1689), wären, wegen ihrer ganz anderen Glaubenstheorie, für Eschweilers Neuzeitchoreographie nicht oder nur sehr bedingt brauchbar gewesen.¹⁹ Ebenso ist es in der Folge ja ein Jesuit gewesen, Henri de Lubac (1896–1991), der in seinem Enthusiasmus für das *desiderium naturale* zum Urheber der *Théologie nouvelle* wurde (352).

Wie bei allen katholischen Intellektuellen des Schmittkreises, die im Krisenjahr 1932 nur noch verzückt über ihren Rundfunkgeräten hingen,²⁰ bildete auch bei Eschweiler ein militanter Antiliberalismus das Scharnier zwischen Theologie und Politik. Der konzentrierte sich polemisch auf die Zentrumsparterie, das stabilisierende Element des Weimarer Systems (231). Weil der Verfasser sich mit Informationen zum damaligen politischen Kurs des Zentrums zurückhält, erfährt man leider nicht, warum trotz der Kanzlerschaft Heinrich Brünnings (1885–1970), den er bewundert haben soll (218), Brünnings Partei sich für Eschweiler auf ihr Image aus den Tagen Ludwig Windthorst (1812–1891) reduziert hat. So bleibt der Eindruck, dass die Genugtuung, mit der er 1933 die „Liquidierung des parlamentarischen Partei-Katholizismus“ quittiert hat (230), einfach daher rührt, dass er hinter diesem dieselben Jesuiten vermutete, die für ihn die Träger des ‚Molinismus‘ waren. Die „bis in den Hass gesteigerte Antipathie gegen den Jesuitenorden“ (214f., 250), die Eschweilers theologiegeschichtlichen Forschung die Richtung gab, hat nach Ansicht des Verfassers seit der Endphase der Weimarer Republik zunehmend sein politisches Verhalten bestimmt. Molinismus, Liberalismus und Ultramontanismus flossen für ihn in eins zusammen (215). Auch über den ‚Amerikanismus‘ heisst es gelegentlich, der sei „nur der letzte Schrei des

¹⁷ „In der von Arriaga angedeuteten Richtung fortzufahren, hätte bedeutet, immer deutlicher auf die Positionen zuzusteuern, die von David Hume eingenommen wurden.“ SOUSEDÍK, S.: *Philosophie der frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2009, 222f.

¹⁸ Indirekt, in der Gestalt, die ihr ein Anhänger gegeben hat, ist sie 1679 von der römischen Inquisition verurteilt worden: DENZINGER/SCHÖNMETZER: *Enchiridion Symbolorum* §§ 2119–21. Vgl. KNEBEL, S.K.: *Rodrigo de Arriaga (1592–1667) und die fallibilistische Theorie der katholischen Glaubensgewissheit*, in: SPOERHASE, C./WERLE, D./WILD, M. (Hgg.): *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*. Berlin: de Gruyter 2009, 317–37.

¹⁹ Vgl. SCHLAGENHAUFEN, Florian SJ.: *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1932) 313–74 u. 530–95, hier 586–93.

²⁰ Mit welcher mystischer Energie das analytische Instrumentarium von ‚Natur‘ und ‚Gnade‘ damals tagespolitisch gehandhabt wurde, davon vermittelt Eschweilers Freund Konrad Weiss (1880–1940) den wohl stärksten Eindruck: WEISS, K.: *Konzepte eines Katholiken in der Hindenburg-Wahl*, in: DERS.: *Der christliche Epimetheus*. Berlin: Runge 1933, 5–74.

Barockzeitalters“ (207). Das Syndrom von „Barockfeindlichkeit, Antijesuitismus und politischer Option“ (215) als den Ausdruck der Verbitterung über die Angriffe im Zusammenhang mit den *Zwei Wegen* zu lesen (149, 370), greift gewiss zu kurz. Denn auch den weiteren Schmittkreis hat Eschweiler damit angesteckt.

* * *

Carl Schmitt hatte recht: „Es gibt einen anti-römischen Affekt. Aus ihm nährt sich jener Kampf gegen Papismus, Jesuitismus und Klerikalismus, der einige Jahrhunderte europäischer Geschichte bewegt, mit einem riesenhaften Aufgebot von religiösen und politischen Energien.“²¹ Dieser Affekt konzentriert sich in einem einzigen Wort: *ultramontan*. Von den Leidenschaften, die dieses Wort einmal zu erregen imstande gewesen ist, in der Schweiz des Sonderbundkriegs²² und genauso im nationalliberalen deutschen Professorentum, macht man sich kaum noch eine Vorstellung. Nichts sei falscher, so ein führender Gelehrter der wilhelminischen Zeit, als von der Sozialdemokratie die grosse Gefahr für das Deutsche Reich zu befürchten: „So gross diese Gefahr sein mag, sie ist verschwindend gegen die Gefahr des Ultramontanismus.“²³ Deutschland sei berufen, „die Welt von der absoluten Herrschaft Roms zu befreien“: so schon früher ein anderer Exponent des akademischen Establishments. „Dieser Lebensaufgabe der deutschen Nation arbeitet die ultramontane Partei in blindem Eifer entgegen. Ihre Sünde ist die Sünde gegen den heiligen Geist, welcher die Menschheit bewegt.“²⁴ Dass „das Wort ‚ultramontan‘ aus dem Wortschatz der deutschen Sprache verschwinde“, war selbst im konfessionell entspannten Klima des Ersten Weltkriegs bei Eschweilers späterem Doktorvater noch nicht mehr als ein frommer Wunsch.²⁵

Auch unter Katholiken hat der antirömische Affekt gelodert. Reichlich Beispiele dafür bot Schmitts eigener Freundeskreis. Aus Marschlers Buch ist zu erfahren, was der Affekt über einen katholischen Theologen des 20. Jhs. vermocht hat. Er hat ihn dem Nationalsozialismus in die Arme getrieben. Selbst kluge Leute, meinte auch Hans Barion, hätten sich dazu verleiten lassen, „den Kampf gegen die Jesuiten lächerlich zu finden“. Vonseiten der „nationalsozialistischen katholischen Theologen“ müsse aber der „Ultramontanisierung des katholischen Volkes“ entgegengewirkt und der „Kampf gegen die jesuitische Weltanschauung“ aufgenommen werden.²⁶ Das hat Eschweiler getan (252), zur vollen Zufriedenheit der Nazis. Wenn es nach Eschweiler gegangen wäre, hätte sich

²¹ SCHMITT, C.: *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner-Verlag 1925, 5.

²² „Die neue Bundesverfassung der Schweizer tat sehr wohl daran, die Verpönung der Jesuiten unmittelbar neben den Paragraphen zu setzen, welcher von den gemeingefährlichen Seuchen handelt.“ KELLER, G.: *Der grüne Heinrich* (1853) IV, 3.

²³ DELBRÜCK, H.: *Deutschland und der Ultramontanismus* (1897), in: *Erinnerungen, Aufsätze und Reden*. Berlin: Stilke 1902, 409–24, hier 412.

²⁴ BLUNTSCHLI, J.C.: *Charakter und Geist der politischen Parteien*. Nördlingen: Beck 1869, 38. Jurist und der erste Vorsitzende des Deutschen Protestantenvereins (1863–1941).

²⁵ RADEMACHER, Arnold: *Katholizismus und modernes Leben*, in: THIMME, F. (Hg.): *Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. Ein Buch gegenseitigen Verstehens und Vertrauens*. Leipzig: Hirzel 1916, Bd. 1, 87–104, hier 101.

²⁶ Aus Barions Gutachten zum Reichskonkordat 1933, zitiert bei MARSCHLER: *Kirchenrecht*, 287–90.

vermutlich (269, 290) die SA mit der SJ befasst. Obwohl er sich zwei Jahre zuvor mit Rosenberg öffentlich angelegt hatte (233f.), hat das Amt Rosenberg es sich nach seinem Tod denn auch nicht nehmen lassen, in ihm den „Märtyrer seiner Überzeugung auf dem Kampffelde gegen den römischen Jesuitismus“ zu würdigen (341).²⁷

Schon Eschweilers allererste Publikation, 1908, war ein Akt der Distanzierung von der Subkultur gewesen, in der er als Katholik hatte aufwachsen müssen (16f.). Die Mandarine jenes Reichs von 1871, das sich durch die Ausbürgerung der Jesuiten eingeführt hatte, und in dessen Kontinuität Eschweiler sein Drittes Reich immer gerückt hat (335), hatten irgendwann eingesehen, dass der polizeilich geführte Kulturkampf in die Sackgasse geführt hatte. Statt einer Annäherung der katholischen Bevölkerung an die evangelische sei „eine schärfere Spannung zwischen Protestanten und Katholiken eingetreten als seit Jahrhunderten“. So das Fazit nach einem Vierteljahrhundert Jesuitengesetz. „Enger als je sind die deutschen Katholiken mit Rom verbunden [...]“. ²⁸ Dennoch werde man den Kampf gewinnen, einfach durch „die innere Überlegenheit der protestantischen Bildung, die ja unermesslich ist“. ²⁹ Nur aufdrängen solle man nichts mehr: „Ist es unser Interesse, dem Bildungs-Defizit des Ultramontanismus aufzuhelfen? Überlassen wir ihn seiner geistigen Verarmung.“ ³⁰ Eschweiler war der Junge aus dem Ghetto, in dem sich der verletzte Stolz mit dem Hass auf diejenigen verband, denen die Kulturkampfpropaganda die Schuld an der ‚katholischen Inferiorität‘ gab. Wenn der Verfasser bemerkt, dass sich schon vor 1933 bei Eschweiler zwischen den Einzelnen und die Menschheit penetrant das Volkstum als christlich relevante Kategorie geschoben hat (208), so war das ³¹ – ebenso wie die Rede von einer ‚schwarzen Internationale‘ ³² (207), das Eingeständnis nationalpolitischer Versäumnisse der deutschen Katholiken im 19. Jh. (229), die Unterscheidung zwischen zweierlei Katholizismus (251), ³³ die ökumenische Propaganda (253ff.) – eine einzige Verbeugung vor dem nationalliberalen Kulturkampfdiskurs. Es war, zeigt der Verfasser, sein völkisch reinterpremierter ‚Thomismus‘ (242ff.), welcher es Eschweiler ermöglicht hat, an diesen Diskurs den Anschluss zu finden.

In seiner Einstellung zu den Jesuiten liegt der Schlüssel zum Fall Eschweiler. Mit den Nazis war er sich sowohl in der Einschätzung der treibenden Kraft hinter dem Zentrum als auch in der Einschätzung der politischen Stossrichtung der Jesuiten einig. ³⁴ Von besonderem Interesse ist hier sein Antisemitismus. Wie

²⁷ Vgl. ROSENBERG, A.: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930). München: Hohen-eichen-Verlag 1937, 177ff.: Der Jesuitenorden „arbeitet [...] zielbewusst an der Zersetzung des nordisch-germanischen Abendlandes und nistet sich naturnotwendig überall dort ein, wo eine Wunde an einem Volkskörper bemerkbar wird“.

²⁸ DELBRÜCK: *Deutschland und der Ultramontanismus*, 414.

²⁹ Ebd. 424.

³⁰ Ebd. 423.

³¹ Vgl. z.B. STRAUSS, D.F.: *Der alte und der neue Glaube*. Bonn: 1873, 267.

³² BÜCHMANN, G.: *Geflügelte Worte. Der Zitatenschatz des deutschen Volkes*. Berlin: Haude & Spener ³²1972, 744.

³³ Vgl. BLUNTSCHLI: *Charakter und Geist der politischen Parteien*, 53f.

³⁴ MARSCHLER: *Karl Eschweiler*, 244f. Über die Zeit ab 1930 aus der Sicht der Nationalsozialisten vgl. STARK, Johannes: *Zentrumsherrschaft und Jesuitenpolitik*. München: Eher ³1932, 3.

der Verfasser ihn analysiert, benutzt er leider nicht den Schlüssel, den er zur Lösung des Falls schon in der Hand hat.

Eine „bare Positivität, [...] welche die geschichtliche Kreatur des Deutschtums in eine blosse Rassenposition umzusetzen versucht“,³⁵ wäre bis 1933 dem katholischen Schmittkreis unsympathisch gewesen, auch Eschweiler. Bis zu diesem Zeitpunkt war Eschweiler definitiv kein Rasseantisemit (188, 211f.). Auf der anderen Seite lässt der Verfasser keinen Zweifel daran, dass Eschweiler die zu seinen Lebzeiten in den Nürnberger Gesetzen kulminierende Entrechtung der Juden gebilligt und anscheinend sogar die Sterilisierung von Halbjuden befürwortet hat (247f.). Er ist also, indem Nazi, auch Rasseantisemit geworden. Was ist in diesem Licht von seinem früheren christlichen Antijudaismus zu halten? Der Verfasser entnimmt dem Fall Eschweiler eine Bestätigung für Olaf Blaschkes Vermutung, dass der christliche Antijudaismus eine innere Verfallstendenz in Richtung Rasseantisemitismus gehabt hat (212, 365). Nun hat Blaschke die Hauptthese seiner Arbeit, wonach im ausgehenden 19. Jh. der katholische Klerus generell „antisemitisch“ eingestellt gewesen wäre, aber selber dahin eingeschränkt, dass für den modernen Rasseantisemitismus damals gerade nicht die ‚ultramontanen‘ Zentrums-katholiken, sondern die Minderheit der nationalliberalen, d.h. der assimilationswilligen, Katholiken (‚Kulturkatholizismus‘) anfällig gewesen sei.³⁶ Der Fall Eschweiler beweist, wie nötig diese Einschränkung und von wie grosser Tragweite sie ist.

Der Verfasser bemerkt (210), dass Eschweiler schon vor 1933, anlässlich einer Kontroverse zwischen Carl Schmitt und Leo Strauss, den „Jesuitismus“ zum „semitischen Denken“ in Beziehung gesetzt hat. Eine ähnliche Äusserung vom August 1933 wertet er (246) als ein Indiz dafür, dass Eschweilers Antisemitismus nach wie vor „theologisch“, nicht biologisch, motiviert gewesen sei. Nur, was hätte Eschweiler das genützt, um den Boykott jüdischer Geschäfte und die Sterilisierung von Halbjuden zu rechtfertigen? Was hätte ihn, auf der anderen Seite, davon abhalten sollen, nach seinem Parteieintritt dem ‚arischen‘ Christentum noch (235) grössere Zugeständnisse zu machen, als er sie, nach Ansicht des Verfassers (246), tatsächlich gemacht hat?

Der Verfasser meint, sein Antiliberalismus habe Eschweiler sowohl für den Antisemitismus als auch für den Antijesuitismus disponiert, trotzdem sei beides an und für sich voneinander unabhängig. Dass der Jesuit nicht weniger als der Zwilling des Juden ist, geht in seiner Analyse von Eschweilers Antisemitismus unter. Jude und Jesuit hatten für Eschweiler nicht nur aktuell dasselbe Feindbild, den Nationalsozialismus (244, 246), sondern in einem noch ‚tieferen‘ Sinn etwas gemeinsam. Der Verfasser erklärt das so: Eschweiler habe in dem Judentum „die Verkörperung des antichristlichen neuzeitlichen Rationalismus“ gesehen, und von diesem hätte dann der Neophyt 1933 für sich in Anspruch genommen, ihn „in Gestalt der jesuitischen Barockscholastik“ schon immer bekämpft zu haben (246). Diese Erklärung wird dem Stellenwert nicht gerecht, den für Eschweiler die ‚Barockscholastik‘ gehabt hat. Sie kann für ihn nicht das Epiphänomen einer Weltanschauung gewesen sein, welcher geschichtsphilosophisch eine jüdische

³⁵ WEISS: *Der christliche Epimetheus*, 61.

³⁶ BLASCHKE, O.: *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, 166ff. An der Bonner Theologischen Fakultät, an der Eschweiler studiert hatte, waren die nationalliberalen Katholiken zahlreich vertreten.

Rassenbasis zuzuordnen selbst auf dem völkischen Standpunkt vermutlich Unfug wäre.

Aus der Stelle, auf die sich die Interpretation bezieht, folgt das auch keineswegs. Sie stammt aus einem Brief an einen befreundeten völkischen Propheten: „Doch es ist ja mein ewiger Kampf, diese Scholastik anzuprangern als das, was sie wirklich ist, nämlich als die gefährlichste Semitisierung des germanischen Christentums, und zwar gerade dadurch, dass sie als Verfälschung bzw. Verfunktionalisierung der Theologie des Albert und Thomas, die noch revolutionärrere antisemitischere Germanen sind als ihr Nachfolger Ekkehart, wenigstens im lieben Deutschland erkannt werden soll.“ Erläutert wird hier die Unzufriedenheit mit dem Zugeständnis, das in Alfred Rosenbergs (1893–1946) antisemitisch und kulturkämpferisch akzentuiertem NS-Walhalla den Katholiken gemacht worden war. In diesem Walhalla figurieren: Odin, Siegfried, Widukind, Friedrich II. von Hohenstaufen, Meister Eckehart, Walther von der Vogelweide, Luther, Friedrich d. Gr., Bach, Goethe, Beethoven, Schopenhauer, Bismarck.³⁷ Also ein einziger Katholik, Meister Eckehart. Das völkische Verlagsprogramm von Eugen Diederichs (Jena) hatte den deutschsprachigen Prediger seit langem zum Nationalheiligen stilisiert. Eschweiler rät davon ab, um der ultramontanen Scholastik das Wasser abzugraben, kulturpolitisch immer nur auf die Mystik zu setzen. Er wiederholt seine alte (96) Kritik an Pauschalurteilen über die ‚Scholastik‘ und den ‚Thomismus‘. Die versuchte Ehrenrettung der Scholastik des 13. Jhs. fällt auf dem völkischen Standpunkt zwar bizarr aus, sie ist aber nachvollziehbar, wenn man unterstellt, dass Eschweiler Chamberlain gelesen hat. Der Marcionit Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) hatte sowohl dem Juden als auch dem Jesuiten das Bedürfnis nach religiöser Verinnerlichung abgesprochen. Beide würden anthropologisch die Willensfreiheit predigen.³⁸ Judentum und katholischer Semipelagianismus zögen an demselben Strang.³⁹ Der Verfasser neigt dazu, dem antisemitischen Interpretament hier eine taktische Funktion zuzuschreiben. Auch das ist möglich. Dass Eschweiler dazu gewitzt genug gewesen wäre, zeigt die Art, wie er selber das Verhältnis zwischen der ultramontanen Scholastik und der Scholastik des 13. Jhs. bestimmt. Man muss sich überhaupt hüten, gibt der Verfasser zu bedenken (259, 361f.), die ab 1933 zunehmend „grob-schlächtigen“ theologischen Selbstinterpretationen Eschweilers hermeneutisch für bare Münze zu nehmen. Doch wie auch immer, das bestimmende polemische Motiv an dieser Stelle ist der Ultramontanismus.

Da „selbst ein im wissenschaftlichen Kampfe gegen den Jesuitismus erprobter Katholik“, so Eschweiler über sich selber im Spätsommer 1933, nach eigenem Bekunden „Schwierigkeiten überwinden musste, um Nationalsozialist zu werden“ (272), hatte es vier Monate zuvor schon eines kräftigen Motivs für den dazu nötigen „Ruck“ (221) bedurft. Die Versuchung des Jahres 1933 hatte für diesen Mann in der Chance bestanden, die es ihm bot, seinen antirömischen Affekt ungehemmt auszuleben. Der Rasseantisemitismus war die Kröte, die er dafür geschluckt hatte.

³⁷ ROSENBERG: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 629.

³⁸ CHAMBERLAIN, H.S.: *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*. München ³1901, 243ff.

³⁹ Ebd. 567.

Philosophie et vertu : Josef Pieper, un maître de la tradition¹

Il est fréquent d'attribuer le renouveau de la théorie des vertus dans le domaine philosophique à G.E.M. Anscombe (1958), Vladimir Jankélévitch (1968–1972) ou Alasdair MacIntyre (1981). Dans le domaine théologique, c'est à Servais Pinckaers (1978, 1985), Stanley Hauerwas (1981) ou Paul Ricœur (1990) que l'on doit ce regain d'intérêt pour la théorie des vertus. Tous ces penseurs y ont largement contribué. Par ailleurs, Josef Pieper (1904–1997) a également contribué dès 1934 par un grand nombre d'ouvrages important au renouveau actuel de l'éthique de la vertu. De ce fait, on peut le considérer comme l'un des philosophes les plus importants du XX^e siècle, dont la pensée est toujours actuelle. Son imposante bibliographie, qui compte 70 ouvrages avec des traductions dans 16 langues, et sa popularité croissante confirment l'importance de sa contribution.

Pieper n'a pas craint de se confronter aux sujets qui ont suscité dans le monde des divisions au point de plonger le XX^e siècle dans la guerre et les conflits. Ses ouvrages les plus célèbres abordent la question des vertus, du loisir, de la culture et de l'histoire. Son approche de la philosophie a démontré sa capacité à faire dialoguer la tradition sapientielle avec le monde contemporain afin de donner un nouvel éclairage aux problèmes de l'humanité, auxquels les écoles modernes et postmodernes ne donnent que des réponses partielles.

Ce volume comporte dix articles originaux sur Josef Pieper. Dans le premier article, Bernard Schumacher ne se limite pas à introduire la collection, mais il invite à la lecture du philosophe allemand par sa présentation de la pensée de Pieper. Ce dernier aborde la question de la personne humaine et de l'éthique par le biais de la culture et de la création. Selon lui, la dignité humaine est préservée à condition de promouvoir une culture authentique, ce qu'il développe en faisant dialoguer la tradition grecque et chrétienne avec la pensée contemporaine. Le fondement de ce dialogue ne réside pas dans l'allégeance à une tradition particulière, mais bien plutôt à la vérité, à la vérité des choses et à la réalité de la création (p. 3). Son approche sapientielle critique le relativisme et l'historicisme, désormais si répandus, et qui ne sauraient être compris en dehors du contexte de la philosophie moderne ; tel est le sujet de l'article de Berthold Wald (p. 24–62). Pieper traite des problèmes philosophiques tels que la vérité et le sens, la création et le néant, le langage et la réalité d'une manière qui permet de surmonter l'impasse née de l'opposition entre les écoles de pensée analytique et herméneutique. Il considère que la tâche de la philosophie est de s'appuyer sur le langage humain ordinaire et la pensée en tant que moteur de la connaissance, de l'amour et de l'agir. La vérité, dans l'acte de philosopher, repose sur la transmission, réelle et potentielle, sur le langage, sur l'interprétation, sur le sens, sur la relation à la réalité et sur la connaissance. C'est ainsi que Pieper affronte les défis que pose le contexte de l'après-guerre sur le plan spirituel, soit que celui-ci prive la théologie de transcendance, quand il ne nie pas purement et simplement Dieu et

¹ SCHUMACHER, Bernard N. (éd.): *A Cosmopolitan Hermit. Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2009. 312 p. ISBN 978-0-8132-1708-6.

la création (nihilisme), soit qu'il attribue portée utopique aux souffrances et aux efforts des hommes.

Pieper ouvre en outre plusieurs fronts contre le totalitarisme. Que ce soit par le biais de la défense d'une vision de la personne humaine fondée sur une éthique de la vertu ou par le refus de réduire la personne à ce qu'elle produit et à sa fonction ; voilà autant de moyens de battre en brèche une communauté qui cherche à se poser en absolu. Frank Töpfer discute de ces menaces dans l'article « Les Fondements intellectuels du totalitarisme » (p. 63-87). La réponse que donne Pieper consiste en une philosophie de la culture et du loisir comme antidote aux concepts matérialistes. Il défend la liberté personnelle du danger qu'elle court à être nivelée au nom des critères de productivité et d'utilité, en promouvant une conception plus globale du bonheur personnel et du bien commun.

Pieper est un penseur intimement attaché à la réalité. Pour le rester, il a dû résister aux limitations imposées par divers courants de pensée, dont l'hégélianisme et le marxisme, mais aussi le national-socialisme. Hermann Braun, dans sa contribution intitulée « Les premiers écrits sociologiques de Josef Pieper » (p. 88-115), le présente alors qu'il était encore jeune chercheur, engagé dans le débat des idées sociales et politiques de son temps. Son réalisme et son engagement pour un ordre social juste s'appuie sur l'encouragement de Romano Guardini – « tout ce qui doit être est fondé dans ce qui est » – et également sur la doctrine sociale de l'Eglise, en particulier *Quadragesimo anno* (1931) du pape Pie XI. Son opposition au régime national-socialiste aboutit à l'interdiction de son ouvrage *Thesen zur Gesellschaftspolitik* (1934) et le conduit à retourner à la philosophie. L'influence d'Aristote et de Thomas d'Aquin sont sans doute les plus parlantes dans son travail. En adoptant la méthodologie de l'Aquinate, il a pu résister aux propositions simplistes, étant dès lors libre d'envisager la réalité en assumant une position philosophique courageuse fondée sur la confiance en la vérité. Sa résistance à la morale subjectiviste s'enracine dans une approche historique synthétique et systématique, car il était convaincu qu'un système de vérités fermé sur lui-même contredit autant la condition de créature que la transcendance de la personne humaine finie.

L'importance de l'éthique des vertus de Pieper, tout comme la manière dont il aborde les vertus cardinales et théologiques, sont traitées dans l'article de Thomas S. Hibbs (p. 116-140). Au lieu de faire siennes la notion de valeur de Max Scheler ou les éthiques casuistiques fondées sur les règles, Pieper développe une approche de l'éthique par le biais de la vertu envisagée sous l'angle de la notion aristotélicienne du « tout » ou de l'existence comblée (*eudaimonia*). Il ne conçoit pas la vertu comme une notion statique, car il l'englobe dans une conception de la personne qui tend vers l'accomplissement de son être par la pratique des vertus. Ainsi, il offre une alternative à la fois au formalisme kantien et à l'éthique utilitariste. En 1934, le philosophe allemand aborde les questions urgentes de son temps en publiant un livre sur le courage. Il s'agit du premier volume d'une longue série sur les quatre vertus cardinales et les trois vertus théologales, couronnée par son livre sur l'amour (1972).

Son analyse de la vertu est remarquable, comme on peut le constater dans son œuvre intitulée *Espérance et histoire*, ainsi que l'explique l'article de Joseph J. Godfrey (p. 141-170). La pertinence de la contribution du philosophe de Münster est illustrée par sa discussion de trois contre-courants historiques qui visent

l'annihilation du genre humain (Hiroshima), les conceptions utopiques du progrès (Ernst Bloch) et les thèses évolutionnistes concernant l'être humain et Dieu (Teilhard de Chardin). Pour contrer le mauvais usage que l'on peut faire de l'espoir, il y a nécessité, d'une part, de discerner les différents degrés de l'espoir, des espoirs quotidiens à l'espérance fondamentale et, d'autre part, de chercher sans cesse à faire « ce qui est sage, bon et juste ».

Le célèbre philosophe canadien Kenneth Schmitz propose une analyse lucide de l'usage de tradition dans l'œuvre de Pieper (p. 171–198). L'acte de philosopher doit se référer au monde, à la tradition et à la révélation. Il est impossible de prouver le bien-fondé des éléments indispensables aux personnes pour atteindre leur épanouissement. Il est tout autant impossible d'exercer sur ces éléments un contrôle absolu. La philosophie se réclame plutôt de la tradition comprise comme la réception du don – la Source transcendante, la « vérité » de la vérité – qu'une attitude aimante rend accessible par l'émerveillement et une foi emplie d'espérance.

Pieper fonde sa philosophie sur l'ontologie de la création. Cette métaphysique de la création constitue à son tour la base de sa théorie « de la vérité des choses et du vrai visage du monde », ainsi que le montre Matthew Cuddeback (p. 228–250). L'approche de Pieper reconnaît humblement les limites de la connaissance humaine. L'être humain ne saurait connaître entièrement, totalement et parfaitement la structure interne de quoi que ce soit. « La connaissance de l'essence et de la totalité des choses est la prérogative de l'être humain, dans les limites de 'la promesse de l'espérance' » (PIEPER : *The Truth of All Things*, p. 58; cité à p. 14). Comprendre le monde comme un monde créé donne tout son sens aux choses et à la connaissance que l'homme a d'elles. Cette métaphysique de la création affirme, d'une part, la capacité humaine à connaître l'essence d'une chose par l'intellection et des actes rationnels de connaissance et, d'autre part, que l'être humain ne peut pas saisir ce qu'est une chose, car son éclat surpasse et déborde son intelligence.

Le philosophe est appelé à être doublement disciple, ainsi que le souligne Bernard Schumacher dans son article portant sur la foi et la raison (p. 199–227). Il doit en effet vraiment être disponible à accueillir la totalité de l'être et à s'approprier amoureusement la sagesse. La question philosophique du « pourquoi » implique un cheminement dont le but est de prêter attention au don qu'est la connaissance de la totalité pour aboutir à la connaissance du Dieu qui parle (*theios logos*). Quant à la théologie, elle a pour tâche propre d'interpréter de façon critique, de comparer et d'expliquer la signification des éléments que transmet la tradition. La philosophie doit également tenir compte des données révélées lorsqu'elle pose les bases de la pensée critique et de la contemplation, qui sont des finalités pour chaque être humain. L'activisme, au contraire – nécessaire aussi bien dans le contexte de la reconstruction de la société après la seconde guerre mondiale en Europe que dans le monde du XXI^e siècle plombé par des dettes privées et publiques – considère le travail comme la valeur la plus éminente, courant ainsi le risque d'instrumentaliser la personne et de soumettre tout un chacun au seul critère de la production et du bénéfice. Pieper souligne le besoin de promouvoir une vraie culture intimement liée au loisir authentique. Chaque personne, chaque civilisation, considérée comme un tout, ne s'épanouira que s'il existe une distinction entre le divertissement qui cherche à échapper à la réalité, d'une part, et un authentique loisir permettant d'exprimer tout le poten-

tiel humain à contempler gratuitement et librement et à créer une culture responsable, d'autre part. Pieper identifie là un combat semblable à celui que la philosophie de Platon avait mené contre les sophistes et contre une approche pragmatique de l'être humain. La contribution de Juan F. Franck intitulée « L'inspiration platonique de la philosophie de Pieper » (p. 251-278) aborde les sources grecques auxquelles celui-ci se réfère pour apporter une réponse crédible aux problèmes contemporains.

On peut enfin noter que cet ouvrage est unique dans la mesure où il propose une analyse systématique de la philosophie de Pieper. Il démontre ainsi l'importance de la théorie des vertus et des approches fondées sur la pensée classique en dialogue avec les formes contemporaines de la connaissance et de la science. L'éditeur de ce volume est un des rares spécialistes des écrits de Josef Pieper. Bernard Schumacher est également l'auteur d'une monographie sur ce penseur allemand : *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance* (Paris : Cerf 2000 ; également traduite en allemand, anglais et espagnol). Le présent ouvrage ne fait que confirmer les efforts qu'il déploie pour rendre accessible l'œuvre de Pieper à des lecteurs anglophones, mais aussi au public francophone grâce à la Collection Josef Pieper de traductions françaises (Genève : Ad Solem) qu'il dirige également.

Les auteurs de ce volume nous rendent un grand service en replaçant les œuvres de Pieper dans le contexte des développements philosophiques, historiques et culturels de l'Antiquité au XXI^e siècle. Par chacune de leur contribution, ils fournissent des clés de lecture pour comprendre d'importantes questions philosophiques. À la suite de Pieper, ils s'efforcent d'aborder les notions relatives à la culture, au totalitarisme, au loisir, au travail, à la vertu et au progrès humain, à l'espoir et à la violence, à la foi et à la raison, aux courants de pensée actuels et à la tradition. Il aurait été certes préférable de consacrer un volume entier à chacun de ces sujets, mais il est rare de trouver un recueil dont la portée est aussi homogène et les résultats aussi heureux.

Dans la mesure où cet ouvrage est aussi bien critique sur le plan philosophique que constructif sur le plan pratique, il illustre la pensée de Pieper selon laquelle un acquiescement sans condition à la réalité, comme essentiellement « bon », est à la base de l'authentique loisir, nécessaire en vue de la contemplation spéculative. Un acquiescement de cette sorte s'exprime en pratique dans le principe de la célébration. Cette attitude à l'égard de la réalité se traduit par les diverses façons dont l'amour est exprimé envers le monde, envers autrui et envers soi-même. L'amour de l'existence de chaque chose mène à la plus festive des célébrations : le culte religieux, action de grâce pour la vie.

ATUCHA, I./CALMA, D./KÖNIG-PRALONG, C./ZAVATTERO, I. (eds) : *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (= Textes et études du Moyen Age 57). Turnhout : Brepols 2011. 797 p. ISBN 978-2-503-53528-9.

A Festschrift does not fill one with confidence—one expects a cobbled-together assortment of second-rate articles, with a pious, even hagiographical dedication to the Festschriftedee stuck on the front. Who would put his best work in such a volume? It is a relief, then, that *Mots médiévaux*, while it appears to be a Festschrift, assembled in honour of the eminent mediaevalist Ruedi Imbach, is, in its substance, nothing of the kind. If Imbach is its *causa efficiens*, its *causa formalis* is something else entirely. But what?

MM contains some 70 articles—two short of the magic mediaeval number—in five languages, arranged alphabetically, each on a word or phrase of some significance, often oblique, for mediaeval thought. (The editors are too narrow in their own use of the word ‘philosophie’.) Given its size and ordering, *MM* looks like an encyclopaedia, but it is not constrained by the same demands: it does not aim to be exhaustive, or even representative, in its coverage. This is just as well, since printed encyclopaedias are in the process of being rendered obsolete by the internet. Systematised and indexed articles are the best way to arrange information in a linear medium such as print; but they cannot, in the end, compete with Google and other web resources. *MM* wisely opts instead for close reading, and for the creativity of individual interpretation. The editors acknowledge this in their *avant-propos*, shrewdly brief:

Plutôt que d’établir la carte d’un territoire à une échelle déterminée, ces *Mots médiévaux* permettent ainsi de tracer des trajectoires à travers l’histoire de la philosophie médiévale, à différentes hauteurs de vol. Les plans de vol se dessinent sur une carte du ciel nécessairement fragmentaire et mouvante. (10)

This liberty is a key to the book’s nature. Its articles function not as interlocking *tesserae*, but as little pastilles of thought and discovery, each seeking to strengthen our grasp of a small piece of historical meaning. Despite the book’s title, the editors write that each article concerns ‘une *notion* singulière ou trop peu étudiée’ (9). Is *MM*, then, a contribution to mediaeval *Begriffsgeschichte*—a set of additions to the *Historisches Wörterbuch der Philosophie*?

Some articles do gesture in that direction. Aurélien Robert takes ‘fasciatio’ from the glances of fabulous animals, through the *Glossa ordinaria*, Avicenna’s concept of the imagination acting at a distance, Albertus Magnus on demonic magic, Roger Bacon on natural magic, the amorous gaze in medicine and poetry, to the Neoplatonic iterations of Ficino. Robert also notes the concept’s survival into the eighteenth century. In fact it survived even into the next: in 1838 the famous physician Étienne Esquirol would describe sorcery as a ‘mode de fascination’ operating ‘sur l’imagination en

l'excitant et la fixant sur des évènements promis et désirés'.¹ Robert's article, despite its nods to Agamben and Freud, would have benefited, even from a mediaevalist's perspective, from further reflection on the endurance of the old concept in a new intellectual landscape.

If a number of pieces in *MM* attempt to cover a broad sweep of mediaeval thought, others adopt different approaches. There are idiosyncratic entries on missing words and concepts ('anonyme', 'plagium'), considerations of absence. Other articles focus on individual authors, singled out as points of rupture and illumination: thus we have entries on 'imago dei' in Henry of Lübeck, 'obumbratio' in Aquinas, 'magia' in Albertus Magnus, 'esse' in Nicholas of Cusa, and so on. The tension between word and concept is handled with care. Jean-Luc Marion on 'substantia' is especially good: like an early Derrida he traces the apparent contradictions in Augustine's uses of the word, undermining the supposition of metaphysical continuity.

Dominique Poirel is similarly attentive to *symbolum*, as it comes to Hugh of St Victor from Eriugena's Dionysius. It has recently been argued that little Dionysian theology rubbed off on Hugh;² Poirel, by contrast, suggests that Dionysian concepts helped Hugh to understand his own thought (715). For this to happen, the humanist Hugh had to reconfigure the alien *symbolum* in more familiar Latin language: *collatio*, *exemplum*, *forma*, *figura*, *similitudo*, etc. (In this he may be contrasted to later Dionysian commentators, such as Robert Grosseteste, who preserved a strict Latin equivalent for each Greek term, concerned more with fidelity to the original than with the elaboration of new thought.³) Hugh's *symbolum* has been well studied;⁴ Poirel's contribution, like Marion's, is disruptive, noting misreadings and incoherences in the reception. Of particular interest is Hugh's grappling with the two movements of Dionysian symbolism, from divine illumination to sensible objects, and back again, each tendency always in balance with the other.

Alongside such weighty subjects are found slenderer topics—neologisms and *hapax legomena*—which require a different sort of approach and analysis. John Marenbon deals astutely with the fragility of 'philosophia', a word at the periphery of lexical reality. What does it take for *philosophia*, the feminine form of a well-attested adjective meaning 'philosophical', to become *philosophia*, an unattested noun meaning 'female philosopher'? The significance of context is illustrated by Marenbon in a footnote:

Although *Aspasie philosophe* [in one of Heloise's letters] could in theory mean 'the philosophical Aspasia', in the second usage of *philosophia* (*praedicata philosophia*), the word must be a noun and it is fairly clear that the noun is intended the first time too. (549, n. 10)

¹ ESQUIROL, É.: *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*. 2 vols. Paris: Baillière 1838, vol. I, 506.

² ROEM, P.: 'The Early Latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor', in: COAKLEY, S./STANG, C.M. (eds): *Rethinking Dionysius the Areopagite*. Oxford: Blackwell 2009.

³ MCEVOY, J.: *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon 1982, 80–5.

⁴ CHENU, M.D.: *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris: 1957, 174–78; W. Wetherbee: *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*. Princeton: UP 1972, 57–60.

The concept's precariousness is evident: had there been no 'praedicta philosopha', Marenbon might have conceded that 'philosoph[a]e' was simply the adjective: reading favours *consuetudo*. But then there would have been no female philosopher at all! His argument turns on the subtle twisting of language into a new form, for the purpose of special communication—a concept of peculiar charge in the context, the female philosopher, revealed to us by a *lectio difficilior*.

Olaf Pluta's article on 'atheism' is less successful. Atheism is one of the most problematic cases for the historian of ideas. Kurt Goldammer's approach in his *Wörterbuch* entry is significant, opening with an examination of the concepts actually denoted by the (early modern) word *Atheismus*—one of which was *not* the lack of belief in God. As he puts it, the use of the word 'ist mit der Überzeugung verbunden, daß der Gottesgedanke ein sicheres Besitztum der menschlichen Vernunft sei'.⁵

Pluta deals not with the word 'atheism' or its Latin cognates, but with the concept in its modern sense, citing as a 'simple indirect proof' (!) of pre-modern atheism contemporary legislation against blasphemy, and William of Ockham's claim that 'many doubt the existence of God'. Leaving aside the insuperable problem of testimonial bias on this issue, amply documented in the book he himself cites,⁶ Pluta discusses two 'atheists' portrayed in the *Decameron*, the one a sinner and blasphemer, the other Guido Cavalcanti, the Epicurean reputed to have disproved the existence of God. He treats these stories as clear windows onto the mediaeval mind, loading Boccaccio's light satires with a great deal of philosophical baggage. But this is unmerited: neither figure is, in any documentary sense, an atheist. The first should be analysed as a heretical sinner, the other as an intellectual distrusted by the 'gente volgare'—the respective objects of satire. The reading of literature, we feel, must be grounded first of all in the aims and conventions of literature itself. Pluta avoids misreading the word 'atheist', but errs in seeking a chimaera.

Some articles, finally, are not about specific terms or concepts, but resemble instead little poems of meaning, hanging on a word or phrase. Iñigo Atucha's early entry, 'Alto mare aperto', is a case in point. Atucha shows us Primo Levi, incarcerated in *Se questo è un uomo*, recalling snippets of Dante to his French co-worker. In this process of recollection, encapsulated in the 'high open sea' of *Inferno* 36.100, Dante's Hell threatens to become the Monowitz camp at Auschwitz. The passage is known in the scholarship; but Atucha reflects on the *tentativeness* of Levi's assimilation: 'Le narrateur demeure au seuil de l'analogie, qu'il n'apprehende que d'une façon obscure et intuitive' (53). Analogy is always a temptation to man, but Levi recognises too its dangers. It is a small point, left to dangle at the end, as in a poem. But it speaks again to Hugh struggling with the two move-

⁵ GOLDAMMER, K.: *Atheismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols. Basel: Schwabe 1971–2007, vol. I, col. 596.

⁶ MINOIS, G.: *Histoire de l'athéisme: les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard 1998, 68–107.

ments of the Dionysian symbol, and, more broadly, to all the mediaeval thinkers of *MM*, seeking to reconcile the meanings of past and present. It speaks, finally, to the book itself, which is, at the last count, one more layer of interpretations, destined to be creatively misread by generations of future scholars. *MM* is no promptuary of information—a reference work of no great utility. It is rather an invitation to thought, broken and incomplete, upon the broken and incomplete thought of the Middle Ages.

ANTHONY OSSA-RICHARDSON

TODISCO, Orlando: *La libertà creativa. Modernità del pensare francescano*. Padova: Messaggero 2010. p. 589. ISBN 978-88-250-2645-0.

La ricerca storiografica, com'è noto, non è mai *puramente* oggettiva, ma si nutre inevitabilmente di domande e attese che appartengono al proprio presente e costituiscono come un polo di attrazione e di orientamento per ogni campo d'indagine rivolto a un certo passato e soprattutto a certi suoi autori *significativi*. A questi autori, ai quali riconosciamo uno spessore di senso e una forza d'interpellanza che trascende il loro orizzonte temporale, noi ci accostiamo sempre con una sincera volontà d'ascolto, sicuri di trovare nella rimemorazione attiva del loro pensiero lumi per il nostro presente. Si può ben riconoscere in questa nota pratica ermeneutica la linea guida delle ricerche storiografiche che compongono questo nuovo, ricco e appassionato lavoro.

Si tratta innanzitutto di studi che si sviluppano in continuità non solo materiale con alcuni suoi lavori precedenti, ma soprattutto teoretica e storiografica, in quanto anche in questo lavoro il nostro Autore, muovendo alla ricerca di tracce che hanno alimentato il pensiero della modernità, attraverso uno scavo attualizzante di testi e autori, interrogati al di là del loro detto e delle rimozioni che ne hanno fatto interpreti successivi, si commisura con l'ardita sfida di farne emergere la loro « anima francescana », riconosciuta come momento alternativo di una tradizione dominata dal prepotente, monotono imporsi di un modello « razionalistico » a tutto tondo, cioè dal paradigma di una verità sganciata dalla libertà. A fronte di un tale paradigma, dominante ma non esclusivo per l'intera tradizione occidentale, il Todisco rivendica un pensiero originario alternativo, ben consapevole che una tale operazione s'intreccia con una decostruzione/reinterpretazione di quella tradizione, naturalmente in un dialogo costante con essa, ma senza rinunciare a indagarla fin nei suoi limiti, in quella esperienza di aridità dello spirito come risultato di una razionalità rarefatta, staccata dal movimento della vita e delle sue variegate pulsazioni.

Da un tale scavo storiografico vien fuori tutta la freschezza, la perennità e attualità della cosiddetta « anima franciscana » restituita alla potenza della sua forza ispirativa per il nostro presente, a conferma della sua produttività già espressa lungo una tradizione quasi millenaria. La sua potenza d'interpellanza può ben riassumersi nel titolo stesso del libro, nell'individuazione di un'esperienza di « libertà creativa » come fermento vitale del pensiero

francescano, della sua musicalità interiore, ripercorsa, pur senza alcuna pretesa di esaustività, in alcune sue fondamentali formulazioni e prospettive storiografiche, all'interno di diversi contesti vitali, lungo percorsi intrecciati nei quali l'accostamento ai testi riflette sempre anche un'esperienza di lasciarsi interrogare da essi, riaprendoli a una polifonia di sviluppi e aperture inedite.

Seguendo questo filo rosso nel quale si tengono insieme e si chiarificano a vicenda temi e figure centrali dei singoli capitoli di questo lavoro, il lettore s'imbatte, come d'altronde nel precedente volume dello stesso Todisco dal titolo significativo, quasi una variazione sul tema, *La libertà fondamento della verità* (2008), nella rivendicazione ardita di pensare la stessa verità come funzionale alla libertà, come sua « traduzione nel tempo », anzi come necessità di pensare il fondo stesso dell'essere come libertà, come « festa della libertà », principio supremo di tutto ciò che è : « dal mistero trinitario all'universo, alla storia, collettiva e singolare, alle culture, antiche e nuove ».

Da questo assunto programmatico se ne deduce anche un quadro teoretico meglio compatibile con le esigenze di un pensiero storico-salvifico incentrato su una percezione di Dio come volontà d'essere e come dono, come comunicazione e gratuità, ben distinto, dunque, dal meccanismo astratto del necessitarismo pagano e della sua percezione del divino come potenza cieca ed estranea anzi, solo a partire dalla rottura trasformatrice introdotta dal messaggio cristiano con la sua novità assoluta di un Dio pensato come Amore, la libertà ha potuto in qualche modo fare il suo ingresso riconosciuto nel mondo e diventare paradigma di ogni esperienza umana fino al lirismo espresso dal « Cantico delle creature ».

Questo motivo di fondo che sottende l'intera tessitura del libro viene poi ripreso ed esplicitato in un corpo a corpo con alcune figure significative che lo hanno approfondito, applicato, sviluppato lungo un percorso che dal medioevo si protende fino alla soglia della modernità : da Gioacchino da Fiore a San Francesco, da Agostino a Bonaventura, da Duns Scoto a Cartesio e Malebranche, da Leibniz a Schopenhauer, mettendo in risalto gli apporti forniti dalla tradizione « francescana » come controbilanciamento agli eccessi di un razionalismo a libertà vigilata.

Naturalmente un tale elogio della libertà potrebbe suggerire a qualche incauto anche sensi di relativismo, cioè un'esperienza di verità irretita dentro le angustie di un pensiero paralizzante e senza respiro, che per molti resta in qualche modo la faccia ancora prevalente della modernità, la sua « contraddizione » vivente. Opportunamente, però, la terza e ultima parte del libro mette a nudo questo scoglio drammatico del relativismo del nostro tempo esplorandone limiti e possibilità di superamento, denunciando l'insufficienza di un'antropologia costruita sull'isolamento dell'io dalla sua connessione intermonadica e sulla sua chiusura a una dimensione « oblativa » dell'esistenza, spingendo la discussione di queste tesi fin dentro il dibattito attuale, ripreso e discusso attraverso alcuni dei suoi attori più vivaci : Severino e Habermas, Antiseri e Vattimo, Adorno e Horkheimer. Attraverso la confutazione dei limiti dell'illuminismo nella sua versione unidimensionale e attraverso la ricerca di un allargamento dell'area della ra-

gione senza uscire dalla ragione e senza rinnegarne i relativi diritti, il Todisco, riaprendo il movimento della ragione al dinamismo vivificante della « libertà creativa », si propone di accedere a una diversa e più alta forma di illuminismo, a un « neoilluminismo francescano », l'unico veramente aperto allo stupore che nasce dalla libertà. Si costituisce una nuova grammatica di lettura del nostro rapporto con il mondo, con gli altri e con Dio in cui poter riconoscere e attingere il senso profondo dell'ispirazione francescana della vita, quel principio di una « libertà creativa », dal quale tutto si diparte e a cui tutto si riconduce, inteso come un'esperienza forte di transvalutazione : tutto diventa percezione di dono e amore, gratuità e condivisione, responsabilità e dialogo. Quasi un invito a riattualizzare l'antico sogno francescano di una lettura del Vangelo *sine glossa* e Dio sa quanto la nostra religione potrebbe guadagnarne da una tale lettura secondo lo spirito !

FRANCESCO DONADIO

THOMAS WYLTON: *On the Intellectual Soul*. Ed. by NIELSEN, Lauge O./TRIFOGLI, Cecilia. English translation by TRIMBLE, Gail. Oxford : Oxford University Press 2010. 140 p. ISBN 9778-0-19-726461-4.

Dans la prestigieuse collection *Auctores Britannici Medii Aevi* (de l'Oxford University Press) vient de paraître une nouvelle édition de la *Quaestio de anima intellectiva* de Thomas Wylton qui est très importante à plusieurs points de vue : premièrement, C. Trifogli et L.O. Nielsen donnent un texte latin d'une qualité supérieure à l'édition publiée en 1964 par W. Seńko⁷. Deuxièmement, l'introduction en anglais porte sur la tradition manuscrite et sur les principales doctrines du traité ; elle offre aux chercheurs un accès important à la description des manuscrits et des variantes, renseignements qui étaient jusqu'à présent accessibles seulement à un nombre plutôt limité de chercheurs, parce que l'étude sur les manuscrits est écrite, par Seńko, en polonais. Troisièmement, la traduction en anglais de G. Trimble ouvre le texte à un public plus large. Nous accueillons donc avec enthousiasme cette édition qui remet en circulation un des traités majeurs de la noétique médiévale et qui a été analysé jusqu'à présent dans une poignée d'articles seulement.

La *Quaestio de anima intellectiva* est le seul traité de Wylton d'une édition (et d'une traduction) intégrale du texte. Elle se lit dans trois manuscrits: Oxford, Balliol College, Ms. 63 (= O); Pelpin, Seminarium Duchowne, Ms. 53/102 (= P); Tortosa, Cathedral, Ms. 88 (= T), ce dernier manuscrit n'étant pas connu par Seńko qui a utilisé pour son édition les deux premiers.

Le texte latin publié par W. Seńko est largement discuté par Nielsen et Trifogli ; ils dressent sur sept pages (xxxi-xxxvii) une longue liste de défauts de cette première édition. On apprend ainsi que Seńko suit le manuscrit P, mais celui-ci est de mauvaise qualité ; Seńko ne corrige pas le texte dans des

⁷ SEŃKO, Władysław : *Tomasza Wyltona Quaestio disputata de anima intellectiva*, in : *Studia Mediewistyczne* 5 (1964) 5-190.

cas nécessaires pour préserver la cohérence grammaticale ou philosophique. En outre, il fait de nombreuses fautes de lecture parce qu'il n'interprète pas les abréviations selon le contexte et le sens de la phrase. Parfois les variantes ne sont pas mentionnées dans l'apparat : à la page xxxii Nielsen et Trifogli signalent le cas d'un *scilicet* qui est nécessaire dans le texte, alors que Seňko choisit *secundum* qui se lit dans P sans mentionner la variante (correcte) qui se trouve dans O. Mais plus étonnant encore c'est que Seňko invente des bouts de texte : à la page xxxiii on apprend qu'il a choisi *secundum opinionem Averrois* sans aucune indication des variantes dans les manuscrits, alors que P a *secundum commentatorem Averrois* et O a *secundum commentatorem Averroem*.

Les trois manuscrits sont décrits dans la partie introductive de l'édition (xii–xv). Le lecteur apprend rapidement (xvi) que les différences entre les manuscrits sont considérées comme plutôt des fautes de lecture que des erreurs qui puissent déterminer des rapports de parenté entre les trois manuscrits (« they all, however, seem to us acceptable readings rather than errors, and so they are of no help in establishing the relative quality of the three manuscripts and their relationship »). Ce jugement nous paraît un peu trop rapide, étant donné que le manque d'erreurs communes est un indice de l'indépendance des manuscrits et de leur appartenance à des branches distinctes. En anticipant nos interrogations, on note que les éditeurs montrent implicitement que T et OP n'ont aucun rapport de parenté, mais qu'entre O et P on peut constater plusieurs ressemblances. Nous ne connaissons ces manuscrits que par la description des éditeurs et par les variantes de l'édition ; nos remarques sont donc de simples hypothèses que nous proposons comme un dialogue avec les éditeurs.

Le manuscrit T a attiré le plus notre attention ; selon la description, il se distingue des deux autres par le fait qu'il transmet un texte plutôt abrégé. Cette abréviation dont parlent Nielsen et Trifogli consiste dans le fait que T ne donne pas toujours (1) les citations des références à Aristote et Averroès (xvii), et (2) plusieurs remarques relatives à l'objet ou à la qualité des arguments discutés par Wylton dans son texte (xvii–xviii) – ces explications peuvent être longues (12–15 mots) ou courtes (3 mots). Les éditeurs concluent que le texte dans OP ne peut pas être une expansion de T ; et nous pouvons ajouter : les manuscrits O et P ne copient pas T (= conclusion 1). Les substitutions relevées par les éditeurs (xxiv–xxxi) sont également intéressantes. Et tout d'abord le premier cas (xxvii) où Wylton fait référence à un argument attribué à Empédocle. Dans T, on lit : « contra opinionem Empedoclis illa verba », alors que dans OP on lit un raisonnement beaucoup plus développé (30 mots en plus). Cette référence et l'argumentation sont probablement puisés chez Albert et peuvent être classés dans la même catégorie que les situations (cf. xvii–xix) où Wylton développe dans OP des thèses ou des références rapidement présentées ou citées dans T. La même remarque vaut pour les substitutions discutées aux numéros 4, 5, 6 et même 7. Ensuite, la référence explicite et détaillée à Averroès (le cas 2, xxvii) est semblable aux renvois incomplets ou imparfaits relevés auparavant. L'auto-référentialité notée dans le cas de la substitution 6 est aussi, à nos yeux, un exemple

de développement important opéré par Wylton lors d'une version remaniée du texte. Cette auto-référentialité nous semble d'ailleurs extrêmement importante pour la discussion des rapports entre les manuscrits parce que l'hypothèse qu'une autre personne responsable du texte OP fasse une référence à la première personne à un ouvrage de Wylton, est très improbable. Et si l'on supposait que dans T cette auto-référence précise soit remplacée ou abrégée par un *alias*, cela revient à dire que T abrège OP ; hypothèse qui, comme nous avons résumé, ne se vérifie pas.

La discussion sur le rapport entre les trois manuscrits a aussi un enjeu doctrinal et historique, notamment en ce qui concerne les changements que l'on constate dans la position de Wylton face à la foi catholique. Dans T il manque une formule importante, à la première personne du singulier : « sed sola fide teneo » (xxxi) ; dans T toujours, la position des catholiques est nommée *apparentior* alors que dans P (O ne transmet pas le texte pour cette partie), on lit *verior*. Dans ces cas aussi nous aurons tendance à penser à un remaniement de la version T qui traduit le besoin de prendre des précautions pour une version nouvelle ou définitive du texte.

Une lecture, aussi rapide soit-elle que la nôtre, suffit pour se rendre compte qu'un des buts majeurs de Wylton dans cette *Quaestio* est de présenter aussi clairement que possible ce qu'il considère la véritable position d'Averroès.⁸ Le texte abonde de formules du genre *secundum intentionem Commentatoris* et des expressions qui impliquent directement sa position dans la recherche de la pensée du Cordouan : « hanc credo esse ultimam sententiam Commentatoris circa hanc materiam » (§ 76, 50, l. 7-8) ; « dico igitur quod sententia Commentatoris in hac materia consistit in hoc quod [...] » (§ 76, 48, l. 26) ; « [...] secundum eum probo per hoc quod dicit [...] » (§ 73, 46, l. 27) ; « et in hoc stat sua intentio, sicut credo » (§ 95, 62, l. 13) et ainsi de suite. Wylton veut mettre en avant ce qu'Averroès dit effectivement, « igitur ipse vult dicere quod... » (§ 70, 46, l. 10), et non pas ce que d'autres lui ont prêté : « et ideo qui imponunt Commentatori quod ipse posuit [...] salva pace, haec non fuit intentio Commentatoris, ut prius satis declaratum est », (§ 178, 108, l. 1-8) ; « sed istud non valet contra Commentatorem », (§ 201, 120, l. 9). Il donne souvent l'impression qu'il suit de très près le texte d'Averroès (*primo arguit sic, secundo arguit sic* etc.) et souvent c'est le cas, mais parfois il s'inspire d'autres sources. Il essaie d'expliquer Averroès par lui-même et de chercher à l'intérieur du *Commentaire au De anima* ou dans autres textes du Cordouan le sens de quelques contradictions apparentes (§ 77, 50, l. 10-13). Wylton veut surtout réhabiliter l'image d'Averroès et s'efforce de montrer qu'il a des points de concordance avec la foi catholique, tout en soulignant ce qui le différencie de celle-ci : « [...] opinio sua in ista materia non discordat ab opinione vera et catholica nisi in duobus », « convenit enim cum opinione catholica in hoc quod sicut catholici ponunt

⁸ Nous partageons entièrement la position des éditeurs qui disent : « in his explanation Wylton closely follows Averroes' texts, quoting many of them verbatim, so that the structure of this part is almost that of a commentary on the relevant parts of Averroes' commentary on the third book of the *De anima* » (xli).

[...] ita posuit Commentator », « in alio etiam convenit cum vera opinione [...] sicut catholici dicunt », « in alio discordat a vera opinione quod [...] » (§ 85-86, 56). Ces exemples, que l'on pourrait certainement multiplier, suffisent pour prouver que les « averroïstes » des XIII^e et XIV^e siècles s'intéressent pour la véritable pensée d'Averroès qui était pris en compte en tant que philosophe, non seulement en tant qu'interprète d'Aristote.

Tous ces aspects et bien d'autres encore font de Thomas Wylton un auteur qui méritera une meilleure place dans l'histoire des théories sur l'âme; l'édition de Nielsen et Trifogli sera certainement le fondement de cette nécessaire réévaluation.

DRAGOS CALMA

DIETRICH DE FREIBERG : *Œuvres choisies, Tome I. Substances, quidités et accidents*. Dir. A. de Libera et R. Imbach, trad. C. König-Pralong avec la collaboration de R. Imbach, introduction de K. Flasch (= Bibliothèque des textes philosophiques). Paris : Vrin 2008. 222 p. ISBN 978-2-7116-1983-2.

BIARD, J./CALMA, D./IMBACH, R. (éds.) : *Recherches sur Dietrich de Freiberg* (= *Studia artistarum* 19). Turnhout : Brepols, 2009. 270 p. ISBN 978-2-503-52882-3.

On ne peut que se féliciter de la parution concomitante de ces deux ouvrages consacrés à Dietrich de Freiberg (1250-1320) dont l'importance philosophique est attestée depuis la parution des *Opera Omnia* dans « *Corpus Philosophicorum Teutonicorum Medii AEvi* » par un groupe de chercheurs, rassemblés sous le nom d'« école de Bochum », entre 1975 et 1985. Le premier correspond à la traduction française par C. König-Pralong et à l'édition bilingue de deux traités d'ontologie, le *Traité des accidents* (*De Accidentibus*) et le *Traité de la Quidité des Etants* (*De Quiditate Entium*) initialement parus dans le troisième tome des *Opera Omnia* chez Felix Meiner Verlag en 1983. Le second rassemble des interventions prononcées lors d'un colloque organisé par le CESR à Tours en 2005 en hommage à K. Flasch, à l'occasion de son 75^e anniversaire. Ce dernier a en effet dédié une grande partie de son travail scientifique à Dietrich de Freiberg, et ce depuis son article retentissant de 1972 (« *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg* ») jusqu'à la récente parution, en 2007, de *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie und Naturforschung um 1300*, somme monumentale couronnant trente années de recherches et réunissant toutes les connaissances actuelles sur le maître saxon. Cette monographie n'avait cependant encore aucun équivalent en langue française, et c'est ce manque que vient pallier le collectif dont les articles se situent dans le prolongement des recherches de Flasch. Ce recueil, d'une grande qualité, offre un examen exhaustif des thèses de Dietrich de Freiberg, dans des domaines aussi vastes que l'ontologie, la métaphysique, la théorie de la connaissance, sans oublier

les écrits physiques du maître, et chaque article éclaire un aspect différent de son œuvre.

Le premier groupe d'articles replace les textes de Dietrich de Freiberg dans leur contexte historique et doctrinal. Il mesure en amont les influences reçues par le théologien en comparant ses œuvres avec celles de ses prédécesseurs et contemporains, et en aval, celle qu'il a lui-même exercée, ce qui permet de déceler l'ampleur de la réception de son œuvre. Ainsi, A. Baccarisi met en évidence la lecture de Dietrich aux Pays-Bas en relevant la présence du thème de la vision béatifique dans le manuscrit hollandais de Gaedonck. Ceci lui permet d'exhumer la fonction de *Lebemeister* que la perte des sermons en langue vernaculaire du maître avait oblitérée et de replacer ses écrits dans le cadre de la mystique rhénano-flammande. D. Calma, par l'étude comparative d'extraits d'Averroès, Thomas d'Aquin, et Pierre d'Espagne, reconstruit la genèse de la thèse selon laquelle l'intellect agent, en s'intelligent lui-même, intellige toutes les autres choses. En complément, il nous livre l'édition originale d'un commentaire anonyme au *De Anima* (ms. Paris Nat. Lat. 16096) dont la proximité avec la théorie de Dietrich est indéniable. P. Porro, quant à lui, poursuit l'hypothèse stimulante selon laquelle le *De Origine Rerum Praedicamentaliū*, traité dont l'originalité a été souligné par la critique, serait redevable d'une lecture des *Quodlibeta* d'Henri De Gand, ce qu'il étaye en soulignant les emprunts lexicaux et philosophiques que fait Dietrich au *Doctor Solemnis*, notamment la distinction entre la chose individuelle dans la réalité catégorielle et la chose prise sous sa raison, ce qui l'amène à postdater le traité. Dans le même esprit, L. Sturlese revient sur l'« air de famille » entre Dietrich de Freiberg et Eckhart de Hochheim et repose à nouveaux frais la question de leur interdépendance. Il défend ici, à l'appui des convergences entre le *De Visione Beatifica* et le *Commentaire sur la Genèse* du Thuringien, l'idée que l'intertextualité entre les deux auteurs n'est pas à sens unique puisque Dietrich s'inspire également d'Eckhart. Ceci ouvre une piste de lecture, *Von Meister Eckhart zu Meister Dietrich* en quelque sorte, totalement alternative et inédite dans l'historiographie. L'anti-thomisme est l'objet de l'étude d'A. Robin qui en fait ressortir la spécificité, par rapport à celui de Durand de Saint-Pourçain notamment, et démontre avec précision, à l'aide du *De Visione Beatifica*, que l'opposition de Dietrich à Thomas repose sur une divergence philosophiquement argumentée. Dans le même ordre d'idée, on s'arrêtera tout particulièrement sur l'article d'A. de Libera, qui replace Dietrich de Freiberg dans le débat sur l'averroïsme latin et le lit par rapport aux condamnations de 1277. Il repère l'idiosyncrasie de sa position sur les dossiers de l'éternité du monde et de l'individualité de l'intellect en leur rendant toute leur complexité et leur originalité. A. de Libera interprète le rapprochement inédit opéré par Dietrich entre la raison inférieure, la cogitative extérieure et l'intellect possible, et démêle les influences d'Augustin et d'Averroès dans ses écrits dont la singularité se cristallise comme « le noyau dur de la réélaboration (néoplatonicienne) [...] de sa lecture concordiste d'Augustin et d'Aristote (autrement dit Alexandre, autrement dit Averroès) ». Dans cette lignée, une étude suivie des textes de Dietrich par rapport aux débats de 1285-1286 à

l'université de Paris, dont il a été le témoin, serait la bienvenue. En effet, une confrontation précise avec les œuvres d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, spécifiant la portée de son augustinisme, reste encore à écrire.

À ces études contextuelles s'ajoutent des articles axés sur un point de doctrine, l'explicitation d'une thèse ou d'un problème spécifique. Dans cette perspective, T. Suarez-Nani examine la fonction essentielle et définitionnelle du lieu qui conduit Dietrich à une réélaboration métaphorique et métaphysique de ce concept, et applique son étude au cas de la topologie des démons. On regrette d'ailleurs qu'une analyse similaire n'ait pas été menée dans ce volume pour confronter la conception du temps et de la relation chez Dietrich avec celle de ses contemporains, de manière à en montrer l'originalité. M. Husson se concentre sur les œuvres scientifiques du maître et s'interroge sur le lien entre mathématique, optique et physique en explicitant la fonction des figures géométriques dans l'économie argumentative des traités, prises en tension entre une rationalisation abstraite et une expérimentation heuristique. Dans la même optique, C. König-Pralong offre une brillante analyse de la théorie des accidents chez Dietrich de Freiberg qui prolonge, et corrobore, l'hypothèse de Flasch selon laquelle le Freibergeois opère une reconduction de l'accidentel au par soi et du contingent à l'essentiel et au nécessaire.

Cet article met à profit le travail de traduction qu'elle a réalisé, avec la collaboration de R. Imbach, des traités *Des Accidents* et *De la Quidité des étants*, une version qui a le mérite est de rendre le latin de Dietrich, parfois aride et difficile, dans un français clair et concis. Cette parution bilingue fait suite à celle du Traité de *De l'Être et l'Essence* qu'elle prolonge conceptuellement, dans la mesure où ces deux œuvres traitent également de questions d'ontologie générale, des éléments premiers de la réalité, telles que les propriétés et les substances. Dans ces deux traités, Dietrich développe une ontologie rationaliste et d'inspiration profondément aristotélicienne. À l'aide d'une analyse serrée des *Seconds Analytiques*, I, 4 et d'une exégèse averroïssante du livre VII de la *Métaphysique*, l'auteur argumente en faveur d'une nouvelle définition de la substance qui ne doit pas être entendue comme un substrat de propriétés, mais comme un principe interne et vital. Ce qui amène Dietrich de Freiberg à reconsidérer le rapport entre la substance et les accidents, en refusant de l'interpréter en termes d'inhérence puisque la substance essence ses accidents. Dietrich réfute le modèle additionnel selon lequel l'accident s'ajoute à la substance qui le porte, en montrant qu'elle est le principe essentiel qui donne de l'être aux accidents. Ces derniers sont compris comme des modes d'être, ou des dispositions de la substance (*ens entis*) laquelle constitue leur principe essentiel. K. Flasch, dans son introduction inédite, souligne d'ailleurs bien que le dynamisme essentialiste de l'ontologie théodoricienne, arguant que la relation entre l'accident et la substance est par soi et nécessaire, constitue une véritable cure contre les miracles. En effet, la lecture métaphysique de l'ontologie s'oppose à la théologie sacramentelle et interdit les lectures congruentes que font des théologiens des écrits d'Aristote et de l'eucharistie, par concession au Concile de Latran de 1215. En définitive, la fine pointe de ces traités est tournée contre

les « *communiter loquentes* », au nombre desquels Thomas d'Aquin, qui pervertissent la logique et la scientificité de l'ontologie en l'appliquant aux vérités de la Révélation. Il s'agit bien dès lors de traités polémiques dont la teneur anti-thomiste est patente. Selon Thomas, les accidents peuvent subsister sans leur sujet puisque la substance du pain et du vin est totalement transformée, et sont maintenus dans l'être par la puissance divine. Dietrich refuse que la philosophie s'asservisse aux vérités scripturaires. Argumentant contre la séparabilité des accidents, ces deux traités sont un réquisitoire contre l'usage théologique des écrits d'Aristote qui, en plus de déformer et de pervertir de la lettre du texte, représente une menace contre la logique et la science. Au-delà du seul traité d'ontologie, Dietrich se livre à un plaidoyer en faveur de la rationalité et de la philosophie.

Pour finir, il faut saluer le projet éditorial plus large, dirigé par A. de Libera et R. Imbach chez Vrin, dans le cadre duquel cette première édition bilingue a vu le jour, et qui vise à traduire les œuvres les plus substantielles du maître saxon. Elle devrait être suivie par celles des *De Visione Beatifica*, *De Intellectu et Intelligibili*, et *De Origine Rerum Pradicamentalium*. Sans nul doute, les deux ouvrages permettent déjà aux chercheurs français de mesurer la portée philosophique des théories de Dietrich, qui offrent un modèle alternatif à celles de Thomas d'Aquin. Ces deux livres, qui l'inscrivent dans le cadre de l'aristotélisme chrétien, esquissent les contours d'un « nouveau Dietrich », qui ne sera plus uniquement lu comme un mystique allemand ou un néo-platonicien précurseur de la subjectivité moderne, et ils donnent l'occasion de saisir la spécificité déroutante de cet auteur inclassable, et pourtant capital pour saisir l'ampleur et la richesse des débats au Moyen Âge.

VÉRONIQUE DECAIX

THOMAS VON AQUIN: *Die „doctrina christiana“ als Wissenschaft. Berühmte Traktate und kleinere Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Metz. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2009.

Hier ist kurz eine Übersetzungsauswahl von Werken Thomas von Aquins anzuzeigen, die der Freiburger Philosoph Wilhelm Metz besorgt hat.

Geboten werden grundlegende Texte des Aquinaten, teils *in toto*, teils nur gekürzt, die in drei unterschiedlich umfangreiche Abteilungen⁹ aufgeteilt zum Drucke fanden. Durch die Auswahl der Texte bedingt kommen sowohl „der frühe und der reife Thomas“ (456) zu Wort. Geboten wird der Boëthiuskommentar *De trinitate*, STh 1 (im ersten Teil). Im zweiten Teil finden sich unter anderem Auszüge aus der *Summa contra Gentiles* und aus STh. Für den Historiker besonders interessant ist der dritte Teil, der ihm *De*

⁹ Erster Teil: Die Theologie als die Erste Wissenschaft (9–98); Zweiter Teil: Die Gesamtdarstellung der Theologischen Wissenschaft (99–317); Dritter Teil: Schriften zu Politik und Ordensleben – Gebete (319–421).

*regno*¹⁰ sowie – aus STh, Secunda Secundae, q 188 – die Frage nach der Bedeutung des Ordenslebens bietet; abgerundet wird dieser dritte Teil durch Gebete bei der Erhebung der Hostie und zur heiligen Kommunion. Einer äußerst knappen, stark kondensierten und dennoch auf höchstem Niveau befindlichen (*ultra posse nemo obligatur!*) Einführung¹¹ folgt eine fein zisierte „Einführung“ (*cum grano salis*) in die *Summa Theologiae*, die „fünf Wege“, die Fundamente auf denen das thomatische Œuvre ruht (vulgo: die von Thomas zitierten Autoritäten). Bereits hier in der Einleitung (die allerdings erst p. 425 beginnt) sucht Metz, mit gutem Erfolg, Schlüsselbegriffe des lateinischen Textes und deren Übersetzungs- wie Interpretationsprobleme zu klären. Jegliche Übersetzung ist ja bereits Interpretation, dies darf selbstverständlich auch bei einem derart gelungenen Werk nicht vergessen werden, d.h., jeder, der die Übersetzung zu wissenschaftlichem Behufe nützt, muß sie kontrollieren. Größter Wermutstropfen ist in diesem Zusammenhang also, daß der lateinische Text fehlt; ferner ist darauf hinzuweisen, daß „die Kapiteleinteilung des deutschen Textes <von *de regno*> der Ausgabe in den ‚*Opera Omnia*‘ (Parma 1865) – die im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt sind – entspricht. Der Text von *De regimine principum*, der im *Corpus Thomisticum* abgedruckt ist, weist hingegen eine leicht veränderte Kapiteleinteilung auf, die der ‚endgültigen‘ Textgestalt der Leonina-Ausgabe näherkommen dürfte“ (617).

Abgerundet wird der Band durch einen opulenten Kommentar. Bedauerlicherweise fehlen jegliche Register.

Das reichgegliederte Literaturverzeichnis bietet einen ersten Überblick zur Thomasforschung, man darf hier aber nicht vergessen, daß die historische Forschung weitestgehend außer Betracht bleibt.

Der Band, der vorzüglich auch dem interessierten Laien die Geisteswelt und das Œuvre des großen Dominikaners nahe bringt, wird sich sicherlich als unverzichtbares Instrument der Thomasforschung erweisen. Fehlen sollte es in keiner öffentlichen Bibliothek, ja, selbst dem interessierten Laien kann nur wärmstens empfohlen werden, sich den Band zu erwerben. Augustinus mag beschließen, was über diesen vorzüglichen Band zu sagen ist: *Tolle, lege*.

KLAUS-FRÉDÉRIC JOHANNES

MARYKS, Robert Aleksander: *The Jesuit Order as a Synagoge of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus* (= *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 146). Leiden: Brill 2010, XXXII + 281 S. ISBN 978-90-04-17981-3.

Die Statuten der *limpieza de sangre* (wörtlich: Reinheit des Blutes) sind ein „Exklusionsprinzip“ zur Regelung der Aufnahme in einige Korporationen

¹⁰ In der durch Ulrich Matz revidierten Übersetzung Friedrich Schreyvogls.

¹¹ Thomas und die Scholastik; Leben und Werk (425–458, der Stellenkommentar findet sich direkt im Anschluss, 459–638).

und Territorien (das Baskenland z.B.) des frühneuzeitlichen Spanien und stellen sicherlich kein Ruhmesblatt der bekanntlich auf ihren Beitrag zur Weltgeschichte so stolzen Nation dar. Sie können in formaler Hinsicht definiert werden als „ein juristisches, manchmal vom Heiligen Stuhl und der Krone approbiertes Instrument, durch das man zwischen dem 15. und dem 19. Jahrhundert aus vielen Korporationen und Territorien Spaniens die Nachfahren von Juden, Muslimen und von der Inquisition Bestraften ausschloss, weil man sie für ehrlos und nicht standhaft im Glauben hielt“ (R. GONZÁLEZ, *Limpieza de sangre*, in: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, hg. von Quintín Aldea VAQUERO u.a., Bd. 2. Madrid 1972, 1297–1298, hier: 1297). Die Beweislast lag bei den Anwärtern um die Aufnahme: Sie mussten nachweisen, dass sie überhaupt keinen bekannten Vorfahren aus dem genannten Personenkreis hatten, dass sie also, in der Sprache der Zeit ausgedrückt, durch „unreines Blut“ nicht „befleckt“ oder „angesteckt“ waren. Mit der Entdeckung der Neuen Welt wurde dieses Exklusionsprinzip auch auf die Indios ausgedehnt, besonders im Zusammenhang mit der Zulassung zum Priesteramt und der Aufnahme in den Ordensstand. Aber solche Statuten wurden nicht überall verabschiedet: viele Domkapitel, wichtige Universitäten (z.B. Salamanca) oder die meisten Kronräte (Staatsrat, Indienrat, Finanzrat, Kastilienrat, Italienrat) und Höchstgerichte (Cancillería de Valladolid) hatten keine. Erstmals wurden sie 1449 vom Gemeinderat Toledos eingeführt. Es folgten weitere Gemeinden und Colegios Mayores oder Universitätsstiften. Die Ritterorden führten die Reinheitsklausel 1462/1483 (Calatravaorden), 1483 (Alcántaraorden) bzw. 1527 (Santiagoorden) ein. Bei den geistlichen Orden machten die Hieronymiten – nach der Aufdeckung von Kryptojuden in ihren Reihen – 1486 bzw. 1495 (päpstliche Approbation durch Alexander VI.) den Anfang; 1520 folgten die Augustiner, 1525 die Franziskaner und 1540 die Dominikaner, die bereits 1489 einen Versuch gemacht und 1496 in Santo Tomás de Avila sowie 1531 in zwei Klöstern Toledos die *limpieza de sangre* eingeführt hatten. Bei den Kathedralkapiteln finden wir Reinheitsstatuten 1511 in Badajoz, 1515 in Sevilla, 1526 in Granada, 1530 in Córdoba u.a., und 1530 verabschiedete in Toledo die Kapelle der Reyes Nuevos ein Statut. Aber eine neue Qualität erreichte die Diskussion erst, nachdem der Toledaner Erzbischof Juan Martínez Silíceo, ehemaliger Erzieher des Kronprinzen Philipp, 1547 ein neues Statut eingeführt hatte und 1555 die päpstliche sowie 1556 die königliche Approbation dafür erwirken konnte. Bei alldem fällt auf, dass die Jesuiten die Reinheitsklausel erst 1593 (die Karmeliter 1595) einführen, obwohl sie sich bis dahin verweigert hatten.

Seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts haben die Statuten der *limpieza de sangre* die Aufmerksamkeit der Forschung verstärkt auf sich gezogen. Es fehlen aber noch viele Mikrostudien über die tatsächliche Wirkungsgeschichte dieses Exklusionsprinzips in konkreten zivilen und kirchlichen Korporationen, wichtige Quellen sind immer noch nicht (kritisch) ediert bzw. ausgewertet worden, und viele Schriften – vor allem aus den Reihen der Kritiker – wurden vernichtet oder sind verschollen. Umstritten ist dabei nicht nur seine Breitenwirkung, sondern auch – vor allem in der jüngsten Forschung –, ob es sich dabei nur um ein (religiös begründetes) sozial-juris-

tisches Diskriminierungsprinzip im Sinne des genealogischen Nachweises einer altchristlichen Abstammung handelt, oder ob es auch eine Form des Rassismus unter den Bedingungen des Ancien Régime darstellt. Dem Thema kann man sich – nicht zuletzt aufgrund der bekannten Folgen des rassistischen Antisemitismus im 20. Jahrhundert – nicht ohne eine gewisse Beklemmung nähern. Gleichwohl gilt gerade hier, dass die Geschichtsschreibung – will sie falsche Fragestellungen, Analogien oder Rückschlüsse vermeiden – die Vergangenheit nicht nur im Lichte der Gegenwart zu betrachten hat, sondern auch und vor allem im Lichte der damaligen Voraussetzungen und Ereignisse. Auch wenn die Quellen nur eine fragmentarische Rekonstruktion der Vergangenheit ermöglichen, und das Rankesche Postulat nicht ganz erfüllt werden kann, so lässt sich in großen Linien zeigen, welche Metamorphosen das Prinzip der *limpieza de sangre* im frühneuzeitlichen Spanien durchmachte, welche Argumente dafür und dagegen ins Feld geführt wurden, und welche Folgen der Reinheitswahn für das Land oder die davon betroffenen Institutionen letztlich hatte. Ein besonderes Forschungsdesiderat betrifft dabei die Klärung der Umstände, Gründe und Folgen der Übernahme der Reinheitsklausel durch die Gesellschaft Jesu. Gerade dies steht im Zentrum der Arbeit von Robert Aleksandar Maryks. Von der Forschungsaktualität des Themas sorgt die Tatsache, dass 2011 eine weitere Monographie dazu erschienen ist (Marc RASTOIN: *Du même sang que Notre Seigneur. Juifs et jésuites aux débuts de la Compagnie de Jésus*. Montrouge: Bayard 2011, 309 S.).

Die Arbeit von Maryks ist gut dokumentiert und flüssig geschrieben. Sie besteht aus einer Einführung, vier Kapiteln, einem kurzen Schlussteil sowie einem Quellenanhang und einem Literaturverzeichnis. Das Werk ist auch mit einem Verzeichnis von Personen, Orten, Fachbegriffen und zitierten lateinischen Quellen sowie mit 17 Abbildungen versehen.

In der Einführung (S. XV–XXXII) wird der Forschungsstand besprochen sowie die Struktur der Arbeit vorgestellt. Im ersten Kapitel (S. 1–39) wird die Geschichte der Einführung der Statuten der *limpieza de sangre* in Spanien zwischen dem Statut des Gemeinderats von Toledo (1549) und der *Defensio Toletani Statuti* von Diego de Simancas (1573) aufgrund neuerer Forschungen skizziert. Im zweiten und längsten Kapitel (S. 41–115) geht es um die Pro-converso-Politik der ersten drei spanischen Generaloberen der Gesellschaft Jesu (Ignatius von Loyola, Diego Laínez und Francisco de Borja) zwischen 1540 und 1572. Das dritte Kapitel (S. 117–157) beschäftigt sich mit der Frage, warum mit der 3. Generalkongregation von 1573 eine Anti-converso-Haltung die Oberhand gewann, die zur Einführung der Reinheitsklausel 1593 führen wird. Das fünfte Kapitel (S. 159–213) präsentiert die Denkschriften einiger Jesuiten zwischen 1576 und 1608 gegen die Einführung der Reinheitsklausel, denn diese Massnahme blieb innerhalb des Ordens umstritten. Nach dem kurzen, zusammenfassenden Schlussteil (S. 215–217) werden im Anhang zwei wichtige Quellen ungleich dokumentiert: einerseits wird die Anti-converso-Denkschrift des italienischen Jesuiten Benedetto Palmio, entstanden zwischen 1584 und 1589, nach dem italienischen Original im ARSI (Institutum 106, ff. 92–132) kritisch editiert (S. 219–256); andererseits wird die Bulle *Humani generis inimicus*, mit der Papst Nikolaus V. 1449 bei der Einführung

der ersten Reinheitsklausel im Gemeinderat Toledos das Nichtdiskriminierungsprinzip und die Gleichheit aller im Glauben verteidigte, aus einem Internetportal im lateinischen Original abgedruckt (S. 257–260).

Der intendierte, „different reading of the sources and secondary literature“ (S. XXXII) aufgrund von Archivmaterial ist Maryks weitgehend gelungen. Die Stärke seiner Arbeit liegt wohl im dritten Kapitel mit der Analyse der antispansischen (bzw. anti-converso) Wende in der Gesellschaft Jesu zwischen 1573–1593 und der zentralen Rolle der Denkschrift Palmios. Künftige Forschung wird dieses Kapitel nicht ignorieren können. Einige Schwächen müssen allerdings auch angezeigt werden: die Tendenz des Autors zur aufreisserischen Behandlung des Themas, die im Titel „as a Synagogue of Jews“ erkennbar ist. Die knappe Beachtung der Tatsache, dass die antispansische Wende in der Gesellschaft Jesu unter dem Vorwand der starken Präsenz von conversos unter den spanischen Jesuiten Teil der antispansischen Legende ist, die unter dem Hegemonialanspruch Philipps II. entsteht: die Bezeichnung der Spanier als „scheussliche Marranen“, „Scheinchristen und Dreckskerle“ wird zu einem geläufigen Topos, in den antispansischen politischen und literarischen Pamphleten der Zeit, und es ist nicht verwunderlich, dass innerhalb der Gesellschaft Jesu antispansische Tendenzen sich dieser Vorurteile bedienen. Schliesslich waren auch andere Ordensgemeinschaften, etwa die Franziskaner, in der Zeit Philipps II. ähnlichen Kämpfen zwischen den Befürwortern einer Verschärfung und einer Lockerung bzw. Aufhebung der Reinheitsklausel ausgesetzt, so dass ein vergleichender Blick der Arbeit gut getan hätte – nicht zuletzt um den Sonderfallcharakter der Jesuiten zu relativieren.

MARIANO DELGADO

STOELLGER, Philipp: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 546 S. ISBN 978-3-16-149170-2.

Der Kategorie der Passivität wurde in der Tradition abendländischen Denkens bisher nur eine nachgeordnete Bedeutung zugebilligt. Philosophisch und theologisch war und ist sie eine ‚categoria non grata‘. Wie es dazu gekommen ist und weshalb dies auch theologisch folgenreich ist, das untersucht die Habilitationsschrift Philipp Stoellgers in ebenso detailreicher wie systematisch schlüssiger Weise. Dabei hat sie sich theologie- und philosophiegeschichtlich viel vorgenommen. Sie spannt einen weiten Bogen von Aristoteles und Augustin über Thomas und die spätmittelalterliche Mystik bis zu Luther, um dann an einigen Autoren und Werkausschnitten die Pathophobie der Neuzeit und der Moderne zu illustrieren. Mit Husserls phänomenologischer Wiederentdeckung der Passion und Levinas' Konzeption einer ‚passiveren Passivität‘ sowie deren Aufnahme und Weiterführung bei B. Waldenfels sieht Stoellger eine neue Phase des Passivitätsdenkens heraufkommen, an die sich theologisch fruchtbar anschließen lässt. Die Studie ist bei aller philosophischer Reflexion von einem theologischen Anliegen geleitet: der Passion Jesu als Ursprungsereignis christlicher Theologie in

angemessener Weise nachzudenken und so das lutherische *mere passive* neu zur Geltung zu bringen. Intendiert ist dabei eine gegenseitige Erhellung von Christologie und Philosophie.

Das systematische Interesse zeigt sich an den Hauptschritten der Arbeit, die das umfangreiche philosophie- und theologiegeschichtliche Material in eine strenge Ordnung bringen. Nach der Problemexposition (I.) wendet sich der Verfasser mit Blick auf Augustin dem Versuch zu, das Pathos und die Pathe im Horizont von Ethos und Logos zu deuten (II.). Der darauf folgende Hauptteil ist schwerpunktmäßig Thomas von Aquin gewidmet, welcher in deutlicher Abweichung von Augustin einen beeindruckenden Ordo der Passionen entwickelte (III.). Für die Gesamtarchitektur kommt der spätmittelalterlichen Mystik – es wird v.a. Heinrich Seuse behandelt – eine Schlüsselrolle zu. Sie rückt das Pathos in den Vordergrund – bis hin zu heute schwer nachvollziehbaren Extremen der Pathophilie. Das Pathos wird hier zum Horizont von Ethos und Logos (IV.). Bis zum lutherischen *mere passive* ist es von einer solchen Konzeption des Pathos nur noch ein kleiner Schritt. In christologischer Konzentration versteht Luther das Ethos christlichen Lebens und den Logos der Theologie aus dem Pathos der Passion Christi (V.). Der letzte Hauptteil ist zu gleichen Teilen der modernen Passivitätskritik und -reduktion gewidmet wie den bereits erwähnten Philosophen, die der Responsorik von Ethos und Logos aus dem Pathos nachgehen (VI.).

Als durchgehende Leitunterscheidung differenziert Stoellger im Anschluss an Levinas und Waldenfels zwischen jenen Formen der Passivität, die zu bestimmten Aktivitäten korrelieren, und einer basalen Passivität, die die phänomenal beschreibbaren Passivitäten und Aktivitäten freisetzt und grundiert. Daraus ergibt sich die systematische Hauptthese des Buches: „Ethos wie Logos geht ein Pathos voraus, von dem sie evoziert werden, und es bleibt zwischen ihnen präsent als Medium, so wie die Pathe Ethos und Logos prägen“ (19). Dieses basale Pathos, so die AnschlussThese, tritt in mehrfacher Gestalt auf: negativ als Pathos von Sünde und Tod, positiv als Gabe und Gnade. ‚Leiden‘ kann in diesem Sinne auch glücklich sein. Es kann uns in freudigen Widerfahrnissen ein Surplus an Leben aufgehen, das die zielsetzende Logik des Handelns auf wohlthuende Weise unterbricht und übersteigt.

Die Abhängigkeit dieses Leitgedankens von Schleiermacher ist offenkundig und wird nicht verschwiegen. Dass die Auseinandersetzung mit diesem Vordenker basaler Passivität weitgehend indirekt bleibt und ihr kein eigenes (Unter-)Kapitel gewidmet ist, erstaunt gleichwohl. Anders als der große Hermeneut des 19. Jahrhunderts möchte Stoellger die basale Passivität nicht auf die schlechthinnige Abhängigkeit kreatürlicher Freiheit reduzieren. Theologisch interessanter sei das Pathos des Gerechtfertigt-Werdens, das auf die Passion Christi zurückweise: „Die Passivität des *mere passive iustificari* ist die Passivität, die aus der Passion von Leben und Sterben Christi folgt als deren Zueignung. ‚Aus Passion‘ gilt daher auch *hamartiologisch*. Denn Christus litt nicht an irgend etwas, sondern an dem was aus und als Sünde ihm widerfuhr und ‚was wir nicht lassen können“ (25).

Dass ‚wir‘ auch postbaptismal die Sünde nicht lassen können, entspricht dem lutherischen Simul. Über den Sinn einer solchen theologischen Genera-

lisierung ließe sich allerdings streiten. Gegenüber der mystischen Betonung des Lassens und der Gelassenheit gibt Stoellger zu bedenken, dass der Mensch auch im Sich-Lassen noch aktiv ist: „Die Sorge ‚zu lassen‘, von den Eigenschaften zu lassen, bleibt eine Sisyphusarbeit, wenn sie nicht von einer quer zur Korrelation stehenden Passivität gekreuzt wird. Bis dahin bleibt die ‚comortificatio‘ noch selbstbezogen, gewissermaßen das Äußerste der Selbstvernichtung“ (169). Ist das Lassen aber nicht dennoch vom Tun zu unterscheiden und nicht lediglich eine sublimierte Form dessen? Liegt es als ein Sich-Einlassen auf etwas, das sich uns schenken will und sich zugleich unserer Verfügung heilsam entzieht, nicht *zwischen* der basalen soteriologischen Passivität und den daraus erwachsenden Aktivitäten im engeren Sinne? Sind das Tun und das Lassen nicht als zwei zu differenzierende Antworten auf das nicht-intentionales Gottleiden zu verstehen, als doppelte „Resonanz auf die Passion Christi“?

Bei aller Kritik an der Konfundierung von korrelativer und basaler Passivität würdigt Stoellger die spätmittelalterliche Mystik als bedeutsame Etappe theologischen Passivitätsdenkens. Sie breche mit der aristotelisch-thomasischen Vermögenstheorie, die dem Menschen als Möglichkeit oder Kapazität zuschreibe, was in seinem Leben durch Gottes Selbstgabe wirklich werde. Seuse und Luther haben nach Stoellger demgegenüber gemeinsam, dass sie nicht vom *homo capax* ausgehen, sondern vom Menschen, der sich in sich verfangen hat und die Möglichkeiten, die Gott ihm zuspield und die ihm nur erleidend zu eigen werden, nicht bereits in sich trägt.

Es gehört zu den Feinheiten von Stoellgers Lutherinterpretation, dass sie das lutherische *mere passive* nicht schlicht anti-aristotelisch exponiert. Vielmehr werden die aristotelischen Gedanken der *pura materia* einerseits und des passiblen Intellekts andererseits der Vorgeschichte von Luthers Denken zugerechnet, wofür zahlreiche Belege beigebracht werden. Um das *mere passive*, das längst zur Schulformel erstarrt sei, semantisch zu verflüssigen, wählt der Autor in Abgrenzung zu Ebeling den Weg der ‚Remetaphorisierung‘, was ihm im Anschluss an Luthers drastischer und bildreicher Sprache gut gelingt. Dabei wird Luthers Theologie von Levinas und Waldenfels her gelesen und reformuliert. Denn die Theologie müsse, so heißt es im Anschluss an Jüngel, ihre anthropologischen Einsichten formulieren können *si per impossibile Deus non esset* (284). Der Gedanke eines responsorischen Selbst, das vor aller Selbstwahl bereits in Anspruch genommen ist, lässt sich denn auch gleichermaßen theologisch und philosophisch verdeutlichen. So werden Erwählung und Rechtfertigung als „Figuren für das Andere der Selbsterhaltung“ interpretiert, die jeder Selbstbestimmung zuvorkommen: „Sie denken das Selbst aus dem Werden, das nicht Funktion seiner eigenen Aktivität sein kann“ (315).

Der letzte Teil des Buches, der die bereits in der Lutherinterpretation enthaltende Gedanken in mehrere Richtungen weiterführt, wirkt insgesamt etwas weniger kohärent als die vorhergehenden, was trotz gehaltvoller Einzelstudien zu Waldenfels, Ricœur, Marion u.a. zu einem Spannungsabfall innerhalb des Gesamtbogens der Arbeit führt. Die Vertreter neuzeitlich-moderner Passivitätsreduktion, die Stoellger anführt – Kant, Maimon, Fries

und Natorp –, bilden ein unzusammenhängendes Bild. Es vermittelt die genauer zu überprüfende These, die Neuzeit und die Moderne sei bis ins 20. Jahrhundert hinein ausschließlich durch wachsende Pathophobie gekennzeichnet. Dass die Mystik nicht im Mittelalter endet und sie in manchen Gestalten das neuzeitliche Denken durchaus auch ‚pathophil‘ prägte, wird nicht bedacht. Das schmälert nicht die Bedeutung der vorliegenden Studie. Stoellgers Monographie hinterlässt durch ihre argumentative Strenge und stilistische Brillanz einen magistralen Eindruck. Es bildet ein lesenswertes Standartwerk zur ungeliebten Kategorie der Passivität.

SIMON PENG-KELLER

KLOTHER, Klaus: *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas*. Freiburg i.Ue: Academic Press/Freiburg i.Br.: Herder 2010. 309 S. ISBN 978-3-7278-1673-4 (Academic Press); 978-3-451-34061-1 (Herder).

In der deutschsprachigen Moralthologie hat der ethische Ansatz von Stanley Hauerwas bisher nicht die Beachtung gefunden, die im angelsächsischen Raum zu konstatieren ist. Das gilt wohl besonders auch für die katholische Moralthologie. Insofern füllt die vorliegende (bei E. Schockenhoff in Freiburg) gemachte Dissertation eine Lücke. Die Arbeit von Klother könnte somit auch zu einem Urteil verhelfen darüber, ob dieser Ansatz mehr Beachtung verdiente.

Nach einer Darlegung von Hauerwas' systematischen Voraussetzungen befassen sich die folgenden Kapitel mit den drei „Kernelementen christlicher Ethik“ (11) nach Hauerwas: Charakter, Tugend, Gemeinschaft (vgl. den Titel). Eine zentrale Grundannahme ist bei Hauerwas zunächst die Ablehnung einer jeden historischer Kontingenz nicht unterworfenen Ethik: „All ethical reflection occurs relative to a particular time and place. Not only do ethical problems change from one time to the next, but the very nature and structure of ethics is determined by the particularities of a community's history and conviction.“ (19) Hier zeigt sich Hauerwas schon als Vertreter der Postmoderne und als Kommunitarist. Eine autonome Moral à la Kant ist deshalb gleichsam der Lieblingsfeind von Hauerwas und anderen Kommunitaristen. Allerdings hätte man hier zu betonen, was Klother mit F. Ricken zu Recht bezüglich der Termini ‚Begründung‘ und ‚Vernunft‘ herausstellt, dass nämlich auch die Rede von der Autonomie keineswegs univok ist (vgl. etwa D. WITSCHEN: *Kant und die Idee einer christlichen Ethik*. Düsseldorf 1984, 277–292), was wohl auch Hauerwas eher nicht beachtet. Bezüglich der Ablehnung des Naturrechts durch Hauerwas (23–28) wäre ebenfalls auf die Homonymie dieses Terminus hinzuweisen; es gibt nämlich auch pluralistische Naturrechtstheorien, etwa die von J. Kekes (*The Morality of Pluralism*. Princeton 1993; vgl. W. WOLBERT: *Gewissen und Verantwortung*. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2009, Kap. 5.2).

Bei der Darstellung der Ethik Hauerwas ist nicht immer klar, wie weit Klother nur referiert oder den Thesen von Hauerwas auch zustimmt. Bei kri-

tischen Bemerkungen im Folgenden bleibt demnach offen, ob sie nur Hauerwas oder auch Klother treffen. So wäre bezüglich der These, eine naturrechtliche Universalethik legitimiere Gewalt und Zwang (32), zu ergänzen, dass das für ethische Partikularismen nicht weniger zutreffen kann. Nach Hauerwas liegt das entscheidend Christliche der christlichen Ethik im spezifischen Inhalt christlicher Überzeugungen: „Das Leben als Geschöpf in Gottes Schöpfung, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen von der Sünde sowie die mit Christus angebrochene Gottesherrschaft.“ (41) Damit liegt ein sehr weiter Begriff von christlicher Ethik vor; wie die genannten Inhalte aus Schöpfungslehre, Soteriologie und Rechtfertigungslehre sich dann in ethische Konsequenzen umsetzen, bleibt meist unklar. Klother selbst betont, dass Hauerwas „die Anfrage nach der rationalen Begründbarkeit seines primär auf Offenbarung aufbauenden ethischen Ansatzes nicht befriedigend beantwortet“ (42). Hauerwas wendet sich auch gegen eine „Entweder-oder-Entscheidung zwischen Offenbarung und Vernunft“; Offenbarung sei nicht gleichzusetzen mit Irrationalität oder Geheimnis (46); hier scheint Hauerwas ‚nicht rational‘ und ‚irrational‘ fälschlich gleichzusetzen. Da der Charakter des Menschen vor allem durch *stories* bestimmt wird, durch eine Tradition, können ethische Diskussionen nicht gelöst von ihrem Kontext verstanden werden. Die Diskussion über die Abtreibung etwa dürfe nicht mit der einfachen Frage beginnen, ob diese richtig oder falsch sei; ein entscheidender Faktor sei der „Verstehenshorizont der jeweiligen Protagonisten“ (67). Hier würde mich interessieren, wie Hauerwas den Fall der Sklaverei kommentieren würde, die ja schließlich auch lange theologisch gerechtfertigt worden ist (vgl. W. WOLBERT: *Ist die Sklaverei „in sich schlecht“?*, SaThZ 14 [2010] 203–224). Was hätte Hauerwas im 19. Jahrhundert in den USA dazu gesagt, was würde er heute sagen?

Das zentrale Stichwort ‚Charakter‘ zeigt an, dass Ethik nach Hauerwas sich ganz auf die handelnde Person konzentriert und richtet sich somit gegen ein „verkürztes“ Moralverständnis, das sich etwa zu sehr auf moralische Dilemmata konzentriert (92). Bei der Konzentration auf „einen ganzheitlichen Begriff von Sittlichkeit, so kritisiert auch Klother (99), scheint „der Faktor Vernunft jedoch [...] unfreiwillig auf der Strecke zu bleiben“. Nach Hauerwas haben die Menschen nicht die Fähigkeit, „moralisches Verhalten unabhängig von persönlichen Einstellungen oder Vorurteilen rechtfertigen zu können“ (102). Darüber lässt sich streiten. Aber gilt auch umgekehrt: Wer die richtige persönliche Einstellung hat, tut auch das Richtige? Ob Hauerwas sich diese Frage ausdrücklich stellt, weiß ich nicht. Die Frage zeigt aber ein zentrales Problem jeder exklusiven Tugend- und Charakterethik auf: Sie ignoriert das Problem des irrigen Gewissens (oder tendiert zumindest dazu) bzw. kann dieses nicht einordnen. Klother betont übrigens (104): „Eine ausführliche Normtheorie, die dem Menschen in konkreten Konfliktsituationen [...] Orientierung und Gewissheit anbietet, findet sich bei Hauerwas bis jetzt noch nicht.“

Die Rede vom Charakter entspricht bei Hauerwas der Tugend im Singular (131): „Während er *virtue* (im Sinne von *character*) als jene Handlung des Selbst versteht, durch welche die Tugenden zu Tugenden werden, sind vir-

tues spezifische Anlagen ,determined by the need to correct certain deficiencies [...], for the formation of the passions [...], as skills internal to civities or practices [...], or as necessary for the performance of certain roles or offices.“(131). Tugenden lassen sich nicht „von den hinter ihnen stehenden Gemeinschaften trennen“ (339). Bei Hauerwas führt das zu einem Verständnis christlicher Ethik als Binnenethik mit wenig Interesse an der sozial-ethischen Tradition der Kirchen (145) und damit zu einem geringen Interesse an Fragen der Gerechtigkeit. In diesem Zusammenhang erläutert Klother auch die pazifistische Position von Hauerwas und deren Hintergründe (163–173).

Die Gemeinschaft spielt für Hauerwas „nicht nur eine deskriptive, sondern auch eine normative Rolle“ (203). Christliche Ethik ist deshalb wesentlich kirchliche Ethik, nicht eine „universalisierbare und für jeden Menschen einsichtige Ethik“ (221). Insofern Hauerwas in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Tradition und Autorität betont, zeigt er eine gewisse (aber partikuläre) Affinität zu katholischen Positionen. Wenn es nun freilich heißt, kirchliche Lehrautorität wie das Papstamt erhalte ihre Rechtfertigung, „wenn ihre Lehre erhellend und überzeugend ist“ (229), wäre wohl zu entgegen, dass in diesem Fall Autorität gar nicht wirksam wird; wo sie überzeugt, tritt sie gar nicht als Autorität in Funktion. Für den katholischen Theologen stellt sich angesichts eines derzeitigen päpstlichen Zentralthemas die Frage, ob der Ansatz von Hauerwas nicht auf einen Relativismus hinausläuft. Klother diskutiert diese Frage (233–237) und äußert (236): „Hauerwas lässt sich lediglich ein deskriptiver oder kultureller Relativismus attestieren“. Allerdings urteilt Klother auch (249): „Hauerwas betont sich am Rand des Sektierertums, wenn er Kirche als eine *alien colony* bezeichnet.“

Klother bietet eine lesenswerte Einführung in die Ethik von Hauerwas. Er ist ein Stück weit von ihr fasziniert, artikuliert aber auch ihre Schwächen. Freilich wäre meines Erachtens bei manchen Thesen von Hauerwas darauf hinzuweisen, dass sie im Grund offene Türen einrennen oder auf Missverständnissen beruhen. In seiner Kritik an anderen Positionen ist Hauerwas nicht immer ganz fair. Was die Bedeutung von *story/narrative* betrifft, wäre zu betonen: There is not only one story to be told. Auch Klother betont, dass der Christ auch noch anderen *communities* angehört (268). Und schließlich lässt eine *story* ja auch verschiedene Deutungen zu. Über die Beurteilung verschiedener Deutungen scheint man bei Hauerwas nicht viel lernen zu können.

WERNER WOLBERT