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: 52 (2005)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

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

Rezensionsartikel

Von der autonomen Moral im Kontext des Glaubens zur christlichen Ethik in pluralistischer Gesellschaft

von Josef Römelt

WILS, Jean-Pierre: *Versuche über Ethik* (= Studien zur theologischen Ethik 108). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2004. 192 S. ISBN 3-7278-1500-0.

LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* (= Studien zur theologischen Ethik 105). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2004. 248 S. ISBN 3-7278-1475-6.

JANS, Jan (Hg.): *Für die Freiheit verantwortlich.* Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag (= Studien zur theologischen Ethik 107). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2004. 302 S. ISBN 3-7278-1492-6.

Wer sich über die grundlegenden Themen informieren will, welche in der katholischen Moraltheologie und Sozialethik der Gegenwart diskutiert werden, findet in der Reihe der Studien zur theologischen Ethik immer einen kompetenten Ratgeber. Die letzten Bände, welche in dieser Reihe erschienen sind, spiegeln wieder einmal mehr die fundamentalen Tendenzen dieser theologischen Disziplinen wieder.

In diesen Bänden kommt seismographisch ein Wechsel der Atmosphäre ethischer Reflexion innerhalb der katholischen Theologie zum Ausdruck, der ihre sensible Reaktion auf die sich immer neu wandelnden Herausforderungen moderner Kultur zur Geltung bringt. Vielleicht kann man diesen Weg schlagwortartig als einen Wechsel von den vorrangigen Fragestellungen weg, die hinter dem Profil katholischer Moraltheologie als autonomer Moral im christlichen Kontext standen, hin zu Problemfeldern und Gedankenmotiven einer „christlichen Ethik in pluralistischer Gesellschaft" kennzeichnen: Die Reflexionen der theologischen Ethik ringen nicht mehr vorrangig – wie noch in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts – um die Suche nach einer normativen Rationalität, welche ihre Kommunikabilität in den Bezügen moderner Gesellschaft sichert, sondern sie haben sich auf das Umfeld der vielfältigen Ansätze ethischen Denkens, ihren pluralen Rationalitäten und auch „Spiritualitäten" eingestellt, die die „radikale Moderne" prägen. Theologische Ethik versteht ihre Aufgaben nicht mehr vorrangig darin, auf eine bestimmte säkulare Rationalität hin (sprachanalytischer oder sprachpragmatischer Provenienz) ihr eigenes Profil zu schärfen und vom theologischen Horizont her das Gespräch zu suchen, sondern sie nimmt zur Kenntnis, dass die säkulare Gesellschaft selbst ein sehr disparates Feld moralischer Reflexion und nicht nur rationaler (ethischer) Einstellungen darstellt. Ethische

Argumentation wird in diesem Zusammenhang zur Hermeneutik: zum Versuch, Positionen moralischer Überzeugungen zu verstehen, die eigene moralische Position in ihren Voraussetzungen offen zu legen und so in das Gespräch mit der pluralistischen Welt zu kommen. In einem solchen Denkraum kann die theologische Ethik ihre expliziten religiösen Voraussetzungen auch wieder unbefangener einbringen. Sie beginnt, wieder verstärkt über den theologischen Sinnhorizont ihres Denkens nachzudenken und auch nach außen hin zu sprechen.

1. Versuche über Ethik

In diesem Sinne findet sich in der Aufsatzsammlung des Inhabers der Professur für Christliche Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Kulturwissenschaften und Direktor des Zentrums für Ethik an der Radboud Universität in Nijmegen, Jean-Pierre Wils, ein Durchgang durch das Verständnis der Moraltheologie als Hermeneutik.[1] Der Autor steht schon immer für eine Moraltheologie, welche dezidiert auch für die theologische Ethik das Bewusstsein um die unreduzierbare Fragmentierung moderner Kultur und gerade auch des ethischen Wissens einfordert. Gegen den Trend, Moraltheologie in naturrechtliche Gewissheiten (gerade angesichts der komplizierten Auseinandersetzung im Bereich der Bioethik und der Ethik der Medizin) zurückzunehmen, wirbt er auch heute für eine „gewarnte Hermeneutik" (12), für die „Nachsicht beim Verstehen" (13) („Nachsicht. Eine hermeneutisch-ethische Studie in kultureller Perspektive"; 11–40). Es geht um ein ethisches Argumentieren, das die Kompliziertheit gegenwärtiger Situation auszuhalten im Stande ist und nicht in vorgebliche Sicherheiten flieht. Ethik als Hermeneutik wird als ein Denken skizziert, das in der Begegnung mit fremden Positionen das Misstrauen gegenüber einer allzu raschen Vereinnahmung des anderen bis zum Schluss bewahrt. Auch dort, wo nach dem Verstehensprozess Standpunkte miteinander vermittelt werden, bleibt das Bewusstsein, das Geheimnis des anderen, ja der letzten Gründe ethischer Konflikte nie ganz erfasst zu haben. Diese „Nachsicht" ist innerhalb der Geschichte der Ethik schon immer reflektiert worden. In der Denkfigur der Epikie, in den kasuistischen Systemen des Probabilismus und schließlich in den wissenschaftlichen Theoremen der Hermeneutik führt ein solcher Respekt vor der Offenheit ethischen Erfassens und Argumentierens zu vorsichtigen Ansätzen theologischer Ethik. Und so gilt auch für die Gegenwart, dass „die Notwendigkeit, mit einer Ethik ohne definitive Gewissheiten zu leben" (34), bestehen bleibt, also Bescheidenheit als Perspektive einer Ethik der Nachsicht angebracht ist.

Von dieser Einsicht her kann Wils dann auch moderne ethische Diskussionsfelder sichten: die Frage nach der Bedeutung von „‚Emotionen' in ethischen Begründungsverfahren" (82–95), die Grundfrage nach dem Verhältnis von Autonomie und Passivität im Blick auf die technische Überformung medizinischer Heilung und der Beziehungen zwischen Heilberufen und Pa-

[1] WILS, Jean-Pierre: *Versuche über Ethik* (= Studien zur theologischen Ethik 108). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2004.

tienten („Autonomie und Passivität. Tugenden einer zweiten Aufklärung im medizinischen Kontext"; 96–106). Theologische Ethik mahnt die Offenheit des technischen Zugriffs auf den Menschen an, der sein ‚Objekt' nie ganz erfasst und deshalb auch nicht reduzieren darf. So ginge es nicht darum, moderner *Medizintechnik* einen irgendwie festgelegten Tabubereich des „Nicht-Dürfens" entgegenzusetzen, der die Zudringlichkeit der Technik kasuistisch domestizieren zu können scheint. Das wäre eine gleichsam genauso technische Antwort auf die Spannungen moderner Kultur wie der Apparatepark medizinischer Diagnostik und Behandlung selbst. Aber technisches Handeln müsse in der Sphäre der Medizin wohl lernen, die Kunst auch des „Lassens" als Dimension des Menschlichen in ihrer eigenen Dynamik zu respektieren. Nur so bleibt sie offen und differenziert genug, um das Geheimnis menschlicher Gesundheit, dem sie dient, nicht zu verfehlen. Und in diesem Sinne bedarf in gleichem Sinne der Zugriff der *Medien* auf den Menschen auch heute noch der Höflichkeit, welche die medialisierten Subjekte in ihrer Geheimnishaftigkeit respektiert („Weltverhältnisse als Medienverhältnisse. Oder: Höflichkeit als mediale Tugend?"; 107–125). Die moderne Definition des Todes als Ganzhirntods muss sich ihre Ambivalenzen und Grenzen eingestehen, auch wenn sie den medizinischen Alltag praktikabel machen möchte („Wann ist der Mensch tot?"; 126–142). Und die Diskussionen um den Embryonenschutz erscheinen auf diesem Hintergrund in ihren kämpferischen Lagern häufig überzogen und von Scheinsicherheiten geprägt („Differenzen ethischer Argumentation in Europa. Das Beispiel Embryonenschutz. Ein Blick aus den Niederlanden"; 143–158) .

Man kann an diesen Ansatz sicherlich die Frage stellen, ob er nicht die Anstrengung um die Rationalität des ethischen Arguments zugunsten einer Offenheit für die verschiedenen Untiefen moralischer Überzeugungen so weit zurückstellt, dass die Entscheidbarkeit ethischer Konflikte eher unwahrscheinlich wird. Die Opfer moralischer Verantwortungslosigkeit blieben in der komplexen Gesellschaft nicht mehr identifizierbar, haben es schwer, den Maßstab ihres Rechts zu benennen. Interessant ist aber, dass gerade in diesem Werben um eine bleibende rationale Offenheit ethischer Argumentation das *theologische* Argument innerhalb der ethischen Diskussion wieder ein neues, ganz unaufdringliches, ja, selbstverständliches Interesse erfährt. In einem Seitenblick auf die „Theorie des Ritus" versucht Wils zu zeigen, dass nicht nur innerhalb der Ethik, sondern auch in anderen kulturellen Kontexten die Spannung ausgehalten werden muss: Eindeutigkeit von Konturen müssen mit der Offenheit der Entwicklung und Mehrdeutigkeit der Kultur bestehen können („Vom Ritus zur Hermeneutik. Eine Erkundung in ethischer Absicht"; 41–56). Innerhalb der modernen Gesellschaft scheint gerade die religiöse Dimension, welche den Ritus braucht, nur mit einer solchen Doppeltheit der Selbstvollzüge und der Selbstentwicklung darstellbar und vollziehbar zu sein. Und der Seitenblick auf die ästhetische Reflexion der Moderne zeigt, dass hier in der Auseinandersetzung der Ästhetik *mit dem Leid* die religiöse Dimension wie eine letzte Abgründigkeit des Ästhetischen begriffen wird, die auch mit der Wende von den Kanones einer platonischen Objektivität hin zur transzendentalen

Subjektivität seit Kant nicht stillgelegt werden kann („Autonomie der Kunst und Transzendenz. Theologisch-ästhetische Reflexionen nach Kant"; 57–81). Es geht um eine religiöse Dimension, die freilich selbst nicht mehr logisch so zu verwalten ist, dass sie in den Besitz gar einer wissenschaftlichen Technik übergehen könnte.

2. Ethik im Konflikt der Überzeugungen

Ein ähnliches Bild ergibt sich am Ende der Überlegungen, welche der Band, der im Zusammenhang mit dem Kongress der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik 2003 in Berlin entstanden ist, bietet.[2] Hier wurde die Frage nach der theologisch-ethischen Reflexion im Kontext des gesellschaftlichen Pluralismus ausdrücklich in den Blick genommen und unmittelbar thematisiert. Die fachwissenschaftliche Perspektive der Soziologie macht deutlich, dass der religiöse Pluralismus in den modernen Gesellschaften nicht einfach nur zu einer Schwächung gläubiger Überzeugungen führt, sondern ihre Ausdruckskraft und ihre Bedeutung für die moderne Kultur steigern kann („Hans Joas, Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz"; 11–24). Dabei geht es nicht einfach um ein ökonomisches Modell der Konkurrenz, das die Mannigfaltigkeit der Anbieter verstärkt. Sondern es geht um die vertiefte Reflexivität, mit der religiöse Überzeugungen übernommen und biographisch für das Subjekt pluralistischer Kultur von Bedeutung werden. Genau in diesem Sinne vermag die Fundamentaltheologie die Pluralität religiöser Überzeugung als Potential zu verstehen („Edmund Arens, Pluralität und Potential religiöser Überzeugungen"; 25–39). Die theologische Ethik selbst kennt Modelle, mit denen dem modernen Pluralismus zu begegnen versucht wird: die Unterscheidung zwischen den Ebenen des guten Lebens und der Gerechtigkeit, die Differenzierung zwischen Werten und Normen (in der Werte-Erziehung in einem ganzheitlichen Sinne angemahnt wird), Formen von Ethikberatung in Bezug auf konkrete Konflikte in den Bereichsethiken, das Aushalten von Widerspruch und Widerstreit („Walter Lesch, Die Vielfalt praktisch gelebter Überzeugungen als Voraussetzung und Gegenstand der Ethik"; 40–58). Auch hier wird in diesem Sinne schließlich für eine Hermeneutik geworben, die den Anspruch auf Wahrheit nicht aufgibt, aber vorsichtiger in ihren wahrheitstheoretischen, „hermeneutischen" Voraussetzungen artikuliert. Und nachdem ein Blick auf die Theologie und Ethik im Islam („Mohammad Salim Abdullah, Ethik und Religion – zum Verhältnis von Theologie und Ethik im Islam"; 59–66), die dogmatische Reflexion über das Machtverständnis im Christentum („Hans-Joachim Sander, Religion in Ethik? Zum Verhältnis von Theologie und Ethik im Christentum"; 67–79) und eine vorsichtige Skizze der Möglichkeiten des interreligiösen Gesprächs („Hans Zirker, Grenzüberschreitungen: Möglichkeiten und Bedingungen einer Theologie interreligiösen Gesprächs"; 80–94) das Bild komplettiert haben, skizzieren zwei Theo-

[2] LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* (= Studien zur theologischen Ethik 105). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2004.

logen aus der katholischen und evangelischen Konfession die Notwendigkeit, Partikularität und Universalität christlicher Ethik in eine Beziehung zu setzen.

Für die christliche Ethik im gesellschaftlichen Pluralismus wird dabei offensichtlich als ein erster systematischer Ertrag deutlich – und hier unterscheidet sich das gegenwärtige Suchen theologischer Ethik am deutlichsten von den Fragestellungen der „autonomen Moral" –, dass der theologische Horizont *Ausgangspunkt* der ethischen Reflexion innerhalb der Theologie sein muss, will sie nicht ihre Identität aufs Spiel setzen. Das bedeutet nicht unbedingt einen Verlust der Kommunikationsfähigkeit und Universalisierbarkeit in den Raum pluralistischer Gesellschaft hinein. Sondern aus katholischer Perspektive sind hier Überlegungen aus dem Bereich der modernen Rechtsethik im Sinne des Kommunitarismus von Interesse. In ihnen wird deutlich, wie sehr gerade universale Überzeugungen zurückverweisen auf einen Lebenskontext, in dem die vom rationalen Konsens erfassten Wertvorstellungen vermittelt und aus lebensweltlichen Ressourcen mit getragen werden. Der jüdisch-christliche Prophetismus erscheint auf diesem Hintergrund schon immer als ein konkretes ethisches Engagement im Namen des Glaubens – also in die konkreten Kontexte geschichtlicher Unrechtserfahrungen hinein –, an denen aber auch spätere Generationen und Menschen in ganz neuen kulturellen Chiffren ihre moralischen Herausforderungen („universalisierend") identifizieren konnten („Marianne Heimbach-Steins, Universalitätsanspruch und prophetischer Anspruch – Korrektive christlicher Ethik aus katholisch-theologischer Perspektive"; 95–118). Der protestantischen Ethik wird in diesem Kontext der Zusammenhang zwischen den Erfahrungen der menschlichen Freiheit als von Gott ermöglichter (dies ist der Kern menschlicher Freiheit) und der Offenheit eines solchen Freiheitsverständnisses auf die Rationalitäten von Recht und Institutionen hin wichtig („Hans G. Ulrich, Universalitätsanspruch und prophetischer Anspruch – kritische Korrektive christlicher Ethik. Zu Selbstverständnis und Perspektiven evangelisch-theologischer Ethik; 119–136).[3]

3. Für die Freiheit verantwortlich

Ist es zu scharf gesagt, wenn im Anschluss an solche Überlegungen tatsächlich ein ausgesprochener neuerlicher Paradigmenwechsel katholischer theologischer Ethik konstatiert werden muss: ja, sogar eine Reintegration der theo-

[3] Den Band beschließen Darstellungen zu konkreten Problemfeldern, in denen diese theologische Hermeneutik deutlich wird: „Christa Schnabl, Fürsorge zwischen kirchlichen Traditionen und feministischer Kritik" (137–153); „Michael Rosenberger, Nicht bis zum letzten Blutstropfen – das Schlachten von Tieren in den monotheistischen Religionen" (154–164); „Christoph Mandry, Ausbildung ethischer Kompetenz oder Moralerziehung?" (165–180); „Ulrike Kostka, Mehrwert des theologischen Arguments? Bioethik im Kontext unterschiedlicher Begründungsstrategien" (181–190); „Beatrice Bowald, Prostitution zwischen Skandalisierung und Legitimierung" (191–210); „Franz-Josef Baumann, Soziale Gerechtigkeit versus Fairness?" (211–230); „Hans-Joachim Meyer, Kirche als lernende Organisation? Ekklesiopraktische Einblicke und Konsequenzen" (231–245).

logischen Horizonte in die ethische Reflexion, weil die „autonome Moral" ihre gläubigen Quellen vergessen hätte? Der dritte, der hier besprochenen Bände, sperrt sich freilich entschieden einer solchen Interpretation der Tendenzen gegenwärtiger Entwicklung theologischer Ethik. Die Einführung in die Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag[4] („Hans Halter, ‚Gott und die Moral'. Oder: Karl-Wilhelm Merks und die Moral – eine kleine Laudatio"; 9–19) betont, dass der Geehrte den Ansatz der autonomen Moral über das ganze Wirken seiner Hochschultätigkeit hin treu geblieben ist. Auf den ersten Seiten begegnet einem das ansprechende Bild eines Theologen, dessen Freude am Dialog und dessen Bejahung der modernen Welt aus seinen freundlichen Augen spricht. Und es werden die bleibenden Aufgaben eines solchen Ansatzes genannt – auch für den gegenwärtigen Horizont pluralistisch gesteigerter Gesellschaft: das entschiedene Ringen um eine *rationale* Auseinandersetzung über die ethischen Themen im Raum der Theologie, welche sich dem Diskurs in der Gesellschaft nicht durch Flucht in überrationale Reservate entziehen darf; der Kampf gegen das Missverständnis, dass damit die theologische Ethik ihre religiösen Voraussetzungen *preisgeben* würde; die Forderung, dass nur in einem solchen Profil die Vermittlung zwischen Glaube und moderner Gesellschaft innerhalb der ethischen Reflexion der Theologie gelingen kann. Für die Freiheit verantwortlich – das heißt ja gerade diese Reflexion auf die hermeneutischen strukturellen, politischen Bedingungen einer ethischen Autonomie des Menschen, der die Voraussetzungen für seinen eigenen Freiheitsvollzug selbst noch einmal – ob er will oder nicht – gestalten muss.

Aber auch dieses in einem gewissen Sinne geradezu als Jubiläumsband der „autonomen Moral" zu verstehende Buch ist im Weiteren dann geprägt von Überlegungen, welche die Pluralität der ethischen Ansätze in der Gegenwart, in ihren Rationalitäten und Überzeugungszusammenhängen sowie die Besinnung auf die expliziten theologischen Voraussetzungen der Moraltheologie im Gespräch mit ihnen zum Gegenstand haben. So findet sich hier der Aufsatz „Christliche Ethik und die Pluralität gelebter Überzeugungen" (Walter Lesch; 50–64), der genau diesen Übergang zu markieren versucht: Dass das ethische Gespräch innerhalb der modernen differenzierten Gesellschaft nicht einfach eine abstrakte rationale Auseinandersetzung, sondern die Begegnung zwischen dem dahinter stehenden Feld der lebensweltlichen Kontexte moralischer Überzeugungen braucht. Und in diesem Sinne wird die These von der Säkularisation moderner Gesellschaften massiv in Frage gestellt, vor allen Dingen ihre gleichsam evolutionäre These, dass mit der zunehmenden Modernisierung der Verlust der Religion notwendig einhergehen muss („Paul Valadier, La sécularisation en question"; 85–93). Das soziologische Faktum des Zurückdrängens religiöser Motive wird auf das Zerbrechen bestimmter Verständnisweisen der Präsenz von Glaube und Religion in der Öffentlichkeit ausgelegt. Und so kann aus dogmatischer Perspektive festgestellt werden, dass auch die Ethik schon immer auf religiöse Problemstellungen trifft, wenn sie *ihre eigenen Apo-*

[4] JANS, Jan (Hg.): *Für die Freiheit verantwortlich.* Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag (= Studien zur theologischen Ethik 107). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2004.

rien und Problemlagen ernst nimmt und bis in die letzten, weltanschauliche Sinnkontexte berührenden Dimensionen rational und eben hermeneutisch zu durchdringen versucht („Wiel Logister, Theologie und Ethik. Einige Betrachtungen mit einem dogmatischen Einschlag"; 65–75). Schließlich wird die Dialektik zwischen autonomer Moral und christlichem Glaubenskontext betont („Frans J.H. Vosman, Darf Gott Herrscher sein? Zur politischen Theologie der autonomen Moral"; 94–106). Ja, der wohl am tiefsten in die gegenwärtigen Dimensionen bioethischer Politikberatung auf europäischer Ebene einbezogene Kollege, Günther Virt, kann am Ende des Buches darüber nachdenken, wie gerade die theologischen Positionen für die Klärung der ethischen Konflikte moderner Kultur wichtig werden („Theologie als Dimension bioethischer Politikberatung", 265–279). Dabei geht es nicht nur um eine theoretische Dialektik zwischen theologischem Horizont und ethischer Rationalität, sondern um den konkreten Anschluss an die Lebenswirklichkeit Jesu Christi.

Wer die in diesen Bänden dokumentierten Suchbewegungen moderner katholischer theologischer Ethik in ihrem Gesamt zu bewerten versucht, der wird vielleicht abschließend resümieren müssen: Es ist sicher nicht übertrieben, die neue Aufmerksamkeit der Moraltheologie und Sozialethik für die christlichen Konturen ihres Denkens gerade mit dem zunehmenden Bewusstsein darum zu verknüpfen, dass der Gesprächspartner der Theologie – die pluralistische Gesellschaft der radikalen Moderne – selbst aus einer Fülle weltanschaulicher Hintergrundannahmen und rationaler, aber eben auch ‚spiritueller' Vorstellungen denkt. Aber tieferer Überlegung erschließt sich der Zusammenhang dann vielleicht noch einmal differenzierter, als es der bloße Begriff eines neuerlichen Paradigmenwechsels zum Ausdruck bringen könnte – ein Begriff, der den Verdacht erwecken könnte, die Leistungen theologischer Ethik im Raum katholischer Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts diskreditieren zu müssen: Man muss die dargestellten Anliegen nicht einfach als Gegensatz gegenüber den Tendenzen der autonomen Moral im Kontext des Glaubens verstehen. Vielleicht ist es gerade der Gedanke der Autonomie und der Gesprächsoffenheit mit der modernen Welt gewesen, der über die autonome Moral in der Moraltheologie in der Zeit nach dem II. Vatikanum gestaltet worden ist und es überhaupt ermöglicht hat, im gegenwärtigen Kontext in den Dialog mit den durchaus disparaten und unübersichtlichen pluralen Kontexten der radikalen Moderne einzutreten. Der Gestus der Kommunikabilität hat sich eben differenziert: über das vordringliche rationale Anliegen der Ansätze der siebziger und achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinaus zum weltanschaulich hermeneutischen Gespräch, in dem das christliche Profil neu zum Leuchten gebracht werden kann.

Zum Vergleich der lateinischen Übersetzungen von Ammonios' *In Peri Hermeneias*

von Michael Groneberg

AMMONIUS HERMEAE: *Commentaria in Peri hermeneias Aristotelis*. Übersetzt von Bartholomäus Sylvanus. Neudruck der Ausgabe Venedig 1549. Mit einer Einl. v. Rainer Thiel, Gyburg Radke und Charles Lohr. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2005 (= CAGL 12). 160 S. Ln. ISBN 3-7728-1232-5.

Das Erscheinen dieses Bandes gibt Anlass, den Stand der Forschung zum Ammonios Latinus zu resümieren. Da der Kommentar des Ammonios auch eine der wichtigsten erhaltenen Quellen für die *Peri Hermeneias* des Aristoteles darstellt, werde ich im Folgenden nicht nur den Neudruck der Renaissance-Übersetzung des Sylvanus besprechen, sondern diese auch durch Vergleich mit anderen lateinischen Übersetzungen in den weiteren Kontext der abendländischen Aristotelesrezeption stellen.

Hintergrund

Ammonius, Sohn von Hermeias und Schüler von Proklos in Athen, trat gegen Ende des 5. Jahrhunderts nach Christus die Leitung der Philosophenschule in Alexandria an und unterrichtete dort die bedeutenden Neuplatoniker des 6. Jahrhunderts. Er ist eine wichtige Quelle der Überlieferung antiker philosophischer Texte, die in seinen Kommentaren mit zitiert sind, und prägte mit seinen Auslegungen die weitere Tradition. Die wichtigsten erhaltenen Kommentare sind die zu den *Kategorien* und zur *Peri Hermeneias* von Aristoteles sowie zur *Isagoge* des Porphyrius. Bei diesen Kommentaren handelt es sich vermutlich um Vorlesungsmitschriften seiner Schüler, nur der Kommentar zur *Peri Hermeneias* ist mit Sicherheit von ihm selbst verfasst.

Die Überlieferung der *Peri Hermeneias* wurde massgeblich durch zwei Kommentatoren bestimmt, nämlich durch Ammonius und Boethius. Der nur wenige Jahre spätere Kommentar des Boethius, der den aristotelischen Text ins Lateinische überträgt (*De interpretatione*), nimmt auf den des Ammonios nicht explizit Bezug. Die Aristoteles-Exegese durch Ammonios ist daher im lateinischsprachigen Mittelalter zunächst kaum bekannt und wird dann vorwiegend über arabische Philosophen (v. a. Avicenna und Averroes) vermittelt. Hierzu gibt es nun eine Ausnahme: Wilhelm von Moerbeke stellte am 12. September 1268 eine lateinische Übersetzung des Kommentars von Ammonios am Hof des Vatikan fertig (siehe dazu G. Verbeke, 1961).[1] Bis ins selbe Jahr weilte auch Thomas von Aquin am selben Ort und ging dann, vermutlich vor Beendigung von Moerbekes Werk, nach Paris. Thomas dürfte der erste gewesen sein, der von der Übersetzung profitierte. Sein eigener wirkungsmächtiger, aber unvollendeter Kommentar zur *Peri Hermeneias* nimmt häufig explizit auf

[1] VERBEKE, G.: *Ammonius. Commentaire sur le peri hermeneias d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas. Louvain: Publications universitaires 1961.

den des Ammonios Bezug, ist stark von diesem, aber auch von Boethius inspiriert, und endet genau an derselben aristotelischen Stelle, an der auch ein Manuskript der Übersetzung des Ammonios endet. Verbeke vermutet, dass Thomas dort abbrach, wo der ihm zugängliche lateinische Text des Ammonios aufhörte. Dies würde eine ausserordentlich starke Orientierung am Kommentar des Ammonios bedeuten. Diese lässt sich in der Tat inhaltlich nachweisen, z.B. wo es um die Vereinbarkeit göttlichen Wissens mit freiem Handeln geht.

Eine grossflächige Rezeption der griechischen Kommentare fand allerdings erst in der Renaissance statt. Nach dem Fall Konstantinopels im Jahre 1453 brachten Emigranten, unter ihnen etliche Aristoteliker, griechische Handschriften in den Westen, die dort Interesse fanden, neu ediert und ins Lateinische übersetzt wurden (XXI). So gab der venezianische Verleger Aldus Manutius 1495–1498 die *Aristotelis Opera graece* in fünf Bänden heraus. Anschliessend begann er, die griechischen Kommentare zu Aristoteles im Original zu verlegen. Dieses Projekt nahm ein halbes Jahrhundert in Anspruch und wurde nach seinem Tod von seinen Erben fortgeführt. Der Kommentar des Ammonios zur *Peri Hermeneias* erschien 1503, die vorliegende Übersetzung durch Bartholomäus Sylvanus zuerst 1546, in dritter Auflage 1549, je *Venetijs apud Hieronymum Scotum* (Verbeke gibt hingegen an, dass die erste Auflage 1543 bei Hieronymus Scotus und die zweite 1546 bei J. Gryphium erschienen ist). Die Kommentare zu den *Kategorien* und zur *Peri Hermeneias* wurden in jener Zeit auch von anderen Gelehrten übersetzt, nachweislich von Johannes Baptista Rasarius. Da beide Übersetzungen im Verlauf des 16. Jahrhunderts oft gedruckt wurden, entschied sich Charles Lohr, der Herausgeber der CAGL (*Commentaria in Aristotelem Graeca – Versiones latinae temporis resuscitatarum litterarum*), für einen Neudruck von je einem Werk der beiden, um eine Vergleichsmöglichkeit der Übersetzungstechniken bereit zustellen. (Ein tatsächlicher Vergleich ist in CAGL 12, anders als in Verbeke, allerdings nicht enthalten.) Von Rasarius liegt bereits die Ammoniosübersetzung *In Categorias* vor (CAGL 9), nun folgt also mit Band 12 *In De interpretatione* die Ammoniosübersetzung von Sylvanus nach der Vorlage des Exemplars der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau.

Das hochformatige Buch (30 x 20 cm) ist handlich schmal und zur Gänze in schwarz/weiss gedruckt, was schade ist – man wünschte sich die schönen Ornamente des Nachdrucks in Farbe. Die Kopie des zweispaltigen Textes ist an vielen Stellen schlecht und an einer gar nicht leserlich (verschmierte Stelle S. 36), ein stärkerer Druck und höherer schwarz-weiss Kontrast hätten der Neuausgabe gut getan. Das Buch zerfällt in zwei Teile, den Nachdruck selbst und das vorangestellte Begleitmaterial der Herausgeber.

Das Begleitmaterial

Die Herausgeber haben eine knappe Einleitung vorangestellt, die mit einer Bibliografie (XXIV–XXVI; zu Ammonios in der lateinischen Tradition gibt es seit Verbeke anscheinend nichts Neues) und dankenswerter Weise mit einem Verzeichnis der im lateinischen Text verwendeten Abkürzungen (XXVII) en-

det. Rainer Thiel stellt zu Beginn auf knapp drei Seiten Ammonios' Leben, Lehre und Werk vor und Charles Lohr rundet mit einer etwa ebenso langen Übersicht zu „Ammonios in der lateinischen Tradition" ab. Eine Liste der erhaltenen Werke der griechischen Kommentare zu Aristoteles und Porphyrius gibt die lateinischen Übersetzungen des Mittelalters (bis auf eine von Grosseteste sind alle von Moerbeke in den 1260er Jahren verfasst) und die griechischen Neuausgaben der Renaissance an (alle von 1499 bis 1551 verlegt, neben Vlastus und Zanetti in der Mehrzahl von Aldus).

Der Hauptteil der Einleitung, von Gyburg Radke verfasst, bespricht „Ammonios' Kommentar zu Aristoteles' Schrift *De Interpretatione*". Darin wird davon ausgegangen, dass Ammonios über Boethius an das lateinische Mittelalter überliefert und damit die „Tradition der Rezeption der aristotelischen Satzlehre und Sprachlogik und damit die abendländische Sprachlogik überhaupt" begründet wurde. Die Annahme, dass Boethius Ammonios rezipierte (so auch Courcelle und Verbeke), wird jedoch von Autoren wie David Blank (1996)[2] oder Richard Sorabji (1998)[3] verworfen. Sie hätten zwar gemeinsam den heute verlorenen Kommentar zur *Peri Hermeneias* des Porphyrius benutzt, aber ansonsten verschiedene Wurzeln. Während Boethius sich hauptsächlich an Porphyrius orientiert habe, sei Ammonios vorwiegend von Proklos und dessen Vorgänger Syrianus beeinflusst gewesen. Die Tradierung habe sich mit ihnen verzweigt, um erst im 13. Jahrhundert wieder zusammenzulaufen. Während Boethius für das lateinische Mittelalter massgeblich wurde, lebte Ammonios in der syrisch-arabischsprachigen Rezeption des Texts fort. Eine indirekte, wenn auch unbewusste Rezeption des Ammonios über Boethius kann nach diesen Autoren, im Unterschied zu den Herausgebern von CAGL 12, nicht vorliegen. Leider findet sich diese divergente Auffassung in der Einleitung nicht einmal erwähnt.

Radke bespricht des Weiteren kurz die „Grundlagen neuplatonischer Hermeneutik" und die aristotelische Zeichentheorie und geht auf die kanonische Form der Gliederung des Texts von Ammonius ein. Dabei ist vom *Kontradiktionsprinzip* die Rede und davon, ob bestimmte Fälle wie Paare konträrer oder indefiniter Aussagen oder Paare von Aussagen über kontingente Zukunft davon eine Ausnahme machen, was Ammonios verneine. Hierzu möchte ich nur ergänzen, dass der Ausdruck *Kontradiktionsprinzip* irreführend ist. Was wir heute darunter verstehen, ist das Gesetz, dass eine beliebige Konjunktion (Undaussage) *p und nicht-p* nicht wahr sein kann, wobei p und nicht-p als kontradiktorisch bezeichnet werden – was auch bei Aristoteles so ist (*antiphaseis*). In *Peri Hermeneias* geht es jedoch nicht um dieses Prinzip bzw. um Ausnahmen davon, sondern um ein anderes, das besagt, dass sich zwei kontradiktorische

[2] BLANK, David: *Introduction to the first volume of: Ammonios, On Aristotle on Interpretation 1-8*. translated by D. Blank. London: 1996.

[3] SORABJI, R.: *The three deterministic arguments opposed by Ammonius*. In: BLANK, David / KRETZMANN, Norman: *Ammonios* (transl.): *On Determinism, Ammonius on Aristotle on Interpretation 9 with Boethius on Aristotle on Interpretation 9* (first and second commentaries). London: 1998, 3–15.

Aussagen Wahrheit und Falschheit aufteilen. Und hierzu gibt es nun tatsächlich Ausnahmen. Erstens nämlich lässt Aristoteles auch indefinite Sätze zu wie *Menschen sind gerecht*, die zusammen mit ihrem sehr wohl kontradiktorischen Gegenteil, in dem Fall *Menschen sind nicht gerecht*, nicht notwendig wahr und falsch aufteilen: Sie können beide wahr sein oder beide falsch, je nach dem, ob sie als partikulare (*einige Menschen* ...) oder als Allaussagen (*alle Menschen* ...) zu verstehen sind (siehe sein Kap. 7). Zweitens wird in Kapitel 9 in Bezug auf die *futura contingentia* gefragt, ob diese sich wahr und falsch aufteilen. Die Frage ist auch hier nicht eine nach dem Prinzip der Kontradiktion oder des Nichtwiderspruchs, das in Kapitel 9 überhaupt keine Rolle spielt, sondern teils eine des Ausgeschlossenen Dritten, jedoch vorwiegend eine nach der *Verteilung von wahr und falsch auf die kontradiktorischen Aussagen*. Der Leser von CAGL 12 sei also gewarnt: Wenn in der Einleitung vom Kontradiktionsprinzip die Rede ist (XVIII–XX), ist nicht das logische Prinzip des Nicht-Widerspruchs gemeint. Vor diesem Irrtum kann nicht eindringlich genug gewarnt werden. Ammonios spricht zum Beispiel an einer Stelle ausdrücklich von einem *axiôma tès antiphaseôs*.[4] Blank sah sich durch diese Stelle veranlasst, auf das *principle of non-contradiction* in der Metaphysik zu verweisen (Blank/Kretzmann, 126, Fn 69),[5] obwohl Ammonius auch hier keinesfalls das Nichtwiderspruchsprinzip meinen kann, sondern sich auf das *axiôma tès antiphaseôs* bezieht, was in den Kapiteln zuvor von Aristoteles abundant dargelegt wurde: das Prinzip nämlich, dass Kontradiktoria sich wahr und falsch immer aufteilen – so es sich nicht um die besagten unbestimmt quantifizierten (später *indefinit* genannten) Sätze handelt. Die kommentierte Stelle dürfte dies eigentlich deutlich machen: *prôton men gar ousès tèn kataphaseôs pseudous he apophasis ouk alèthès, kai tautès pseudous ousès tès kataphasin symbainei mè alèthè einai: „Erstens nämlich ist <dann> [wenn beide kontradiktorischen Aussagen falsch sind] bei falscher Bejahung die Verneinung nicht wahr, und ist diese falsch, findet sich, dass die Bejahung nicht wahr ist"* (Eigenübersetzung). Dies widerspricht dem Prinzip der Aufteilung, nicht aber dem der Non-Kontradiktion (da *p und nicht-p* in diesen Fällen immer falsch ist).

Der Nachdruck

Dem Kommentar des Ammonios in der lateinischen Version geht ein detaillierter 20-seitiger Index der lateinischen Stellen voraus. So hat es beispielsweise fast drei Spalten oder ca. 60 Angaben allein zum Begriffspaar *affirmatio* und *negatio*: „Affirmatio compositionem, negatio diuisionem significat. 27.p", „Affirmatio & Negatio diuidunt uerum & falsum ut in ijsdem terminis. 6.i.q" etc. Der Haupttext enthält neben der Übersetzung des Kommentars von Am-

[4] Siehe *Ammonius in Aristotelis de Interpretatione 9*, CAG 146,11; Kommentar zu Aristoteles, De Int 18b18 (auch in Ammonius on Aristotle: De Interpretatione 9 (and 7, 1-17). Greek text established by A. Busse, reprint from CAG. Engl. transl. by D. Blank, revised by J.-P. Schneider and G. Seel, S. 39–127. In: Seel, Gerhard: Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary, and Essays. Berlin/New York: 2001).

[5] BLANK, David / KRETZMANN, Norman: *Ammonios* (transl.): *On Determinism, Ammonius on Aristotle on Interpretation 9 with Boethius on Aristotle on Interpretation 9* (first and second commentaries). London: 1998.

monios auch eine Neuübersetzung der darin zitierten Stellen des Aristoteles. Sylvanus hatte nicht viel übrig für die Übersetzungsleistung seines Vorgängers Moerbeke, die er als barbarisch, fehlerhaft und unklar brandmarkte (Verbeke, LXXVII). Diese Stellungnahme findet sich in der Widmung an Christoph Madrutius, den Bischof von Trient, und ist leider nicht in CAGL 12 enthalten. Aus Gründen der Kohärenz übersetzte Sylvanus jedenfalls auch die aristotelischen Passagen neu.

Zum Wert der diversen lateinischen Übersetzungen von Aristoteles schweigt CAGL 12. Das Wichtigste dazu wurde von Verbeke konstatiert. Dieser hat 1961 nicht nur einen Vergleich der Ammoniosübersetzung von Moerbeke mit den beiden genannten Renaissanceausgaben und mit einer anonymen Londoner Ausgabe von 1658 vorgenommen, sondern auch mit der Übersetzung des aristotelischen Texts durch Boethius (Verbeke, LXXVI–XCII). Bei Verbeke ist deutlich die sympathisierende Tendenz zu spüren, Moerbeke, den „flämischen Dominikaner" zu verteidigen und gegenüber den Vorwürfen von Sylvanus, die später von Busse fortgeführt wurden, zu rehabilitieren – der Autor sei ungebildet, der Text fehlerhaft und von grober Sprache (Verbeke, LXXVI). Prüft man Verbekes Argumente nach, so zeigt sich jedoch, dass er im Wesentlichen Recht hat: das Latein Moerbekes mag weniger elegant sein als das von Sylvanus oder Rasarius; es hat dafür den Vorteil, sich Wort für Wort eng an den griechischen Text zu halten und damit Rückschlüsse auf diesen zu erlauben und dem nicht des Griechischen mächtigen Leser das Original dennoch möglichst unentstellt nahe zu bringen. Wie Verbeke auch gezeigt hat, ist die Wort-für-Wort Übersetzung weit davon entfernt, unkorrekt zu sein; sie ist sogar sehr genau (siehe die Indizes gr-lat und lat-gr und die Seiten LXX–XCII bei Verbeke). Ich möchte ergänzen, dass gerade bei einem Text mit fundamentaler und hoch diffiziler logischer und ontologischer Thematik die peinliche Treue zum Original bis ins kleinste Detail der Formulierung vor stilistischen Fragen und sogar vor dem Willen zur Verdeutlichung den Vorrang haben *muss*. Ich möchte dies im Folgenden an einigen Passagen der Aristotelesübersetzung verdeutlichen.

Moerbekes Version hat der von Sylvanus voraus – und übrigens manchmal auch der von Boethius –, sich auch dort haarscharf an das griechische Original zu halten, wo klärende Modifikationen auf der Hand zu liegen scheinen. Sylvanus hingegen folgt einer anderen Strategie. Er will den Text nicht nur stilistisch aufwerten, sondern auch klären. Dies kann von Vorteil sein, doch manche Klärung oder Berichtigung ist nicht so unschuldig wie sie scheint. So bietet sich an, *tode è tode* (19a38) wiederzugeben als *dieses oder jenes*, als *hanc aut illam*, wie Sylvanus übersetzt, oder auch als *hoc vel illud*, wie bei Boethius. Moerbeke hingegen bleibt stur bei *hanc vel hanc*. Dies für Haarspalterei zu halten, wäre verfehlt. Denn natürlich schreibt man in einem Text nicht *dieses oder dieses*, sondern *dieses oder jenes*, wohl aber sagt man derartiges in einem Vortrag, wobei man nacheinander auf verschiedene Dinge zeigt. Nach der Berichtigung fehlt denn das Indiz, dass es sich beim Text des Aristoteles um eine Vortragsmitschrift handelt und die Bedingungen der Rekonstruktion und der Vorstellbarkeit des Originalkontexts verschwinden für den Leser. An anderer Stelle

sind solche Kleinigkeiten durchaus von weiter reichender Bedeutung. So wird zum Beispiel *homoiôs gar an egigneto è ouk egigneto* (18b8; *entsprechend nämlich wird es wohl geschehen oder nicht geschehen* [Eigenübersetzung]) von Moerbeke Wort für Wort übersetzt als *similiter enim utique fieret aut non fieret*; ähnlich Boethius mit *similiter enim, vel fieret, vel non fieret.* Sylvanus hingegen formt stilistisch um zu *nam fieret similiter, aut non fieret – denn es wird entsprechend* (oder *ähnlich*) *sein, oder nicht sein.* Wir befinden uns an einer Stelle, die der Rede von der aristotelischen Korrespondenztheorie der Wahrheit Vorschub leistet. Es ging im aristotelischen Text voraus, dass entweder die Aussage wahr ist oder ihre Negation, und nun wird gesagt, dass entsprechend sich die Dinge verhielten (ich ziehe die Übersetzung von *homoiôs* als *entsprechend* dem vom Lateinischen suggerierten *ähnlich* vor, da es dem Sinn nach um vergleichbare Strukturen auf verschiedenen Ebenen geht, und nicht um Ähnlichkeit). Nun ist es ein entscheidender Unterschied, ob man das Paar von Aussage und Verneinung in Vergleich setzt zu dem Paar von Geschehen und Nicht-Geschehen, und von den beiden Paaren sagt, sie verhielten sich gleich, oder ob man, wie Sylvanus, die Ähnlichkeit (Korrespondenz) des einzelnen Geschehens zur wahren Aussage ausdrückt: sein *similiter* bezieht sich nicht auf die Alternation, sondern nur auf *fieret* – und nach *non fieret*, so scheint es, ist es elliptisch unterlassen und in Gedanken zu ergänzen. Die verbreitete Auffassung von der „aristotelischen Korrespondenztheorie" von Aussage und einzelner besagter Sache ist bei Aristoteles allerdings nur zu finden, wenn man Deutungen wie die von Sylvanus vornimmt.

Noch eine andere Übersetzungsfrage ist von ontologisch fundamentaler Bedeutung und möglicherweise entscheidend für ein fehlerhaftes modernes Verständnis des Aristoteles: es geht darum, was dieser mit *genomenon* ausdrückt. Handelt es sich um das Vergangene oder Gewesene, wie es fast alle modernen Übersetzer im Rahmen der Zeitformen Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft verstehen (I)? Oder handelt es sich um das vergänglich Seiende, ob nun vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, das dem Entstehen und Vergehen unterliegt und zum (Immer)Seienden, zum *on*, in Kontrast steht (II)? Oder handelt es sich um dieses Vergängliche, insofern es bereits Tatsache ist (III – was ebenfalls nicht unbedingt ausschliesst, dass es in der Zukunft liegt; so ist es jetzt bereits Tatsache, dass morgen wieder die Sonne aufgeht)? Ohne diese Frage hier entscheiden zu wollen (zu einer eingehenden Diskussion verweise ich auf meine demnächst erscheinende, in Fribourg angenommene Habilitationsschrift: Futura Contingentia. Die Suche nach der Logik kontingenter Zukunft), sei darauf hingewiesen, dass Boethius *genomenon* grundsätzlich als *factum* übersetzt (18a28,18b11, 19a5), als *Tatsache* also, was zwar vergänglich Seiendes impliziert, aber nur in der Perspektive seiner Abgeschlossenheit oder Unveränderlichkeit (Version III). Moerbeke übersetzte meist durch Formen von *fieri* (*entstehen, werden, sich ereignen*): *quod fit* (19a5) oder, im Plural, *quae fiunt* (18b11). Die Gegenwartsform drückt die Zeitlosigkeit aus, das *genomenon* kann damit das sich Ereignende sein, in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft (Form II). Sylvanus hingegen folgt Boethius – ob wissentlich oder nicht –, indem er meist mit *factum* übersetzt. An der Auftaktstelle zu Kapitel 9, die die Weichen

für das Verständnis des Folgenden stellt, indem sie formuliert, welche Aussagen immer wahr oder falsch sind und welche nicht, weicht er hiervon jedoch ab und verwendet für *epi men oun tôn ontôn kai genomenôn* die Vergangenheitsform *in ijs ergo quae sunt et fuerunt*, die sich in allen modernen Versionen wiederfindet. Hierzu nur wenige Beispiele: *sur les choses présentes ou passées* (Tricot), *with regard to what is and what has been* (Ackrill), *bei dem Gegenwärtigen und Vergangenen also* (Rolfes), *bei dem, was (gegenwärtig) der Fall ist, und dem, was bereits geschehen ist, also* (Weidemann). Es könnte jedoch auch sein, dass hier die Rede ist vom zeitlos oder immer Seienden (das Seiende in Platons Sinne) und im Kontrast dazu von dem, was vergänglich, aber ebenso unveränderlich ist, also vom Faktischen.

Schluss

Laut Verlagstext ist Band 12 der CAGL vorwiegend für die Untersuchung der Wirkung von Ammonios „auf die lateinische Renaissance" interessant, welche noch ausstehe. Ich würde weiter gehen und vermuten, dass diese Übersetzung Hinweise liefern könnte auf persistierende moderne Fehldeutungen von Aristoteles. Das Interesse ist von daher in der Tat vorwiegend wirkungsgeschichtlicher Natur. Übersetzende Deutungen, die philosophische Eigenleistungen darstellen, sind eher bei Boethius zu vermuten. Moerbekes Version ist diejenige, die sich am treuesten ans Original hält.

The Neoplatonic Sage: An Inner State of Virtue and Its Outward Manifestations

von Pauliina Remes

SCHNIEWIND, Alexandrine: *L'ethique du sage chez Plotin. Le paradigme du* spoudaios. (= Histoire des doctrines de l'antiquite classique 31). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2003. 238 p.

Alexandrine Schniewind's study on Plotinus targets, as she herself says, a neglected area of Neoplatonic studies, namely ethics. The heavily metaphysical treatises of Plotinus may not at first sight seem promising sources for a reconstruction of a true ethical theory, and it is arguable that despite Plotinus' place in line with other ancient philosophers in different branches of eudaimonistic ethics, the motivational force behind his philosophy may not have been primarily moral concerns. It has, further, been maintained that Plotinus' philosophy – and Platonism in general – is directed only at a small philosophical elite, having nothing to do with the opinions and well-being of the masses. Undoubtedly well-being, for Plotinus, resides in the perfect and invulnerable activity of the highest, unfallen part of the soul, the intellect, rather than in the feelings, actions or even cognitions bodily human beings have in the imperfect realm of the senses. Yet interestingly Plotinus himself accused the Gnostics for not having an ethical theory and succumbing to an elitist and arrogant world-view.

The problem Schniewind sets for herself is at the heart of this accusation of elitism: since the figure of the wise man, a *spoudaios*, is undeniably central for Plotinus, does Plotinus' own interest in ethics shrink to a concern in the well-being of the sage, and thus neglect both the world and the person of the ordinary man? With these questions in mind, Schniewind proceeds to examine, first, a variety of preparatory issues, second, the treatise I.4 [46] on *eudaimonia*, and third, other evidence on *spoudaios*. Let me first briefly introduce the content of each of the seven chapters, before concluding with an overall assessment of the work.

Chapter I explores the etymological and philosophical background of the term *spoudaios*. From early on, the term denoted a good, solemn-minded and virtuous man. While Aristotle would seem to make a difference between a *sophos* and a *spoudaios*, denoting a more theoretical wise man with the former and a more practically directed with the latter, the Stoics, for instance, make no such distinction. An interesting question, as Schniewind puts it, will be which of these traditions Plotinus adopts.

Chapter II is a collection of preliminary issues that place Plotinus and I.4 into a philosophical and literary context. Schniewind's rather bold suggestion concerns the discursive strategy and intended audience of I.4. She combines Porphyry's testimony of the different levels of participants in Plotinus' lectures – the listeners, the disciples and the assistants – with the structure of the treatise. In her view, the treatise is not meant to be digested as one continuous work, but addresses all three kinds of audience in its consecutive parts, thus providing a step-by-step pedagogy of a sage. In order for the claim in favour of pedagogy to gain plausibility, perhaps a more general discussion on methodology would have been in order. In particular, it would have been interesting to learn what Schniewind thinks the relationship with Plotinus' methodology and that of Aristotle's is.[1]

Chapter III starts the analysis of treatise I.4, focusing first on the definition of *eudaimonia*. Schniewind follows Plotinus' critique of peripatetic and Stoic views, showing that Plotinus accepts the idea of *eudaimonia* as the good life (*to eu zên*) only in a qualified sense. He abandons the equation between the two but argues that well-being *resides* in life. Since all animals and plants are living (and according to Plotinus even the stones have a life in the sense that they have an intelligible order), the equation runs the risk of rendering the scope of *eudaimonia* on too wide a scale.

Chapter IV explicates the rather unusual anthropology of Plotinus, relevant for the discussion on well-being. The understanding of human being as double and as leading two kinds of life (*amphibios*), the higher or intellectual, and the lower or bodily in the realm of the senses, is studied through Plotinus' various uses of 'other', *allos*. Attention is drawn, among other things, to the

[1] E.g., Strange has a view about this in the opening pages of his STRANGE, Stephen K. *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*. In: SCHRENK, Lawrence P. (Hg.): *Aristotle in Late Antiquity* (= Studies in Philosophy and the History of Philosophy 27). Washington D.C.: Catholic University of America Press 1994, 22-53.

threefold usage of *allos* signifying (1) those other than the sage (*hoi alloi*); (2) ordinary human being, or the other part of human being (*ho anthrôpos allos*); and (3) the other human being or man, namely the sage (*anthrôpos allos*). Schniewind notes the peculiarity of this usage as both something negative, referring to human beings as living in the realm of necessities and sense (1 and 2), and as something distinctive, referring to a man of wisdom and well-being (3). A background for this she finds in antignostic polemic. The analysis would have been, in my view, strengthened by references to Plato's *Timaeus* and *Sophist* on sameness and difference as well as to Plotinus' own views on the first kinds (*prôta genê*). In the light of these, the play on *allos* and *autos* (same) draws upon Platonic dialectic in turn dependent upon the central cognitive powers of human beings, those of recognition of sameness and difference.[2] Determining the double nature of human beings must also take place through the usage of these notions.

In the following pages, Schniewind enriches the division between the sage and ordinary man into a threefold division with a "middle" man in between. This new class is important in that its participants are not independent and fully good sages, nor just led by their senses and desires. They have some recognition of virtue and attempt to follow it. The classification makes room for ethics, for indeed the "middle man" is the one who is both able and needs to strive for goodness and for correct self-identification with the higher self.

Chapter V asks what kind of man, according to I.4, is happy. It explicates well-being as the result of the presence of the good and as resulting in the absence of desire and the search for anything better, that is, self-sufficiency (*autarkeia*). The role of external things, especially life's necessities, in well-being gets deserved attention. Although Schniewind's contention – that Plotinus assigns a lot of importance to the fact that the body should not be neglected – may be a slight overstatement, the way in which she brings anthropology to bear, as well as the distinction between being and *well*-being, result in a balanced reading which does not render Plotinus inhuman. Of the distinctions applied, one might add, the one noted between what is for the sage himself (*hautou*) and what is for what belongs to him (*autou*) may comment or be based upon the one suggested in the *Alcibiades* I between the thing itself (*auto hekaston*) and the possession (*ta autou*; 128d). The body holds a middle position between the true self and other things in the world (possessions of possession in the *Alcibiades*), and hence its needs must be tended but they do not belong to the true self.

Chapter VI goes deeper into the topic of *spoudaios* in I.4. The sage that emerges is one whose well-being is constant and invulnerable, and who has another kind of perspective, among other things, towards life's pain and suffering. He recognises them, yet does not let them affect his internal well-being. Schniewind's interpretation of the metaphors of the sage as an athlete

[2] I have argued more fully for this elsewhere: REMES, Pauliina: *Plotinus on Self and Person. The Philosophy of the 'We'*. Cambridge: Cambridge University Press forthcoming, chapter 3.

of virtue and his interiority as an inner lantern with a perpetually glowing light is most rewarding reading. I find also very valuable the way in which the sage is distinguished from the ordinary man based not on the intellect (since both have one) but on the sage's calm capacity to internally mirror, that is, become conscious of, its contents, the eternal ideas. The distinctive character of the sage belongs in this world, and is visible in the life of sense and matter.

The chapter also touches upon the question of the rapport of the sage with other people. Here one might expect the author either to offer a more detailed picture, or, if Plotinus does not present resources for a more gratifying account, to mount again the charges of elitism and egoism. Perhaps Schniewind thinks that her emphasis on the sage as an important role-model for ordinary human beings salvages Plotinus from this predicament. Indeed, her reading of the ways in which the sage's outward behaviour exemplifies and teaches ordinary men of the proper ways of acting and a correct kind of self-relation and self-identification is most interesting. Yet here I want to express a difference in emphasis: Schniewind seems to think that a sage has to act in this or that way in order to best fulfil his role as a model, and this role is something that calls for or almost *dictates* the ways in which the sage acts. This, however, sits ill with the directions of causal order she herself has indicated. As Schniewind later notes herself (p. 191), the sage does not transmit his inner vision to others out of necessity, but out of an inner desire for doing so. What is primary is always the inner virtuous state of the mind, from which virtuous behaviour follows without need for much choice or reflection. The external circumstances, like being a philosophy teacher or a role model and having certain kinds of pupils around, may give final shape to the outward "emanation" of goodness and virtue, but of course they do not determine it. Moreover, for the student to actually improve his own soul, an internal change is necessary, and any outward behaviour or example can only go so far in bringing this change about. Pedagogy, then, must be understood in a particular Neoplatonic fashion. Rather than any elaborate pedagogical theory or method, what is fundamental is the inner state of the soul (noted by Schniewind several times). The effortless flow of virtue from the inner to the outer which the sage exhibits may well set an example for ordinary people, but in order to acquire true virtue, they must concentrate on philosophising and on the search for inner wisdom. For this reason, teaching discursive philosophising which Schniewind explores later in chapter VII.6 seems as, or, perhaps more, significant than displaying exemplary acts of virtue and goodness.

Finally, chapter VII gathers other evidence on the *spoudaios*. Here Schniewind brings forth, among other things, interesting evidence to the effect that although a *spoudaios* does not need discursive thinking in order to become wise, he does make use of it in teaching others what he himself has seen in his intellectual vision. Discursivity has an important role in providing the means of approaching the intelligible vision which in itself is ineffable. The Plotinian sage *par excellence* is not a recluse, nor is he arrogant due to his own perfect state of the soul. He is, rather, a benevolent teacher who displays "philoso-

phical kindness"[3] to others. As regards Plotinus' example of the good man's constitution as a higher soul like the sage and a lower soul like the sage's neighbour benefiting from the presence and proximity of the truly good man next door (I.2.5.25–27), let me make one final qualification. Plotinus distinguishes two ways in which the neighbour benefits from the sage: either he becomes like him or out of fear or reverence refrains from doing anything that the sage would not want. In my view, the latter would result in good behaviour which was internally empty, motivated by mere fear (similar to the stance condemned by Plato in *Rep.* 8.554d9–e1), while the interesting question concerns the former, becoming a sage oneself. For this goal, mimicking the behaviour of the sage is hardly enough. The kind of philosophical pedagogy and dialectic needed to ascend to this higher goal would, however, be a topic for another study.

The fact that the book derives from Schniewind's doctoral dissertation is visible in its disciplined structure and the lengthy introductory sections, with, among other things, an exegesis of earlier research on the topic as well as considerations of Plotinus' place in and relation to the philosophical tradition. Although the reader might expect the author to come to ethical issues more succinctly, these sections are highly useful for students as well as scholars with little or no knowledge of Plotinus – indeed, some of them could well be used in graduate teaching as exemplars of the proper approach and method required in history of philosophy. The central parts of the book offer a detailed inquiry and an original interpretation of the central sources for Plotinus' ethical thinking. The descriptions of the sage's place between the intelligible and the sensible, his inner attitude and wisdom, as well as outward posture and social role, form a plausible and comprehensive picture of the Neoplatonic *spoudaios*.

The choice to examine *spoudaios* as the central figure of Plotinus' ethics is a fortunate one, especially because of the teleological nature of ancient philosophy, and the (Platonic) overall tendency to try to describe and reveal things in their purest and most complete form. As Schniewind notes in the conclusion, for the present taste this may appear peculiar, and the sage too inaccessible a figure to follow. But the differences, and the critique they may give rise to, should not be overstated, since every-day worries and fellow people of the realm of sense are not ignored by Plotinus. To this end Schniewind has gathered ample evidence.

One of the many merits of the book is its faithfulness to Plotinus' philosophical terminology. Through a careful examination of the Greek terms Schniewind manages to approach familiar issues from a novel and fresh angle. For someone with primary interest in ethics rather than Plotinus, the proximity to the text may at times seem frustrating, and the degree of confrontation of Plotinus' views on the part of the author leaves something to be desired. The fact that the structure follows the text, rather than clearly defined

[3] RIST, John: *Plotinus. The Road to Reality.* Cambridge: Cambridge University Press 1967, 164.

topics or philosophical argumentation, means that several issues, like the many level anthropology of Plotinus or the sage's stance to external things and emotions, recur in different chapters the book, thus making them sometimes hard to follow. But to take this kind of critical stance would be somewhat unfair: the book is a high-quality example of a particular strand of studies in history of philosophy, one in which context and sources are given the focal importance, and arguments are always studied in this framework. The virtues of a structure that follows this methodology are equally indisputable: the reading given does not suffer from idiosyncratic selectiveness or from anachronisms. Plotinus' views may not be contested in this study, but they are often tested in so far as they potentially hold or imply inner discrepancies, as in the case of the sage as not searching for anything (*mê zêtein*) and yet (disinterestedly) searching for what is absolutely necessary for self-preservation (pp. 122–123).

While the modern reader of a book on ethics would certainly anticipate a thorough theory about our relationships to other people, Schniewind is justified in her choice to leave that question on the periphery – after all, Plotinus himself never tackles it thoroughly in any one place of the *Enneads*. From the general point of view of ancient eudaimonistic ethics the role of others in a good human life is not crucial. According to what has become the conventional view, the ancient conception of well-being can be considered a peculiar branch of ethical egoism in so far as it includes the idea of primacy of individual well-being, and hence the question of the 'other' is necessarily of secondary interest. This does not, however, mean egoism in a modern sense of the word. Since the good of the individual is conceived in objective rather than subjective terms, and since the conception of good is, further, such that virtues and friendship play a large part in it (cf., e.g., Arist. *NE* 9.8–9, 1168a28ff.), the modern juxtaposition between one's own good and that of others' does not arise.[4] Schniewind's account of the Plotinian *spoudaios* shows a sage whose well-being is solely dependent upon the internal state and virtue of his or her own soul, yet one who is essentially also directed towards the world and its people in an amicable and even caring manner.

Rezensionen – Theologie

STUDER, Basil: *Augustins De Trinitate. Eine Einführung.* Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 252 S. ISBN 3-506-71395-7.

Ce nouveau livre de Basil Studer offre une introduction fondamentale au *De Trinitate*, l'œuvre théologique sans doute la plus importante de saint Augustin. L'ouvrage comprend deux parties précédées d'une importante introduction. Cette introduction (pp. 15–53) présente d'abord la réception du *De Trinitate* ;

[4] Cf. REMES, Pauliina: *Plotinus' Ethics of Disinterested Interest.* In: *Journal of History of Philosophy*, forthcoming 2006.

elle fournit aussi un état détaillé de la recherche durant les cinquante dernières années, en indiquant les principales questions d'interprétation que le *De Trinitate* suscite aujourd'hui. La problématique étant posée, la première partie de ce livre (pp. 55–149) présente la méthode de saint Augustin. Basil Studer montre de façon convaincante que l'intelligence de la méthode d'Augustin est indispensable pour saisir le contenu du *De Trinitate*. Il établit ensuite que cette méthode ne peut être comprise qu'en référence aux traditions scolaires et culturelles de l'Antiquité. Sur ces bases, la deuxième partie (pp. 153–233) expose les principaux thèmes doctrinaux du *De Trinitate*, en prêtant une attention particulière aux missions du Fils et du Saint-Esprit, aux propriétés des Trois qui sont un seul Dieu, ainsi qu'à la place centrale de la résurrection du Christ dans le chemin de la foi trinitaire.

Depuis plus d'un siècle, chez les historiens comme chez les théologiens, la recherche trinitaire est dominée par la thèse d'une opposition entre Grecs et Latins: la réflexion de l'Occident prendrait son départ dans l'affirmation de l'unité divine, tandis que l'Orient partirait de la Trinité des hypostases ; à cela s'ajoute souvent un préjugé attribuant à l'Occident un accent sur la „Trinité immanente", tandis que l'Orient honorerait davantage la dimension „économique" de la doctrine trinitaire. Basil Studer concède l'existence d'une tendance „unitaire" chez Augustin, confirmée notamment par l'affirmation de l'*una substantia* et par les difficultés touchant la notion de personne (pp. 186–189). On se demande en réalité si l'affirmation d'une telle tendance unitaire ne devrait pas être soumise à une critique plus serrée (Augustin souligne manifestement l'unité de la Trinité, mais la mise en valeur des propriétés distinctes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dans une pensée pro-nicéenne mûre, peut-elle se faire hors d'une affirmation claire de l'unité ?). Quoi qu'il en soit, d'un bout à l'autre de ce livre, l'auteur écarte le soupçon d'un déficit économique chez saint Augustin ; il s'emploie en particulier à montrer que la réflexion trinitaire d'Augustin n'a pas le caractère „abstrait" que lui prêtent trop souvent les interprètes aujourd'hui: la dimension économique constitue un trait tout à fait fondamental de la pensée trinitaire augustinienne, comme le montre en particulier la doctrine des missions (pp. 171–179). Dans un sens voisin, l'auteur souligne que la réflexion sur le Saint-Esprit comme Amour, qui constitue une avancée originale de l'évêque d'Hippone, provient principalement de la lecture augustinienne de l'Écriture (pp. 94, 204). Même l'analyse de la structure triadique de la *mens* de l'homme, dans la mesure où elle s'enracine dans la doctrine biblique de l'image de Dieu, dérive de la lecture augustinienne de l'Écriture (p. 96). Dans tous les cas, le premier but poursuivi par Augustin est de montrer que la foi catholique est en plein accord avec l'Écriture (p. 108).

Du côté doctrinal, le principal apport de cet ouvrage réside sans doute dans la place centrale qu'il reconnaît aux missions du Fils et du Saint-Esprit. Développée dans un contexte anti-arien (p. 172), la doctrine augustinienne des missions inclut un enseignement sur les propriétés des personnes (p. 175). De cette manière, les missions constituent le chemin de notre connaissance de la Trinité éternelle (p. 178): la *dispensatio* du salut conduit à la *theologia* (p. 194). Évoquant la réception de cet enseignement, B. Studer estime que c'est sur la

doctrine des missions que saint Thomas d'Aquin se montrera le plus proche de saint Augustin (p. 21) et témoignera ainsi d'une „vivante tradition augustinienne" (p. 172). Sur le plan des sources, l'auteur montre que les explications anti-ariennes du livre IV sur les missions ne supposent pas de contacts directs d'Augustin avec des homéens (de telles informations directes interviendront après 419), mais développent plutôt des éléments reçus de saint Hilaire et surtout de saint Ambroise (pp. 163–171). L'exposé des propriétés des personnes met également en valeur l'héritage de saint Hilaire (pp. 189–195). On constate cependant qu'Augustin va beaucoup plus loin que saint Hilaire dans les éléments mêmes qu'il reprend de ce dernier. Le chemin de pensée qui caractérise la doctrine des missions se retrouve dans l'importance que saint Augustin attribue à la foi au Christ Jésus (pp. 209–233): par la dispensation historique du salut (*scientia*), le Christ médiateur donne accès à la connaissance de la Trinité qui est un seul Dieu (*sapientia*). Dans la mesure où elle achève les événements de l'incarnation et constitue le sommet de la révélation, la résurrection du Christ touche donc le noyau même du *De Trinitate* (p. 232). Il est ainsi parfaitement justifié de parler d'un véritable „christocentrisme" des quinze livres de l'*opus laboriosum* d'Augustin (p. 225). Quant aux explications de Basil Studer sur les propriétés des trois personnes divines (pp. 181–208), elles sont éclairantes mais demeurent assez sommaires. Bien que l'impact sotériologique de ces propriétés personnelles soit bien souligné, l'exposé de B. Studer demeure plutôt descriptif sur ce point qui, à notre avis, aurait mérité une étude plus approfondie. L'auteur note qu'Augustin dépasse les Cappadociens sur la distinction entre l'essence commune et les propriétés des personnes (p. 184), mais il n'explique hélas pas comment et sous quelle forme l'héritage cappadocien est parvenu à Augustin. Par ailleurs, dans sa conclusion (p. 236), l'auteur signale lui-même qu'il a peu mis en valeur les *similitudines* de la deuxième partie du *De Trinitate*. Nous aurions notamment aimé savoir comment interpréter les difficultés de l'analogie *amans, amatus, amor* qui, suivant B. Studer, non seulement „ne suffit pas" à Augustin (p. 182) mais se trouve congédiée (cf. p. 71: „Verzicht auf die Analogie der Liebe").

Du côté de la méthode, Basil Studer montre le profond enracinement biblique de la recherche trinitaire d'Augustin (pp. 85–109), mais il souligne d'abord le caractère „existentiel" de la quête augustinienne (pp. 59–84). Cette dimension existentielle est mise en lumière par de nombreux thèmes, notamment celui de la purification et celui de l'exercice spirituel. La recherche trinitaire proposée par Augustin postule une purification intellectuelle et morale. Elle constitue une *exercitatio animi* par laquelle l'esprit humain est peu à peu rendu capable d'approcher le mystère. Cet exercice spirituel, dont le cœur réside dans la purification de la foi, ne se limite pas aux similitudes examinées dans la seconde partie de l'opus *laboriosum* mais concerne également la première partie de l'œuvre. Notons à ce sujet qu'il serait sans doute utile de reprendre l'examen détaillé des *similitudines* à la lumière du thème de la purification et de l'exercice spirituel. On ne saurait trop insister sur cet aspect: il est de toute première importance pour saisir le propos fondamental du *De Trinitate* (et pour éviter dès l'abord certaines méprises de lecture). Augustin appa-

raît ici comme un héritier original de traditions culturelles gréco-romaines qu'il applique à sa recherche de Dieu. La dimension culturelle est plus présente encore dans l'emploi des ressources de la grammaire, de la rhétorique (controverse, protreptique), de l'histoire, de la dialectique et de la philosophie (pp. 111–147). Le *De Trinitate* doit être lu comme le discours d'un *orator sapiens*. C'est un traité scientifique d'un sage orateur chrétien de l'Antiquité qui, en montrant que la foi catholique de Nicée est en accord avec l'Écriture, exprime aussi le sens de la vie humaine. Augustin y défend la foi catholique contre les objections ariennes, écartant ainsi les doutes de certains croyants, et il s'adresse également à des lecteurs qui désirent connaître Dieu et „cherchent sa face" (p. 209). Bien que le livre de Basil Studer laisse manifestement place à d'autres études plus approfondies sur les contenus doctrinaux du *De Trinitate*, il offre une introduction très éclairante et de haute valeur pour saisir son propos et sa méthode.

GILLES EMERY O.P.

TORRELL, Jean-Pierre: *Aquinas's Summa. Background, Structure and Reception.* Translated by Benedict M. Guevin. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2005. 156 pp. ISBN 0-8132-1398-3.

Cet ouvrage du Père Torrell recueille les fruits d'une importante recherche et d'une longue expérience d'enseignement de la pensée théologique de saint Thomas d'Aquin. Il s'agit de la version anglaise d'un manuel ayant également paru en français sous le titre „La ‚Somme de théologie' de saint Thomas d'Aquin" (Paris, Éditions du Cerf 1998). Précise et très bien faite, cette traduction anglaise contribue à diffuser auprès d'un large public ce que d'autres études spécialisées du Père Torrell ont exposé de manière plus complète et détaillée. Malgré les proportions modestes de ce livre, on ne s'y trompera donc pas: sous une forme aisément accessible, il présente les meilleurs résultats d'une grande érudition et d'une lecture pénétrante de la *Somme*. L'intérêt de ce petit ouvrage est double. D'une part, il offre une excellente introduction au propos, au contenu et aux structures de la *Somme* (chap. II et III). D'autre part, il montre la place de la *Somme* dans la vie de Thomas d'Aquin (chapitre I), en la situant dans son milieu universitaire, parmi les genres de l'enseignement académique, et en indiquant les sources qui l'alimentent (chapitre IV). De plus, ce livre prolonge l'aperçu historique en présentant la réception de la *Somme* jusqu'au XXe siècle, et en esquissant également les principaux traits de la situation des études sur la *Somme* à la fin du XXe siècle (chap. V et VI).

Les chapitres consacrés au propos et au contenu de la *Somme* ne s'attachent pas à tous les détails, mais ils présentent les lignes maîtresses de l'oeuvre. Avant de situer les trois parties de la *Somme* et leurs sections, l'A. prend soin de préciser ce que signifie la „sacra doctrina" chez saint Thomas: „The term includes all forms of Christian teaching, beginning with what God says to us in Sacred Scripture" (p. 19). Attentif aux conditions dans lesquelles se trouve le lecteur contemporain, J.-P. Torrell précise aussi ce que signifie le caractère *scientifique* de la théologie (p. 20) et la valeur d'arguments théologiques tels que

celui de la „convenance" (pp. 51–53). Il montre surtout, par-delà les fragmentations introduites par la modernité, l'unité théologique que constitue la *Somme* de Thomas d'Aquin: „All of his theology is, at one and the same time, concrete and speculative, dogmatic and moral and, we might add, spiritual as well. We must be cautious about applying to the Summa categories that are not his. Whoever wishes to study Saint Thomas will quickly find himself needing to change his theological method" (p. 36). L'appel mérite d'être entendu. Ainsi, par exemple, les sections de théologie biblique de la *Somme* sont pleinement valorisées par l'A. ; cet aspect est illustré par le traité de la *Tertia Pars* qui étudie ce que le Christ a fait et souffert dans son humanité. Une grande attention se trouve également prêtée au plan de la *Somme* et en particulier à son profond théocentrisme qui, sur la base de la distinction métaphysique entre l'être et l'agir („théologie" et „économie"), se déploie dans la structure de sortie et de retour appliquée à l'économie divine (pp. 27–29, 48–50).

Le second intérêt de cet ouvrage, nous l'avons déjà dit, réside dans l'attention prêtée à l'histoire non seulement dans la genèse de la *Somme*, mais aussi dans sa réception. Cet aspect n'est pas sans signification puisqu'il suggère d'emblée que, loin de porter préjudice au contenu doctrinal de l'oeuvre, l'histoire contribue à en saisir l'originalité et à en mesurer la valeur. Située face à ses antécédents et à sa postérité, la *Somme* apparaît alors comme une œuvre „vivante", riche d'un étonnant héritage et capable de susciter des appropriations nouvelles à chaque âge de la théologie. Des premiers disciples de Thomas d'Aquin au XIIIe siècle jusqu'à l'enseignement thomiste de la fin du XXe siècle, le Père Torrell propose un panorama critique de l'histoire de la réception de la *Somme*, en soulignant le réel apport de cette tradition de commentateurs et d'interprètes: il faut reconnaître que, malgré certaines distorsions, c'est au thomisme et à ses écoles que nous devons le dialogue de la pensée thomasienne avec des époques qui ne sont pas celle du maître d'Aquin (p. 132). Loin de ranger la *Somme* au rayon des accessoires du passé, la prise en compte de l'histoire permet donc d'éviter la réduction „archéologique" de saint Thomas, et c'est ainsi qu'une lecture rigoureuse de la *Somme* peut aider notre réflexion théologique actuelle.

En résumé, le Père Torrell invite les lecteurs de Thomas d'Aquin à adopter une méthode intégrale de lecture de la *Somme*, afin d'entrer dans une démarche théologique elle aussi intégrale: „A listening to revealed data in the form of Sacred Scripture, the presence of the tradition by an abundant use of the Fathers of the Church and the great Councils, a constant attention to the wisdom of philosophers whatever be their origin, and finally a recourse to human experience in all of its complexity" (pp. 133–134). C'est là un beau programme que la présentation théologique et historique du Père Torrell illustre fort bien, et qui appelle la réflexion chrétienne à s'approprier aujourd'hui encore cette œuvre de sagesse intégrale que constitue la *Somme de théologie*.

GILLES EMERY O.P.

ZOLLNER, Hans: *Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister* (= Innsbrucker theologische Studien 68). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2004. 341 S. ISBN 3-7022-2607-9.

In seinem Exerzitienbuch umschreibt Ignatius von Loyola den „geistlichen Trost" als ein Wachstum von Hoffnung, Glaube und Liebe (Nr. 316, in dieser Reihenfolge!). Die Studie von Hans Zollner widmet sich diesem ignatianischen Topos in zweifacher Hinsicht: Einerseits untersucht sie seine Bedeutung für die ignatianische Unterscheidung der Geister, andererseits fragt sie nach den theologisch-praktischen Konsequenzen für das Geben von Exerzitien heute. Der Autor sieht die bleibende Aktualität des Ignatius darin, dass er „der *discretio spirituum* – neben den kirchlichen, spiritualitäts-praktischen und moralischen Aspekten – eine theologisch verlässliche Basis und eine praktische Anwendungsmöglichkeit im Leben eines jeden Christen" gegeben habe (116). Diese These wird in vier Schritten entfaltet: Nach einem ersten Blick auf die Entstehungsgeschichte und die Intentionalität des Exerzitienbüchleins (I.) und einem traditionsgeschichtlichen Teil (II.) sichtet und interpretiert Z. die ignatianischen Schriften im Hinblick auf das seine Untersuchung leitende Kriterium ‚Wachstum in Hoffnung, Glaube und Liebe' (III.). Im letzten Teil der Arbeit (IV.) fasst Z. das Ergebnis in systematischer Form zusammen und formuliert einige theologische Kriterien für Exerzitienbegleiter.

Die Studie beruht auf einer umfassenden Kenntnis klassischer und neuerer Literatur zur Spiritualität des Ignatius von Loyola und bietet im Einzelnen manche Einsicht und gelungene Formulierung. Die systematische Synthese und die praktischen Vorschläge im letzten Teil der Arbeit fallen demgegenüber etwas ab. Das mag auch damit zusammenhängen, dass sich Ignatius in seinem Verständnis der theologalen Tugenden wenig von der ihm vorausgehenden Tradition unterscheidet und sich deshalb das Trostkriterium, das Zollner in den Mittelpunkt seiner Arbeit rückt, schlecht dazu eignet, den besonderen geschichtlichen Beitrag und die Aktualität des Ignatius für heutige Spiritualität herauszuarbeiten.

SIMON PENG-KELLER

RAUCHFLEISCH, Udo: *Wer sorgt für die Seele? Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge* (= Konzepte der Humanwissenschaften). Stuttgart: Klett-Cotta 2004. S. 229. ISBN 3-608-94099-5.

Der Autor, Psychoanalytiker und Professor für klinische Psychologie an der Universität Basel und Fribourg, legt mit diesem Buch einen „Grenzgang" zwischen Psychotherapie und Seelsorge vor. Dieser „Grenzgang" setzt einerseits Kenntnisse über die Bedeutung der Religion in den verschiedenen psychotherapeutischen Schulen voraus, andererseits aber auch Kenntnisse der theologischen Literatur und der vielfältigen religiösen Praxis. Beides bringt der Autor in einem hohen Masse mit (vgl. z.B. das Literaturverzeichnis), was

denn auch das Buch zu einer spannenden und gewinnbringenden Lektüre macht.

Einleitend wird klargelegt, dass sich der Mainstream der Psychoanalyse und der kognitiven Verhaltenstherapie durch eine distanzierte bis ablehnende Haltung dem Religiösen gegenüber auszeichnet, auch wenn es eine zahlenmäßig kleine Gruppe gibt, die dem Religiösen einen relevanten, wichtigen bis zentralen Platz zuweist. Deren prominentester Vertreter ist C.G. Jung, der Religion als menschliches Urbedürfnis von archetypischer Dimension auffasst, auch wenn er es letztlich offen lässt, ob den innerpsychischen Prozessen auch ein „objektiv-existierendes" Korrelat entspricht.

Das religiöse Tabu in der Psychotherapie, bzw. das psychotherapeutische Tabu in religiösen Kreisen bildet den Gegenstand der ersten beiden Kapitel (S. 14–37). Viele Psychotherapeuten haben das Bedürfnis, sich vom Religiösen zu distanzieren, was u.a. möglicherweise mit der Angst zu tun hat, mit weltanschaulich geprägten Modellen in Verbindung gebracht zu werden und damit in ein vorwissenschaftliches Weltbild zurückzufallen. Kirchlich-religiöse Kreise, vor allem in ihren traditionellen Ausprägungen, stehen ihrerseits psychologischen Modellen häufig ablehnend gegenüber, da sie als Konkurrenz ihrer religiös-biblischen Weltdeutung und ihrer seelsorgerlichen Konzepte empfunden werden. Besondere Diskrepanzen bestehen im Bereich des Eheverständnisses, der Sexualmoral und der Rolle der Frau.

Für Udo Rauchfleisch ist die Abgrenzung zwischen Seelsorge und Psychotherapie schwierig, da es nebst den wesensnotwendigen Unterschieden viele Gemeinsamkeiten gibt, die der Autor besonders klar herausarbeitet (S. 38–81). Zuweilen wird – sozusagen in einer griffigen Kurzformel – gesagt, Seelsorge habe mit Heil, Psychotherapie mit Heilung zu tun. Damit wird die irdische bzw. die geistliche Domäne angesprochen. Da religiös-weltanschauliche Fragen häufig ein Teil psychischer Probleme sind, müssen Therapeuten bereit und fähig für einen Dialog darüber sein. Wichtig ist, dass die religiösen Überzeugungen des Klienten akzeptiert werden. Häufig ist eine Zusammenarbeit mit Fachpersonen anderer Berufsgruppen unumgänglich. In einem „gesunden" religiösen Glauben stecken jedoch auch konstruktive Kräfte, die sich positiv auf die Persönlichkeit auswirken können. Insbesondere kann die biblische Botschaft den Menschen vom Druck befreien, alles aus eigener Kraft erreichen zu müssen und ihm in schwierigen Lebensphasen Kraft und Hoffnung spenden. Des Weiteren ermöglicht sie es den Menschen, ihr individuelles Schicksal in einen höheren Bedeutungszusammenhang einzuordnen. Dieses Kapitel zeigt sehr eindrücklich, wie der Autor sensibel, respektvoll wie kenntnisreich die Anliegen der Seelsorge artikuliert, wie man dies selten auf psychoanalytischer Seite finden kann.

Der Frage, was Psychologie und Psychotherapie der Kirche bieten können, widmet der Autor das ausführliche fünfte Kapitel (S. 86–207). Psychologie und Psychotherapie können z.B. die Theologie und Kirchen über ihre modernen humanwissenschaftlichen Kenntnisse informieren und hilfreiche Hinweise auf die Ausformulierung von Gottesvorstellungen, die Beurteilung von Glaubensvollzügen, sowie die Abgrenzung von Glaube, Aberglaube und Wahn bie-

ten. Viele dieser für die kirchlichen Institutionen wichtigen Fragen sind nämlich nicht nur von der religiösen Seite her zu verstehen, sondern besitzen auch psychologische Dimensionen. Psychologie und Psychotherapie können somit einen wichtigen Beitrag zur Lösung dieser Fragen leisten. Besonders bei psychologisch und psychiatrisch auffälligen Zustands- und Verhaltensweisen wie neurotische Fixierungen, Depressionen, schizophrenen Erkrankungen und Zwangsphänomenen sollten Seelsorger eine adäquate psychopathologische Ausbildung ausweisen können, die sie für die psychischen Probleme und die Krankheitssymptome der Menschen, die bei ihnen Rat und Hilfe suchen, sensibilisieren. Diese Problemfelder sind – so der Autor – auch in kirchlichen Kreisen nicht oder nur wenig umstritten. Anders steht es mit Fragen, die mit der menschlichen Beziehungsgestaltung zusammenhängen. Der Autor greift hier stellvertretend für die Vielfalt menschlichen Miteinanders die Sexualität in und außerhalb der Ehe, die Trennung oder Scheidung von Ehepaaren sowie Lebensformen, die nicht der traditionellen Ehe entsprechen (wie z.B. Einelternfamilien oder gleichgeschlechtliche Paare) auf (S. 132ff.). Die von kirchlichen Kreisen geforderten Postulate in diesem Zusammenhang stehen in erheblichem Widerspruch zu den heute gängigen Verhaltensnormen. Gerade für Menschen mit kirchlicher Sozialisation kann dieser Widerspruch zu großen inneren Konflikten führen. Hier fordert der Autor, die Kirchen sollten ihre traditionellen Positionen neu überdenken und die psychologische Forschung auf diesem Gebiet eingehend würdigen.

Umgekehrt sei es aber auch äußerst wichtig, dass Psychologen und Psychotherapeuten die Bedeutung der religiösen Dimension beachten und ernst nehmen. Weitere Fragen, bei deren Lösung die Psychologie und Psychotherapie einen Beitrag leisten könnten, betreffen die kirchliche Sexualmoral (z.B. Selbstbefriedigung und gleichgeschlechtliche Orientierungen) sowie strukturelle und gruppendynamische Fragen in den Kirchen (z.B. Zölibat, Frauenordination, kirchliche Machtstrukturen). Kirchliche Mitarbeiter stehen hier vor einer doppelten, spannungsreichen Herausforderung: Zum einen stehen sie im dogmatischen Bezugsrahmen ihrer Bezugsgruppe, zum anderen sind sie mit der entsprechenden, davon oft abweichenden Fachliteratur konfrontiert (S. 167–208). Danach besteht der schwierige, „pastorale" Weg darin, in kritischer Loyalität zu ihrer Bezugsgruppe, Ratsuchende nach ausgewiesenen Kriterien und Kenntnissen der modernen Humanwissenschaften entsprechend begleiten zu können. Der Autor gibt für die Praxis sehr hilfreiche Hinweise, wie diese Spannung bearbeitet, abgebaut und ev. auch besser ausgehalten werden kann.

Udo Rauchfleisch sieht eine Fülle von Problemen, aber auch Möglichkeiten und Chancen in der Zusammenarbeit von Psychologen, Psychotherapeuten und Seelsorgern (S. 209–218). Elementare Voraussetzung dafür ist gegenseitiger Respekt und gegenseitige Wertschätzung sowie das Wissen über die wichtigsten Seelsorge- und Psychotherapiekonzepte. Im persönlichen Gespräch, im Gedankenaustausch liegt die Chance, dass Seelsorger etwas über religionsbedingte psychische Störungen, Psychotherapeuten etwas über die religiösen Ressourcen ihrer Patienten erfahren. So können Patienten ganzheitlich wahrgenommen und die beiden Disziplinen zu einer fruchtbaren Ergän-

zung geführt werden. Interdisziplinäre Auseinandersetzungen gelingen in befriedigender Weise nur selten. Hier liegt ein Beispiel vor, wie zwei Wesensverschiedene Zugänge zu der einen Wirklichkeit „Mensch" in ein fruchtbares, wechselseitiges, gebend und nehmendes Gespräch treten können. Das Buch richtet sich an all diejenigen, die in Beratung, Seelsorge und Psychotherapie tätig sind.

ADRIAN HOLDEREGGER

DEINES, Roland: *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der Matthäischen Theologie* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 177). Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 746 pp. ISBN 3-16-148406-1.

This long, strange, book is a habilitation thesis for the Evangelical faculty in Tübingen, written with Martin Hengel, usually an assurance of historical rigor. The work consists of two main parts, a New Testament part (to p.451), and an Old Testament part (453–638), besides an introduction and a summary of results. The reviewer has read the entire work, but the busy reader could be content with pages 639–654, which contain the whole in a nutshell. The kernel of the work addresses four of the most important and passionately debated verses in the Bible, Matt 5:17–20, the sayings on the abiding validity of the Mosaic law. (The reviewer began his life in exegesis trying to understand how Matt 5:17–20 could fit with Galatians, and he has been at work on this for a long time.)

But because a concentration on these verses in isolation would weaken the thesis of the author, viz., that the law does not perdure except as summarized in Christ, Deines strategically includes Matt 5:13–16, the sayings on salt and light, as a way of diverting our attention from the issue of the law. (He uses every trick in the exegetical repertoire to avoid the obvious.) When we start reading, we realize that the thesis depends even more on a special way of reading Matt 3:15 and 11:11–15, as well as on the use of the term "justice" in the beatitudes. One has the impression that the author feared, at the conclusion of his study of Matthew, that he had not made his case convincingly, so he then adds the Old Testament section, in the hope that this at least would convince the reader. But since this last section builds its case primarily on poetry (the Psalms in particular), it is more ambiguous, and thus less convincing, than the plain prose of the gospel (5:17–20). Deines also hopes for a cumulative effect of his way of reading Matthew, but the plain sense of the key verses stands in the way of this reading.

The introduction is wide-ranging. It begins with the danger of instrumentalizing the ethical content of the gospel for political purposes, while acknowledging the great influence of this gospel on church and world. (Throughout the whole book, ethics takes on a predominantly negative connotation, as a threat to the gospel of free grace. Little note is taken of the usefulness of ethics in diminishing great evils in the world.) Frank account is given of traditional Lutheran discomfort with Matthew as the gospel of the deed, while the

frequent use of Matthew in early reformed Wittenberg is also noted. Already on p.11 he names his two principal adversaries (Strecker and Luz), because they have in effect betrayed the cause. This also means that many authors are not discussed because they never were part of the cause. Deines accepts that the evangelist was a Jewish-Christian, writing in the last third of the first century, in dialogue with non-Christian Jews. Deines intends his work as a study of Matthew, and presupposes redaction criticism, while intending to go beyond it. He insists upon Matthew's strictly coherent, logical, unity, perhaps an anachronism. He rejects, as do most scholars, H.D. Betz's thesis that the Sermon on the Mount is not integrated into Matthew's theology (my review of Betz is in *Biblica* 78 [1997] 255–265). Deines then surveys synchronic aproaches to the gospel (e.g., J.D. Kingsbury, R.A. Edwards, D.B. Howell, M. Mayordomo) as well as H.V. White's radical view that history is a narrative construct, a verbal artifact, and thus hardly distinct from fiction; on all this he makes sound discriminatory observations based on the primacy of the religious character of the gospels, destined as they are for preaching and the liturgy. The evangelists are the first exegetes of the Jesus tradition. He dares to mention God's role in this (56,76,87), the inspiration of the evangelist (68,56,640), ontology (68,75,511,650) and metaphysics (483). We can agree that the gospels should not be read as nineteenth century novels. Unfortunately Deine's commitment to worship seems to involve him in predominantly rhetorical, even scholastic, solutions to problems (e.g., 616–618), rather than in sober, historical exegesis.

Deines has in a sense a simple goal, no Torah obligations for Christians, but he arrives at it by complex means, because he knows that a simple abrogation of the law is hard to squeeze out of Matthew 5:17–20. So in a series of summaries (99–101, 116–119, 122f, 447–450, 639–654), he proposes some subtle distinctions. For example there are three judgements: of Israel, of the Gentiles, and of church members. This means that church members will not be judged through works of mercy but only pagans (430, n. 922) On judgment, in Matthew, he does not cite the main work, by D. Marquerat. Because 5:13–16 are addressed only to disciples who are missionaries, the Sermon on the Mount (or at least 5:17–20) is addressed only to them, and becomes a prologue to the missionary discourse in chap. 10. It is not addressed to the crowds mentioned in 4:24–25; 7:28. This is a highly "clerical" interpretation, even if there is a distinction in Mark and Matthew between the disciples (to whom apply the harsh demands of Mark 8:34–38 par) and the other followers of Jesus. Another distinction Deines tries to make is between 5:17–18 (particularist, concerned only with Jesus and Israel) and 5:19–20 (universalist, drawing the consequences for the disciples (and their churches.) But the missionary message changed; before Easter it was about the kingdom of God and ethics; after Easter, it is about Jesus as messianic fulfillment.

For Deines the Old Testament is torn between two poles: Sinai (Torah and its justice) and Zion (Son of David, the Messiah and his justice). (It would have been good for him to read J.D. Levenson on their relationship.) Al-

though the tendency was to interpret the Messiah as Torah-observant, Matthew does not follow this path because it is "uneschatological."

Deines builds his house of cards based on possible, but improbable, readings of certain texts. At Jesus' baptism, his reply to the Baptist, "it is fitting for us to fulfill all righteousness," allows an inclusive solidarity with all sinners (the plural, "us"). Deines interprets it as applying only to Jesus and the Baptist. The inclusion of the Baptist weakens his case for a drastically Christological interpretation: because Jesus has fulfilled all righteousness (on the Cross), sinners do not need to try to be righteous themselves, only to believe in his all-sufficient righteousness. For this case Deines should have argued for a plural of majesty, and excluded the Baptist.

Deines' next crucial text is 11:12–13; a new epoch of salvation history begins with Jesus. This is indeed taught by Matthew (see his periodization of history in his genealogy: Abraham, David, Exile, Christ, 1:17), but it does not imply for him the abolition of the Law. The mention of justice in 5:6 and 10 is interpreted Christologically in the light of 5:11. (But Deines does concede an ethical sense to justice in 5:20 and 6:1.) The disciples are salt and light (5:13–16) as missionaries. Loosing savor is not a threat. Their "good works" consist exclusively of the ministry of the word. The word becomes (clerical) word.

We now arrive at Deines' interpretation of the verses on law. Jesus' fulfillment of the law and the prophets (5:17) must be understood as exclusively Christological and salvation historical. The prophetic is more important than the law. This is the first time in the gospel that Jesus speaks of his mission: "I have come...." His mission has nothing to do with a renewed Torah piety or a new ethic.

The permanence of the law (5:18) means that it will continue to be copied and read in Christian churches but not observed except insofar as Jesus, the only teacher (23:8–10), commands. The rabbinic parallels do not refer to a detailed legal observance, but to an exact scribal copying of the law. Deines speculates that the phrase "until heaven and earth pass away" was added by Matthew to show that the destruction of the Temple does not mean the end of any significance for the law (and the prophets). A righteousness without Jesus is not possible. Only as his emissaries should the disciples practice justice.

Vv. 19–20 apply the foregoing to the disciples. The phrase "these commandments" refers only to Jesus' teachings, not to Moses. It does not refer to a continuation of Torah observance in its previous manner (the end of the Temple and exile from the land make this impossible even for non-Christian Jews), or to the development of a new casuistry. The rest of the Sermon consists of guidance through examples, not of law. The Torah has no further function in itself, not even for Jewish-Christians. Righteousness is determined exclusively by Christ.

So in v.20 the surpassing righteousness is only Christ's. The abundance should be understood qualitatively, not quantitatively. The kingdom is the present kingdom in the church, not the future kingdom. It is a matter of a radical either-or: justice is either based on the Torah or on the work and word of Christ. Verse 20 should be read as a summary of 5:21–48, and not only as

its introduction. The only abiding law is that of Christ (Gal 6:2; Rom 8:2). The justice is fulfilled in the kingdom of the Messiah. Matthew is dominated by a fulfillment Christology that begins in 3:15 and commands and swallows all else. Thus for Deines, the righteousness of the Torah is *fulfilled* in the (present) kingdom of the Messiah (650), on the basis of faith that Jesus is God's way to salvation. This may not be clearly stated by Matthew but, for Deines, Matthew *presupposes* all this because, once he is convinced that Jesus is the Messiah and Son of God, the fuller content of his conviction follows from his study of the Scriptures. This is weak and unconvincing since Matthew does not say all this, but, for Deines, he ought to have. Deines does at least admit that this righteousness does not exclude a yearning for a perfect eschatological righteousness and completion (652).

This wrongheaded book is difficult to read and difficult to review. Its thesis is contrary to everything I have learned about Matthew in a lifetime of study. Its highly dogmatic univocal Lutheranism (notice the piling up of *particula exclusiva* throughout: "alone," "only," "exclusively") sounds an old-fashioned note, reminiscent of Hengstenberg and Tholuck even more than of Zahn or Schlatter. (His current allies are E. Jüngel, Schellong, Eckstein and P. Foster.) Historical and canonical complexities are sacrificed on the altar of a clear dogmatic message. The book occasionally dips into history (380) but is fearful of falling into historical hypotheses the way other exegetes do, so it dips only timidly and half-heartedly. (It has a horror of half-heartedness in dogmatics, of a confused Yes *and* No.) I can only regard the book as a failure of historical imagination, which must systematically under-interpret inconvenient texts like 23:23 or 25:31–46. It reads as a desperate last stand and defence of a Lutheran approach to Matthew, a Stalingrad in which von Paulus does not surrender, but lets all his soldiers die in combat. Here that means that almost every textual basis is forced to this solution, without consideration for historical probability (5:20 and 6:1 are partial exceptions).

One striking feature of the book is its frequent use of the verb *können*; a text *could* possibly be read in this way (but probably should *not* be, at least on the level of the historical intention of the evangelist). He thus blurs the distinction between merely possible and historically more probable. The *können* at first seems modest, as though the author were merely exploring. But the book is so rigorously consistent in its viewpoint that it appears biased, not serene, not trying to look at the data as a whole. Thus there is little discussion of the Son of Man, of Jesus as new Moses; Dan 7:13–14 is not cited. A book without these elements is hardly recognizable as Matthean, not to mention ethics. Hypnotic repetitions go hand in hand with this selective silence.

Deines strikes me as *plus royaliste que le roi.* Luther admitted problems within the NT canon (James, Hebrews, Revelation, 2 Peter, even Matthew). Luther's more faithful disciples in this respect are F.C. Baur and E. Käsemann, not Deines.

On p. 638, Deines says that one is not obliged to share Matthew's theology. If that is true, then why not allow Matthew to be substantially different from Paul and John on some points, even on soteriological points? Why not

admit that, as a matter of historical fact, Matthew's great popularity in the churches from its first reception has infected the churches, for good (as I incline to think) or ill (as Deines probably thinks) with a sort of crypto-semi-Pelagian soteriology. Such an admission would more easily explain the dialectic in church history between alien and personal righteousness.

Let the reviewer lay his cards on the table. His reconstruction of the historical Matthew's situation is that, within the crisis (power vacuum) in Judaism after A.D.70, the evangelist saw an opportunity to seize the leadership in Judaism away from priests, sectarians and rabbical sages, with a partially fulfilled (in the crucified and risen Jesus) messianic from of Jewish religion. This form endorsed the observance of the Mosaic Torah in so far as this was possible in the new circumstances (no Temple), even for Gentile converts (see M. Bockmuehl, *Jewish Law*). Matthew's project was realistic until the failure of the Bar Cochba uprising and the subsequent dispersion of the Jews (A.D. 135). From then on Matthew has been read in essentially Pauline churches, where the observance of the law was reduced to the love commands and the Decalogue. Deines' reading represents this ecclesiastical, post-135, rereading or misreading, a practical, pastoral necessity in the new circumstances. His facile harmonization of Matthew with Paul (which neglects alas 2 Cor 5:10) makes some pastoral sense. But it fails, I think, as a reading of the literal, historical sense of Matthew. On this level his work represents *magni passus sed extra viam.* Historical exegesis is not only an academic luxury. It too can help the church to understand its scriptures more accurately and to apply them with greater finesse to diverse circumstances. The primacy of the divine initiative in the total process of our salvation is certainly a main message of Scripture, but is not pursued in the one-track manner of this book. As Matthew would say: "Let anyone accept this [construction] who can" (19:12).

BENEDICT T. VIVIANO OP

LYBAEK, Lena: *New and Old in Matthew 11–13. Normativity in the Development of Three Theological Themes.* (= Forschungen zur Religion and Literatur des Alten und Neuen Testaments 198). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. 269 pp. ISBN 3-525-53882-0.

This work is a revised dissertation, written under the direction of Prof. J.D.G. Dunn at the University of Durham (UK). It examines some aspects of three central chapters of Matthew's gospel (chaps. 11–13), almost too much material for a single dissertation. For good and ill, that material taken as an, in some ways, unified whole constitutes the originality of the dissertation. The chapters are a complex mixture of Q and Marcan material, besides some longer quotations from and many allusions to the Old Testament. The author narrows her object somewhat by concentrating on three theological themes within these three central chapters: "the one who is to come" Christology; the motif "greater or more than" motif (in Greek *pleion/meizon*); the hidden, the revealed, and hardness of heart or obduracy (in accepting the revelation). These chapters contain one of Matthew's greatest theological texts (11:25–30),

but, because of Lybaek's selective focus, these verses are not treated as a whole; v.27, the most important, is not treated at all. On the one hand, this work is a sober piece of redaction criticism, with special attention to Matthew's use of the Old Testament in the tradition of Stendahl, Gundry, Rothfuchs, Soares-Prabhu *et al.* As befits a younger scholar, the author pays careful attention to both diachronic and synchronic (inner-Matthean) questions posed by the text. This is entirely appropriate, provided the internal literary connections are not forced. Lybaek accepts the normal historical-critical hypotheses that Matthew worked with two main sources of the Jesus tradition, the sayings source (Q) and Mark. She further accepts Frankemoelle's idea that we should speak of three sources for Matthew: the third is the Old Testament. (Frankemoelle's two relevant essays are in the Gnilka *Festschrift* and in the Leuven volume edited by C. Focant on the *Synoptic Gospels,* 1993). This manner of speaking is valuable in the current positive interfaith climate of dialogue, but will be confusing to students who need to learn to distinguish between synoptic parallels on the one hand and OT and extrabiblical sources or parallels on the other. Once students have learned this distinction, then they should be encouraged to explore the gospel-writers use of the Jewish scriptures in all their rich variety of textual transmission (HT, LXX, Targums, etc.) Granted this nuance, Lybaek's work remains a solid contribution to biblical studies, well within the methodological mainstream. Her problems, if problems there be, lie elsewhere. We may mention three. The first concerns the concept used in the subtitle: normativity (often used in this book as equivalent to authority). In a work which seems generally free of ideological bias, this concept appears to be the motivating force behind all the detailed anaylsis. The idea is that, by the careful way in which Matthew composes his gospel as a redactor, by the way he uses his sources, Mark, Q, and OT, he shows that he regards them as normative and formative Scripture for his church. This point will generally be conceded, but why it is important is never stated in the book. The reviewer is left to conjecture that, faced with the alledged normlessness of much modern liberal church practice and theology, the author finds in Matthew's gospel a model of fidelity to a normative scripture. For all his sympathy with this concern, the reviewer remains perplexed as to how such a model can be very helpful when he notes the high degree of Matthew's rewriting, re-interpreting, actualizing (updating) his sources. Although Matthew is often a conservative redactor, he nevertheless often subtly modifies the tradition he inherited. One who looked for normativity in the Matthean redaction would be caught in a slippery hermeneutical vicious circle. Matthew may not be as bold as John the evangelist in his handling of the Jesus tradition, but he is still bold. The very fusion of Q and Mark is a big step. Is this the kind of normativity Lybaek intends to promote? A second, related problem is the author's persistent vagueness. Lybaek admits: "A New Testament study focusing on the subject of 'authority' of Scripture and tradition is always in danger of becoming too general, of stating the obvious and at the same time stating little of significance" (59); she makes a similar remark on p. 25. It seems she is describing her own work. To some extent this danger is diminished in the three chapters on the three

themes (chaps. 4,5,6). These are the exegetical heart of the book and demonstrate the author's ability. But she knows her own tendency. Perhaps she needs to state with greater clarity why her study is of interest and importance. The issues of the relation between Scripture and tradition, of the place of norms in Christian life, as well as the issue of canonicity also touched on in her work, are all quite interesting and important in themselves. Third, since English is not the author's native language, it would have been helpful for a native speaker to give the manuscript a final reading, to remove expressions that make no sense in English (e.g., p.21, note, or p.26) as well as to delete inappropriate punctuation.

BENEDICT T. VIVIANO O.P.

Rezensionen – Philosophie

KLEGER, Heinz / MÜLLER, Alois (Hgg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa.* 2., erg. Aufl. mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft 14). Münster: LIT Verlag 2004, XLIX, 281 S. ISBN 3-8258-8156-3.

Als die vorliegende Aufsatzsammlung vor knapp zwanzig Jahren in erster Auflage erschien, stand der Titel „Religion des Bürgers" noch in erster Linie für ein Forschungsprogramm, das der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah mit seinen Untersuchungen zur Zivilreligion in Amerika angeregt hatte. Der Band dokumentiert die erste Phase der europäischen Auseinandersetzung mit der These, dass die Zivilreligion als eine Art von öffentlicher Religion oder Religiosität einen wesentlichen Bestandteil der politischen Kultur von modernen liberalen Staaten darstelle, in denen die Trennung zwischen Staat und Kirche institutionalisiert und die Religion im Wesentlichen eine Sache der privaten Überzeugung geworden ist. Der Erfolg, der diesem Forschungsprogramm beschieden war, lässt sich daran ablesen, dass der Begriff der Zivilreligion seither nicht nur in verschiedensten Wissenschaften Verwendung findet, sondern auch von einer breiteren Öffentlichkeit rezipiert wurde. Darüber berichten die Herausgeber in ihrem neuen Vorwort, in dem die begriffsgeschichtliche Bezugnahme auf Rousseaus „religion civile" sowie die Funktionsbestimmung der Zivilreligion als einer „Religion des Bürgers" zwar immer noch eine nützliche Orientierung bieten, jedoch eher eine untergeordnete Rolle spielen. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen stehen vielmehr die Bewährungsprobe der französischen Bürgerreligion (durch die neuen Debatten über das Prinzip der Laizität), der Wandel der amerikanischen Zivilreligion nach dem 11. September 2001 sowie die seit dem Irak-Krieg diagnostizierte „Krise des Westens".

Trotz der vielfältigen neuen Dimensionen, die der Problemkomplex einer „Religion des Bürgers" in jüngerer Zeit angenommen hat, haben die Aufsätze im vorliegenden Sammelband ihre Bedeutung nicht eingebüsst. Zusammen mit der nachgeführten Forschungsbibliographie bieten sie nach wie vor einen guten Ausgangspunkt zu einer fundierten Auseinandersetzung mit dem Phä-

nomen der Zivilreligion sowie seiner soziologischen und politiktheoretischen Interpretation. Der Band wird mit zwei ins Deutsche übersetzten Aufsätzen von Robert N. Bellah eröffnet. In einer ersten Gruppe der folgenden Beiträge geht es primär um die Sicherung eines in seinen Konturen unscharfen Phänomenbestandes. So spüren Leo Layendecker (Niederlande), Gustavo Guizzardi (Italien), Edward Bailey (Grossbritannien), Adalbert Saurma (Schweiz) und Jean-Paul Willaime (Frankreich) den sich öffentlich manifestierenden Zeichen einer Zivilreligion nach, die sie im Kontext ihrer jeweiligen Nationalkultur interpretieren. Aus der Perspektive der heutigen Diskussionen erscheinen die Beiträge von Willaime und Guizzardi besonders interessant. So machte Willaime 1986 (also noch vor dem „Kopftuchstreit") geltend, dass die französische Zivilreligion ihre antireligiösen Konnotation verloren und Zeichen des Religiösen in ihren Horizont aufgenommen habe. Er bestritt deshalb ihren rein laizistischen Charakter und charakterisierte sie vielmehr als Produkt eines neuen Synkretismus aus laizistischer und katholischer Kultur (S. 164). Auch wenn sich Willaime ganz auf den Einfluss der katholischen Kirche als „Teil der sozialen Landschaft" und „Element der französischen Kultur" (S. 163) beschränkte, scheint sich seine Deutung der französischen Zivilreligion gerade in den aktuellen Diskussionen, die sich primär um den Islam bzw. den kulturellen Pluralismus drehen (vgl. Einleitung, S. XXXV–XXXVII), als produktiver Ausgangspunkt für eine gegenüber dem Religiösen offenen Laizität anzubieten. Als ähnlich weitsichtig erweist sich rückblickend Guizzardis Vorschlag, die katholische Kirche als „intellektuelles Kollektiv" (S. 94) zu deuten, das sich in der komplexen Gesellschaft der Gegenwart als neues universales „Zentrum der Moral" (S. 99) zu etablieren verstehe. Denn Guizzardi betonte in diesem Zusammenhang nicht nur die zentrale Rolle des Papstes (in dem sich das Charisma des Amtes mit dem persönlichen Charisma verbindet), sondern auch den gezielten Gebrauch von nicht-klerikalen Massenmedien wie dem staatlichen Fernsehens oder nationalen Tageszeitungen. Was Guizzardi noch vorsichtig als „Versuch eines Überganges" (S. 101) zu einer neuen gesellschaftlichen Rolle der katholischen Kirche beschrieb, wird angesichts der weltweiten medialen Inszenierung des Leidens und Sterbens von Papst Johannes Paul II. nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Deshalb dürfte seine These, die katholische Religion sei auf dem Weg, zu einem „Theismus mit öffentlichen Funktionen" zu werden, heute erst recht zu kontroversen Diskussionen Anlass bieten.

In einer zweiten Gruppe von Beiträgen steht ein gesellschafts- und politiktheoretisches Interesse an der Zivilreligion im Vordergrund, das für die deutsche Debatte typisch ist. Die Aufsätze von Niklas Luhmann und Hermann Lübbe dürfen inzwischen wohl als „Klassiker" auf diesem Gebiet bezeichnet werden. Luhmann stellt die Frage in den Vordergrund, inwiefern die Anerkennung von „Grundwerten" als Religion oder Ersatzreligion gedeutet werden dürfe (S. 175). Er führt zunächst eine Reihe von historischen Gründen an, die es nahe legen, die Anerkennung von Grundwerten nach dem Vorschlag Bellahs als „Zivilreligion" zu bezeichnen (S. 176–183). Anschliessend bestätigt er diesen Befund aus der Perspektive der systemtheoretischen Soziologie, die

von der aufgeklärten Gesellschaft als einer Gesellschaft vom „Formtypus funktionaler Differenzierung" (S. 186) ausgeht. Danach charakterisieren sich moderne Gesellschaften durch die Ausdifferenzierung der Teilsysteme von Wirtschaft, Politik, Erziehung, Wissenschaft und Religion, wobei jedoch die „Gesamtgesellschaft als soziale Umwelt jedes ihrer Teilsysteme" ein „eigenes Teilsystem" bleibe (S. 187). Die Zivilreligion bestimmt Luhmann aus ihrer korrelativen Funktion, die der Gesamtgesellschaft zugeordnet ist, zur Religion als Teilsystem der Gesellschaft, in der sich erst das eigentliche religiöse Bewusstsein ausbildet. Von der Religion her gesehen ist die Zivilreligion so die Vermittlung der kirchlichen Religion mit ihrer säkularen Umwelt, von der Gesellschaft her gesehen das, was als „Wertkonsens" (S. 188) unterstellt werden muss, damit soziale Kommunikation überhaupt möglich ist. Dazu zählt Luhmann die in der Verfassung kodifizierten „Grundwerte", aber auch weniger formalisierte politische und persönliche Überzeugungen.

Stärker als Luhmann ist Lübbe um einen trennscharfen Begriff der Zivilreligion bemüht. So richtet er sich gegen die unter amerikanischen Soziologen jener Zeit dominierende Tendenz, Zivilreligion mit dem „Insgesamt der ideellen Bestände" zu identifizieren, auf die sich die Legitimität des Staates gründet (S. 205), wozu dann etwa der „american way of life" oder die Demokratie gezählt werden können (S. 206). Lübbe schlägt dagegen vor, den Begriff der Zivilreligion auf „diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten" zu beschränken, „durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird" (S. 206). Diese Formulierung ist direkt auf das so genannte „Böckenförde-Diktum" zugeschnitten, das sich Lübbe in seiner Rezeption der amerikanischen Debatte über Zivilreligion zu Eigen machte. Der liberal-konservative Staatsrechtler und spätere Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte im Rahmen der Nachkriegsdebatten über die Säkularisierung des Staates die Auffassung entwickelt, dass auch der säkularisierte Staat letztlich aus jenen Bindungskräften leben müsse, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt. Er fasste diese in der prägnanten These zusammen, dass der liberale Staat von Voraussetzungen lebe, die er nicht selbst garantieren könne (S. 207). In seiner Ausdeutung des Diktums betont Lübbe, dass die legitimatorische „Nicht-Autarkie" des Staates (S. 207) als Garant seiner Liberalität zu verstehen sei, weshalb er die in das liberale politische System integrierte Zivilreligion denn auch gegen die „marxistisch-leninistische Ideologie" profiliert, die den Anspruch erhebe, „politisch zur legitimatorischen Vollversorgung mit Sinn befähigt zu sein" (S. 211). Diese Gegenüberstellung erscheint heute wie eine Reminiszenz an die Befindlichkeit der politischen Philosophie zu Zeiten des Kalten Krieges. Als weit aktueller erweisen sich dagegen Lübbes Bedenken gegen jeglichen Versuch einer Repolitisierung der Religion. Während er selbst die durch Jürgen Moltmann angeregte Erneuerung der Politischen Theologie noch als „intellektuell interessanten Faktor unserer akademischen Szene" betrachten konnte, ist die Repolitisierung der Religion seither in Gestalt des religiösen Fundamentalismus tatsächlich zu einem „rele-

vanten politischen Faktor" geworden (S. 208), den die Herausgeber der Aufsatzsammlung in ihrer einleitenden Klassifizierung denn auch kritisch reflektieren (S. V–VII.).

SIMONE ZURBUCHEN

VAN RIEL, Gerd / MACÉ, Caroline (eds.): *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought* (= Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, XXXII). Leuven University Press 2004. 259 pp. ISBN 90 5867 430 4.

Ce volume, présenté comme un tribut au Professeur Carlos Steel pour commémorer son soixantième anniversaire, se concentre sur le vaste domaine des changements et adaptions de la théorie platonicienne des Formes durant l'antiquité tardive et le moyen âge. Le volume prend en considération des philosophes divers comme Proclus, Ferrandus Hispanus et Domingo de Soto, avec une focalisation sur trois aspects principaux: les problèmes de la théorie des Formes (9–80), les Formes platoniciennes et la formation du concept (83–169), et enfin les concepts théologiques (173–232).

Dans le premier article: « *Four Problems Concerning the Theory Of Ideas : Proclus, Syrianus and the Ancient Commentaries on the Parmenides* » (9–29), Pieter d'Hoine trace le développement des quatre problèmes du Commentaire sur le Parménide (III 784. 14–25) de Proclus : 1) Est-ce que les Idées existent ? 2) De quoi y a-t-il des Idées ? 3) De quelle sorte de réalité existe-t-il des Idées et quelle est leur propriété particulière? et 4) De quelles façons les choses de ce monde participent aux Idées ? Il montre que cette liste de problèmes n'est pas identique avec celle de Syrianus. En étudiant l'origine des quatre problèmes, d'H. souligne non seulement la tradition des commentaires sur le Parménide, mais également la critique des Formes par Aristote. D'H. ajoute aussi un appendice contenant les formulations de ces problèmes dans les commentaires anciens.

Dans le deuxième article: *Syrianus on Homonymy and Forms* (31–50), Jan Opsomer traite de la défense de Platon par Syrianus contre la critique d'Aristote. Il se concentre sur le problème du troisième homme (31–35). O. continue avec la célèbre remarque d'Aristote soutenant que l'introduction des Formes est une duplication inutile de la réalité. L'objection de Syrianus est qu'il n'existe pas de Forme qui corresponde à chaque chose. La discussion tourne autour de la question de l'homonymie ou de la synonymie des Formes. Les Formes et les choses particulières sont liées par l'homonymie compréhensive (même si elles partagent le même nom, leur définition n'est pas tout à fait la même), et pas par l'homonymie discrète (elles partagent le même nom mais leurs définitions sont complètement différentes). Cette ligne d'argumentation élimine l'argument du troisième homme, car il n'existe aucune nécessité d'avoir une troisième entité expliquant le prédicat commun entre la Forme et le particulier, puisque ce qui est énoncé dans les deux cas n'est pas la même chose. O. utilise le principe d'Un sur Plusieurs comme argument pour l'existence des Formes dans la métaphysique Néoplatonicienne, avant de spéculer sur la solution de Platon ; pour conclure il ajoute une mise en garde

concernant la trop grande confiance accordée de nos jours à la chronologie des œuvres de Platon.

Christoph Helmig dans le premier article de la deuxième section : *What is the Systematic Place of Abstraction and Concept Formation In Plato's Philosophy ? Ancient and Modern Readings Of Phaedrus 249b-c* (83–97) traite la théorie de la réminiscence mentionnée dans ce passage. Aristote dans les *Analytica Posteriora* propose en alternative une théorie de l'abstraction. Cependant, dans le *Phèdre* il semble que Platon anticipe la solution d'Aristote. Ce processus chez Platon est identifié à la réminiscence. Pour expliquer la place systématique de l'abstraction dans la philosophie de Platon, H. recourt aux interprétations philologiques, surtout celles de Verdenius et de Vries (86–88). Il mentionne également l'interprétation de Scott affirmant que Platon et Aristote ne s'intéressaient pas à la formation de concepts mais à « l'érudition supérieure ». Cette interprétation oblige l'auteur à se concentrer sur un problème fondamental de l'*anamnesis* platonicienne : la difficulté d'expliquer le processus d'apprentissage, avant de conclure avec la réponse néoplatonicienne au passage du *Phèdre*.

Robbert Van Den Berg dans *A Remark of Genius and Well Worthy of Platonic Principles: Proclus' Criticism of Porphyry's Semantic Theory* (155–169) brise avec la notion d'un *consensus omnium* néoplatonicien concernant la sémantique. V.D.B. explique que Proclus rejette le théorie sémantique parce qu'il trouve qu'elle n'est pas compatible avec la dialectique platonicienne. Avant de traiter cette critique, V.D.B. expose la théorie sémantique de Platon, comme elle est exprimée dans le *Cratyle*, faisant trois observations : 1) Platon distingue entre deux types de discours – l'un qui utilise la langue ordinaire, où la signification dépend des conventions, et l'autre qui utilise le discours philosophique de la dialectique, où la signification dépend des Formes. 2) Ces deux types de discours ont un rapport hiérarchique, l'un avec l'autre. 3) Le discours philosophique est supérieur au discours ordinaire, donc le philosophe est l'autorité ultime pour le langage.

Pour Aristote, par contre, les sons parlés sont seulement un symbole des affections de l'âme. Les affections sont les mêmes pour tout le monde, alors que les sons utilisés pour exprimer ces affections sont choisis par l'habitude. À cause de cela, Aristote pense que la clarté est la chose la plus importante pour un philosophe et il doit donc utiliser le langage ordinaire. V.D.B. analyse ensuite le commentaire de Porphyre sur les *Catégories* d'Aristote. Porphyre critique Aristote pour avoir échoué selon ses propres exigences, utilisant le grec comme une langue étrangère. L'avis de Porphyre est que le philosophe doit *hellenizein*, c'est-à-dire utiliser le grec de la même façon que l'utilisent les grecs. Ces spéculations sur la langue ont un vrai but philosophique – la langue nous informe sur un univers sensible. Pour Proclus, les mots ne se rapportent pas aux objets sensibles, comme le pensait Porphyre, mais aux Formes. Porphyre, avec son insistance sur le besoin pour le philosophe d'*hellenizein*, a donné au peuple l'autorité en matières linguistiques. Proclus ajoute une autre signification à ce mot, parce qu'il refuse l'autorité des foules, en même temps qu'il accepte la notion d'*hellenizein*. Pour lui, *hellenizein* comprend également la notion

de donner le terme correct au sujet approprié, qui peut être fait seulement par l'homme qui a étudié la nature des choses, i.e. le philosophe.

Keimpe Algra se concentre sur *Eternity and the Concept of God in Early Stoicism* (173–190) dans la section traitant les concepts théologiques. A. aborde deux questions : 1) Dans quel sens les premiers stoïciens ont-ils conçu Dieu comme éternel ? et 2) Est-ce qu'ils ont pensé que la préconception de Dieu en général ait compris l'éternité ? Après avoir traité de la contamination des préconceptions naturelles, A. se tourne vers la conception de l'éternité des dieux, utilisant les œuvres polémiques anti-stoïciennes de Plutarque pour montrer que les premiers stoïciens ont conçu les dieux comme périssables. Citant le témoignage de Cicéron *De Natura Deorum* II 21, qui illustre l'implication de l'argumentation de Zeno montrant que la perfection de Dieu comprend l'éternité, A. essaie de réconcilier ces deux lignes d'interprétation, prenant en compte la doctrine stoïcienne de la conflagration cosmique. A. résoud le problème par l'assertion que tous les dieux périssables sont des manifestations du Dieu impérissable (186), avant de conclure en disant que les théories cosmologiques modernes (« Big Bang » et « Big Crunch ») font de Dieu un être temporel, et excluent une conception temporelle de l'éternité de Dieu.

Luc Brisson dans *Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the Chaldaean Oracles* (191–210) analyse l'exégèse par Proclus de la triple interprétation du nom Kronos que Platon nous présente dans le *Cratyle*. B. donne les traductions anglaises de *Cratyle* 396 b-c (191–192) et du Commentaire de Proclus, *In Crat.* CVII-CIX 56.24–59.21 (192–195). Proclus peut trouver un Hebdomad intellectif dans les *Oracles Chaldaïques*, parce que les *Oracles* contiennent une triade fondamentale qui ressemble aux trois intellects de Numenius. Comme B. nous le montre, Proclus réussit parce qu'il cite les textes sans contexte et il donne à certaines termes une importance et une signification qui diffère de celle qu'ils ont eu dans le texte original. La discussion tourne sur un exposé des trois sources – Kronos, l'intellect paternel (200–202), Zeus, l'intellect démiurgique (202–206) et Hécate, la membrane séparative. Ensuite, B. analyse la fonction des trois dieux implacables qui séparent le démiurge de la matière. Proclus trouve ces implacables dans le texte, avec une fausse interprétation du Fr. 36. L'article conclut avec une exposition de la monade séparative entre le monde et les six entités précédentes. Dans cette exégèse, donc, on a une synthèse de presque toute la tradition grecque. B. fournit aussi un schéma qui trace la structure hiérarchique de l'Un, de l'intelligible-intellect, de l'hypostase de l'âme, et les âmes diverses chez Proclus, dans les Oracles Chaldaïques, et les rhapsodies orphiques.

Ce volume comprend également les contributions intéressantes de Griet Galle et Guy Guldentops sur *Ferrandus Hispanus on Ideas* (51–80), et de Richard Sorabji sur *Aristotle's Perpetual Functions Permeated by Platonist reason* (99–117). Andres Speer considère les avis de Thomas Aquinas sur le fondement de la connaissance (119–132) avec une focalisation sur le problème de circularité. Jan A. Aertsen analyse le concept de « transcendens » dans le moyen âge alors que M.W.F. Stone se concentre sur Dominic de Soto et le désir naturel de voir Dieu, dans le contexte de l'interprétation du Thomisme au seizième siècle. En

somme, nous avons ici un livre magistral qui couvre un immense domaine de l'histoire de la philosophie et de la pensée antique et médiévale.

CARL O'BRIEN

SCHMIDT-WIBORG, Petra: *Dialektik in Platons* Philebos. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 375 S. ISBN 3-16-148586-6.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine überarbeitete Fassung einer Dissertation, die im Sommersemester 2003 bei der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eingereicht wurde. Die Autorin setzt sich mit dem Problem der einheitlichen Bestimmung des Seienden im *Philebos* auseinander. Für das Verständnis des Dialoges ist gemäss SCHMIDT-WIBORG die dialektische Einheitkonzeption Platons entscheidend. Die Thematik im *Philebos* gilt laut der Verfasserin nicht der Frage, ob Seiendes eines ist, sondern „wie Seiendes eines ist und wie man Seiendes als eines bestimmen kann" (S. 36). Wie kann Seiendes trotz seiner vielfachen Bestimmungen überhaupt einheitlich bestimmbar sein? Die Antwort auf das Problem der Einheit im Zusammenhang vielfacher Bestimmungsformen liefert die Philosophie der Dialektik. Den Grundpfeiler in der Konzeption des dialektischen Wissens beschreibt SCHMIDT-WIBORG folgendermassen: „Der Sinn des Bestimmens im und für das Wissen ist gar nicht, zum einfach bestimmten Seienden als zu einer gesetzten Bestimmung überzugehen. Dieses dialektische Wissen zeichnet sich dadurch aus, dass das Denken mit seinen problematischen Bedingungen und zugleich entgegen diesen Bedingungen zu einem Ausweis der Einheit als solcher gelangt. Dasselbe Denken, in dem Schwierigkeiten mit der Einheit liegen, soll, so die Grundidee, auf andere, nämlich dialektische Weise Einheit aufweisen können" (S. 328). Es geht in erster Linie darum, Einheit in begrenzten Bestimmungen darzustellen, also nicht Einheit zu setzen. Es handelt sich um eine Verschiebung von der einfachen Einheit zur Einheit im Zusammenhang der Bestimmungen des Seienden. Platon bindet laut der Verfasserin die gesuchte Einheit mit der Frage nach dem Guten zusammen: Die gesuchte Einheit, das wahrhafte Sein im Zusammenhang der verschiedenen Seinsweisen ist das vollkommene und hinreichende Sein oder das Gute (S. 329).

Im Anschluss an den ersten Exkurs unterscheidet die Autorin drei Formen dialektischen Wissens. Dialektik ist erstens „ein jeweiliges begrenzendes und auf eine Transparenz einer übergreifenden Einheit hin ordnendes dihairetisch-dialektisches Bestimmen [...]" (S. 111). Zweitens ist Dialektik ein „Bestimmungsvermögen für sich, welches sich auf ontologische Bestimmungen als solche bezieht" (S. 111). Drittens gibt es eine „dialektische Bestimmung, die der Bestimmung des menschlichen Lebens als Vermögen des Menschen, sich zu Seiendem zu verhalten und es zu bestimmen [...]" (S. 111). Die Bestimmung des Guten im menschlichen Leben ist letztlich eine Selbstdarstellung des Menschen in seiner Sorge um das wahre Selbst. So kann die einheitliche Bestimmung des Seienden für Platon in der praktischen Philosophie mittels einer dialektischen Bestimmung des Guten im menschlichen Leben dargestellt werden (S. 326). Es ist Aufgabe der praktischen Philosophie aufzuzeigen, wie

der Mensch sich auf hinreichendes und vollkommenes Bestimmtsein oder auf das wahre Selbstsein hin selbst bestimmen kann. In dieser Hinsicht setzt Dialektik Vernunft als Ursache und gleichzeitig als teleologisches Wissen des Guten voraus. Vernunft soll sowohl im Handeln und in der Welt für Einheit sorgen. Das Besondere in der Interpretation von SCHMIDT-WIBORG liegt im Aufzeigen der Verbindung zwischen Dialektik und praktischer Philosophie. Entgegen traditionellen Deutungen hebt die Verfasserin die Bedeutung dieser komplexen dritten Form von Dialektik für die Philosophie Platons hervor. Der Ort der Darstellung von Einheit ist im menschlichen Leben zu finden und es liegt an der Seele selbst, das dialektische Wissen für die konkreten Bestimmungen des Seienden innerhalb der Lebenspraxis zu nutzen.

Ein weiterer interessanter Ansatz von SCHMIDT-WIBORG besteht darin, das Problem des Bestimmens der Einheit des Seienden nicht nur in der parmenidischen Philosophie auszumachen, sondern auch in der Sophistik. So will die Autorin etwa im Argumentationsverhalten der Figur des Protarchos erkennen, dass auch sophistische Positionen implizit im *Philebos* eine Rolle spielen. Es soll dem Protagonisten nicht um eine ernsthafte Verteidigung seiner These, dass alle Lust eines sei, gehen. Vielmehr will er die Behauptung der Einheit nutzen, um über Sokrates' Thesen zu siegen (S. 52). Protarchos legt eine Haltung des Siegens und des eigenen Vorteils an den Tag, die an ein rein instrumentelles Wissensverständnis gebunden sind und dessen Ursprung Platon bei den Sophisten angesetzt haben soll. Die Auseinandersetzung Platons mit den Sophisten nach einem universalen, praktisch entscheidenden Wissen ist laut der Autorin nicht nur in den frühen Dialogen zentral, sondern auch im *Philebos*, einem gemäss der communis opinio späten Dialog. Platon sehe in der Sophistik einen erkenntnistheoretischen und ethischen Relativismus, der mit dem Anspruch auf Wissen alles Seienden und des Guten auftrete und sich dabei ontolgogischer Prämissen der parmenidischen Einheitsphilosphie zu Nutze mache.

Das zeigt sich bei der Figur des Protarchos etwa darin, dass er die Einheit aller Lüste vertritt und die Verschiedenartigkeit als unwesentlich zurückschiebt. Weiter macht ein Sophist wahlweise, „so wie Protarchos Einheit, oder Vielheit oder beide zusammen oder keines von beiden zum allgemeinen Kriterium für die alleinige ‚Wahrheit' oder ‚Richtigkeit' der aufgestellten Behauptungen" (S. 57–58). Die kompakte, wenn auch zu kurz ausgefallene Beschreibung der sophistischen Technik und deren Übertragung auf den Protagonisten Protarchos hätte vielleicht gründlicher und mit den entsprechenden Textstellen im *Philebos* ausfallen können.

Das Buch liefert insgesamt eine sehr gehobene Auslegung der Dialektik im *Philebos*. Es gelingt der Autorin, das Spannungsverhältnis, das der platonischen Konzeption der Dialektik zugrunde liegt, einsichtig darzustellen und so bis anhin einseitig ausgelegte Interpretationen von Platons Dialektik abzuschwächen. Es ist ebenfalls ein Verdienst, den Wert der platonischen Dialektik im *Philebos* für die praktische Philosophie hervorzuheben.

MARLIS COLLOUD-STREIT