

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: 61 (2014)

Heft: 1

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 22.01.2025

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

REZENSIONSARTIKEL

FRANÇOIS SCHROETER

Chance et responsabilité morale

Sommes-nous responsables de nos actions ? La plupart des philosophes, en accord avec le sens commun, apportent une réponse positive à cette question. La tâche principale d'une réflexion philosophique sur le phénomène de la responsabilité morale serait alors de nature clarificatrice. Prenant comme un acquis le fait que nous – adultes humains normaux – sommes en général responsables de nos actions, il s'agirait de clarifier les facteurs psychologiques qui nous différencient de l'ensemble des êtres non responsables (comprenant par exemple enfants en bas âge et espèces animales non humaines).

Un courant philosophique minoritaire estime cependant que nos attributions de responsabilité morale sont très sérieusement problématiques. Selon une ligne d'argumentation influente et bien connue, il n'est pas possible d'être responsable de ses actions dans un univers déterministe.¹ Si mes actions sont le produit de chaînes causales ayant leur origine dans un passé distant et sur lesquelles je n'ai aucun pouvoir, je ne peux pas être tenu pour responsable de leur occurrence. Je manque en effet de la capacité de contrôler mes actions qui semble requise pour une attribution de responsabilité. Si nous admettons que le déterminisme est incompatible avec la responsabilité et si nous acceptons de plus que nous vivons de fait dans un univers déterministe, il faut alors conclure que nous ne sommes pas responsables de nos actions.

Dans un ouvrage récent et provocateur, Neil Levy présente un nouvel argument contre la possibilité de la responsabilité morale.² Son argument est de portée plus générale que la ligne d'argumentation traditionnelle, fondée sur l'incompatibilité de la responsabilité et du déterminisme. L'argument de Levy est en effet censé établir sa conclusion indépendamment de la question du déterminisme : la responsabilité morale est impossible aussi bien dans un univers déterministe que dans un univers indéterministe. L'idée centrale de Levy est que la part de la chance [luck] dans la génération de nos actions est beaucoup trop importante pour justifier nos attributions de responsabilité.

Si l'argument original et important de Levy est concluant, il faut alors se résoudre à réviser radicalement nos pratiques sociales. Nous pensons qu'il est en général approprié de blâmer une personne qui enfreint sciemment un devoir

¹ Cf. INWAGEN, Peter van : *An Essay on Free Will*. Oxford : Clarendon Press 1983, pour une formulation précise de ce type d'argument.

² LEVY, Neil : *Hard Luck. How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. Oxford : Oxford University Press 2011. Toutes les références dans le texte sont à cet ouvrage.

moral. Cette pratique est intimement liée au phénomène de la responsabilité morale : il n'est approprié de blâmer une personne que si on la tient pour responsable de son action. Si la responsabilité morale est une illusion, nous ne pouvons pas plus blâmer, pour une action immorale, une personne normale qu'un malade mental. Levy accepte cette conséquence radicalement révisionniste de sa position. Il insiste simplement sur le fait que renoncer au blâme n'implique pas abandonner tout système de justice pénale et refuser de sanctionner tout délit. L'infliction d'une peine a plusieurs justifications possibles : dissuasion, réhabilitation, protection publique, et rétribution. Seule la dernière de ces justifications doit être abandonnée si la responsabilité morale est une illusion. Nous pouvons donc, selon Levy, protéger le public et emprisonner les malfaiteurs même si nous refusons de blâmer ces derniers et de les tenir pour responsables de leurs actions (7).

Même s'il n'a pas de conséquences pratiques catastrophiques, l'argument de Levy doit pourtant, à mon avis et malgré sa sophistication, être rejeté. Les adultes normaux ont une capacité de contrôle suffisante pour être responsables de leurs actions.

1. Chance morale et contrôle

Les articles classiques de Bernard Williams et Thomas Nagel³ ont mis en lumière le rôle problématique de la chance dans nos évaluations morales. Intuitivement, il semble qu'un agent ne peut pas être condamné moralement pour ce qui échappe à son contrôle. De même, deux agents ne peuvent pas être soumis à une évaluation morale différente si la seule différence entre leurs actions est due à des facteurs sur lesquels ils n'ont aucun contrôle. Pour prendre un exemple bien connu, supposons que deux chauffeurs aient conduit prudemment et pris toutes les précautions requises, mais que dans un cas, et non dans l'autre, un chien s'élançant devant le véhicule soit écrasé. Il semble que dans un tel cas, les deux agents doivent être soumis à une évaluation morale similaire.

Dans la pratique, pourtant, nous enfreignons constamment ce principe et permettons à la chance d'infléchir nos évaluations morales. Nous jugeons différemment le meurtre et la tentative de meurtre, même si c'est un facteur échappant totalement au contrôle de l'agent qui empêche la réalisation de son intention de tuer : nous jugeons dans un tel cas moins sévèrement la tentative de meurtre. De même nous jugeons moins sévèrement un cas de négligence qui, par pure chance, n'a pas d'effets négatifs, qu'un cas de négligence similaire qui résulte en une tragédie.

Nagel distingue différents types de « chance morale [moral luck] » corrompant nos jugements moraux, en particulier la chance résultant des conséquences imprévisibles de nos actions et celle qui résulte des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. Pour notre propos, c'est un différent type de chance, la *chance constitutive*, qui importe. Notre patrimoine génétique et notre environ-

³ NAGEL, Thomas : *Moral Luck*, in : NAGEL, Thomas : *Mortal Questions*. New York : Cambridge University Press 1979, 24-38 ; WILLIAMS, Bernard : *Moral Luck*. Cambridge : Cambridge University Press 1981.

nement naturel et social échappent à notre contrôle. Pourtant ces facteurs façonnent de manière importante les dispositions et traits de caractère qui constituent les personnes particulières que nous sommes. Comme la façon dont nous agissons dépend de ces dispositions et traits de caractère, il faut conclure que notre agir dépend fondamentalement de facteurs qui échappent à notre contrôle. Quand nous condamnons moralement un agent pour ses dispositions égoïstes et les actions qui en résultent, il semble donc que nous condamnions cet agent pour quelque chose qui échappe à son contrôle.

C'est ce type de raisonnement qui motive la démarche de Levy. Lorsque nous soumettons une action à une évaluation morale, nous assumons que son auteur est moralement responsable et peut être blâmé dans la mesure où son action enfreint les devoirs moraux. Selon Levy, nous ne pouvons pourtant pas être blâmés pour ce que nous ne contrôlons pas. Nous ne pouvons pas être blâmés pour une action qui est le fruit de la chance, dans la mesure où un concours d'événement différent, sur lequel nous n'avons pas de contrôle, aurait généré une action méritant une évaluation morale différente (42). Mais si les dispositions et traits de caractère qui génèrent nos actions sont le fruit de la chance constitutive, il semble que nous blâmons et tenions les personnes normales pour responsables de ce qui est généré par des facteurs échappant à leur contrôle. Si la chance constitutive affecte toutes nos dispositions et tous nos traits de caractère, il semble aussi injuste de blâmer un agent pour ses actions que pour la couleur de sa peau (*ibid.*). Pour éviter ce genre d'injustice, nous devrions donc nous résoudre à abandonner le blâme et à ne plus considérer les personnes normales comme responsables de leurs actions. Les chapitres centraux de l'ouvrage de Levy (chapitres 3–8) examinent les différents types de réponses que les défenseurs de la responsabilité morale peuvent envisager face à cette critique radicale.

2. Libertarianisme, compatibilisme et prise de responsabilité

Invoquer le phénomène de la chance morale dans une critique de la responsabilité n'est pas une démarche entièrement originale. Ce phénomène est en effet souvent cité par les critiques de la position indéterministe libertaire en matière de responsabilité et de liberté de la volonté.⁴ Pour les adeptes du libertarianisme, nous ne pouvons être libres et responsables de nos actions que si ces dernières échappent au déterminisme causal. Supposons que je sois sur le point de décider si oui ou non je vais faire une donation à une organisation caritative. Selon la position libertaire, l'ensemble des facteurs psychologiques qui précèdent ma décision ne déterminent pas quelle action je vais choisir. Si nous pouvions laisser se dérouler à plusieurs reprises le processus qui mène à ma décision, le résultat ne serait pas toujours le même : je choisirais parfois de faire une donation, et parfois de m'en abstenir – et ce même si mes états mentaux initiaux étaient parfaitement identiques. Mais dans ce cas, il n'y a rien dans les états mentaux de l'agent avant le moment de la décision qui puisse expliquer la différence entre la décision de faire une donation ou de s'en abstenir. Cette décision est donc, selon les critiques de la position libertaire, le fruit de la chance. Et si la

⁴ Cf. en particulier MELE, Alfred : *Free Will and Luck*. Oxford : Oxford University Press 2006.

chance exclut la responsabilité, l'agent ne peut dans ce cas être tenu pour responsable de la décision qu'il prend.

Nombre d'adeptes de la position libertaire répondront que cet argument est trop rapide. C'est l'agent lui-même qui cause la décision de faire une donation ou de s'en abstenir. Il faut donc considérer l'agent comme une substance persistante, qui fonctionne comme cause ultime et elle-même non causée de ses actions. Il ne serait dès lors pas surprenant que les états mentaux antérieurs à la décision ne suffisent pas à eux-mêmes à déterminer le choix de l'agent. L'intervention de cette cause non causée est ce qui détermine si la décision formée sera de faire une donation à une organisation caritative ou de s'en abstenir. Cette décision ne sera donc pas le fruit de la chance, mais de l'intervention de l'agent lui-même.

Je ne m'attarderai pas ici à cette ligne de réponse, bien qu'elle ne manque pas de défenseurs.⁵ Elle comporte en effet d'importantes difficultés métaphysiques. Pour beaucoup, il est très problématique d'attribuer des effets causaux à une substance – en l'occurrence l'agent. Si la boule de billard a un effet causal sur les autres boules qu'elle percute, il semble que ce soit en vertu de ses propriétés (de sa masse, ainsi que de la vitesse et de la trajectoire qu'elle a à un moment particulier). Il ne semble pas approprié d'attribuer un effet causal à la boule de billard en tant que substance, indépendamment de ses propriétés. De même, il ne semble pas approprié d'attribuer un effet causal à un agent en tant que substance, indépendamment des états psychologiques (désirs, croyances, intentions etc.) qui sont les siens à un moment particulier.⁶

Ce qui importe ici, c'est que d'après Levy le phénomène de la chance morale est tout aussi problématique pour les adeptes d'une approche compatibiliste de la responsabilité morale que pour les défenseurs de la position indéterministe libertaire. C'est en tous les cas ce que Levy s'attache à démontrer en critiquant la réponse traditionnelle que les adeptes d'une approche compatibiliste adoptent face au problème de la chance constitutive (chapitre 4). Certes, certains d'entre nous naissent avec des dispositions naturelles moins favorables à un développement moral harmonieux que d'autres : certains sont naturellement plus disposés à la cruauté et à l'égoïsme que d'autres. Cependant, et même si on accorde aux défenseurs de la position compatibiliste que notre agir est entièrement soumis au déterminisme causal, il serait faux de conclure que ces dispositions naturelles déterminent à elles seules notre agir. Au fil du temps, nous avons l'occasion de réfléchir de façon critique à nos propres dispositions et de modifier ces dispositions à la lumière de nos réflexions. C'est ainsi que nous pouvons devenir vraiment responsables de notre agir – en prenant responsabilité de nos dispositions

⁵ Cf. O'CONNOR, Timothy : *Persons and Causes : The Metaphysics of Free Will*. Oxford : Oxford University Press 2000 ; CLARKE, Randolph : *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford : Oxford University Press 2003.

⁶ Cf. aussi la seconde partie du troisième chapitre de l'ouvrage de Levy (63–76), pour une discussion des différents problèmes affectant ce type de réponse de la part du défenseur de la position libertaire.

initiales.⁷ Même si c'est par pure malchance que je suis né avec des dispositions égoïstes, l'exercice de mes facultés de réflexion doit me permettre de modifier ces conditions initiales et de corriger ainsi les effets de la chance constitutive.

Dans ses grandes lignes, la réponse de Levy face à cette stratégie de défense de la position compatibiliste est simple et, me semble-t-il, correcte. Il n'est pas du tout clair qu'un acte de prise de responsabilité réflexive soit à même de résoudre le problème de la chance constitutive. En effet, les dispositions réflexives qui doivent me permettre de corriger les effets de ma nature égoïste ne peuvent elles-mêmes échapper à la chance constitutive. On peut aisément imaginer un individu qui, par pure malchance, ne possède pas de capacités réflexives suffisamment développées, ou suffisamment efficaces pour réussir à infléchir ses dispositions égoïstes initiales. Peu importe alors quelles sont les dispositions précises requises pour un acte de prise de responsabilité réflexive. Le simple fait que la présence ou l'absence de ces dispositions est le fruit de la chance les rend, selon Levy, incapables de bloquer le problème de la chance constitutive. L'individu malchanceux qui, parce qu'il s'est trouvé par exemple dans un environnement particulièrement néfaste ou parce qu'il est victime d'une malformation génétique, se trouve incapable de prendre en charge ses dispositions initiales ne mérite pas le blâme. De même, semble-t-il, l'individu plus chanceux qui a pu développer les capacités réflexives requises ne peut être loué pour avoir été le bénéficiaire de la loterie génétique ou avoir bénéficié d'un environnement propice.

3. Les conditions épistémiques du contrôle

Même si on concède à Levy qu'un acte de prise de responsabilité réflexive ne suffit pas à éliminer les effets de la chance constitutive, on ne peut simplement conclure de là que la responsabilité morale est une illusion. En effet, les adeptes de la position compatibiliste feront une concession : ils admettront que la chance détermine quels individus appartiennent à la classe des êtres responsables, et quels individus en sont exclus. Ce n'est pas parce que j'ai pris en charge, par une série d'actes de réflexion critique, mes dispositions naturelles que je fais partie de la classe privilégiée des êtres responsables. C'est simplement parce que la loterie génétique et les circonstances de la vie m'ont été favorables. Mais le simple fait que l'appartenance à la classe des êtres responsables soit le fruit de la chance ne signifie bien évidemment pas que la responsabilité morale est une illusion. Comme le reconnaît Levy, les adeptes du compatibilisme insisteront sur le fait que les adultes humains normaux ont un pouvoir de contrôle suffisant sur leur agir pour en faire des êtres responsables. Ils ont les facultés intellectuelles requises pour reconnaître les devoirs moraux qui s'appliquent à eux et des capacités motivationnelles suffisantes pour assurer que leur agir soit conforme à ces devoirs. Peu importe alors si leurs actions sont en fin de compte régies par le déterminisme causal, et peu importe si c'est par chance qu'ils appartiennent à la

⁷ Cf. FISHER, John Martin/RAVIZZA, Mark : *Responsibility and Control : An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge : Cambridge University Press 1998 ; HAJI, Ishtiyaque : *Moral Appraisability*. Oxford : Oxford University Press 1998 ; MELE, A. : *Free Will and Luck*.

classe privilégiée des êtres responsables. C'est parce qu'ils possèdent les capacités de contrôle requises qu'il est approprié de les blâmer quand leurs actions ne se conforment pas aux devoirs moraux.

Les deux chapitres les plus ambitieux de l'ouvrage de Levy (chapitres 5–6) visent à réfuter cette ligne de défense de la responsabilité morale. Levy se penche d'abord sur les conditions épistémiques du contrôle de nos actions, conditions qui sont à ses yeux beaucoup plus exigeantes que nous ne le reconnaissons d'ordinaire. On ne peut de toute évidence pas être blâmé ni tenu pour responsable des actions qui sont le fruit d'une ignorance non coupable. Si la boisson que je vous sers a été empoisonnée à mon insu, je ne peux pas être tenu pour responsable de votre décès. Selon Levy, une part très importante de nos actions immorales est commise parce que nous ignorons ce que la moralité exige de nous. Et cette ignorance est en général non coupable.

Considérons par exemple les attitudes et comportements racistes. Les sujets racistes ne soumettent certes pas leurs convictions à un examen critique rigoureux – examen qui révélerait les préjugés sur lesquels ces convictions se fondent. Mais les sujets les plus sophistiqués intellectuellement ne soumettent pas non plus toutes leurs opinions à une critique rigoureuse. De plus, les personnes racistes estiment bien souvent que leurs convictions racistes n'ont pas une importance particulière qui exigerait un examen critique approfondi. En fait, Levy note que les préjugés qui donnent naissance au racisme tendent également à conférer un caractère apparemment inoffensif aux convictions racistes (123). Les sujets racistes sont donc de manière générale convaincus du bien fondé de leurs opinions. De leur point de vue, les opinions racistes qu'ils adoptent apparaissent justifiées.

Nous estimons bien sûr que les croyances racistes doivent être rejetées parce qu'elles sont erronées. Nous estimons également qu'un sujet vertueux ne saurait avoir de convictions racistes. Mais cela ne signifie pas, selon Levy, que le type d'ignorance des devoirs moraux dont souffrent les sujets racistes puisse être considéré comme coupable. En effet, une ignorance ne peut être coupable que si elle va à l'encontre de ce que l'on est en droit d'attendre d'un sujet – si elle enfreint nos attentes raisonnables [« reasonable expectations »]. Selon Levy, « il n'est pas raisonnable d'exiger d'un agent qu'il évite d'agir d'une manière qui exprime ses vices épistémiques » (126). Si les vues racistes apparaissent comme justifiées à la personne qui les accepte, il n'est pas raisonnable d'exiger d'elle qu'elle se débarrasse des préjugés et du manque d'esprit critique qui sont à l'origine de ces vues. Comme la personne qui transmet à autrui une boisson empoisonnée à son insu, la personne qui agit de façon raciste ne saurait donc être tenue pour responsable de son action : toutes deux sont victimes d'une ignorance non coupable.

Je crois que la position de Levy est, sur ce point crucial, très problématique. Levy s'appuie sur une conception purement individualiste et subjectiviste de ce qu'il est raisonnable d'attendre d'un individu normal. Le simple fait que le raciste occupe une position épistémique satisfaisant le critère de cohérence interne – de sorte que ses propres convictions lui apparaissent justifiées – suffit à le disculper. Il ne serait, selon Levy, pas raisonnable d'attendre plus de la part d'un sujet raciste. Cette position va clairement à l'encontre du sens commun. Nous

estimons qu'il est raisonnable d'exiger des individus normaux qu'ils exercent un degré suffisant de *vigilance épistémique* sur l'ensemble de leurs croyances – et spécialement sur leurs croyances morales. Certes, dans certains contextes sociaux, cette vigilance ne suffira pas à éradiquer le racisme. Il sera peut-être difficile pour un individu normal, même vigilant, de comprendre pourquoi ses convictions racistes sont erronées s'il vit dans une communauté de racistes fanatiques et n'a pas accès à d'autres vues sur cette question. Mais le cas envisagé ici est différent. Nous avons affaire à un raciste se trouvant dans un contexte social normal, où il est régulièrement confronté aux opinions et arguments des opposants au racisme. Si notre individu ne tient pas compte de ces arguments et se refuse à mettre en question ses convictions racistes, il n'exerce pas la vigilance épistémique qu'il est raisonnable d'exiger de lui. Et ce même si ses propres convictions continuent à lui apparaître comme justifiées.

Il convient donc, me semble-t-il, d'adopter une conception non individualiste, sociale, de ce qu'il est raisonnable d'attendre d'un individu normal. Un individu ne peut déterminer à lui seul, indépendamment d'autrui, ce qu'il est raisonnable d'exiger de lui. Les normes qui spécifient quand nous manquons à notre devoir de vigilance épistémique et quand notre ignorance est coupable sont sociales : elles ne sont pas simplement fonction de ce qui apparaît comme justifié à un individu particulier. Ce point ne devrait pas être controversé. Déterminer ce qui compte comme raisonnable n'est pas un exercice privé. En cette matière, comme en nombre d'autres, nous conférons autorité à des normes sociales, à des normes qui soient acceptables à autrui et non pas seulement à nous-mêmes.

Levy ne réussit donc pas à établir, me semble-t-il, que les racistes sont d'ordinaire victimes d'une ignorance non coupable et que l'on ne peut, en conséquence, ni les tenir pour responsables ni les blâmer pour leurs actions. En fait, le blâme semble remplir une fonction salutaire dans le type de cas que nous avons considéré : quand je blâme un sujet raciste, je lui rappelle qu'il ne respecte pas ses devoirs de vigilance épistémique et je l'incite ainsi à reconsidérer ses vues. Si, comme le suggère Levy, nous devrions nous abstenir de tout blâme dans de telles conditions, nous supprimerions un instrument important de coordination sociale, permettant d'informer les sujets des exigences épistémiques auxquelles ils sont soumis.

Si l'on admet en outre que la plupart de nos devoirs moraux ne sont pas plus difficiles à reconnaître que ne l'est l'immoralité du racisme, les leçons tirées de la discussion de notre exemple peuvent être généralisées. Même si nous estimons parfois que nous sommes justifiés quand nous enfreignons nos devoirs moraux, notre ignorance est en général coupable : nous pouvons alors être tenus pour responsables de nos actions.

4. Chance et faiblesse de la volonté

Nous avons examiné la manière dont Levy tente d'établir que, lorsque nous avons de fausses croyances morales, ces croyances sont le plus souvent le fruit d'une ignorance non coupable. La plupart du temps, nous sommes parfaitement conscients de ce que le devoir moral exige de nous. Mais, par simple faiblesse de

volonté, nous nous laissons parfois tenter par une action immorale. Comme le reconnaît Levy, ce type d'action acratique est considéré d'ordinaire comme le paradigme d'une action libre pour laquelle nous sommes moralement responsables. Dans des conditions normales, quand je ne suis pas victime de forces psychologiques compulsives, il semble qu'il soit en mon pouvoir de choisir l'option que je reconnais comme moralement requise. J'ai alors sur mon action tout le pouvoir de contrôle apparemment nécessaire à la responsabilité morale.

Selon Levy, cette conclusion est erronée. Considérons par exemple un cas typique : je reconnais que je dois rendre visite à un membre de ma famille récemment hospitalisé, mais j'hésite par paresse à accomplir l'action en question. Ce sont en fin de compte des facteurs psychologiques tels que mon humeur, mes envies du moment ou les pensées qui me viennent à l'esprit, qui, d'après Levy, vont déterminer de quel côté la balance va pencher (152). Mais il est clair que je n'ai pas de contrôle sur ces facteurs déterminants – je ne peux bien évidemment pas dicter, par exemple, quelles pensées me viennent à l'esprit. Si je choisis donc de ne pas me rendre à l'hôpital, mon action sera le fruit de la chance. Elle sera ultimement déterminée par un ensemble de facteurs qui échappent à mon contrôle : un train de pensées différent, échappant tout autant à mon contrôle, aurait généré une action méritant une évaluation morale différente. Comme la chance exclut la responsabilité, Levy conclut que je ne peux pas être considéré comme responsable de mon action acratique.

Ici à nouveau, l'argument de Levy me semble contestable. Levy assume, et c'est là ce qui lui permet de tirer une conclusion aussi radicale, que la responsabilité morale n'est possible que si l'agent a pouvoir de contrôle sur *tous* les facteurs psychologiques qui jouent un rôle dans la génération de son action. Dès qu'un facteur causal échappe à mon contrôle – je ne peux pas par exemple contrôler le flux de mes pensées durant ma délibération – mon action est le fruit de la chance et je n'ai donc pas sur elle le type de contrôle requis par la responsabilité morale. Peut-être est-il possible de satisfaire une telle exigence de contrôle total si l'on pose à l'origine de l'action un acte de décision primordial, lui-même non conditionné par d'autres facteurs psychologiques. Mais si l'on assume, comme le font les défenseurs de la position compatibiliste, que chacun des facteurs psychologiques jouant un rôle dans la génération de mon action est lui-même inséré dans une chaîne causale, il est évident qu'une exigence de contrôle total ne peut être satisfaite. Les chaînes causales qui génèrent mon action particulière ont leur origine ultime dans des événements antérieurs à mon propre naissance, sur lesquels je n'ai bien évidemment pas de contrôle.

Les défenseurs de la position compatibiliste devront donc, me semble-t-il, accorder à Levy que leur position est incompatible avec une exigence de contrôle total. Mais ils devront rejeter l'idée qu'une telle exigence est une condition nécessaire à la responsabilité. Nous estimons que mon agir, comme celui de tout être humain adulte normal, est soumis à une structure générale de surveillance me permettant de respecter mes devoirs moraux – et donc de rendre visite au membre de ma famille hospitalisé. Cette structure de surveillance a été progressivement mise en place au terme d'un long développement, au cours duquel j'ai acquis les ressources intellectuelles requises pour reconnaître ce que la moralité exige de moi et les ressources motivationnelles nécessaires pour y conformer

mon agir. En considérant exclusivement les causes immédiates de mon action – envies du moment, pensées qui me viennent à l'esprit – Levy me semble perdre de vue la structure de surveillance dans laquelle ces causes sont englobées. En concentrant trop son attention sur les arbres on en oublie la forêt. Peu importe si la chaîne causale générant mon action inclut ou non certains facteurs psychologiques sur lesquels je n'ai pas de contrôle direct. Ce qui importe pour la question de ma responsabilité c'est simplement le fait que j'ai développé sur mon agir la structure de surveillance requise.

Ici également, le blâme me semble remplir une fonction salutaire. Comme tout adulte ayant acquis une structure de surveillance sur son agir, je dispose de multiples stratégies m'aidant à conformer mes actions aux commandements moraux. Je sais par exemple que si j'imagine le plaisir que causera ma visite ou les remontrances qui m'attendent si ma paresse l'emporte, il me sera facile de trouver la force de me conformer aux exigences morales. Selon Levy, il est inapproprié de me blâmer si je ne déploie aucune de ces stratégies et si en conséquence je ne me rends pas à l'hôpital. Je crois au contraire que le blâme, de par la pression sociale qu'il exerce, contribue de manière très importante à renforcer l'efficacité de ma structure de surveillance. Il me permet aussi de clarifier les devoirs moraux auxquels cette structure de surveillance doit se conformer, en m'assurant que les normes morales que j'accepte sont également acceptables à autrui.

Levy rétorquera probablement que si je n'ai pas de contrôle sur certains des facteurs psychologiques impliqués dans mon action, celle-ci est en fin de compte le fruit de la chance. Il serait donc *injuste* de me blâmer pour son exécution. Mais cette ligne de réponse est en porte-à-faux avec le sens commun. Il est injuste de me blâmer pour la couleur de ma peau, mais non pour avoir manqué de me rendre à l'hôpital. Certes nous reconnaissons que toutes les circonstances ne sont pas égales. Une visite à l'hôpital requièrera plus d'efforts de la part de certaines personnes que d'autres. Nous prenons en compte ces nuances et nombre d'autres types d'excuses quand nous évaluons le degré de blâme qui est approprié dans une circonstance particulière. Mais d'une manière générale, nous considérons que tous les individus normaux sont égaux face à leurs devoirs moraux (comme ils sont égaux dans les droits que leur accorde la moralité). Nous possédons tous les structures de surveillance requises pour conformer nos actions à nos devoirs moraux et une sensibilité à la pression sociale exercée par le blâme. En quoi une telle assomption égalitarienne pourrait-elle être injuste ?

Levy me semble donc ne réussir à exempter de responsabilité ni les sujets victimes de faiblesse de la volonté, ni les sujets ayant des convictions morales clairement erronées. Nous assumons que l'agir des adultes humains normaux est en général soumis à la structure de surveillance et de contrôle requise pour la responsabilité. Le blâme joue un rôle important dans la consolidation et la régulation sociale de cette structure de surveillance. Les arguments de Levy ne constituent pas de bonnes raisons d'abandonner ces assomptions. Nos pratiques morales, incluant blâme et responsabilité, semblent être en fin de compte bien moins problématiques que ne le suggère Levy.

Résumé

Cet article propose une analyse critique de l'argument récent de Neil Levy contre la possibilité de la responsabilité morale. L'article démontre que nos attributions de responsabilité peuvent être justifiées même si la chance joue un rôle central dans la génération de nos actions.

Summary

This article proposes a critical analysis of Neil Levy's recent argument against the possibility of moral responsibility. It argues that our ascriptions of responsibility can be justified even if luck plays a central role in the generation of our actions.

Rezensionen Philosophie

AERTSEN, Jan A. : *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (C.A. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden : Brill 2012, 756 p. ISBN 978-90-04-22584-8.

En 1996, Aertsen publia son *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas* (Leiden : Brill 1996) dans lequel il soutint la thèse suivante : la « métaphysique transcendantale » se présente comme le cœur de la contribution proprement philosophique des penseurs du Moyen Âge à partir du XIII^e siècle. Il convient de signaler que cette métaphysique transcendantale ne doit pas être entendue au sens kantien, c'est-à-dire, comme une philosophie qui s'interroge sur les conditions de possibilité ultimes de toute connaissance, mais plutôt comme une métaphysique principalement fondée sur la considération de la notion d'*ens* et de ses propriétés principales, les *transcendentia*, ce qui permettrait de donner une explication compréhensive de toute la réalité à partir de ses perfections les plus universelles. Cependant, bien que l'auteur ait consacré l'un des chapitres de l'ouvrage mentionné à exposer les origines de cette doctrine antérieure à Thomas d'Aquin, son analyse se concentre sur ce dernier. Par conséquent, la thèse soutenue avait besoin d'être prouvée par une étude comprenant l'ensemble des auteurs médiévaux afin de répondre aux critiques qui reprochaient à l'auteur une vision de la philosophie médiévale qui ne tenait pas compte de sa diversité (XIX). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor to Francisco Suárez* découle de cette recherche. De ce fait, le but de l'auteur est de remplir le vide existant dans l'histoire de la pensée sur les transcendants au Moyen Âge en se servant des nouvelles éditions critiques et des études modernes sur le sujet, tout en mettant en valeur la diversité de ce type de pensée (3-4). Or, puisque les *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, publiées en 1597, sont « le traité de métaphysique le plus compréhensif jamais réalisé » (1) et que cet ouvrage se situe dans le cadre d'une métaphysique sur les transcendants, l'auteur le prend comme son point terminal, ayant pour but d'exposer en détail l'évolution de cette métaphysique depuis son commencement jusqu'à la composition de cette monumentale synthèse (2-3). On pourrait donc définir le contenu du livre d'Aertsen comme une présentation complète et détaillée de l'évolution de la philosophie des transcendants à partir de ce qu'il considère comme son commencement chez Philippe le Chancelier en 1225 – car il nie que la première apparition de cette doctrine puisse déjà se trouver chez Guillaume d'Auxerre ou Guillaume d'Auvergne (128-133) – jusqu'aux *Disputationes* de Suárez en 1597. Cette évolution est abordée à partir de cinq perspectives (3) : 1) le système des transcendants, c'est-à-dire, leur relation d'ordre ; 2) la vision du *genus subiectum* de la métaphysique comme élément déterminant ; 3) la structure onto-théologique de la

métaphysique ; 4) le problème de l'unité des transcendants ; 5) les transcendants comme les « premiers connus » (4-11). Ces cinq perspectives constituent le fil conducteur du livre car l'auteur expose les diverses philosophies des transcendants comme des manières différentes de répondre à ces questions. Ces cinq perspectives ne sont cependant pas traitées isolément à cause de leur interdépendance (11).

L'ouvrage se divise en seize chapitres. Le premier (13) est consacré au concept de transcendantal en montrant que celui-ci remonte au Moyen Âge grâce à la double signification du terme *transcendens* : 1) ce qui dépasse toute réalité créée ; 2) ce qui, à cause de son universalité, dépasse l'ordre des catégories (15-20). L'auteur énonce également l'origine historique de ces deux sens du terme : la tradition philosophique néoplatonicienne pour le premier (21-25) ; celle des logiciens du XII^e siècle pour le deuxième (28-31 ; 42-44). Finalement, il soutient que, bien que ces deux sens renferment une tension entre deux tendances – d'une part, une métaphysique du *transcendens* dans le sens d'une théologie naturelle et, d'autre part, une ontologie –, ils représentent des éléments complémentaires dans ladite « métaphysique transcendantale » (20) ; d'où son caractère « onto-théologique » dans la mesure où son étude de l'ens implique celle de Dieu.

Le deuxième chapitre (35) est une reconstruction très documentée de cette nouvelle philosophie transcendantale soutenue par l'auteur à partir des diverses sources ayant fourni les éléments qui la constituent. Tout d'abord, il faut souligner que ce qui rendit possible la naissance de cette doctrine furent, notamment, les traductions des livres de la Métaphysique d'Aristote ainsi que les commentaires d'Avicenne. Ce que l'auteur appelle « aetas Boetiana », qui se caractérise par les traductions et commentaires de Boèce de l'œuvre d'Aristote et Platon, n'était pas suffisant pour permettre une spéculation philosophique proprement transcendantale dans le Moyen Âge latin jusqu'à la fin du XII^e siècle (35-46). En effet, ces œuvres de Boèce portent, en ce qui concerne Aristote, fondamentalement sur les écrits de logique. L'apparition des nouvelles traductions d'Aristote, ainsi que la réception de toute une tradition arabe qui avait déjà interprété ces œuvres, mettait à disposition un ensemble d'éléments qui, ajoutés à ceux qui étaient déjà présents chez Boèce et dans le néoplatonisme de Denys l'Aréopagite, incitèrent à un nouveau type de spéculation qui eut pour résultat la métaphysique des transcendants (55-107). Ce chapitre s'avère important car il permet d'étudier cette philosophie en fonction de la réception variée des sources mentionnées. En effet, c'est l'interprétation différente de celles-ci qui, en partie, explique les divergences des auteurs.

À partir du troisième chapitre (109), l'auteur réalise le principal but de son travail, à savoir exposer de manière complète l'évolution de la philosophie transcendantale depuis ses origines jusqu'à Suárez. À cette tâche est consacrée la majeure partie du livre (depuis le chapitre 3 jusqu'au chapitre 14). Étant donné qu'il n'est pas possible de présenter ici le contenu de chaque chapitre, nous nous contenterons d'émettre quelques remarques. Premièrement, il convient, tout du moins, d'indiquer quelques jalons de cette évolution, telle qu'elle est dévoilée par Aertsen. Bien qu'il y ait cinq per-

spectives qui guident son travail, celle qui correspond à la question de l'unité des premières notions mérite une place privilégiée dans sa présentation car elle rend compte des moments les plus importants de l'évolution de la doctrine. Il s'agit de déterminer l'unité significative de la notion d'*ens* en tenant compte que celle-ci doit pouvoir se prédiquer de toutes les catégories ainsi que de Dieu et des créatures. Mais, au risque de la dépouiller de son contenu, il faut en même temps éviter de la transformer en un genre suprême. Or, les diverses manières d'entendre cette unité sont à l'origine des différentes métaphysiques. Cependant, ce qui importe ici est que cette diversité est la clef historique pour comprendre les principaux modèles de la philosophie transcendantale. Ainsi, une première période établit l'analogie en guise de critère explicatif de cette unité, interprétée différemment par chaque auteur. Ce critère est suivi dès l'apparition de la doctrine chez Philippe le Chancelier jusqu'à Maître Eckhart, en passant par Thomas d'Aquin dont la formulation de la théorie dans *De veritate* q. 1, a.1 devient un modèle classique, de même qu'une autorité (270). Néanmoins, à partir de Duns Scot, ce critère de l'analogie – jusqu'à ce moment considérée comme ce qui rendait possible la philosophie transcendantale permettant d'expliquer la nature de l'unité des notions les plus communes (398) – est remplacé par l'univocité. Cela ouvre une nouvelle perspective à la discussion entre ces deux modèles jusqu'à Suárez.

Deuxièmement, il convient de signaler trois caractéristiques de la présentation en question :

1. Il s'agit d'une étude complète et extrêmement documentée en ce qui concerne les sources. Elle tient également compte d'une vaste bibliographie secondaire avec laquelle l'auteur entretient un dialogue permanent (707).

2. L'auteur n'expose pas la doctrine de chaque auteur de manière isolée, mais montre les influences, les discussions et les différences. Le résultat en est l'exposé d'une évolution historique vivante qui manifeste les véritables spécificités des différentes doctrines soutenues. De même, la présentation de ce dialogue permet de mieux expliquer ces doctrines, ainsi que d'identifier le fil conducteur de l'évolution historique en la rendant plus vraisemblable. Cette démarche ne doit pourtant pas conduire à entendre cette évolution en termes de progrès car, en montrant les points exacts où le dialogue se produit, Aertsen fait connaître tout autant les compréhensions que les incompréhensions qui sont impliquées.

3. Finalement, il faut mettre en valeur une thèse soutenue par Aertsen tout au long de l'ouvrage à l'encontre de certaines interprétations modernes. Selon cette thèse, il n'existerait pas chez les auteurs étudiés de philosophie transcendantale au sens kantien du terme, mais ils se placeraient tous dans le contexte traditionnel d'une métaphysique focalisée sur l'*ens* réel. Ceci n'empêche pourtant pas qu'il soit possible d'identifier chez certains d'entre eux – Henri de Gand, Dietrich de Freiberg, Duns Scot, Guillaume d'Occam et d'autres auteurs du XVI^e siècle – quelques éléments qui annoncent l'approche kantienne. En effet, bien que l'auteur accepte que chez ces derniers il y ait des éléments qui, soit annoncent, soit posent directement l'existence de concepts qui dépassent l'ordre des transcendants, il s'oppose à l'idée selon

laquelle ils considèrent la métaphysique comme une « science supertranscendantale » : At the same time most of these thinkers do not see metaphysics as a supertranscendental science, because they want to hold to the character of this discipline as *scientia realis*. Consequently, they abandon the identification of the subjectum of metaphysics with the object of the intellect (656). Ajoutons qu'Aertsen donne raison à cet abandon par une analyse complète des textes concernés. En définitive, disons aussi qu'il accorde une importance assez grande à ce problème et lui consacre tout le chapitre 15 (635-656).

Il convient, pour terminer, de proposer quelques appréciations générales sur l'ouvrage. D'abord, le livre d'Aertsen est d'une grande érudition et on doit le remercier pour ce déploiement de sources et de bibliographie secondaire, démarche d'une grande utilité pour tous ceux qui s'intéressent à l'un des nombreux sujets développés.

Un autre mérite de cet ouvrage est, malgré le grand nombre d'auteurs étudiés, qu'il ne se borne pas à exposer un résumé plus ou moins général de leurs doctrines. Aertsen va plus loin et présente également les raisons exactes qui les poussent à soutenir leurs thèses. Cette méthode présente plusieurs avantages pour la spéculation proprement philosophique. En premier lieu, elle permet de ne pas perdre de vue la réalité qui se trouve sous des rapports conceptuels dont le degré d'abstraction pourrait donner l'impression qu'il s'agit d'un pur jeu de mots vide de toute signification. Deuxièmement, cette méthode manifeste l'énorme complexité du sujet en montrant tous les éléments possibles qui sont en jeu. Ce niveau de complexité fait défaut lorsqu'on se limite à étudier un seul auteur. Évidemment, ceci a une grande valeur pour la spéculation sur les transcendants car cela permet non seulement de mieux comprendre les divers aspects du problème, mais aussi de mieux formuler et argumenter sa propre thèse en tenant compte de tous les éléments nécessaires. D'ailleurs, Aertsen ne se prononce pas sur sa propre position, ce qui s'explique sûrement par l'approche strictement historique de son travail.

JOSE ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA

HOFFMANN, Tobias (ed.): *A Companion to Angels in Medieval Philosophy* (= Brill's Companions to the Christian Tradition 35) Leiden: Brill 2012, 335 p. ISBN 978-900418346-9.

Il presente volume, edito da Tobias Hoffmann, nasce come risposta ad una provocazione di Carlos Bazán il quale, in un recente articolo¹, ha sostenuto che le prove filosofiche proposte nel Medioevo per la dimostrazione dell'esistenza degli angeli sono inconcludenti e, pertanto, essi non dovrebbero più essere degne di filosofica attenzione.

¹ BAZÁN, B.C.: *On Angels and Human Beings: Did Thomas Aquinas Succeed in Demonstrating the Existence of Angels?*, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 77 (2010) 47-87, in part. 80.

L'editore è ben consapevole di doversi confrontare con una vasta letteratura sull'angelologia medievale. Il taglio filosofico distingue in partenza questa raccolta da altri eccellenti lavori che però hanno un taglio puramente teologico². Restando agli studi filosofici, l'editore riconosce ai lavori di T. Suarez-Nani il merito di aver riportato l'angelologia all'attenzione dei filosofi³, e alla raccolta curata da M. Lenz e I. Iribarren la prossimità di argomenti⁴. L'originalità del presente volume, a mio avviso, consta nella prospettiva filosofica in cui si pone. A differenza degli altre pubblicazioni, il presente volume ha un taglio fortemente 'analitico', cioè è meno attento al contesto storico e alle fonti dell'angelologia (rari, ad esempio, i riferimenti allo Pseudo-Dionigi Areopagita), mentre è tutto rivolto a far dialogare gli autori medievali con la contemporaneità. Il vantaggio di questo approccio, sostiene l'editore, è quello condurci al cuore dei problemi, lavorando in condizioni idealizzate, come in un esperimento mentale.

Il volume consta di nove saggi di grandezza omogenea e si focalizza solo sulla tradizione cristiana del XIII e degli inizi del XIV secolo, eccezion fatta per il contributo di P. King su Agostino e Anselmo circa il peccato degli angeli.

G. Doolan (*Aquinas on the Demonstrability of Angels*, 13-44) si interroga sul peso che Tommaso avrebbe dato ai propri argomenti: uno tratto dal moto dei cieli (a), l'altro dal concetto di perfezione (b).

L'argomento (a), secondo Doolan, è considerato da Tommaso solo probabile e per questo motivo non lo riporterebbe nel *De spiritualibus creaturis* che rappresenterebbe il suo vertice speculativo sull'argomento. Purtroppo Doolan, non si chiede come mai Tommaso riprenda l'argomento aristotelico anche in opere successive al *De spiritualibus creaturis*.

Gli argomenti decisivi circa la dimostrazione dell'esistenza delle sostanze separate sono quelli che fanno capo all'idea di perfezione. Nell'ordine metafisico, fra Dio e le sostanze corporee, i due estremi, vanno posti dei livelli intermedi (angeli e anime razionali) a causa del principio di continuità. Tommaso sembra credere fortemente nella forza probante di tale argomentazione tanto che, per Doolan, qui siamo di fronte a una vera e propria dimostrazione di necessità.

Il contributo di J. Wippel (*Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines*, 45-78) è tra quelli di taglio più descrittivo e non si pone una tesi da dimostrare. Wippel fa una presentazione chiara ed approfondita che, tuttavia, non aggiunge nulla alla bibliografia precedente.

L'autore spiega la composizione di forma e materia degli angeli in Bonaventura e la critica di questa posizione da parte di Tommaso che ha

² Per citare solo il più recente: BONINO, S.-T. : *Les anges et les démons: quatorze leçons de théologie catholique*. Paris : Parole et silence 2007.

³ SUAREZ-NANI, T. : *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparés à la fin du XIII^e siècle*. Paris : Vrin 2002; IDEM : *Connaissance et langage des substances séparées selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*. Paris : Vrin 2002.

⁴ LENZ, M./IRIBARREN, I. (eds.): *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*. Aldershot: Ashgate 2008.

preferito una composizione di essere ed essenza. Il capitolo più interessante è quello su Goffredo, la cui originale posizione è che la non semplicità degli angeli non richiede alcuna composizione reale ma solo logica di potenza e atto ed essa è dovuta al loro recedere da Dio, pura attualità.

Lo studio di G. Pini (*The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus*, 79–115) è uno dei più marcatamente ‘analitici’: Pini non si limita ricostruire gli argomenti degli autori medievali, ma li discute e li riformula utilizzando anche un vocabolario tratto dalla filosofia contemporanea.

Con Tommaso d’Aquino, scrive Pini, si ha la rottura con la tradizione precedente secondo cui gli angeli sono individuati dalla loro materia (Bonaventura). La tesi di Tommaso si basa su due premesse: (a) gli angeli sono pure forme, (b) una forma è moltiplicata numericamente solo se ricevuta in diverse particelle di materia.

Fatta l’eccezione di Egidio Romano, i medievali abbandonano la teoria tomista. Rifiutare la premessa (a) significa tornare a Bonaventura e alla composizione di materia e forma negli angeli. Dopo Tommaso, tuttavia, si preferisce rifiutare la premessa (b). Da qui si aprono due strade: 1) la forma (e quindi gli angeli) è individuata non dalla materia ma da qualcosa aggiunto all’essenza stessa (Enrico di Gand e Duns Scoto); 2) ogni essenza creata è individuale in se stessa e non c’è bisogno di aggiungere alcun particolare elemento per individuarla (Riccardo di Mediavilla).

Lo stile dello studio di R. Cross (*Angelic Time and Motion: Bonaventure to Duns Scotus*, 117–147) ha un taglio simile al precedente.

Sono essenzialmente due le posizioni ricostruite da Cross circa il moto angelico. Secondo la prima, sostenuta da Tommaso d’Aquino, per un angelo muoversi significa agire successivamente in luoghi differenti senza avere alcun effetto nello spazio tra i due punti; per Scoto ed Enrico di Gand, invece, l’angelo deve muoversi similmente agli altri corpi fisici e di conseguenza deve passare, in qualche modo, attraverso lo spazio.

Anche le teorie sul tempo degli angeli possono essere suddivise in due categorie. Per alcuni (Tommaso) l’*aevum* è descritto come un istante prediligendo l’aspetto metafisico e sottolineando la persistenza dell’angelo nel suo stato; altri (Bonaventura) descrivono l’*aevum* composto di parti anche se l’angelo in realtà non è soggetto a mutamenti, il che rende l’*aevum* simile al tempo assoluto.

Ciò che colpisce però è la scarsa bibliografia secondaria usata dall’autore soprattutto quando critica alcune posizioni. Mi riferisco in particolare alle critiche a Tommaso d’Aquino (132), che danno l’impressione che Cross sia il primo ad aver letto certi passi tommasiani.

Seguono due contributi dedicati alla conoscenza degli angeli. Nel primo (*Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure*, 149–185), H. Goris presenta le posizioni, spesso divergenti, dei due teologi con abbondanza di testi e un confronto con la letteratura secondaria che gli permette di avanzare nuove ipotesi interpretative (173) o esplicitare le conclusioni sottintese ai ragionamenti dei due pensatori (169).

Nel secondo studio (*Duns Scotus on Angelic Knowledge*, 187–221), l’autore – T. Noone – segue fedelmente i testi di Scoto il quale, si confronta spesso

con Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand. La spiacevole conseguenza è che, a volte, Noone ripete quanto già detto nel contributo precedente. I temi qui trattati sono: la conoscenza che gli angeli hanno delle altre creature, di se stessi e di Dio e, infine, il progresso della loro conoscenza.

Il contributo di B. Roling (*Angelic Language and Communication*, 223–260) ed è di notevole spessore filosofico. L'autore, infatti, mostra come lo studio del linguaggio degli angeli possa paragonarsi ad un esperimento mentale, come quelli compiuti dalla filosofia del linguaggio contemporanea, riportando una pagina di interrogativi stimolanti, che solo in parte ricevono risposta⁵. Quattro sono i pensatori medievali analizzati in dettaglio: Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. La teoria più compiuta ed elaborata sembra essere quella di Egidio Romano, per il quale il linguaggio angelico è basato su segni mentali, inviati e ricevuti a discrezione della decisione del parlante e dell'ascoltatore.

Gli ultimi due contributi sono dedicati al tema del peccato degli angeli. Tra le questioni più affascinanti che Agostino si pone e che P. King (*Augustine and Anselm on Angelic Sin*, 261–281) analizza, vi è quella circa la causa del peccato di Satana. Agostino ammette che non è possibile rintracciare alcuna causa delle azioni se non la radicale libertà della volontà. Ciò non vuol dire che gli atti siano insensati, ma che bisogna accontentarsi di 'ragioni' piuttosto che di cause. Anselmo elabora tale dottrina mostrando che Satana non era ignorante né irrazionale circa la sua scelta, altrimenti non avrebbe meritato alcun castigo. Satana, peccando, non si è comportato irrazionalmente perché non era certo che il castigo (meritato) sarebbe avvenuto, dal momento che Dio avrebbe potuto perdonarlo; inoltre non aveva davanti a sé casi precedenti da cui poteva intuire il comportamento di Dio. La scelta di Satana, in ultima analisi, è stata una scommessa.

Il secondo contributo sul peccato angelico e ultimo del volume è dell'editore, T. Hoffmann (*Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, 283–316). Egli tratta due questioni: (a) come è possibile compiere il male senza una deficienza intellettuale; (b) perché la decisione degli angeli è irreversibile. Tommaso risolve (a) sostenendo che gli angeli non sono guidati solo dal proprio intelletto pratico, ma anche da una legge superiore, ossia la volontà divina. Il peccato degli angeli consiste nel non avere preso in considerazione questa regola superiore. La soluzione di Tommaso non ha convinto molti degli autori posteriori i quali hanno proposto spiegazioni che si fondavano più sul ruolo della volontà che dell'intelletto. La conseguenza è stata quella di dover ammettere che non c'è una spiegazione al fatto che alcuni angeli abbiano scelto di agire in un modo ed altri in un altro.

Il problema (b) è risolto da Tommaso coerentemente al suo determinismo intellettuale: la conoscenza degli angeli, essendo immediata e non discorsiva è non modificabile e la volontà, determinata dall'intelletto, non può a sua volta cambiare. Scoto, rifiutando i presupposti tommasiani, nega che vi sia

⁵ Per ulteriori approfondimenti l'autore rimanda al proprio volume: *Locutio angelica: Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Leiden: Brill 2008.

un limite interno ai demoni per la loro conversione e sarebbe perfino possibile per Dio, per la sua potenza assoluta, concedergli tale grazia. Hoffmann nota acutamente che più si esalta l'aspetto volontaristico, meno appare plausibile l'immutabilità della volontà dei demoni, come si evince dalla posizione di Ockham.

In conclusione, il volume raggiunge l'obiettivo prefissato di rilevare la portata filosofica dell'angelologia medievale. Va considerato però più che un manuale: la quasi totalità dei contributi sono veri e propri articoli di ricerca che presuppongono diverse conoscenze specialistiche.

GIOACCHINO CURIELLO

HERVAEUS NATALIS O.P.: *De quattuor materiis sive Determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo*, Vol. II: *De esse et essentia, De materia et forma*. A critical edition from selected manuscripts, edited by L.M. de Rijk (= *Studia Artistarum* 35). Turnhout: Brepols 2013, CLXVI + 191 S. ISBN 978-2-503-54807-4.

Der vorliegende Band enthält die Edition eines bislang unedierten Werkes des Dominikaners Hervé de Nédellec († 1323). Es handelt sich um den zweiten Teil der vierteiligen Schrift *De quattuor materiis*, deren ersten Teil der berühmte Philosoph und Philosophiehistoriker Lambert M. de Rijk (1924–2012) vor kurzem ebenfalls herausgegeben hat (*De quattuor materiis*, Vol. I: *De formis*. Turnhout: Brepols 2011). Während Hervaeus im ersten Teil seiner *Determinationes* das Thema der Einheit der substanziellen Form im Menschen untersucht, ist der zweite Teil dem Unterschied von Sein und Wesen (*esse/essentia*) gewidmet. Bekanntlich hat die präzise Verhältnisbestimmung der beiden ontologischen Begriffe und des durch sie bezeichneten Sachverhalts im Anschluss an die diesbezüglichen Ausführungen des Thomas von Aquino zu besonders heftigen Auseinandersetzungen geführt, die unmittelbar nach dem Tode des Aquinaten einsetzen und bis ins zwanzigste Jahrhundert dauerten, wie beispielsweise bereits der Titel eines berühmten und einflussreichen Buches von Etienne Gilson belegt (*Être et essence*. Paris, erste Ausgabe 1948). Der Herausgeber des zu besprechenden Bandes warnt indes ausdrücklich davor, die zur Diskussion stehende Themenstellung ausschliesslich aus der thomistischen oder neothomistischen Perspektive zu betrachten: "In general, quite a few historians studying the periode around 1300 seem predisposed not only to take Thomas Aquinas's thought as a yardstick for delineating alternative positions of the time, but also to actually use it to measure their philosophic soundness" (CXVI–CXVII).

Der zu besprechende Band besteht aus einer sehr umfangreichen lehrinhaltenlichen Einleitung (XIII–CLX), der Edition des Traktates *De esse et essentia* (11–133) sowie der Herausgabe eines in den Handschriften diesem Teil hinzugefügten kurzen Traktats zur Frage, ob die Materie ohne Form existieren kann (137–149), wo Hervaeus sich mit dem *Quodlibet* III, 10 Heinrichs von Gent auseinandersetzt. Die philosophiehistorische Deutung und die

Edition werden durch sorgfältig etablierte Indices (zitierte Schriften, Namen und Sachen, 151–191) ergänzt.

Die polemische Schrift des Hervaeus, die sich vornehmlich mit Heinrich von Gent auseinandersetzt (wie bereits der Titel andeutet) besteht aus zwei Hauptteilen: im ersten Teil wird Heinrichs Lehre zum Verhältnis von Sein und Wesen in den *Quodlibeta* (I,9, III,9, X,7, X,8, XI,3) zusammengefasst und dargestellt (11–56). Der zweite Teil der Schrift (57–133) wird vom Dominikaner in folgender Weise strukturiert (57):

Ad videndum ergo quomodo sit de esse et essentia in creaturis, oportet videre quid nomine ‘essentie’ importetur et quid nomine ipsius ‘esse’. Et postea videndum de essentia quomodo se habeant esse et essentia secundum ydemptitatem et diversitatem. Et ultimo quomodo stent ea que rebus attribuantur in positione qua ponentur de ydemptitate eorum. Et hiis positis, descendetur ad questiones premissas.

Im letzten der angekündigten vier Kapitel (79–133) werden die fünf im ersten Teil zusammengefassten Fragen Heinrichs von Gent einzeln und ausführlich widerlegt. Die semantische Erörterung der untersuchten Begriffe dagegen gelangt zu folgendem Ergebnis (65):

Et ideo videtur michi aliter esse dicendum, scilicet quod ‘essentia’ generaliter dicat dicit illud quo formaliter ens est ens, abstrahendo ab ente et essentia tam creata quam increata, tam in actu quam in potentia. ‘Ens’ vero dicit quod habet essentiam sive creatam sive increatam, sive creatura in actu sive in potentia, abstrahendo ab omnibus, non sicut commune univocum des commue analogum. ‘Essentia vero creature’ significat illud quo formaliter aliquid est ens creatum.

Daraus folgt, dass der Unterschied zwischen *esse* und *essentia* nur sprachlicher Natur ist (65):

Sicut lucere se habet ad lucem et calere ad calorem et currere ad cursum, ita esse ad essentiam, quia hincinde quod dicitur per unum per modum verbi, dicitur per aliud per modum nominis.

Das Sein ist deshalb nicht etwas vom Wesen real Verschiedenes: „non dicit aliquam rem in creatura existentem preter essentiam“ (67).

Die ausführliche Einleitung verdient Beachtung: de Rijk will zeigen, wie die Stellungnahme des Hervaeus historisch einzuordnen und philosophisch zu verstehen ist. Hervaeus’ Widerlegungen der Positionen Heinrichs von Gent sind nicht verständlich, wenn nicht berücksichtigt wird, dass Heinrich sich in erster Linie mit Aegidius Romanus auseinandersetzt. Deswegen untersucht de Rijk in seiner Darstellung zuerst ausführlich die Lehre des Augustinereremiten zur Schöpfung und zum Verhältnis von Sein und Wesen (XVII–LIV). Er betont in diesem Zusammenhang zu Recht, dass der entscheidende Punkt in der Doktrin des Aegidius die Unterscheidung einer doppelten Zusammensetzung von Akt und Potenz liegt (XXIV). Dieser Teil der Untersuchung enthält ebenfalls aufschlussreiche Hinweise zu neuplatonischen, genauer proklischen Ansätzen bei Aegidius (L–LIV). De Rijk unterstreicht, wie

bereits angedeutet, dass Heinrich von Gent vor allem Aegidius Lehre zur realen Unterscheidung von Sein und Wesen zu widerlegen versucht. In diesem Kontext muss seine Auffassung vom intentionalen Unterschied gedeutet werden. Die Ausführungen zur Bedeutung der dritten Art der Unterscheidung (*intentio*) im Gegensatz zur *distinctio secundum rationem* oder *secundum rem* sind von besonderem Interesse (XCVIII–CXIV): “In fact the word ‘intentio’ is used by Henry [...] *sensu largiori* to indiscriminately stand for any ‘ratio’ as well *sensu stricto* for a specific intention conveying an object’s on sole essential constitutive component” (CIX). Vor diesem Hintergrund kann die Doktrin des Hervaeus untersucht werden (CXVII–CLI). De Rijk beschreibt recht ausführlich den Inhalt des von ihm in 335 Paragraphen eingeteilten Traktats, wobei er betont, dass für die Philosophen des ausgehenden 13. Jahrhunderts die Lehre der Schöpfung im Zentrum steht und deshalb die in der Schrift des Hervaeus abgehandelten Themen im Zusammenhang mit diesem Problem zu sehen sind: “As been remarked before, creation is the key-notion in any system of Christian ontology, creation being not only its fixed (and obligate) starting-point but its truth-standard as well. Arguments against the opposite ontological views are always taken from their supposed incompatibility with the Catholic doctrine of creation” (CXXXI).

Die vorangehenden Hinweise genügen, um die Bedeutung des vorliegenden Buches zu belegen: es liefert einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der metaphysischen Diskussionen des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Sowohl die Edition wie auch die genaue Beschreibung der Positionen der drei wichtigsten Diskussionsteilnehmer (Aegidius, Heinrich und Hervaeus) liefern eine solide Grundlage für weitere Forschungen. Wie in der Ausgabe des ersten Teiles von Hervaeus *Determinationes* ist die Edition anhand von drei der acht existierenden Handschriften erstellt worden. Diese Wahl lässt sich wohl rechtfertigen, aber wie ich bereits in der Besprechung des ersten Teiles festhielt (*Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 764–767), hätte sich der Leser eine genauere Begründung dieser Entscheidung gewünscht. Aber es scheint mir wichtig und erfreulich, dass wir über einen gut lesbaren Text eines signifikativen Werkes verfügen, das jetzt philosophiehistorisch ausgewertet werden kann.

Diese Edition ist indes ebenfalls ein aufschlussreicher Forschungsbeitrag zur Geschichte der Thomas-Rezeption oder des Thomismus, denn wir sollten nicht vergessen, dass Hervaeus der wichtigste Akteur in der Verurteilung von Durandus de Sancto Porciano ist und dass er ebenfalls der Autor einer *Defensio doctrinae fratris Thomae* ist. Ich bin durchaus mit de Rijk einig, dass wir die mittelalterliche Philosophiegeschichte nicht nur als Geschichte des Thomismus lesen sollten (sein Urteil in diesem Punkt ist besonders scharf: “Hocédez frequently seems to testify to his pious conviction that Neothomism enjoys to be in the possession of absolute truth” XCIII, Fussnote 116). Aber trotz dieser Behutsamkeit sollte nicht übersehen werden, dass Hervaeus, der wissenschaftspolitisch die Treue zur Lehre des Thomas verteidigt, selber in nicht unbedeutenden Punkten von der Lehre des Aquinaten abweicht. Gerade das Beispiel des Verhältnisses von Sein und Wesen belegt dies. Auch wenn zweifelsohne über den genauen Sinn von Thomas Auffas-

sung dieses Verhältnisses diskutiert werden kann, so steht dennoch fest, dass der Aquinate in keinem Fall die Art und Weise akzeptiert hätte, mit der Hervaeus das Verhältnis beschreibt. Interessant scheint mir in diesem Zusammenhang, dass beispielsweise Dietrich von Freiberg, der ja bekanntlich einen sehr polemischen Traktat *De ente et essentia* verfasst hat, in dem die thomistische Lehre klar abgelehnt wird, die Beziehung in ähnlicher Weise aufgefasst hat und, wie ich anderswo gezeigt habe, stimmt Siger von Brabant mit ihm in diesem Punkt überein. Ich glaube ebenfalls, dass es für eine angemessene Deutung der Lehre von Hervaeus nicht belanglos ist, dass andere Dominikaner gleichzeitig oder etwas früher ebenfalls ausführliche Widerlegungen der Lehre Heinrichs von Gent abgefasst haben. Ich will nur ein einziges Beispiel erwähnen: die *Impugnatio quodlibetorum Henrici de Gandavo* des Bernhard von Auvergne (vgl. dazu Russell L. Friedman: *Dominican Quodlibetal Literature ca. 1260–1330*, in: *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, edited by Christopher Schabel. Leiden 2007, 481–488). De Rijk spricht von “some other participants of the ontological debate” (XC–XCI) und nennt Gottfried von Fontaines, Richard von Middleton, Thomas Sutton, aber die Zahl der Gesprächspartner war wesentlich grösser. Ich möchte an dieser Stelle auf die Untersuchung in polnischer Sprache von W. Seńko hinweisen, da sie sehr interessante Materialien (Textausgaben) enthält (= *Opera philosophorum medii aevi* 2. Warschau 1978; ich erlaube mir ebenfalls die Zusammenstellung von Texten zur Debatte von Sein und Wesen zu erwähnen, die ich seinerzeit in dieser Zeitschrift vorgelegt habe: *FZPhTh* 26 (1979) 377–386). Es bleibt zu hoffen, dass die beiden restlichen Teile der *Determinationes*, deren Edition de Rijk ebenfalls begonnen hat, bald bearbeitet und publiziert werden, denn Hervaeus ist ein Autor, der es verdient, erforscht zu werden (vgl. Sven Knebel: *Phänomenologen horchen auf: Der Taufschein der ‘Intentionalität’ ist jetzt ediert*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 [2009] 265–274).

RUEDI IMBACH

GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth/PREUL, Reiner (Hgg.): *Das Alte Testament in der Theologie* (= Marburger Theologische Studien 119). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 204 S. ISBN 978-3-374-03628-8.

Der vorliegende Band versammelt die Ausführungen, die als Diskussionsgrundlage anlässlich der „Graduiertentagung des Theol. Arbeitskreises Pfullingen“ 2013 (Bad Herrenalb) verfasst wurden. Neben einer Einleitung von Konrad Stock, vier Hauptbeiträgen (AT, NT, Dogmatik, Ethik) und einem Zusatzbeitrag zur homiletischen Fragestellung wird der Band durch eine Buchempfehlung abgerundet.

Konrad Stock ist es im Rahmen seiner „Einleitung“ in den Band (1–17) gelungen, – nebst thematischer Hinführung – die Beiträge konzise zusammenzufassen. Die Positionen werden adäquat wiedergegeben, Problemanzeigen und erste Rückfragen werden umsichtig formuliert.

Im ersten Hauptbeitrag (19–47) stellt Friedhelm Hartenstein die programmatische Frage: „Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?“ Ausgehend von den Positionen Martin Luthers (und im Rückgriff auf die Ergebnisse G. Ebelings) hebt er heraus, dass Gottes Wort als unteilbar und gleichermassen in alt- wie neutestamentlichem Schriftgut vernommen werden muss. In einem zweiten Schritt markiert Hartenstein die Probleme, die mit den Grundlegungen bei Schleiermacher, Hirsch und Harneck verbunden sind. Als Alternative skizziert er eine theologische Annäherung an das AT, welche Ricoeurs „Hermeneutik des Zeugnisses“ zu Grunde legt. Der Argumentationsstrang mündet letztlich in einen Gesamtentwurf, der „JHWHs Wesen im Wandel“ nachzeichnet. Dieser kann, so Hartenstein, zugleich als Ausgangspunkt einer atl. Theologie Verwendung finden. Insgesamt vermag der Beitrag durch die Berücksichtigung der atl. Diskussionen wie auch durch seine Anknüpfungsfähigkeit an hermeneutisch/systematisch-theologische Diskurse zu überzeugen. Die Hebräische Bibel gehört nach Hartenstein zum Kanon der einen, zweigeteilten Heiligen Schrift.

Die Antwort auf die Frage „Brauchen wir das Alte Testament?“ lautet bei Jens Schröter (wie schon bei Hartenstein) uneingeschränkt „Ja“. Zugleich ist eine deutliche Differenz zu konstatieren. Während Hartenstein auf die Hebräische Bibel rekurriert, plädiert Schröter in seinem Beitrag „Das Alte Testament im Urchristentum“ (49–81) viel stärker zu Gunsten der griechischen Textgestalt. Die Argumentation ist sorgfältig geführt; zugleich könnten aber folgende Fragen angebracht werden: 1. Muss der Bedeutung hebräisch-aramäischer Werke (und Vorlagen!) nicht ebenfalls ein hoher Stellenwert zugestanden werden? Dies läge eigentlich nahe. Denn Teile der synoptischen Evangelien und des Johannesevangeliums sind in direkter traditions-geschichtlicher Abhängigkeit zu literarischen und geistesgeschichtlichen Phänomenen des sich ausdifferenzierenden Judentums zu verorten. 2. Kann ein so klares Plädoyer für den griechischen Text erfolgen, wenn sich die Lesart des (nicht erhaltenen) urchristlichen Texts offensichtlich zwischen MT, Qumran, Samaritanus und LXX dynamisch positioniert? Denn, so vermerkt

es auch Schröter: Aus den umfassenden LXX-Zeugen christlicher Prägung (4. Jh. n. Chr.) kann nicht pauschal rückprojiziert werden. Hingegen zeigt auch z.B. die Hexapla des Origenes (bes. erste und zweite Spalte), wie wesentlich die hebräische Tradition war. Das griechische AT ist für die Formulierung gesamtbiblischer theologischer Linien unentbehrlich. Dennoch bleiben die ntl. Aussagen an entscheidenden Stellen bezüglich ihrer theologischen Reichweite unterbestimmt, wenn die Berücksichtigung der hebräisch-aramäischen Traditionen unterbleibt.

Das Profil des Bandes wird durch den bemerkenswerten Beitrag von Notger Slenczka deutlich verändert. Er betitelt seine „Provokation“ (83) mit der kurzen Phrase „Die Kirche und das Alte Testament“ (83–119). Sein erklärtes Ziel ist es, einmal mehr, den Versuch zu unternehmen, dem AT die Kanonizität abzuspochen. Dabei diskutiert er neben den reformatorischen Vorgaben vor allem die Positionen Harnacks und Schleiermachers. Zudem versucht er auch Voten der neueren atl. Forschung miteinzubeziehen. Abschliessend präsentiert er eine Relecture von Röm 9–11 unter den entsprechend gemachten Vorannahmen. Zweierlei ist dem Entwurf zu Gute zu halten: Einerseits erklärt Slenczka detailliert Anlass und Ziel der Harnackschen Äusserungen in dessen Publikation zu Marcion (*Das Evangelium vom fremden Gott*, 1924). Zum anderen werden in seinen Ausführungen Childs, Rendtorff, Albertz und Koch verhandelt – dies ist keine Selbstverständlichkeit in dogmatischen Entwürfen. Der Rest des Beitrags allerdings geht über das bereits Bekannte von Schleiermacher und Harnack nicht hinaus. Damit geht leider auch die Übernahme der inzwischen unplausiblen Positionierungen einher: Slenczka referiert diese und integriert sie ohne ihnen zu widersprechen. Dabei hätte man die Aussage vom „Fehlen des universalen Liebeswillens im Alten Testament“ durch eine Reihe von Belegen entkräften können. Auch die Position, die im AT einzig die „ethnische Stammesreligion“ sieht, die maximal zum Ende hin aus der Partikularität ausbricht, ist unausgewogen. Völkerwallfahrt zum Zion (alle Völker!), wesentliche Aspekte der Psalmentheologie, sowie die Universalität der Urgeschichte folgen gänzlich anderen Traditionen. (Entkräftet wurden solche Vorannahmen, wie sie Slenczka präsentiert, zuletzt durch Janowski *Ein Gott der straft und tötet?* (2013), wohlgemerkt: auf der Basis des biblischen Textes.) Slenczka eröffnet im Folgenden eine weitere Front, die konfessionsspezifischer Natur ist: Im Rückgriff auf die Konkordienformel wird Ps 119,105 – zunächst ohne Notwendigkeit – christologisch instrumentalisiert, um hernach (fast zirkulär) Christus als die Mitte der ganzen Schrift zu bestimmen. Legt man die Konkordienformel wörtlich zu Grunde, so fällt auf: Diese zitiert den Psalm explizit nach der hebräischen Zählung (!). Aber schon die Annahme, dass die Psalmen in griechischer Gestalt christologisch „eingehegt“ wären, kann nicht überzeugen – noch viel weniger ist dies für die hebräische Textgestalt denkbar. Damit ist der Versuch, Ps 119,105 für die ntl. Seite zu vereinnahmen, ein direkter Vorstoss, den Rest des ATs abzuspalten. Folglich liegt in Slenczkas Ausführungen ein exemplarischer Versuch vor, der unter das Anathema der (von ihm selbst eingebrachten) Konkordienformel fällt. Insgesamt bietet Slenczka mit Harnack und Schleiermacher ein Lösungsszenario, das im 19.

und zu Beginn des 20. Jh. angebracht erschien. Dieses wird nun wieder für die Kirche des 21. Jh. vorgeschlagen. Jedoch hat sich die Fundamentaltheologie inzwischen weiterentwickelt: Neben den Exklusivismus sind – gerade auch mit der Theologie nach Auschwitz (!) – die Positionen des Inklusivismus und des Pluralismus hinzugetreten. Erlaubt man sich einen Blick über den konfessionellen Tellerrand hinaus, hat sich beispielsweise die röm.-kath. Kirche mit den Konstitutionen des 2. Vatikanischen Konzils (vgl. auch die Erklärung *Nostra Aetate*) auf einen sehr fruchtbaren Weg begeben. Slenczka's Beitrag bleibt leider in mehreren Dimensionen hinter diesen Aufbrüchen zurück. Den Eingaben von Harnack und Schleiermacher wurde schon damals in deutlicher Weise widersprochen. Auch der Wiederbelebungsversuch durch Slenczka kann sich des Widerspruchs seitens aller theologischer Teildisziplinen sicher sein.

Es kann nur ein kurzes Schlaglicht auf die Beiträge von Peter Dabrock („Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik“, 121–167) und Reiner Preul („Predigt über alttestamentliche Texte“, 69–193) geworfen werden. Dabrock's Entwurf ist einer gesamtbiblischen Perspektive verpflichtet und betont vor allem den immensen Verlust, der mit einer Geringschätzung und Abschaffung des atl. Kanonteils verbunden wäre. Der Begründungszusammenhang hingegen bleibt stellenweise offen.

Preul stellt zu Beginn seiner Ausführungen die besondere Kommunikationsform der Predigt heraus, die das „systemische Ganze“ nicht ausser Acht lassen darf, daneben aber durch „bipolare Strukturen“ gekennzeichnet sei. Die Positionen Bultmanns (das AT als Zeugnis des Scheiterns) und Hirschs (Überwindung des AT durch das Evangelium) werden als nicht mehr annehmbar charakterisiert. Der Hauptteil des Beitrages besteht in einer Würdigung der homiletischen Qualität des ATs in fünf Unterpunkten. Die beigegebene „homiletische Empfehlung zu Gen 18“ (zur Gerechtigkeit Gottes) überzeugt neben den biblisch-theologischen Anknüpfungspunkten, auch durch die Betonung der eigenständigen „humanen und religiösen Qualität“ der atl. Texte.

Es ist abschliessend festzustellen: Die alttestamentliche Wissenschaft tut gut daran, sich verstärkt der Septuagintatradition zuzuwenden, ohne die hebräische Grundlage preiszugeben. Zudem sollte sie sich noch stärker um die von systematisch-theologischer Seite geforderten Begründungszusammenhänge der Kanonizität bemühen und diese in umfassender Weise den anderen Bereichen kommunizieren. Im Gegenzug ist in Blickrichtung auf einen Teil der systematisch-theologischen Forschung herauszustellen: Begründungszusammenhänge müssen zu einem substantiellen Teil der historischen Beschäftigung mit dem gesamtbiblischen Text entspringen. Die Flucht in philosophische Metaebenen vergrössert die Distanz zum biblischen Zeugnis. Zugleich können übernommene Einzelvoten aus den letzten Jahrhunderten nicht absolutistisch als Grundlage einer angeblich adäquaten Hermeneutik angepriesen werden. Denn viel zu oft wird über solchen Parolen der historisch-literarische Charakter des biblischen Texts vernachlässigt. Letztlich tritt uns Gotteswort immer als Menschen(!)wort entgegen und ist damit zu einem nicht geringen Teil literarischen Mechanismen und historisch-lokalen

Gegebenheiten unterworfen. Möglicherweise steckt aber in den letztgenannten historisch-lokalen Gegebenheiten ein Kernargument für die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament: Inklusive aller Kanonisierungsprozesse ist unsere eine, zweigeteilte Bibel Teil der religiösen Traditionsliteratur des östlichen Mittelmeerraumes – unabhängig davon, ob diese Traditionsliteratur prähellenistisch (AT) oder späthellenistisch-frühreichsrömisch (NT) datiert.

FLORIAN LIPPKE

O'MALLEY, John W.: *Trent. What Happened at the Council*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2013, p. 335. ISBN 978-0-674-06697-7.

For the 450th anniversary of the end of the Council of Trent (1546–1563) John W. O'Malley published *Trent. What Happened at the Council*. To the question: 'Why was it necessary to convoke this Council?', the author answers by describing firstly the historical and political contest of the Early Modern Era, while also summarizing the previous councils (from Constance, 1414–18 to Lateran V, 1512–17). He focuses on the key figures of that period such as the antipope John XXIII, the emperor Sigismund, Charles VII of France, and on the significant events of that time such as the Great Western Schism and the Pragmatic Sanction (1438), relating to the ecclesiastical movements like "Gallicanism" and "Conciliarism", and eventually Humanism, which not only recovered Classical tradition, but also enhanced Bible Studies, especially with scholars and thinkers like Erasmus.

According to O'Malley, the reason to convoke that council was imposed by the controversy with the Reformation authors, starting from Luther's 95 Theses (unfortunately, there is no introductory paragraph in which the author could summarize Luther's thought). But from 1517 to 1546 there are thirty years, and this delay was caused by the elaborate historical context. The choice of the city in which to convoke that council was also a very difficult one because of the papal will to have the council in Italy (it would be better here to speak about the "Italian States") and the emperor's will to convoke it in German-speaking lands, where the problem of heresy was very strong.

O'Malley notes that the *casus belli* of the council may have been the colloquy of Regensburg (1541), where Catholics and Lutherans convened in order to find a way of reconciliation. The key figures were Cardinal Gasparo Contarini, a distinguished philosopher who had studied under Pietro Pomponazzi and one of the more open minded prelates of the Catholic Church, Martin Bucer and Philip Melancthon. Despite a promise of success, that meeting eventually failed: after an initial agreement on the issue of justification, "the discussion broken down [...] into debates about the church, the sacraments, and the transubstantiation" (69–70). Only after that meeting, the Pope decided to convoke the council, convinced of the impossibility of reconciliation with the Lutherans. Moreover, the local powers of the Holy

Empire were using the Reformation to emancipate themselves from central authority and Charles V saw the Council as a way to bring back his subjects to his will and to fight the Schmalkaldic League (a military alliance of protestant princes and cities) with more energy.

The author stresses that we should not forget two other important characters: Francis I, king of France, and Henry VIII, king of England; the first being in contrast with the Emperor for geopolitical reasons, the latter having issued the Act of Supremacy (1534), dividing the English Church from Rome. The Council of Trent, at any rate, was not just a political event, but also (and above all) a very important intellectual event, a crucial occasion to discuss and re-define the Catholic doctrine.

As O'Malley shows, on December 13th 1546, the Council of Trent could begin (for its first period, 1546–47), under the pontificate of pope Paul III and with the supervision of his three legates, the Italian Giovanni Maria del Monte and Marcello Cervini and one Englishman, Reginald Pole. Even if “Trent” started only with 29 prelates and the Reformed-minded people were not present, it was very important to “explain” the Catholic faith and its basis against the Lutherans. For that reason, the first Sessions – the Council was articulated in Congregations and Sessions: in the first ones the decrees were discussed and in the latter ones they were voted – declared the acceptance of the Nicene Creed, Jerome's Vulgate as the Catholic version of the Bible, and the definition of the seven sacraments (Baptism, Confirmation, Eucharist, Penance, Extreme Unction, Holy Orders and Matrimony). Thus, the first step was to reply to Luther's ideas, i.e. accepting not only the Scripture, but also “Tradition” as basis for the Catholic Faith. This was meant against Luther, who had stated that only faith, grace and the Bible are necessary for the salvation (*sola fide, sola gratia, sola scriptura*).

The debate, according to O'Malley, was also focused on Bible reading and its translation in vernacular languages. There were two opposite viewpoints, concerning this issue. Cardinal Madruzzo stressed the necessity of translating the Scripture in every language, against Pacheco's view, that required the prohibition of vernacular editions. It was all about different traditions regarding this topic: in England, Spain and France, the vernacular Bible reading was forbidden while in Italy, German-speaking lands and Poland it was not. Humanism was, in fact, a central element and its influence was evident not only because of the discussion about the Bible translations, but also for the decision taken by the Council to reeducate the ignorant clergy in order to provide the flock of good pastors. Moreover, it was established that the bishops had to live in their residences and must visit their dioceses every year.

O'Malley explains how, after a short period in Bologna (1547–49), the Council of Trent was interrupted and restarted two years later (1551–51), in the time of Pope Julius III. The main discussion then concerned the Eucharist. More important was the break between the second and the third period (1562–63). Indeed, the Reformation won its battle against the Emperor, who had to legitimate the Lutheran confession in the Holy Empire. Indeed, after the Peace of Augsburg (1555), each State could choose his religion (*cuius*

regio, eius religio). Moreover, during the pontificate of Pope Paul IV, the first *Index librorum prohibitorum* (1559) was issued, with the prohibition of “publishing, reading, or possessing [the Bible] without the written permission of the Roman Inquisition” (160). Later on such a decision was mitigated, but the impact in the Catholic Countries was evident: for example, the traditional Italian Bible reading was interrupted and the consequences of that decision have been arguably present until today. Indeed, after that *Index*, in Italy the faithful did not read the Bible anymore and even today there is not much familiarity with the Scriptures. Finally, the Council restarted again, for its last period, not without imperial influence. Indeed, the new Emperor Ferdinand moved to Innsbruck, so close to Trent, to have a control on the council.

During the Council’s last period, as O’Malley shows, the most important issue may have been the definitive decree on the sacraments, in particular on the Eucharist and on the real presence of Christ both in the bread and in the wine. Exactly regarding this aspect “Catholicism emerged from the council more strongly sacramental than ever” (255), O’Malley writes that “Scholasticism was the prevailing theological system at the council simply because the theologians had been trained to it” (255), but he does not add much on that. The Council ended on December 4th and “it dramatized the impossibility of the council’s serving as an instrument of reconciliation” (249). In fact, the reconciliation may be impossible or even meaningless after the Peace of Augsburg, with the imperial recognition of Lutheranism.

To conclude, O’Malley wrote an useful introduction to the study of this matter, fulfilling well to his programmatic intent “to provide an introduction to the council that will be accessible to the general reader”. Moreover, there is a very useful appendix, with a chronological summary of the twenty-five Session of the Council. Both philosophical and theological implications tend to be left aside, since the author’s approach maybe prefers to avoid points of (possible) doctrinal tension. The “general reader”, as a consequence, won’t learn much on the subtleties of Tridentine theology and even less on its philosophical assumptions. Furthermore, there is only a short allusion both to Paolo Sarpi’s *Istoria del Concilio tridentino* – where the Venetian thinker “interpreted Trent as a tragic story of the failure of true reform to carry the day and the triumph of papal abuse of power” (10) – and to Cardinal Pallavicini’s response to Sarpi ; the author fairly explains his choice, mentioning the historiographical necessity to move us “beyond that impasse” (10). However, the influence of such works on scholarship, which was not possibly able to go beyond their interpretations, remains significant and would have deserved some attention. Generally speaking, O’Malley follows the path opened by Hubert Jedin and privileges the relationship between Trent and Vatican II.

F.-X. AMHERDT/Paulino GONZALEZ/Martin HOEGGER/Hyonou PAIK (eds.) : *Vers une catholicité œcuménique ? Actes du colloque « Ensemble et divers. Vers une catholicité œcuménique ? » à l'Institut œcuménique de Bossey, les 6 et 7 septembre 2010* (= *Théologie pratique en dialogue* 38). Fribourg : Academic Press 2013, 300 p. ISBN 978-2-8271-1080-3.

Après la Préface et l'Introduction, signées par les quatre éditeurs et responsables du Colloque qui s'est tenu en 2010 à Bossey près de Genève, Institution universitaire du Conseil Œcuménique des Eglises, le livre se compose de trois parties regroupant les conférences prononcées dans le cadre du Colloque – une matière dense pour deux journées de débat. Le sujet de la catholicité œcuménique est présenté comme interrogation concernant la possibilité et la réalité d'une conception œcuménique et donc commune de la catholicité. Il s'agit de mener ensemble un dialogue de théologie pratique (allant de la *praxis* à la *theoria*) sur la caractéristique ecclésiologique de la catholicité qui reste fondamentale. Au service de l'unité on échange les dons différents des Eglises posant « des actes prophétiques pour [...] anticiper la concrétisation » de l'unité (estime Amherdt, 9) – c'est le motif de l'attribution de « labels » œcuméniques par la Communauté de Travail des Eglises Chrétiennes de Suisse à certaines initiatives (10 s.). Motif aussi de la célébration œcuménique qui ouvrait le colloque (le prédicateur I. Sauca, directeur de l'Institut de Bossey, pose la question de savoir si *Dieu préfère... l'unité ou la diversité*, 269–274). Pour essayer d'y répondre, le colloque a employé l'image des poupées russes qui s'emboîtent les unes dans les autres et il a composé un vitrail mobil, fait de pièces différentes dans les couleurs de l'arc en ciel. Le vitrail voyage depuis lors dans diverses Eglises. Le départ s'est fait de la Cathédrale de Lausanne où en 1927 la première Conférence de « Foi et Constitution » avait lancé son appel à l'unité (294–296).

Le principal et véritablement audacieux mérite du présent livre, comme du colloque qu'il reflète, est d'articuler clairement et d'approfondir théologiquement et pastoralement la question de savoir quelle est la portée de l'affirmation commune des Confessions de foi : la sainte Eglise est catholique. Le Symbole des apôtres et le Symbole de Nicée-Constantinople le disent dans leur version originale : « credo [...] sanctam Ecclesiam catholicam ». Cela reste vrai même si (depuis le 16^e siècle déjà) on « cache », dans les traductions protestantes en cours, le « catholica » sous le vocable *christliche* ou *universelle, allgemeine*. Nous aurions (nous avons...) tort de laisser ou d'attribuer le terme de « catholique » à l'une des confessions seulement, à l'exclusion des autres.

Dans les chapitres de la première partie de l'ouvrage (25–181), à chaque fois un théologien, puis un praticien de la vie ecclésiastique présentent la conception de catholicité, pour l'Eglise catholique-romaine, l'Eglise catholique-chrétienne, les Orthodoxes, les Réformés, les Eglises dites évangéliques ou de professants. Ainsi François-Xavier Amherdt présente le point de vue du théologien catholique de la pastorale et le curé de paroisse, puis ancien vicaire épiscopal Jean-Robert Allaz la pratique catholique de la catholicité en pays de Vaud (27–59). Adrian Suter et Jean-Claude Mokry parlent pour

l’Eglise catholique-chrétienne (61–90). Ioan Sauca, Directeur de l’Institut de Bossey et Monseigneur Jérémie, Métropolitain du diocèse du Patriarcat œcuménique de Suisse représentent les Orthodoxes (91–128). Les Réformés parlent par Didier Halter de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse et Odair Pédroso Mateus de « Foi et Constitution » du COE ; il est d’origine brésilienne (129–152). Les Evangéliques sont représentés par Alain Nisus (Vaux-sur-Seine) et Norbert Valley (153–181).

Amherdt rappelle dans ses thèses « la catholicité enracinée dans l’universalité du mystère pascal » (38) et « une catholicité pour l’humanité » (41) mais reconnaît aussi que la catholicité de l’Eglise catholique-romaine demeure en quelque sorte « imparfaite » : « elle souffre de plein fouet des divisions avec les Eglises sœurs » (ainsi dit dans une lettre de 1993 de la Congrégation romaine pour la Doctrine de la foi) (35). Odair Pedroso Mateus reprend du théologien écossais Peter McEnhill la notion de la catholicité vulnérable des Réformés – mais il rappelle aussi la question du célèbre Catéchisme de Heidelberg (1563) : « Que crois-tu de la Sainte Eglise catholique ? » et il aspire à une catholicité plus « visible » des Réformés – « nos divisions auront été transfigurées en diversité réconciliée pour que le monde croie » (134, 138–141).

La deuxième partie du livre aborde la question de la catholicité de façon plus systématique (183–266). Après une lecture biblique par Gosbert Byamungu du Conseil pontifical pour l’unité des chrétiens du Vatican (185–208), John St-Helier Gibaut parle de la catholicité telle que « Foi et Constitution » du Conseil Œcuménique des Eglises la conçoit. Certes une partie majeure de l’ouvrage (209–230) ! Une professeure réformée de Nouveau Testament de Lausanne, Claire Clivaz, le dominicain français Franck Lemaître, directeur du Service œcuménique de la Conférence des évêques de France et un Orthodoxe à Chambésy, Job Getcha répondent à « Foi et Constitution » (231–257). La dernière parole revenait à sœur Minké de la Communauté de Grandchamp. Elle est aujourd’hui décédée. Son intervention à Bossey, en plein processus de lâcher prise disait-elle, était un témoignage d’expérience de spiritualité œcuménique (259–266).

Dans la troisième et dernière partie du présent ouvrage nous devons encore signaler la synthèse du Colloque et les propositions pour une réflexion œcuménique. Celles-ci frappent par leur clairvoyance ecclésiale et leur confiance prophétique. La dernière phrase (proposition 23) dit : « La pleine catholicité de l’Eglise est à venir, lorsque “Dieu sera tout en tous” » (275–293).

BRUNO BÜRKI

COLLAUD, Thierry : *Démence et résilience. Mobiliser la dimension spirituelle* (= Soins et spiritualités 4). Bruxelles : Lumen Vitae 2013, 99 p. ISBN 978-2-87324-448-4.

Comme ses autres livres et articles, l’ouvrage de Thierry Collaud, professeur de théologie morale à la Faculté de théologie de notre Université, révèle la triple compétence de son auteur : celles de ses qualifications professionnelle

de médecin généraliste et académique d'éthicien catholique, mais aussi celle, existentielle, d'une grande délicatesse humaine. Membre du comité scientifique de la collection internationale « Soins et spiritualité » aux Éditions Lumen Vitae, conduite par la pasteure suisse Cosette Odier, superviseuse CPT (formation à l'écoute et à la communication), coordinatrice et formatrice au CHUV à Lausanne, et par le jésuite allemand Eckhard Frick, co-titulaire du professorat « Spiritual Care » à la Faculté de médecine de Munich, le spécialiste d'éthique médicale fribourgeois enrichit celle-ci d'un quatrième volume de qualité, bref (une centaine de pages) et accessible, comme le sont les trois premiers numéros (d'Eckhard FRICK : *Se laisser guérir. Réflexion spirituelle et psychanalytique*, 2011 ; de la médecin gériatre romande Stéfanie MONOD-ZORZI : *Soins aux personnes âgées. Intégrer la spiritualité ?*, 2012 ; et du théologien québécois de Laval, Guy JOBIN : *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, 2012). Ce nouvel ouvrage s'inscrit dans la ligne des précédents écrits de l'auteur : *Le statut de la personne démente. Éléments d'une anthropologie de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer*. Fribourg : Academic Press 2003 et avec C. GOMEZ : *Alzheimer et démence. Rencontrer les malades et communiquer avec eux* (= Aire de famille). St-Maurice : Saint-Augustin 2010.

Le présent livre lance avec conviction, pudeur et réalisme un cri d'espérance : malgré le choc que provoque l'irruption de la maladie d'Alzheimer et l'ampleur du séisme qu'elle cause, surtout si elle se conjugue avec la perte d'indépendance que comporte le grand âge, malgré l'image de « vide psychique » associée à la démence (selon son étymologie latine *de-mens* = absence de pensée, 5), une certaine forme de croissance post-traumatique et de résilience reste possible, la vie peut continuer d'« exprimer ses richesses d'humanité » en puisant notamment dans les ressources de la spiritualité, tant chez la personne atteinte que chez son entourage ou le personnel soignant, « dans la démence, en dépit d'elle, à côté d'elle » (6).

C'est ce chemin du « subir au consentir » (28) qu'explore le livre après avoir posé les définitions de base : la personne souffrant de la maladie d'Alzheimer demeure un sujet « capable » et pleinement vivant (13) ; la résilience apparaît comme l'aptitude à continuer de vivre en recourant à des ressources internes, existentielles et relationnelles, et externes, sociales, familiales et communautaires ; la démence peut se vivre dans le contexte des dimensions spirituelle et religieuse de l'existence, profondément imbriquées l'une dans l'autre (26).

Face à l'agression de la maladie qui fait souffrir, désorganise l'existence et menace l'autonomie, les réactions évoluent de la « sidération » à la plainte partagée et au refus de la liberté qui se cabre (44-45). Les images évoquées (sablier qui se vide, crépuscule, enfermement, abandon, stigmaté indélébile) sont à travailler et à compléter, afin d'envisager quelques ouvertures pour sortir de l'impasse : par exemple en distinguant les ténèbres, signes du néant, de la nuit d'où peut jaillir le jour (46-48).

Pour passer du temps de la déchirure et du subir, à celui de la résilience et du consentir, il faut traverser le temps de la patience et de l'endurance : pour le malade, persévérer dans le désir d'exister ; pour l'entourage, mainte-

nir la personne dans sa dignité en la rencontrant avec bienveillance, en dialoguant avec elle dans la gratuité, en l'aidant à se raconter, en la respectant profondément dans sa dimension spirituelle, en suscitant son espérance ; pour la communauté ecclésiale, soutenir le chemin de la personne démente par la force de la présence et du témoignage, la valeur stabilisante et intégrative des rites, la puissance de la prière partagée qui entretient la relation de proximité avec Dieu (74–76).

Que peut alors signifier la résilience dans la démence ? Il s'agit bien d'un état fragile sur un chemin rocailleux, mais il convient de construire un tel espace dès le début de la maladie, afin de faciliter l'échange mutuel des histoires de vie et de foi, et de favoriser le surgissement d'étincelles de joie, fugaces mais réelles (91–94). La résilience spirituelle au cœur de la démence se présente ainsi comme le consentement au fini, au corps « blessé » (et non « abîmé ») (84–86), selon la définition même de l'humanité d'après Paul Ricœur : « L'Homme, c'est la joie du oui dans la tristesse du fini » (80).

Parsemé de tableaux éclairant, extrêmement bien documenté, porté par le souffle de témoins comme Etty Hillesum, Martin Buber ou saints Bernard et Bonaventure, habité par la pensée de P. Ricœur, l'ouvrage fournira des repères et de l'élan à tous ceux qui côtoient des personnes touchées par la maladie d'Alzheimer. Et il permettra sous doute à chacun de mieux se préparer à cette éventualité.

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT

EBNETER, Thomas: *Christliche Hoffnung im säkularen Zeitalter. Im Gespräch mit Gianni Vattimo*. Wien: Passagen Verlag 2012, 331 S. ISBN: 978-3-7092-0043-8.

In den letzten Zeilen des „Postskriptum“ zu seinem epochemachenden Werk *Credere di credere* expliziert der italienische Hermeneutiker Gianni Vattimo (Università Torino) die *caritas* als nicht-hermeneutische, d.h. nicht weiter begründungsbedürftige Norm seines sog. „schwachen Denkens“ (*pensiero debole*); mehr noch: er qualifiziert sie als eine „eschatologische“¹: „Eine solche Norm – die christliche Liebe, die dazu bestimmt ist, auch dann noch Bestand zu haben, wenn der Glaube und die *Hoffnung* nicht mehr notwendig sein werden, wenn einmal das Reich Gottes vollständig verwirklicht sein wird – rechtfertigt, so scheint mir, voll und ganz die Bevorzugung einer ‚freundschaftlichen‘ Vorstellung von Gott und vom Sinn der Religion. Wenn dies ein Übermaß an Güte ist, so ist Gott selbst uns darin mit gutem Beispiel vorangegangen.“² Thomas Ebnetter, bis 2013 Wissenschaftlicher Assistent am deutschsprachigen Dogmatik-Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Ue. (Schweiz), greift in seiner hier vorzustellenden

¹ VATTIMO, Gianni: *Glauben – Philosophieren*. Aus dem Italienischen von Christiane Schultz. Stuttgart: Reclam Verlag 1997, 114 [ital. Original: *Credere di credere*. Milano: Garzanti Libri 1996].

² Ebd., 114f. Hervorhebung U.E.

Dissertationsschrift genau diesen theologisch angeschärften Hoffnungsgedanken Vattimos auf und sucht ihn im postmodernen Kontext, in dem – so ein kritisches Diktum Giorgio Agambens – selbst „die Kirche von Rom [...] ihren eschatologischen Schalter geschlossen“³ habe, philosophisch zu verantworten.

Gegliedert hat Ebnetter sein Buch in vier große Teile. Im ersten Kapitel wird schwerpunktmäßig das postmetaphysische Denken Vattimos, das „schwache Denken“, mitsamt seinem hermeneutischen Interpretationszugang verhandelt (41–86: „Il pensiero debole oder die babylonische Sprachvielfalt“). Kapitel 2 thematisiert in differenzierter Weise das abendländische Säkularisierungsparadigma und fragt dabei vor allem nach dessen Beziehung zum jüdisch-christlichen Erbe (87–127: „Das säkularisierte Zeitalter – Occidens sive Christianitas“). Der dritte Großabschnitt ist als „Angelpunkt“ (37) der Studie zu lesen, insofern die oben angesprochene letzte Norm der *caritas* im Anschluss an den Christushymnus des Philipperbriefes (Phil 2,6–11) und vor dem Hintergrund eines letztlich im Christentum selbst verwurzelten Nihilismus machttheoretisch expliziert wird (129–191: „Kenosis – als Paradigma der Postmoderne“); dazu bringt Ebnetter Friedrich Nietzsche und Thérèse de Lisieux miteinander ins Gespräch (193–237: „Ich will glauben‘ – Nietzsche und Thérèse de Lisieux“). Das abschließende Kapitel schließlich insistiert vor dem Hintergrund des vorangegangenen fiktiven Dialogs auf den praktisch-ethischen Aspekt der Entscheidung, von der sich im postmetaphysischen Zeitalter niemand mehr dispensieren kann; existentielle Relevanz erlangt die persönliche Entscheidung jedoch erst im eschatologisch qualifizierten Horizont der Hoffnung, insofern in diesem Kenosis, Differenz und Transzendenz hermeneutisch zusammenkommen (239–275: „Eschatologie – die vielen Sprachen im Heiligen Geist“). Ein umfangreicher Anmerkungsapparat sowie ein qualitativ gut zusammengestelltes Literaturverzeichnis runden die lesens- und unbedingt empfehlenswerte Studie ab.

Im Folgenden möchte ich zwei Aspekte des Buches, die ich für die systematisch-theologische Diskussion als weiterführend erachte, besonders hervorheben.

1. Der erste Aspekt betrifft die Säkularisierungsthematik. Ebnetter referiert und diskutiert in diesem Zusammenhang die klassischen Positionen der Debatte – v.a. Karl Löwith (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*⁴) und Hans Blumenberg (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*⁵) – und konfrontiert diese mit Vattimos Grundthese, nach der „die Säkularisierung und das ‚schwa-

³ AGAMBEN, Giorgio: *Kirche und Herrschaft*, in: TSCHUMI, Maja/HELBLING, Simon: *Apokalypse. Das Theater* (= Epiphania – Egregia 4). Basel: Reinhardt Druck 2011, 51–62, hier 59.

⁴ LÖWITH, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Aus dem Englischen von H[ermann] Kesting. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1953.

⁵ BLUMENBERG, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erw. und überarb. Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag ²1983.

che Denken' im *Depositum Fidei* des Christentums grundgelegt sind.“ (89⁶) Im Gegensatz zu Löwith, der die Moderne als säkularisierte Ableitung des Christentums verstand, deutete Blumenberg die Moderne als *Selbstbehauptung*; das Säkularisierungstheorem Löwiths rekurriere fälschlicherweise auf un- bzw. überhistorisch gedachte „substantialistische Prämissen“⁷. Die säkulare Welt der Neuzeit konstituiere sich aber wesentlich durch die *Selbstermächtigung* der Menschen. Der Fortschrittsgedanke, so Blumenberg, sei eben kein ursprünglich der christlichen Theologie zuzurechnendes Gut, das dieser quasi gewaltsam geraubt worden sei. Vielmehr besitze die Geschichte *per se* einen revolutionären und nicht-theologischen Drang, der den Menschen von allem Fanatismus befreie. Darüber hinaus – und das ist theologisch von höchster Bedeutung – müssten Fortschritt und Eschatologie als zwei radikal von einander zu unterscheidende, ja: sich widersprechende Ideen verstanden werden. Auch wenn Ebner nicht der Versuchung erliegt, „unsere (nach-)moderne Welt vorschnell mit dem christlichen Erbe zu erklären“ (114), so schlägt er sich in der Debatte zwischen Löwith und Blumenberg doch auf die Seite des erstgenannten. In Löwiths Position erkennt er den – theologisch relevanten und notwendigen – Versuch einer positiven Würdigung der Tradition, wie sie *grosso modo* auch von Vattimo vertreten wird. Damit kann Ebner den Säkularisierungsprozess „als Bewegung hin zu a-religiösen Ausdrucksformen“ (125) deuten, „die der christlichen Botschaft entsprungen ist und deren zeitgemäße Form als Hermeneutik vor uns liegt.“ (Ebd.) Interessant im Anschluss an diese Interpretation von Säkularisierung ist die gleichermaßen systematisch- wie pastoraltheologisch zu stellende Frage nach angemessenen Gestalten a-religiöser ekklesialer Praktiken heute.

2. Der zweite Punkt, der mich im Zuge meiner Lektüre zum systematisch-theologischen Weiterdenken angeregt hat, betrifft noch einmal das ganz zu Beginn meiner Rezension bereits angesprochene *Caritas*-Theorem. Im Rahmen seiner ausführlichen Auseinandersetzung mit der *Kenosis*-Theologie in Phil 2 zeigt Ebner auf, wie sehr Vattimos Interpretation des Kreuzestodes als „rettendes und hermeneutisches Ereignis“ (134) sich dem Heideggerschen Denken verdankt. Vattimos Ansatz bezeichnet Ebner als ein Denken der Transzendenz, das sich durch eine „horizontale“⁸ Transzendenz ausweist. Diese beschreibt Ebner genauer „als Bedingung der Möglichkeit der Möglichkeiten [...], welche dem Menschen oder dem Dasein erlaubt, jene [d.i. die Transzendenz; Anm. U.E.] zu ergreifen.“ (140). Ihre Begründung findet diese These in einer Lesart des Philipperhymnus, die den Gott, der sich im kenotischen Ereignis gibt, weder primär als *Gebenden* noch als *Gabe* selbst begreift, sondern als den Akt des Gebens, d.h. als *das Geben*. Im Anschluss an 1 Kor 13,13 ist nun festzuhalten, das auch im Rahmen der skizzierten horizontalen

⁶ Mit Bezug auf VATTIMO, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* Aus dem Italienischen von Martin Pfeiffer. München: Hanser Verlag 2004, 112 [engl. Original: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002].

⁷ BLUMENBERG: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, a.a.O., 37.

⁸ VATTIMO, Gianni/DOTOLO, Carmelo: *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di GIORGIO, Giovanni. Soveria Manelli: Rubbertino 2009, 17.

Transzendenzbewegung Glaube und Hoffnung schwach werden. Allein die Liebe als nicht begründungsbedürftige Norm bleibt.⁹ Ihr Gestus ist der „Appell“¹⁰; sie korrespondiert mit der grundlegenden Freiwilligkeit jedweden Glaubensbekenntnisses. Gegründet ist diese Freiwilligkeit selbstverständlich in der Freiheit des Menschen. Zudem aber ist auch das im Christentum als Liebesereignis gedeutete Ostergeschehen (als Ineinander von Kenosis und Erhöhung verstanden) nicht überwältigend im Sinne einer Zwangsläufigkeit. Das sei abschließend gegen die von Ebnetter prominent und zugleich differenziert ins Feld geführte Theologie der drei Tage Hans Urs von Balthasars gesagt. Balthasar konstatiert und Ebnetter zitiert (187): „Das gesamte Neue Testament ist darin einhellig, daß Christi Kreuz und Begräbnis nur belangvoll erscheinen im Licht des Ostergeschehens, ohne das es keinen christlichen Glauben gäbe.“¹¹ Gegen die hier unterstellte Zwangsläufigkeit gilt es einzuwenden, das gerade die von Balthasar genutzte Formulierung „im Licht“ auf eine *Interpretation* des Jerusalem-Ereignisses zielt. In diesem Fall muss es sich nicht um einen „Rückfall in die Metaphysik“ (187) handeln. Systematisch-theologisch interessant und notwendig ist von dieser Einsicht aus die hermeneutische Rückfrage nach dem theoretischen wie praktischen Wahrheitsstatus der grundlegenden christlichen Glaubensüberzeugungen.

Über die zwei genannten Aspekte hinaus eröffnet Ebneters Dissertation noch eine ganze Reihe weiterer Anknüpfungspunkte für zukunftsweisende Diskussionen im philosophisch-theologischen Grenzbereich, die hier leider nicht mehr ausgeführt werden können.

ULRICH ENGEL OP

⁹ Vgl. dazu die bei Ebnetter (155) angeführte konträre Position von DEPOORTERE, Frederiek: *Christ in Postmodern Philosophy*. Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek. New York: T & T Clark 2008, 20. Dagegen s. wiederum auch die gleichfalls von Ebnetter (156) rezipierte Gegenposition zu Depoortere von ENGEL, Ulrich: *Philosophie (im Licht) der Inkarnation*. Zu Gianni Vattimos Religionsdiskurs im Zeitalter der Interpretation, in: VATTIMO, Gianni/SCHRÖDER, Richard/ENGEL, Ulrich: *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, hrsg. von EGGENSPERGER, Thomas im Auftrag des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin (= Passagen Forum). Wien: Passagen Verlag 2004, 41-78, bes. 53f.

¹⁰ VATTIMO: *Jenseits des Christentums*, a.a.O., 154.

¹¹ BALTHASAR, Hans Urs von: *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990, 179.