

# Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Objektyp: **Group**

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

Band (Jahr): **59 (2012)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## REZENSIONSARTIKEL

FRANCO FERRARI

Protagora e l'epistemologia del *Teeteto*<sup>1</sup>

I commentatori e gli interpreti antichi erano perfettamente consapevoli della collocazione strategica che il *Teeteto* occupa all'interno del *corpus* platonico. Essi si resero conto che l'esegesi di questo dialogo rappresenta un momento fondamentale di ogni interpretazione della filosofia platonica, in particolare in relazione al problema se essa sia scettico-aporetica oppure dogmatico-propositiva. Non deve dunque sorprendere che il *Teeteto* sia ancora oggi al centro del dibattito intorno alla natura del pensiero platonico.

I volumi di M. Burnyeat (*The Theaetetus of Plato*, London 1990) e D. Sedley (*The Midwife of Platonism*, Oxford 2004) costituiscono forse gli esempi più illustri di due modi alternativi di leggere il dialogo: Burnyeat privilegia il metodo dell'*interpretatio pragmatica*, il quale cerca di stabilire in che misura il testo platonico contribuisca a chiarire il significato della nozione filosofica di "conoscenza" e tende a privilegiare un approccio attualizzante; Sedley, viceversa, si accosta al *Teeteto* dal punto di vista della *interpretatio platonica*, cercando di comprendere il contenuto del dialogo per mezzo di rimandi ad altri luoghi platonici e di precisare il contributo specifico che il *Teeteto* fornisce al complesso della filosofia di Platone (si tratta del metodo, ben noto agli interpreti antichi, consistente nel chiarire *Platonem ex Platone*).

Questo volume di Gustav Adolf Seeck rappresenta un esempio di *interpretatio pragmatica*, come l'autore dichiara esplicitamente nel Vorwort (vii). Il suo interesse nei confronti del *Teeteto* è dunque prevalentemente filosofico: il dialogo viene studiato dal punto di vista del suo contenuto immediato, e l'analisi dei singoli passi è condotta non tanto per mezzo di un serrato confronto con altri luoghi platonici, bensì attraverso l'approfondimento del significato filosofico delle tesi in esso contenute. Non mancano in questo libro atteggiamenti "normativi", come ad esempio quello consistente nel ricorso a formulazioni alternative (rispetto a quelle platoniche), per lo più introdotte da frasi come "Platon hätte es dem Leser leichter gemacht, wenn..." (es. 13). Tuttavia l'utilizzo di formule volte a disambiguare e ad attualizzare il testo platonico (nell'Anhang 3 Seeck arriva a "trascrivere" ciò che Platone direbbe *oggi* commentando il suo dialogo) non conduce mai l'autore a condividere i difetti tipici delle esegesi logico-analitiche, come la tendenza ad azzerare lo scarto temporale e filosofico tra noi e Platone. La

<sup>1</sup> SEECK, Gustav Adolf: *Platons Theaitetos. Ein kritischer Kommentar* (= Zetemata 137). München: Verlag C.H. Beck 2010. IX + 164 S. ISBN 978-3-406-60808-7.

scelta in favore di un metodo interpretativo “filosofico”, cioè incentrato intorno al contenuto teorico del dialogo, spiega probabilmente anche la rinuncia da parte di Seeck a menzionare e discutere la cospicua letteratura critica, che viene quasi del tutto ignorata.

Chi scrive non fa mistero di preferire il metodo dell'*interpretatio platonica* (cfr. F. Ferrari (a cura): Platone, *Teeteto*. Milano 2011); ma non ha alcuna difficoltà a riconoscere non solo che il libro di Seeck sia ricco di osservazioni originali, intelligenti e profonde, ma che la stessa interpretazione globale del *Teeteto* risulti in larga parte condivisibile. In particolare le due sezioni che precedono il *fortlaufender Kommentar*, ossia il “Vorwort” (vii-ix) e la “Einleitung” (1-13), contengono suggerimenti ermeneutici efficaci, che aiutano effettivamente il lettore a comprendere questo complesso e affascinante dialogo. Seeck osserva, ad esempio, che il *Teeteto* non contiene, come purtroppo molti commentatori si ostinano a ritenere, la teoria platonica della conoscenza, ma sviluppa una sorta di “messa a punto” concettuale del dibattito epistemologico che ha coinvolto tra il 420 e il 370 un buon numero di pensatori (“Sichtung und Systematisierung der zeitgenössischen Diskussion”) e che ha avuto nel libro di Protagora *Aletheia* uno dei punti di snodo decisivi (9). Secondo Seeck, la prima parte del *Teeteto* va considerata quasi alla stregua di un’esposizione commentata del libro di Protagora, che Platone seguirebbe in misura molto maggiore di quanto solitamente si creda. L’analisi platonica delle tesi protagoree è, per Seeck, sistematica ma non sempre del tutto conseguente; non mancano infatti salti logici, incongruenze, e talora le componenti di una certa dottrina, ad esempio quella dell’*homo mensura*, vengono avvicinate o addirittura confuse. Inoltre il ricorso platonico al linguaggio ordinario, che presenta una connaturata tendenza alla *Mehrdeutigkeit*, può essere talora fonte di fraintendimenti e imprecisioni. Tutte queste osservazioni mi paiono accettabili e nel complesso forniscono un aiuto prezioso alla comprensione dell’andamento del dialogo. Ancora più importante mi sembra poi l’invito a non appiattare meccanicamente il punto di vista di Platone su quello del personaggio “Socrate”. Ciò che Seeck dice in proposito („auch sonst kann man gelegentlich den Eindruck haben, Platon sei mit dem, was er seinen Sokrates sagen lässt, nicht einverstanden: ix“) mi pare davvero fondamentale e va sempre tenuto presente quando si legge un dialogo di Platone.

Anche il richiamo alla circostanza che le argomentazioni di Socrate siano in qualche caso passibili dell’accusa di fallacia, talora a causa del ricorso a *Tricks* tipicamente sofistici, consente di pervenire a una migliore comprensione di alcuni dei passi più complessi e misteriosi del dialogo (in particolare nella sezione sull’origine della falsa opinione). Particolarmente efficace mi pare, poi, il modo in cui Seeck affronta la lunga discussione che segue la proposta di Teeteto di identificare l’*episteme* con la percezione (*aisthesis*). Egli, come si dirà meglio sotto, invita a distinguere le differenti componenti teoriche della concezione protagorea dell’*homo mensura*, e in particolare la *Flusstheorie* e la cosmologia, le quali, in contesti diversi, vengono utilizzate per fondare la teoria della percezione. Anche la distinzione tra la *Flusstheorie* di Eraclito e la radicalizzazione operata dagli Eraclitei mi pare con-

vincente, così come l'osservazione che né Protagora né Socrate sarebbero disposti ad accettare la versione radicale, la quale comporta sia la sostituzione delle forme grammaticali del verbo "essere" con quelle del verbo *gignesthai*, sia un sostanziale annullamento della capacità significante del linguaggio.

Come detto, Seeck interpreta l'intera discussione della concezione dell'*homo mensura* (che Socrate aveva equiparato alla tesi di Teeteto dell'identità tra conoscenza e percezione) come un'esposizione dipendente in modo diretto dal libro di Protagora. Si tratta di un'ipotesi tutt'altro che peregrina, ma ho l'impressione che Seeck tenda a trascurare il ruolo che l'applicazione del metodo maieutico, esplicitamente teorizzato da Socrate, giochi in questa sezione del dialogo. In effetti, non si può escludere che l'analisi condotta da Socrate non sia altro che una progressiva applicazione di questo metodo alla risposta di Teeteto: questa viene equiparata alla dottrina di Protagora, la quale a sua volta viene ricondotta alla concezione "eraclitea" del flusso universale. Si tratterebbe di un processo di approfondimento teorico di una dottrina, della quale vengono messi in luce i presupposti e le implicazioni teoriche, anche al di là di ciò che Protagora scrisse effettivamente nel suo libro.

Non c'è dubbio, ad ogni modo, che Seeck abbia ragione quando richiama l'attenzione sulla parziale disomogeneità tra i differenti segmenti teorici che formano la concezione "protagorea" discussa nella prima parte del dialogo. In un primo tempo la teoria della percezione viene messa in relazione alla *Flusstheorie* (153d8-154a2); successivamente essa viene collegata a una cosmologia generale che si fonda sul principio secondo cui "il tutto era movimento" (156a3-157a2). Anche il quadro teorico generale al cui interno prende forma la percezione subisce nel corso della discussione modifiche piuttosto rilevanti: inizialmente Platone sembra attribuire a Protagora una teoria della percezione fondata su un modello di tipo *causale*, nel quale l'evento percettivo viene generato dal contatto tra un fattore "attivo", l'oggetto, e uno passivo, il soggetto, che svolgono il ruolo di "genitori" della percezione e della qualità percepita. Questo modello viene progressivamente sostituito da uno schema teorico di tipo *relazionale*, nel quale i "genitori" finiscono per perdere il loro status di fattori causali indipendenti per venire essi stessi coinvolti nel processo del flusso universale, dove non esistono cause ma solo eventi (182a4-b8). Scrive in proposito Seeck: „Durch diesen Zusatz soll wie 156e davor gewarnt werden, die Wahrnehmungstheorie mit der naiven Vorstellung zu verwechseln, wonach Subjekt und Objekt bzw. Wahrnehmung und Eigenschaft getrennt und unabhängig voneinander existieren. Sie erhalten ihren Status erst durch ihren Kontakt“ (99). Ciò significa evidentemente che non esistono un "oggetto" attivo e un "soggetto" passivo, ma che ciascun fattore è tale, attivo o passivo, solo all'interno della relazione che di volta in volta si costituisce. L'invito a non sovrapporre lo schema causale al modello fondato sul principio dell'interdipendenza dei fattori nella formazione del fenomeno percettivo mi pare assolutamente corretto, ma non può considerarsi del tutto originale, essendo stato formulato con

una certa frequenza dalla critica degli ultimi anni (Day, Hardy, Silvermann, per citare solo tre casi).

La maggior parte del volume è occupata dal commentario analitico del dialogo. Il testo platonico viene seguito frase dopo frase, anche se, come è quasi inevitabile in casi simili, non tutte le sezioni sono commentate con uguale attenzione (Seeck privilegia la parte relativa alla concezione protago-rea e ai suoi presunti fondamenti eraclitei, mentre la discussione dell'ultima risposta, quella secondo cui la conoscenza è *alethes doxa* con l'aggiunta di *logos*, appare nel complesso piuttosto sacrificata). Trattandosi di un commentario, ogni tentativo di dare conto nello spazio di una recensione delle numerose proposte interpretative avanzate da Seeck si presenta impraticabile. Vorrei comunque segnalare un paio di osservazioni presenti nel commento che ho trovato assolutamente condivisibili, e menzionare almeno un aspetto che mi pare meno convincente.

Alle parti che mi sento di condividere appartiene senza dubbio la discussione della celebre distinzione formulata da Socrate a partire da 184c1 tra "ciò con cui" (dativo semplice) percepiamo e "ciò tramite cui" (*dia* + genitivo) percepiamo. L'obiettivo di Socrate è di distinguere il ruolo dell'anima, che costituisce "ciò con cui percepiamo", da quello degli organi corporei (occhi, orecchie), i quali rappresentano "ciò tramite cui" vediamo e sentiamo. Seeck osserva che nella lingua greca il significato del dativo strumentale non si discosta da quello della preposizione *dia* unita al genitivo. Ciò significa che Platone forza l'uso ordinario della lingua per giustificare una distinzione di natura oggettiva: "Er geht von einem sachlichen Unterschied aus und gibt sprachlichen Wendungen, die im normalen Sprachgebrauch gleichbedeuten sind, einen unterschiedlichen Sinn" (103). Dal momento che anche il dativo semplice possiede un valore strumentale, Seeck suggerisce di attribuire a Platone l'intenzione di abbracciare una soluzione di compromesso "zwischen der Unterscheidung und der Gleichsetzung von *wir* und *Seele*": l'anima esplica una funzione strumentale e in questo senso essa non si identifica del tutto con il soggetto, cioè con il "noi"; tuttavia non si tratta di una strumentalità estrinseca (come quella espressa dalla formula *dia* + genitivo), perché noi percepiamo "con" (*mit*, *with*, *par*) l'anima e non semplicemente "tramite" (*durch*, *through*, *au moyen de*) l'anima. Credo che il richiamo alla complessità del rapporto tra anima e soggetto costituisca uno dei contributi più originali e interessanti contenuti nel volume di Seeck.

Ancora più convincente mi sembra ciò che l'autore scrive a proposito della confutazione dell'equivalenza tra *episteme* ed *alethes doxa* (131-132). Come è noto, Socrate alla fine di una lunga e bizzarra discussione sull'origine della falsa opinione, si propone di confutare la risposta di Teeteto, il quale aveva identificato la conoscenza con l'opinione vera. L'argomento di cui egli si serve per operare questa confutazione si richiama alla pratica dei tribunali, dove i giudici che hanno acquisito una corretta opinione intorno a un determinato episodio non si trovano nella condizione di avere conoscenza di ciò di cui hanno opinione, perché la conoscenza è riservata solamente a chi era presente e ha visto l'evento, cioè al testimone oculare (*Tht.* 201a7-c6). Come è facile immaginare, questo esempio ha indotto numerosi

interpreti ad attribuire a Platone una chiara distinzione tra la conoscenza, che sarebbe diretta e immediata, cioè visualistica, e l'opinione, la quale invece si fonderebbe su procedure di tipo persuasivo. Ma Seeck, proprio sulla base di ciò che è emerso sia nella discussione sull'identità tra conoscenza e percezione sia nell'analisi del fenomeno della falsa opinione, sottolinea la natura *soggettiva* di ogni percezione autoptica, dunque anche di quella del testimone che è presente a un episodio. La conoscenza del testimone oculare presenta una componente "soggettiva" ineliminabile che finisce per invalidare ogni pretesa di considerare *die Wahrnehmung im Sinne der Autopsie als objektiver Masstab*. Del resto, anche il semplice ricorso alla pratica dei tribunali, che nel celebre *excursus* sui generi di vita era stata considerata come la manifestazione di un *bios* opposto a quello filosofico, avrebbe dovuto rendere sospetta la prova invocata da Socrate. In realtà l'argomento che si richiama alla presunta superiorità dell'autopsia inverte il rapporto tra il piano fattuale (*hoti*) e quello esplicativo e giustificativo (*dioti*), che nella dialettica platonica prevede la priorità del secondo nei confronti del primo.

Vengo ora al punto che mi ha destato qualche perplessità. Ho premesso che la trattazione dell'ultima risposta di Teeteto, il quale propone di identificare la conoscenza con l'opinione vera "accompagnata dal *logos*", mi sembra più superficiale e nel complesso meno convincente rispetto al resto del commentario. In particolare ho trovato poco approfondita la discussione della distinzione ventilata da Socrate tra "intero" (*ganz = holon*) e "tutto" (*alles = pan*) o "tutte (le parti)" (*alle = panta ta mere*), che Seeck tende a interpretare come una sorta di "gioco di parole" di tipo sofistico (137). A mio modo di vedere, alle spalle di questa distinzione, che inizialmente incontra l'entusiastica adesione di Teeteto ma che in un secondo tempo Socrate stesso lascia cadere sulla base di un ragionamento fallace, emerge il problema della natura ontologica delle realtà composte, vale a dire la questione se la loro identità sia di natura mereologica e sommatoria (*composition as identity*) oppure olistica e strutturale (*structure as identity*). In altre parole, Platone allude all'esistenza di entità che siano predicazionalmente composte, ossia che non siano austere (alla maniera degli *stoicheia* del Teeteto), ma la cui identità ontologica non sia riducibile alla semplice somma delle loro parti costitutive. Il famoso "carro di Esiodo" (207a3-7) è composto dai cento pezzi di cui parla il poeta, ma non è identico ad essi, in quanto deve la sua identità ontologica a un principio di unificazione, il quale non è altro che il *logos tes ousias* del carro. Sembra evidente che le entità alle quali allude Platone siano le idee, ciascuna delle quali è "molteplice", in quanto costituita di un insieme di relazioni con altre idee e risulta perciò predicazionalmente definibile, ma è anche "una", in quanto raccoglie nell'unità del *logos* la molteplicità di queste determinazioni predicative.

Delle idee né Socrate né Teeteto parlano esplicitamente, ma è difficile non vedere un'allusione ad esse quando Socrate suggerisce di intendere il composto come una *mia idea* (203c4-6), o come un *hen eidos* in possesso di una *mia idea* (204e2-5). Viceversa Seeck si rifiuta di interpretare questi passi come un rimando alla celebre concezione platonica (es. 138) e un simile atteggiamento gli impedisce, a mio avviso, di cogliere la presenza nel Teeteto

di elementi propositivi, che concorrono in maniera indiretta a delineare i caratteri dell'epistemologia di Platone. È certamente vero, come sostiene Seeck, che il *Teeteto* non contiene un'esposizione diretta del punto di vista di Platone. Ma è altrettanto vero, almeno a mio avviso, che il lettore avvertito è messo nelle condizioni di rintracciare tra le pieghe del dialogo quale idea di *episteme* si possa ragionevolmente attribuire all'autore del dialogo. Per fare ciò, ossia per inserire il *Teeteto* nel quadro complessivo dell'epistemologia platonica, occorre però servirsi dell'*interpretatio platonica*, ossia di un approccio esegetico diverso da quello scelto da Seeck.

Quant'ultima precisazione non toglie nulla alle qualità di un libro che merita di essere annoverato tra le cose migliori uscite sul *Teeteto* in questi ultimi anni.

## Constantes et transformations dans les théories philosophiques des émotions du Moyen Age à l'Age classique

L'ouvrage de Dominik Perler s'intitule en allemand *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien, 1270–1670*.<sup>1</sup> Ce manuel, à maints égards exemplaire, se propose de thématiser au moins une triple transformation.

La première concerne les modifications des conceptions philosophiques des émotions qui se sont produites au cours de quatre siècles et dont l'auteur reconstruit le cadre métaphysique, identifie, contextualise et explicite les différents accents, thèses et positions à partir de six penseurs déterminants de cette période : Thomas d'Aquin (ch. I, 43–119), Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham (ch. II, 120–197) Michel de Montaigne (ch. III, 198–277), René Descartes (ch. IV, 278–354) et Baruch de Spinoza (ch. V, 355–442). La deuxième s'applique au phénomène même des émotions dont l'auteur donne une analyse systématique et détaillée dans les cinq chapitres consacrés aux philosophes précédemment nommés. Dans ce contexte, les émotions sont à la fois *le sujet* de la transformation, en ce qu'elles modifient l'état de celui ou de celle qui les ressent. Les émotions sont aussi *l'objet* de ces transformations, en ce qu'elles sont comprises, modifiées et maîtrisées par celui ou celle qui les saisit. La troisième transformation vise le lecteur contemporain et sa conception même de la philosophie en tant que discipline. L'auteur lui rappelle de manière convaincante que l'étude des conceptions médiévales et modernes des émotions ne peut qu'éclairer, élargir et donc transformer sa réflexion philosophique sur les émotions. Dominik Perler convie son lecteur de manière claire et limpide à réfléchir sur cette transformation conceptuelle des émotions. Titulaire de la chaire de philosophie théorique à la Humboldt Universität zu Berlin, il est sans aucun doute celui à qui peut réussir une telle entreprise. En effet, il maîtrise souverainement l'histoire de la philosophie médiévale et moderne, et est parfaitement familier des questions systématiques, comme celles du scepticisme, des théories de la perception et de la représentation. Enfin, il a le souci de cultiver une mémoire et un esprit de dialogue au sein de la discipline académique de la philosophie, en montrant concrètement que les débats d'aujourd'hui se nourrissent *nolens volens* des débats d'hier.

Dans les débats actuels sur les émotions qui rassemblent des chercheurs issus de la neurologie, des sciences cognitives, de la psychologie, de la sociologie, etc., Perler identifie *cinq problèmes philosophiques fondamentaux* (11–20), qui sont soit peu discutés, soit tenus pour acquis par les disciplines susdites :

1) Le problème de l'unité du concept d'émotion (*Einheitsproblem*). La question est de savoir si le concept d'émotion est un concept aux contours bien définis et qui s'applique à des phénomènes dont la nature, la fonction, les propriétés se distinguent clairement d'autres phénomènes mentaux, comme les perceptions sensibles, les croyances, etc.

<sup>1</sup> PERLER, Dominik: *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien, 1270–1670*. Frankfurt/Main: Fischer 2011. 532 p. ISBN 978-3-10-061211-3.

II) Le problème de structure des émotions (*Strukturproblem*). Ici, la question est de savoir si l'on peut identifier des caractéristiques structurelles propres aux émotions. Le fait que les émotions semblent dirigées vers un objet et qu'elles disposent de composantes corporelles, phénoménales, motivationnelles, cognitives et évaluatives implique inévitablement la nécessité de les distinguer d'autres phénomènes mentaux, tels les désirs, les sensations, les états d'âme, les volitions, les jugements, etc. qui partagent peu ou plusieurs de ces éléments structurels.

III) Le problème d'attribution (*Zuschreibungsproblem*) thématise la question cruciale de savoir de quelles parties, de quelles facultés proprement humaines ou non les émotions relèvent. Si l'on définit les émotions comme des phénomènes mentaux capables de causer des effets corporels, on soulève la question – traitée en particulier par Descartes – de la relation entre le corps et l'esprit.

IV) Le problème de catégorie (*Kategorienproblem*) s'applique à l'essence des émotions et soulève la question de savoir si elles sont un état mental statique particulier, ou plutôt un phénomène fondamentalement dynamique et relationnel, ou encore un processus dans lequel peut être identifiée une suite d'états de degrés différents d'intensité.

V) Le problème d'imputabilité (*Zurechnungsproblem*) interroge la part de responsabilité dont nous devrions endosser pour avoir ou ne pas avoir certaines émotions. Perler souligne ici le caractère « ambivalent » des émotions (18), c'est-à-dire, la difficulté que nous avons à savoir si notre absence de maîtrise de certaines émotions (comme celle de la peur extrême) tient à la force naturelle de cette émotion, ou à notre manque de fortitude, ou encore à la combinaison des deux.

L'identification de ces cinq problèmes sert deux fonctions principales. *En premier lieu*, l'auteur entend ainsi réaffirmer la contribution centrale de la réflexion philosophique dans les débats actuels. *En second lieu*, il vise à rappeler à ses contemporains que ces cinq problèmes sont pleinement articulés par les penseurs médiévaux et modernes traités dans son ouvrage (20–34) :

I) Le problème de l'unité conceptuelle se reflète dans le champ lexical vaste et touffu des émotions. Aussi l'auteur nous rappelle-t-il que le terme d' 'émotion' entre dans la langue philosophique au début du 19<sup>ème</sup> siècle et que ce sont surtout les vocables de *passio* et d'*affectus* qui recouvrent plus ou moins ce que nous appelons aujourd'hui 'émotion'. On pourrait ajouter le terme de 'sentimen' dont Descartes fait usage dans son traité des *Passions de l'âme* (art. 27–29). En outre, Perler souligne que les termes de *passio* et d'*affectus* respectivement chez Duns Scot et Spinoza recouvrent des phénomènes très différents, car leurs systèmes de classification sont profondément divergents.

II) Le problème de structure. Dans la discussion contemporaine, les émotions sont souvent caractérisées par leurs propriétés phénoménales ou *qualia*, c'est-à-dire par la manière subjective dont une émotion est ressentie. La question de la verbalisation du ressenti est une question relativement peu étudiée par les penseurs médiévaux. Cela ne signifie pas que nous aurions tort de caractériser les émotions à partir de ces propriétés, ni que les médié-

vaux auraient omis un élément fondamental dans leur réflexion. Cet exemple des *qualia* souligne combien il convient de ne pas oublier que le cadre théorique dans lequel les conceptions sont élaborées détermine et privilégie certaines interrogations. Perler convoque un autre auteur de la modernité, Montaigne, pour nous rappeler que ce qui nous semble aujourd'hui une évidence, à savoir qu'il existe des structures générales des émotions, est révoqué en doute.

III) Le problème d'attribution est central chez les auteurs étudiés, en particulier chez Thomas et Descartes, qui soutiennent que les émotions sont des phénomènes qui engagent et transforment aussi bien l'âme que le corps, respectivement le corps animé chez Thomas, et l'union des deux substances chez Descartes. Leur position ainsi que celle qui nous est plus familière – qui consiste à dire que les émotions sont des phénomènes corporels – impliquent des principes métaphysiques à la base des théories des émotions.

IV) Le problème de catégorie des émotions. Il peut être étudié de manière bénéfique en consultant les auteurs médiévaux et modernes. Ceux-ci, aristotéliens et anti-aristotéliens confondus, ne pensaient pas, contrairement à nous, que les émotions étaient des états mentaux. Pour les partisans d'Aristote, les émotions sont des actualisations des facultés de l'âme. Pour ses détracteurs, comme Descartes, ce sont des pensées de l'âme, et pour Spinoza ce sont des modes de pensée. Ces positions divergentes sont autant d'invitations à réfléchir sur la cohérence de nos conceptions.

V) De même, la question de l'imputabilité est largement discutée par les auteurs convoqués dans cette discussion. D'aucuns soulignent que les passions peuvent être contrôlées, mais ils insistent également sur la force de celles-ci, si bien que leurs causes comme leur contrôle peuvent nous échapper. Ici, aussi, les explications et précisions qu'élaborent les auteurs choisis pour rendre compte des conditions dans lesquelles notre responsabilité est engagée sont éclairantes.

Par contraste avec l'interprétation déterminante de Thomas Kuhn et de ses émules (34-37), selon laquelle l'époque moderne inaugurerait une « révolution scientifique », un changement complet de paradigme, l'auteur plaide pour étudier cette longue période de quatre siècles (1270-1670) comme constituant un tout intelligible. Perler montre que le découpage arbitraire est historiquement erroné et surtout inopérant : Comment faudrait-il s'imaginer la manière dont les théories modernes souvent identifiées à la « philosophie nouvelle » mécaniste de Descartes aient un beau matin supplanté le modèle aristotélo-scolastique ? L'auteur remet en cause les excès d'une telle représentation à partir de l'exemple des théories philosophiques des émotions. *En premier lieu*, il souligne que la psychologie aristotélienne continue d'être défendue par des contemporains de Descartes, tel Jean-François Senault. *Deuxièmement*, la théorie cartésienne des émotions ne consiste pas à dire que les émotions seraient de purs états mentaux, mais qu'elles impliquent une interaction essentielle entre l'âme et le corps. *Troisièmement*, le schéma historiographique de Kuhn ne peut rendre compte comment Ockham peut soutenir la thèse selon laquelle il existe des émotions purement rationnelles.

Perler justifie le choix de cette période en montrant non pas des révolutions et des césures éclatantes, mais les *transformations* du cadre métaphysique entre 1270 et 1670. Perler identifie quatre transformations principales (448–460):

I) Transformation et rejet de *l'hylémorphisme aristotélicien*. La théorie d'Ockham en particulier signale une modification de la psychologie : les émotions ne renvoient pas à une seule forme, mais à deux formes distinctes. Celles-ci produisent des émotions sensibles et des émotions volitives. Descartes et Spinoza font un pas de plus en rejetant le concept de forme comme principe d'activité et élaborent d'autres schémas d'explication causale des émotions. Chez Descartes, les objets matériels produisent les mouvements des esprits animaux et les perceptions de ces mouvements sont produites par l'esprit. Spinoza remplace le principe de forme par la substance active par laquelle les objets peuvent produire des émotions. Ainsi observe-t-on comment le phénomène des émotions est expliqué non plus par la cause formelle, mais par la cause efficiente.

II) Transformation de l'épistémologie aristotélicienne. *La théorie de la cognition* repose sur le principe d'assimilation des propriétés des objets perçus. Celle-ci est remise en cause en particulier par Descartes et est remplacée par le principe de la représentation. Ainsi ce qui produit l'émotion de la peur n'est pas l'ensemble des propriétés de l'objet perçu, mais la représentation ou l'idée que le sujet se fait de l'objet de sa peur.

III) Une troisième évolution concerne *la naturalisation des émotions*. Thomas souligne que, d'une part, les êtres humains au même titre que les animaux, sont soumis aux émotions. D'autre part, les êtres humains en tant qu'êtres raisonnables, en vertu de leurs facultés intellectuelle et volitive, sont en mesure de contrôler leurs émotions naturelles. Ils sont, selon la belle formule de l'auteur, « nicht nur *in der Natur*, sondern *in gewisser Weise auch über ihr* » (451). Cette hiérarchie entre êtres naturels et êtres humains, reprise par Duns Scot et Ockham avec l'argument du libre arbitre, est remise en question par Montaigne, puis par Spinoza. L'auteur ne thématise pas la position de Descartes sur ce point, sans doute parce que la position cartésienne résiste à une telle schématisation : il y a à la fois naturalisation et spiritualisation des émotions.

IV) Une quatrième transformation, perceptible à partir du 16<sup>ème</sup> siècle, caractérise le *regard sceptique* avec lequel sont perçues les théorisations des émotions. Le penseur le plus représentatif de ce mouvement antidogmatique influencé par la tradition pyrrhonienne est Montaigne, pour qui les principes d'explication et les critères de classification ne rendent pas compte de la particularité d'une émotion concrète. Perler remarque justement que les théories des émotions de Descartes et de Spinoza s'expliquent en partie comme réaction à cette provocation sceptique. On peut alors s'interroger sur la manière concrète dont cette critique de Montaigne est prise en compte, par exemple dans la théorie cartésienne des émotions.

Une des thèses fortes de *Transformationen der Gefühle* consiste à soutenir que les problèmes philosophiques soulevés par le phénomène des passions sont pérennes. C'est pourquoi la lecture ou la relecture des auteurs médié-

vaux et modernes s'impose de manière évidente. Cette thèse appelle immédiatement une question d'ordre méthodologique : que lire et comment lire ces auteurs ? L'enseignant et l'historien de la philosophie rappelle deux points essentiels (444-448). *En premier lieu*, les positions philosophiques des émotions ne sont intelligibles que si elles sont contextualisées dans le cadre métaphysique dans lequel elles sont élaborées. Détachées de l'hylémorphisme aristotélicien, du scepticisme montanien, du dualisme cartésien et du monisme spinozien, les théories philosophiques des émotions deviennent artificielles et incompréhensibles. Cela signifie, par exemple, que le lecteur contemporain ne peut pas faire l'économie de la théorie cartésienne du libre arbitre pour rendre compte de la passion de la générosité. *En second lieu*, l'ordre d'apparition historique des positions philosophiques ne suit pas une progression téléologique. Le fait de la coexistence des théories aristotéloscholastiques avec des positions sceptiques ou cartésiennes contredit ce postulat. Selon l'auteur, la chronologie des penseurs ne saurait servir de base sérieuse pour établir une quelconque loi d'évolution croissante de la complexité des systèmes. Perler démentit une telle interprétation spéculative à partir de nombreux exemples. La théorie de l'amour de Spinoza n'a pas supplanté celle de Thomas parce qu'elle aurait une vertu explicative supérieure. Un autre contre-exemple est fourni par la renaissance du néo-aristotélisme dans les théories éthiques contemporaines de la vertu. Cela montre qu'une conception linéaire du progrès de l'histoire de la philosophie rend malaisément compte de la renaissance cyclique de modèles théoriques anciens.

Cette étude synthétique très bien documentée et aux qualités didactiques exemplaires est un ouvrage de référence pour qui s'intéresse aux théories des émotions du Moyen Age à l'Age classique. La lecture de cette analyse systématique des émotions répond à beaucoup d'interrogations, à l'exception, peut-être, de celles-ci : *La première* concerne les cinq problèmes fondamentaux. On pourrait soulever d'autres questions philosophiques essentielles concernant les émotions et que l'auteur ne mentionne pas en tant que telles. Par exemple, la question de leur finalité ou de leur fonction, ou encore l'axiologie des émotions. Ce sont des questions centrales qui sont discutées en particulier par Descartes et Spinoza. *La deuxième* question concerne les justifications du choix de la période étudiée. L'auteur invoque des arguments tout à fait convaincants pour nous inviter à relire ou à apprendre à connaître les théories philosophiques des émotions du Moyen Age à l'Age classique, afin d'élargir, de transformer, d'améliorer nos propres modèles théoriques. Quelle importance particulière l'auteur reconnaît-il aux théories des émotions élaborées par rapport aux théories antiques des passions ? Autrement dit, quelle plus grande urgence y-aurait-il à relire aujourd'hui les auteurs médiévaux plutôt que leurs aînés ?

ALESSANDRO LAZZARI

Von der Aufklärung zum System.

Zu zwei Neuauflagen von Schriften Karl Leonhard Reinholds

Zahlreiche Einzelstudien haben in den letzten Jahren dazu beigetragen, die Rolle K.L. Reinholds in der Verbreitung und Umgestaltung der Kantischen Philosophie und in der Vorbereitung der grossen idealistischen Systeme zu rekonstruieren. Mit der von Martin Bondeli seit 2007 im Schwabe Verlag (Basel) herausgegebenen kommentierten Ausgabe von Reinholds *Gesammelten Schriften*<sup>1</sup> ist ein neuer bemerkenswerter Schritt in diesem Wiederaufarbeitungsprozess vollzogen: Zum ersten Mal werden Reinholds wichtigste, bisher nur in den Altbeständen von Bibliotheken auffindbare Schriften in einer Ausgabe vorgelegt, die sich gleichermassen an die interessierte Leserschaft und an den engeren Kreis der wissenschaftlichen Forschung richtet. Vor allem im Hinblick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung und deren Bedürfnisse wurde dem Konzept einer kritischen das einer Studienausgabe vorgezogen, welche die orthographischen Eigenheiten der Originalwerke beibehält und nur behutsame Eingriffe in den ursprünglichen Wortlaut vornimmt. Eine ausführliche Einleitung beleuchtet die Entstehungsgeschichte des Werks und die philosophiegeschichtlichen Rahmenbedingungen, während in einem Kommentarteil auf einzelne vom Text aufgeworfene Fragen eingegangen wird und im Text enthaltene Verweise auf andere Werke und Diskussionen aufgeschlüsselt werden.

Mit den bisher publizierten Bänden – *Briefe I* (1790), *Briefe II* (1792) und *Fundamentschrift* (1791) werden drei der bekanntesten und wichtigsten Werke Reinholds wieder zugänglich gemacht. Es handelt sich auch um die einzigen unter Reinholds Schriften, die im 20. Jh. neu aufgelegt wurden. Die Umstände, dass diese Neuauflagen seit langem vergriffen sind, und die gegenwärtige Fokussierung der Reinhold-Forschung auf die Zeitspanne zwischen 1786 und 1794 lassen jedoch die Wahl dieser Werke als Auftakt zur Publikation der *Gesammelten Schriften* vernünftig erscheinen.

Wie schon die *Merkur*-Artikel von 1786–1787 drehen sich auch die Beiträge des ersten Briefbands zentral um die Themen der Moral, der Religion und des Verhältnisses zwischen beiden. Auch 1790 betont Reinhold die entscheidende Rolle Kants in der Auflösung der Streitigkeiten unter den philosophischen Schulen hinsichtlich dieser Fragen. Die neu publizierten Briefe widerspiegeln jedoch, ohne sie explizit darzustellen, Reinholds in anderen Werken bereits offen vertretene Auffassung, wonach erst die Begründung

<sup>1</sup> REINHOLD, Karl Leonhard: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*. Herausgegeben von Martin Bondeli. Band 2/1: *Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band*, hg. von Martin Bondeli. Basel: Schwabe 2007 (Abk.: *Briefe I*). Band 2/2: *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band*, hg. von Martin Bondeli. Basel: Schwabe 2008 (Abk.: *Briefe II*). Band 4: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, hg. von Martin Bondeli unter Mitwirkung von Silvan Imhof. Basel: Schwabe 2011 (Abk.: *Fundamentschrift*).

der Vernunftkritik in einer neuen Theorie die bisherigen Streitigkeiten über Gott und die Seelenunsterblichkeit beilegen kann.

Gegen die lange vorherrschende Deutung der *Briefe I* als Interpretation, Kommentar oder Einführung zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* (bzw. *Kritik der praktischen Vernunft*) zeigt die vorliegende Ausgabe auf überzeugende Weise, dass Reinhold von vornherein weder als „reiner Kantianer“ noch als „Popularisierer“ der Kantischen Vernunftkritik zu verstehen ist. Sowohl die Nähe zum Aufklärungsideal wie die Gewichtung der religiösen Thematik und die zwischen Kant und Herder stehende, aber auch illuminatistische Motive einbeziehende Deutung der Menschheitsgeschichte „nach dem Schema einer säkularisierten christlichen Heilsgeschichte“ (XXIII) werden hier vielmehr als eigenständiger Versuch einer Weiterentwicklung der Kantischen Philosophie innerhalb der philosophischen Debatten seiner Zeit zur Geltung gebracht.

Der im Oktober 1792 publizierte zweite Band, der die Form simulierter brieflicher Mitteilung beibehält, verkörpert zwar die Fortsetzung des aufklärerischen Anliegens einer Anwendung Kantischer Resultate auf die Gebiete der Moral und des Naturrechts. Wie aus vorliegender Neuausgabe hervorgeht, ist er aber vor allem als Selbstverständigungsversuch Reinholds hinsichtlich der Begriffe der Moral, des Rechts, des Willens, der Freiheit, der (philosophierenden) Vernunft und des gesunden Menschenverstandes (*sensus communis*) zu verstehen, der vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Autoren, allen voran der Jenaer Kollege Carl Christian Erhard Schmid, sowie mit den eigenen systematischen Bemühungen um eine die Kantischen Resultate erst begründenden Elementarphilosophie stattfindet. Indem dieser Versuch in der sowohl gegen Schmid wie gegen Kant gerichteten Preisgabe der Identität von Willen und praktischer Vernunft und in der Aufstellung der Willensfreiheit als eigentlichem praktischen Fundament von Reinholds Elementarphilosophie gipfelt, sind in ihm schon die wichtigsten Momente der zwischen 1792 und 1794 sich entfaltenden Krise des Reinholdschen Systems angekündigt.

Die als Band 4 der *Kommentierten Ausgabe* publizierte *Fundamentschrift* ist die erste den gesamten Text des Originals wiedergebende Neuausgabe dieses Werks. Nicht zuletzt wegen seiner Kürze und Stringenz handelt es sich um eines der einflussreichsten Werke Reinholds, das eine bemerkenswerte Wirkung auf Fichte und Schelling ausübte, die es als die beste Darstellung der Hauptgedanken von Reinholds Elementarphilosophie betrachteten. Auch in diesem Fall enthüllt die von Martin Bondeli besorgte Neuausgabe in Abhebung von einer oft vereinfachenden und verkürzenden Rezeption ein mitten in einem noch nicht abgeschlossenen, auf drei Ebenen – Reinholds Verhältnis zu Kant, zur eigenen Systementwicklung und zu seinen Kritikern – sich abspielenden Selbstverständigungsprozess befindliches Werk: 1) Auf der Höhe seines Ruhmes setzt sich Reinhold in der *Fundamentschrift* klar und selbstbewusst von Kants Vernunftkritik ab. Die schon früher in moderatem und vorsichtigem Ton vorgetragenen Einwände werden zum Teil verschärft, zum Teil durch neue ergänzt, ein Umstand, der jedoch zugleich zu einer Aushöhlung von Reinholds Bekenntnis zur Vernunftkritik führt. 2)

Während im Wesentlichen der Entwicklungs- und Problemstand von 1790 wiedergegeben wird, kommt es in der *Fundamentschrift* zu Präzisierungen und Vertiefungen hinsichtlich des Vorstellungsbegriffs und des ersten Grundsatzes, aber auch bezüglich des Systemgedankens und des Übergangs zwischen Grundsatz und Folgesätzen, die bereits auf die zwischen 1792 und 1794 vorgenommene Umarbeitung der Elementarphilosophie hindeuten. 3) Nicht nur die als Anhang beigefügten Antikritiken von J.B. Erhard (gegen A.W. Rehberg) und F.C. Forberg (gegen J. Chr. Schwab), die von Reinhold mit zusätzlichen kritischen Anmerkungen versehen wurden, auch der Text der *Fundamentschrift* ist stark durch Einwände gegen die Elementarphilosophie geprägt, indem er teilweise die Züge einer gegen sie gerichteten Antwort annimmt.

Neben Reinholds Werken stellt sein umfangreicher Briefwechsel die wichtigste und für die heutige Forschung unumgehbare Quelle für die genaue Ausmessung der Bedeutung, die dieser lange unterschätzte Denker in der Ausgestaltung der kantischen und nachkantischen Philosophie einnimmt. Der von Reinhold während eines halben Jahrhunderts geführte briefliche Austausch mit Persönlichkeiten seiner Zeit – darunter Kant, Fichte, Schiller, Novalis, Jacobi und Wieland –, aber auch mit Freunden, Verwandten, Kollegen und Schülern, gewährt einen wertvollen Einblick in die komplexe Verflechtung von Motiven und Umständen, aus denen Reinholds Philosophie hervorgegangen ist, und in die Vielseitigkeit der von ihr ausgehenden Impulse und Anregungen. Dass diese unersetzliche philosophiegeschichtliche Quelle, die über lange Zeit so gut wie unbekannt war – nur ein kleines Bruchstück dieses Briefwechsels ist im 19. Jahrhundert in Teilnachdrucken veröffentlicht worden –, dem heutigen lesenden und forschenden Publikum zumindest teilweise wieder zugänglich ist, ist das Verdienst der vom Frommann-Holzboog Verlag publizierten *Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*.<sup>2</sup> Dieses umfangreiche, aus den Arbeiten an der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter Reinhard Lauth entstandene und auf die Veröffentlichung von Reinholds gesamter Korrespondenz abzielende Unternehmen hatte bereits 1983 der Öffentlichkeit einen ersten Band geschenkt. Nach einer langjährigen, vor allem durch die Arbeit an einem ständig sich

<sup>2</sup> REINHOLD, Karl Leonhard: *Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. Begründet von Reinhard Lauth†, Kurt Hiller und Wolfgang H. Schrader†. Herausgegeben von Faustino Fabbianelli, Kurt Hiller und Ives Radrizzani in Kooperation mit der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1: *Korrespondenz 1773-1788*, hg. von Reinhard Lauth, Eberhard Heller und Kurt Hiller. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog und Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1983. Bd. 2: *Korrespondenz 1788-1790*, hg. von Faustino Fabbianelli, Eberhard Heller, Kurt Hiller, Reinhard Lauth†, Ives Radrizzani und Wolfgang H. Schrader† unter Mitwirkung von Christian Käuferstein und Petra Lohmann. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag Eckhart Holzboog und Österreichische Akademie der Wissenschaften 2007. Bd. 3: *Korrespondenz 1791*, hg. von Faustino Fabbianelli, Eberhard Heller, Kurt Hiller, Reinhard Lauth†, Ives Radrizzani und Wolfgang H. Schrader† unter Mitwirkung von Christian Käuferstein, Petra Lohmann und Claudius Strube. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag Eckhart Holzboog und Österreichische Akademie der Wissenschaften 2011.

vermehrten Quellenmaterial und die schrittweise Ablösung der alten durch eine neue Herausgebergeneration bedingten Publikationspause sind nun seit 2007 zwei weitere Briefbände erschienen, die den Zeitraum der abgedeckten Korrespondenz auf Ende 1791 erweitern. Bereits der erste Band hatte beeindruckt durch das prächtige Format, die strengen editorischen Richtlinien (alle Abkürzungen, handschriftlichen Korrekturen und unterschiedlichen Hervorhebungen Reinholds werden wiedergegeben und aufgeschlüsselt), den ausführlichen Apparat (Personen-, Sach- und Ortsregister, Verzeichnis der Briefe, der Quellen und der Publikationen Reinholds innerhalb des betrachteten Zeitraums) und die akribischen historischen, philosophischen und biographischen Anmerkungen, die zum ersten Mal Einblick in bis dahin fast unbekanntes von Reinholds Wirken gewährten (Werdegang im Barnabitenorden, Mitwirkung an verschiedenen Zeitschriften, Tätigkeit als Freimaurer und Illuminat). In allen diesen Aspekten stellen die 2007 und 2011 erschienenen Bände 2 und 3 eine würdige Fortsetzung des 1983 begonnenen Unternehmens dar. Band 2 zeigt den aufsteigenden Stern am philosophischen Himmel, der, angetrieben durch den Publikumserfolg der *Briefe über die Kantische Philosophie*, im Austausch mit Kant, Jacobi, Göschen, Nicolai u.a., vor allem aber mit C.M. Wieland das Projekt des eigenen philosophischen Systems entwirft und dieses dem Publikum zunächst als Theorie des Vorstellungsvermögens, dann als Elementarphilosophie vorlegt. Band 3 dokumentiert neben der Weiterentwicklung des elementarphilosophischen Ansatzes auch Reinholds Unbehagen mit der wachsenden Kritik und sein Gefühl einer zunehmenden Isolierung, das nur durch die Bekanntschaft mit dem dänischen Dichter Jens Baggesen (künftig einer von Reinholds wichtigsten Korrespondenten) abgemildert wird. Nicht zuletzt durch den neu ermöglichten Zugang zu Briefstellen, die Informationen und Aufschlüsse liefern über Reinholds philosophische Lektüren, dessen Problemstellungen und ihre Kontexte und Lösungsansätze, sind die zuletzt veröffentlichten Korrespondenzbände für die Reinhold-Forschung von bleibendem Wert.

Theorie-Praxis-Konstellationen.

Zu einer Relecture der Pastoral/Theologie Marie-Dominique Chenu OP<sup>1</sup>

Seit Mitte der 1990er Jahre sind in der deutschsprachigen Theologieszene „erste Anzeichen einer beginnenden Chenu-Renaissance“ (146) zu beobachten. An diese Wiederentdeckung des französischen Theologen Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) knüpft die hier vorzustellende Dissertation an und weist zugleich weit über alle bislang vorgelegten Auseinandersetzungen mit dem Werk des Dominikaners hinaus. Christian Bauer, Jahrgang 1973, bis vor kurzem Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und seit dem Sommersemester 2012 Professor für Interkulturelle Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, hat (in menschlich umsichtiger und theologisch animierender Weise begleitet von Ottmar Fuchs) mit seiner voluminösen Arbeit ein beachtliches Werk vorgelegt. Das Buch sei – dies soll vorweg schon gesagt sein – sowohl Praktischen Theolog/-innen als auch theologiegeschichtlich und/oder systematisch-theologisch interessierten Kolleg/-innen und Studierenden unbedingt zur vertieften Lektüre empfohlen!

Gegliedert hat Bauer seine Untersuchung in drei unterschiedlich umfangreiche Hauptteile: „Ortsbestimmung“ (17–156), „Archivrecherchen“ (157–596) und „Ergebnissicherung“ (597–839). Ein abschließender Teil versammelt diverse Anhänge: eine biographische Zeittafel (843), einige Fotos (845–855) und ein umfassendes Literaturverzeichnis (857–906), das neben veröffentlichten Quellen und einer langen Liste der Sekundärliteratur auch eine beachtliche Zahl unveröffentlichter Dokumente aus dem Chenu-Archiv der Dominikanerprovinz „Francia“ in Paris aufführt.

Im ersten Hauptteil der Arbeit skizziert Bauer sein Forschungsprojekt samt Kontext und der angewandten Methodik. Ausgehend von der zentralen These, dass in dem 1937 erschienenen Büchlein *Une école de théologie: Le Saulchoir*<sup>2</sup> „bereits ‚der ganze Chenu‘ vorliegt“ (8), rekonstruiert Bauer den Ansatz Chenus vor der Hintergrundfolie der *Loci theologici*-Lehre des Mel-

<sup>1</sup> Rezensionartikel zu BAUER, Christian: *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“*. 2 Bde. (= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42). Berlin: Lit 2010. 906 S., ISBN 978-3-643-11213-2.

<sup>2</sup> Vgl. CHENU, Marie-Dominique: *Une école de théologie: le Saulchoir*. Avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua. Paris: Cerf 1985. Eine deutsche Übersetzung erschien erst Anfang des 21. Jahrhunderts: CHENU, M.-Dominique: *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Aus dem Französischen von Michael Lauble, hrsg. vom Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin durch Christian Bauer, Thomas Eggenberger und Ulrich Engel (= Collection Chenu 2). Berlin: Morus 2003.

chor Cano OP (1509–1560)<sup>3</sup> als einen „generellen theologischen Ortswechsel“ (20) hin zu den Praxisorten der Pastoral als neuen Autoritäten der Gottesrede. In seinem 1966 publizierten Buch *Peuple de Dieu dans le monde* definierte Chenu die pastoralen Akte ausdrücklich als theologische Orte.<sup>4</sup> Damit konnte der Dogmatiker Chenu (er lehrte seit 1920 in *Le Saulchoir*, dem Studienzentrum der Pariser Dominikanerprovinz, das Fach *Histoire des doctrines chrétiennes*) die pastoralen Praktiken aus ihrer vorkonziliaren Reduktion auf bloße Anwendungsmodi dogmatischer Wahrheiten befreien: „Die praktischen theologischen Orte sind Orte einer Entdeckung von Theologie (,inventio‘) und nicht mehr nur in ihrer Anwendung (,applicatio‘). Und das heißt: Die gesamte Erfahrung der Menschen in ihrer Ambivalenz von ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst‘ (GS 1) bringt Orte hervor, an denen Gott selbst zur Sprache gebracht werden kann.“ (20)

Bauers Projekt konfrontiert nun diese These mit verschiedenen Aspekten der französischen Pastorkultur – u.a. mit dem auch jenseits der Grenzen Frankreichs wahrgenommenen Dialogprozess *Proposer la foi* (vgl. 41f.) oder bspw. mit dem avantgardistischen Engagement der Orden, speziell der Dominikaner (vgl. 45–50). Zudem hat der skizzierte Ortswechsel Konsequenzen für die Selbstbestimmung der Praktischen Theologie, insofern diese „das christliche Diskursarchiv von Schrift und Tradition auf[schließt], um in deren Licht die neuen pastoralen Erfahrungen des Volkes Gottes auf den Praxisfeldern seiner Zeit deuten zu können. Und sie bringt von dorther auch neue theologische Orte hervor, die ihrerseits wiederum das besagte Diskursarchiv erweitern.“ (55) Charakteristika einer solchen integral agierenden praktischen Theologie sind nach Bauer ihre Hermeneutik „von unten“ (55), ihr Kreativitätspotential, das sich in bevorzugter Weise „in Differenzen“ (60) entfaltet, und ihr *diachron-synchroner Komparativ* (vgl. 64), mit dem sich die Praktische Theologie einerseits Neues aus dem und am Vergangenen, und Altes aus und an der Gegenwart erschließt, und mit dem sich Kirche andererseits – um es mit einem von Bauer zitierten Wort von Rainer Bucher zu sagen – nicht in ihrem „Außen verliert“<sup>5</sup>, sondern gerade dort (zu) sich selbst findet. In methodologischer Hinsicht sucht Bauer zu diesem Zweck das Gespräch mit Chenu – interessanterweise mit zwei in ganz anderen Zusammenhängen zu verortenden Gewährsleuten an der Seite: *Karl Rahner SJ* und *Michel Foucault*. Der eine – Rahner – gilt Bauer als ein Repräsentant der Canoschen „loci proprii, der andere [als] ein Repräsentant der loci alieni der Theologie“ (115).

<sup>3</sup> Vgl. CANO, Melchor: *De locis theologicis*. Ed. Juan Belda Plans (= BAC. Ser. maior 85). Madrid: Católica 2006.

<sup>4</sup> Vgl. CHENU, Marie-Dominique: *Une constitution pastorale de l'Église*, in: DERS.: *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris: Cerf 1966, 11–34, hier 16.

<sup>5</sup> Vgl. BUCHER, Rainer: *Kirche verliert sich nicht im Außen – sie findet sich dort. Replik auf den Beitrag von Andreas Wollbold*, in: LS 57 (2006) 73–75.

Im zweiten Hauptteil seiner Arbeit untersucht Bauer das Werk Chenus unter methodischer Zuhilfenahme des Foucaultschen Archäologiebegriffs.<sup>6</sup> Als historische, quellenbezogene Wissenschaft beschäftigt sich die Archäologie mit den verschiedensten Diskurs- und Wissensarchiven – und zwar in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Dabei verkörpert das Archiv – das ist wichtig – „handfeste Praktiken der Macht“ (132). Ich halte das methodische Vorgehen Bauers für schlüssig und wegweisend, gelingt ihm auf diese Weise doch ein doppeltes: zum einem die Theologie Chenus aus der Tiefen der Theologiegeschichte zu befreien und wieder ans Tageslicht der gegenwärtigen Diskussionen zu holen, zum anderen die in der Person Chenus kongenial angelegte dialektische „Konstellation“ (Dieter Henrich, vgl. 140–142) von theologischer Theorie und pastoraler Praxis gegen eine heute weit verbreitete, für beide Seiten sich fatal auswirkende *systemische Aufspaltung zwischen kirchlich-pastoralem Handeln hier und wissenschaftlicher Reflexion dort* stark zu machen. Um es mit Norbert Mette zu formulieren: Foucault hilft Bauer, „das Wegweisende und Prophetische von Chenus Theologie herauszuarbeiten und auf das hin, was heute in der Theologie ansteht, weiterzudenken.“<sup>7</sup> (Warum allerdings Bauer in seinem methodologischen Teil Foucault gegen Jürgen Habermas ausspielt, hat sich mir nicht erschlossen [Vgl. 120f.]. Ein Blick auf die einschlägige Debatte zwischen Habermas und Jacques Derrida, der von Bauer als Kronzeuge für Foucault und gegen Habermas angeführt wird, hätte meines Erachtens zu einem etwas differenzierten Bild geführt.<sup>8</sup>)

Nach Bauer lassen sich – so ein erster Ansatz seiner Analyse – ‚verschiedenen speziellen Typen‘ der französischen Theologie im Umfeld von *Une école de théologie* in drei Hauptrichtungen einteilen. Zunächst eine dominierende Neuscholastik römischer Prägung. Sodann den jesuitisch geprägten Versuch, *etwas anderes als Thomismus* zu betreiben (Stichwort: Sources chrétiennes) und den dominikanisch geprägten Versuch, *einen anderen Thomismus* zu betreiben (Stichwort: Thomisme au risque de l’histoire). Zweitens lassen sich ‚Beziehungen, die man zwischen diesen verschiedenen

<sup>6</sup> Vgl. FOUCAULT, Michel: *Archäologie des Wissens*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011.

<sup>7</sup> METTE, Norbert: Rezension zu „Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie“, in: Diak 42 (2011) 286–287, hier 287.

<sup>8</sup> Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Adorno-Preis an Jacques Derrida. Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion*, in: Süddeutsche Zeitung v. 22.9.2001 (Nr. 219) 15; DERS.: *Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51,3 (2003) 367–394; DERS.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 219–247; DERRIDA, Jacques: *Limited Inc.* Evanston Ill.: Northwestern Univ. Press 1988, 156–158; DERS.: *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris: Galilée 1988, 225–227; „Ich mißtraue der Utopie, ich will das Unmögliche“. Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft. Interview mit Thomas Assheuer, in: Die Zeit v. 5.3.1998 (Nr. 11) 47–49. Zur Diskussion insges. s. BLANK, Stefan: *Verständigung und Versprechen. Sozialität bei Habermas und Derrida* (= Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: Transcript 2006.

Praktiken herstellen kann‘[,] über die Monopolstellung der Römischen Schultheologie und die [...] ordenstheologische Avantgarde bestimmen, die sich am Rand dieses Diskurses bewegte. Eine konfliktive Konstellation von Zentrum und Peripherie, die auf dem Zweiten Vaticanum weitreichende kirchliche Folgen zeitigte. Drittens standen die genannten theologischen Aufbrüche in engem Kontakt mit den ‚nichtdiskursiven Praktiken‘ der pastoralen Pionierbewegungen ihrer Zeit: Mission de France, Mission de Paris, Jugendarbeit, Bibelbewegung, Liturgische Bewegung. Aber auch mit [...] Teilen der französischen Résistance“ (134f.). Der umfangreiche zweite Hauptteil der Arbeit bietet somit ein „Itinerar“ (151) der Steifzüge des Verfassers durch das Chenu-Archiv in Paris. Zu unterscheiden sind dabei drei Gruppen von Texten: die mediävistischen Werke, die praktisch-theologischen Schriften und schließlich die Arbeiten, die sich vornehmlich mit Methodenfragen beschäftigen. „Eine gewisse Sonderrolle spielt das Konzilstagebuch *Notes quotidiennes au concile*“ (149), das erst 1995 publiziert wurde. Zudem existiert eine ungeheure Zahl von bislang unveröffentlichten Vortragsmanuskripten. Geordnet hat Bauer die Ergebnisse seiner diesbezüglichen Recherchen in drei systematisch fokussierten Kapiteln, die jeweils wieder aus zwei historisch-biographisch markierten Unterabschnitten bestehen. Dem ersten Kapitel zum „Primat der Kontemplation“ (161–180) (mit den Unterabschnitten „Soisy-sur-Seine, 1895–1912: Kindheit und Jugend“ und „Kain-lez-Tournai, 1912–1914: Weg in den Orden“) folgen Kapitel 2 über „Diskursarchive der Vergangenheit“ (179–291) („Rom, 1914–1920: Studium und Promotion“ und „Kain-lez-Tournai, 1920–1932: Professor in Le Saulchoir“) und Kapitel 3 zu „Praxisfelder[n] der Gegenwart“ (293–596) („Kain-lez-Tournai, 1932–1937: Aufbruch zu neuen Ufern“ und „Étoilles-sur-Seine, 1937–1942: Ortswechsel im Konflikt“). Nach Ansicht des Rezensenten lohnt es sich auf jeden Fall, sich mit Bauer auf dessen knapp 400 Seiten langen, oftmals sicher beschwerlichen, immer jedoch spannenden theologischen Denkweg zu begeben: „Mühsal der Ebene und Glück der Gipfel inklusive“ (152). Im Rahmen dieser Besprechung kann ich diese Wege – leider – nicht näher nachzeichnen. Ein Beispiel muss genügen. Im Rahmen seines sechsten Unterabschnitts (443–596) interpretiert Bauer die ursprünglich als Rede zum Thomasfest 1936 konzipierte und später seitens des *Sanctum Officium* in Rom inkriminierte *Le Saulchoir*-Schrift<sup>9</sup> als „ein theologisches Leitbild der Freiheit“ (445). Speziell die im dritten Kapitel des Buches verhandelten Verhältnisbestimmungen zwischen Geschichte und Dogma in ihrer historischen Relativität (nicht zu verwechseln mit einem „historischen Relativismus“ [474]!), zwischen theologischen Praxis- und Diskursorten im Blick auf die Gleichrangigkeit ihrer Autoritätsansprüche (vgl. 477f.), zwischen verschiedenen philosophischen und theologischen Schulen hinsichtlich ihrer

<sup>9</sup> Vgl. dazu ENGEL, Ulrich: *Theologische Mystik im Konflikt. Marie-Dominique Chenu OP und die Grundintuitionen seiner Theologie*, in: DELGADO, Mariano/FUCHS, Gotthard (Hgg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gottese Erfahrung*. Bd. 3: *Moderne* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 4). Fribourg: Academic Press 2005, 351–369, bes. 351–357.

„irreduzibel“ (483) pluralen Verfasstheit, sowie zwischen Theologie und Spiritualität ob ihrer beiderseitigen Erfahrungsbasiertheit und grundlegenden Verwiesenheit aufeinander (vgl. 484f.), haben es in sich. Denn eine theologische Praxis, die im aufgezeigten Sinne die Kontingenzen des eigenen Systems kennt, kann letztendlich nicht umhin, auch die „prinzipielle Irrtumsfähigkeit *aller* theologischen Systementwürfe überhaupt“ (486) anzuerkennen.

Im dritten und abschließenden Hauptteil der Arbeit sucht Bauer die Ergebnisse seiner archäologischen Rekonstruktionen in drei Richtungen zu sichern. Ein erster historisch-theologischer Abschnitt (603–711) setzt mentalitätsgeschichtlich an, insofern Bauer die Differenz zwischen Thomisten und Augustinisten (zur Terminologie vgl. 604f.) kreativ bearbeitet und bis hin zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils, zu Positionen der *Radical Orthodoxy* (John Milbank u.a.) wie auch zu heute aktuellen Kirchenkonflikten auszieht. Erhellend ist in diesem Zusammenhang auch der Abschnitt über „Differenzen zu Joseph Ratzinger“ (666–711<sup>10</sup>).

Ein zweiter, systematisch-theologischer Abschnitt (713–792) passt die Erträge der archäologischen Erkundungen im Archiv Chenu in die spät-, nach- oder postmoderne Zeitsignatur ein. Chenu war der Theologe der Zeichen der Zeit. Die berühmt gewordene Formulierung in *Gaudium et spes* ist von der Theologie des Dominikaners inspiriert: „Zur Erfüllung [...] ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Zu konstatieren ist jedoch, dass die Zeichen selbst „stets denkbar uneindeutig“ (755) und deshalb auch schwer zu lesen sind. Vor allem eignet ihnen ein diskontinuierlicher Aspekt, insofern sie einen „Bruch [...] in die Kontinuität des menschlichen Zeitempfindens“ (756) einschreiben. In dieser „Unterbrechung“ (Johann Baptist Metz<sup>11</sup>) weisen die Zeitzeichen zugleich über das bislang Dagewesene hinaus; nach Jesaja – darauf macht Chenu aufmerksam – sind sie „Zeichen der Ankunft des Messias“<sup>12</sup>. Die Signale der messianischen Zeit sind markant: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt 11,5; Lk 7,22). Bauer weist im Anschluss an Gerd Theißen darauf hin, dass die hier zeichenhaft angekündigte messianische Zeit eine der „partizipatorischen Messianität“<sup>13</sup> ist, insofern *alle Menschen* an der Sendung des Messias aktiv Anteil haben. Diese Vorstellung wiederum entspricht deutlich der in-

<sup>10</sup> Vgl. jetzt auch BAUER, Christian: *Konzilsentwürfe im Widerstreit. Josef Ratzinger und M.-Dominique Chenu*, in: *Diak* 43 (2012) 55–58.

<sup>11</sup> Vgl. die sechste seiner „Unzeitgemäße[n] Thesen zur Apokalyptik“: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“, in: METZ, Johann Baptist: *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*. Gütersloh: GTB 1981, 86.

<sup>12</sup> Vgl. CHENU, Marie-Dominique: *Les pauvres et les espérances messianiques du monde*, in: *Esprit et technique* Juillet (1962) 8–13, hier 13.

<sup>13</sup> Vgl. THEISSEN, Gerd: *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*, in: DERS.: *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 255–281, hier 278.

karnationstheologischen Grundeinstellung Chenus (und mit ihm der Theologie im Dominikanerorden insgesamt), nach der es im Sinne einer *permanenten Menschwerdung*<sup>14</sup> vornehmlich darum geht, den in dieser Welt schon anwesenden, gleichwohl oftmals verborgenen Messias zu suchen, zu entdecken und ansichtig zu machen.

Der letzte Abschnitt des dritten Hauptteils (793–837) macht schließlich das Projekt des theologischen Ortswechsels für die Praktische Theologie fruchtbar. Dabei plädiert Bauer im methodologischen Anschluss an Chenu für eine zeichentheoretisch abduktiv<sup>15</sup> vorgehende Praktische Theologie, insofern diese sich als gleichermaßen „[b]ruchsensibel und differenzfähig“ (829) erweist. Was es für die zukünftige „Theoriebildung der Praktischen Theologie bedeuten mag, wenn diese [...] in Chenus Spur als eine ‚Ethnologie des Volkes Gottes‘“ (839) weiterentwickelt würde, muss am Ende der Arbeit Bauers offen bleiben. Das gilt in analoger Weise auch für die Systematische Theologie – und in deren Rahmen in besonderer Weise im Blick auf eine dringend benötigte neue Ekklesiologie.

Die vorgelegte Dissertation lässt für die Zukunft manch spannende Klärung erhoffen!

<sup>14</sup> Vgl. z.B. CHENU, Marie-Dominique: *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans les temps* (= CFi 11). Paris: Cerf 1964, 89: „Car l'Incarnation de Dieu, dont elle [chrétienté nouvelle; U.E.] est le signe et le mystère à la fois, ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout“. Vgl. dazu auch POTWOROWSKI, Christophe F.: *Contemplation and Incarnation. The Theology of Marie-Dominique Chenu* (= McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 33). Montreal – Kingston: McGill-Queen's University Press 2001, XV.

<sup>15</sup> Zur Abduktion vgl. PEIRCE, Charles S.: *Vorlesungen über Pragmatismus*. Mit Einleitung und Anmerkungen neu hrsg. von Elisabeth Walther. Hamburg: Meiner 1991, 115.

ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (Hg.): *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung. Lateinisch – Deutsch*. Münster: Aschendorff 2011. 539 S. ISBN 978-3-402-12930-2.

HONNEFELDER, Ludger (Hg.): *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*. Berlin: University Press 2011. 560 S. ISBN 978-3-86280-007-0.

Immer klarer erscheint Albertus Magnus als eine der zentralen Wendegestalten des für die Entwicklung Europas so wichtigen 13. Jahrhunderts. Diese epochale Bedeutung des *Doctor universalis* herausgearbeitet zu haben, ist nicht zuletzt das Verdienst Ludger Honnefelders, des langjährigen Direktors des Albertus-Magnus-Instituts. Unter seiner Ägide schritt die Arbeit der kritischen Edition von Alberts Werken zügig voran, außerdem rief er die beiden wissenschaftlichen Reihen *Lectio Albertina* und *Subsidia Albertina* ins Leben. Nun widmeten ihm seine Instituts-Mitstreiter zum Abschied aus seiner Leitungsfunktion eine Anthologie von Alberttexten. Ebenfalls 2011 gab er selbst einen Sammelband heraus, in dem die Entstehung der neuen universitären Wissenskultur, deren Mitentwickler Albert war, beleuchtet wird. Aufgrund der vierfachen Verbindung miteinander – durch Albert Magnus, das Stichwort „Wissenschaft“, Ludger Honnefelder und das Erscheinungsjahr – liegt es nahe, beide Bücher in einer gemeinsamen Rezension zu besprechen. Zunächst zur Anthologie! Dieser Textband schließt eine große Lücke, denn vor seinem Erscheinen existierte nur eine einzige deutsch-lateinische Auswahl aus Alberts Schriften.<sup>1</sup> Da sie aber v.a. kurze Textstücke enthält, eignet sich diese ältere Sammlung nur bedingt als Einführung in sein Denken. Mehr Erfolg verspricht der Ansatz der neuerschienenen Anthologie. Nach einer soliden Biographie und einer ausführlichen Zeittafel bietet sie durchweg lange zusammenhängende Textpartien aus insgesamt zwölf verschiedenen Werken. Meist handelt es sich um Prologe und Werkanfänge. Diese kluge Auswahl ermöglicht einen tiefen Einblick in Alberts wissenschaftstheoretische und methodologische Reflexionen. Ebenso führt sie sein Konzept einer geordneten Vielheit eigenständiger Wissenschaften, das seinem umfassenden und zugleich in sich differenzierten System zugrunde liegt, eindrucksvoll vor Augen. Zu diesem Zweck wurden die Anfänge folgender großer Kommentare ausgewählt: *De V universalibus* (Isagoge), *Physica*, *De anima*, *Metaphysica*. Hinzu kommen Abschnitte aus dem sechsten Buch des zweiten Ethikkomentars (*Ethica*) und aus dem elften Buch von *De animalibus*. Zu loben ist die Aufnahme mehrerer, z.T. sehr wichtiger theologischer Texte aus dem *Sentenzenkommentar*, aus der *Summa theologiae I*, sowie aus den Kommentaren zur *Mystischen Theologie* und zum biblischen Buch *Baruch*. Dies ist ein klares Signal gegen die weitverbreitete Tendenz, Albert nur noch als Philo-

<sup>1</sup> ALBERTUS MAGNUS: *Ausgewählte Texte. Lateinisch-Deutsch*. Hrsg. u. übers. VON FRIES, Albert. Mit einer Kurzbiographie von ECKERT, Willehad Paul. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. 265 S. Eine Neuauflage mit aktualisierter Bibliographie erfolgte 2012.

sophen zu deuten, bzw. sein gesamtes Denken in der Philosophie aufgehen zu lassen. Bemerkenswert ist ein bislang ungedruckter, aus dem 15. Jahrhundert stammender Text, der ein systematisches Verzeichnis von Alberts Werken und eine Auflistung seiner doktrinellen Abweichungen von Aristoteles bietet. Ein bisher wenig beachteter Text aus dem Kommentar zu *De divinis nominibus*, der die Skizze einer ästhetischen Theorie enthält, zeigt, wie weit sich das Erkenntnisinteresse des *Doctor universalis* spannte. Sehr zu bedauern ist, dass die von Albert jeweils kommentierten aristotelischen und dionysischen Ausgangstexte nicht mit abgedruckt wurden. Den genannten Abschnitten haben die Herausgeber, allesamt ausgewiesene Albertkenner, jeweils eine knappe, aber inhaltsreiche und urteilssichere Einführung mit einer Auswahlbibliographie vorangestellt. Nur sehr selten finden sich kleine Ungenauigkeiten, z.B. die unkritische Erwähnung von Werken<sup>2</sup>, deren Authentizität keineswegs feststeht, ja im Falle von *Summa II* sogar sicher auszuschließen ist.<sup>3</sup> Die getroffene Textauswahl könnte man allenfalls dafür kritisieren, dass sie kein Zeugnis für Alberts politisches Denken enthält. Richtig lagen die Herausgeber dafür damit, keinen Abschnitt aus den unausgereiften und (außer *De homine*) wenig einflussreichen Frühschriften aufzunehmen. Mit ihrer Auswahl an Albert-Texten ist es ihnen gelungen, ein für Forschung und Lehre gleichermaßen wertvolles Werk vorzulegen, das überdies zu einem erschwinglichen Preis erhältlich ist.

Gewiss würde es zu weit gehen, in dem Sammelband „Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee“ ein begleitendes Kommentarbuch zu der eben besprochenen Anthologie zu sehen. Dennoch enthält er mehrere Aufsätze, die als vertiefende Einführungen in die dort gebotenen theologischen, metaphysischen, physikalisch-naturwissenschaftlichen und logischen Texte Alberts dienen können. Dies gilt besonders für Maria Burgers Artikel über „Theologie als Wissenschaft unter der Herausforderung aristotelisch-arabischer Wissenschaftstheorie“, Ludger Honnefelders Ausführungen zur „kritischen Rezeption der aristotelischen Metaphysik“ durch Albert, Silvia Donatis Beitrag zu dessen „Konzept der scientiae naturales“ und Hannes Möhles erhellende Untersuchung „Albertus Magnus und die Vielheit der Wissenschaften.“ Sowohl der Sammelband, als auch die Anthologie lenken die Aufmerksamkeit auf das Netzwerk methodisch verschiedener Wissenschaften, das Albert in kritischer und innovativ-produktiver Auseinandersetzung mit den Werken des Aristoteles entwickelt.<sup>4</sup> Dass dieses neue Bildungskonzept für Albert auch existentiellen Charakter besitzt, arbeitet Henryk Anzulewicz heraus. Wie schon sein Titel verrät, beschäftigt sich der Sammelband darüber hinaus mit den geistigen Prozessen, die zur Institutionalisierung dieses neuen Wissensideals in Gestalt der Universität führten. In diesem Zusammenhang werfen viele Beiträge renommierter Autoren neues Licht auf die kulturelle Begegnung, die sich während des 12. und 13. Jahrhunderts zwischen lateinischem Westen und griechisch-hebräisch-arabischem Osten in einer einzigartigen Konstellation ereignete. Einmal mehr wird deutlich, wie wichtig das arabische Erbe nicht allein für Albert, sondern für das ganze Abendland war.

<sup>2</sup> Vgl. *Albertus Magnus und sein System*, 17 u.v.a. 367.

<sup>3</sup> Vgl. HELLMEIER, Paul Dominikus: *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*. Münster : Aschendorff 2011, 285–288.

<sup>4</sup> Vgl. HONNEFELDER, Ludger: *Bildung durch Wissenschaft. Eine Einführung*, in: *Albertus Magnus und der Ursprung*, 12 f.

Mehrere Beiträge würdigen hierbei die Rollen al-Farabis und seines ersten Übersetzers Dominicus Gundissalinus.<sup>5</sup> Gerade am Verhältnis dieser beiden Denker zeigt sich aber auch, dass der Westen, trotz allem, was er dem arabischen Raum zweifellos verdankt, von Anfang an eigene Wege geht. Wie Alexander Fidora belegt, formte Gundissalinus seine arabische Vorlage in den Disziplinen Logik, Naturphilosophie und Metaphysik/Gotteslehre in kreativer und produktiver Weise um. In die gleiche Richtung weist der Beitrag von Dag Nikolaus Hasse: Auch wenn der Westen von Avicenna und Averroes viele Inhalte übernommen habe, so treffe dies doch nicht auf die im Westen üblichen literarischen Formen des Traktats und des Kommentars zu. Diese seien vielmehr eigene Entwicklungen. Anhand der Theorie der Sphärenbeweger macht Yossef Schwartz auf die Komplexität der Rezeption jüdisch-arabischen Denkens durch die Lateiner aufmerksam. Sylvain Gougenheim mache es sich mit seiner in polemischer Absicht vorgenommenen Dichotomie – entweder direkter geistiger Einfluss der Araber oder gänzlich eigenständiger lateinischer Traditionsstrang – zu einfach.<sup>6</sup> Schwartz gibt stattdessen ein Beispiel für eine „negative Rezeption“, d.h. für die Ablehnung eines Lehrstücks durch die Lateiner, eine Ablehnung, die gleichwohl eigenständige Theoriebildung beförderte. Verantwortlich für diese Ablehnung sei die christliche Theologie gewesen, der Schwartz eine durchaus positive und kreative Rolle im Prozess der „negativen Rezeption“ zubilligt.<sup>7</sup> Ähnlich sieht es auch Rega Wood. Ihr zufolge haben gerade diejenigen Theologen, die Aristoteles und der arabischen Begleitliteratur kritisch begegneten, den Diskurs bereichert. Gerade ihr Misstrauen und ihre Kritik hätten das westliche Denken so vital gemacht.<sup>8</sup> Ferner wirft sie die Frage auf, warum die lateinischen Gelehrten eine Theorie von der *translatio studii* entwarfen, die als Stationen nur Ägypten, Griechenland, Italien und Westeuropa nennt, die arabische Welt also übergeht. Ein Grund hierfür liege wohl in der feindlichen Haltung gegen den Islam.<sup>9</sup> Möglicherweise hätten die Lateiner in den Arabern aber auch bloße Aristoteles-Überlieferer ohne eigenständige Bedeutung erblickt.<sup>10</sup> Dass gerade Albert diesbezüglich ganz anderer Meinung war, erwähnt Wood nicht. Abgerundet wird der an Literaturangaben überreiche und in vielerlei Hinsicht anregende Band von einem Artikel Ruedi Imbachs, der Dantes außeruniversitäres Bildungskonzept skizziert. Die Schärfe, mit der er es v.a. von Thomas von Aquin und z.T. auch von Albert abgrenzt, geht mitunter zu weit. Bspw. verstand nicht nur Dante unter Philosophie „eine Lehre“ [...] „die vermittelt werden soll und kann“.<sup>11</sup> Immerhin gründeten Albert und Thomas in Köln und Neapel Generalstudien, um

<sup>5</sup> Vgl. die Beiträge von Martina Roesner, Alexander Fidora, Gerhard Endress, David Wirmmer und Dag Nikolaus Hasse.

<sup>6</sup> SCHWARTZ, Yossef: *Celestial Motion, Immaterial Causality and the Latin Encounter with Arabic Aristotelian Cosmology*, in: *Albertus Magnus und der Ursprung*, 277.

<sup>7</sup> Vgl. SCHWARTZ: *Celestial Motion, Immaterial Causality and the Latin Encounter with Arabic Aristotelian Cosmology*, 293.

<sup>8</sup> Vgl. WOOD, Rega: *Harmonizing Synthesis and Critical Refutation: Their Role in the Translatio Studii*, in: *Albertus Magnus und der Ursprung*, 131.

<sup>9</sup> Vgl. WOOD: *Harmonizing Synthesis and Critical Refutation* 136.

<sup>10</sup> Vgl. WOOD: *Harmonizing Synthesis and Critical Refutation*, 135.

<sup>11</sup> Vgl. IMBACH, Ruedi: *Translatio philosophiae. Die Transformation des scholastischen Diskurses bei Dante*, in: *Albertus Magnus und der Ursprung*, 410.

dort einer Tätigkeit nachzugehen, die der *Doctor universalis* mit den Worten „in dulcedine societatis quaerere veritatem“<sup>12</sup> umschrieb.

PAUL D. HELLEMEIER

WALTER KARDINAL KASPER: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Freiburg: Herder <sup>3</sup>2011. 586 S. ISBN 978-3-451-30499-6.

Das vorliegende Buch hat eine lange und bewegte Geschichte. Nach dem Willen seines Verfassers, des langjährigen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, hätte es im Anschluss an seine inzwischen zu theologischen Klassikern gewordenen Monographien zur Christologie (*Jesus der Christus*) und zur Gotteslehre (*Der Gott Jesu Christi*) gegen Ende seiner akademischen Lehrtätigkeit vor über 20 Jahren Gestalt annehmen und erscheinen sollen. Die durch die vielfältigen kirchlichen Beanspruchungen des Verfassers bedingte Verzögerung der Fertigstellung hat dem Werk jedoch nicht geschadet. Im Gegenteil: Die Darstellung von Wesen, Wirklichkeit und Sendung der katholischen Kirche profitiert von der umfangreichen pastoralen, universal-kirchlichen und ökumenischen Erfahrung des Verfassers und wird durch sie bereichert.

Als Einstieg hat sich der Verfasser für einen biographischen Zugang entschieden. Im einführenden ersten Teil des Werkes schildert er seinen ganz persönlichen „Weg in und mit der Kirche“ (17–67). Ausgehend von und gestützt auf seine(n) eigenen positiven Erfahrungen von und mit der Kirche möchte der Verfasser in seinem Buch – neben der theologischen Orientierung – etwas von der Schönheit der Kirche zum Ausdruck bringen (22) und „neu Freude an der Kirche und in der Kirche wecken“ (15). Sein Anliegen ist jedoch nicht, eine neue Ekklesiologie zu entwerfen. Ihm geht es vielmehr darum, „die im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerte katholische Ekklesiologie darzustellen“ (67).

Dies unternimmt er im zweiten Teil des Buches, in dem er sehr ausführlich die „Grundzüge katholischer Ekklesiologie“ entfaltet (69–488). Dabei leitet ihn eine spezifische Konzilshermeneutik, die auf das Schlagwort „Kontinuität in der Erneuerung“ gebracht werden kann (35). Dieses besagt, dass das Konzil „die überlieferte Lehre der Kirche in keinem Punkt verlassen“, wohl aber in einen neuen, sprich pastoralen und trinitarischen Horizont gestellt habe (37).

Neben dem klaren Bekenntnis zum II. Vatikanum ist ein stark ökumenisches Anliegen für die Monographie kennzeichnend. Zur Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft der Kirche sei es unverzichtbar, sich darüber zu verständigen, „was Kirche ist und was folglich Einheit der Kirche meint“ (58). Die ekklesiologischen Ausführungen und Erkundungen des Verfassers verstehen sich als Beitrag zu diesem zentralen Desiderat und schwelenden Problemüberhang der Ökumene.

Grundlegend für das Verständnis von Kirche ist für den Verfasser zum einen die *communio*-Ekklesiologie (vgl. 45f.), zum anderen die Zusammenschau der Kirchenfrage mit „der Gottesfrage und der Reich-Gottes-Botschaft“ (67). Die vom Verfasser konsequent durchgeführte heilsgeschichtliche Verortung der Kirche im

<sup>12</sup> ALBERTUS MAGNUS : *Pol.* I. 8 c. 6 (Ed. Par. VIII, 804).

Heilsplan Gottes bewahrt meines Erachtens davor, weder in die Falle eines ekklesiologischen Minimalismus noch Maximalismus zu tappen. Wer die Kirche wie der Verfasser im Gesamt des göttlichen Heilsplans sieht, der auf die Sammlung und den Frieden unter den Völkern abzielt (131), wird die Kirche weder vorschnell auf eine bloß ethische, soziologische oder kulturelle Größe reduzieren (117), noch sie ideologisch bzw. triumphalistisch überhöhen (118).

Vor diesem Hintergrund wenig überraschend zeichnen sich die Ausführungen des Verfassers zu den klassischen ekklesiologischen *topoi* wie der Frage nach Kirchenstiftung bzw. -gründung durch Jesus (135–141), Kirchentheologien in Bibel und Tradition (die Kirche als Haus der Weisheit, Tempel Gottes, *congregatio fidelium, communio sanctorum*) (156–172), Wesensmerkmale der Kirche Jesu Christi (223–284), um nur einige zu nennen, durch eine große Sachkenntnis und wohltuende Ausgewogenheit aus.

Zugleich ist der Verfasser nicht um klare Worte verlegen, wenn es darum geht, das entscheidend und unterscheidend Katholische im ökumenischen Dialog herauszuarbeiten und zu verteidigen, wie etwa in der Diskussion um Amt und Ämteranerkennung (346–350) oder der Frage nach Wesen, Stellenwert und Funktion des Petrusamtes (350–382) deutlich wird. Auch scheut er sich nicht, explizit Stellung zu innerkatholisch „heißen Eisen“ zu nehmen. Seine Anmerkungen zu den Dauerbrennern Zölibat, Priesterweihe für Frauen (336–340), Frage der Diakoninnen (342f.), Aufgaben und Kompetenzen der Laien im pastoralen Dienst (305f.) sowie der Forderung nach institutionellen innerkirchlichen Reformen sind vom Grundsatz getragen: „Wir müssen tiefer, nicht liberaler, sondern radikaler ansetzen“ (472). Es darf daher nicht verwundern, dass der Verfasser das lehramtliche Nein zur Priesterweihe für Frauen für „verbindlich und endgültig“ erachtet (340), die Verkündigung bei der Liturgie (Homilie) nur in „außerordentlichen Einzelfällen“ Laien übertragen möchte (306) und der Ansicht ist, dass Gottes Segen auf Ehe und Familie, nicht aber auf alternativen Lebensgemeinschaften ruht (307).

Der Verfasser legt in seinem Buch somit de facto keine neue katholische Ekklesiologie vor. Er macht aber vor allem im Schlusskapitel „Wohin führt der Weg der Kirche?“ (463–488) Mut, sich den aktuellen Herausforderungen und Krisen der Kirche im Vertrauen auf Gottes Beistand zu stellen und sie als Chance zur kirchlichen Erneuerung zu begreifen. Als entscheidend für einen notwendigen Aufbruch der Kirche erachtet er dabei drei Dinge: „eine aus den Quellen gespeiste geistliche Erneuerung, solide theologische Reflexion und kirchliche Gesinnung“ (468).

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Alle, die auf der Suche sind nach einer fundierten und ökumenisch sensibilisierten Einführung in die katholische Ekklesiologie werden das vorliegende Buch mit Gewinn lesen. Für eine vermutlich bald anstehende und – nicht zuletzt wegen der guten Lesbarkeit – zu begrüßende Neuauflage der Monographie wäre es wünschenswert, einige kleine Tipp- und Flüchtigkeitsfehler zu beheben (vgl. 191, 198, 320, 327, 346, 359, 364, 457). Von Vorteil wäre es des Weiteren, wenn der sehr ausführliche und äußerst informative Anmerkungsapparat in Zukunft nicht mehr mühsam am Ende des Bandes in Form von Endnoten nachgeschlagen werden müsste, sondern in Fußnoten umgewandelt würde.

STROUMSA, Guy: *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen/Insel Verlag 2011. 208 S. ISBN 978-3-458-71036-3.

ANGENENDT, Arnold: *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*. Freiburg: Verlag Herder 2011. 179 S. ISBN 978-3-451-30519-1.

Eine zunehmende und gleichzeitig neue Verwendung von „Opfervokabular“ stellt der Religionswissenschaftler Guy Stroumsa in der die Spätantike prägenden neuen Religion des Christentums fest; die neue Verwendung des Opferbegriffs entspricht in der Tat einem Phänomen, das die Erfolgsgeschichte der Römischen Zivilisation in den von ihr eroberten Gebieten ausmachte: Indem die römischen Invasoren, statt den eroberten Völkern ihre Gottheiten auszutreiben, diesen fremden göttlichen Wesen lateinische Namen gaben und sie damit in das römische Götterfirmament integrierten, gelang ihnen ebenfalls die Integration unterschiedlichster Völker und Kulturen in ihr Universalreich; einigendes Band wurde die von den Römern propagierte Zivilreligion. Unter Berufung auf Fustel de Coulanges' *Der antike Staat* (1864) und Emil Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) charakterisiert Stroumsa das römische Religionsverständnis durch den öffentlichen Ritualvollzug, dessen Ziel die Stärkung der kollektiven Identität war. Das öffentliche Opfern wurde somit zur Manifestation des unauflöselichen Bandes zwischen politischer Macht und Religion, deren Priester gleichsam Agenten des Staates waren.

Eine solche Zivilreligion ist sicherlich nicht mit dem neuzeitlichen Phänomen säkularer Religionen zu verwechseln, und davor bewahrt schon der Blick auf die blutigen Opfer, welche die Götter versöhnen und die Gemeinschaft stärken sollten. Entscheidend ist jedoch, dass die frühen Christen – ebenso wie das rabbinische Judentum nach der Zerstörung des Tempels – mit dieser Opferpraxis brachen, den Begriff indes beibehielten und mit neuem Inhalt füllten. An dieser Stelle setzt Guy Stroumsas Studie zur Mutation des Opferkults an; genauer gesagt handelt es sich um eine fünffache Auffaltung dieser Thematik, die aus Vorlesungen am Pariser Collège de France zurückgehen. Die religiöse Sphäre der Spätantike, die durch die Entstehung zunächst klandestiner christlichen Gemeinden ebenso geprägt sei wie durch die Folgen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, könne durch fünf markante Aspekte charakterisiert werden: Am Beispiel des Unterschieds zwischen Mark Aurels *Ermahnungen* an sich selbst und Augustinus' *Bekennnissen* beobachtet Stroumsa eine ‚neue Sorge um sich selbst‘, die einhergehe mit der Ausformung einer ‚Buchreligion‘ sowie mit ‚Wandlungen des Rituals‘; es waren, so Stroumsa, diese Mutationen des Religionsbegriffs, welche die römische Zivilreligion durch eine ‚kommunitäre Religion‘ ablösten und das antike Ideal des Weisheitslehrers durch dasjenige des ‚geistlichen Lehrers‘ ersetzten.

„Stellte sich in der hellenistischen Welt die Frage der Identität vor allem in kulturellen Begriffen, so wurde sie im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung fast ausschließlich religiös definiert“, stellt Stroumsa fest und macht als Kern dieses neuen Religionsverständnisses den Wahrheitsbegriff aus: Nicht um Stabilisierung einer im Mythos beschworenen Gemeinschaft durch den Opferritus sei es fortan gegangen, sondern um die Transformation der individuellen Identität; der Vergleich mit dem zeitgenössischen (heidnischen) Philosophen ebenso wie mit dem rabbinischen Judentum zeige allerdings, dass das frühe Christen-

tum eher Symptom als Avantgarde dieser Entwicklung sei, allerdings zunehmend wirkmächtig. War den frühen Christen ebenso wie anderen Religionen oder philosophischen Schulen der Opferritus nur noch als geistiges Opfer (θυσία λογική) plausibel, so ging es ihnen – und das unterschied sie wiederum – um die objektive, weil universale Wahrheit der Offenbarung, die „im Herzen des Menschen verankert“ (Origines) diesen zur Auflehnung gegen die bestehenden Verhältnisse aufrufe. Allerdings sei diesem neuen Religionsverständnis eine Radikalität inhärent, die sich, vor allem nach der sog. Konstantinischen Wende, fatal auswirken sollte: „Aus dem theologischen Universalismus der Christen [...] folgte Intoleranz gegenüber denen, die die Botschaft der Liebe nicht annehmen wollten.“

Angesichts einer neuen „Sichtbarkeit von Religion“ (Olivier Roy) in der modernen Welt, in der Begriffe wie Opfer und Märtyrertum eine blutige Renaissance erfahren, scheint es um so notwendiger zu sein, daran zu erinnern, dass die Vergeistigung des Opfers im Zeichen eines unbedingten Wahrheitsanspruchs keinesfalls eine Immunisierung gegen religiös motivierte Intoleranz darstellt. Durchaus konsequent führt Guy Stroumsas interessante Studie über die religiösen Mutationen der Spätantike zum modernen Toleranzbegriff, wie er sich zum ersten Mal bei John Locke und Pierre Bayle äußert, und zum Plädoyer für eine prinzipielle Unterscheidung zwischen politischer Verfassung und religiöser Gemeinschaft. Zu einem anderen Ergebnis kommt das wenige Monate vor Guy Stroumsas Studie erschienene Buch des Münsteraner Theologen Arnold Angenendt, der sich ebenfalls mit dem Novum des geistigen Opfers in der Spätantike als Ablösung blutiger Opferriten beschäftigt. Einig sind sich beide Autoren in ihrer Kritik an René Girards Theorie vom Opfer: Dessen Interpretation Jesu als Sündenbock, durch den das archaische Sündenbock-Ritual entlarvt und überboten werde, führe bestenfalls zu einem binnensozialen Gewaltausgleich; es fehle ihm mithin die vertikale Achse und damit die Dimension der Sühne, die den Kern jeder Opferpraxis ausmache.

Im Gegensatz zu Stroumsa, der im Verlust des Tempels sowie in der Erschütterung des Gleichgewichts zwischen Mythos und Ritus in der hellenistischen Welt die Ursache der Vergeistigung des Opferrituals sieht, sucht Angenendt nachzuweisen, dass diese Vergeistigung genuin biblisch sei, etwa wenn in den Psalmen vom „Opfer des Gotteslobes“ die Rede ist oder im ersten Korintherbrief (1,4) die Eucharistie als Dankopfer im Vollzug des Gedächtnisses interpretiert wird. Indem er jedoch die Mutation des Opferbegriffs in der Spätantike quasi zum Gründungsakt der Moderne erklärt („Tatsächlich lebt die Moderne aus der Umwandlung des alten Opferbegriffs zum geistigen Opfer.“), verschwimmt der zuvor klar gezeichnete Opferbegriff und seine Mutation in der Spätantike in ein diffuses Bild: Einerseits beklagt Angenendt, dass heute, nicht zuletzt im Zeichen der Philosophie Nietzsches, „jegliche Selbstaufopferung in Misskredit geraten“ sei, zum anderen jedoch betont er unter Hinweis auf André Comte-Sponvilles *Brevier der Tugenden und Werte*: „Zu Recht feiern die Tugenden längst ihre Rückkehr“, denn „ohne Opferbereitschaft [ist] keine Humanität aufzubauen“. Im Kapitel ‚Zur Aktualität des geistigen Opfers‘ werden zahlreiche alltägliche Beispiele des Sich-Aufopfern für andere (und damit des aktuellen Opfervokabulars) genannt; aber liegt in dem einer höheren Wahrheit verpflichteten Opfer nicht immer auch ein Stück Selbstliebe? Und so bleibt die Frage, ob die Gleichsetzung von wahrheitsliebender Opferbereitschaft und Tugendhaftigkeit

nicht letztlich ein Kurzschluss ist: „Man muß die Wahrheit lieben, oder sich lieben. Jede Erkenntnis ist eine narzißtische Wunde“, schreibt Comte-Sponville in dem von Angenendt zitierten Buch.

Während Guy Stroumsa den Opferbegriff aus religionswissenschaftlicher Perspektive analysiert und sowohl Kontinuität wie Wandel des biblischen wie des römischen Opferbegriffs im christlichen Gedenken an das Opfer Jesu nachzeichnet, deutet Arnold Angenendt Eucharistie als Erinnerung an das Opfer im Sinne von Hingabe. In einem gesellschaftlichen Kontext, der die Selbstbehauptung als wichtigstes Ziel der individuellen Existenz propagiert, erinnern beide Bücher aus unterschiedlichen Perspektiven an eine lebendige Tradition, die in Vergessenheit gerät, wo von ‚Opfern‘ nur noch bei Unfällen oder gewalttätigen Auseinandersetzungen gesprochen wird.

CLEMENS KLÜNEMANN

MAIO, Giovanni: *Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Mit einem Geleitwort von Wilhelm Vossenkuhl. Mit 39 kommentierten Patientengeschichten.* Stuttgart: Schattauer, XIX + 424 S. ISBN 978-3-7945-2448-8.

Giovanni Maio, Arzt und Philosoph, bekannt für seine stets freundlich vorgetragenen, aber durchaus kritischen Interventionen, seine konstruktiven Vorschläge sowie prophetischen Zwischenrufe, ist mit dem vorliegenden Band ein kleines Meisterstück gelungen. Das Buch ist sowohl ein gediegenes Lehrbuch für Studierende als auch eine profunde Medizinethik „aus einem Guss“, die zum Nachdenken anregt und Profil zeigt, gekennzeichnet von einem Verständnis von Medizin als authentischer Sorge um den ganzen Menschen (394). Es erstaunt wenig, dass das Buch kurz nach Erscheinen bereits nachgedruckt werden musste; dass es bereits einige Monate nach Erscheinen in mehr als 4'000 Exemplaren verkauft wurde, ist jedoch ein außergewöhnliches Phänomen im Bereich ethischer Fachliteratur.

Das aus der langjährigen Lehrtätigkeit des Autors an den Universitäten Zürich, Aachen, Lübeck und Freiburg i.Br. hervorgegangene Lehrbuch hat gemäß Angaben des Verfassers als Zielpublikum Studierende der Medizin, der Philosophie und Theologie, sowie allgemein an der Medizinethik Interessierte im Blick. Es soll Orientierungshilfe bieten für Entscheidungssituationen, in welchen alltägliche moralische Intuitionen nicht mehr weiterhelfen (8). Der übersichtliche Aufbau des Buchs, unterstützt durch eine ausgezeichnete gelungene graphische Gestaltung, bietet in sechs Hauptteilen Einblicke in die großen Themen der Medizinethik: Einem Geleitwort von Wilhelm Vossenkuhl und einer kurzen Einführung vom Autor folgen 1. philosophische Grundlagen der Ethik (13–82), 2. historische Grundlagen der Medizin (83–116), 3. medizinethische Theorien und Überlegungen zur Arzt-Patient-Beziehung (117–198), 4. Spezialthemen der Medizinethik von der Embryonenforschung bis zur wunscherfüllenden Medizin (199–334), 5. Ethik am Ende des Lebens (335–372), 6. Bemerkungen zum Menschenbild und ein Ausblick unter dem Titel „Quo vadis, Medizin?“ (373–395). Jedem Kapitel folgen kurze Literaturangaben, meist aufgeteilt in zitierte und weiterführende Literatur.

Bevor im Buch die Frage beantwortet wird, weshalb es die Medizinethik im Sinne einer Verbindung von medizinischer Praxis und philosophischer Reflexion

überhaupt brauche (2), wird ein Verzeichnis von 39 kommentierten Patientengeschichten geboten (eine Fundgrube für den Medizinethik-Unterricht), das anzeigt, wie sehr dem Verfasser an einer Rückbindung historischer und philosophischer Überlegungen an die konkrete medizinische Alltagspraxis gelegen ist. Hingewiesen wird zudem auf Abbildungen, Tabellen, Übersichten und medizinethische Grunddokumente – sehr hilfreich beispielsweise sind tabellarische Übersichten zu den Kardinaltugenden bei Plato und den Haupttugenden bei Aristoteles – die im Buch geboten werden und sich anhand der Verzeichnisse leicht auffinden lassen. Die Recherche nach bestimmten Themen oder Theoriebezügen wird durch ein Personenverzeichnis und ein umfassendes Sachverzeichnis am Ende des Buches erleichtert.

Wozu also überhaupt Ethik in der Medizin? Giovanni Maio beantwortet diese Frage mit Hinweis auf die mangelnde Orientierung im zusehends unübersichtlichen Handlungsfeld der Medizin. Er will die Medizin zurückführen zu den wesentlichen Grundfragen des Menschseins (1), und dabei insbesondere die mit ihr heute verbundenen Machbarkeitsvorstellungen in Frage stellen. „Nachdenklich machen ist die tiefste Art zu begeistern“, wird gleich auf der ersten Seite Albert Schweitzer zitiert, und die Lektüre der folgenden Seiten gibt tatsächlich zu denken. Ethik wird als eine Disziplin systematischen Nachdenkens über das Gute verstanden, die Ethik in der Medizin als ein Versuch, das systematisch-philosophische Denken in einen Bezug zu den konkreten Handlungs- und Reflexionsfeldern der Medizin zu bringen (3). Die ethische Grundreflexion versteht der Autor als einen Teil der Medizin selbst. Indem er stets den Bezug zu konkreten klinischen Patientengeschichten herstellt, gelingt es ihm, die im Medizinbereich Tätigen anzusprechen und sie in zentrale philosophische, anthropologische und ethische Überlegungen einzubeziehen. Bereits die Einleitung ist in diesem Sinne verfasst, insofern eine Patientengeschichte geschildert und kommentiert wird („Intubationsverzicht auf Wunsch der Angehörigen?“), welche auf die Grenzen des naturwissenschaftlichen Denkens und die Bedeutung des Blicks auf die „Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit des Kosmos Patient“ aufmerksam macht (8). Spätestens am Ende der Einleitung wird klar, dass der Autor nicht nur mit philosophischen, sondern auch mit einschlägigen theologischen Quellen vertraut ist, wie sorgsam ausgewählte Zitate von Karl Rahner, Martin Buber und Jürgen Moltmann und nicht zuletzt die vielen Hinweise auf theologisch-ethische Literatur belegen. Die Integration tugendethischer Überlegungen, die Neigung des Autors zugunsten deontologischer Positionen, die eher skeptischen Bemerkungen zu utilitaristischen Überlegungen (wenngleich er sich stets gegen ein dualistisches Denken in der Ethik wendet, z.B. 45), und die Tendenz, den Lebensschutz insbesondere bei besonders vulnerablen menschlichen Leben zu betonen, zeigen, dass sich der Autor einem christlichen Menschenbild verpflichtet weiß, ohne diesen Hintergrund jedoch explizit zu machen. Die wohlwollende Darlegung der „Theophilosophie“ sowie der Tugendlehre des Thomas von Aquin bildet hier eine Ausnahme (73–76): Es gelinge dem mittelalterlichen Theologen, „die Autonomie des Menschen in Einklang zu bringen mit der Überzeugung einer übernatürlichen Offenbarung“ (74).

„Handlung“, „Urteil“, „Norm“, „Wert“, „Prinzip“ und „Theorie“ heißen Überschriften im ersten Kapitel, bevor mit der Pflichtenethik Kants, dem Utilitarismus und der Tugendethik drei wichtige Ethiktheorien erläutert werden. Wie im zweiten Teil zu den historischen Grundlagen der Medizin von der Antike bis

zu unterschiedlichen Arztbildern heute (der Arzt als Berater, karitativer Helfer, Freund, Techniker und Partner) gelingt es dem Autor, mit dem nötigen Tiefgang, gleichwohl auf verständliche Weise in die Grundbegriffe, Theorien und Geschichte der Medizinethik einzuführen. Zurecht unterstreicht er, dass die Autonomievorstellung Kants sich grundlegend von der gängigen Verwendungsweise in der gegenwärtigen Bioethik unterscheidet (33, auch 122). Starke Beachtung findet die Tugendethik: Sie könne durchaus erhellend sein, um die Herausforderungen der modernen Medizin zu reflektieren (57) und berücksichtige, dass auch die innerste Motivation und Emotionen mit im Spiel sind, wenn es beispielsweise um Fragen der Gerechtigkeit geht (63). Anregend sind die Bemerkungen zu den Tugendethiken Epikurs und der Stoa, eindeutig zu knapp ausgefallen sind dagegen die Ausführungen zu narrativen, kasuistischen und Care-Ethiken (138–140), welche interessante Alternativen zur breit dargelegten Prinzipienethik bieten. Die Angaben zum Bioethik-Lehrbuch von Beauchamp/ Childress sind nicht immer kohärent, insofern manchmal die Ausgabe von 2001, dann diejenige von 2009 zitiert wird (145 vs. 149, 119 fehlt ein Wortteil im Buchtitel). Folge des Wandels in der Arzt-Patient-Beziehung sei, dass der Arzt mehr zu erklären und der Patient mehr zu entscheiden habe (148), heißt es im dritten Teil. Beeindruckend ist hier die Patientengeschichte „Ablehnung der Beatmung bei Querschnittslähmung“ (151f), insofern deutlich wird, dass Autonomie nicht einfach abrufbar ist, sondern als ein Prozess des sich-ins-Verhältnis-bringens zu einer unter Umständen völlig neuen Situation zu verstehen ist (154, 167). Sätze wie „Krankheit kann den Menschen derart existenziell berühren, dass er ein anderer Mensch wird“ (169) stimmen nachdenklich.

Im vierten und längsten Teil erfolgt eine eher skeptische Darlegung der Techniken am Lebensanfang und des Schwangerschaftsabbruchs, wobei der Beziehungsaspekt betont und die Ideen der Herstellbarkeit des Lebens und der Selektion kritisiert werden. Überzeugend ist der Hinweis, prädiktive Gentests könnten dazu führen, dass Krankheit immer weniger als Schicksal und immer mehr als das Resultat bestimmter Verhaltensweisen oder Unterlassungen des Betroffenen wahrgenommen wird (261). Es erfolgt eine differenzierte Darstellung des Problems der Forschung an Minderjährigen (302–305). Im Kapitel zur Verteilungsgerechtigkeit werden überraschenderweise die Kriterien der Verhältnismäßigkeit und der Kosteneffektivität von Maßnahmen positiv gewichtet, der Aspekt der Gleichbehandlung dagegen nicht erwähnt (312f). Es folgt dann allerdings eine massive Grundsatzkritik an der Ökonomisierung der Medizin (317–319).

Auch im fünften Teil zu den Lebensende-Themen wird der Beziehungsaspekt hervorgehoben, beispielsweise in der Diskussion der Patientenverfügungen (354). Die Jahresangabe zur Überarbeitung der SAMW-Richtlinien zum Lebensende müsste 2004, nicht 1995 lauten (349). Wenig überzeugend ist, die niederländische Gesetzgebung als paternalistisch zu bezeichnen, weil sie gesunden Sterbewilligen die Tötung auf Verlangen verweigere (359). Zu Recht wird dagegen das Problem der Verfügungsmacht des Menschen über das eigene Leben als das eigentliche Thema in der Auseinandersetzung mit den umstrittenen Formen der Sterbehilfe identifiziert (366). Etwas zu pessimistisch beklagt der Autor schließlich den Verlust der Gelassenheit und bezeichnet den modernen Menschen als einen „Menschen der Angst“ (369). Im Abschlusskapitel wird die einseitige Orientierung am Machbaren kritisiert: oft folge die moderne Medizin

keinem erkennbaren Ziel mehr (383). Quo vadis, Medizin? Dem Autor ist beizupflichten, dass sie nicht den Prinzipien der Betriebswirtschaft nacheifern, sondern die Sorge um den anderen wieder verstärkt in den Mittelpunkt stellen sollte (395).

Nach soviel positiver Würdigung abschließend noch ein Lob: Schön, dass in diesem Buch so viele Fragen aufgeworfen und gestellt, aber längst nicht alle beantwortet werden. Es ist allen Interessierten, Fachleuten und medizinethischen Laien dringend zur Lektüre zu empfehlen.

MARKUS ZIMMERMANN-ACKLIN

NEUHAUSER, Martin (Hg.): *Gott und Geld. Wirtschaftsethische Herausforderungen angesichts der globalen Finanzkrise* (= Akademie Völker und Kulturen 32). Berlin: LIT 2010, 114 S. ISBN 978-3-643-10857-9.

Unter das Motto «Gott und Geld» stellte die *Akademie Völker und Kulturen St. Augustin* die hier anzuzeigenden Reflexionen in Sachen Finanz- bzw. Wirtschaftskrise. Im Vorwort greift der Herausgeber eine Frage auf, die dem Rezensenten auch sofort in den Sinn kam: «Wo ist die Verbindung zwischen Völker und Kulturen und dem Finanz- und Wirtschaftsmarkt?», um sogleich eine etwas grosszügige Antwort zu geben: «Die Klammer liegt in der Sorge um den Menschen, der unter die Räder einer verunglückten Wirtschaftspolitik geraten ist, und zwar auf weltweiter Ebene. Es geht also um die Ethik des menschlichen Handelns, die allen Kulturen und Religionen zu Grunde liegen muss.» (2) Sechs Beiträge (vgl. 111) formen mit ihren Überlegungen diesen Band.

Gerhard Scherhorn wendet sich gegen die gängige und immer mehr ins Bewusstsein kommende ökonomische Praxis der Externalisierung von Kosten (11), im Besonderen aber hinterfragt er gezielt gängige Wachstumskonzeptionen und plädiert – gut «katholisch» darf man sagen – für einen Gebrauch des Eigentums in sozial- und umweltverträglicher Weise.

Sven Giegold wird politischer: er fordert in Kombination mit einem strukturellen Wandel im Finanzsystem einen «New Deal», der mit umfassender Lebensreform kombiniert ist, also genauer: einen «Grünen Neuen Deal», u.a. mittels Umstieg auf Solarenergie.

Das chinesische Wirtschaftswunder auf materialistischem und konfuzianischem Substrat im Vergleich zu Deutschland zeichnet Ming Zhong nach, daneben auch die wachsenden zivilgesellschaftlichen Bestrebungen in Fragen der Sinnstiftung. (50) – dieser Bereich könnte und sollte wohl noch kritischer, als das hier getan wird, analysiert werden.

Der folgende Beitrag von Friedrich Hengsbach ist interessant, aber im Gesamt des Bandes ein wenig disparat, weil eher von einer katholischen Innenperspektive geprägt. Die Enzyklika *Caritas in veritate* wird dabei genauer und ungeschont unter die Lupe genommen. Auch die ihr zugrunde liegende methodische Vorgangsweise wird näher angegangen: Das Rundschreiben bevorzugt laut Hengsbach individuelle ethische Ansätze (60), lässt formale und systematische Geschlossenheit vermissen (68) und ist «weit entfernt von biblischen Handlungsorientierungen» (69). Das Rundschreiben fällt also nach Hengsbach – das sei im Jahr des Jubiläums der Konzilseröffnung besonders betont – hinter das II. Vatikanum zurück, was speziell in der nicht penibel ausgeführten Diagnose des

Ist-Zustandes zum Vorschein kommt. Zudem seien die Linien der (Lehr-)Kontinuität in der Enzyklika insgesamt zu stark gezogen. «[...] der Versuch, die neue Vorgehensweise nahtlos aus der kirchlichen Tradition der vorherigen Soziallehre abzuleiten, ist unredlich. Wenn der Schritt ins Heute (‘Aggiornamento’) der Kirche nur die Verlängerung des Gestrigen wäre, hätte es überhaupt keinen Bedarf für ein solches Konzil gegeben. Das Konzil hätte gar nicht stattgefunden.» (70). Man hätte die Fenster nicht öffnen müssen, wenn sie vorher nicht geschlossen worden wären. Hier befinden wir uns inmitten einer der grossen Fragen der Konzilshermeneutik heute, die immer auch politisch stark aufgeladen sind. Konkurrierende Geschichtskonstruktionen stehen zur Debatte.

Sehr konkrete, zuweilen detaillierte Auswege aus der gegenwärtigen wirtschaftlichen Krise skizziert Norbert Walter in seinem Beitrag «Was kommt nach dem Kapitalismus?». Man würde diese wohl als elitär konservativ-liberal bezeichnen, z.B. die Anregungen, statt Fernzusehen mehr zu Arbeiten (84) bzw. sich aktiv für die *res publica* zu engagieren, im Bildungswesen, besonders aber als Politiker/-in oder Ordensmann/-frau (!) (89). Die Vorschläge muten etwas «deutsch» an, sie sind aber durchaus erfrischend: der Leser/die Leserin dieser Rezension mache sich selbst darüber ein Bild!

Werner Lachmann fordert im letzten Beitrag des Bandes, angesichts des «Versagens der Entwicklungshilfe», eine «Entwicklungshilfe für Sünder» (96), die auch die Eliten in den betroffenen Ländern in die Planung miteinbezieht, z.B. über das bedauerliche Faktum, dass diese gar kein Interesse an der Generierung eines Mittelstandes hat, aber auch mit Rücksicht auf die Bürokraten der Entwicklungshilfe. Es fehle in vielen Ländern der Dritten Welt schlichtweg einfach an Moralkapital! (108)

Mit einer womöglich charakteristischen Ausnahme handelt es sich bei den Beiträgen um «alternative» Einwürfe. Der Grundtenor ist, dass sich etwas verändern muss. Wir können das Wirtschaftssystem bzw. die Lehre zu ihm und über es in dieser Form kaum weiterführen.

Die Christentumsgeschichte kennt auch das Moment von «Gott oder Geld», nicht zuletzt das Mönchtum, die Armutsbewegungen des Mittelalters oder die am Rande gelegene, zuweilen aber harsche Kritik am Kapitalismus im Katholizismus vor 100 Jahren zeigen dies der Tendenz nach exemplarisch. Freilich ist uns das «und» zwischen «Gott und Geld» wohl sympathischer, aber manch ein Impuls entstammt historisch der kräftigeren Gegenüberstellung, die im vorliegenden Band eher selten aufblitzt.

Der Sammelband, der Vorträge vereint und publiziert, sie gegebenenfalls zu wenig in Beziehung zueinander setzt, ist mit seinen kurzen Beiträgen sehr zu empfehlen. Die wirtschaftsethischen Herausforderungen bleiben aber bestehen.

DAVID NEUHOLD