

**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:** 66 (2019)

**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** 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:** 14.03.2025

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

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

### REZENSIONARTIKEL

MARTIN BONDELI

#### Anfang, Fortgang, Schein und Totalität des „Seins“. Hegels System der Logik neu kommentiert

Die Interpretation zu Hegels *Wissenschaft der Logik* wird in jüngerer Zeit vermehrt in Form gemeinschaftlich projektierter Lektüren und Kommentare vorangetrieben. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf einen neuen Kommentar<sup>1</sup>, der aus einem internationalen Workshop an der Universität Münster hervorgegangen ist. Er besteht aus einem die Vorleistungen der *Phänomenologie des Geistes* in Erinnerung rufenden Überblicksbeitrag und neun – zwischen 50 und 150 Seiten umfassenden – Einzelbeiträgen zu den zentralen Abschnitten des in Seins-, Wesens- und Begriffslehre sowie in eine objektive und subjektive Seite untergliederten Hegel'schen Hauptwerks zum System der Logik. Die Beiträge sind, was Präsentation, Interpretation, Problemvertiefung und Aktualisierungsanspruch betrifft, recht heterogen. Dem Vorwort der Herausgeber nach sind sie „einer wechselseitigen Kritik unterzogen“ worden. Von dem Bemühen, die unterschiedlichen Zugänge und Lesarten aufeinander abzustimmen, wurde aber abgesehen. Es besteht somit „kein durchlaufender kooperativer Kommentar“ (VIII).

Hegel hat wiederholt davon gesprochen, die ab 1812 veröffentlichte *Wissenschaft der Logik* beruhe auf Einsichten, die er in früheren Stadien seiner Denkentwicklung, so maßgeblich in der Phase der Erarbeitung der 1807 erschienenen *Phänomenologie des Geistes*, gewonnen habe. Von daher wird mit dem von Brady Bowman stammenden vorgängigen „Überblick“ zweifelsohne eine relevante Begleitthematik aufgegriffen. Dennoch muss man sich fragen, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, den Band mit einem Aufsatz zu eröffnen, der sich eigens mit jenen Texten aus dem kommentierten Werk befasst, die den Hauptabschnitten der Seinslehre vorangehen: nämlich mit den Vorreden, der Einleitung und dem Kapitel „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ Hegel äußert sich in diesen Texten zum Begriff der Logik allgemein, zu dem seines Erachtens notwendigen Zusammenhang von Logik und Metaphysik sowie zu Fragen über Anfang und Resultat einer philosophisch-wissenschaftlichen Darstellung. Es ist zu berücksichtigen, dass ein Anfang naturgemäß unzulänglich ist und insofern bezüglich seiner Struktur den Forde-

<sup>1</sup> QUANTE, Michael/MOOREN, Nadine (Hgg.): *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik* (= Hegel-Studien. Beiheft Bd. 67). Hamburg: Meiner Verlag 2018, 805 S., ISBN 978-3-7873-3186-4.

rungen einer experimentellen Offenheit und Korrigierbarkeit genügen muss. Ein Anfang muss zur Bewerkstelligung des Zusammenschlusses mit dem angestrebten Resultat aber auch in zureichender Weise trag- und fortsetzungsfähig sein. In diesem Sinne müssen wir, worauf Hegel Wert legt, den Anfang einem Anspruch der Richtigkeit bzw. Wahrheit unterwerfen. Hegel rechtfertigt hiermit seine Überzeugung, das System der Logik habe seinen Ausgang von einem als unmittelbar, unbestimmt, jedoch auch als elementar und bekannt zu qualifizierenden „Sein“ zu nehmen. Diese Rechtfertigung vollzieht sich interessanterweise gerade auch in Konfrontation mit damaligen prominenten Alternativvorschlägen. So nimmt Hegel kritisch Stellung zu Reinholds Fundierung der Wissenschaft durch ein Axiom des intentionalen Bewusstseins und zu Reinholds späterer Parteinahme für ein methodisches Theorem des hypothetischen Beginns. Er äußert sich im Weiteren negativ zu Fichtes Anfangsstruktur eines tätigen, in sich zurückgehenden Selbstbewusstseins und schließlich zu Schelling, der eine Natur und Ich umgreifende intellektuellen Anschauung an die Spitze der Philosophie gestellt wissen möchte. Nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern auch zwecks einer reicheren Erschließung der verschiedenen Bedeutungsfelder und Motivkontexte des bei Hegel die Systemgrundlage bildenden Ausdrucks „Sein“ wäre eine eingehende Behandlung der einleitenden Texte angebracht gewesen.

Der erste, unter dem Titel „Bestimmtheit (Qualität)“ stehende Hauptabschnitt der Hegel'schen Seinslogik handelt von den Schlüsselbegriffen des Seins, Nichts, Werdens, Daseins und Fürsichseins. Im vorliegenden Band ist es Anton Friedrich Koch, der sich diesem längst als legendär geltenden Anfangsstück von Hegels System der Logik kompetent, kenntnisreich und mit innovativem Geist widmet. Koch bedient sich der Unterscheidung von Denken als Gegenstand oder „Vordergrundlogik“ und Denken als Theorie über diesen Gegenstand oder „Hintergrundlogik“ (45), einer Unterscheidung, mit der sich einsichtig machen lässt, weshalb Hegel behaupten kann, die anfängliche Vorstellung des Seins sei voraussetzungslos, unvermittelt und doch zugleich mit Voraussetzungen behaftet, vermittelt. Es leuchtet ein, dass ein Denken über ein unmittelbares Denken nicht umhinkann, das Unmittelbare ausgehend von Vermittlungen und einer gezielten Negation derselben einzuholen. Bei der Aufschlüsselung des Hegel'schen Begriffskomplexes von Sein, Nichts und Werden rekurriert Koch im Kontrast zu Auslegern, die an dieser Stelle in erster Linie Platons Ideendialektik aus den Spätdialogen *Parmenides* und *Sophistes* als Erklärungsfolie heranziehen, vornehmlich auf Aristoteles, namentlich auf dessen unter anderem in der Schrift *De interpretatione* unterbreitetes Verständnis von bejahender und verneinender Aussage. Diese Priorisierung kommt nicht von ungefähr, ist Koch zufolge das anfängliche Sein in Hegels System der Logik doch am einsichtigsten aus dem Zusammenhang von bejahender Aussage und Wahrheit, als ein „Der-Fall Sein“ (47), zu lesen, der zweite Hauptbegriff, das Nichts, in Analogie dazu als „Verneinung“ (53–56), als Bewahrheitung oder Widerlegung einer Aussage auf negativem Weg. Ein solcher Zugang hat seinen Anhaltspunkt in Hegels Auffassung, in einem System der Logik müsse es primär darum gehen zu zeigen, was das Denken als

solches, das Denken in seinen Grundoperationen, sei. Vor diesem Hintergrund schärft Hegel denn auch ein, das ‚Sein‘ könne hier als ein anderer Name für das ‚Elementare‘ genommen werden. Um dem Befund gerecht zu werden, dass am Anfang der Seinslogik aber eigentlich bloße Begriffe oder Begriffsverhältnisse und nicht Aussagen die Bausteine der Vordergrundlogik bilden, muss dafür argumentiert werden, dass sich Hegel, in Anlehnung an Aristoteles’ Einlassungen zu einem ersten, irrtumsresistenten Wahren, zunächst auf „vorpropositionale Sachverhalte“, Koch nennt sie auch „Ursachverhalte“ (52), konzentriert, das initiale Sein hier deshalb ebenfalls in der Bedeutung des ‚Bekanntes‘ einführt.

Auch bei der Auslegung des Begriffs des Werdens beschreitet Koch andere Wege als viele frühere Interpreten. Außerdem kommt er hier eingeständenermaßen zu einer „Abweichung von Hegel“ (63). Hält man sich strikt an Hegel, ist das Werden als Neuanfang angesichts des widersprüchlichen Sachverhaltes zu begreifen, dass Sein und Nichts angesichts ihrer Unbestimmtheit dasselbe und dass sie zugleich, da sie sich aber bei dem Gedanken des Übergehens ineinander als zwei Momente, als Vergehen und Entstehen, voneinander abheben, nicht dasselbe sind. Kochs Analysen zufolge ist hingegen eine Widersprüchlichkeit in der Auffassung von Nichts (bzw. Nichtsein) verantwortlich für den Gedankenschritt zum Werden, einem Werden, das sich zunächst in einer labilen Prozessgestalt befindet und sodann, auf der Stufe des Seins als Dasein, zu stabilisieren versteht. Mit dem Nichtsein wird etwas verneint, was zugleich bejaht werden muss; das Nichtsein „widerspricht also sich selbst“ (57). Welche Deutungsvariante man hier auch favorisiert, man kommt schwer umhin einzuräumen, dass an diesem Punkt nicht mehr Aristoteles, der das Werden als eine Veränderung von etwas, an etwas und durch etwas auf den Begriff gebracht hat, als mögliche Anregungsquelle in Frage kommt. Denn sobald Hegel über Widersprüchliches und Werden spricht, operiert er mit einer antinomischen Denkfigur, bei der man von einer Verbindung von Negation und Sein als Selbstbeziehung auszugehen hat. Bei der Aufklärung über diese an neuplatonisches Einheits- und Differenzdenken erinnernde Denkfigur reiht sich Koch in eine Interpretationsrichtung ein, für die in früheren Jahren unter anderem Dieter Henrich, Dieter Wandschneider und Thomas Kesselring mit richtungweisenden Studien eingetreten sind. Es wird angenommen, die daseinslogische Denkbestimmung über das ‚Andere seiner selbst‘ sei der Kristallisationspunkt von Hegels Auffassung dialektisch-antinomischen Denkens. Verglichen mit den genannten Autoren unternimmt Koch allerdings in einer forcierteren Weise den Versuch, seine Sicht der Dinge mithilfe der Mengenlehre zu erhärten. Nach Koch ist der Begriff der „Unfundiertheit“ von Mengen (86) der Schlüssel zu Hegels Verständnis von selbstbezüglicher Negation. Als gewinnbringend erweist sich Kochs Kommentierung nicht zuletzt aufgrund des Bestrebens, Hegels Auseinandersetzung mit seinen postkantischen Mitstreitern in den Erklärungsgang einzuflechten. Koch betrachtet Hegels Ableitungsgefüge zugleich im Hinblick darauf, dass es sowohl möglichen Einwänden der damaligen neueren Skeptiker standhalten als auch die anti-skeptizistischen Systemansätze Reinholds und Fichtes an Überzeugungskraft überbie-

ten muss. Da es Koch in erster Linie darum geht, Hegels Gedankenführung im Ausblick auf ihre weiteren Etappen innerhalb des Systems der Logik unter die Lupe zu nehmen, bringt er die Auseinandersetzung mit den Mitstreitern allerdings nur rudimentär zur Sprache.

Was Fichte angeht, steht, worauf Koch punktuell hindeutet (84, 87, 117f.), dessen von Hegel als typische Lehre des Ich oder Selbstbewusstseins porträtierte Position offenbar schon bei der Explikation der Anfangsgestalt des Systems der Logik auf dem Prüfstand. Dabei ist es fraglich, welche Differenz zwischen Hegel und Fichte an diesem Punkt besteht. Fichte hat – dies zunächst in Form einer Ich-Terminologie, nach 1800 zunehmend auch in Form einer neuartigen Seins-Terminologie – eine mit dem Anspruch ursprünglicher Gewissheit artikulierte Selbstbeziehung, die präreflexiv und reflexiv zugleich ist, in den Mittelpunkt seiner Anfangsräsonnements gestellt. Die Überschneidung mit Hegels Anfangsgestalt eines Seins, das unbestimmter Begriff ist, sich aufgrund seiner abstrakten Gleichheit mit sich selbst jedoch bereits in der Elementargestalt eines Selbstverhältnisses manifestiert, ist evident. Ausgehend von der Alternative ‚Beginn mit dem *Ich* (*präreflexiven Selbstbewusstsein*) oder Beginn mit dem *Sein*‘ ergibt sich allenfalls eine terminologische Abweichung. Ob sich eine sachliche Differenz vor dem Hintergrund der Art und Weise, wie der Übergang von der Sphäre des Unbestimmten in den Bereich des elementar Bestimmten konstruiert wird, aufweisen lässt, bleibt zu prüfen.

Ein Bezug zu Fichte, der sich sodann nicht mehr um die Anfangsfrage, sondern um die Frage der angemessenen strukturellen Bestimmung und systemischen Einordnung des Ich oder Selbstbewusstseins dreht, lässt sich von der Sache her bekanntlich an diversen höheren Entwicklungsstufen des Hegel'schen Systems der Logik festmachen. Diesem Thema wird im vorliegenden Band entsprechend auch an späterer Stelle, so mit dem Beitrag von Michael Quante, einige Aufmerksamkeit zuteil. Bei seiner Auslegung des ersten, von Strukturen der Reflexion, des Widerspruchs und einer subjektiven Selbstbeziehung handelnden Abschnitts zur Lehre vom Wesen hält Quante eingangs fest, es sei „systematisch erhellend, die Hegelsche Wesenslogik anhand der Fichteschen Analyse des Selbstbewusstseins in Form erstpersionlicher Selbstbezugnahme zu rekonstruieren.“ (276) Gegen Ende seiner Ausführungen resümiert er, dass sich mit Hegel eine „plausible Explikation des erstpersionlich-indexikalischen Selbstbezugs mittels ‚ich‘ verständlich machen“ lasse, dass es ausgehend von Hegels Ergebnis in dieser Sache aber gleichfalls zu berücksichtigen gelte, „dass solche Selbstbezugnahmen nicht im semantisch ‚luftleeren‘ Raum passieren können, sondern in ein komplexes und regelgeleitetes Netz von Begriffen und deren Gebrauchsweisen eingebettet sein müssen, um einen intersubjektiv erfassbaren propositionalen Inhalt haben zu können.“ (317) Sofern Quante hier unterstellt, Hegel leiste mit dieser Absage an ein leeres Ich eine stichhaltige Kritik an Fichtes Ich-Verständnis, stehen dem allerdings einige ziemlich hartnäckige Einwände entgegen. Das selbstbezügliche Ich, das es Fichte zufolge freizulegen gilt, ist zwar kein Ich empirischer, sondern intelligibler Natur, doch wird damit nicht in Abrede gestellt, dass es erst unter der Einbeziehung einer Reflexion auf interpersonale Anerkennungs-

beziehungen zureichend begreiflich wird. Zudem hat Fichte in seinen sprachtheoretischen Arbeiten ausdrücklich die These verfochten, die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke hänge von Sprechakten und einer vorliegenden Sprachgemeinschaft ab.

Viele Begriffskompositionen aus Hegels System der Logik stehen in einem engeren Zusammenhang mit Lehrstücken Spinozas, Leibnizens und Kants. Vor allem das Abarbeiten an Resultaten Kants bestimmt häufig die Motivlage mit. Hegel trägt explikativ-holistische Denkgänge an Kants transzendentes Kategorien- und Begründungskonzept heran, das dadurch kritisiert, durch Ableitungen ergänzt und auf der Basis veränderter Gewichtungen und Zielsetzungen neu ausgestaltet wird. Dieser spezifische Kant-Bezug wird denn auch in mehreren Beiträgen zur Aufhellung Hegel'scher Intentionen in den Blick genommen. Stephen Houlgate zeigt bei seiner Exegese des seinslogischen Abschnitts der „Quantität“, wie Hegel mit kritischem Bezug auf Kants Kategorienlehre quantitative Bestimmungen aus der Qualität entwickelt und schließlich mit der Behandlung der Potenzbestimmungen bei der Differenzialrechnung zu einer qualitativen Bestimmung der Quantität überleitet. Im Unterschied zu Kant, der bei der Zusammenstellung der Kategorien der Quantität und Qualität keinen Bedarf sieht, „diese von jenen, oder jene von diesen, abzuleiten“ (152), will Hegel Vermittlungen und Wechselerklärungen von Qualität und Quantität und damit auch weitere Differenzierungen im Bereich des Quantitativen herausarbeiten. Pirmin Stekeler-Weithofer macht in seinem Kommentar zum dritten, den Begriff des „Maßes“ betreffenden Abschnitt der Seinslogik darauf aufmerksam, dass Hegel die als „an sich“, „für sich“ und „an und für sich“ gekennzeichneten Denkperspektiven „gegenüber Kants Rede von einem *Ding an sich* ganz neu expliziert.“ (228) Stekeler-Weithofer zufolge ergibt sich mit Hegels Logik eine „Entmystifizierung von Kants Rede über das Ding oder eine Welt an sich, die wir angeblich nicht erkennen, aber an die wir vorgeblich sinnvoll glauben können.“ (231) Bei Hegel, so stellt Stekeler-Weithofer klar, deute das „an sich“ nicht auf eine verborgene Welt, sondern signalisiere einen „generischen Redemodus“ (228). Das „an sich“ stehe für eine „Ideal- oder Normalform“, die es im Blick auf das Reale, Konkrete zu elaborieren gelte, dies gemäß dem Leitsatz, wonach dasjenige, was bekannt ist, noch nicht erkannt ist. Friedericke Schick verleiht bei ihrer ausführlichen Nachzeichnung des ersten Abschnitts der Begriffslogik, die Hegel in einem anfänglichen Teil in äußerlicher Anlehnung an die überlieferte Dreiteilung von Begriff, Urteil und Schluss vorgetragen hat, der Überzeugung Ausdruck, es sei hilfreich die Logik-Vorlesung Kants als Vergleichsbasis heranzuziehen. Im Rahmen ihrer Einlassungen zum Allgemeinheitscharakter und zu den verschiedenen Gebrauchsarten des Begriffs streift sie zudem Hegels Kritik an der auf Kant gemünzten „spezifisch dualistischen Fassung von Begriff und Anschauung“. (472) Dean Moyar vertritt in seinem Beitrag zum zweiten begriffslogischen Abschnitt die Auffassung, ohne einen Bezug der Kant'schen Begriffe von Objektivität und reiner Apperzeption und ohne die Vergegenwärtigung von „Fichtes Weiterentwicklung des kantischen Idealismus“ (567) in dieser

Sache sei Hegels Übergang zu einer intensivierten Besprechung des Selbstbewusstseins nur schwer nachvollziehbar.

Alle diese Beiträge bestechen zweifellos durch eine sehr gründliche und feinmaschige Rekapitulation der Hegel'schen Darstellungs- und Kritikschritte. Allerdings fehlt es generell am Versuch, den Standpunkt Kants differenzierter und perspektivenreicher wiederzugeben und so Hegels Darstellungen in einer vertieften, über die Komfortzone interner Problemabwicklung hinausgehenden Weise zu hinterfragen. Eine Ausnahme ist der Beitrag von Dietmar H. Heidemann zum zweiten Abschnitt der Wesenslehre. In einem Exkurs („Hegel über das Kantische Ding an sich, Skeptizismus und Idealismus“) referiert Heidemann ausführlicher Kants eigene Ansichten zur Frage des Dinges an sich und kommt in der Abwägung der Streitlage zu dem Schluss, Hegels Kritik in dieser Sache sei zwar nicht irrelevant, gehe jedoch „am Kantischen Dinge an sich vorbei“ (350), zumal sie die anti-dogmatische Funktion ausblende, die mit der These der Unerkennbarkeit des Dinges an sich einhergehe. Mit Heidemanns Darlegungen wird so zurecht auf den Umstand hingewiesen, dass Hegel unter einer Erkenntnis des Absoluten oder Dinges an sich zwar etwas radikal anderes versteht als Kant, dass aber trotz (oder gerade: wegen) dieser unterschiedlichen Ausgangslagen der Verdacht eines neuartigen Dogmatismus bei Hegel nicht vom Tisch ist.

Hegel ist zu seinem Gesamtsystem der Philosophie nicht ohne den Anschluss an eine Reihe vereinigungsphilosophischer und monistischer Absolutheitsideen der Richtung Hölderlins und Schellings gelangt, was ihm in einsichtiger Weise ermöglicht hat, in Fichtes Ich-Lehre einen unvollständigen, das Eigenrecht von Substanz und Natur missachtenden monistischen Standpunkt wiederzuerkennen. Hegel ist auf dieser Basis schließlich aber auch, bedingt durch die Einbeziehung einer wahrheitstheoretischen Reflexionsebene, über Schellings Ich und Natur umgreifenden und ausgeprägt das Vermögen der intellektuellen Anschauung zur Geltung bringenden Seins-Monismus hinausgeschritten. Fortan hat er, mit einem kritischen Seitenhieb gegen Schelling, ein als Indifferenz umschriebenes ursprüngliches Sein als eine Variante von Schein klassifiziert sowie im Gegenzug gegen kurzschlüssige Vorstellungen von einem Ableiten aus dem Sein ein Begründungsverfahren in Vorschlag gebracht, mit dem das anfängliche Sein immer auch rückläufig, vom Resultat her, gerechtfertigt wird. Diese systemgenetischen Formierungen bleiben nicht ohne Auswirkungen auf die Architektonik und allgemeinere Begriffsstruktur des Systems der Logik. Wie der Beitrag von Dina Emundts zum dritten Abschnitt der Wesenslehre veranschaulicht, hat Hegel den ausgehend von einschlägigen Bestimmungen zu den Begriffen des Seins, Daseins und Wesens synthetisierten Begriff der „Wirklichkeit“ in kritischer Anlehnung an monistisches Ideengut Spinozas und Leibnizens entfaltet und als eine Einheit von „Totalitäten“ gefasst, die „interne Differenzierungen“, aber „nicht Trennungen“ kennt (450). Mit dem Schlusssatz von Ludwig Siep zum finalen Abschnitt der Begriffslehre kommt zur Sprache, dass Hegel das rückläufige Begründungsverfahren zu einem essenziellen Element seines Verständnisses von Dialektik und dialektischer Methode herangebildet hat. Das Voranschreiten

aus dem Sein soll zugleich als Zurückschreiten in das Sein gedacht werden, das dadurch nicht mehr als unbestimmt, sondern als Totalität von Bestimmungen vorzustellen ist, dessen anfängliche Unbestimmtheit damit allerdings immer auch in der Bedeutung von Offenheit genommen werden muss. Mit Sieps Aufsatz, in dem eine ganze Palette von Fragestellungen zur Diskussion steht, wird nicht zuletzt auf den Befund eingegangen, dass Hegels logischer Seinsbegriff ein überaus markantes metaphysisches und theologisches Profil aufweist. Hegel knüpft an diesen Begriff eine im Zeichen eines personalistisch geläuterten Pantheismus stehende Gottesidee sowie einen eigentümlichen Gottesbeweis, „den Nachweis der Existenz der absoluten Vernunft in der Welt und im Menschen“ (771).

Biegt man, Hegel auf sich selbst anwendend, den Endabschnitt der Begriffslogik auf den Anfangsabschnitt der Seinslogik zurück, muss man sich fragen, ob das anfängliche Sein, das als „Der-Fall-Sein“ und Index logischer „Ursachverhalte“ auf den Plan tritt und sich in eine selbstbezügliche Negation aufhebt, ein tragfähiges Fundament für dasjenige, was sich am Ende als Sein und Absolutes herausstellt, sein kann. Offenbar ist zu unterstellen, dass Hegel mit seiner Grundlegung und Behauptung eines anfänglichen Seins noch andere Denkprogramme als jenes der selbstbezüglichen Negation in Gang bringt. Es spricht viel dafür, dass im Hintergrund zugleich ein komplexes Programm des vereinigenden Totalisierens aufgestartet wird, das in den Folgetappen an Präsenz und Dominanz gewinnt.



## Islamische und christliche Mystik in Lacan'scher Sichtweise

Zugleich Philosoph und Psychoanalytiker in Paris, vereint Hubert Ricard<sup>1</sup> in seinem Buch Studien zur Funktion der Vernunft innerhalb der philosophischen Tradition bei Averroes (115–140), Thomas von Aquin (141–154) wie Spinoza (17–114). Die Fragen zum Verhältnis von Wissen/Subjekt, Realem/Gott und Begehren/Imaginärem werden aber darüber hinaus mit der religiösen Tradition von Offenbarung/Mystik im Christentum und Islam unter dem Aspekt der spezifischen Wahrheit des psychoanalytischen Aktes konfrontiert. Daraus entstehen in der Nachfolge von Freud und Lacan Überkreuzungen zum Status des „Wissens“, die im deutschsprachigen Kontext wenig geläufig sind und auch nicht einfach als postmoderne Variante der „Philosophie des Verdachts“ nach Marx, Nietzsche und Freud eingestuft werden können. Denn einerseits erweise sich Spinoza weniger als der Denker des Ganzen (*Tout*) als vielmehr des Anderen desselben (*Autre Chose*), nämlich unter der Form des unmöglichen Bezugs zum Realen (*le réel*). Und andererseits eröffne die Konfrontation von Psychoanalyse/Mystik einen Bruch mit jeder Symbolik, die ontologisch oder epistemologisch unsere Erfahrung von *ex-sistence* vereinheitlichen will. Da dies an den unterschiedlichen mystischen Positionen im Christentum und Sufismus besonders gut verdeutlicht werden könne, gehen wir hauptsächlich dieser Analyse durch Ricard nach.

Im Christentum nimmt nach Lacan die Liebe den Platz der alles ordnenden Ursache an, das heißt den Platz jenes Begehrens, welches zugleich eine „Entsinnlichung“ des Leibes und der Geschlechtlichkeit erfährt, insoweit letztlich die Liebe Gottes auf die Seligkeit hin orientiert sei. Im Judentum und Islam wird dieser Platz vornehmlich vom Gesetz eingenommen, welches Begehren wie Geschlechtlichkeit entsprechenden Geboten unterstellt, wobei die Sufimystik eine Ausnahme davon bilde, da sie weniger dem Text des Korans folgt als der eigenen inneren Erfahrung der Einheit mit Allah, auch wenn dieser absolut transzendent bleibt, mit anderen Worten der schlechthin Andere (*A*). Anstatt „Vater“ zu sein, was eine gewisse Verwandtschaft mit ihm einschliesse, die im Islam undenkbar ist, bildet er vor allem das Eine (*l'Un*), welches von jeder Kreatur unterschieden bleibt. Nach Ricard in der Nachfolge Lacans erlaubt aber gerade diese Position Allahs, die eine nicht-geschlechtliche oder duale darstellt, eine Sublimierung der menschlichen Liebe, die bei den Sufi-Mystikern eine alles überbordende Mächtigkeit im poetischen Ausdruck und im praktizierten Glauben des Alltagslebens gewinnt, so dass man – wie für das Christentum – hier von einer „Religion der Liebe“ sprechen könne (206–220).

Das Eine ist nicht nur von den Religionen thematisiert worden, sondern es findet sich an herausragender Stelle ebenfalls bei Heraklit und Platon. Vor allem beim letzteren hat es die Verneinung jeglichen Attributs zur Folge und

<sup>1</sup> Vgl. RICARD, Hubert: *De Spinoza à Lacan. Autre Chose et la mystique*. Bruxelles: EME & Intercommunications 2015, 245 S., ISBN 978-2-8066-3383-5.

schließlich des Seins selbst. Lacan<sup>2</sup> versetzte dieses Eine (*l'Un*) ins Zentrum seiner theoretischen Untersuchungen zur analytischen Praxis, wie all seine Seminare zeigen – allerdings mehr als Henologie denn als Ontologie. Durch den „einzigsten Zug“ (*trait unaire*) im Sprechen und Handeln des Subjekts kann er so die „ideal“ genannte Identifikation bestimmen, wodurch das ausschließlich Eine jedoch zur reinen Differenz wird. Denn insoweit das Eine aus der Signifikantenkette als Signifikant ausgeschlossen ist (der stets einem anderen Signifikanten Platz macht, was beim Einen nicht möglich ist), berührt dieses Eine das Reale, das seinerseits nicht symbolisierbar sei. In der Wiederholung ihrer „Mehr-Lust“ (Objekt *a*) richten sich die Individuen als „Sprachwesen“ (*parl-être*) durch dieses Eine als „einzigsten Zug“ ihrer Identifikationen auf die – als Lust (*plaisir*) – unerreichbare *jouissance* aus, was unmittelbar der Bezug zur Mystik in Islam und Christentum ergibt. Denn die radikale Transzendenz Allahs als Einheit ist gerade im Sufismus Gegenstand des mystischen Begehrens als höchster *jouissance*. Für Lacan vertritt nun das „Ich denke nicht“, sofern „ich“ nur im Handlungsollzug „bin“, den „einzigsten Zug“ des Subjekts, welches sich gerade in der Bewegung seines Begehrens im Sprechen nicht selbst als Identität kennt – wodurch dieser Ort des Sich-nicht-Denken-Könnens den Ort seines „Fehlens-an-Sein“ (*manquer à être*) darstellt. Demzufolge lasse sich mit eigenem Recht folgern, dass die Frage nach der möglichen Bestimmung einer eigenen Identität durch das Subjekt angesichts der genannten radikalen Transzendenz Gottes als absoluter Andersheit ins Zentrum der Mystik des Sufismus gehört. Aber da die unaufhebbare Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf im Islam prinzipiell bestehen bleibt, wird diese Aporie zum Aspekt des „Zunichtewerdens“ (*fana*) des Ichs. Hierbei wird das mystische Subjekt nicht nur seines eigenen Seins beraubt, sondern auch jeder Beziehung – und sei sie negativ hinsichtlich der Einzigkeit des *Einen* Gottes.

Mit Ricard gesprochen, gerät hierbei jegliche Symbolik in eine Auflösungserscheinung, die in ihrem Bezug zum Einen ebenfalls die Aufhebung jeglicher Rede zur Folge hat. Dadurch wird das „Ich denke nicht“ zum Ort der Konfrontation des Subjekts mit seinem „Fehlen-an-Sein“, das heißt als Fixierung der Möglichkeit eines Ideals, um sich in einer Identifikation mit einem solchen selber bestimmen zu können. Im Judentum wird Gott sicher auch als „Vater“ gedacht, aber selbst dann scheidet ein „erotischer Bezug“ zu Jahwe aus, und das „Hohelied“ im Alten Testament ist dementsprechend eher ein Dialog zwischen Jahwe und seinem Volk als mit einer einzelnen Seele, auch wenn die spätere christliche Rezeption teilweise diese Richtung einschlug. Denn erst die Fleisch gewordene Christusfigur und die vorherrschende Rolle von Frauen in der christlichen Mystik ab dem frühen Mittelalter scheinen hier einen solch „erotischen Bezug“ zum trinitarischen Gott innerhalb der „Brautmystik“ möglich gemacht zu haben, wie die Bewegung der Beginen ab dem 12. Jahrhundert in den Niederlanden speziell bei Hadewijch von Antwerpen (223–246) oder

<sup>2</sup> Vgl. z.B. *Le Séminaire livre XIX: ... ou pire*. Paris: Seuil 2011, 125–212: « L'Un qu'il n'accède pas au deux ».

später die mystischen Erfahrungen Theresas von Avila diesen Zusammenhang unterstreichen.

Für Lacan war das Verhältnis der Trinität zum Einen insofern eine spezifische Gegebenheit des Christentums als der „wahren Religion“, insofern letztere unter den monotheistischen Religionen den dualen Bezug zugunsten einer Trias überschreitet, wie er sie selbst in seinen „Borromäischen Knoten“ für die Bezüge von Realem, Imaginärem und Symbolischem (*RIS*) voraussetzt und von Ricard im Zusammenhang mit Interpretation und Benennung von Sinn diskutiert werden (177–200). Der nicht-mögliche Geschlechtsverkehr im Denken Lacans bleibt in diesem Bezug zu sehen, nämlich als eine dual nie statthabende verschmelzende Vereinigung, welche nur dem Imaginären der „phallischen Lust“ gehorchen würde, die allerdings dergestalt den Sich-Liebenden als Wesen des Mangels die *jouissance* darüber hinaus verböte. Ricard versucht aufzuzeigen, dass gerade die MystikerInnen in ihrem nicht-phallischen Bezug zur Andersheit Gottes (Gesetz, Name, Vater) eine solch andere, „nicht-kopulative“ *jouissance* in ihrer realisierten Möglichkeit verkörpern. Dies bedeutet, dass die göttliche Liebe selbst den Platz des Begehrens (*désir*) einnimmt. Dadurch wäre – anders als im Judentum und Islam – nicht nur eine Integration des Eros in die Liebe Gottes hinein gegeben, sondern ebenfalls eine „weibliche Position“ des Menschen gegenüber Gott, anders gesagt eine Liebe des Menschen als reiner Empfängnis, wie sie sich grundlegend bei christlichen Mystikern wie Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz finden lässt. Im Islam sei hingegen durch den nicht-vermittelten Bezug zum Einen auch die erotische Symbolik abwesend, um eine solche Vermittlung anzuzeigen. Mit anderen Worten bleibt im Islam – und dies trotz einer überschwänglichen Liebeslyrik gerade im Sufismus – nur die Möglichkeit, das Subjekt allein im Realen angesichts des Einen ohne jedes Maß zu verorten – eben als reines „Zunichtwerden“ des Ichs.

Neben Bastani und Ibn Arabi hat sicher al-Halladsch die Einigung mit Allah am weitesten getrieben, indem er ausrief: „Ich bin die göttliche Wahrheit.“ Aber sein „Zunichtwerden“ in Gott hinein sei keine Verneinung des Subjekts schlechthin, denn es gebe ein Weiterleben (*baqâ*) in Gott. Aber soll man hier von „Identifikation“ sprechen, auch wenn diese Auflösung des Ichs dem sufischen Ideal der Eins-Werdung mit Gott entspricht? Einerseits muss etwas vom Subjekt weiter gegeben sein, und wäre es nur im Sinne des Abgrunds, welcher die göttliche und menschliche Natur voneinander trennt. Andererseits absorbiert das Sein oder – besser – das Reale Gottes das Subjekt in gewisser Weise, denn es findet hier nicht sein wirkliches Wesen wie beispielsweise im Atman des Hinduismus, sondern es löst sich in Gott auf, sofern sich im Realen alles an vorgegebenen Bestimmungen auflöse. Dies wird durch das bekannte Bild vom Falter verdeutlicht, der sich dem Licht der Kerzenflamme nähert, um darin zu verbrennen.<sup>3</sup> Damit wird klar gestellt, dass dem Falter weder das Licht noch die Wärme der Kerze genügt, sondern er stürzt sich in die Flamme, so dass nichts mehr von ihm verbleibt – weder Körper noch Name oder sonstige Attribute. Aber was wie eine Vernichtung aussieht, ist ein „Be-

<sup>3</sup> Hier folgt Ricard der Interpretation von Luis Massignon: *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, t. III: *La doctrine de Hallâj*. Paris: Gallimard 1975, 52ff. (Neudruck 2010).

sitzen“ anstelle einer bloßen „Schau“, denn das Reale der Wirklichkeit ist die verbrennende Flamme. Diese rein mystische Liebe habe jedoch keine Konsequenzen für die Geschlechtlichkeit, die mit der Seligkeit korrelieren würde, sondern die Sufimystik unterstreicht eher ein Privileg der reinen Immanenz. Mithin erweist sich das „Zunichtwerden“ des Ichs als eine *jouissance* in der Gegenwärtigkeit des Lebens, die nicht mehr von den Referenzen der phallischen Lust geprägt ist, sondern eine Sublimierung über alle konventionellen Vorgaben hinaus bedeute.

Aber wenn der Sufi-Mystiker das Reale als Immanenz des Lebens erreicht, bleibt dann nicht dennoch die „Tragik“, dass seine Gottesliebe nicht das Verkosten der Seligkeit kennt, die das Wesen des Lebens als solchem ist, wie etwa philosophisch bei Spinoza und Fichte?<sup>4</sup> Im Christentum bilden Gottesliebe und *unio* innerhalb der Mystik jene Korrelate, die das Reale (zusammen mit der Symbolik und der Imagination des Einen über die Wirklichkeit des Todes) nicht vom Ziel einer Seligkeit in Gott ohne Grenzen trennen. Letztere ist mit der Unsterblichkeit der einzelnen Seele verbunden, während im Sufitum Leid und Freude als eine irreduzibel gelebte Liebe zusammen auftreten, welche über alle sinnlichen Gegebenheiten hinausgeht, so wie al-Halladsch Tortur und Tod als Gott-Liebender durchlebte. Analytisch-therapeutisch gesehen, wäre dies keine masochistische Position, denn was im Sufismus gesucht wird, ist jenes Reale, das Leiden wie Freude auf ganz unvorhersehbare Weise verteilt sein lässt, was an Nietzsches Dionysische Bejahung des Lebens erinnere, auch wenn der Sufi-Mystiker die Weise der Zuteilung von Freude/Leid nur von der göttlichen Allmacht her denken kann. Aus der strukturalistischen Sicht Lacans hat eine Benennung durch einen fixierten Signifikanten notwendigerweise die subjektive Ausrichtung des Begehrens zur Folge, worin sich die Frage der *existence* des Subjekts selbst entscheidet, wie Ricard herausarbeitet.<sup>5</sup> Der Sufi gelangt so angesichts des schlechthin Anderen (Allah) zu einer spezifischen Erkenntnis Gottes, welche von der glaubensmäßigen Anerkennung seiner Rolle als Schöpfer verschieden ist – unterschieden von seiner Hoheit und Transzendenz, die der Koran-Text zum Ausdruck bringt. Aber die so gewonnene „Identifikation“ muss dem Sufi-Mystiker entgleiten, denn er finde sich einem Ideal (Realen) ohne Vermittlungen (Symbolik und Imaginäres) gegenüber, die seiner Suche einen Namen geben könnten. Innerhalb der *jouissance* des gänzlich differenten Einen gibt es keine Garantie des „Vaters“ (Phallus, Gesetz) mehr, so dass der Sufi-Mystiker sich mit der „Kluft“ des unerreichbaren „Dings“ (*la Chose*) konfrontiert erfährt. Was er daraufhin vom Realen als dem Einen erprobe, sind dessen „Löcher“, und zwar – verglichen mit dem Christentum – ohne die imaginäre Überdeckung durch die Seligkeit als Unsterblichkeit in Gott. Die mystische Größe und Wahrheit des Sufismus wäre es dann, diese reine Ordnung des Realen in der liebenden Beziehung zu seinem Gott (Allah) als dem Einzig-Einen ausgemacht zu haben.

<sup>4</sup> Vgl. KÜHN, Rolf: *Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel „Philosophischer Mystik“*. Dresden: Text & Dialog 2018, 79ff. u. 157ff.

<sup>5</sup> Vgl. auch FINKELDE, Dominik: *Exzessive Subjektivität. Eine Theorie tathaftener Neube-gründung des Ethischen nach Kant, Hegel und Lacan*. Freiburg: Alber 2015.

Wenn durch den *Logos* oder Christus die Wahrheit eine bevorzugte Relation im Christentum darstellt, dann muss dieser Aspekt analytisch-therapeutisch – wie auch für die interreligiöse Mystik – als „Wahrheit des Subjekts“ verstanden werden. Denn indem das Subjekt spricht, drückt es darin – wenn auch unbewusst – die Wahrheit seines Begehrens als „Ich bin“ aus, ohne letzteres denken zu können. Diese Verschränkung von Wahrheit/Ich im Begehren stellt die symbolischen Artikulierungen des Einen (Gottes) im Judentum und Islam in Frage, insofern hier das Gesetz (Thora) oder der Text (Koran) die göttliche Liebe verdecken, die gerade bei Hadewijch von Antwerpen im Zentrum stehe. Und wie wir bereits erwähnten, impliziert die Trinität im Christentum kein Imaginäres der „erotischen“ Vereinigung, sondern das Reale des sexuellen Nicht-Verhältnisses, wie es über die Position des Phallus als ein Drittes angezeigt sei, da die phallische Lust die effektive *jouissance* darüber hinaus verhindere. Die Trinität wie die Trias des „Borromäischen Knotens“ lässt zum Symbolischen/Imaginären das Reale hinzutreten, welches in der von Ricard untersuchten mystischen Erfahrung die Wahrheit der *jouissance* über alle Bestimmungen hinaus – auch des bloß formal oder ontologisch Einen – als Immanenz bzw. unmittelbares Leben erprobt. Dadurch legt der analytisch-therapeutische Diskurs in seiner strukturellen Vergleichbarkeit mit der Mystik jene unbewussten Gegebenheiten offen, welche der Theologie des Christentums und Judentums wie auch Islams zugrunde liegen.

Zieht man den Kreis noch weiter und versteht jede Mystik auch als kulturelle Praxis, dann erlaube Lacan demzufolge eine Interpretation unserer Beziehung zum idealisierten Anderen (A), welcher zugleich den Ort des Begehrens selbst darstellt. Denn der Mystiker vernichtet sich entweder in den absolut Anderen als den Einzig-Einen hinein (Islam) oder er integriert auch Symbolisches und Imaginäres des Eros in die Liebe Gottes, die selig macht (Christentum). Man kann folglich festhalten, dass die MystikerInnen innerhalb von *RIS* als lebensweltlichem Knotengewebe unserer *ex-sistence* weder das Symbolische, Imaginäre oder Reale isoliert als Einzelwahrheit zurückhalten, sondern eine für sie singulär privilegierte Position verwirklichen, welche die *jouissance* über Symbolik/Imaginäres hinaus ist – nicht um das Reale als drittes Element zu ergreifen, sondern um sich selbst vom Realen (Einen, Liebe) ergriffen zu fühlen. Die MystikerInnen lassen sich in dieser Singularität nicht durch die konventionellen Diskurse der Welt beirren („Herrensignifikant“, Tradition und Hysterie oder Perversion wie Zwang), sondern sie finden über die Liebe Gottes zusammen mit dem Realen des Todes – sei es Zunichtwerden oder Seligkeit – die alles ordnende Primordialität wieder, das heißt eine nicht-narzisstische Liebe, die nicht mehr die Spiegelung des eigenen Imaginären als „Ich“ ist. Dass sich die Liebe Gottes an die Stelle des Symbolischen setzen kann, um dadurch auch die Position des begehrenden Subjekts einzunehmen, sei insofern keine Undenkbarkeit, als die Liebe nicht die „Befriedigung“ beabsichtigt, wie Freud sie für die Libido annahm, sondern das Sein. Die Anfrage (*demande*), welche wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse an die Anderen (A) richten, sind letztlich Anfragen an die Liebe des Anderen, sich in seinem Wesen über Sprache oder Symbolik zu offenbaren. Insofern will die Liebe über allen Schein (*semblant*) hinaus, und was die MystikerInnen uns verdeutlichen, besteht ge-

rade in dem grundlegenden Sachverhalt, dass die Liebe Gottes anstelle des Symbolischen, um es zu ordnen, zu einer Aufforderung wird – Nächstenliebe über das Gesetz hinaus.

Dies bezeugen Christentum wie Sufismus, wobei dieser „Anruf“ für die MystikerInnen mit jenem Subjekt identisch ist, welches als Eins-Sein die vereinende Liebe schlechthin darstellt. Dieses Subjekt als Absolutes verwesentlicht in gewisser Weise das Sein wie die Liebe selbst, um sie in allem Erscheinen durch das Selbsterscheinen des einen Lebens zusammenzuführen, welches sich in allem nur selbst lieben kann. Mit anderen Worten ist diese absolute Liebe ohne Regel in ihrem unendlichen Wesen, das alle Dinge umfasst. Christi Wort von den „Lilien des Feldes, die weder spinnen noch weben“ (Lukas 12,27) sind für Lacan jenseits der inzwischen etablierten Diskurse hinsichtlich der Naturprozesse eine prinzipielle Bestimmung des Unbewussten, welches als „Wissen“ – ohne jede weitere Vorgabe – „spinnt und webt“. Dieses Wissen, von der christlichen Dogmatik weitgehend ausgeblendet, ist genau die Position der zuvor genannten Liebe und der Weg zur möglichen Anerkennung des je subjektiven Begehrens bei jedem Individuum. Im Christentum wie Islam wird der Leib durch Desexualisierung und Tod „entsinnlicht“, aber der Bezug zu einem Auferstehungsleib der Seligkeit außerhalb der „leeren Gräber“ (Institutionen) zeigt analytisch-therapeutisch den Platz an, welcher das Begehren als Unbewusstes einnehmen kann. Und wenn die MystikerInnen im Judentum, Christentum und Sufismus einem Einzig-Einen Gott folgen, der nicht nur ideal ist, sondern selbst liebend, dann wird der Ort angezeigt, sich in ihrer *jouissance* diesem „göttlichen Begehren“ als Liebe oder Einheit zu überlassen. Innerhalb von *RIS* bedeutet solche Liebe, Gott als Realem zu folgen – das heißt überall hin, wo dieses Reale überraschend anders als jede Konvention und Regel ist, in religiöse Sprache: reiner „Wille Gottes“, der dergestalt mit der göttlichen *jouissance* identisch ist.

Indem die christliche Mystik eine unmittelbar liebende Beziehung zu Gott oder Christus kennt, ist sie in der Immanenz des Lebens verankert, auch wenn der Bezug zu einer letzten ausstehenden Seligkeit bestehen bleibt. Diese direkte Beziehung zu einem liebenden Gott, der seinen Willen in allem kundtut, könne mit Lacan eine „göttliche Erotik“ genannt werden, wobei dieser Bezug als Verhältnis zum Realem allen Erscheinens nicht nur eine spezifische Verwurzelung für das Subjekt bedeutet. Letzteres hält in der Tat nicht mehr an einem „phallischen Vater“ über Gesetz und Symbolik fest, sondern folgt einer *jouissance*, welche ohne Finalität in einer zunächst vermittelnd gegebenen Symbolik ist. Die genannten christlichen MystikerInnen wie Hadewijch, Meister Eckhart oder Johannes vom Kreuz zusammen mit Theresa von Avila geben sich einer subjektiv liebenden Erfahrung mit Gott hin, wobei man innerhalb der Mystikgeschichte des Christentums sehen kann, wie Bernhard von Clairvaux diesen Begriff der Erfahrung für die Beziehung der Seele zu Gott ins Zentrum seiner „Christusmystik“ gerückt hatte, auch wenn er sich selber noch stark an Zitate aus der Schrift und den Kirchenvätern bindet. Besonders spätere Mystikerinnen wie Hadewijch und Theresa haben uns dann ihr ganz persönliches Verhältnis gegenseitiger Liebe von Seele/Gott hinterlassen, wobei

die „Erotik“ im Sinne Lacans ein Verhältnis des reinen Begehrens bedeutet, welches eine Transgression des Konventionellen darstelle. Auch im Sufismus lasse sich diese Bewegung jenseits der Gesetzesmoral feststellen, aber es sei nicht zu leugnen, dass besonders in der christlichen Mystiktradition gerade die Frauen von ihrer liebenden Begegnung mit Gott als einer subjektiv erfahrenen *jouissance* gesprochen haben, welche im Mittelalter auch von der höfischen Minne beeinflusst war.

Aber der Erfahrungsbegriff bei Bernhard von Clairvaux zeigt, dass nicht irgendeine Unerreichbarkeit der Liebe wie in der Minne besungen wird, sondern – wie später im Sufismus – eine bestimmte Form des Realen angestrebt ist. Die Seligkeit als die Liebe zu Gott über die Endlichkeit des Todes hinaus wird in gewisser Weise bereits eine Wirklichkeit im jetzigen Leben, anstatt nur eine Hoffnung für das Jenseits zu beinhalten. Anders gesagt, verwandelt sich nach Ricard die Symbolik einer kommenden Seligkeit in ein Jetzt und Hier als Ewigkeit Gottes selbst, denn die *jouissance* des mystischen Gottesverhältnisses ist mit der Verheißung der Ewigkeit bereits identisch, was die Integration des Leidens in dieselbe als Freude keineswegs ausschließt. Philosophisch wie theologisch wird dies im Mittelalter meist im Sinne eines neu-platonischen Exemplarismus formuliert, wonach alle Dinge in der Ewigkeit Gottes unter der Form ewiger Wesensideen gegeben sind. Die MystikerInnen leben diese Wesenhaftigkeit Gottes und aller Dinge dann als das, was sie selbst sind, nämlich die Unendlichkeit des Wesens Gottes als seine Liebe in ihrer eigenen Erfahrung. Damit ist eine ausreichend symbolische Vermittlung gegeben, damit die Mystik nicht in ein rein Imaginäres oder eine Psychose abgeleitet, was von der zuvor genannten ständigen „Aufforderung“ – wie ebenfalls im Sufismus – unterstrichen wird, in dieser Liebe zu bleiben und nichts zu akzeptieren, was nicht diese Liebe beinhaltet – also keinen besonderen Werken den Vorzug zu geben. Deshalb wäre auch die Nächstenliebe im authentisch mystischen Sinne nur im lebendigen Rahmen dieser absoluten Gottesliebe angezeigt, mit anderen Worten sind die anderen Menschen mit jener Liebe Gottes selbst zu lieben, mit der er sich selbst liebt.

Allerdings besitzt die Substitution des Gesetzes durch die Liebe eine Konsequenz, die man mit Hadewijch als die nicht abtragbare „Schuld der Liebe“ (*dette*) bezeichnen kann, insofern wir von uns selbst aus nichts zurückerstaten können, was nicht schon die absolute Ursprungsgabe der Liebe Gottes selbst wäre. In diesem Sinne bleibt auch in der mystischen Erfahrung – bis auf wenige Augenblicke – meist eine Sehnsucht, noch nicht genug zu lieben – und damit das Begehren ganz Liebe werden zu lassen, denn Begehren allein ist noch nicht lieben im Sinne des Lebens als Realem oder Einem. Diese ontologische, nicht moralische „Schuld“ gegenüber der Liebe hält also eine Differenz innerhalb der Symbolik des Einen oder der Liebe Gottes offen, damit die MystikerInnen nicht Opfer eines Phantasmas werden, welches die Liebe Gottes imaginär lebt, anstatt sie als das Reale zu erproben. Die „Entsinnlichung“ des Leibes in Hinsicht auf Geschlechtlichkeit und zukünftige Seligkeit bei Gott gemäß Lacan und Ricard kann somit nicht in einem absoluten Sinne verstanden werden. Die *jouissance* der MystikerInnen der jüdisch-christlichen Tradition kennt mithin in allem die Präsenz eines göttlichen Begehrens, welches einen

„Vater“ oberhalb des Gesetzes impliziert. Würde man den analytisch-therapeutischen „Namen-des-Vaters“ völlig ausschließen, der jedes subjektive Begehren in den Ort des Anderen (A) einschreibt, dann müsste man gleichfalls eine vollkommene Trennung zwischen Religion und Mystik postulieren, wie Ricard bemerkt. Aber unter den MystikerInnen gibt es die einfachsten Frauen und Männer, die ihr gewöhnliches religiöses Leben in allem weiterführen. Ohne die Finalität ihres Handelns in die Werke zu verlegen, leben sie eine kopathische Praxis in der Alltäglichkeit selbst, so dass diese nicht von der Immanenz des mystischen Lebens getrennt ist. In dieser Hinsicht würde die *jouissance* der Gottesliebe als Einheit nicht in den Dingen, Werken und Aufgaben als solchen erfahren, sondern als die „andere Seite“ dieser *jouissance* – über den Vater als Phallus hinaus, wie Lacan<sup>6</sup> schon am Ende seines Seminars „Encore“ ausführte. Denn der symbolisch Andere (A) ist als „Loch“ dieses Anderen der Ort, wo sich die Kastration einschreibt, die als „Abgeschiedenheit“ (Meister Eckhart), „Dunkle Nacht“ (Johannes vom Kreuz) oder „Zunichtwerden“ (al-Halladsch) ihre mystische Parallele besitzt.

Wenn aber die Kastration eine fundamentale Gegebenheit für jedes Subjekt in der Psychoanalyse darstellt, dann lässt sie sich nicht auf den Ödipuskomplex wie bei Freud begrenzen, sondern impliziert im Zusammenhang mit einer möglichen „anderen *jouissance*“ ein mystisch Reales, das prinzipiell von jedem Menschen in jeder Kultur verwirklicht werden kann. Denn die Kastration bedeutet eine Begrenzung der symbolischen Vermittlungen, um ein radikal Anderes darüber hinaus als Eines bzw. Reales zur Geltung zu bringen, in die sich die MystikerInnen aller Religionen und Traditionen einschreiben können, insofern sie die Unmöglichkeit jeglicher Sprache erfahren, um das Unsagbare als Wesen der *jouissance* selbst zu erproben. Dies will nicht besagen, dass dieser Erfahrung der „Kastration“ als Sprachabwesenheit für die Einheit mit dem Absoluten eine Explosion der poetischen und erotischen Metapher verhindere. Aber letztere ist nicht das Wesen der mystischen Erfahrung selbst, sondern nur Hinweis darauf, dass die immanente Einigung im Sinne der „Kastration“ jeglicher imaginären „Ichheit“ (Narzissmus) stattgefunden hat. Das Imaginäre, Poetische oder Erotische sind dann nicht mehr die Position einer „komplementären“, sondern „supplementären“ *jouissance* im Sinne Lacans, welche die Andersheit des Anderen (A) als Gegenstand der Imagination durchgestrichen hat, um ausschließlich von der Wirklichkeit der ständigen „Aufforderung“ der Liebe Gottes her zu leben, wie Ricard resümiert.

Gesetz, Begehren und Wissen sind auf diese Weise als phallische Ordnungsfaktoren der Diskursivität der Andersheit aufgegeben, um dem singulär lebendigen Akt in dessen Wahrheit Platz zu machen, die nur der Einzelne zu erproben vermag, was zugleich eine kulturelle Universalität einschließt. Dieses Vermögen der MystikerInnen, die *ex-sistence* als Immanenz zu leben, umschließt eine noch unausgeschöpfte Fraternität mit dem (post-)modernen Subjekt, dem sich auch die Psychoanalyse nicht versperren muss. Denn Lacan kann gegen Freud zeigen, dass nicht die „Wissenschaftlichkeit“ das „Unbeha-

<sup>6</sup> Vgl. *Le Séminaire XX: Encore*. Paris: Seuil 1975; dt. *Das Seminar XX: Encore*. Berlin: Quadriga 1986.



gen in der Kultur“ anstelle der Religion zu lösen vermag,<sup>7</sup> sondern nur eine *jouissance*, die jeder erproben kann, ohne davon ein „Wissen“ zu haben. Dies wäre der „ex-sistente Gottesbezug“ in Lacans Verständnis der Mystik, wie er sicher im Gespräch mit der Postmoderne sowie Ethik und Kultur ernsthaft zu berücksichtigen bleibt.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu KÜHN, Rolf: *Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik*. Dresden: Text & Dialog 2016.

CHRISTOPHE CHALAMET

Une christologie thomiste pour le 21<sup>e</sup> siècle ?  
Autour d'une étude de Thomas Joseph White<sup>1</sup>

Cet ouvrage a d'abord été publié en anglais en 2015 par les presses de la Catholic University of America. Il comprend deux parties, la première sur « le mystère de l'incarnation », c'est-à-dire la « structure » ontologique de l'incarnation (49), la seconde sur « le mystère de la rédemption », et ici le mystère pascal se trouve au centre de la réflexion. Une conclusion de près de 60 pages, intitulée « La promesse du thomisme », clôt le volume. La plupart des chapitres sont des versions remaniées d'articles parus dans diverses revues. L'auteur, jeune dominicain (il est entré dans l'ordre en 2003), a enseigné à la Dominican House of Studies de Washington, D.C. avant d'être récemment nommé à l'Angelicum (Rome). Il est connu pour ses travaux de théologie thomiste et pour son intérêt pour le dialogue œcuménique, notamment avec les réformés.

L'approche de l'auteur, on l'aura deviné au sous-titre de l'ouvrage et au titre de la conclusion, est résolument thomiste, c'est-à-dire, selon l'approche du thomisme qui est propre, spéculative : il s'agit de mener « une discussion intellectuellement irréfutable [*sic*] des aspects ontologiques du mystère du Christ » (20). Car « sans ontologie, tout sombre dans les ténèbres » (676). La théologie « devient pleinement elle-même lorsqu'elle avance au-delà de la considération des opinions historiques, vers la pratique spéculative de l'analyse scolastique » (679). À ses yeux, il existe « une science théologique thomiste pérenne » (19). Autant d'assertions qui annoncent la couleur de l'ouvrage tout entier, qui dénonce l'« historicisation » induite de l'objet de la théologie au siècle dernier, avec Marie-Dominique Chenu, Karl Rahner et leurs disciples (Eduard Schillebeeckx, mais aussi Claude Geffré et toute la théologie de la libération).

En christologie moderne, la question du point de départ se pose toujours avec acuité. Ici, le point de départ est indiqué par Thomas d'Aquin : c'est l'union hypostatique (44) et donc le Verbe préexistant qui prend chair. L'agir procédant de l'être (*agere sequitur ad esse*), l'ontologie représente le fondement ou le socle de l'action (45) ; de cette conviction découle la thèse de l'auteur selon laquelle christologie et métaphysique vont de pair et s'éclairent mutuellement (48). Karl Rahner, en optant pour une approche sensiblement différente, que l'auteur qualifie d'« ontologie historiciste », a dévié en direction du nestorianisme (47). À sa manière, le réformé Friedrich D.E. Schleiermacher, au début du 19<sup>e</sup> siècle, tendait lui aussi au nestorianisme, selon l'auteur, l'union de Dieu avec l'homme Jésus étant « opératoire » plutôt que « substantielle » (153-154). Mais cette interprétation de la pensée de Schleiermacher tient-elle suffisamment compte des affirmations du théologien berlinois

<sup>1</sup> WHITE, Thomas Joseph : *Le Seigneur incarné. Étude thomiste de christologie*, traduit de l'anglais par Pascale Robin (= « Sed contra »). Paris : Artège-Lethielleux 2018, 749 pages, ISBN 978-2-249-62594-7.

sur l'« implantation » (*Einpflanzung* ; cf. *Der christliche Glaube*, § 94.3, passage d'ailleurs cité par l'auteur, p. 154) de la conscience de Dieu (*Gottesbewusstsein*) en Jésus de Nazareth ? Ne s'agit-il pas là d'une terminologie qui, loin de n'être qu'opératoire ou substantielle, tient ensemble la dimension ontologique et la dimension d'effectivité ? Il me semble qu'avec Friedrich Schleiermacher nous nous trouvons sur un plan dogmatique bien plus sérieux et convaincant, théologiquement et christologiquement parlant, qu'avec John Hick – alors que l'auteur tend en partie à souligner les similitudes entre les deux théologiens protestants (154).

L'auteur admet, relevons-le, la légitimité du souci de Rahner par rapport à une conception mythologique de la personne du Christ (174–175), mais ce souci ne doit pas conduire à renoncer à une réflexion de type ontologique sur la personne du Christ. On peut suivre l'auteur sur ce point, mais de là à affirmer que « c'est Dieu qui est conçu dans le sein de la Vierge Marie », ou que c'est « Dieu qui se développe physiologiquement et qui grandit intellectuellement » (175), il y a un pas, et on peut se poser la question de la légitimité de telles formulations. N'est-il pas plus juste ou plus précis de dire que c'est le *Fils* de Dieu qui est ainsi conçu, qui se développe et qui grandit ? Pourquoi, à certains moments, perdre de vue la dimension trinitaire et faire comme si la différenciation en Dieu pouvait être abolie (la question se pose tout autant pour le titre du célèbre livre de Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié*) ? Ce n'est pas « Dieu » qui est conçu dans le sein de Marie, mais bel et bien Jésus de Nazareth, son Fils unique, comme cela sera reconnu par certains lors de son baptême puis durant son ministère, jusqu'à l'événement pascal et au-delà encore. Avec la naissance de Jésus, ce n'est pas « Dieu » qui naît, de la même manière que lors de sa mort sous la torture ce n'est pas « Dieu » qui meurt – même s'il faut bien sûr penser (car le propos n'est pas ici de tenir à tout prix Dieu à distance de la chair, de l'histoire, de la mort ou du changement !) en quoi la mort de Jésus, le Christ de Dieu, touche ou atteint Dieu en sa vie même. Si, comme le propose justement l'auteur, il est juste de ne jamais considérer l'homme Jésus indépendamment de son identité de Fils de Dieu (cf. par ex. p. 179 et 182), n'est-il pas également nécessaire de ne jamais considérer le Fils de Dieu indépendamment de *l'homme Jésus* ? Mais si cela est juste, cela signifie qu'il vaut mieux s'abstenir de propos qui, soudainement, ne considèrent que « Dieu », abstraction faite de l'homme Jésus, par exemple lorsqu'on affirme que c'est « Dieu » qui naît dans le sein de Marie.

Selon l'auteur, en prônant « un focus uniquement christologique » (82), Karl Barth aboutit « à une contestable projection sur la déité, d'un élément de vie humaine créée » (80). On pourrait se demander si les formules sur Dieu qui naît dans le sein de Marie ne pèchent pas elles aussi par un « focus » qui tend à projeter « sur la déité » un « élément de vie humaine ». Par ailleurs : est-ce là une lecture correcte de la christologie (et de la doctrine de Dieu) de Barth ? J'en doute fort. Oui, Barth affirme que c'est Jésus-Christ, et lui seul, qui nous dit qui est Dieu et qui est l'être humain (mais aussi : ce qu'est le monde que Dieu crée et la visée qui est celle de Dieu). En quoi cela

revient-il à « projeter » sur la « déité » un « élément de vie humaine créée » ? Barth ne s'intéresse jamais à Jésus comme simple « élément de vie humaine créée » : il s'intéresse à Jésus en tant qu'il est l'envoyé du Père, en tant qu'il est son Fils dans la chair, la Parole qui a pris visage humain. À aucun moment Jésus ne peut être considéré comme relevant d'un simple « élément de vie humaine créée », même s'il fut cela *aussi*. Mais l'auteur refuse l'option barthienne (et pas seulement barthienne, le consensus étant large sur ce point), qui consiste à comprendre la personne du Christ à partir de sa vie, de ses actes, de son histoire parmi les êtres humains. Son unité avec Dieu n'est pas « assurée » de cette manière, selon l'auteur, mais seulement, « plus fondamentalement », par « son identité personnelle en tant que Verbe fait chair » (81). Selon l'auteur, Barth aurait dû apprendre de Thomas d'Aquin la doctrine de « l'actualité pure de Dieu » (81). J'ai envie de renvoyer la question à l'auteur pour lui demander si Barth n'a pas lui aussi compris cette doctrine de « l'actualité pure de Dieu », en l'interprétant à sa manière pour en arriver à dire qu'il n'y a pas d'être sans acte, ce qui signifie que l'être de Dieu se donne à connaître dans son acte et seulement là (plutôt que dans une « ontologie » qui semble être désolidarisée d'une action, c'est-à-dire où le *sequitur* évoqué plus haut semble en quelque sorte prendre du temps, trop de temps, pour arriver à l'*agere*).

Nous retrouvons ici la doctrine bien connue de l'analogie de l'être, qui fut si débattue au siècle dernier et sur laquelle l'auteur a organisé un important colloque à Washington, D.C. en avril 2008<sup>2</sup>. L'être humain se caractérise selon l'auteur par une « ouverture naturelle à la transcendance de Dieu » (83). Toute théologie de la grâce est vaine si elle ne s'adosse pas à une « ontologie de la nature humaine, assortie d'un solide projet philosophique » (238–239). Du fait de leur refus de la métaphysique, Barth et ses disciples importent sans s'en rendre compte, ou en sans les questionner, des présupposés philosophiques de type systématique, des présupposés non réfléchis, au sein de leur théologie (279). À sa manière, Bultmann posait déjà cette question à Barth vers la fin des années 1920, et cette question conserve sans doute sa validité.

L'auteur formule ainsi cette question :

« Quel est l'avantage, ou le désavantage, en termes théologiques et christologiques, de l'emploi que fait Thomas d'Aquin d'une métaphysique analogique de la causalité pour parler de l'activité causale de la création divine, ainsi que des noms divins de Dieu ? Cette manière de penser aide-t-elle ou entrave-t-elle (et si oui, comment ?) une compréhension plus profonde de la divinité du Christ ? » (256).

L'auteur renverse ensuite la question, demandant de manière tout aussi intéressante et importante ce qui se cache comme présupposés parmi ceux qui, comme Karl Barth, répudient l'approche de l'analogie de l'être. Mais il se pourrait bien que les présupposés de Barth, qui vont selon moi dans le sens d'une affirmation cruciale de la dimension actualiste de l'ontologie, soient

<sup>2</sup> WHITE, Thomas Joseph (éd.): *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* Grand Rapids: Eerdmans 2011.

compatibles avec une interprétation féconde de l'Évangile. Pas d'être sans acte, mais également, en sens inverse, pas d'acte sans être : il y a concomitance et équiprimordialité des deux, plutôt que la dérivation suggérée par le verbe *sequitur* de la formule latine citée ci-dessus.

Tout au long de l'ouvrage, l'auteur défend une approche fondée dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ, tout en proposant un pas supplémentaire : à partir de la révélation et donc à partir d'une réflexion christologique qui prend ses sources dans « l'intérieur de la christologie », il s'agit de repenser « nos capacités *naturelles* à connaître Dieu » (97 ; cf. aussi 108, 292, 295, 320, *passim*). L'être humain se caractérise par une « ouverture naturelle au mystère de la transcendance de Dieu », une ouverture qui permet à l'être humain de « reconnaître Dieu dans le Christ » (320). La thèse apparaît de manière encore plus limpide ici : « sans une réflexion métaphysique distincte sur Dieu qui est de type philosophique, la véritable réflexion christologique devient intrinsèquement compromise » (p. 97, note 58). Si nous n'avions pas cette « capacité à raisonner naturellement pour parvenir à une connaissance véritablement analogique de Dieu », alors une « condition préalable » indispensable pour « recevoir la grâce » serait absente (296) et nous retomberions dans un pur extrinsécisme (325), notamment sur le plan épistémologique. Et même si nous ne connaissons le Christ « que par l'histoire, nous devons nécessairement être en mesure de penser à lui de façon analogique, par l'intermédiaire de la révélation qui précède l'histoire, en tant que Dieu éternel » (303). Quelle est cette « révélation qui précède l'histoire » ? Il semble s'agir, si je vois bien, de la révélation « naturelle » de Dieu, à travers le cosmos et la nature, qui eux aussi, ou eux déjà, « disent » et révèlent Dieu. Mais comme l'acte créateur présuppose l'histoire ou plutôt crée l'histoire et le temps, peut-on parler d'une « révélation qui précède l'histoire », même lorsqu'il est question d'une connaissance naturelle, limitée de Dieu à partir du créé ?

L'auteur voit bien la proximité de la christologie de Barth, une christologie « intensément ontologique », par rapport à celle de Thomas d'Aquin (403). Mais Barth, en refusant toute connaissance naturelle de Dieu et en limitant l'événement de la révélation à ce qui advient *dans l'histoire*, s'est fourvoyé, selon l'auteur. Ma question est simple : est-ce si sûr ? Pouvons-nous interpréter la révélation en la dissociant, ne serait-ce que partiellement, de l'histoire (même si la révélation fait signe vers Celui qui n'est pas déterminé par l'histoire comme nous le sommes) ?

Faute de place, je ne peux pas mentionner et discuter certaines thématiques traitées dans l'ouvrage, comme par exemple la descente aux enfers, la vision béatifique du Christ même dans sa passion, la résurrection comme acte du Père et de l'Esprit mais également comme acte du Verbe qui se relève lui-même, ou encore la critique de l'idée d'une réintégration ultime de toutes choses en Dieu. Je ne suis pas surpris quand l'auteur propose que le baptême « régénère sacramentellement l'âme d'un enfant d'une façon objective et ontologique », mais ce réalisme massif, avec son accent si fort (exclusif ?) sur l'âme humaine, est-il la meilleure manière d'interpréter et de présenter le baptême ? Fait-on du baptême « un symbole vide de sens, n'ajoutant rien

à l'existence humaine » (582), si on le conçoit comme participation de la personne humaine, dans toutes ses dimensions (âme *et* corps, indissolublement), à la mort et la vie du Christ et comme insertion de la personne baptisée dans la communauté chrétienne et donc dans le peuple de Dieu ?

Plusieurs points méritent d'être mentionnés, même brièvement. J'évoquerai ceux-ci : 1) Tout d'abord une question (typiquement protestante) qui relève des prolégomènes : le critère de la « compatibilité avec la pensée chrétienne traditionnelle » (607) est important, certes, mais suffit-il pour déterminer la validité d'une pensée théologique ? Pour le dire autrement : ce critère est-il décisif au moment d'évaluer une pensée théologique ? 2) Le Christ « a possédé une connaissance parfaite de l'identité du Père et de la volonté divine » (640). Sans doute que cela est vrai, concernant l'identité du Père ainsi que la volonté salvifique ou rédemptrice du Père. Mais comment l'auteur interprète-t-il le fait que Jésus dit ne pas connaître « le jour et l'heure » de la venue finale du Royaume (Mt 24,36) ? 3) L'auteur parle, à l'encontre de nombreux penseurs récents, de « la réalité persistante de l'âme spirituelle » (634). C'est cette réalité qui est, « à sa manière, le fondement et la présupposition » de l'enseignement concernant la résurrection physique d'entre les morts (*ibid.*). Mais est-ce là une bonne manière de fonder cet enseignement sur la résurrection ? Devons-nous concevoir l'âme comme une réalité immortelle ? Ne sommes-nous pas alors sur un terrain très différent du terrain scripturaire et de l'anthropologie vétérotestamentaire et, plus largement, biblique (une anthropologie certes polyphonique, dans une certaine mesure) ? 4) Selon l'auteur, la « structure essentielle » de l'être humain ne tient pas du Christ, mais d'Adam (646). Mais est-ce aussi simple ? Que pense l'auteur des interprétations patristiques de l'*imago* qui interprètent la notion d'« image » en lien avec le Christ icône ou image du Dieu invisible ? La « structure essentielle » de l'être humain, tout en dérivant de la création d'Adam et Ève, ne vise-t-elle pas, téléologiquement ou eschatologiquement, la participation à la filialité qui est celle du Christ ? Pouvons-nous interpréter l'acte créateur de Dieu en omettant le rôle du Christ, image du Père en l'image duquel l'être humain est créé, homme et femme ?

Malgré son ambition de consacrer toute la seconde partie de l'ouvrage à l'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ, l'auteur ne dit pas grand-chose sur ce que signifie « l'humanisation de Dieu » (701) pour le monde, y compris pour le monde *présent*. Certes, il est question de vision béatifique et de résurrection finale (le but de l'incarnation est de « mener les chrétiens (*sic*) à la vie béatifique, au monde de la résurrection » ; 702), mais ce monde-ci et sa rédemption apparaissent trop peu.

L'auteur a beau évoquer l'action du Christ « avant sa mort [...] au service de la volonté divine » (522), cette action est à peine mise en lumière et étudiée. On relève ainsi la presque totale absence du baptême de Jésus, du sens de l'événement la croix, de son enseignement en paraboles, de l'annonce du Royaume, des guérisons et des miracles, du pardon et de l'hospitalité offerts aux « impurs », des disputes avec les docteurs de la Loi, du net jugement de Jésus par rapport aux experts de la Torah et du sabbat, du renouvellement de

l'alliance, de l'eucharistie (sauf quelques très rapides allusions, 646), de la réconciliation et de la libération que Jésus-Christ opère entre les êtres humains et Dieu ainsi qu'entre les êtres humains, de la vie des disciples aujourd'hui encore. Je relève la très faible présence d'Israël et de la dimension prophétique du ministère de Jésus, l'absence – surprenante de la part d'une théologie catholique qui se veut traditionnelle – de Marie (sauf p. 701, note 74)... Malgré son épaisseur, les études réunies dans le livre se concentrent essentiellement (c'est le cas de le dire) sur le tout début et la toute fin de la vie de Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu. À peu près tout ce qui se trouve entre les deux, c'est-à-dire le ministère de Jésus, le Christ, parmi les êtres humains de son temps, est négligé.

En fin de compte, le grand thème absent de cette étude, c'est celui de la liberté entendue au sens de libération. Plusieurs des thèmes négligés n'apparaissent qu'aux pages 668 et 670, de manière très rapide, au moment où l'auteur critique les perspectives d'Eduard Schillebeeckx. L'« étude de l'être du Christ » (613) proposée dans cet ouvrage, avec sa concentration sur le *triduum* pascal, me semble donc très lacunaire. Je ne dis pas qu'il fallait simplement revenir aux perspectives de la théologie politique des années 1960 et 1970, ou qu'il fallait les répéter. Je dis ceci : comment une christologie peut-elle faire l'impasse sur toutes ces thématiques décisives au long des quatre évangiles canoniques (pas seulement les synoptiques) ? Il y a là pour moi une énigme, même s'il faut chercher la raison de cette lacune dans le refus par l'auteur de ce qu'il perçoit comme une « historicisation » induite de la christologie, au détriment de l'ontologie qu'il veut remettre au cœur (et pas seulement au cœur, vu qu'il aurait été possible, à partir de ce cœur, de tenir compte du ministère de Jésus-Christ) de la réflexion.

Avec cet ouvrage, l'auteur prône un retour à la doctrine « pérenne » de la théologie catholique, à savoir la pensée de Thomas d'Aquin – avec le risque d'un rétrécissement sur la pensée thomiste, un siècle après le début d'efforts importants et légitimes, au sein du catholicisme romain, pour résister à un tel rétrécissement. Certes, le rappel de la dimension ontologique doit être entendu, mais on peut se demander où se « lit » cette ontologie, d'où elle découle, et si ce n'est pas dans la lecture et l'étude des textes bibliques qu'elle devrait principalement s'enraciner, tout en tenant compte des énoncés dogmatiques des premiers siècles. Face à la subordination, chez les protestants, de la tradition sous l'Écriture, le lecteur a l'impression d'une subordination inverse, de l'Écriture sous la Tradition avec un grand « T » (celle de Thomas), dans cet ouvrage.

Les coquilles ne sont pas rares dans les notes, mais on peut fermer un œil au vu du très gros effort de traduction d'un ouvrage aussi épais, ouvrage qui, même s'il ne convaincra pas forcément de la nécessité d'un retour à Thomas et même s'il omet des pans entiers et cruciaux de la christologie, pose des questions qui méritent être entendues.