Besprechungen

Objekttyp: **Group**

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

Band (Jahr): **30 (1983)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

BESPRECHUNGEN

Sancti Augustini Confessionum libri XIII, ed. Lucas VERHEIJEN. Turnhout: Brepols 1981. XCII – 298 p. (Corpus Christianorum, series latina, vol. XXVII.)

Diese Neuedition der Konfessionen im CCL ist die Frucht jahrelanger Beschäftigung mit Stil und Form des Buches, dessen Anfänge bis 1949 zurückreichen, als L. Verheijen (= V.) seine Dissertation «Eloquentia Pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin» als Fasz. 10 der Nijmweger Reihe «Latinitas Christianorum Primaeva» veröffentlichte. Der Plan einer kritischen Neuedition zeichnete sich aber vor allem in den Jahren 1970 und 1981 ab. Während dieser Zeit publizierte V. in 14 Beiträgen seine editionskritischen Vorarbeiten (S. XC verzeichnet). Die vorliegende Ausgabe enthält neben der Einleitung, die die Forschungsergebnisse systematisiert und die Editionsprinzipien begründet, eine Bibliographie, die als Ergänzung zu den bereits bestehenden Angaben in der Bibliothèque Augustinienne von 1962 und Pellegrino's von 1975[3] nur Textprobleme betrifft (S. LXXXVII–XCI), und einen Index der Schriftzitate, der Scriptores und der Nomina. Ein Catalogus verborum ist durch das Eindhovener Augustinusinstitut für 1982 angekündigt, und ein lemmatisierter Index soll vom CETEDOX 1983 veröffentlicht werden.

Die Neuausgabe setzt sich eingehend mit der Teubner-Edition, 1934 besorgt durch Martin Skutella (Neudruck mit Ergänzungen 1969), auseinander, die als gute Edition zu gelten hat, obwohl sie sich in vielen Fällen von der Mauriner Ausgabe von 1679 entfernte. Skutella folgte nämlich in seiner Neubeurteilung des Textes einem Anliegen, das B. Capelle 1927 in seiner Rezension von P. de Labriolle's Ausgabe formuliert hatte. Eine Kontrollmöglichkeit wäre gegeben, wenn auch die indirekte Tradition bei Evodius, Prosper, Beda, Florus von Lyon, vor allem aber die Exzerpte des Eugippius (Anfang 6. Jh.) berücksichtigt würden. Die acht Auszüge des Eugippius aus dem 10. und 12. Buch machen etwa 6% des Textes aus und erlauben die Aufstellung eines textkritischen Beurteilungskanons. Capelle kommt zu folgendem Schluß: Eugippius stützt niemals eine isolierte Lesart des Sessorianus (= S) (6. Jh. grundlegendes Manuskript) und Eugippius bestätigt immer eine Lesart von S, die dieser mit einem oder mehreren anderen Manuskripten teilt. So wären also die isolierten Lesarten von S zu verwerfen, hingegen S+x (Übereinstimmung mit irgendeinem Manuskript) immer zu folgen. Skutella hat dieses Prinzip zwar übernommen, aber nur in einem von drei Fällen durchgehalten, und dies zu Recht, wie V. bemerkt. Dank der jetzt geleisteten systematischen Untersuchung der Eugippius-Exzerpte kommt V. zu nuancierteren Aussagen. V. stützt sich auf SCDO, die auf den gemeinsamen Archetyp der heutigen Überlieferungsformen, der bereits Fehler enthielt, hinführen, nicht aber auf den ursprünglichen Text (Stemma S. XXX und

LVII). Die Übereinstimmung der ältesten Manuskripte garantiert also noch nicht den ursprünglichen Text, sondern nur die wahrscheinliche Existenz eines bereits fehlerhaften Archetyps. Eine Liste von 190 Varianten (S. XII–XVI), in denen Eugippius mit einem oder mehreren der ältesten Manuskripte nicht übereinstimmt, führt zu einer Neubeurteilung des Textes (XVI–XXXI). V. wird in 98 Fällen von der Edition Skutellas abweichen (XXXII–XXXIV). In 72 Fällen hatten schon die Mauriner wie V. entschieden. Damit ist schon angezeigt, daß V. eine Schwenkung zum traditionellen Text hin vornimmt; doch vermag er seine Entscheide auf eine sichere Manuskriptbasis zu stellen. Die Ausweitung dieser Kriterien auf die übrigen, nicht von Eugippius bezeugten Abschnitte der Konfessionen ergibt dann die Gesamtzahl von 178 Textkorrekturen (S. XLIV–XLVIII), von denen ca. 60 bereits seit Erscheinen der Teubner Ausgabe von verschiedenen Philologen vorgeschlagen wurden (S. XLVIII–XLIX). Trotz vielfacher Verbesserungen bleiben immer noch strittige Lesarten bestehen. Auf zwei Verbesserungen sei hingewiesen. Am Schlusse des 13. Buches ist das «Amen» wieder eingesetzt und in XI, 31 (41), 19 ist gegen S+x und mit CDO und den Maurinern «distentione» (statt distinctione) als die bessere Lesart angenommen.

Man wird dem Verfasser zustimmen, wenn er nur die Schriftzitate in Kursivschrift drucken läßt, die von Augustinus als solche eingeführt sind, alle indirekten Zitate, Reminiszenzen und Anklänge nur im Apparat als solche bezeichnet.

Diese Neuausgabe darf zu Recht als eine Meisterleistung heutiger Editionstechnik angesehen werden.

OTTO WERMELINGER

H. L. Strack/G. Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. – München: Verlag C. H. Beck 1982. XVI–341 S. (Beck'sche Elementarbücher).

Günter Stemberger: Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen. – München: Verlag C. H. Beck 1982. 324 S.

G. Stemberger, Professor für Judaistik an der Universität Wien, legt zwei verschiedenartige Werke zur rabbinischen Literatur vor, die beide im Verlag Beck in buchtechnisch schöner Form erschienen sind.

Das erste zu besprechende Buch ist die ganz umgearbeitete 7. Aufl. der berühmten Einleitung von *H.-L. Strack*, deren letzte neubearbeitete Aufl., nämlich die 5., 1920 bei Beck herausgekommen war und in einem unveränderten Neudruck 1961 als 6. Aufl. nochmals aufgelegt wurde. Der Neudruck von 1961 ließ die Unentbehrlichkeit dieses Arbeitsinstrumentes erkennen, das die *Strack*'sche Einleitung war, denn obwohl sie 1961 längst hinter dem Forschungsstand zurücklag, gab es nichts in deutscher Sprache und darüber hinaus, was sie hätte ersetzen können. So war es längst ein dringendes Desiderat geworden, daß eine auf den neusten Stand gebrachte Einleitung in die rabbininische Literatur erschiene, und es ist ein großes Verdienst *Stembergers*, daß er sich der mühevollen Kleinarbeit unterworfen hat, die eine solche Neufassung von *Stracks* Einleitung erforderte.

Da die Anlage und der Inhalt der *Strack*'schen Einleitung bekannt sind, werde ich im Nachfolgenden vor allem die Veränderungen hervorheben, die *Stemberger*, der dem Aufbau des *Strack*'schen Werkes *grosso modo* folgt, im Unterschied zu den früheren Auflagen vorgenommen hat.

Während *Strack* einen 1. Teil der Mischna und dem Talmud, den 2. Teil der Midraschliteratur gewidmet hatte, stellt *Stemberger* diesen beiden Teilen einen ausführlichen Teil unter dem Titel: «Allgemeine Einleitung» voran (SS. 11–109). Hier werden in 7 Kapiteln der Sitz im Leben, die Trägerschaft und die Sprachen der rabbinischen Literatur skizziert (Absteckung des chronologischen und historischen Rahmens, das rabbinische Schulwesen, Hermeneutik der rabbinischen Literatur, die eine Zitat- und Interpretationsliteratur ist; es folgt das Verhältnis von mündlicher zu schriftlicher Tradition, die Methoden, die die historische Auswertung der rabbinischen Literatur gebrauchen muß, die Listen der tannaitischen und der amoräischen Rabbinen aus Palästina und Babylonien mit den entsprechenden Problemen der Rabbinen-Biographie, und schließlich eine Charakteristik der Idiome, die diese Literatur verwendet). *Strack* hatte zu manchem dieser Punkte Stellung bezogen, aber bei *Stemberger* werden sie systematisch und für sich genommen abgehandelt.

Eine zweite Neuerung ist die breitere Behandlung von Teil 2 bei *Strack* (Teil 3 bei *Stemberger*): die *Midraschliteratur*. Dafür sind manche Benützer des Werkes sicher dankbar, denn viele von ihnen werden es noch häufiger mit den Midraschim (die Auslegungsliteratur der Hl. Schrift) als mit Mischna, Tosefta und Talmud zu tun haben.

Der Hauptvorteil der neuen Aufl. im Vergleich zur alten ist natürlich die überall durchgehend erneuerte Bibliographie, die nicht nur in ihren Titeln zitiert, sondern an sehr vielen Stellen in ihrem Inhalt referiert wird. Das Buch ist dergestalt an manchen Punkten ein Status quaestionis, wo die divergierenden Meinungen angeführt werden, bevor *Stemberger* evtl. selber vorsichtig seine Ansicht äußert. Die sehr vielfältige Literatur wird übrigens nach einem angenehmen Vereinfachungssystem zitiert, wo Abkürzungen und Sigel nicht überhandnehmen, sondern übersichtlich und durchsichtig bleiben. Die Forschungen in hebr. Sprache sind selbstverständlich berücksichtigt, oft auf englisch zitiert und als hebr. Arbeiten kenntlich gemacht. Anders bei

Strack hat *Stemberger* kein eigenes Literaturkapitel, wo zu den verschiedenen Bereichen der rabbinischen Literatur eine Bibliographie geboten wird. Bei *Stemberger* steht die einschlägige Bibliographie jeweils am Anfang der Sektionen. Da *Stemberger* überdies gute Register mit Büchertiteln und abgekürzt zitierter Literatur bietet, ist das Auffinden bibliographischer Angaben leicht gemacht. Dankbar ist man *Stemberger* auch, daß er die großen klassischen Gelehrten des 19. Jhs. wie *Zunz, Theodor, Graetz, Steinschneider* usw. ebenfalls anführt, obwohl er *Stracks* bibliographisches Material etwas kürzte. Denn diese Autoren werden für manchen Benützer der Einleitung zugänglicher bleiben als hebr. geschriebene Werke, ganz abgesehen vom bleibenden Wert mancher dieser bahnbrechenden Forschungen.

Eine Konsequenz dieser nachgeführten Bibliographie ist nun ganz selbstverständlich die verschiedene und neue Beurteilung vieler Einzelfragen bei *Stemberger*, denn die lebhafte Forschung auf allen Gebieten hat manches anders sehen gelehrt, als es zur Zeit *Stracks* der Fall war. Dies gilt für geschichtliche, textgeschichtliche, literarische, Authentizitäts-, Kompositions- und Datierungsfragen in Bezug auf Mischna, Tosefta, Baraitot, die beiden Talmude und die Midraschim. (Übrigens erweist sich die hervorragende Qualität von *Strack*'s Einleitung gerade daraus, daß sie nun neben *Stembergers* neuem Werk eine Eigenständigkeit erhält, die in manchem Punkt den Vergleich mit *Stemberger* lohnt, denn sie enthält Dinge, die bei *Stemberger* nicht mehr stehen oder nicht so dargestellt sind [z.B. die Tabellen *Stracks*, S. 26–32, oder das Register der erklärten hebr. und aram. Wörter, ebd. S. 227f.]. Umgekehrt ersetzt *Stembergers* Materialfülle das, was seit mehr als 60 Jahren zu *Strack* hinzuzufügen wäre.)

Bei *Stemberger* fielen mir 2 sinnstörende Druckfehler auf: S. 130, L. 2 von unten muß es heißen: S. 27f.; S. 152, letzte L. muß stehen: M (nicht: T).

Strack hatte in seiner Einleitung zwei Textproben aus dem babylonischen Talmud geboten. *Stemberger* hat darauf in seiner Einleitung verzichtet, dafür aber hat er eine ganze Anthologie aus demselben in Buchform veröffentlicht. Es handelt sich um das zweite, hier anzuzeigende Werk *Stembergers*. Diese Vorgehensweise hat mehrere Vorteile: Um einen Eindruck vom Talmud zu vermitteln, genügt ein so schmaler Auszug, wie *Strack* ihn bot, natürlich in gar keiner Weise. Eine breit angelegte Auswahl ist unabdingbar. Ferner ist der Talmud ja ein Gegenstand des Interesses auch für Nicht-Fachleute, während die Einleitung in Talmud und Midrasch für den Kreis der Spezialisten im Bereich der Exegese, der Judaistik und der alten Kirchengeschichte bestimmt ist. So hat *Stemberger* eine Anthologie des Talmud konzipiert, die dem interessierten Nicht-Fachmann dieses grundlegende Werk des rabbinischen Judentums entschlüsselt, deren Präsentation aber auch den schon mit der Materie Vertrauten vieles lehren kann. Die ausgewählten Texte zerfallen in zwei Teile: Stücke aus der *Halacha* (Ethik und Recht) und aus der *Haggada* (Glaube, Theologie, Erbaulich-Spirituelles, allgemeines Wissen). Vorangestellt ist ein langer Ausschnitt aus den «Sprüchen der Väter» (*Pirqe Abot*), denn dieser Traktat der Mischna illustriert das Verständnis der Tradition des rabbinischen Judentums.

Das Besondere an der Übersetzung der ausgewählten Stücke besteht neben der klaren Übersetzung und den erklärenden Anmerkungen vor allem in der Gliederung des Textes in Sinnschritte, welche die Artikulation des Denkens deutlich hervortreten lassen. Dadurch erst wird es möglich, das Denken von innen heraus zu verstehen, das sich in den talmudischen Texten niederschlägt.

Das Prinzip der Auswahl der Stücke ist nicht zuerst inhaltlicher, sondern formaler Art: es sollen von allen Gattungen und Sorten talmudischer Texte Beispiele gegeben werden. So lauten die Überschriften zu den halachischen Abschnitten: «Regeln zur Festlegung der Halakha», d.h. der zu befolgenden Gebote und Verbote,

«Halakhische Bibelauslegung» (Exegese, die zu den zu befolgenden Normen führt), dann folgt die «Korrektur» eines Schriftgebotes, das unter bestimmten Umständen unerfüllbar geworden ist (der berühmte Prosbul *Hillels*, der den 7-jährigen Schulderlaß praktisch abrogiert), darauf folgen Präzedenzfälle, Kasuistik, Urkunden, Wissenschaft als Voraussetzung zur genauen Gebots- und Verbotsdefinition (hier: Gynäkologie zur Bestimmung von weiblichen Unreinheiten bei Schwangerschaften).

Aus den haggadischen Teilen werden Erzählungen mancher Art (aus Geschichte, Biographie, von Wundern und Heiligen, Fabeln), Auseinandersetzungen mit Nicht-Juden, Gleichnisse, weisheitliche und endzeitlich-apokalyptische Stücke, Träume, Klagen, Gebete, Predigten, Bibelauslegung ausgewählt. Diese Fülle an verschiedenen Themen läßt etwas von dem enzyklopädischen Charakter ahnen, den inbesondere der babylonische Talmud besitzt.

Diese Auswahl wird von einem zusammenhängenden, längeren Textabschnitt aus dem Traktat *Schwagerehe* 61b–64a abgeschlossen, damit der Leser sich ein Bild von dem scheinbar sprunghaften, assoziativen Fortgang der Gedankenbewegung machen kann, der für den Talmud charakteristisch ist.

Die übersetzten Stücke nehmen den Hauptteil des Buches ein. Sie werden eingerahmt durch eine Einführung (S. 9–69), die – in freilich einfacherer Weise – der oben besprochenen «Allgemeinen Einleitung» in *Strack-Stembergers* Einleitung in Talmud und Midrasch (S. 11–109) entspricht, und durch einen sehr gedrängten und stellenweise erschütternden Überblick über die Wirkungsgeschichte des Talmud.

Die Sprache beider Bücher ist klar und von wohltuender Sachlichkeit, die Fülle und die Qualität der Informationen bewundernswert. Die «Einleitung» ist ein unentbehrliches Arbeitsinstrument, der «Talmud» wohl die beste talmudische Anthologie, die es in deutscher Sprache gibt.

ADRIAN SCHENKER

Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea. Cura et studio Jean Ribaillier. – Liber Primus. Paris: Editions du C.N.R.S. – Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980. 403 p. (Spicilegium Bonaventurianum XVI.) – Liber Secundus. Tomus I. Paris: Editions du C.N.R.S. – Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982. 401 p. (Spicilegium Bonaventurianum XVII.)

Le deuxième volume d'une édition critique de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, contenant une partie du deuxième livre, vient d'être publié dans le Spicilegium Bonaventurianum. Le premier volume, qui contient le premier livre en entier, a paru en 1980.

Guillaume d'Auxerre fut maître séculier à l'Université de Paris pendant les premières décennies du XIIIe siècle. Il mourut à Rome en 1231. Son œuvre majeure, la *Summa aurea* (le nom ne provient pas de Guillaume lui-même), qui consiste en quatre livres, reproduit son enseignement universitaire. Le texte n'a donc pas été fixé d'emblée par Guillaume; il s'agit des reportations de questions disputées, ultérieurement réunies, révisées et corrigées.

En ce qui concerne la date de la *Summa aurea*, on peut affirmer avec certitude qu'elle est postérieure à l'année 1215, car elle contient des allusions au IV Concile du Latran. Elle doit aussi être antérieure à l'année 1229, car à partir de cette année, Roland de Crémone s'y réfère.

La Somme de Guillaume connut une grande diffusion – attestée d'ailleurs par le fait que, encore aujourd'hui, il en existe plus de 120 manuscrits. Elle exerça une influence considérable sur la théologie de l'époque. Comme l'a montré le P. Chenu, Guillaume semble avoir été le premier à assimiler les articles de foi aux *principia per se nota* qui se trouvent à la base des autres sciences, une analogie qui devait être reprise par Thomas d'Aquin (Chenu, La théologie comme science au XIIIe siècle, pp. 58–60, 69–70).

C'est presque en passant que Guillaume formule son analogie de structure entre la théologie et les autres sciences. Dans le troisième livre de la *Summa* (dont nous avons raison d'attendre avec intérêt l'édition critique), il y a une question sur les significations du terme *fides*. Nous y apprenons que la foi peut être nommée *argumentum* pour plusieurs raisons, parmi elles

> propter articulos, qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem. Fides enim, quia soli veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credit eis, scilicet Deus, sicut in alia facultate intellectus in hoc principio Omne totum est maius sua parte causam invenit per quam cognoscit illud. Quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia.
> (Liber III, tract. III, cap. I, q.I, éd. Pigouchet fol. 131 vb; la ponctuation a été modifiée. Voir aussi: Liber III, tract. VIII, cap. de sapientia, q.I, fol. 189 vb et Lib. IV tract. de baptismo, cap. de baptismo parvulorum, q. I, fol. 254 va.)

Nous retrouvons cette explication, considérablement développée, dans plusieurs œuvres de saint Thomas d'Aquin. (Voir In I Sent. Prol. q.1 a. 3 sol. II; In Boetium de Trinitate q. 2 a. 2 c; ST Ia q. 1 a. 2, a. 8.)

Au début de sa Somme (Liber I, tract. I), Guillaume propose quatre preuves de l'existence de Dieu. Les deux premières, qui sont fondées sur la causalité, ont un certain intérêt, car elles affirment explicitement la nécessité de sortir de l'univers des êtres causés. La quatrième est le fameux argument ontologique d'Anselme de Cantorbéry et la troisième semble être une variante de celui-ci.

L'édition actuelle constitue l'aboutissement d'un projet formulé par le P.R.-M. Martineau, O.P., il y a plus de cinquante ans. Le P. Martineau, après de nombreuses recherches, réalisa une première transcription de la Summa aurea, prenant comme manuscrit de base le ms. Paris B.N. lat. 15746 (sigle A dans l'édition critique). Son œuvre fut poursuivie par Jean Ribaillier, qui y travailla depuis 1958 jusqu'à sa mort en 1974. Les nombreux manuscrits et la complexité de la tradition textuelle le força à entreprendre de nouvelles recherches. Ces recherches l'ont conduit à identifier «au moins deux recensions différentes» de la *Summa* (Introduction p. 8). Sur ces deux recensions, qu'il a nommées «recension longue» et «recension brève», il a écrit une étude qui sera publiée dans un volume de prolégomènes (traitant principalement de la tradition manuscrite) à paraître *après* la publication des quatres livres de la *Summa*. Pour l'instant, nous dit-on, «il ne peut pas être question de donner un aperçu, même succinct, des problèmes que J. Ribaillier a dû aborder et résoudre pour établir le texte» (ibid). Malheureusement, cela signifie que nous ne savons ni pourquoi certains manuscrits ont été choisis et d'autres éliminés, ni pourquoi l'éditeur affirme l'existence de *deux* recensions.

Le premier volume de l'édition critique contient (outre une courte introduction) le texte entier du premier livre selon la recension longue et, en appendice, les variantes de quelque longeur de la recension brève. Le deuxième volume s'achève avec le tr. XII, c. IV, q. V du deuxième livre (selon la division de l'édition critique).

Le texte du premier livre est, nous dit-on, parfaitement fixe dans la recension longue (p. 9). Pour établir ce texte, J. Ribaillier a choisi comme manuscrit de base le ms. Paris B.N. lat. 15746 (sigle A; le même manuscrit qu'avait choisi le P. Martineau). Ce manuscrit peut presque certainement être daté de l'année 1262. Il est donc «assez proche de l'auteur», bien que «pas exempt de fautes» (p. 10). Ces fautes ont été corrigées à l'aide d'autres manuscrits, dont surtout deux ont retenu l'attention de l'éditeur: le ms. Londres Brit. Mus. Royal 9 B V (sigle B) et le ms. Paris B.N. lat. 15741 (sigle C). Le premier de ces manuscrits est de l'année 1231 (et donc plus proche de l'auteur que le ms. A). Il présente «d'intéressantes leçons originales», mais contient aussi de nombreuses erreurs de copiste. Le ms. C présente un texte très proche de celui de A; selon l'éditeur, il correspond probablement à un stade plus ancien (ibid.).

Il est regrettable que l'introduction ne dise pas, au moins brièvement, pourquoi le ms. A s'impose comme témoin privilégié, pourquoi, après lui, B et C sont les meilleurs témoins, et quels sont les rapports entre ces trois manuscrits.

La recension longue constitue, selon l'éditeur, l'état définitif du texte après la correction et l'amplification de plusieurs passages de la première recension (p. 9). – Les prolégomènes nous expliqueront sans doute si toutes les révisions remontent à Guillaume lui-même.

Bien que la recension brève coïncide souvent avec la longue, il y a de nombreuses absences. Et surtout, il y a des chapitres ou des questions où la rédaction de la recension brève est entièrement différente de celle de la longue. Pour le premier livre, ces rédactions différentes, publiées en appendice, sont nombreuses: les cinquante-quatre appendices du premier volume remplissent 109 des 369 pages consacrées au texte. Pour le deuxième livre, les rédactions propres à la recension brève ne viendront qu'à la fin du tome II.

Le texte de la recension brève est mal fixé, les divergences étant trop nombreuses pour être signalées dans l'apparat critique (p. 11). Pour les rédactions propres à cette recension qui sont données en appendice, le ms. Paris B.N. lat. 3056 (sigle D) a été choisi comme manuscrit de base. Il est un des quatre manuscrits (témoins de *deux* états textuels) qui ont été choisis pour les omissions et les rédactions propres à la

recension brève signalées dans l'apparat critique de la recension longue (pp. 11–12).

Signalons ici que les rédactions propres à la recension brève contiennent parfois des questions ou des développements qui manquent à la recension longue et qui sont d'un intérêt considérable.

Avant l'édition critique, il existait déjà trois éditions imprimées: l'édition de Pigouchet, Paris, 1500; l'édition de Regnault, Paris, 1500; l'édition de Venise, 1591. L'édition de Pigouchet a été réimprimée en 1964 par Minerva GmbH, Francfort-sur-le-Main, et par Johnson Reprint Company, New York. Les deux autres éditions sont difficilement accessibles.

Nous avons tâché de comparer l'édition critique (=R) avec celle de Pigouchet (=P) en faisant des coups de sonde. Comme le montre les exemples suivants, les différences entre la recension longue et l'édition de Pigouchet sont en général peu nombreuses. (Par contre, les rédactions propres à la recension courte ne se trouvent pas dans l'édition de Pigouchet.)

Liber Primus, tractatus IV, caput III:
R 43.9 a theym grece: a thetym grece P V rb/R 43.9 quod est currere vel fovere: quod est creare vel currere vel fovere P V rb
R 44.16 et hoc impossibile: et hoc impossibile est P V rb
R 44.23 aliter ‹et aliter›: aliter et aliter P V va
R 44.30 non tamen sequitur: tamen non sequitur P V va
R passim ymagine: P passim imagine
Liber Primus, tractatus IV cap. VII (ici seulement les différences qui changent le sens ont été notées):
R 59.49–50 subiecta creatura: substantia creata P V rb
R 60.76 quantum ad ternarium significatum: quantum ad primo significatum P VII rb
R 61.103 Essentia est una, id est communis tribus personis: essentia est trina, id est communis tribus personis P VII va

Dans l'édition de Pigouchet (ainsi que dans certains manuscrits), le premier *tractatus* du deuxième livre a été transféré à la fin du premier livre. A part cela, un contrôle de l'introduction et du premier chapitre montre peu de différences. Certaines ne concernent que l'orthographe: dans R, nous lisons *ymago, architypus* et *set*, dans P *imago, archetypus* et *sed*. En plus il y a:
R 11.3 mundus iste sensibilis: mundus ille sensibilis P XXXII va
R 13.32–33 creatum cognoscitur et videtur in sua propria causa: causatum cognoscitur et est in sua propria causa P XXXII va
R 13.34 set proprie sit: sed etiam proprie sit P XXXII va

L'importance de Guillaume montre l'importance de cette édition critique. Aussi faut-il savoir gré au C.N.R.S et au Collège Saint Bonaventure d'en avoir entrepris la publication. Sur les critères qui ont été suivis, nous ne pouvons évidemment rien dire. Il faut regretter que l'introduction ne donne pas au moins un bref aperçu à ce sujet.

A juger par les coups de sonde que nous avons faits, les améliorations par rapport à l'édition de Pigouchet ne semblent pas très grandes en ce qui concerne la recension longue. (Faute d'avoir effectué une comparaison exhaustive, nous ne voulons cependant rien affirmer d'absolument certain.) Il faut espérer que les prolégomènes nous renseigneront sur les rapports entre les anciennes éditions imprimées et la tradition manuscrite. Par contre, les appendices apportent un vrai enrichissement – qui sera encore plus important quand nous connaîtrons les rapports entre les différentes révisions du texte. On peut donc attendre avec intérêt la publication du reste de la *Summa* et des prolégomènes. ULRIKA LINDBLAD

Thomas von Aquin. Herausgegeben von Klaus Bernath. Erster Band. Chronologie und Werkanalyse. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. XI – 491 S. (Wege der Forschung. 188.)

Thomas von Aquin. Herausgegeben von Klaus Bernath. Zweiter Band. Philosophische Fragen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. IX – 572 S. (Wege der Forschung. 538.)

Dans la série *Wege der Forschung*, Klaus Bernath a entrepris l'édition d'un recueil d'articles sur saint Thomas d'Aquin. Le premier volume, «Chronologie und Werkanalyse», a été publié en 1978. En 1981, il a été suivi par le volume II, intitulé «Philosophische Fragen». Un troisième volume, qui traitera de «Philosophie und Praxis. Recht – Staat – Gesellschaft – Erziehung» est en préparation. – Les deux volumes sont pourvus d'une introduction par l'éditeur, d'une bibliographie et d'un index des noms propres. Malheureusement, il n'y a pas d'index des matières, ce qui en rend l'emploi plus difficile.

1. «Chronologie und Werkanalyse» nous offre vingt-quatre articles s'étendant sur une période de plus de cinquante ans. Ensemble, ils donnent un aperçu non seulement de la chronologie des oeuvres de saint Thomas, de son programme, de ses sources et de ses méthodes de travail, mais aussi de la recherche thomiste de ce siècle. Plusieurs des études ici publiées sont déjà des «classiques».

Etant donné l'impossibilité de discuter tous les travaux, nous n'abordons que ceux qui nous semblons les plus significatifs. Parmi les études chronologiques, il y a la Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas d'Aquin – Leben und Schriften des hl. Thomas von Aquin – du P. Mandonnet, parue en 1920 (pp. 11–23); la chronologie des Questions disputées du P. Glorieux de l'année 1932 (Les «Questions Disputées» de S. Thomas et leur suite chronologique – Die «Quaestiones Disputatae» des hl. Thomas und ihre chronologische Aufeinanderfolge, pp. 95–131); une Note sur la date du Contra Gentiles (Bemerkungen zur Abfassungszeit von «Contra Gentiles») par A.-R. Motte, parue en 1938 (pp. 167–172). Ce dernier article détermine, à l'aide des comparaisons doctrinales, que les chapitres 4–69 du premier livre ont été composés entre mi-mars et début juillet 1258. – A ce propos, nous regrettons de ne trouver dans la bibliographie aucune référence à l'édition Marietti du Contra Gentiles, dont le premier volume contient les arguments de Dom Pierre Marc pour une date beaucoup plus tardive. (S. Thomase Aquinatis Doctoris Angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles. Cura et studio Dom Petri Marc et al. Vol. I. Introductio. Augustae Taurinorum: Marietti – Lutetiae Parisiorum: Lethielleux, 1967.)
Plusieurs articles analysent, directement ou indirectement, le plan de la Somme théologique. En premier lieu, il y a l'article qui ouvrit la discussion sur ce point, Le plan de la Somme théologique de S. Thomas par le P. Chenu, paru en 1939 (pp. 173–195). Un article par O. H. Pesch (pp. 411–437) présente, en analysant l'interprétation de Max Seckler, l'état de la discussion en 1965. Ulrich Horst (1965, pp. 373–395) et Richard Heinzmann (1974, pp. 453–470) étudient le problème en rapport avec la conception de la théologie de saint Thomas, et avec l'importance qu'avait pour lui la théologie du salut.

L'étude du P. Chenu présente son interprétation du plan de la Somme comme un schéma d'*exitus* et de *reditus* selon la tradition néo-platonicienne. Pesch (comme Seckler) accepte ce schéma, mais en lui donnant une perspective plus historique. Heinzmann montre que le plan selon lequel la Somme a été bâtie existait déjà avant saint Thomas (et avant l'entrée de l'aristotélisme), au moins dans ses traits généraux, et que ce plan avait été construit dans la perspective de la théologie du salut. Comme

le remarque Pesch dans une postface à son article (1974), cela n'empêche évidemment pas le plan de la Somme de représenter un choix personnel de l'Aquinate. L'article de Heinzmann donne aussi une bibliographie utile des discussions concernant le plan de la Somme. Ulrich Horst montre dans son article que saint Thomas avait un sens profond aussi bien du développement de la doctrine que de la critique littéraire. Il passe en revue plusieurs interprétations dont la plupart aboutissent à une mise en valeur des aspects christologiques et historiques de la Somme. – Il faut féliciter l'éditeur d'avoir eu l'idée de réunir ici tous ces articles, présentant ainsi des aspects divers de la question.

Plusieurs articles ont dû être traduits pour ce volume. Malheureusement, nous devons signaler ici deux erreurs assez fâcheuses dans la traduction de l'étude de P. Chenu. Nous y lisons (p. 174):

> denn das ist die Bewegung, die aus wissenschaftlichen Gründen heraus die intellektuellen Entscheidungen zeitigen wird, die die Ordnung im Ganzen leiten und hier und dort das Gewicht oder die Lokalisierung dieses oder jenes Teil bestimmen.

Or, le texte français dit (Rev Thom 1939 p. 93):

> car c'est ce mouvement qui révélera, avec les raisons scientifiques qui commandent tout l'agencement, les options intellectuelles qui décidèrent ici et là de la prééminence ou de la collocation de telle ou telle partie.

Ce ne sont donc pas les options intellectuelles, mais les raisons scientifiques qui commandent tout l'agencement. Plus loin (Rev Thom 1939 pp. 99–100), le P. Chenu dit:

> Or il y a un secret apparentement entre ce type très particulier d'intelligibilité, que procure au théologien l'argument de convenance (si méprisable en épistémologie aristotélicienne, mais si essentiel à l'épistémologie théologique), et le schème d'émanation et du retour où la liberté divine commande aux moments décisifs le rythme de son développement.

Ce qui a été traduit (p. 182):

> Nun bietet offensichtlich für diesen eigentümlichen Typ des Verstehens das Argument der Konvenienz, das in der aristotelischen Erkenntniskritik verpönt, aber für die Erkenntnislehre der Theologie so wesentlich ist, das Schema von Emanation und Rückkehr einen besonderen Kunstgriff, weil dabei an den entscheidenden Stellen die göttliche Freiheit den Rhythmus der Entwicklung bestimmt.

Il est très difficile de comprendre ce que signifie cette phrase; est-ce le secret apparentement qui est devenu un *Kunstgriff*, ou une partie de la phrase a-t-elle été oubliée?

Une étude de P. Engelbert, Eine Schule der Textkritik. Die jüngsten Editionen der Commissio Leonina, parue en 1970, avec une postface de l'année 1974 (pp. 438–452) donne un aperçu extrêmement intéressant sur les méthodes de travail de la Commission Léonine à travers une analyse détaillée de quelques éditions.

La bibliographie ne prétend pas être complète; en ce qui concerne les œuvres publiées entre 1920 et 1966, elle ne peut être utilisée que comme complément à Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. II, Mittelalter (Einleitung p. 7). Elle a donc pour but de mentionner les instruments de travail les plus importants et de donner un aperçu de la littérature sur les questions ici traitées, en mettant l'accent sur les travaux récents. Dans ces limites, elle correspond assez bien à son but; il y a cependant quelques lacunes à signaler. Parmi les bibliographies, il aurait fallu mentionner le Bulletin de théologie ancienne et médiévale publié par l'Abbaye Mont-César à Louvain. Parmi les dictionnaires, on aurait (malgré ses

défauts) pu mentionner la Tabula aurea de Pierre de Bergamo. L'édition critique du commentaire sur le Liber de causis de H.-D. Saffrey manque parmi les éditions des œuvres séparées. (Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio. Fribourg: Société Philosophique – Louvain: Nauwelaerts, 1954.)

2. Malgré le titre du deuxième volume, l'éditeur hésite à affirmer que Thomas d'Aquin fut philosophe. Il s'agit plutôt de poser des questions philosophiques *à* l'œuvre de l'Aquinate. Il faudrait alors commencer par la question: saint Thomas fut-il philosophe? Pour résoudre ce problème, Klaus Bernath accorde une grande importance au prologue de la Somme théologique, où saint Thomas parle de la tâche du *catholicae veritatis doctor*, et en conclut qu'il se considérait comme théologien (et non pas comme philosophe, p. 1). Or, il n'y a pas de doute que saint Thomas se considérait comme théologien. Mais cela ne résout pas le problème, car être théologien n'empêche pas a priori d'être philosophe. En plus, il nous semble extrêmement douteux si on peut vraiment parler de «Selbstaussage» à propos de ce prologue; n'est-il pas plutôt question de la tâche du théologien en général?

Il semble également douteux que l'on puisse dire du moyen âge qu'il nous enseigne surtout «die respektvolle Annahme und getreue Überlieferung eines kostbaren Vermächtnisses» (p. 12; la définition est de Ernst Curtius). Non seulement sa pensée théologique, mais encore sa pensée philosophique est une pensée originelle. Et l'interprétation des sources et *des* traditions était parfois plutôt tendancieuse!

Le deuxième volume réunit dix-neuf articles, dont le plus ancien date de l'année 1941. Ils ont été choisis pour représenter les interprétations contemporaines dans leur multiplicité (Einleitung p. 12).

Nous trouvons ici des articles de: Jacques Maritain, George P. Klubertanz, Fritz Leist, Jean Langlois, Robert A. O'Donnell, Léon Elders, H. H. Berger, Winfried Weier, Cornelio Fabro (deux articles), Joseph Owens (également deux articles), Pierre-Ceslas Courtès, Tomo Veres, Rudolf Gumppenberg, Johannes B. Lotz, Klaus Bernath, Carlo Giacon et Max Müller. On ne peut que s'étonner de l'absence de plusieurs représentants importants de la pensée thomiste, parmi eux Etienne Gilson (!), Stanislas Breton, L.-B. Geiger, Ludger Oeing-Hanhoff, Karl Rahner, Albert Zimmermann. N'aurait-il pas mieux valu se restreindre à un article par auteur et laisser ainsi une place à plusieurs auteurs?

Ici encore, nous ne pouvons mentionner que quelques articles. Celui de Jacques Maritain a l'intérêt de souligner la valeur ontologique de l'amour dans la pensée de l'Aquinate et de montrer que, pour lui, il n'y a ni contradiction ni rupture entre l'amour et la connaissance (Der Humanismus des hl. Thomas von Aquin, pp. 23–41).

Un article de R. A. O'Donnell (Individuation: Ein Beispiel für die Entwicklung im Denken des hl. Thomas, pp. 117–135) veut montrer que, sauf dans ses premières œuvres, saint Thomas ne considérait pas, à proprement dire, la matière, mais la forme comme ce qui individualise; la matière constitue le principe matériel de l'individualisation.

Une étude de Winfried Weier (pp. 192–220) traite de la participation. L'auteur essaye de clarifier la doctrine de saint Thomas en distinguant entre *Seinsteilhabe* et *Sinnteilhabe*. Cette dernière consiste en une participation au «Sinn der Welt, auf den hin Gott die Welt schuf» (p. 199). Si intéressante que soit cette distinction, l'auteur nous semble parfois trop négliger l'aspect de causalité efficiente, surtout à propos du rapport entre *esse creatum* et Dieu.

L'article de P.-C. Courtès (Teilhabe und Kontingenz bei Thomas von Aquin, pp. 266–313) traite du rapport entre la participation et la contingence. Avoir l'être par participation signifie, selon l'auteur, d'une certaine manière participer à la fois de

l'être et du non-être – ce qui constitue la contingence. La multiplicité implique en elle-même un certain non-être. Cela amène l'auteur à discuter les transcendentaux et les rapports entre unité et multiplicité. – Nous devons signaler une erreur assez grave dans la traduction de cet article. Nous y lisons (p. 271):

> Wir wissen, daß diese Teilung ihrerseits zwei Momente enthält.[12] *Vollkommen, wie sie ist*, läßt sie die Relation bestehen. Indem sie vollkommen teilt, begründet sie die Einheit, in ihrer Vollkommenheit.

Mais dans le texte original, il est dit:

> Nous savons que cette division comporte elle-même deux moments.[12] *Imparfaite*, elle laisse subsister la relation. Parfaitement séparante, elle constitue l'unité en sa raison parfaite.

Il n'était certes ni possible ni souhaitable de donner une bibliographie complète. Comme dans premier volume, on a voulu mettre l'accent sur les travaux récents (faisant confiance à Totok pour les autres), sans cependant exclure les travaux plus anciens. Il est clair que cela rend le choix difficile, mais il nous semble que la bibliographie est parfois trop arbitraire (même si elle est censée être utilisée avec Totok). Pourquoi, par exemple, le travail de Lyttkens sur l'analogie s'y trouve-t-il, tandis que ceux de Klubertanz et de Ramirez y manquent? Pourquoi de si nombreux articles de revue des années cinquante et soixante y sont-ils cependant mentionnés?

Il faut dire que le choix des articles pour ce deuxième volume est décevant. On ne voit pas très bien quels en sont les critères. Le volume ne présente ni les auteurs thomistes les plus importants ni toutes les «écoles» principales. L'article de J.B. Lotz passe en revue l'école de Maréchal. Mais il n'y a rien sur la naissance et le développement du néo-thomisme (par exemple sur le Cardinal Mercier et l'école de Louvain). Le néo-thomisme français est mal représenté; l'absence de Gilson est étonnante; on aurait peut-être aussi pu laisser une place à un des auteurs suivants: Sertillanges, Roland-Gosselin, Rousselot. L'interprétation analytique (linguistique et logique) fait également défaut. Nous pensons ici surtout à P. T. Geach, qui a étudié la pensée de l'Aquinate dans la perspective de la logique moderne.

«Philosophische Fragen» ne présente pas non plus toutes les questions essentielles de la pensée thomasienne. Il n'y a pas d'étude sur les transcendentaux, ni sur les aspects philosophiques de la notion de création, ni sur les aspects logiques et linguistiques de la pensée de saint Thomas.

Malgré les défauts du deuxième volume, il faut se réjouir de la publication de ce recueil; elle montre que la pensée thomasienne garde encore son actualité.

ULRIKA LINDBLAD

Ekkehard Meffert: Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang. Seine Lehre vom Geist. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1982. 330 S.

Der Autor versucht aus der *anthroposophischen* Perspektive Rudolf Steiners, die Person und das Werk des Cusaners zu entdecken. Dieses Unternehmen wird durch zwei ausgewiesene, aber kaum überprüfte bzw. bewiesene Voraussetzungen geprägt:

1. Die «Geistlehre des Nikolaus von Kues» stellt die «erste Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie innerhalb der deutschen Philosophie» (9; vgl. 63) dar.

2. «Erst heute, nach der Erkenntnistat Rudolf STEINERS, d.h. durch die Fortführung des deutschen Idealismus zu einer Freiheitsphilosophie des autonomen Ich und durch seine Steigerung dieses Weges in eine meditative Schulung hinein, können wir rückblickend auch die Größe des Nikolaus von Kues als Denker wieder zu erfassen beginnen» (270).

Die erste Behauptung erweist sich als unhaltbar, da falsch, wenn die Forschungsergebnisse zur deutschen Albertschule – insbesondere die Arbeiten von Flasch, Sturlese u.a. zu Dietrich von Freiberg – berücksichtigt werden. Trotz eines dankenswert umfangreichen Literaturverzeichnisses gelangt der Leser insgesamt zu dem Eindruck, daß die vorliegende Arbeit auf einem Stand verharrt, den die philosophiehistorische Forschung bereits vor zwanzig Jahren erreicht hatte. Darüber hinaus gilt es zu vermerken, daß der Autor Typisierungen von Hirschberger unkritisch übernimmt (Kant = kritischer Idealismus; Fichte = subjektiver Idealismus; 160) und auch Hegel gelegentlich aus der Sekundärliteratur qua Hirschberger zitiert wird (188 A. 133 + 134).

Der Beweis dafür, daß die «Freiheitsphilosophie Rudolf Steiners als Weiterführung der Geistphilosophie des Nikolaus von Kues» (203) zu interpretieren ist, gelingt weder durch eine harmonisierende Zusammenstellung der verstreuten Bemerkungen Steiners über Nikolaus noch durch Parallelisierung des Viererschemas, welches sowohl in der Erkenntnistheorie des Cusaners als auch der Freiheitsphilosophie Steiners begegnet.

Im Ausgang von dem gerade skizzierten Vorverständnis gliedert der Autor seine Monographie in vier Teile: In einem ersten Teil (13–128) werden *Lebensgang* und *Werk* des «1401 als Sohn eines wohlhabenden Moselschiffers und Winzers» (32) Geborenen erörtert. Der Autor beabsichtigt «keine biographische Spezialuntersuchung» zu geben, sondern «das Leben des Cusanus unter dem Gesichtspunkt biographischer Rhythmen zu betrachten und diese Rhythmen in eine Beziehung zu seinem Werk zu setzen» (31 A f.); aus dieser durch Steiner befruchteten Biographik «ergeben sich ganz neue und überraschende Gesichtspunkte, denn der Lebensgang des Nikolaus von Kues läßt ganz unerwartet deutlich solche biographischen Rhythmen, d.h. also Jahrsiebte, Knotenpunkte, Lebensumschwünge, Abbrüche usw. erkennen» (32 A). Der Glaube an die Macht des ‹Schicksals› und die Suche nach ‹symptomatologischen Daten› (etwa ‹Mondknoten›; vgl. 56, 82) fördert einerseits eine anregende Skizze des neun Jahrsiebente (vgl. 85) dauernden Lebens, verführt den Autor aber andererseits zu gewaltsamen Typisierungen oder einseitiger Auswahl der Fakten bzw. Wiedergabe von Anekdoten.

Wenn von den geltend gemachten Vorbehalten abgesehen wird, so erscheint gerade dieser erste Teil nicht zuletzt aufgrund der 48 Abbildungen beachtenswert: Die kommentierte Zusammenstellung von Landkarten und Stadtansichten, Urkunden und Gemälden gewährt interessante Einblicke in die Lebens- und Gedankenwelt des an der ‹Epochenschwelle› stehenden Universalgelehrten und Kardinals; besondere Hervorhebung verdient die kundige Darstellung des St. Nikolaus-Hospitals zu Kues – vor allem der Hinweis auf die Architektonik der Hospitalkapelle als «Stein gewordene Zahlen-Philosophie» (105) – und die einfühlsame Deutung der physio-

gnomischen Bildnisse des Cusaners (87–92; Grabmonument aus ‹San Pietro in Vincoli› zu Rom und Kreuzigungsbild aus der Hospitalkapelle zu Kues). Ein informativer Abschnitt über Periodisierung und Entstehung sowie Form und Sprache der Schriften von Nikolaus (119–128) rundet den ersten Teil der Darstellung ab.

In einem zweiten Teil (131–200) entwickelt der Autor die *Geist*lehre des Cusanus. Ausgehend von Steiners Benennung der Kulturepochen (292 A 98) wird Nikolaus' Denken auf der Epochenschwelle (des Jahres 1413, markiert durch die Gründung der Fraternitas Rosae Crucis durch Christian Rosenkreuz,) zwischen dem Zeitalter der Verstandes- oder Gemütsseele und dem Zeitalter der Bewußtseinsseele situiert (29, 132): Zum einen «empfindet» (134) Cusanus «die unüberbrückbare Dualität von Geist und Materie, Ich und Welt, Subjekt und Objekt» (135), zum anderen «vereint» er die auseinanderklaffenden Gegensätze «in seinem Gedanken der ‹coincidentia oppositorum› (...) noch einmal in grandioser Weise» (134). Aus der Erinnerung an die griechisch-lateinische Tradition schlägt Nikolaus mit seiner Geistlehre die Brücke zur neuzeitlichen Subjekttheorie; er steht am Anfang einer Linie, «die über DESCARTES und LEIBNIZ zu FICHTE führt (...) und die alle geistige Spontaneität im erkennenden Ich des Menschen konzentriert» (135).

Die Geistlehre des Cusanus entfaltet der Autor in einem Dreischritt: Zuerst wird die *Belehrte Unwissenheit* (docta ignorantia) als eine höhere Erkenntnisstufe gegenüber den an phantasmata gebildeten Begriffen entdeckt, dann die Erkenntnis vom *Zusammenfall der Gegensätze* im Unendlichen (coincidentia oppositorum) anhand von mathematischen Figuren und geometrischen Symbolen verdeutlicht. – Im Rückgriff auf einen Hinweis Steiners (146) und in Parallelität zu dem Isenheimer Altar von Matthias Grünewald (149 A) hebt der Autor den christlichen Auferstehungsgedanken als Grundzug dieses Zusammenfalls hervor: «das Hineinsterben der gegensätzlichen Verstandes-Begriffe ins Unendliche und ihre Auferstehung jenseits der Schwelle im Unum, in Gott» (149). – In einem dritten Schritt werden die beiden Aussagen von Nikolaus, «Wir wissen von der Wahrheit nichts anderes, als daß sie in präziser Weise unfaßbar ist» (zit. 150) und «Die Vermutung ist eine positive Aussage, die *an der Wahrheit selbst teilhat*, aber in der Weise eines Andersseins», (zit. 151), als «Einsicht in die *konjekturale Natur* des menschlichen Erkennens als einer *progressiven* Annäherung an die unendliche Wahrheit» und Movens der ständig fortschreitenden «*Erkenntnisdynamik*» (151) ausgelegt. Wenn der menschliche Geist sich selbst erkennt, weiß er sich dem einen göttlichen Geiste als unbedingter Voraussetzung verbunden, ja in der Teilhabe verdankt: «Die absolute Schöpferkraft liegt nicht im menschlichen Geist, sondern im unendlichen Geist, dem *Geist des Alls* (spiritus universorum)» (153).

Anschließend folgt die Darstellung der vierstufig gegliederten Erkenntnistheorie des Cusaners, welche bezüglich der Einschätzung der *Sinneswahrnehmung* (sensus) als ‹mittlerer Weg› (vgl. 160) zwischen den konkurrierenden Positionen von ‹Realismus› und ‹Idealismus› ausgelegt wird: «Zwischen beiden Positionen STOA – KANT steht CUSANUS. Er spricht zwar von Abbilden, aber nicht im rein rezeptiven Sinne, sondern ‹assimilare› bedeutet durchaus eine *aktive Tätigkeit*» (164). Die zweite Erkenntnisstufe stellt die *Vorstellung* (imaginatio) dar, und zwar als «Kraft der Abgrenzung», welche jede Sinneswahrnehmung strukturiert und als erste Abstraktionsstufe die Loslösung von der durch die Materie bedingten «individuellen Andersheit» (167) ermöglicht. Auf der dritten Stufe des menschlichen Erkenntnisprozesses begegnet der *Verstand* (ratio) als aktive, sich selbst bewegende und schöpferische (vgl. 169) Kraft, welche sich als «*forma discretiva*» (170) und «*vis vocabuli*» (171) entfaltet. Mit der Thematisierung der *Vernunft* (intellectus) verstanden als «*Urgrund des Begriffsvermögens*» (zit. 177) und fundierender Einheit des Verstandes sind Gipfel

und Zentrum der Geistphilosophie des Cusanus erreicht. Während der Verstandestätigkeit der Grundzug des Analytischen entspricht, eignet dem Vernunftdenken ein synthetischer Charakter. Die Vernunft kann «wie Gott selbst» als «gegensatzfreies ‹Unum›» (179), als Vermögen der Ideen-Erkenntnis bzw. intuitive Schau der Ideen (vgl. 183 f.) sowie als «sich denkendes Denken» (182) in antizipierender Nähe zur Hegelschen Dialektik entdeckt werden.

Der Autor expliziert das Verstandesdenken des Cusaners als «*rational-logisches* und auf die empirischen Anschauungsformen gerichtet» (186), welches mittels der Abstraktion auf analytische und disjunktive Weise verfährt. Im Bereiche der schöpferischen Selbstbewegung der Vernunft ist die Verstandeslogik «in eine *Vernunftdialektik* umgeschlagen» (186). Im Gegensatz zum deutschen Idealismus Hegelscher Prägung ruht der Ansatz von Nikolaus auch auf der Ebene «des *explikativen* und *dialektischen* Vernunftdenkens» (187) auf dem Konstrukt der Analogie. Da Nikolaus der wesentlich durch die deutsche Albertschule vermittelten neuplatonischen Überlieferung verpflichtet bleibt, wird ihm der aus dem Philosophem der Teilhabe entworfene Gegensatz von Urbild und Abbild nicht zum Problem.

Schließlich bemüht sich der Autor, die Ähnlichkeiten im Denken von Nikolaus und Steiner herauszuarbeiten: Während im dritten Teil (203–223) versucht wird, etwa anhand von Parallelen in der Konzeption des Erkenntnisvorganges, die «Freiheitsphilosophie Rudolf Steiners als Weiterführung der Geistphilosophie des Nikolaus von Kues» (203) zu deuten, stellt der vierte Teil (227–271) – zugegebenermaßen! – «einen ganz individuellen und notgedrungen unzulänglichen Versuch» (227) dar, den zuvor nachgezeichneten Erkenntnisweg des Cusanus vom Gesichtspunkt der Anthroposophie, verstanden als «persönliche Geisterfahrung» (222), zu beleuchten.

Über die Nachvollziehbarkeit dieses gelegentlich mit Pathos vorgestellten Projekts sollte jeder an philosophie- und dogmengeschichtlichen Fragen interessierte Leser selbst entscheiden. In der vorgetragenen Form erscheint es dem Rez, weder nachvollziehbar noch einsichtig, «daß die Freiheitsphilosophie [erg.: Steiners] einen erkenntnistheoretischen *Denk-Schulungsweg* für den modernen Menschen darstellt, der ihn zum Denkhellsehen zu führen vermag», ja daß im «Aufstieg von der Sinneswahrnehmung zum Leben im reinen Vernunftdenken ... ein Schwellenübergang vollzogen [wird], durch den die Philosophie in persönliche Geisterfahrung (Anthroposophie) übergeht» (222).

CLAUS WAGNER

Philipp Kaiser: Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie. – Regensburg: Verlag F. Pustet 1981. 336 S. (Eichstätter Studien, N.F. XIV.)

La mise à jour de la thèse d'habilitation du Professeur Kaiser, présentée à Würzburg en 1970, offre un remarquable instrument de travail à ceux qui s'intéressent à ce thème christologique très particulier de la science du Christ. En effet, malgré les travaux de E. Gutwenger, K. Rahner et H. Riedlinger, il manquait un ouvrage de portée générale susceptible de récapituler les nombreuses solutions proposées à cette redoutable question.

Même si la disposition du livre s'apparente quelque peu à celle des manuels, l'A. ne vise aucunement à répertorier des textes pour les commenter en vue de l'enseignement. Interpréter, traduire et signifier la tradition à l'horizon d'une compréhension actuelle: voilà le but de cette recherche historico-critique. Cette tentative de poser le problème de façon nouvelle voudrait surtout éviter deux écueils: la rupture avec la tradition et la simple répétition de celle-ci (p. 14).

Une telle relecture s'appuye sur une anthropologie précise. L'homme est en création continuelle – issu de Dieu et façonné par l'histoire – et, bien sûr, ce «devenir» n'est pas terminé ... de sorte que la découverte et le fait d'apprendre ne doivent pas être considérés comme des imperfections (Mängel), mais comme des processus (Vorgänge) qui permettent à l'homme de devenir ce qu'il est (p. 14). Ce point de départ conditionne le jugement de l'A. et l'incite à traquer toute attribution excessive de perfection (Vollkommenheit) dans la connaissance humaine du Christ sur la terre.

Comme résultats notoires de la première partie de l'ouvrage: *Die Zeit der lateinischen Väter*, il faut relever un changement important au sujet de la prétendue différence de conceptions entre les auteurs grecs et les latins au sujet de l'ignorance du Christ. En effet, J. Lebreton, dans sa note célèbre sur l'ignorance du jour du jugement (*Les origines du dogme de la Trinité*, Paris², 1910. pp. 447–469), a laissé entendre que les pères grecs étaient généralement plus enclins que les latins à donner une place à l'ignorance dans l'âme humaine du Christ, du fait de leur attachement au mouvement sotériologique de l'incarnation. Cette note a souvent fait autorité dans les études de christologie jusqu'à nos jours. Peut-être, grâce à l'enquête de P.K., serons-nous en mesure de mieux constater que, soit en Orient, soit en Occident, soit dans la christologie du Logos-anthropos, soit dans celle du Logos-sarx, il y a une *même tendance* à réduire l'humanité du Christ pour surélever sa divinité (p. 91). Effectivement, pour la plupart des pères, l'ignorance n'est pas dévolue au Christ, soit entièrement, parce qu'ils l'opposent radicalement à la perfection de sa dignité, soit en grande partie, parce qu'ils l'interprètent comme une ignorance «pédagogique», un «faire-semblant». Au passage, il faut noter les pages importantes consacrées à la position d'Ambroise (qui se retrouvait dans les manuels aussi bien du côté des partisans de l'ignorance que du côté des adversaires); chez lui non plus, il n'y a pas de place pour une véritable ignorance dans le Christ (pp. 32–40).

La deuxième partie, *Die Zeit der Scholastik*, met en valeur la lente émergence de la science humaine du Christ. La préoccupation majeure des recherches de l'époque semble tourner, assurément, autour de la qualification précise de la différence entre la science divine et la science de l'âme humaine du Christ. Ces tentatives, S. Thomas les systématisera dans le but de donner un champ cognitif réel à l'expérience humaine du Christ par l'attribution à son âme d'une connaissance acquise. P.K. expose les variations du Docteur angélique sur le sujet (pp. 151–154), et y relève, avec raison, l'absence d'une conception unitive des différentes sortes de connaissance. Par là il situe exactement le problème fondamental de toute cette question: comment conce-

voir le *rapport* entre la science acquise, la science infuse et la science de vision (pp. 153–154)? Nous nous demandons cependant si sa critique de la science de vision porte à coup sûr. A force d'insister sur les ravages du principe de perferction, (p. 137, 139, 149 et 302), l'A., selon nous, n'a pas mis en évidence que l'existence d'une science de vision a été déduite par S. Thomas de la Mission du Christ homme, et non pas de la dignité de la personne du Verbe, comme cela est souvent affirmé. En effet, l'argument utilisé est de type sotériologique: le Christ, dans son humanité, étant la cause de la fin ultime de l'homme, qui est la science des bienheureux: «La connaissance bienheureuse ou vision de Dieu convenait donc souverainement au Christ homme, puisque la cause est toujours plus parfaite que son effet» (III, 9,2). L'argument de la perfection, tiré des exigences de l'union hypostatique, n'intervient qu'en second lieu pour mesurer en quelque sorte l'amplitude de la vision. Ce degré de perfection est jugé selon l'ordre de la grâce «où le Christ occupe la place la plus haute» (III,10,4). Peut-être aurait-on avantage à prendre en considération ce raisonnement qui repose avant tout sur un argument selon la finalité (notre salut); cela éviterait d'évacuer trop facilement la position de S. Thomas en faisant accroire qu'elle est régie par le seul principe de perfection.

Les exposés de l'A. sur les théologies des XIX et XX ^{èmes} siècles (troisième partie: *Die Neuzeit*), peuvent rendre un service immense à ceux qui sont découragés par les longues dissertations de H. Schell ou de K. Rahner, par exemple. Des positions aussi délicates que celles de E. Schillebeeckx et de P. Schoonenberg sont traitées avec finesse; de sévères petites questions ne font pas défaut: «Suffit-il de penser de manière si «parfaite» la présence de Dieu en Jésus, comme le fait Schoonenberg, ou bien n'y a-t-il pas là le danger de faire de Jésus, d'une façon très particulière, un grand saint, un grand prophète, un «homme de Dieu», de telle façon que la qualité absolument unique de son rapport à Dieu ne soit plus exprimée correctement?» (p. 235). La conclusion sur l'interprétation kénotique actuelle est très réaliste: «Tout bien pesé, on ne peut pas s'empêcher d'avoir l'impression que les théologiens ont grand-peine à trouver, en Jésus, un espace adéquat pour le divin, et à montrer clairement la fonction de celui-ci» (p. 238).

Das Zeugnis des Neuen Testaments und des kirchlichen Lehramts forme une brève quatrième partie qui sert d'appui à l'essai de P. K. sur une vision actuelle du problème (cinquième partie: *Versuch einer heutigen Sicht*). Avec un certain nombre de précautions, l'A. choisit une christologie de structure dialogale (p. 306), qui unifie résolument la découverte de l'existence et la révélation du Père dans la connaissance de Jésus. Pour éviter d'avoir à choisir un lieu pour la science de vision (comme l'ont fait K. Rahner et J. Mouroux) et de faire ainsi de l'âme humaine du Christ une construction à étages, P.K. propose de dire qu'en Jésus: «L'expérience humaine de soi devient expérience divine, et, celle-ci, à son tour, rejaillit en une expérience globale de son être-homme. (Ainsi) il n'y a pas un autre mode d'être en Jésus, qui prouverait à lui-même sa vérité divine, mais c'est son existence humaine concrète qui est, comme telle, révélation du Père. Cette expérience ne saurait donc être comprise comme humaine seulement» (p. 294). Cette solution offre l'avantage de ne plus rendre nécessaire la mise en place de différents niveaux de connaissance (savoir fontal – savoir actuel). Ce qui ne sauvait que laborieusement un reste de connaissance véritablement humaine dans le Christ (p. 296). De la sorte, pour le Christ: «la perfection consiste justement dans le fait d'assumer pleinement son être-homme dans la relation (Hinwendung) au Père, aux hommes et au monde – une relation dont on prend conscience progressivement. Cette relation ne peut être donnée et réalisée qu'en fonction du degré de développement intellectuel» (p. 296). Par un tel essai, l'A., satisfait, semble-t-il, au «sans mélange» et au «sans séparation» de la formule de

Chalcédoine: «Le divin et l'humain ne se trouvent pas en lui l'un à côté de l'autre, mais l'un dans l'autre *(ineinander)*» (p. 296). Mais la question ne rejaillit-elle pas: comment rendre compte de cet «*ineinander*»?

Même si l'A., dans sa bibliographie, ne rend pas au Père Jean-Hervé Nicolas, professeur émérite de notre Faculté, l'article que K. Rahner avait par erreur attribué à Marie-Joseph Nicolas, cet ouvrage est incontestablement le plus utile qui soit pour dresser l'état actuel de la question de la science du Christ. Un autre (petit) regret: même si la théologie d'expression française est relativement bien représentée (une trentaine d'ouvrages et articles), où sont passés les théologiens français de la crise moderniste qui se sont tant achoppés à ce difficile problème?

MAXIME MORAND

Herbert Schlögel: Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1981. XXVI – 261 S. (Walberberger Studien. Theologische Reihe. 11.)

1964, noch während des Konzils, schrieb B. Häring in der Rahnerfestschrift: «Man braucht kein Prophet zu sein, um voraussagen zu können, daß sich die vertiefte christozentrische Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die wissenschaftliche Moraltheologie und Verkündigung der sittlichen Botschaft auswirken wird. Wenn dies nicht geschieht, wird sie keinen bleibenden Tiefgang haben» (Zit. S. 85).

Diese Voraussage, die keine Prophetie sein wollte, wirkt doch einigermaßen prophetisch, wenn man die Ergebnisse der hier vorliegenden Bonner Dissertation betrachtet. Denn das Fazit der Untersuchung ist die Feststellung, daß eine ekklesiologische Fundierung der Moraltheologie nach dem Konzil nur in beschränktem Umfang erfolgt ist. Dieses Ergebnis überrascht umso mehr, wenn man die Darlegungen des Autors über die Entwicklung von der Jahrhundertwende bis zum Konzil gelesen hat. Diese Periode teilt der Vf. in zwei Abschnitte ein: 1. Die Zeit der Grundsatzdebatten von 1900 bis 1930. 2. Die Zeit der Neukonzipierung von 1930 bis zum Konzil. Die erste Phase ist gekennzeichnet durch die Versuche einer Überwindung der kasuistischen Moral. Dabei bleibt das kirchliche Lehramt weitgehend die einzige Instanz, die ekklesiologisch reflektiert wird. Seine Geltung als oberste Norm ist durchgehend unbestritten. Einen bedeutsamen Aufbruch erlebt die Moraltheologie mit F. Tillmanns Versuch eines «organisch-christozentrischen Aufbaus» der «christlichen Sittenlehre» (37), die von der Idee der Nachfolge Christi her konzipiert ist. Eine Reihe weiterer Versuche streng christozentrisch aufgebauter Moraltheologien folgen: Moraltheologie erhält ihre Wesensbestimmung im «In-Christus-Jesussein» (N. Krautwig), im Leib-Christi-Gedanken (J. Kraus), in der Idee der Königsherrschaft Gottes (J. Stelzenberger) und schließlich, am bekanntesten, im «Gesetz Christi» (B. Häring). Gemeinsam ist diesen Versuchen, daß sie die Moraltheologie entschieden als Glaubenswissenschaft sehen; die neuscholastische Naturrechtsproblematik tritt gegenüber einer biblisch fundierten Christozentrik und der damit verbundenen Leib-Christi-Ekklesiologie in den Hintergrund. Man sucht erneut eine organische Einheit von Dogmatik und Moraltheologie (37–42).

Das 2. Vatikanum hat die Hoffnung geweckt, daß sich dieser Aufbruch der Moraltheologie aus den Engen der Kasuistik und des Lehramtspositivismus weiter konsolidieren und entfalten werde. B. Häring sah damals in dem eingangs zitierten Aufsatz die Aufgabe darin, «die großen Linien der Ekklesiologie herauszuarbeiten, wie sie sich im bisherigen Verlaufe des Konzils abzeichnen, um parallel dazu die Grundstrukturen der christlichen Moral darzustellen» (84).

Folgt man der Darstellung des Vf.s, so muß man feststellen, daß sich die nachkonziliare Grundlagendiskussion im deutschen Sprachraum – nur dieser wird behandelt – weitgehend wieder von dieser Fragestellung wegbewegt hat. Durch *Humanae Vitae* und die dadurch ausgelösten Debatten mitbedingt konzentriert sich die Diskussion vor allem auf die Frage der «Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sittlichkeit» (149–174) sowie auf das Verhältnis Lehramt-Naturrecht: «Wir können festhalten, daß dieses Problem das entscheidende ekklesiologische Problem innerhalb der Moraltheologie geblieben ist» (249). Damit verbindet sich die noch andauernde Diskussion über das Proprium bzw. das Spezifische der christlichen Sittlichkeit im Vergleich zur vernunfteinsichtigen «autonomen Moral». Die Frage nach dem Proprium «war eigentlich *die* Zentralfrage der Moraltheologie in der nachkonziliaren Zeit» (250).

Der Vf. referiert die Ansätze der «autonomen Moral» (A. Auer, D. Mieth) sowie die Gegenposition einer «Glaubensethik» (B. Stoeckle, J. Ratzinger u.a.), aber auch andere Positionen in der «Propriumsdiskussion» (V. Eid, B. Schüller, J. Fuchs, F. Furger, H. Rotter, F. Böckle u.a.), um jeweils nach den ekklesiologischen Voraussetzungen zu fragen. Wie hat sich der ekklesiologische Aufbruch des 2. Vatikanums in diesen Ansätzen niedergeschlagen? Unter den referierten Ansätzen sticht hier besonders der Beitrag H. Schürmanns hervor (133–138). Für ihn ist die Kirche «der eigentliche ‹Quellort› sittlicher Erkenntnis, der alle ‹Quellen› in sich versammelt» (133). «Alle anderen Quellen werden hier ‹geprüft und geläutert›» (134). Schürmann formuliert dabei sehr klar, worum es in der «Propriumsdiskussion» im Entscheidenden geht: «Wenn hohe sittliche Weisungen grundsätzlich schwer einsichtig zu machen sind und die Forderung der konkreten Situation oft schwierig zu durchschauen ist, wird man dem in der Gemeinde des Neuen Bundes – innerlich und von außen – ‹belehrenden› Geist des Herrn vertrauen müssen, daß er den Willen Gottes auch dann noch verständlich machen kann, wenn die sittliche Erkennntiskraft einer Zeit – die auch in ihren theoretischen Bemühungen von Kollektivwertungen selten unabhängig ist – nicht ausreicht, ihn theoretisch mit letzter Gewißheit zu erkennen» (Zit. S. 138). Schürmann bekennt sich hier zur Auffassung, daß «die Kirche ein ‹Mehr› an sittlicher Erkenntnis (besitzt), daß auch dann etwas zu tun ist, wenn es theoretisch nicht mit letzter Gewißheit erfaßt werden kann» (ebd.).

Grundsätzlich bestreitet keiner der besprochenen Autoren der Kirche ein solches «‹Mehr› an sittlicher Erkenntnis». Divergent werden die Antworten, wenn dieses «Mehr», dieses «Proprium» inhaltlich bestimmt werden soll. Die Lösung, der die meisten der besprochenen neueren Autoren zuneigen, besteht darin, «die Bestimmung des Christlichen im Sinne einer radikalen Motivation im Bereich des Sittlichen» zu verstehen (D. Mieth, Zit. S. 200). Mit F. Böckle wird das dahingehend präzisiert, daß «der Inhalt der christlichen Moral menschlich und, ohne erkenntnismäßig aus dem menschlichen Verstehen herauszufallen, unterscheidend christlich» sei (211). Das unterscheidend Christliche wird dann im «transzendentalen Sollensanspruch» gesehen, der «die kategoriale Eigenstruktur des Sittlichen» nicht aufhebt (227). Mit dieser Unterscheidung von transzendentaler und kategorialer Dimension, die, von Rahner herkommend, etwa bei J. Fuchs, F. Furger u.a. entfaltet wird (und die auch der Vf. für die adäquateste Deutung hält), soll einerseits der Anspruch «positiver Einsehbarkeit» (227), Vernünftigkeit und Kommunikabilität sittlicher Normen gewährleistet werden («kategoriale Dimension»), anderseits aber soll dieses «natürlich-sittliche, autonome» Ethos (A. Auer, 178) in den Vollzug der religiösen Verbundenheit mit Gott integriert werden («transzendentale Dimension»).

Der Vf. meint nun, gerade dieser Ansatz eigne sich besonders, das Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie genauer zu bestimmen und zugleich die ekklesiologische Fundierung beider deutlicher zu machen: «Der Dogmatik kommt es stärker zu, den *Glaubensgrund* ... zu beschreiben. Die Moraltheologie hat die Aufgabe, die *Glaubenspraxis* zu formulieren, die ihrerseits wieder den Glaubensgrund mitprägt» (253). In der Bestimmung der Kirche als «Grundsakrament» der «innigsten Vereinigung mit Gott» und der «Einheit der ganzen Menschheit», wie sie in *Lumen Gentium* Nr. 1 (105) geboten wird, sieht der Vf. die «unvermischte» und «ungetrennte» Einheit der transzendentalen mit der kategorialen Dimension gewährleistet. In einer solchen Synthese wäre dann auch «der theologische Ansatz im ethischen Bereich unverwechselbar zum Ausdruck gebracht, ohne die kategoriale Eigenstruktur sittlicher Aussagen im zwischenmenschlichen Bereich aufzuheben» (253) bzw. ohne «ihre Struktur als allen Menschen zugängliche oder, anders gesagt, ihre Kommunikabilität zu beeinträchtigen» (254).

Ist dieser hier nur skizzierte Lösungsversuch befriedigend? Wie weit vermag er die ekklesiologische Fundierung der Moraltheologie stärker zur Geltung zu bringen? Einige Anfragen seien daher abschließend gestellt:

1. Ist das Kategorienpaar «transzendental-kategorial» wirklich geeignet, um damit das Proprium christlicher Ethik im Verhältnis zur «allen Menschen zugänglichen» Ethik zu bestimmen? Läßt sich der sittliche Anspruch Jesu und des NT mit der Kategorie eines transzendentalen «Sinnhorizonts» wirklich genügend erfassen? Muß nicht, gerade auf dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Sittlichkeitsforderungen, auch von Jesu Anspruch gesagt werden, daß er eine unverwechselbare Eigengestalt hat, also (wenn man in dem m.E. unglücklichen Begriffspaar bleibt) durchaus «kategorial» neben (und gegen) andere sittliche Forderungen tritt, und zwar in einer Weise, die der damals gesellschaftlich plausiblen «Vernünftigkeit» durchaus oft entgegenläuft?

2. Man wird einwenden, daß eben gerade im Anspruch Jesu das wirklich Menschliche und Vernünftige sichtbar wird, und daß umgekehrt dieses wirklich Menschliche, um menschlich zu sein, auch argumentativ einsichtig gemacht werden muß (vgl. 254). Wird dabei nicht zu wenig bedacht, daß die Sollensforderungen des atl. und noch mehr des ntl. Ethos in ihrer Vernünftigkeit nur einsichtig werden, wenn radikal «umgedacht» und «umgekehrt» wird? Nur durch die ständige *Metanoia* und durch den – oft «bis zum Kreuz» erfahrenen – Glaubensgehorsam ist dann auch einsehbar, daß die «Torheit Gottes» weiser ist (vgl. 1 Kor 1–2). Die Kommunikabilität ist dieser Einsicht freilich nicht ohne weiteres verheißen. Das zeigt sich immer dann, wenn gelebtes Ethos der Nachfolge Christi in seiner Unbequemheit mit anderen ethischen Konzepten in durchaus «kategorialer» Weise in Konflikt gerät.

3. Es drängt sich schließlich die Frage auf, ob die hier referierte «Propriumsdiskussion» nicht doch eine regional begrenzte Situation widerspiegelt, ob in anderen gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten sich die Frage nicht sehr anders darstellt, dann etwa, wenn sich der schöpfungs- und erlösungstheologisch begründete Gerechtigkeitsanspruch in einem Kontext artikulieren muß, in dem Situationen von anderen «Vernünftigkeitsvorstellungen» her für gerechtfertigt und vernünftig gehalten werden, die der «im Glauben erleuchteten Vernunft» (254) als klare Ungerechtigkeiten einsichtig sind.

4. Des Vf.'s hilfreiche und verdienstvolle Übersicht über die Diskussionsentwicklung seit 1900 läßt beim Rez. die Frage aufkommen, warum die vor dem Konzil einsetzenden Entwürfe einer *christozentrischen* (bzw. *trinitarischen*) und die Kirche als «Ort sittlicher Normenfindung» reflektierenden Moraltheologie nach dem Konzil – zumindest im deutschen Sprachraum – so wenig weitergeführt wurden. Gerade hier läge m.E. heute die Chance, im Konzert der ethischen Diskussion den *spezifischen* Beitrag zu liefern, den nur die Moral*theologie* beisteuern kann.

CHRISTOPH SCHÖNBORN

Pierre Grimal: Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. 430 S. (Impulse der Forschung. Bd. 24.)

Jahrzehntelang hat Seneca als stoisierender Eklektiker gegolten, ohne eigenes Format, dem allenfalls rhetorische Gaben zugestanden werden durften. Pierre Grimal, ein französischer Altphilologe (Jahrgang 1912, zuletzt Professor an der Sorbonne), intendiert nun allerdings eine Neu-Orientierung der Seneca-Diskussion.

Nach Grimal verbietet es sich, Senecas Gedankenwelt begreifen zu wollen, ohne zugleich Beziehungen zu Senecas Lebenswelt herzustellen: Der Einführung in Grundzüge und Problemstellung (1–27) folgt der Hauptteil, der Seneca in seiner Zeit (28–173), dann aber auch als «Lebemeister» (173–302) darzustellen sucht. Der kurzen Schlußbetrachtung (309–315) sind zwei Anhänge (Die Briefe an Lucilius [315–327], Zeittafel [329–331]) nachgestellt.

1. Seneca erscheint als widersprüchlicher Geist: die (späten) Briefe an Lucilius haben wenig Ähnlichkeit mit denen an Atticus oder Quintus (1). Ist Seneca etwa ein inkonsequenter oder – was schrecklicher – gar kein Denker? – Grimal betont, daß Seneca primär als moralisch Handelnder zu verstehen sei und erst sekundär als Theoretiker, weshalb er dieser Berufsgruppe auch nur Verachtung entgegenbringen konnte: Die reinen Theoretiker seien *cathedrarii* (2, Anm. 3; cf. dial. 10.10.1 ... non ex his cathedraris philosophis sed ex veris et antiquis), ihr Publikum finde sich ein, um sich – wie im Theater – an Worten zu berauschen (2, Anm. 4; cf. epist. 108,6). Wie Cicero ist Seneca Kind des römischen Gemeinwesens: daraus ergibt sich die Betonung der Freundschaft als Form des politischen Lebens (5f.) und der Mitwirkung im Gemeinwesen als Voraussetzung für sittliche Bildung (6). Der Seneca immer wieder vorgeworfene Opportunismus wird bei Grimal in die stoische (zumindest in der catonischen Diktion) Tugend des «Sinns für das Gebot der Stunde» (εὐκαιρία, opportunitas) umgedeutet (8).

Drei Fragenkreise erweisen sich als wichtig: 1. Seneca als Staatsmann Roms; 2. Seneca als römischer Stoiker; 3. Zusammenhang des philosophischen Gedankens mit rhetorischer Form. Zentrale Aufgabe indes ist dem Erforscher römischer Geistesgeschichte die Klärung der Frage, was der römische Schriftsteller aus Eigenem hinzugefügt hat, was an geistigem Gut eingebracht worden ist, das nicht schon in den Quellen enthalten war (26/27).

2. Der Seneca-Kenner braucht wohl kaum an biographische Daten erinnert zu werden. Grimal betont, daß Seneca sich – seinem Vater zum Greuel – der Philosophie zuwandte (42). Ab dem 17. Lebensjahr wurde Seneca von jener Krankheit geplagt, die ihn oft nahe der Verzweiflung brachte; dieser Umstand mag seiner Philosophie das eigene Gepräge gegeben haben (43). Anläßlich eines Kuraufenthalts in Ägypten erneuerte Seneca sein (mystisches) Gotteserlebnis (50): sein Gott wird fortan nicht mehr der Natur-Vernunft-Gott der frühen Stoa (außer Kleanthes) allein sein.

3. Es ist uns unmöglich, an dieser Stelle die gesamte Fülle des ausgebreiteten Materials aus dem systematischen Teil auch nur zu umschreiben. Interessant und fruchtbringend ist u.E. die Rekonstruktion der *Bildungsjahre* Senecas: Sein erster Lehrer war ein gewisser *Sotion*, Vertreter eines verschwommenen Pythagoräismus, für den er den wissenschaftlichen Beweis zu erbringen sucht (174); er bekehrt Seneca vorübergehend zum Vegetarismus. Weiter zu nennen sind *Attalus* und *Papirius Fabianus*: Ersterer war ein echter Stoiker, Gegner jeglicher intellektuellen Überzüchtung (174): nach ihm überdehnt sich ein mit Ideen überfüttertes Gehirn nach Art

eines Schlauchs, so daß es die Elastizität verliert. Er betont die zukunftserschließende Kraft der Naturereignisse, setzt Hekatons Überlegungen über die Freundschaft fort und warnt vor der größten Gefahr der Lust: dem innern Widerspruch (175f.). Durch den letzteren wird Seneca «Enkelschüler der Sextii» (179): Nach Sextius ist Glückseligkeit greifbar nahes, erreichbares Ziel (180). Papirius erwirbt sich Ruhm durch leidenschaftsdurchglühte Rhetorik und seine Vorliebe für Naturstudien (183). Neben diesen Lehrern steht für Grimal die *römische Tradition* der Forscherleidenschaft für das Weltall und seine Probleme, für jene Natur, in der Seneca Werk und Wirken Gottes zu erkennen glaubte (184f.).

In seinen letzten Lebensjahren drängte es Seneca, das Ganze seiner Philosophie zu einem innerlich zusammenhängenden, festgefügten Korpus auszugestalten (233). Im Mittelpunkt der Philosophie Senecas wie des klassischen Stoizismus steht die *Idee der Natur*. Es gilt nach *de vita beata*: «Interim quod inter omnis Stoicos convenit rerum naturae assentior, ab illam non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est (ebd., dial.7.3.3.).» In Wahrheit hat sapientia jedoch eine weitere Quelle: Einklang mit der Weltordnung – als kosmische Quelle der Lebensreife – einerseits, andrerseits aber auch den Einklang mit dem eigenen Wesen, *constantia*, welcher die Unverwechselbarkeit, die «Ichheit des Ich» verbürgt (253).

Das Verhältnis von Natur und sittlicher Bildung läßt sich folgendermaßen vierstufig beschreiben:

3.1 Erkenntnis der wahren Werte führt zu einer Vorstellung von der ganzen Natur und der Weisheit als solcher (254).

3.2 Höhere Stufe der Erkenntnis ist die der Offenbarung des Göttlichen in all seinen Gestalten (ebd.).

3.3 Erkenntnis der herrschenden Vernunft in jedem Gegenstand ermöglicht das Studium der menschlichen Seele (a.a.O.).

3.4 Also vorgebildet vermag man nun das Studium der «unkörperlichen Dinge» i.e. all dessen, was nur «Wort» und «Sprache» ist (ἀσώματα) (ebd.; zugrunde liegt epist. 90,28 f.).

4. Die aufwendige Untersuchung führt Grimal zu folgenden Konklusionen:

4.1 Senecas Denken ist ein in sich geschlossener Zusammenhang und keine bloße Kompilation halbverstandener Doxographienweisheit. In seinem Leben gelangte Seneca von der intuitiven Entscheidung zur bewiesenen Wahrheit der späten Briefe an Lucilius, die Zeugnis sind für die intensive Auseinandersetzung mit sich selbst und den Nächststehenden. Die Idee der persönlichen Freiheit bildet in Senecas Sicht einen der Pole des Innenlebens: klarer als die meisten seiner stoischen Vorgänger formulierte er diesen Begriff. Voraussetzung dafür ist die Idee der Autonomie (αὐτάρκεια) des höchsten Gutes wie des Weisen: bei Seneca wird sie zu ihren äußersten Konsequenzen fortentwickelt, deren wichtigste die Einübung des Todes ist (309 f.).

4.2 Seneca hat denn auch als erster behauptet, sittliche Bildung bestehe darin, daß man innerlich der Welt sterbe (310).

4.3 Seneca erneuerte die Lehre vollständig aus der Aufgabe, den Geist des Princeps (als absolutem Herrscher) zu beeinflussen (311), die Monarchie ist ein Erfordernis der Natur, doch nur dann, wenn das Oberhaupt (ἡγεμῶν) sich den Gesetzen der Natur beugt, die ihren Ausdruck in den verschiedenen Tugenden finden (313).

4.4 Dieselben Regeln finden auf das Leben des einfachen Mannes in jedem Haus ihre Anwendung (ebd.).

Grimal präsentiert uns ein wohlgefälliges, geglättetes und abgerundetes Seneca-Bild; er entledigt sich seiner schwierigen Aufgabe auf gelungene Weise. Die deutsche

Übersetzung von Karlhans Abel erscheint flüssig, seine Befürchtung («un autor traducido nos parece siempre un poco tonto») unangebracht; daß die Schrift bisweilen etwas gar weitausholend und philologisch-detailklauberisch erscheinen mag, ist kaum seine Schuld.

Wir haben nun also endlich ein Seneca-Buch; es will Seneca als eigentlichen Denker rehabilitieren. Da hätte nun u.E. unbedingt die Wirkungsgeschichte Senecas miteinbezogen werden müssen. So weist etwa K.-D. Nothdurft (Studien zum Einfluß Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Leiden/Köln 1963) auf die eminente Bedeutung Senecas nicht nur als Ethiker (wie ihn Grimal primär sähe) hin, sondern eben auch als Metaphysiker, wie er sich in den Briefen 58/65 an Lucilius zeigt: Die Wirkung dieser sogenannten «platonischen Briefe» ist nachweisbar bei Pseudo-Anselm, Wilhelm von St. Thierry, Thierry von Chartres und Johann von Salisbury (a.a.O. 180ff.). Zu verweisen wäre in diesem Zusammenhang auch auf Roger Bacon, der in seiner «philosophia moralis» die reichste Seneca-Exzerptensammlung aus dem Mittelalter vorlegt und dem die «innere Schönheit der Lehren Freude bereitete» (ebd. 21ff.), fürwahr ein Grund, auch heute wieder Seneca zu lesen.

Vielfältige Diskussionen provozierte bekanntlich ja auch der (unechte) Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (a.a.O., 35ff).

Schließlich wirkt nach Spanneut (La permanence du stoicisme. De Zénon à Malraux, Gembloux 1973) die Stoa bis in die heutige Zeit nach. Er betont, daß auch heute eine Lektüre der Stoiker sinnvoll sei, «l'esclave et sa doctrine peuvent aujourd'hui encore libérer l'homme» (ebd. 389): Mit dem «Sklaven» ist Epiktet gemeint, mit dem «Menschen» – wir selbst. Wenn eine Wiederaufnahme stoischen Gedankengutes das Verhaftetsein des modernen Menschen in den Kleinigkeiten des Alltags zu mindern vermag, wenn eine Seneca-Lektüre den populären psychologistischen Determiniertheits-Unheilslehren die Größe des erkennenden, in sich selbst ruhenden, wollenden Bewußtseins entgegenhalten mag, dann ist dieser Zeit bestimmt eine Seneca-Rehabilitierung zu wünschen. Das hier bei Grimal Vermißte würde dann wohl in nützlicher Frist aufgearbeitet.

PHILIPP FLURI

Herrmann Lübbe: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. – Basel/Stuttgart: Verlag Schwabe 1977. 346 S.

In kritischer Rückschau auf die neuere Diskussion um die Relevanz der Geschichtswissenschaft formuliert Lübbe seine Auffassungen zu Analytik und Pragmatik der Historie; mit analytischen, phänomenologischen, ideologiekritischen und politischen Argumenten bekräftigt er sie. Der Analytik fällt die Aufgabe zu, die pragmatischen Thesen zu fundieren. Zur Pragmatik gehören nicht einfach die der Historie immanenten Regeln, sondern in erster Linie das, wozu Historie potentiell dienen kann und faktisch herhalten muß. Analytik und Pragmatik sind so eng miteinander verknüpft, daß die pragmatische Erläuterung dessen, was als «Lehre der Geschichte» noch Bestand hat, sich als analytische «Explikation des allgemeinen Begriffs von Geschichten» durchführen läßt (275).

Das Hauptgewicht liegt auf drei Thesen der Pragmatik. Die erste besagt, Historie könne niemals der historizistischen (120) Selbstrechtfertigung einer politischen Instanz dienen, die untrügliches Wissen über Gang und Ziel der Menschheitsgeschichte behauptet und aus eben diesem Wissen ihren Führungsanspruch legitimiert (294f.). Historie eignet sich demnach nicht zur Legitimation totalitärer politischer Praxis (127f., 266, 294f. u.ö.). – Die zweite These behauptet, Historie lasse uns mittels der Erfahrung der Kontingenz geschichtlicher Existenz (276f.) Distanz zur eigenen Gegenwart, damit Raum für Besinnung gewinnen; sie bewahre uns vor Überschätzung der eigenen Handlungsrationalität, d.h. auch der Leistungsfähigkeit unserer Theorien; schließlich lege die Analytik des Geschichtbegriffs nahe, Historie nicht der Politik zu unterstellen, sie vielmehr als Instanz der Aufklärung ideologischer Konzepte und politischer Intentionen: als Aufweis von deren Revidierbarkeit gewähren zu lassen (274, 297–300). – Die dritte Hauptthese betrifft eine zentrale Funktion der Historie: als Mittel der «Identitätspräsentation» (167f.) erfüllt sie die dringliche Aufgabe, den durch zunehmende Beschleunigung des sozialen Wandels drohenden Identitäts- und Orientierungsverlust bei Personen und Institutionen zu kompensieren und so mitzuhelfen, diese handlungsfähig zu erhalten (304f., 323–329).

Die Begründung dieser Thesen erfordert die Bestimmung des Gegenstandes der Historie, damit die Konstruktion des Geschichtsbegriffs. Beiden widmet sich die Analytik: Die Historie erzählt Geschichten (27), nicht ohne sich auch der Methoden und Erkenntnisse der theoretischen Sozialwissenschaften zu bedienen (43, 251). Letztere ergänzen die narrative Struktur der Historie, ohne sie freilich ersetzen zu können, denn Geschichten zeichnen sich dadurch aus, daß sich für die Abfolge der in ihnen auftretenden Ereignisse und Zustandsänderungen keine Regel angeben läßt (55, 58, 81 u.ö.). Geschichten berichten zwar von einem Subjekt, sind jedoch nicht dessen Produkt; sie besitzen ein Referenzsubjekt (75–77), das ihre Einheit gewährleistet (84), nicht aber ein Handlungssubjekt (6. Kap.; 75, 77). Demzufolge resultieren sie nicht schlicht aus der Handlungsrationalität von Subjekten (58f., 65), sondern sind in ihrem Ablauf geprägt von Widerfahrnissen und Zufällen (54ff.). Weil nicht Handlungsrationalität ihren Verlauf bestimmt, haben Geschichten kein Ziel (16, 266f.), bloß ein Ende, das mit dem Untergang ihres Referenzsubjektes eintritt (262, 266, 278).

Referenzsubjekte von Geschichten können unterschiedlichste Phänomene sein: Personen, Gruppen, Institutionen; Begriffe, Werkzeuge; Landschaften und überhaupt «die Spezies der lebendigen» wie der toten Natur (46f., 90f.). Der Geschichtsbegriff ist gegenüber der Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften neutral (11). Was das Referenzsubjekt einer Geschichte als Individuum jeweils ist: seine Identität, läßt sich nur im Erzählen seiner Geschichte ausloten (94, 181).

Systemtheoretisch ausgedrückt heißt das, «Geschichten sind ... Prozesse der Systemindividualisierung, durch die Systeme, in Relation zu analogen, einzigartig, damit leichter unterscheidbar und identifizierbar werden» (98). Dieser Geschichtsbegriff umfaßt nicht nur die Geschichten in ihrer Vielzahl, sondern ebenso *die* Geschichte als Kollektivsingular (83f.), als Geschichte der Menschheit; sie unterscheidet sich ihrer Struktur nach nicht von jenen Geschichten, die sich in ihrem Rahmen abspielen. – Referenzsubjekt der Geschichte als Kollektivsingular ist die Menschheit als biologische Einheit (85). Diese Festsetzung ist nicht beliebig, vielmehr analytisch aus dem Geschichtsbegriff zu gewinnen: Auch für die Menschheitsgeschichte läßt sich kein Ziel angeben; entsprechend kann man nicht antizipatorisch ein Subjekt dieser Geschichte konstruieren, dessen Geschichte sie dann, einmal im Ziel angelangt, wäre und das im Nachhinein sie als Erzeugung seiner Identität rechtfertigen würde. Die ideologisch-politische Bedeutung dieser Explikation kann nicht überschätzt werden. Sie räumt einmal jedem Exemplar der Gattung homo sapiens den vollen Anspruch auf die Menschenrechte ein. Zugleich verurteilt sie jeden Versuch, diese Rechte im Hinblick auf einen vermeintlich erreichten oder ausstehenden Grad der Annäherung an das vorweg konstruierte Subjekt der Menschheitsgeschichte einzelnen und Gruppen zuzuteilen bzw. abzusprechen (85–87).

Dieses Ergebnis liegt bereits im Felde der Pragmatik, das sich mit der Frage nach der Relevanz der Historie eröffnet. Die Antwort auf diese Frage soll generell, unabhängig von «Recht und Unrecht der Zwecke, auf die hin» der Historie «Leistungen mediatisierbar sind», ausfallen (166). Maßstab historischer Leistung kann danach nicht politischer Nutzen sein (195). – Eine der Funktionen der Historie liegt darin zu erzählen, wer wir und andere sind. Solche «Identitätspräsentation» (167f.) geschieht stets innerhalb eines konkreten Interaktionszusammenhanges (169–171); es stellt sich darum die Frage nach der Objektivität der jeweiligen Selbst- und Fremddarstellung. Historische Arbeit unterliegt den Forderungen der Begründungsobjektivität (175), die erfüllt sind, wo historische Behauptungen anhand allgemein zustimmungsfähiger Methoden gewonnen wurden (173, 175). Weil sie auch dann noch politisch beliebig nutzbar sind, verlangt der mit ‹Objektivität der Historie› verbundene Anspruch mehr: er verpflichtet den Historiker, eigene und fremde Identität so zu vergegenwärtigen, daß alle Betroffenen zustimmen können. Sein Ziel soll Konsensobjektivität sein (177f.), die nicht politisches Engagement, wohl indessen Parteilichkeit ausschließt und dem Historiker verbietet, wovor Orthodoxie nicht zurückschreckt: Begründungs- und Interaktionspragmatik zu verwechseln (178). Das Postulat der Konsensobjektivität impliziert, daß der Historiker sich dafür entscheidet, berufliche Arbeit und politisch-ideologische Praxis zu trennen (Distanzobjektivität als «Forderung der Berufsmoral», 180f.). Sie verlangt weiterhin – was Lübbe jedoch nicht expliziert – Vollständigkeitsobjektivität, d.h. die Anstrengung, immer neue und möglichst alle Fakten zu ermitteln, um dem erstrebten Konsens breite Grundlagen zu verschaffen.

Historie vermittelt Erfahrung der Kontingenz geschichtlicher Existenz (276), schickt sich darum zur Ideologiekritik (198). Sie erweist Geschichten als Evolutionen analoge gerichtete und irreversible Prozesse (276), deren Substrat sich in seiner Struktur laufend verändert, was hindert, Verlauf und Ende dieser Prozesse zu prognostizieren (253). Diese Einsicht auf die Menschheitsgeschichte übertragen heißt jedem historizistischen Anspruch den Boden entziehen, der mit wissenschaftlicher Sicherheit vorwegzunehmen ausgibt, welchem Ziele die Menschheit entgegenstrebe und was vorzukehren sei, damit sie es beschleunigt erreiche (276f., 287).

Die Pragmatik schließt mit Überlegungen zum Ursprung der Identität vergegenwärtigenden Funktion der Historie. Verwiesen wird auf die Beschleunigung des

sozialen Wandels (312f., 329) sowie auf die zunehmende Zerstörung kultureller Differenzierung (306, 309). Beide führen zu Identitätskrisen (334), denen die «Historisierung unserer Kultur» als «Kompensation eines wandlungstempobedingten Schwunds an Vertrautheit» (318) und Orientierungssicherheit gegenübertritt. Ob sie auf längere Frist Erfolg hat, ist ungewiß (322f., 332). Darin mag die trotz historischen Aufschwungs manifeste Krise des historischen Bewußtsein gründen (323). Daß Identität zerfallen müßte, bliebe der Erfolg aus, liegt auf der Hand. Sich die Folgen solchen Zerfalls auszumalen, wird dem Leser überlassen.

Historie, wie Lübbe sie versteht, dient nicht der Existenzerhellung im Sinne transzendierender Selbstdeutung und -vergewisserung. Sie ist wissenschaftliche Aufarbeitung der Vergangenheit und zugleich Destruktion von Geschichtskonstruktionen, die dazu entworfen werden, ein politisches Mandat mittels Geschichtsmetaphysik zu demonstrieren. Doch schließt seine Auffassung z.B. metaphysische oder religiöse Geschichtsdeutungen ebenso wenig aus wie politisches Engagement, weist ihnen hingegen ihren Ort an und erinnert an ihre mögliche negative Funktion für das Bemühen, Konsensobjektivität zu erlangen. – Andererseits erklärt Lübbes Geschichtsbegriff das unausgesetzte Streben nach dem jeweils Besseren als möglich, ja unabdinglich. Historie präsentiert die Identität reflexiver Subjekte zwar auch, doch nicht nur als gewordene-gegenwärtige, sondern vermittelt die Einsicht, daß künftige Identität, wenngleich innerhalb unverfügbarer Grenzen, von absichtsvollem Handeln mitbedingt zu werden vermag. Dieser Gesichtspunkt darf in der richtigen Behauptung, Identität sei nicht Handlungsresultat, nicht untergehen. Wenn weiter festgehalten wird, die historischen Wissenschaften lehrten uns nicht handeln, heißt das wiederum nicht, wir vermöchten ohne Vertiefung in unsere und fremde geschichtliche Herkunft richtig zu handeln, wenn anders richtiges Handeln Distanznahme, Konsenswillen und Verständnis für die mangelnde Interventionsresistenz unserer Pläne gegen den Zufall (62ff.) voraussetzt. Schließlich wirkt auch die Behauptung, Historie tauge nicht dazu, zwischen Beteiligten Konsens in praktischen Fragen zu fördern (13), als kurz geschlossen: Weil Aufklärung notwendige Voraussetzung des vernünftigen, auf Konsens in Wertfragen ausgerichteten Gesprächs ist, läßt sich beispielsweise auf die historische Erhellung der Genesis ideologischer Festlegungen gar nicht verzichten (vgl. Kap. 20). Historie wird danach geradezu zur Bedingung für den Erfolg dessen, was andernorts (C. Perelman, I. Tammelo) Forum der Vernunft genannt wird.

Auf weite Strecken entwickelt Lübbe seine beispiel- und aspektenreichen Auffassungen in Auseinandersetzung mit J. Habermas, mit traditionellen Lehren des historischen Materialismus und neomarxistischen Ansätzen. Ihnen gegenüber beruft er sich auf Gedanken des kritischen Rationalismus und insbesondere der analytischen Geschichtsphilosophie, unter anderem um für die Eigenständigkeit der historischen Geisteswissenschaften (125f.) und den «Historismus in seiner unüberholten epistemologischen und kulturellen Substanz» (7) einzutreten. Gerade die – zuweilen ironisch und polemisch geschliffene – Prägnanz seiner Grundhaltung und Argumentation motiviert und lohnt die Auseinandersetzung mit Positionen, die Fragen offen lassen. – Die Literatur, auf die sich die Arbeit bezieht, ist in den Anmerkungen verzeichnet. Den Text erschließen Personen- und Sachregister.

BEAT SITTER