Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendues

Objekttyp: **Group**

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

Band (Jahr): **55 (2008)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

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

http://www.e-periodica.ch

REZENSIONSARTIKEL

ALESSANDRO LAZZARI

Zur Rezeption der Philosophie Kants im Katholizismus. Anmerkungen zu einer Neuerscheinung[1]

Die katholische Welt kann auf eine mehr als zweihundertjährige Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants zurückblicken. Eine bewegte Rezeptionsgeschichte, die seit ihrem Beginn durch stark gegensätzliche Standpunkte gekennzeichnet ist. Betrachtet man sie etwas näher, dann fällt auf, wie wenig sich diese Standpunkte in Laufe zweier Jahrhunderte verändert haben. Schon kurz nach Erscheinen der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erklingen die Empörungsschreie des Ex-Jesuiten Benedikt Stattler über die „unausstehlichen Ungereimtheiten der kantischen Philosophie" (1791)[2], während der Benediktiner und Kant-Freund Matern Reuss die Frage „Soll man auf katholischen Universitäten Kant's Philosophie erklären?" (1789) eindeutig positiv beantwortet. Eine ähnlich entgegengesetzte Stellung nimmt heute Martin Rhonheimers Sicht von Kants Hauptwerk als „faszinierende Konstruktion mit falschen Prämissen, vor der die katholische Theologie kritische Distanz wahren sollte"[3] gegenüber Versuchen wie denen von Aloysius Winter und Norbert Fischer ein, Kants Philosophie für die katholische Theologie fruchtbar zu machen.[4]

Vorliegender Band, der Beiträge vereinigt, die mehrheitlich an einem Symposium zum Thema „Kant und der Katholizismus" vom 23. bis 26. Juni 2004 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt vorgetragen wurden, ist die erste umfassende Betrachtung der Hauptstationen „der wechselhaften Geschichte, die sich zwischen Kant und dem Katholizismus ereignet hat" (2). Wie aus der Einleitung des Herausgebers Norbert Fischer hervorgeht – sie steht unter dem Titel „Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben?" – ist aber der Anspruch des Bandes nicht lediglich ein historischer. Die historische Aufarbeitung der katholischen Kant-Rezeption soll auch dazu beitragen, den richtigen unter den entgegengesetzten Standpunkten hervorzuschälen, die die katholische Welt zu Kant bezogen hat. Es sollen einerseits Gründe und Ursprünge missver-

[1] FISCHER, Norbert (Hg.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg i. Br.: Herder 2005. (= Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8). 638 S. ISBN 3-451-28507-X.

[2] B. Stattler: *Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie*, o. O. 1791.

[3] *Die Tagespost*, 25. September 2004. Online-Ausgabe: http://www.die-tagespost.de/archiv/titel_anzeige.asp?ID=10975.

[4] N. FISCHER (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; A. Winter: *Der andere Kant. Zur Religionsphilosophie Immanuel Kants*, Hildesheim 2000.

ständlicher und falscher Kant-Deutungen aufgezeigt werden, die sich als Hindernis einer positiven Aufnahme Kants in der katholischen Theologie erwiesen haben. Andererseits soll die Vergegenwärtigung eines breiten Spektrums von Beispielen positiver Kant-Rezeption Hilfe-Impulse „in der Not der gegenwärtigen Theologie" geben. Katholiken – so die implizite Antwort, die der Band auf die Einleitungsfrage geben will – müssen nicht mehr Furcht vor Kant haben.

Der Band gliedert sich in fünf Teile. Den ersten Teil – *Kants Stellungnahme zu philosophischen Grundfragen von Theologie und Kirche* – eröffnet eine Untersuchung Norbert Fischers zu Kants Rechtfertigung von Metaphysik und Religion[5], in der erforscht werden soll, „in welcher Weise Kants Philosophie als ‚ancilla theologiae' einen vernünftig begehbaren Weg zum Glauben ebnet und Vorstufen zum religiösen Glauben befestigt." (20) Die kritische Philosophie tue dies durch eine dreifache Leistung. Sie liefere *erstens* nicht nur für die *Metaphysica generalis*, sondern auch für die *Metaphysica specialis* ein solides Fundament, indem den transzendentalen Ideen neben einer regulativen und heuristischen Funktion auch eine problematische Geltung zukommt (24f.). Zweitens weise die kritische Methode selbst wesentliche metaphysische Züge auf, indem sie ursprünglich von metaphysischen Motiven veranlasst wird, als „Metaphysik der Metaphysik" auftrete (27) und die Vernunft in die Lage versetze, „Unbedingtes widerspruchsfrei zu denken". Schliesslich weise Kants kritische Metaphysik eine eigene religiöse Dimension auf, die sich in Textstellen zeigt, die eine dem „Geist des Gebets" entsprechende „Verehrungswürdigkeit der ewigen Weisheit" nennen.[6]

Aloysius Winters anschliessender Versuch[7] geht von dem in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1794) enthaltenen Bild von den „concentrischen Kreisen" aus, das der historischen Offenbarung „eine *weitere* Sphäre der Glaubens" (37) zuordnet, die die engere Sphäre der reinen Vernunftreligion in sich einschliesst. Dieses Bild verkörpere eine Auffassung, derzufolge auch die „nicht als notwendig erkennbaren Gehalte der Offenbarung schon auf der Ebene der Begriffe ihren Nutzen erweisen" (38) und der reine Vernunftglaube „de facto" eines Offenbarungsglaubens als „Vehikel" bedürfe (42). Kants Bibellektüre zeichne sich zwar durch eine manchmal etwas einseitige „rationale Perspektive" (45) aus, den Glaubensgeheimnissen einen praktisch-moralischen Sinn abzugewinnen. Ihre eingehende Orientierung an den „Vorgaben der Offenbarung" entdecke aber eine Position, die nicht nur einen christlichen Charakter aufweise, sondern sogar „der katholischen Auffassung viel näher" stehe als der lutherischen (43), „ohne sie jedoch zu erreichen" (46).

Zum Abschluss dieses ersten Teils liefert Karlheinz Ruhstorfers Beitrag[8] eine Lektüre von Kants *Religionsschrift*, die die Pflicht zur Bildung einer Kirche als ethischem Gemeinwesen und die biblische Offenbarung als notwendige Voraussetzung derselben sowie „für eine fortschreitende sittliche Verbesserung des Menschen" (58) unterstreicht. Als Ergebnis einer nicht immer leicht zu folgenden

[5] N. Fischer: „Kants Rechtfertigung von Metaphysik und Religion. Die kritische Philosophie als ‚ancilla theologiae'?", 19–31.

[6] *Kritik der praktischen Vernunft* (= *KpV*) A 266. Vgl. auch *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*) B 650.

[7] A. Winter: „Kann man Kants Philosophie christlich nennen?", 33–57.

[8] K. Ruhstorfer: „Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants", 58–81.

Argumentation[9] wird Kant eine zweifache Leistung zugeschrieben: „die Freiheit in absoluter Bedeutung geborgen" und die Offenbarung der Freiheit „empfangen, in reiner Vernunft ausgetragen, und [...] konzeptionell durchdrungen" (77) zu haben. Damit könne Kant „Wesentliches dazu beitragen, die freiheitlichen Potenzen der christlichen Offenbarung freizulegen" (81).

Der zweite Teil des Bandes – *Grundlegende Beiträge zur Geschichte des Verhältnisses des Katholizismus zu Kant* – wird eröffnet durch eine Abhandlung Christian Göbels zur Geschichte und Vorgeschichte der Indexierung der *Kritik der reinen Vernunft*.[10] Unter Heranziehung bisher unbekannter Dokumente aus den vatikanischen Archiven präsentiert diese sorgfältig recherchierte Studie Ergebnisse, die zu substantiellen Ergänzungen der bisherigen Forschung führen. Göbel zeigt zunächst, dass das von Pater Alberto Bellenghi verfasste Gutachten, das die Aufnahme der italienischen Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* von V. Mantovani (1820–1822) in den *Index librorum prohibitorum* am 11. Juni 1827 begründet, auf Allgemeinplätzen der äusserst dürftigen italienischen Kant-Rezeption dieser Zeit beruht (vor allem die F. Soaves) und keine genaueren Erkenntnisse hinsichtlich der Indexierungsumstände erlaubt. Interessante Aufschlüsse hierzu liefert hingegen die Erforschung der älteren Geschichte des vatikanischen Antikantismus. Während die ersten dokumentierten Erwähnungen Kants einem Papst gegenüber vermutlich diejenigen sind, die in den zur eigenen Rechtfertigung 1795/96 von Benedikt Stattler verfassten Briefe an Pius VI. enthalten sind (127) – diese Erwähnungen sind allerdings folgenlos geblieben –, haben vor allem einige Dokumente um die Jahrhundertwende zur negativen vatikanischen Meinungsbildung zu Kant beigetragen. Göbel verweist einerseits auf den Brief des Kardinals und Wiener Nuntius Luigi Ruffo Scilla vom 5. September 1801 an das vatikanische Staatssekretariat, in dem dem Heiligen Stuhl die Kenntnisnahme der Philosophie Kants nahegelegt wird, wozu auch gleich eine ausführliche Widerlegung aus der Feder Peter Miottis mitgeschickt wird. Als noch bedeutsamer für die Indexierung der *Kritik der reinen Vernunft* erweist Göbel jedoch die Rolle Annibale Della Gengas, Nuntius in Bayern, der in seinen Berichten ebenfalls schon 1801 vor Kant warnt, im Übrigen aber selbst 1823 der Papst wird (Leo XII.), in dessen Pontifikat die Indexierung stattfindet.

Die Erforschung von Kontext und Nachwirkung des aus der Wende zum 20. Jahrhundert stammenden Schlagworts von Kant als einem Philosophen des Protestantismus bildet das Thema des Beitrags von Albert Raffelt.[11] Der Autor zeigt, dass die vor allem mit Friedrich Paulsen verbundene These nicht nur eine Vorgeschichte (Hegel, Heine, C. Gutberlet), sondern sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite einen weitgehend unbekannten breiten, vielseitigen Kontext hat sowie eine Wirkungsgeschichte, die bis in die Gegenwart reicht. In protestantischem Kontext erfolgt die unter unterschiedlichen Voraussetzungen und Schwerpunkten stattfindende Aneignung Kants nicht ohne Widerspruch. So

[9] Vgl. z.B. S. 80: „Im de-konstruktiven Be-Entgrenzen wird [durch die Postmoderne, A.L.] die Verbindlichkeit der christlichen Bestimmung des Menschen gleich-gültig gemacht." Gelegentlich wird die Lektüre durch kleine Unfälle im Satzbau erschwert, wie auf Seite 65, Z. 8–15.

[10] Ch. Göbel: „Kants Gift. Wie die *Kritik der reinen Vernunft* auf den *Index Librorum Prohibitorum* kam, 91–137.

[11] A. Raffelt: „Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?", 139–159.

wird den frühen Thesen Paulsens – Kant sei der Ausdruck dessen, „was im ursprünglichen Protestantismus in seinen Grundtendenzen angelegt war" (143) – und Julius Kaftans – Kants Moralphilosophie drücke den Bismarckschen-preussischen Geist aus – schon früh aus theologischer Sicht widersprochen (Otto Flügel), während spätere Stellungnahmen (Heinrich Scholz, Werner Schultz, Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Tanner) immer wieder eher kritisch vor einer allzu raschen Identifikation Kantischen und protestantischen Gedankenguts warnen. Ein fast genauso breites Spektrum an Stellungnahmen ist auf katholischer Seite zu verzeichnen: sie gehen von der stark polemischen und ablehnenden Haltung des Neuthomisten Michael Glossner über den sachlicheren, aber dennoch ablehnenden Zugang des Freiburger Dogmatikers Carl Braig bis hin zur „etwas [v]erblüffende[n]" (151) Rede von „Kant als Philosophen des Katholizismus" bei Hugo Bund.

Franz Bader versucht in seinem Beitrag[12] die Inkompatibilität eines „objektivistisch-metaphysischen Realismus" mit „Grundpositionen der christlich-katholischen Glaubenslehre" (558) zu erweisen, Grundpositionen, die durch Kants Transzendentalphilosophie unangetastet bleiben. Ausgehend von Kants Behauptung, beim Verständnis der Erscheinungen als Dinge an sich selbst könne Freiheit nicht gerettet werden, kommt der Autor in einer rein immanenten, im Kantischen Argumentations- und Begriffsrahmen verankerten und auf jeglichen Bezug auf spätere Literatur verzichtenden Argumentation zum Schluss, dass unter diesen Voraussetzungen die meisten christlich-katholischen Glaubensinhalte nicht aufrecht erhalten werden können. „Nur der Rückgang von der objektivistischen Realität der Welt zur Welt als Erscheinung" lasse „die Grundpositionen der Glaubenslehre unangetastet" (558), wie Bader anhand der Begriffe von Schöpfung, Zeit und Freiheit zu zeigen versucht. Kant argumentiere hier ansatzweise bereits in Richtung einer Zeitbegründung aus praktischen Prinzipien. Dieser Weg werde aber erst durch Fichte „konsequent" (175) eingeschlagen.

Im ersten Beitrag des dritten Teils (*Exemplarische Beiträge zu katholischen Frühkantianern*) erinnert Norbert Hinske[13] zunächst an die heute fast vergessene, zu Kants Lebzeiten jedoch breit erfolgte katholische Rezeption der kritischen Philosophie. Autoren wie Joseph Weber, Andreas Metz, Sebastian Mutschelle, Matern Reuss, die Kant z.T. persönlich kannten, waren vor allem durch Kants Behauptung angetan, es sei nicht nur unmöglich, die Existenz Gottes auf spekulativem Weg zu beweisen, sondern auch das Dasein Gottes wegzudemonstrieren (*KrV*, B 781 / A 753). Nicht zuletzt haben aber auch Kants Versuch einer Grenzbestimmung der Wissenschaften und dessen Annahme einer religiös ausgerichteten konstanten *conditio humana* (204) die frühe Attraktivität Kants für katholische Denker begründet.

Die übrigen sechs Beiträge des dritten Teils sind der Vorstellung einiger der wichtigsten Persönlichkeiten dieser frühen Kant-Rezeption gewidmet.

Sebastian Mutschelle (1749–1800), Exjesuit, katholischer Kantianer der ersten Stunde und polemischer Verteidiger Kants gegen die Attacken B. Stattlers, wird

[12] F. Bader: „Untergräbt die Transzendentalphilosophie Kants Grundpositionen der katholischen Glaubenslehre?", 160–186.

[13] N. Hinske: „Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption. Zu den Anfängen des katholischen Frühkantianismus und seinen philosophischen Impulsen", 189–205.

im Beitrag Josef Rauschers[14] als Denker dargestellt, der sich sowohl in seiner Tätigkeit als Prediger, Schulmann und Volksaufklärer wie auch als Moralphilosoph dem Kritizismus verpflichtet weiss. Obwohl sich weder seine durch „aufklärerische Didaktisierung" (213) charakterisierte Verbreitung Kantischen Ideenguts noch seine moralphilosophischen Versuche durch besondere Originalität auszeichnen, ist Mutschelle eine authentische Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie nicht abzusprechen, wie bezeugt wird durch dessen Revision seiner älteren Auffassung des Primats des Anderen im Liebesgebot zugunsten einer Auffassung, die Selbstliebe und Nächstenliebe „ins gemässe Verhältnis" (215) bringt.

Die grundsätzliche Neubewertung (560) eines weiteren Protagonisten der frühen katholischen Kant-Rezeption ist das Ziel des Matern Reuss (1751–1798) gewidmeten Aufsatzes von Clemens Schwaiger[15]. Zumindest als Ergänzung zu den oft abfälligen Urteilen in der Forschungsliteratur muss nach Schwaiger die Pionierrolle Reuss' innerhalb des katholischen Frühkantianismus betont werden. Der Benediktiner Reuss hat als erster (ab WS 1788/89) Kantvorlesungen an einer katholischen Universität (Würzburg) gehalten, eine Tätigkeit, die sich zunächst vor allem für Kants Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens in der ersten *Kritik* interessiert, später aber auch Kants praktische Philosophie und Religionsphilosophie umfasst und schon vor seiner persönlichen Bekanntschaft mit Kant (Oktober 1792) zahlreiche ausländische Hörer angelockt hat.

Auch Roman Schad (1758–1834), Ildephons Schwarz (1752–1794) und Ulrich Peutinger (1751–1817) waren Benediktiner. Wie unterschiedlich jedoch bei aller Begeisterung und gemeinsamer Sympathie besonders für Kants destruktives Potential gegenüber Schulphilosophie und Atheismus ihre Kant-Aneignung im Einzelnen war, zeigt der Beitrag von Ulrich L. Lehner[16]. Schwarz' Aufnahme Kantischen Gedankenguts ist eher eklektisch (235) und mit den Mitteln der überlieferten Apologetik erbracht (260). Die spekulativen Beweise für die Existenz Gottes betrachtet er als unmöglich, hält aber am moralischen Gottesbeweis sowie (gegen Kant) an der Notwendigkeit einer historischen Offenbarung fest (242–245). Peutinger, der hingegen „auf hohem transzendentalphilosophischem Niveau" argumentiere (561), teilt mit Kant und Schwarz die Kritik am spekulativen Gottesbeweis, hält aber gegen beide auch den moralischen Gottesbeweis für unmöglich, während er mit Schwarz und gegen Kant ebenfalls an der Notwendigkeit einer historischen Offenbarung festhält. Eine radikalere Aufnahme erfährt der Kritizismus bei Schad, der bald zum Anhänger Fichtes wird und schliesslich auch das Mönchtum und den katholischen Glauben aufgibt (260).

Wie „die Kontroverse über die Vereinbarkeit der Philosophie Kants mit der Theologie und dem Glauben der katholischen Kirche" (263) im süddeutschen Raum ausgetragen wird, soll im Beitrag von Jakub Sirovátka[17] exemplarisch am

[14] J. Rauscher: „Sebastian Mutschelle (1749–1800). ‚Ein Mann ganz nach dem sittlichen Gesetz der Vernunft – ist ein Mann nach dem Herzen Gottes'", 207–221.

[15] C. Schwaiger: „Matern Reuss (1751–1798) – Kants Apostel im aufgeklärten Franken", 223–233.

[16] U.L. Lehner: „Theologia Kantiana ac Benedictina? Zur Kantrezeption der Benediktiner Ildephons Schwarz und Ulrich Peutinger", 234–261. Diese Überschrift weicht allerdings von der im Inhaltsverzeichnis des Bandes enthaltenen nicht unerheblich ab.

[17] J. Sirovátka: „Den ‚Alleszermalmer' zermalmen? Ein Streit um Kant: Weber, Stattlers ‚Anti-Kant' und Bischof Sailer", 263–281. Mehr als eine Erörterung des Verhältnisses zwi-

Verhältnis zwischen Benedikt Stattler (1728–1797), Josef Weber (1753–1831) und Johann Michael Sailer (1751–1832) hinsichtlich Kants Moral- und Religionsphilosophie dargestellt werden (263, 561). Die virulente Kant-Kritik des Exjesuiten Stattler muss vor dem Hintergrund seiner Bemühungen verstanden werden, die Übereinstimmung der katholischen Glaubenslehre und einer eudaimonistischen Glückseligkeitslehre mit der Leibniz-Wolffschen Philosophie nachzuweisen. Insofern beides vom Kritizismus angegriffen wird, kann dieser für Theologie und Glauben nur schädlich sein (273). Schon bei Sailer – ein Stattler-Schüler und späterer Bischof von Regensburg – ist eine andere Einstellung festzustellen. Obwohl er nie eigentlich Kantianer wird und „inhaltlich wahrscheinlich Jacobi am Nächsten" steht (279), ist bei ihm eine zunehmende Auseinandersetzung mit Kant zu beobachten. So ist sein *Handbuch der christlichen Moral* (1817) „eine Art Neufundierung der Moral mit Kantischen Mitteln", die Kant jedoch nicht unkritisch gegenübersteht. Josef Weber hingegen, Professor für Physik in Dillingen und Freund Sailers, ist zunächst eifriger Anhänger Kants, den er auch gegen die Angriffe Stattlers verteidigt, bekommt dann jedoch Schwierigkeiten mit einigen Aspekten von Kants Moralphilosophie, widerruft 1794 sein Bekenntnis zum Kritizismus aufgrund einer Denunziation und nähert sich Fichte und Schelling an.

Eine weitere Figur der frühen katholischen Kant-Rezeption ist der schon zu Lebzeiten stark angefeindete und später ganz in Vergessenheit geratene Prämonstratenser-Chorherr Gregor Leonhard Reiner. Dass beides zu Unrecht geschehen ist, versucht der zweite Beitrag von Norbert Fischer zu zeigen.[18] Reiner sieht sich von vornherein im Dienst „der Erneuerung des Christentums mit Hilfe der Aufklärung" (287). Dieses Ziel verfolgt er zunächst ausgehend von der Philosophie Christian Wolffs, dann von der Kants, die er auch gegen Fichte und Schelling verteidigt. Eingehend setzt sich Reiner vor allem mit Kants Religionsschrift auseinander, die er als eine „Grundlage und Ausgangspunkt für jede ernsthafte Theologie" (301) erweisen will, in der „Religion in ihrer Reinheit als Lebensform" gedacht wird. (302)

Ähnlich unbekannt ist heute Andreas Metz (1767–1839), Nachfolger von Matern Reuss auf dem Lehrstuhl für Philosophie der Universität Würzburg. Norbert Hinske zeichnet in seinem Beitrag[19] das Porträt eines hochgebildeten Gelehrten, der die Kantische Philosophie in seiner ganzen Breite kennt, zum Gegenstand seiner Lehrtätigkeit macht und gegen die neuesten philosophischen Strömungen (vor allem Schelling) in Schutz nimmt. Metz' besondere Aufmerksamkeit gilt der Anthropologie, die er im Anschluss an Fries zur Fundamentalwissenschaft erklärt (311).

Die Zeit von der Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* (16. Juni 1827) bis zur Gegenwart – ihr wendet sich der vierte Teil des Bandes zu (*Zur katholischen Kant-Deutung nach der Indizierung der* Kritik der reinen Vernunft) – zeichnet sich

schen den drei Denkern liefert der Autor allerdings drei relativ voneinander losgelöste Einzelportraits.

18 N. Fischer: „Reduktion der Religion auf Moral? Gregor Leonhard Reiner O. Praem. (1756–1807). Sein Lebensweg und seine Präsentation von Kants philosophischer Religionslehre", 283–302. (Diese Überschrift weicht von der im Inhaltsverzeichnis enthaltenen Angabe ab.)

19 N. Hinske: „Andreas Metz (1767–1839). Zur Kontinuität des katholischen Frühkantianismus", 303–314.

durch eine zunehmende Distanzierung des katholischen Denkens gegenüber Kant aus, die bis tief ins 20. Jahrhundert anhält.[20] Der Versuch katholischer Denker dieser Zeit, auf den Kritizismus zu reagieren, gestaltet sich zunächst jedoch noch als eine Suche „nach Möglichkeiten, die Rationalität des Offenbarungsglaubens in Auseinandersetzung mit Kants Erkenntniskritik neu zu begründen" (348). Vier auf den Bereich erkenntnistheoretischer Grundlagenreflexion im deutschen Sprachraum beschränkte schulbildende Beispiele solcher Versuche stellt der Beitrag von Christoph Böttigheimer vor.[21] Während der Münsteraner Dogmatiker Georg Hermes (1775–1831) die Versöhnung des kirchlichen Offenbarungsverständnisses mit der neueren Philosophie in einer Auffassung sieht, nach der der Glaube die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis ist und der praktischen Vernunft ein erkenntnistheoretischer Primat zukommt (330), sucht Anton Günther (1783–1863), der Begründer der Wiener theologischen Schule, diese Versöhnung mit Blick auf Descartes in der Einsicht, dass der Mensch das Sein ausgehend von der „Ichgewissheit seines Geistes" erfassen kann. Charakteristisch für den Zugang der Tübinger Schule ist Johann Sebastian von Drey (1777–1853), der ausgehend von Schelling und der Romantik insbesondere Kants Gottesbegriff und dessen ungleiche Gewichtung von spekulativer und praktischer Vernunft kritisiert. Seinem Versuch, „eine Synthese zwischen christlichem Glauben und modernem wissenschaftlichem Bewusstsein" zu finden (345), wird sich noch einige Jahrzehnte später Hermann Schell (1850–1906) anschliessen, der die gesuchte Synthese in einer Erklärung findet, die „alle Wirklichkeit durch das Kausalgesetz auf die selbstbewusste und selbstmächtige Tatwirklichkeit" zurückführt (346), zugleich jedoch den moralischen Gottesbeweis zurückweist (347).

Eine bisher unbeachtete Mitschrift einer Vorlesung über Kant, die um 1830 an der Universität Gregoriana in Rom gehalten wurde, bildet den Gegenstand des Beitrags von Erich Naab[22]. Diese Mitschrift von Josef Ernst (1804–1869) – Autor der Vorlesung ist Antonio Luigi Ferrarini S.J. (1788–1859) – zeigt, dass trotz der Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* und einer gewissen Spannung zur jesuitischen *Ratio Studiorum* unter den italienischen Jesuiten dieser Zeit ein authentisches Interesse an einer Aufarbeitung der Philosophie Kants unter Einbeziehung der zeitgenössischen italienischen Philosophie (P. Galluppi, A. Rosmini, F. Soave) bestand.

Klaus Walter Littger zeigt in seinem Beitrag[23] hingegen, wie sich zunächst der wachsende Einfluss Kants auf die Übernahme 1813 eines neuen Klassifikationssystems für die Eichstätter Provinzialbibliothek auswirkt – der Bibliothekar Karl Wilhelm Neumayr (1759–1822) stützt sich dabei auf W.T. Krugs (1770–1842) von G.S.A. Mellins (1755–1825) und Ch.G. Schütz' (1747–1832) Aneignung der Kantischen „Architektonik" inspirierte Versuche zur Systematisierung der Wissenschaften. Die mit der Zeit erfolgte wachsende Distanzierung zu Kant führt jedoch 1849 zu einer weiteren, von Joseph Georg Suttner (1827–1888) in Anlehnung an J. Garniers (1612–1681) Aufstellungsschema der Pariser Jesuitenbibliothek durch-

20 Eine Wende in dieser Entwicklung markiert dem Herausgeber des Bandes zufolge J.B. Lotz (Hg.): *Kant und die Scholastik heute*, Pullach b. München 1955.

21 Ch. Böttigheimer: „Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts", 323–349.

22 E. Naab: „Vorlesungen über Kant an der Gregoriana um 1830", 351–363.

23 K.W. Littger: „Neumayr versus Suttner / Krug vs Garnier / Kritische Vernunft vs *doctrinae divinae*. Eichstätter Bibliothekssystematik im 19. Jahrhundert", 365–378.

geführten Revision der Ordnungssystematik, die der Theologie erneut einen besonderen Rang unter den Wissenschaften zuerkennt (376).

Der Münsteraner Philosoph und Katholik Peter Wust (1884–1940) liefert das Beispiel einer lebenslangen Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants. Robert Theis unterscheidet in seinem Beitrag[24] drei Etappen dieser Auseinandersetzung. In einer ersten Etappe steht Wust dem Kritizismus „sehr negativ" (379) gegenüber – Wust wirft Kant einen reduktionistischen, einseitig am Modell der mathematischen Naturwissenschaft orientierten Wissensbegriff vor und kritisiert Kants Phänomenalismus, der unweigerlich zu Skeptizismus und Relativismus führe. Eine positivere Sicht Kants wird in einigen 1924 veröffentlichten Zeitungsartikeln deutlich. Wust unterscheidet nun zwischen Kants Intention – in Anlehnung an Heinz Heimsoeth wird Kant eine authentische metaphysische und antinaturalistische Intention zuerkannt – und dem Resultat der Kantischen Philosophie, das einer „Kapitulation vor den agnostizistischen Mächten des Zeitalters gleichkommt (388). In einem dritten, sachlicheren (390), aber letztlich ambivalenten (395) Stadium seines Denkens betont Wust vor allem Kants „Irrtümer", die „überspannte Forderung der formal-apriorischen Gegenstandserzeugung aller Erkenntnis" (391) und die dualistische Aufspaltung „der theoretisch-praktischen Einheit der Menschenseele" (392).

Wie Kants Kritizismus von einigen bedeutenden katholischen Theologen des deutschen Sprachraums rezipiert wurde, untersucht der Beitrag von Axel Schmidt anhand der jeweils vertretenen Rationalitätsidealen und der Art und Weise, wie letztere dem Kantischen gegenüberstehen.[25] Der Autor hebt zwei unter katholischen Theologen verbreitete Rationalitätsansätze hervor: das analogischer Rationalität (*analogia entis*), von dem aus der Kritizismus als falsche, agnostische und relativistische Philosophie beurteilt wird – Schmidt gibt hier Beispiele aus der Enzyklika *Pascendi* von Pius X. sowie aus Texten der Jesuiten Viktor Kolb, Andreas Inauen und Josef de Vries –, und das Ideal transzendentaler Rationalität, von dem aus der Kritizismus in einem Idealismus mündet – Schmidt erwähnt hier die Versuche Maréchals, Rahners, Verweyens und Pröppers, die jedoch selbst dort, wo sie Kant nahe stehen (wie bei Pröpper), letztlich kein adäquates Verständnis gegenüber dem Kritizismus als einer Position entwickeln, die von sich aus schon „ganz im Dienste der Metaphysik und Theologie" steht (410).

Aus dem Blickwinkel der „begründungslogischen Implikationen der christlichen Gottesrede" (424f.) nähert sich Klaus Müller diesen Autoren.[26] In Anlehnung an Positionen Dieter Henrichs zeigt Müller, dass die wichtigsten Versuche, den Geltungsanspruch theologischer Rede zu begründen – die von Rahner, Verweyen und Pröpper – im Ausgang „vom unhintergehbaren ‚Ich denke' der transzendentalen Deduktion [...] bzw. dem ‚Faktum der reinen praktischen Vernunft' [...] als kritisch-produktive Fortschreibungen von Kants Programm einer transzendentalen Theologie" (425) zu denken sind.

Der von Philip Rossi S.J. gelieferte Überblick „über die Beschäftigung katholischer Theologie mit der Philosophie Kants während des 19. und grossen Teilen

[24] R. Theis: „Peter Wust und die ‚Autorität Kants'", 379–405.

[25] A. Schmidt: „Vernunftkritik als praeambulum fidei? Die katholische Kantrezeption im 20. Jahrhundert im Spiegel leitender Rationalitätsideale", 406–419.

[26] K. Müller: „Zur Bedeutung Kants für die gegenwärtige katholische Theologie in Deutschland", 421–440.

des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von Amerika" (441)[27] unterstreicht, dass – von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, wie z.B. Orestes Brownson (1803–1876) – erst die Einführung des transzendentalen Thomismus nach dem 2. Weltkrieg (J. Maréchal, E. Gilson, J. Collins) zu einer engeren Beschäftigung amerikanischer Theologen mit der Philosophie Kants geführt hat. Bereits diese Rezeptionsbasis erlaube jedoch heute vor allem ausgehend von Kants Einschätzung der menschlichen Endlichkeit und der Andersheit Gottes und ihrer Übereinstimmung mit der katholischen Lehre eine fruchtbarere und grundsätzlichere Diskussion zwischen katholischer Theologie und Kritizismus (448ff.).

Der fünfte und letzte Teil des Werks ist *Kants Wirkung in katholischen Ländern Europas* gewidmet. Vier von fünf Beiträgen befassen sich allerdings mit der Kant-Rezeption in Frankreich, einer nur mit der italienischen Kant-Rezeption. Der erste, von Jean Leclercq stammende „französische" Beitrag beschäftigt sich mit Maurice Blondels (1861–1949) Rezeption der Philosophie Kants.[28] Der Autor untersucht zunächst das philosophische Umfeld, in dem Blondels Bekanntschaft mit Kant stattfindet – V. Cousin, P. Janet, J. Lachelier, E. Boutroux und F. Ravaisson –, ein Umfeld, das einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Kant gegenüber insgesamt aufgeschlossen ist, wenn auch die einzelnen Stellungnahmen unterschiedlich und unterschiedlich kritisch sind. Der Autor vertritt die These, dass Blondel – entgegen seiner eigenen Äusserungen und der üblichen Ansicht der Forschung – bereits vor Abschluss seines frühen Hauptwerks *L'Action* (1893) Kant indirekt durch diese Denker kennengelernt hat, und versucht anhand von Textbelegen zu erweisen, dass diese Kant-Rezeption in sein philosophisches Projekt eingeflossen ist, „die praktische Vernunft mit der theoretischen Vernunft zu versöhnen" (479).

Eine Untersuchung des „französischen Anti-Kantismus in der Modernismuskrise", seiner Ursprünge und Weiterentwicklung liefert hingegen der Beitrag von Pierre Colin.[29] Der Autor zeigt, wie der französische Anti-Kantismus dieser Zeit – der seine Wurzeln im Traditionalismus eines de Bonald und Lamennais hat (486) – wesentliche Impulse von der von Papst Leo XIII. eingeleiteten Restauration des Thomismus und der damit verbundenen Gründung 1889 des *Institut Supérieur de Philosophie* (Löwen) und 1894 der *Revue néoscholastique* erhalten hat, von denen aus der spätere Kardinal Désiré Mercier zusammen mit anderen zur Bildung der allgemeinen Meinung beigetragen hat, dass „1. Kant [...] der Zerstörer der Metaphysik [sei]; 2. Kants Idee von der moralischen Autonomie [...] in direktem Widerspruch zum Autoritätsprinzip der katholischen Morallehre [stehe], 3. Kants Religionskritik [...] dem Philosophen die Letztverantwortung für die Interpretation der Bibel zu[weise]." (491)[30]

27 P. Rossi S.J.: „Die Bedeutung der Philosophie Immanuel Kants für die gegenwärtige katholische Theologie in den Vereinigten Staaten von Amerika", 441–460.

28 J. Leclercq: „Maurice Blondel als Leser Kants. Kritik des Lebens und Kritik der Vernunft", 463–484.

29 P. Colin: „Der französische Anti-Kantismus in der Modernismus-Krise", 485–496.

30 Dass das „*Institut Supérieur de Philosophie* [...] von Leo XIII. mit Brevis vom 7. März 1894 geschaffen wurde" (487) ist allerdings inexakt. Als Gründungsschrift des *Institut* gilt die Brevis Leos XIII. vom 8. November 1889, während in der Brevis vom 7. März 1894 der Papst das Programm, die thomistische Ausrichtung des Instituts gutheisst und seine Eingliederung als akademische Einheit der Universität bestimmt. Vgl. L. de RAEYMAEKER: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain 1952, 68, 92f., 237–246.

Eine bisher stark vernachlässigte Rolle hat die Philosophie Kants in und um die Entstehung des Personalismus gespielt, wie der Beitrag von Jean-Marie Paul zeigt.[31] Emmanuel Mounier (1905–1950), Gründer des Personalismus und der Zeitschrift *Esprit*, sieht die Ähnlichkeit der Kantischen Freiheits- und Gottesauffassung mit der eigenen (499–501) und bewundert die „Tadellosigkeit" (503) der Kantischen Ethik, bemerkt aber auch kritisch, dass Kant keinen theoretischen Raum für Sünde, Gnade, Schicksal und die Unnachahmlichkeit der Tat lässt. Obwohl anthropologisch nicht begründet, sei der Kritizismus dennoch „existentiell heilsam", insofern er „eine Etappe in einem Reifeprozess ist, den der Gläubige durchzumachen hat, um gegen den Zweifel gefeit zu sein." (504) Näher an Kant steht Lucien Laberthonnière (1860–1932), der wichtige Gedanken des Personalismus schon vor Mounier formulierte (505). Laberthonnière, für den Thomas von Aquin kein Christ sein kann, insofern er Aristoteliker ist (505) und für den Glaubensahrheiten keine Vernunftwahrheiten für ungültig erklären dürfen (507), sieht in Kant den Philosophen, der durch seinen Nachweis der „Relativität der Erkenntis und des Wesens des Menschen" „die Möglichkeit der Metaphysik neu begründet hat" (510). Er kritisiere zwar auch Kant an einzelnen Stellen, z.B. sei das Transzendente nicht als das Unerkennbare, sondern als das Absolute zu verstehen (512), doch weise zumeist Kant selbst in Richtung einer Lösung dieser Schwierigkeiten, während man zuweilen – wie im Fall von Laberthonnières Deutung der kantischen Freiheitslehre – sogar von einer „Katholisierung" Kants sprechen müsse. (511)

Anders als durch die Überschrift[32] nahe gelegt, beschäftigt sich der Beitrag von François Marty neben Maréchal auch mit einem anderen wichtigen Vertreter der transzendentalen Theologie, Karl Rahner (1904–1984). Marty zeigt, wie Maréchals Versuch, Kant zum privilegierten Gesprächspartner der Neuscholastik zu machen – ein Versuch, der in Kant jedoch die Gefahr des Agnostizismus sieht und deshalb eine dynamische Vermittlung mit Thomasisch-Aristotelischem Gedankengut einleitet –, von Rahner aufgenommen und weitergeführt wird. Vor allem durch seine Heidegger-Rezeption kommt Rahner zu einer transzendentalen Theologie, die die von Maréchal eingeleitete Kant-Deutung zu einem Ansatz ausarbeitet, der Maréchals Bedenken zerstreuen kann, indem die Erforschung der apriorischen Bedingungen des Ganzen „der Existenz, in der Perspektive einer grundlegenden Öffnung konzipiert" (523) ohne Preisgabe der Lehre Thomas von Aquins erfolgen kann.

Einen Überblick über die katholische Kant-Rezeption in Italien seit Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum heutigen Tag liefert der Beitrag von Stefano Semplici[33], der in ihr drei Grundrichtungen unterscheidet. Die erste Grundrichtung ist in der stark negativen Rezeption gegeben, die sich ausgehend von F. Soave über die Indexierung zuerst von Charles Villers' *Philosophie de Kant* im Jahr 1817, dann der *Kritik der reinen Vernunft* (1827), über Rosmini bis zu Johannes Paul II. erstreckt und in Kants Idealismus die Wurzeln von Skeptizismus, Agnostizismus und Atheismus sieht. Eine zweite Grundrichtung, die Kant eine grössere Aufmerksamkeit widmet, ohne jedoch auf ein negatives Gesamturteil zu verzichten, wird 1924 in einem anlässlich des 200. Geburtstags Kants publizierten Bandes vor

[31] J.-M. Paul: „Mounier, Laberthonnière, der Personalismus und Kant", 497–514.

[32] F. Marty: „Joseph Maréchal SJ (1878–1944). Kritische Philosophie und Neuscholastik. Eine transzendentale Theologie", 515–528.

[33] S. Semplici: „Kant und der Katholizismus in Italien", 529–552.

allem durch A. Gemelli eröffnet und von Denkern wie E. Castelli und G. Bontadini weitergeführt. Erst in den letzten Jahrzehnten kommt es jedoch unter katholischen Denkern zu einer Überwindung der Gegnerschaft zu Kant, wie der Autor am Beispiel von D. Antiseri, A. Rigobello und V. Melchiorre zeigt.

Der Band – er wird abgeschlossen durch eine Zusammenfassung der einzelnen Beiträge, ein Siglenverzeichnis, ein Literaturverzeichnis, ein Namenregister und eine Biobibliographie der Autoren – liefert einen eindrücklichen und gut dokumentierten Überblick über einige der wichtigsten Momente katholischer Kant-Rezeption, der vor allem in historischer Hinsicht Wertvolles leistet, und dort insbesondere, wo an in Vergessenheit geratene Protagonisten und Episoden dieser Rezeptionsgeschichte erinnert wird. Es ist jedoch schade, dass in diesem Durchgang durch „Stationen einer wechselhaften Geschichte" gänzlich darauf verzichtet wurde, Vertreter der Ansicht zu Wort kommen zu lassen, wonach Kant nach wie vor eine Gefahr für den katholischen Glauben darstellt.

HORN, Stephan Otto (u.a.): *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castelgandolfo*. Augsburg: Sankt Ulrich 2007. 192 S. ISBN 978-3867440189.

1. Das Wörtchen „und" bringt einen erheblichen Interpretationsbedarf mit sich. Schöpfung *und* Evolution sollen in Zürcher Schulen gelehrt werden – so verlangten im Sommer 2008 mehrere Kantonsparlamentarier in einer Petition, die von der Kantonsregierung abgelehnt wurde. „Die Schöpfungslehre beruhe auf religiösen Grundlagen, während die Evolutionstheorie versuche, auf wissenschaftlicher Grundlage möglichst genaue Antworten auf die Frage der Entstehung und Entwicklung der Welt und des Lebens zu geben", meldete die Presse. Im September veröffentlichte die Kirche von England eine offizielle Entschuldigung für die Ablehnung der Evolutionstheorie Darwins und kreierte eine eigene Homepage zum Darwinjahr 2009. Können Menschen, die an den Gott und Schöpfer des Himmels und der Erde glauben, Darwins Evolutionslehre heute übernehmen und nur vor den „social misapplications of his theories" warnen? Schöpfung *und* Evolution: Liegt in dieser Formulierung eine Frage? Ein friedliches Nebeneinander? Ein Waffenstillstand mit schwelendem Konfliktpotential? Die Spannung erscheint allzu gross: Ist es Gott, der alles weise geschaffen und im Menschen sein Ebenbild hervorgebracht hat? Oder hat die Natur durch einen brutalen Auslese-prozess die Lebewesen auf die Erde geworfen? Allein die Fülle der literarischen Produktion von heute zeigt, dass die Debatte nicht zu einer allseits annehmbaren Lösung geführt hat. Immer noch erzeugt die Evolutionslehre einen starken Sog zum Atheismus. Der Kreationismus interpretiert das *und* im Sinne von „Schöpfung *statt* Evolution", die Theorie des „Intelligent Design" versucht die Versöhnung durch die Interpretation „Schöpfung *durch* Evolution". Mit der Frage der Entstehung des Menschen steht jedenfalls neu das Verhältnis von Glaube und Vernunft, das Verhältnis der Theologie zu Naturwissenschaften auf dem Spiel. Soll die Theologie sich auf die Scheidung zwischen „religiösen Grundlagen" und „wissenschaftlichen Begründungen" zurückziehen? Rückt dann nicht die alte Lehre von der doppelten Wahrheit nahe?

Papst Benedikt XVI. hat sich dieser Debatte im Kreis ehemaliger Schüler zugewandt. „Wieso ist der ‚Evolutionismus' mit seinem ideologischen Materialismus fast so etwas wie eine Ersatzreligion geworden?", so formuliert Kardinal Schönborn die bedrängende Frage (96). Denn unbeirrt lautet die Botschaft seit 150 Jahren: „If humankind evolved by Darwinian natural selection, genetic chance and environmental necessity, not God, made the species." (Edward O. Wilson: *On Human Nature*. Cambridge 1978, 1). Gott wird ersetzt durch Zufall und Notwendigkeit – oder: soll ersetzt werden. Ist diese Ersetzung von Gott durch Natur möglich? Warum ist sie für viele so einleuchtend? Auch der Schülerkreis des Papstes müht sich um diese Frage, mit besonderer Intensität seit Jahren Kardinal Schönborn. In diesem Buch, das eine Tagung des Jahres 2006 in der päpstlichen Sommerresidenz wiedergibt, tritt die Logik des Dialogs, wie sie in solchen Gesprächen häufig herrscht, klar hervor: Nach der Bekundung des Wohlwollens für naturwissenschaftliche Forschung suchen die Theologen nach einem Ansatzpunkt für Gottes Handeln in der Natur, und der Biologe versucht die Unnötigkeit einer solchen Suche darzutun.

2. Die Rolle des Gesprächspartners aus den Naturwissenschaften fiel bei der hier dokumentierten Tagung Peter Schuster, Biochemiker aus Wien, zu. Er stellt sich ganz hinter das „Darwinische Prinzip von Optimierung durch Variation und Selektion" (25), das allerdings durch die Theorie der Erbpakete von Gregor Mendel habe verbessert werden müssen. Abschliessend bekräftigt er: Wir erkennen die biologische Evolution „als einen Prozess, der nach den Naturgesetzen abläuft und der keiner Intervention von aussen bedarf" (55). Demgegenüber machen die Theologen beständig Einwände über die *missing links*, über „die fehlenden zahlreichen Übergangsformen zwischen den Arten, die es auch nach 150 Jahren intensiver Forschung einfach nicht gibt" (96), so Kardinal Schönborn. Das ruft nun wieder den Naturforscher zur Stelle, der dem Papst, der auch von Lücken spricht, zwar zugesteht: „Die Lücken gibt es, und Sie haben zu Recht nach den grossen Schritten der Evolution gefragt" (153). Der Naturwissenschaftler versteht unter diesen Lücken jedoch nur Forschungslücken, die noch nicht geschlossen sind, weil die Wissenschaft noch nicht beendet ist. Doch nach dem bewährten Muster von Selektion und Mutation konnten schon viele, viele Lücken geschlossen werden, und nichts trübt die Zuversicht, auch die ausstehenden Lücken auf die gleiche Weise zu erklären.

3. Das Gespräch macht einen seltsamen Eindruck. Die beiden Seiten scheinen wie siamesische Zwillinge verbunden zu sein. Auf beiden Seiten ist der gute Wille nicht zu leugnen. Der Biologe hält die Evolutionslehre zwar nicht für ergänzungsbedürftig durch ausserbiologische Faktoren, schlägt aber den Theologen durchaus einen Punkt vor, wo sie mit ihren Fragen ansetzen könnten, etwa bei der nicht kleinen Zahl von „Nadelöhren", die über den schmalen Korridor vom Urknall zur Entwicklung des Menschen staunen lassen. „Und hier und nicht durch Eingriffe in den Verlauf der biologischen Evolution [...] wäre Raum für einen Brückenschlag zwischen Theologie und Naturwissenschaft" (56). Die Theologen selbst wollen nicht unmodern sein. Sie akzeptieren also die Evolutionslehre, halten aber nach einer Lücke im Modell Ausschau. Einig sind sich beide Seiten in der Auffassung, nach der die Evolutionslehre eine echte Wissenschaft ist und das Erklärungspaar „Mutation und Selektion" volle und echte Erkenntnis liefert. Weder der Biochemiker auf der einen Seite noch die Theologen auf der anderen erkennen in dem Paar „Mutation und Selektion" das Paar „Zufall und Notwendigkeit". Wieder stossen wir auf die Vieldeutigkeit des kleinen Wörtchens „und": Obwohl der Biochemiker vom Zufall spricht, der in der Mutation am Werke ist, behandelt er diese Beobachtung wie echtes, kausales Wissen nach der Art, wie es in dem anderen Begriff, der „Notwendigkeit" ausgedrückt wird. Ist das erlaubt? Darf man das Wissensprinzip *Notwendigkeit* mit dem Nichtwissensprinzip *Zufall* mischen und sagen: Jetzt weiss ich es, jetzt habe ich es verstanden?

In der Anerkennung der Wissenschaftlichkeit der Evolutionslehre sind sich beide Seiten einig, ohne ihre Einigkeit als Fehlschluss zu erkennen. Nur möchten die Theologen die geistige oder göttliche Wirklichkeit vor diesem Erklärungsanspruch retten, während der Wissenschaftler die Evolutionserklärung für unberührbar hält und mit ihrer Vervollständigung rechnet. Nur ganz am Rande belässt er den Theologen die Frage, warum denn die etwa hundert Naturkonstanten so fein aufeinander angestimmt sind. Hier wird sein eigenes Prinzip des Zufalls ihm auf einmal unplausibel. Doch was sollte uns eigentlich hindern, wirklich an den Zufall zu denken? In der Theologie wie in der Naturwissenschaft löst der Zufall aus höchst unterschiedlichen Gründen Abwehr aus: Die einen fürchten den „blinden Zufall", der das Angesicht eines liebenden Gottes durch ein anonymes,

prinzipiell apersonales Schicksal auslöscht. Die anderen wollen den Zufall als Störfaktor aus dem System vollständiger Erklärbarkeit vertreiben und ihn jetzt schon als vorläufigen Platzhalter künftigen souveränen Wissens depotenzieren.

Warum nur schreckt uns der Zufall? Sind vielleicht sogar die schärfsten Gegner im Disput um „Schöpfung und Evolution" gemeinsam Kinder der Moderne, die nicht gern auf Überblick und Verfügbarkeit verzichten wollen? Der einfache Vorschlag, den Zufall als Grenze des Wissens und damit als unabschliessbaren Interpretationsbedarf ohne Angst zuzulassen, eröffnet eine neue Freiheit im Umgang miteinander wie im Umgang mit den Phänomenen: Die Evolutionslehre, insofern sie auf Mutation und Selektion, d.h. auf Zufall und Notwendigkeit gründet, ist Wissenschaft, insofern in ihr das Prinzip der Notwendigkeit herrscht, sie ist nicht die Wissenschaft aller Wirklichkeit, insofern in ihr das Prinzip Zufall anzutreffen ist. Die Theologie hat allen Grund, die Entdeckung des echten Zufalls in den Naturwissenschaften nicht hämisch gegen deren Forschungen zu wenden, sondern dankbar darin eine neue Chance zu erkennen: Wir könnten die alte Gegenüberstellung von „Freiheit und Notwendigkeit" preisgeben, da jede Freiheit auf ein erhebliches Mass von Notwendigkeit in Form verlässlicher Gesetzmässigkeiten angewiesen ist. Stattdessen wäre zu zeigen, wie in Zufall und Notwendigkeit die Spuren der Freiheit zu finden sind, welche die Theologie braucht, um angemessen von göttlicher wie von menschlicher Freiheit reden zu können.

GUIDO VERGAUWEN

KAMPMANN, T. / SCHÄRTL, T. (Hg.), *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*. Münster: Aschendorff 2006. 170 S. ISBN 978-3-402-00410-4.

Der vorliegende Band enthält 6 Tagungs-Beiträge, welche „in historisch-systematischer Perspektive einige der herausragenden Bestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Erkennen in der langen Tradition intellektueller Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens" thematisieren (v).

Die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der intellektuellen Unzulänglichkeit des Christentums eröffnet *M. Fiedrowicz*' Beitrag „‚Wir dienen dem Logos'. Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen" (1–14). *Fiedrowicz* schildert darin die Provokation, die vom Christentum für die antike Welt ausging, welche den biblischen Glaubensappell als „Logosmissachtung" abqualifizierte (3). Vor dem Hintergrund des antiken Glaubensverständnisses, welches bei Parmenides, Platon und Aristoteles erhoben wird, entfaltet *Fiedrowicz* den von Galenos, Lukian von Samosata, Celsus, Porphyrius, Julian Apostata u.a. dem Christentum gemachten Vorwurf, den elementarsten Begründungsansprüchen und dem „Bildungsideal des antiken Menschen" nicht zu genügen (5). Durch Rekurs auf die apologetischen Entwürfe von Klemens von Alexandrien, Origenes, Arnobius, Theodoret von Cyrus und Augustinus zeigt er exemplarisch auf, wie für die Vernünftigkeit des Glaubensaktes bzw. der christlichen Glaubensforderung argumentiert wurde. Er skizziert des Weiteren die geistesgeschichtliche Entwicklung, welche dazu führte, dass das Christentum in der Spätantike zum „Anwalt der Vernunft" (9) wurde und sich zunehmend dem Anspruch der Rationalität stellte, während „die pagane Philosophie mehr und mehr in den Sog des Irrationalen geriet" (12). Der letzte Teil des Beitrags handelt von der Entstehung der spekulativen Theologie bei Klemens von Alexandrien,

Origenes und Augustinus angesichts des Gnostizismus und des u.a. von Irenäus von Lyon propagierten *simplicitas fidei*-Ideals.

V. Leppin beabsichtigt mit dem Beitrag „Der korrigierte Aristoteles. Theologie und Philosophie bei Wilhelm von Ockham" (15–41), die geistesgeschichtliche Einordnung Ockhams „in den breiten Diskurs theologisch-philosophischen Gesprächs um 1300 [..] zu konturieren" (26). Er skizziert dazu, wie Ockham auf die Herausforderung seiner Zeit in Form „eines vorurteilsfreien, konsequenten Aristotelismus" reagierte (28), ohne dabei „Aristoteles christlich zurechtzubiegen" (30). Durch die erkenntnistheoretischen Überlegungen der Aristoteliker waren vor allem zwei Problemstellungen virulent geworden: zum einen die Frage nach dem Gewissheitsgrad des Glaubens, dem keine Evidenz eignet; zum anderen „die Frage, wie sich der Anspruch, durch den Glauben Zugang zur Wahrheit zu haben, mit der aristotelischen Lehre von den fünf Vernunfttugenden, welche die Wahrheit gewährleisten, vertragen sollte" (30). *Leppin* zeigt auf, wie Ockham für die Theologie durch den Gebrauch der Logik eine formale, nicht aber eine materiale Evidenz zu verteidigen sucht. Die Grenzen der Anwendbarkeit des logischen Verfahrens in der Theologie lotet er in der Auseinandersetzung mit der „Logizität von Gottes Handeln und der A-Logizität von Gottes Sein" aus (33). Für *Leppin* ist Ockham kein Nominalist, sondern ein Konzeptualist (35). Nur hinsichtlich seiner Argumentationsweise, nicht aber in Bezug auf sein Weltbild ist Ockham Rationalist (39), der den Glauben für eine „Größe *sui generis*" erachtet, „die dem wissenschaftlichen Erkennen und der Philosophie [..] gegenüber eine selbstbewusste Eigenständigkeit behaupten kann" (41).

K. Müller vertritt im Beitrag „Athen versus Jerusalem, via Jena. Neuzeitliche Weichenstellungen im Vernunft-Glaube-Problem" (43–68) die These, „dass ein konsistentes Zusammenhalten von Vernunft und Glaube ohne Einbezug der monistischen Denkform nicht möglich sein wird" (68). Die Dringlichkeit, die im Frühidealismus vorgenommenen Weichenstellungen im heutigen „Diskurs über die Vernunft-Glaube-Relation" zu berücksichtigen (47), zeigt sich für *Müller ex negativo* in der „Geschichtsferne" der Position von J.B. Metz, wie sie in dessen Disput mit J. Habermas zu Tage tritt (43–49). Nachdem die bis heute virulenten Problemkreise der Theologie – wie etwa „Monotheismus versus Kosmotheismus (oder Pantheismus), Universalismus versus Kulturalismus, Begründungswilligkeit versus Fundamentalismus" – „nur im Horizont der damals freigesetzten Frage und ihrer anvisierten Lösungsmöglichkeiten zureichend verstanden werden können" (48), analysiert *Müller* in den Abschnitten „Lessing und der Pantheismusstreit" (49–53) und „Reinholds religionshermeneutische Versöhnung von Vernunft und Glaube" (53–61) neben dem Ausgangspunkt auch einen der Höhepunkte der zwischen 1781 und 1831/82 angesiedelten „Sattelzeit der Moderne" (48). An der Gestalt H. Heines wird im Schlussteil nachgewiesen, worin „heute die eigentliche Herausforderung dieser philosophisch-theologischen Grundfrage" (49) im Antagonismus von Monismus und Monotheismus bzw. von Vernunft und Glaube besteht.

A. Koritensky sondiert in seinem Beitrag „‚Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen'. Wittgenstein über die Gründe des Glaubens" (89–86) jene Momente in Wittgensteins Religionsphilosophie, welche für die Fundamentaltheologie fruchtbar gemacht werden können. Er verweist diesbezüglich auf Wittgensteins Unterscheidung von „rationalen Begründungen und den Gründen des Glaubens" (70) und auf die Bedeutung, welche Wittgenstein jenen Gründen beimisst, „die über die argumentative Begründung hinausgehen" (73). Dass „das

rationale Moment in den Gründen der Religion" (77–80) bei Wittgenstein nicht zu kurz kommt, weist *Koritensky* mit Verweis auf dessen Sicht der Durchdringung von Vernunft und Religion nach (80). Im Schlussteil reflektiert *Koritensky* zunächst auf „die Funktion von Sprachspielen im Christentum" und „in der Außenperspektive zur Religion" (82–85), bevor er Wittgensteins Perspektive auf Theologie und Christentum einer kritischen Würdigung unterzieht (85f.).

T. Schärtl führt in seinem umfangreichen Beitrag „Der religiöse Glaube im Windschatten des Wissensbegriffs? Anfragen an den Entwurf Alvin Plantingas" (87–146) in Plantingas Erkenntnistheorie ein. Der Hinführung ist ein knapper Überblick über die Gegenwartsdebatte um Vernunft-Standards vorgeschaltet (91–96). Da Plantingas Entwurf auf „Feinarbeiten am Wissensbegriff" abzielt, „in deren Spuren der religiöse Glaube bzw. die Rationalität des christlichen Glaubens verhandelt wird" (90), referiert *Schärtl* die durch E.L. Gettier aufgeworfenen „Probleme des Wissensbegriffs" und die von J.P. Moreland und W.L. Craig diesbezüglich vorgeschlagenen Modifikationen (98–100). Plantingas eigenen Ansatz entfaltet *Schärtl* in Auseinandersetzung mit Internalismus, Kohärentismus und Evidentialismus. Dazu werden die zwei Etappen, in denen Plantinga vom Evidentialismus und klassischen Foundationalism in Richtung eines externalistischen Foundationalism abrückt, rekonstruiert (109–121). Wenngleich *Schärtl* Plantingas Konzeption als epochal würdigt, unterschlägt er nicht die von Kritikern geäußerten theologischen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Anfragen an das „Aquin/Calvin-Modell" (121–128). Indem Plantinga „die *De-jure*-Frage (Rechtfertigung des Theismus) von der *De-facto*-Frage (Wahrheit des Theismus)" unterscheidet (125), unterstellt er dem Theismus einen „Wahrheitswert unabhängig vom Rationalitätsstatus" und bedient sich damit eines „krypto-fideistisch und letztendlich zirkulären" Verfahrens (126). Auf dem Hintergrund einer erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Kritik an Plantinga, in der *Schärtl* die Eigenart religiöser Erfahrung und die Freiheit des Glaubens herausarbeitet (128–134), stellt er im Schlussteil des Beitrags sein alternatives Konzept vor. In diesem entwickelt er die Basalität des Glaubens, im Anschluss an L. Wittgensteins *Über die Gewissheit*, nicht entlang der Vorgaben des Wissensbegriffs (134). Zentral für *Schärtls* Alternativmodell sind die Begriffe „Überzeugung" und „Weltbild", anhand derer „die Plastizität und Dynamik von Begründungsansprüchen und Begründungsleistungen" besser als in Plantingas Modell hervorgehoben werden kann (143).

Im letzten Beitrag des Bandes, „Die sapientiale Vermittlung von Glauben und Wissen bei Ignatius von Loyola" (147–170), tritt *T. Kampmann* für einen erweiterten Vernunftbegriff ein, der „über die engen Grenzen naturwissenschaftlicher Rationalität hinaus [..] ethischen und auch ästhetischen Denkformen Raum gibt" (147). Aus den ignatianischen Geistlichen Übungen lassen sich für eine derartige sapientiale Denkform „wichtige Einsichten für die Frage nach der Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft gewinnen" (147). Von zentraler Bedeutung für *Kampmanns* Modell der philosophischen Rechtfertigung des religiösen Glaubens, sind die Begriffe „Lebensform" und „Wahl". Mit ihnen will *Kampmann* zum Ausdruck bringen, dass der Glaube in erster Linie nicht „ein Fürwahrhalten von Glaubens- und Lehrsätzen, sondern [..] eine lebendige Praxis ist", die aber eine „kognitive Sicht auf die Welt" mit einschließt (155). Die rationale Akzeptierbarkeit der Wahl einer religiösen Welt- und Selbstdeutung gilt es zu erweisen. *Kampmann* schließt sich diesbezüglich K. Rahner an, der im Aufsatz *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie* auf

die ignatianischen Wahlregeln als hilfreiches Instrumentarium für die „Reflexion auf die Vernünftigkeit einer solchen Entscheidung“ verwiesen hatte (156). In einem ersten Schritt schildert *Kampmann* „die Geburtsstunde der Geistlichen Übungen“ im Leben des Ignatius (148–157). Im Anschluss daran zeigt er anhand der Konzepte der „Wahl“ und der „Unterscheidung der Geister“, die religionsphilosophische Brisanz der Geistlichen Übungen auf (157–165). Er berücksichtigt dabei die von A. Haas und K. Rahner vorgelegten Erläuterungen zu den Exerzitien. Im Schlussteil versucht er die Geistlichen Übungen als „ein herausragendes Beispiel für eine weisheitliche oder sapientiale Denkform“ zu explizieren, welche „die Frage nach den Möglichkeiten der Orientierung in der Lebensführung des Einzelnen“ zum Gegenstand hat (166).

Mit dem Sammelband liegt ein sehr lesenswerter fundamentaltheologischer Beitrag vor, der sich durch qualitativ hochstehende und intellektuell anspruchsvolle Artikel auszeichnet. Nicht zuletzt durch die Ausführungen von *Müller* und *Schärtl* gewährt der Band Einblicke in profilierte aktuelle Forschungsvorhaben. Besonders wertvoll ist die in mehreren Beiträgen explizit bzw. implizit geführte Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Religionsphilosophie, welche deren Stärken, aber auch deren Grenzen und Einseitigkeiten aufzeigt. Etliche Autoren dieses Bandes geben damit eine „hermeneutische Hilfestellung, [..] um zu verstehen, warum sich kontinentaleuropäische Theologie und angloamerikanische Religionsphilosophie gelegentlich mit Staunen oder Kopfschütteln begegnen“ (88). Durch die Forderung nach Betrachtung „aller Gründe, die [neben der theoretisch-rationalen Rechtfertigung des Glaubens] zum Glauben führen und ihn stützen können“ (86), die Warnung vor einem „kognitiv fokussierten Begriff des religiösen Glaubens“, der es nicht mehr erlaubt, den Glauben als „ethisch-soziale Praxis, als Einstellung oder emotionale Disposition zu verstehen“ (89), das Bemühen um einen „epistemischen Modus“ neben Meinen, Glauben und Wissen (135) und schließlich durch das Ringen um einen „erweiterten Vernunftbegriff“ (147), bereichert die Untersuchung die systematische Reflexion des christlichen Glaubens. Darüber hinaus bietet sie bedenkenswerte Antwortversuche gegenüber den Engführungen „in bestimmten Ansätzen der analytischen Religionsphilosophie [dar], die ausschließlich auf die propositionale Dimension des Glaubens setzen“ (167). Angesichts dieser beachtlichen Leistung ist es verschmerzbar, wenn nicht jeder einzelne Beitrag dezidiert zur Leitthematik des Bandes, nämlich dem Status des christlichen Glaubens vor dem Anspruch des Wissens, Stellung bezieht. Demgegenüber stellt die allzu geringe Schriftgröße, in der die Beiträge gehalten sind, ein echtes und störendes Manko dar.

CHRISTOPH JOHANNES AMOR

KEPPELER, Johannes: *Kirchlicher Lobbyismus? Die Einflussnahme der katholischen Kirche auf den deutschen Staat seit 1949*. Marburg: Tectum-Verlag 2007, 300 S. ISBN 978-3-8288-9236-1.

Mit der Arbeit über den kirchlichen Lobbyismus in Deutschland nach 1949 hat der Autor Johannes Keppeler ein neues theologisches Terrain betreten. Damit hat er eine Pionierarbeit geschrieben. Viele wissenschaftliche Arbeiten versuchen sich daran, quer zu denken, unbetretene Pfade zu gehen und so neue Forschungsfelder zu erschließen. Doch führen viele dieser Arbeiten ins Leere, da sie (künstlich) wissenschaftliches Neuland schaffen. Damit stellt sich die Frage: Eröffnet die vor-

liegende an der Frankfurter Universität als Dissertation eingereichte Forschungsarbeit ein neues, fruchtbares Forschungsgebiet oder ist sie ein singuläres Konstrukt, das bald in Vergessenheit gerät?

Nach einer knappen Einleitung setzt sich der Autor mit dem Phänomen des Lobbyismus in Deutschland, Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika auseinander. Hierbei entwirft er folgende Definition: „Lobbyismus meint primär die Systeme der aktiven Einflussnahme von Interessengruppen, politischen Einflussgruppen sowie Kirchen und religiös-weltanschaulichen Gruppen – bzw. deren Repräsentanten – auf (supra-)staatliche Instanzen von Legislative, Exekutive und Justiz – bzw. deren Repräsentanten – in der Demokratie. Sekundär meint er die Informationsbeschaffung zwischen ersteren und letzteren" (23). Systematisch-theologisch versucht der Autor, mit Hilfe der vier Grundbestimmungen von Kirche sowie eines Kerngedankens des Zweiten Vatikanums (Gemeinschaft der Glaubenden als Heilssakrament), erste Hinweise zu geben, welche Zusammenhänge zwischen der katholischen Ekklesiologie und dem kirchlichen Lobbyismus gesehen werden können. Außerdem wird auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat im CIC/1983 und dem deutschen Staatskirchenrecht eingegangen.

Stellenweise erscheint der zweite Teil langatmig. Ist die ausführliche Darstellung des Lobbyismus als politische Handlungsform sehr instruktiv, hätte die Beschäftigung mit den vier kirchlichen Grundbestimmungen sowie mit dem deutschen Staatskirchenrecht und dem Kirchenrecht prägnanter formuliert werden können. Der Autor könnte der Leserschaft mehr Vorwissen zutrauen. Das hätte die Wiederholungen von allgemein bekanntem Wissen überflüssig gemacht. Insgesamt bietet der zweite Teil aber einen guten Überblick der unterschiedlichen Aspekte, die das komplexe Thema betreffen.

Der dritte Teil handelt von den konkreten Formen des kirchlichen Lobbyismus in Deutschland: Diplomatischer Lobbyismus, Körperschaftlicher Lobbyismus und Privatrechtlicher Lobbyismus. Wahrscheinlich werden zur besseren Vergleichbarkeit alle Formen nach dem gleichem Muster analysiert. Dies hat aber den Nachteil, dass individuelle Aspekte der jeweiligen Formen des kirchlichen Lobbyismus nicht genügend zur Sprache kommen. Der statische Charakter dieser Analyse wird außerdem durch die skizzenhafte, teils oberflächliche Bearbeitung der gewählten Charakteristika unterstützt. Trotz dieser Mängel ist dem Autor zu Gute zu halten, dass es ihm gelungen ist, die Komplexität und Formenvielfalt des kirchlichen Lobbyismus in Deutschland mit einem brauchbaren Begriffsinstrumentarium zu systematisieren. Auch die Begründung, weshalb rechtliche Begriffe theologischen vorgezogen werden, überzeugt: „Die Verwendung der rechtlichen Terminologie wurde einer theologischen vorgezogen, da die Arbeit einerseits bewusst auch von Nichttheologen verstanden werden will und da sich mitunter die rechtliche Verfasstheit und das lobbyistische Engagement bedingen" (250). Ein weiterer Grund könnte hinzugefügt werden. Der Gebrauch rechtlicher Termini besitzt einen höheren Grad an Objektivität als der theologischer.

Offensichtlich hat Johannes Keppeler den juristischen Stil der Urteilsverkündung als Strukturmuster für seine Dissertation übernommen. Nachdem er im zweiten Teil der Arbeit darlegte, dass man von kirchlichem Lobbyismus sprechen kann, und im dritten Teil, wie sich dieser in Deutschland ausdrückt, widmet er sich im vierten Teil mit einem geschichtlichen Rückblick auf die Grundmodelle des Kirche-Staat-Verhältnisses und im fünften Teil deutet er schließlich den kirchlichen

Lobbyismus ekklesiologisch. Diese Vorgehensweise ist plausibel und korrespondiert in ihrer Klarheit mit dem schnörkellosen und eindringlichen Sprachstil.

Zu Beginn der ekklesiologischen Interpretation des kirchlichen Lobbyismus diskutiert der Autor den Wandel der kirchlichen und staatlichen Sozialgestalt. Hierbei verweist er auf den Mitgliederschwund in der katholischen Kirche, der einen politischen Bedeutungsverlust nach sich zieht, und auf die wachsende Bedeutung der Zivilgesellschaft für das staatliche Handeln. Vor diesem Hintergrund hält der Autor „eine Neupositionierung der kirchlichen politischen Einflussnahme" (174) für notwendig. Eine Möglichkeit, auch mit einer zahlenmäßig kleineren Kirche politisch für die Interessen Schwacher einzutreten, sieht der Autor im kirchlichen Lobbyismus gegeben (vgl. 175). Dieser religionssoziologische Einstieg in die ekklesiologische Deutung erscheint wichtig, da er die theologische Sichtweise an die realen Gegebenheiten rückbindet. Bevor der Autor Kriterien für die „richtige theologische Gestalt des Kirchlichen Lobbyismus" entwickelt, erörtert er das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und der Staatsform der Demokratie und bespricht den Öffentlichkeitsauftrag der katholischen Kirche in seinen Wesenszügen. Die Kriterien für einen kirchlichen Lobbyismus, die auf den Ergebnissen des Zweiten Vatikanums sowie auf den Prinzipien der katholischen Soziallehre basieren, eröffnen einen theologischen Horizont für das neue Forschungsfeld: kirchlicher Lobbyismus. Sie bedürfen jedoch einer vertieften und ausdifferenzierten theologischen Durchdringung. Dieser „Entwurfscharakter" zeigt sich auch bei der „Ausgestaltung der Kriteriologie". Doch ist hier einräumend festzuhalten, dass auf diesem Gebiet noch viel Forschungsarbeit geleistet werden kann.

Die letzten Bemerkungen lassen bereits erkennen, welche Antwort auf die einleitende Frage zu geben ist. Diese vorgelegte Dissertation ist mehr als ein künstliches Konstrukt. Sie ist innerhalb der christlichen Gesellschaftslehre ein bedenkenswerter theologischer Entwurf, der einen Beitrag dazu leistet, dass die katholische Kirche auch in Zukunft ihrem Auftrag, sich für die Schwachen in dieser Welt politisch zu engagieren, gerecht wird. So kann dieser Arbeit eine breite Rezeption gewünscht werden.

JUSTINUS C. PECH OCIST.

KRENSKI, Thomas: *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie* (= Schriftenreihe THEOS 76). Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2007. 428 S. ISBN 978-3-8300-2890-1.

Thomas Krenski, ein profunder Experte der Theologie Hans Urs von Balthasars, legt mit diesem Buch eine Essaysammlung aus etwas mehr als einem Jahrzehnt vor, die sich nicht nur unter die vielen Monografien und Aufsatzsammlungen reiht, die rund um den 100. Geburtstag Balthasars publiziert worden sind; Krenskis Schrift versucht – und das hebt sie aus der Menge heraus – einen Blick auf Balthasar zu werfen, der nicht aus einem Spezialwinkel ein Detail erhebt, sondern Profil und Panorama dieses großen Schweizer Seelsorgers und Theologen umreißt und umkreist. Das entspricht Balthasars eigenem Denken und Leben, den die theologische Handbuchwissenschaft nie interessierte, weil sie das Detail forciert und Blick und Gehörs fürs Ganze verliert.

Noch ein Zweites schafft eine Brücke zwischen Balthasar und Krenski: Balthasar war Hochschulseelsorger und fand als solcher, wie Krenski in den eher biografischen Sequenzen seines Buches zeigt, zur nochmaligen Konturierung

seiner eigenen Lebens- und Denklinien; Krenski ist zurzeit Hochschulseelsorger in Mainz – und als solcher wendet er sich zurück an die Theologie, die ihn vor mehreren Jahren angesprochen hat, nachdem er nach seiner Promotion in Freiburg (die Dissertation wurde unter dem Titel *Passio Caritatis* 1990 veröffentlicht) die theologische Arbeit zugunsten seines Wunsches nach pastoraler Tätigkeit beiseite gelegt hatte (1). Mainz und der weitere deutsche Raum bilden denn auch das Zentrum von Krenskis Umschau und Wahrnehmung dessen, was zu Hans Urs von Balthasar gearbeitet wurde; dabei fällt etwas in den Schatten, dass es auch östlich von Salzburg beträchtliche Spuren der Balthasar-Rezeption gibt, die hinreichen bis in den südosteuropäischen Raum. Aufgrund seines Sammelverfahrens von Aufsätzen ergibt sich zudem, dass manche nicht notwendige Wiederholungen auftauchen, besonders markant im Zusammenhang mit Adrienne von Speyr, jener Frau, mit der Balthasar fast drei Jahrzehnte hindurch sehr eng verbunden war, oder auch in Fußnoten (vgl. 65f.–272).

Im Titel seiner Publikation bezieht sich Krenski auf den in der Theologie unüblichen Begriff der Literaturtheologie, von dem er zeigt, dass dieser im Jahr 1960 erstmals auftauchte und von Alois Haas, einem engen geistigen Begleiter und Vertrauten Hans Urs von Balthasars, für Balthasars dreibändige *Apokalypse der deutschen Seele* verwendet wurde. Wie Haas, so versteht auch Krenski Literatur als „locus theologicus" (11) bei Balthasar, der vor allem bei katholischen Dichtern Ergiebigeres fand „als in der etwas engbrüstigen und bei kleiner Kost genügsamen Theologie unserer Zeit" (H.U.v. Balthasar, zit. 25). Aufgrund dieser Voraussetzung hat Krenski versucht, die einzelnen literaturtheologischen Topoi in offener Weise (systematisch-)theologischen Feldern zuzuordnen, um dadurch Möglichkeit und Schwierigkeit einer solche schultheologischen Rezeption Balthasars vorweg schon anzudeuten. In elf Kapiteln hat er dieses Unternehmen durchgeführt.

- *„Dass alles Geschriebene sich der Theologie nährt". Was ist Literaturtheologie* (5–25). In dieser als Einleitung gedachten Hinführung entfaltet Krenski den Begriff der Literaturtheologie und konturiert von ihm aus das Opus Balthasars. Dadurch entdeckt er eine wichtige Aufgabe, die tatsächlich bis heute unerledigt ist: „Eine ausführliche Untersuchung der Theologie Balthasars als Literaturtheologie steht noch aus." (24).

- *Die Rolle gibt dir der Dichter. Theologische Anthropologie* (27–52). Balthasar hat im Topos des Dramas etwas spezifisch Christliches geltend gemacht: das Thema der Sendung. Sendung personalisiert den Menschen von Gott her, und zwar so, dass die dramatische Differenz von Rolle und Person sich schließlich aufhebt. Möglich ist das durch das christologische Motiv des Rollentausches (S. 50) – ein patristischer Gedanke, von dem aber in diesem Zusammenhang fraglich bleibt, inwiefern er unter neuzeitlich anthropologischen Bedingungen (abgesehen von den de- und rekonstruktiven Denkansätzen der Gegenwart) noch das vermitteln kann, was er einstmals als Thema aufwarf.

- *Seinsdichtung als Wahrheitsform. Trinitarische Gotteslehre* (53–91). Auch hier findet Krenski, wie sehr Literaturtheologie als Form das Gottdenken Balthasars bestimmt hat, so dass er Balthasars Rückgriff auf Rilkes Dichtung und die daraus entstehende „trinitarische Ontologie in weiten Teilen als poetische Metaphysik" (60) bezeichnen kann, die sich dem Werden verschreibt (73). Implizit ist damit das ganze trinitarische Spiel der göttlichen Selbstentfaltung bis hin zu den mitunter seltsam ausgedrückten Variationen dialektischer Entzweiungsformen Gottes von Gott vorweggenommen, das sowohl zu Balthasars prägnanter Trinitäts-

theologie zählt wie auch zu deren fundamentalen Problemen: Denn dadurch zerfällt die monotheistische Basis der Tendenz nach. Ähnliches gilt für die sich daraus ableitende christologische Interpretation der Unterfassung von Welt, Mensch und gegengöttlichem Abgrund durch den Erlöserchristus, die aus der Literaturmetaphorik kommt (87), doch durch ihr hochdramatische Form und deren Schau sowohl den Monotheismus als auch die herrliche Erhabenheit des Ewigen unterminiert. Krenski meint, das alles führte dazu, dass sich Balthasar für die Schultheologie als einigermaßen „rezeptionsresistent" (88) erwiesen habe. Doch dürfte diese Resistenz nicht allein in der Form des Gebotenen liegen, sondern wohl auch in deren inhaltlichen Folgen, die zwar trinitätstheologisch auch in andern Ansätzen immer wieder auftauchen, jedoch in Bezug auf die theologische Grundunterscheidung des *einen göttlichen Wesens* und seiner *ihm zu- und untergeordneten Hypostasen* Unschärfen nach sich ziehen, die mitunter in die Richtung des Mythologischen deuten können.

- *Der Heilige auf der Bühne. Christologie / Soteriologie* (93–121). Diese mythologischen Schattierungen verstärken sich in diesem christologischen Abschnitt, die Krenski erwähnt, doch nicht kritisch bedenkt: Der leidende Gottvater ist bei Balthasar präfiguriert im euripideischen Agamemnon (104). Drei Seiten später bringt Krenski – thematisch folgerichtig, theologisch problematisch – Balthasars Problematisierung des „(jüdischen) Monotheismus" (107), wodurch bei Balthasar ein religionsgeschichtliches Ablösungsschema entsteht, das mythologisch begleitet wird und theodramatisch von fern ein wenig an Joachim von Fiores Geschichtsstadien erinnert (108) – auch das nochmals ein Indiz, dass die Entschiedenheit und Härte des biblischen Monotheismus bei Balthasar nicht ertragen und zugunsten seiner trinitarischen Dramatik erweicht wird.

- *La Muse qui est la Grâce. Theologische Ästhetik* (123–153). Zur Literatur als theologischer Quelle gehörte bei Balthasar auch die Musik, die ihm allerdings nach eigener Darstellung mit seinem Eintritt in den Jesuitenorden 1929 abhanden kam. (128). In diesem Abschnitt liefert Krenski viel Biografisches und Rezeptionstheoretisches.

- *„Eine Mutter ist da ..." Spracherwerb und Ekklesiologie* (155–204). Eines der theologischen Zentren Balthasars lag in seiner Ekklesiologie, in der Mütterliches und Weibliches betont wurden gegen eine geschlechtlich monistische Kirche; in diesem Zusammenhang weist Krenski auf die wahrscheinliche Bedeutung von Adriennes Auditionen (173–175) hin, die in Balthasar die „Aufmerksamkeit für die Theologie der Mystikerinnen" (175) geweckt haben soll. Auch auf Umstrittenes kommt er zu sprechen, so auf den Vorhalt, Balthasar habe sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil eher ekklesial-reaktionär gezeigt. Dem hält Krenski ganz zu Recht entgegen, indem an Balthasars Kampfschrift *Schleifung der Bastionen* aus dem Jahr 1952 erinnert: „Sein Verhängnis war, dass er nahezu zwanzig Jahre früher aufgebrochen war als die meisten." (197). Und durch seine Jahrzehnte lange Kritik am Opus Dei, dessen „Machtgebahren" (200) und widersinnigen Paplismus (203) er immer wieder kritisiert hat, zeigte er sich als ein Mann der kirchlichen Mitte.

- In den Abschnitten *Dichtung und Theologie waren Fixsterne. Akademiker- und Studentenpastoral* (205–248) sowie *Transkription als Literaturtheologie. Charismatik* (249–284) erarbeitet Krenski viel Biografisches: Balthasars divergente Beziehungen als Seelsorger, die zeigen, dass Balthasar von einer Unbedingtheit ergriffen war, die auch seine Freundschaften formte oder zerbrechen konnte, vor allem aber sein vielschichtiges und trotz Balthasars Klarstellungen und mitunter

überdeutlichen Hinweisen unklares, schillerndes Verhältnis zu Adrienne von Speyr. In Krenski Einschätzung war Adrienne tatsächlich wesentlich für Balthasar, und zwar als diejenige, deren Werk sich tatsächlich mit dem seinen als Einheit erweisen lassen soll (266). Gerade in diesen Sequenzen aber zeigt sich, wie sehr die Beziehungen Balthasars auf jene Visionen und Auditionen Adriennes zu einer theologisch schwer erträglichen Form in der Trinitätstheologie geführt haben: In solcher Schau entstehen mitunter tritheistische Momente, die nochmals Balthasars Aversion, was er den abstrakten Monotheismus nannte, erklärbar macht, theologisch deswegen aber nicht verständlicher. Krenski hat diesen Vorwurf auch aufgenommen (272) und gemeint, die Visionen des Abstands innerhalb der Trinität zwischen Vater und Sohn, von dem Adrienne immer wieder spricht, seien überbrückt durch den Geist, der Einheit ist, ein Gedanke, den Balthasar als „Deutemuster" (272) Adrienne zur Verfügung gestellt haben dürfte. Doch auch diese Dialektik, die hin und wieder paradoxale Form annimmt, bleibt unterhalb des monotheistischen Niveaus biblischer Überlieferung (die antimonotheistische Front findet sich in Balthasars Denken und in Krenskis Buch häufig, man trifft auf sie verdichtet nochmals 282f.), weist jedenfalls auf Hegel zurück und dadurch auch auf das Problem nicht nur einer innergöttlichen Dramatik, sondern auch einer gedanklich unauflösbaren Tragik Gottes, weil das Erlösungdrama bis ans Ende real riskant und gedanklich paradox bleibt: Der Sieger kämpft ja immer noch. Noch ein weiteres Problem trägt die Schau hier ein: Als wäre man im Neuplatonismus gelandet, so wird vorausgesetzt, dass das, was geschaut wurde, auch so in Wahrheit sei. Anders ist die Schaumystik Adriennes in ihrer Wirksamkeit und Überzeugungskraft für Balthasar nicht erklärbar. Schließlich erscheint die Öffentlichkeit der Mystik Adriennes – nicht nur in Balthasars Vermittlung – manchmal einigermaßen aufdringlich, manchmal auch peinlich: So wird Seite 284 eine Geschichte aus Adriennes Schrift *Erde und Himmel* wiedergegeben, in der es um Vermutungen geht, sie sei eine Heilige. Ihr Mann fragte sie, ob sie einen Heiligenschein trage, worauf Adrienne sage, natürlich trage sie einen, er sei in einem Schrank in der Schublade – und der gute Mann geht zum Schrank, bleibt aber davor stehen, denn er „meint, es sei zu riskant, aufzumachen." (284).

- *Dostojewskij in Basel. Ökumenische Theologie* (285–317). Krenski geht Balthasars Beziehung zu Barth nach, auch Barths Kryptokatholiszismus und Balthasars Faszination an Barths Römerbriefauslegung; er liefert viele gute Primärzitate, die Schwung und Pathos dieser Beziehung wiedergeben und in einem schönen Medaillon diese für Balthasar sehr wichtig und langjährige Freundschaft konturieren.

- *Seitenblick auf Hans Urs von Balthasar. Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts* (319–362). Karl Lehmann bildet das Zentrum dieses Abschnitts, in dem die divergenten Linien Balthasars und Rahners zusammenlaufen und auch zu mancher Kritik an Lehmann geführt haben. Sehr gelungen ist Krenski die Darstellung der Differenz zwischen diesen beiden Koryphäen des 20. Jahrhunderts über den Zusammenhang von Scherz und Gott, den im Sein eines Leidens Gottes Rahner ausschließt, Balthasar aber für zentral hält – und Lehmann macht klar, dass beides möglich und denkbar ist, weil es nicht die Freiheit Gottes aufhebt im Unterschied zu Moltmanns Kreuzestheologie, die Rahner und mit ihm Lehmann für gonstisch hielten, weil sie das Leiden in Gott notwendig setze.

- *Und keiner kennt den letzten Akt. Eschatologie* (363–389). Balthasar, „Promotor einer Neubesinnung auf das Dogma des heilbringenden Höllenabstiegs Christi" (366), wollte zeigen, dass die „erlösende Begegnung [mit den Toten] nur

möglich [ist], weil Christus als Toter unter Toten, als Verlorener unter Verlorenen, als Hoffnungsloser und Hoffnungslosen und schließlich als ‚Gott-loser' unter Gottlosen ist." (375) So oft dieser logische Schluss bei Balthasar auch vorkommt, so bleibt man doch in der Primär- wie hier in der Sekundärlektüre ratlos in Bezug auf die Stringenz dieser Logik: Warum *muss* das so geschehen? Was bringt dieses Müssen hervor? Die Liebe Gottes? Aber warum? Schattet dann nicht die Liebe mit tragisch-düsterem Licht noch über Gott? Das gleiche gilt in Bezug darauf, dass Christus durch die Hölle gehen *muss*, um zum Vater zurückzukehren (382). Warum das? – Tatsächlich kennt keiner den letzten Akt und niemand das Geheimnis, das im Tod Jesu liegt und liegen bleibt. Wer hier mehr sieht, sieht zu viel – und am Ende vielleicht eine große Phantasmagorie, die sich selbst erzeugt, weil nicht zu sehen ist, wovor der Ewige den Vorhang zugezogen hat.

Im Ganzen erkennt man in dieser sehr guten und vielschichtigen Sammlung von Essays tatsächlich eine authentische Fokussierung Balthasars in ihrer Dialektik oder auch Paradoxie, nämlich den unerbittlichen und unnachgiebigen Versuch einer authentischen Darstellung des Christlichen, das seinem Herkommen doch gleichzeitig sich entfremdet: Erweicht wird der jesuanische Monotheismus in einem geschauten Schauspiel der Trinität, in ihrem absoluten Abstand und Anderssein und Zusammenschlag der Unterschiede, wie sie in einer dialogisch-dialektischen Logik erdacht wird, die viel erkennen und einiges übersehen dürfte (etwas davon wurde angedeutet). Denn Balthasar und Adrienne von Speyr stecken gerade in der Nacht nach dem Karfreitag ein Licht an, das Jesus nie entzündet hätte. Deswegen bricht hier Skepsis auf. Es war Balthasars Lehrer Erich Przywara, der von Augustinus her als Prinzip allen theologischen Denkens eingeübt hatte: *Si comprehendis non est Deus*. Das treibt auf *Einfaltungen* des Auseinandergelegten zu, auf Einfaltungen dessen, was Adrienne im unendlichen trinitarischen Raum zu sehen gemeint hatte, auf Einfaltungen ins Geheimnis, das nach allem Wort zum Schweigen mahnt. Kein Zufall, dass Balthasar diese heute weithin unbekannte Schrift unter dem Titel *Einfaltungen* auch geschrieben hat – vielleicht auch kein Zufall, dass diese kleine Schrift die kirchliche Einheit und Einfachheit meinte, die Einfaltung aber der großen Theorien und Visionen nicht ins Zentrum rückte.

Jedenfalls gibt Thomas Krenski ein Buch zu lesen, das die Größe und Zweideutigkeit Balthasars sehr klar herausstellt, mit einer merkbaren Sympathie für Balthasar, die Voraussetzung für diese sehr gelungene theologische und biografische Profilierung dieses großen Seelsorgers, Denkers, Dichters, Musikers und Tradenten des Christlichen ist.

WOLFGANG TREITLER

MINNERATH, Roland: *Gegen den Verfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung*. Mit einem Nachwort von Michel Camdessus, aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Freiburg i. Br.: Herder 2007. 160 S. ISBN: 978-3-451-28662-9.

Von der menschlichen Person ausgehend skizziert der Erzbischof von Dijon und habilitierte Theologe Roland Minnerath im hier zu besprechenden Band seine grundlegende Sozialethik. „Die in ihre verschiedenen Zugehörigkeitsgemeinschaften integrierte menschliche Person ist Ziel und Zweck des gesellschaftlichen Lebens überhaupt. Dieser zentrale Gedanke der universellen Ethik, der den Men-

schenrechtserklärungen zugrunde liegt, hat seine Wurzeln im christlichen Denken. In einem anderen kulturellen Umfeld wird die Person zuweilen hinter Gruppe, Staat oder Religion an die zweite Stelle verwiesen." (17f.) Von dieser Prämisse leiten sich nicht zuletzt die (Ordnungs-)Prinzipien katholisch inspirierter Sozialethik, wie Partizipation und Subsidiarität, ab (42–45). Wobei sich immer wieder die Frage stellt, was denn der Mensch eigentlich ist? Der vorliegende Band bietet ein konsistentes Menschen- und sogleich Gesellschaftsbild; in eindeutiger Weise, womöglich aber auch am kontroversesten im Kapitel 3 (Familie und Gesellschaft). So heisst es dort etwa – in der Form von Stichproben: „Niemand hat darum gebeten, auf die Welt zu kommen." (48) „Nicht die elterliche Anerkennung ist es, die aus dem Embryo einen menschlichen Embryo macht." (52) „Die großen totalitären Utopien haben alle mit der Zerschlagung der Familie begonnen, um sich jedes Mitglied der Gesellschaft besser aneignen zu können." (54) Trotz der Betonung des primären Erziehungsrechts der Eltern liest man später: „Familien können zu bedrückenden Gefängnissen werden, wenn sie nicht länger Orte der Liebe und gegenseitiger Hilfe sind." (55) Hier ist – subsidiär – der Staat bzw. die Gesellschaft gefordert.

Besondere Betonung legt Minnerath in seiner Sozialethik, die in „traditioneller" Weise „in vernunftgemäßen und nichtkonfessionellen" Begriffen gehalten ist (was heute vielfach „von außen" übersehen wird – die von Habermas erwünschte Übersetzungsleistung ist hier „von innen" her erbracht), auf die „allgemeine Bestimmung der Güter dieser Erde" (22, 65, nochmals abschliessend 146). Eine neue Dringlichkeit besteht in diesem Punkt. Der weltweite Hunger ist eine himmelschreiende Ungerechtigkeit. Diese „allgemeine Bestimmung der Güter" jedoch schliesst das Privateigentum als individuelle Freiheit und wirtschaftlichen Stimulans keineswegs aus, sondern betont auch dessen sozialen Zweck. Die Absicht, einen dritten Weg (der Mitte) zu gehen, wird wiederum ersichtlich.

Mit einer bedeutsamen Tendenz zur Universalisierung zeichnet und unterstützt Minnerath an vielen Stellen eine Abkehr von Rassismus und Nationalismus als in jüngster Vergangenheit aufzufindender Verengungen (41, 45, 97, 111f.). Und hier, mit diesen nicht nur vergangenen Fehlläufen im Freund-Feind-Schema, setzt auch eine wichtige Frage ein, die der Band gegen Ende hin referiert: „Was soll also die Aufzählung der Prinzipien, die Darlegung einer kohärenten Sicht ihrer Interaktion, das Bemühen um eine den verschiedenen Kulturen zugängliche rationale Sprache, wenn doch Individuen und Gruppierungen stets versuchen werden, ihre Begehren und Interessen über das zu stellen, was gerecht und gut für alle ist?" Minnerath fügt an: „Die Antwort ist einfach: Nur weil die Ethik schon immer verhöhnt wurde, hört sie nicht auf, der für das Vorankommen unerlässliche Kompass zu sein." (149) Daher wendet sich der Autor auch gegen einen blanken Rechtspositivismus, der eine übergeordnete naturrechtliche Ebene für die Rechtssetzung ablehnt und somit Recht und Ethik trennt. Die fundamentalen Menschenrechten, die das positive Recht nachträglich anerkennt, sind etwa Ausflüsse des Naturrechts (29–31).

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf alle Kapitel bzw. Linien des Bandes einzugehen, trotzdem sollen im Folgenden noch einige weitere davon vorgestellt werden: Im Wirtschaftsleben, dem „wichtigsten Feld, auf dem sich Menschen begegnen, ihre Habe, ihr Wissen und ihre Kreativität zusammenbringen" (60), gilt es, das Recht auf Arbeit zu betonen. Wenn in die Überlegungen einbezogen wird, dass aktuell in unseren Breiten der arbeitende Teil der Bevölkerung in abhängiger Erwerbsarbeit so viele Überstunden leistet, dass es eigentlich für alle

genug Arbeit(sstunden) geben sollte, gewinnt die Aussage Minneraths an Schärfe, dass „Arbeitslosigkeit [...], wenn sie strukturell ist, von gesellschaftlicher Unordnung" zeugt (63). Für einen wissenschaftlichen Mitarbeiter an einer Universität klingt das Postulat Minneraths, dass der „Arbeitnehmer auf eine Festanstellung vertrauen können muss", wie eine eigene in Buchstaben gefasste Wunschprojektion (64). Deutlich wird der Erzbischof von Dijon, wenn er mit dem gesunden Menschenverstand davon spricht, dass überhöhten Gehältern einzelner Führungskräfte und den in Sport oder Showbusiness üblichen Vergütungen [...] die wirtschaftliche und moralische Rechtfertigung" fehle (65). Positiv äussert er sich zur Unternehmensfreiheit, sofern ein Unternehmen „mehr produziert als konsumiert". (67) Der Staat darf etwa nur in einer Phase der Heranbildung der Zivilgesellschaft und Privatinitiative als Unternehmer tätig sein (69) – für französische Verhältnisse wohl eine pointierte Aussage. Dass der Finanzmarkt eine Phase gefährlicher Autonomie durchläuft, weil er sich von der „Realität" abgekoppelt hat, wurde mittlerweile über die Immobilienkrise auf dem US-Markt mehr als bestätigt. (vgl. 71) Im Allgemeinen bleibt also – wie nicht anders zu erwarten – das Postulat der sozialen Marktwirtschaft im Visier, die Forderung nach einer starken Zivilgesellschaft, die Kontrolle von Partikularinteressen auch auf internationaler Ebene und der Wunsch nach einer solidarischen Wirtschaft. (vgl. 72–75)

Nicht nur in diesem Kapitel wird die Dichte und Prägnanz des Bandes ersichtlich. Darin liegen Stärken und Schwächen zugleich: Die Sätze und Aussagen sind durchgängig einfach und verständlich, aber dafür manchmal auch abgehackt und vielleicht zu sehr hingeworfen bzw. lehrsatzhaft (vgl. etwa 100, 1. Absatz). Zudem ergab sich streckenweise das Problem, dass der Rezensent es nicht vermochte, zwischen deskriptiven und normativen Aussagen zu unterscheiden. Das alles schmälert die Qualität dieses Entwurfs zur Sozialethik in dessen Anspruch aber kaum. Inhaltlich auffallend ist: Die Perspektive der Freizeit, z.B. die nunmehr wichtige Dimension des Sports (negativ zwar auf 65 bei der Diskussion bereits besprochener überhöhter und nicht zu rechtfertigender Gehältern) bzw. des Wellness-Booms kommt nicht in den Blick. Der Körper bzw. die Körperlichkeit bleibt irgendwie außen vor, wobei natürlich Aussagen zur Gestaltung der Sexualität nicht fehlen. Die Feier-Dimension des Lebens geht leer aus – hier wurden die Möglichkeiten nicht ausgeschöpft.

Gehen wir aber nochmals in gebotener Kürze zurück zum Titel des Bandes: Das französische Original bei den Editions du Cerf 2004 wurde mit *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique* betitelt. Und er ist, nach der Lektüre des kompakten Werkes, auch stimmiger und zutreffender. Denn die Verfallsperspektive ist nicht so dominierend (vgl. zwar 73), wie man es dem deutschen Titel und Einbandmotiv, das ein beinahe durchtrenntes, angespanntes Seil zeigt, erwarten könnte. Und das ist gut so. Zudem wird – neben dem „universell" und parallel dazu – das nicht unwesentliche Attribut „katholisch" unterschlagen. Man soll ja nicht kleinlich sein, aber dies sagt schon auch etwas aus, nicht nur über negative Konnotationen, die ein Begriff vielleicht auslöst.

In seinem letzten Kapitel skizziert Minnerath die großen Herausforderungen der heutigen Zeit: Umfassende Entwicklung, Schutz des „Naturkapitals" und die Marktlogik der Globalisierung. „Ein Merkmal der Globalisierung ist, das sie das Gefälle zwischen Geldwirtschaft und realer Wirtschaft begünstigt hat. Immenses Kapital überschreitet auf der Suche nach dem raschen Gewinn sämtliche Grenzen und bestimmt über Leben und Überleben der Ökonomien". (143) In diesem

monitären Globalisierungsprozess entstehen nach Minnerath ethische Konzeptionen, „die ihrerseits utilitaristisch geprägte Suchprodukte der Globalisierung" sind. Diese stehen Minneraths Ethik (im Buch immer „die Ethik" schlechthin) entgegen, weil sie zuweilen systemimmanent sind und nicht den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen vermögen; was auch beinhaltet, Schranken zu errichten (143f.). Hier schliesst sich der Argumentationskreis. Das eindrückliche Nachwort von Michel Camdessus legt einen Akzent auf die „Brüderlichkeit" als Gegenmittel zur Verzweiflung an und mit „der Ethik", als Menschenpflicht und als Herz christlicher Sozialethik.

Gegen den Verfall des Sozialen als Essay ist also einem weiten Leserkreis anzuempfehlen, es hat „Grund-legenden" Charakter. Am Schluss sei noch das sehr hilfreiche und detaillierte Sachregister erwähnt, das den durchwegs positiven Eindruck des Bandes abzurunden vermag.

DAVID NEUHOLD

TODISCO, Orlando : *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensiero occidentale* (= Studia francescani 14). Padova: Edizioni Messaggero 2008. 603 S. ISBN 978-88-250-2012-0.

Questo denso e documentato lavoro di Orlando Todisco può ben considerarsi come una felice sintesi di un lungo itinerario di ricerca costantemente rivolto a indagare e a riattualizzare nella dinamica del nostro presente la corrente vitale dell'anima francescana che, come un fiume carsico, non ha mai cessato di alimentare, persino in condizioni di evidente marginalità, come nell'epoca moderna del dominio pervasivo della ragione scientifica e tecnologica, ma anche nella stessa stagione culturale del medioevo, lo sviluppo della coscienza occidentale.

In effetti, il pregio di questo libro è da riconoscersi innanzitutto nel respiro ampio di una ricerca che si misura con le fonti lontane e pur vicinissime della nostra costitutiva condizione spirituale rintracciando, lungo sentieri spesso impervi e obliati, ma ben noti all'autore per la lunga e accurata frequentazione con cui li ha percorsi e se li è resi familiari, momenti e figure dell'epoca medioevale che rappresentano un controbilanciamento alla linea di un «razionalismo» egemone, destinato a diventare spesso una radice isolata e inaridita, in quanto separata dal suo terreno vitale. Qui non è in gioco solo un'operazione di riabilitazione storiografica, all'interno del medievo, di una fonte alternativa al razionalismo, rappresentata in buona parte dalla corrente del pensiero francescano, ma più in generale si mira a una diagnosi del presente risalendo alle cause spesso inconsce dei nostri erramenti attuali, da riconoscere appunto in una certa ipertrofia razionalistica, ricercandone opportuni rimedi, anzi sollecitando una diversa e più adeguata autocomprensione dell'uomo rispetto al mondo.

Dentro un tale quadro problematico assume peso e significato la ridiscussione di due categorie fondamentali della cultura occidentale, quelle di «libertà» e «verità», spesso analizzate nella loro contrapposizione piuttosto che nel loro reciproco scambio e nella loro attuosità dinamica. Riportandole in qualche modo su un medesimo asse e restituendo pari dignità alle ragioni della «libertà» rispetto a quelle della «verità», l'Autore, riprendendo gli elementi di una critica della ragione strumentale, con il suo corollario di un mondo reso «astratto», in quanto ridotto a risultato di un puro calcolo predatorio razionalmente costruito e controllato, mira a tirar fuori lo stesso soggetto «corporeo» da una passività mate-

riale e dal suo asservimento alle cose, sollecitando con ciò, attraverso la riattivazione di antichi percorsi esplorativi, nuove «aperture» teoretiche ed etiche, indicazioni per una diversa e più ricca qualità della vita, opzioni per un esercizio di vita inteso come grazia e dono, dialogo e amore, in breve come un agire comunicativo sorretto dal principio ispirativo di una «libertà creativa», senza la quale la vita stessa perde il suo carattere di evangelica levità e «avventurosa» innocenza, la forza di volare alto e lontano e si rattrappisce a morta, immota, chiusa identità.

Dopo un capitolo iniziale incentrato sull'analisi medievale della corporeità nel suo ricco gioco dialettico di «psichizzazione del corpo» e «somatizzazione dell'anima», con le anticipazioni che una tale ricchezza d'indagine rivela per un tema tutto contemporaneo come quello della *Lebenswelt*, lo scavo dell'Autore vira verso il cuore della domanda «essenziale» che sottende l'intera indagine del libro, quello della reinterpretazione del «fondo» stesso dell'essere a partire dall'orizzonte di una teologia storico-salvifica, avvertendo, quindi, tutta la problematicità di una onto-teo-logia puramente appiattita sull'impianto del necessitarismo greco-pagano, ignaro della categoria di «creazione», e dominato dal monotono, uniforme imporsi del momento noetico nella interpretazione della dottrina dell'«essere». Si potrebbe riconoscere nella ricerca di un orizzonte alternativo a questo schema l'anticipazione di quella esigenza di una «deellenizzazione del cristianesimo» avanzata esplicitamente più tardi prima da Lutero e poi dalla teologia luterana di fine ottocento, ma già implicita nella stessa rivendicazione della teologia scotista e più in generale della scuola francescana di ripensare in maniera autonoma il «principio» della teologia «cristiana». A partire dalla dottrina della creazione, cioè di un libero atto volitivo inteso come «volontà» d'essere, e a partire dalla dottrina della «incarnazione» divina intesa non come necessario atto riparatore di un debito originario, ma come libero espandersi e mediarsi di un Dio-amore nell'impurità della storia, era l'intera dottrina dell'essere come noesi a essere ripensata come libertà-amore.

Nel lessico utilizzato dal Todisco si tratta di reinterpretare, attingendo alla nuova luce del discorso «cristiano», lo stesso rapporto tra «verità» e «libertà», restituendo alla verità tutto il dinamismo della sua originaria creatività, ripensandola appunto come il protendersi della libertà, come un intenzionarsi da e a partire dalla libertà. La «radice» della novità francescana andrebbe ricercata appunto in questo rovesciamento di posizioni, che non rinvia certo a una pura separazione/contrapposizione tra verità e libertà, ma a una loro diversa dislocazione all'interno di un unico campo dinamico, secondo la formula paolina: «veritatem autem facientes in charitate» (Ef. 4, 15).

I successivi capitoli (II-VII) forniscono un articolato supporto argomentativo e storiografico a questa tesi centrale attingendo alle originali riflessioni di un'ondata di pensatori francescani che vanno da Bonaventura a Olivi, da Scoto a Occam fino ad Alessandro d'Alessandria, ma spingendosi anche oltre fino a coinvolgere Gioacchino da Fiore e Raimondo Lullo, Cusano e Bruno. Naturalmente sarebbe stato possibile arrivare fin nel cuore della modernità, a Schelling ad esempio, nel quale l'idea di assumere il principio della libertà come l'uno e il tutto della filosofia si radicalizza nell'esigenza di un superamento dell'impianto «razionalistico» del suo generale sistema di pensiero spingendolo a reinterpretare l'«essere» stesso non più come «idea», ma come «volere originario» (*Ur-sein*), una tesi ricca di conseguenze per lo stesso sviluppo del successivo pensiero europeo. La curiosità del lettore è però già sufficientemente stimolata e divertita dall'ampia rassegna di suggestioni tematiche e personaggi autorevolissimi che illuminano e –si

potrebbe aggiungere– animano questo variegato universo di un «illuminismo francescano» osservato nelle sue possibilità tuttora vive di riattivare un antico/nuovo pensiero nutrito di pietà e amore, rispetto e dialogo, vita e storia, verità e libertà, oltre ogni clausura monadica fin dentro il suo agire «politico».

FRANCESCO DONADIO

VIAL, Marc : *Jean Gerson, théologien de la théologie mystique* (= Etudes de philosophie médiévale 90). Paris : Vrin 2006. 240 S. ISBN 2-7116-1842-0.

Commençons par le titre. Il est précis puisqu'il ne s'agit, ainsi que l'explique l'auteur, ni de faire de Gerson un théoricien de la mystique, ce qui serait anachronique puisque la mystique moderne n'apparaît qu'avec l'âge classique, ni de le voir comme un simple exégète de Denys le pseudo-Aréopagite. C'est pourquoi, on le comprend, la théologie mystique est écrite sans majuscule ni italiques. Gerson se défend d'avoir connu les sommets de la contemplation décrits par les mystiques et les autres dévots, mais il entend en faire la théorie dans les termes de l'école. C'est là sa préoccupation de toujours comme le montre bien Marc Vial texte à l'appui, mais à partir du tournant des années 1400, elle s'oriente selon une perspective influencée par Hugues de Balma compris dans les termes de saint Bonaventure. En raison de datations erronées, on a ainsi souvent vu dans le *De theologia mystica*, réunissant les parties spéculatives et pratiques, sa théorie achevée de la contemplation. Les rectifications plus ou moins récentes et surtout la prise en compte de l'importance théologique du changement intervenu dans les années 1425 dans la pensée de Gerson, conduisent l'auteur, au-delà des travaux de A. Combes, V. Lazeri et Z. Kaluza, à distinguer deux théories auxquelles il consacre les deux derniers chapitres.

Le chapitre introductif situe le contexte historique et doctrinal de la première théorie. La démission de 1399 est expliquée avec précision dans le cadre des prises de positions royales au cœur du grand schisme. Mais l'auteur souligne aussi le désir du chancelier de prendre ses distances avec une vie trop active en vue de laisser à la contemplation une plus grande place. L'auteur fait remonter à cette époque, voire quelques mois auparavant une théorie gersonienne de la double contemplation opposant celle affective accessible aux âmes simples mais dévotes et celle plus intellectuelle des théologiens. C'est dans ce contexte qu'il critiquerait deux excès : celui d'un Ruysbroeck outrepassant son domaine en tentant de faire la théorie de son expérience mystique, celui de théologiens prêts à se contenter comme les philosophes d'une hypothétique félicité mentale sans goûter affectivement ce qu'ils ont pu entrevoir du mystère divin. En-deçà de cette réflexion doctrinale, le premier chapitre a aussi le mérite de rappeler le contexte de l'élaboration théorique de Gerson : en rétablissant à l'intérieur de l'œuvre l'importance de textes fondateurs comme les *Notulae* sur la Hiérarchie Céleste, mais aussi le *De simplificatione cordis*, dont il rectifie la datation. Les renvois internes à la *Practica* le placent nécessairement après 1407, et M. Vial y reconnaît une théorie noétique proche de celle de ce dernier traité, voulant que simplification du cœur et théologie mystique procèdent par un même mouvement d'abstraction. De même pour le tournant de 1425. Il montre que la lettre 55 critiquant Umbertin de Casale où A. Combes voyait une véritable conversion de Gerson serait préparée par *L'elucidatio mysticae theologiae* du 1er juin 1424 où la discussion de la conception affective de Hugues de Balma est l'occasion d'une

remise en cause de la doctrine jugée trop naturaliste du *De theologia mystica*. C'est enfin dans les tout derniers textes du Chancelier : *Collectorium super magnificat* et *Anagogicum de verbo et hymno gloriae* de 1428, *Tractatus super Cantica Canticorum* de 1429, que l'auteur recherche les allusions les plus explicites au rôle rendu à la grâce.

Le second chapitre, consacré à la première théorie Gersonienne de la théologie mystique, celle retenue habituellement et qui se trouve dans la *Theologia mystica*, revenant d'abord sur les sources de Gerson insiste à ce niveau sur deux faits principaux : 1. Denys est considéré par Gerson, à la suite de Thomas d'Aquin et surtout plus encore d'Albert faudrait-il préciser, comme un péripatéticien, sa hiérarchie des lumières devant intégrer une articulation entre abstraction et illumination. 2. L'aréopagite est lu par Gerson à partir de ses commentateurs : principalement Hugues de Balma identifié à Bonaventure à qui est à l'époque attribué le *Viae Sion Lugent*. Même si l'on peut s'interroger sur son degré de pertinence par rapport à l'usage que Gerson faisait de ses sources, Marc Vial donne ici une reconstitution très précise et utile de la filiation qui va des Victorins : Hugues et Richard, mais aussi Thomas de Verceil au chartreux.

Il peut ensuite reconstruire la psychologie gersonienne en montrant ce qu'elle emprunte à Richard : la tripartition imagination/raison/intelligence, comment elle interprète chacune de ces instances dans le sens d'une théorie aristotélicienne de la connaissance, et enfin comment elle la dédouble en distinguant trois instances affectives correspondant aux intellectives et culminant dans la syndérèse. Ici encore les sources jéronimienne et augustinienne (pour la distinction entre raison supérieure et inférieure) sont rappelées avec précision, même si le recours systématique à Thomas d'Aquin risque parfois de le substituer à Bonaventure chez qui Gerson pouvait aussi bien trouver certains développements de noétique aristotélicienne. Car finalement la psychologie gersonienne de la syndérèse qui en fait un appétit naturel du bien est plus conforme à ce qu'en dit le docteur séraphique qu'à la conception de l'angélique, même si la dimension unitive et mystique de la syndérèse vient se surajouter ici. Car cela est encore conforme au point de vue de l'*Itinerarium*.

Mais cette psychologie n'était destinée qu'à penser la modalité de l'acquisition de la théologie mystique. Ici encore par un développement d'une clarté limpide et mené pas à pas, Marc Vial montre comment la syndérèse opère par l'amour l'union ultime, mais aussi la connaissance suprême de Dieu. C'est que Gerson pense la voie de négation dionysienne sur le modèle de l'abstraction aristotélicienne. Tout se passe ainsi comme si la syndérèse opérait une méta-abstraction. La référence scripturaire clé est ici He 4, 12 : ainsi s'opère la division de l'esprit et de l'âme. Dans son rapt, l'esprit de Paul est séparé non seulement du corps, mais des deux premiers ciels de l'âme pour être unie à Dieu sans médiation. Mais au plan de l'objet, cette *denudatio* opère un progrès de la connaissance. A partir des *intelligibilia* atteintes par le sommet intellectif de l'âme, l'*intelligentia* simplex, elle extrait au creuset de l'ardeur de l'amour, les *divina*, objet propre de la plus ultime connaissance de Dieu. Gerson ne conserve ainsi, comme le montre bien Vial que la dimension affective de la théorie de la théologie mystique trouvée chez Balma. Il maintient en effet une connaissance préalable requise pour la *denudatio* opérée par la syndérèse et il suggère qu'une autre est obtenue par ce processus qui mènerait au concept le plus pur de Dieu, en quoi, comme le montre très bien Vial, le chancelier a conscience dès la *Practica* de son écart avec Balma. Ils auraient en revanche en commun une conception purement naturaliste de la

théologie mystique, attribuée à l'activité d'une puissance naturelle prolongeant ainsi la connaissance intellectuelle ultime de Dieu. Nous voudrions ici au passage soulever deux problèmes. La connaissance de Dieu ainsi envisagée par Gerson au creuset de l'amour est-elle concomitante, ce qui l'opposerait effectivement à Balma ou conséquente ? Balma n'a jamais nié la possibilité d'une scorie intellective du sommet unitif atteint par la voie anagogique. Par ailleurs, si cette connaissance est ainsi obtenue au creuset de l'amour, ne s'agit-il pas de la charité ? Qui plus est si l'on se réfère à He 4, 12, où c'est la parole divine qui opère le discernement des articulations et des moelles, une charité informant la foi dans l'intelligence ? Le risque de naturalisme est bien là, mais faut-il conclure à une absence totale de la grâce et à un naturalisme pur ?

Le dernier chapitre intitulé : « Vers une théorie nouvelle » entend rendre compte des ultimes réflexions de Gerson théoricien de la théologie mystique. Après avoir rappelé les circonstances de l'exil à Lyon, en particulier du fait des tensions entre Gerson et les partisans de Jean sans Peur, il entend d'abord rendre compte des caractères généraux de la nouvelle approche gersonienne. Disons en bref que selon Marc Vial, le Chancelier qui avait été à Paris compilateur, lisant Denys avec les lunettes des Victorins, de Bonaventure et surtout de Balma qu'il n'en distinguait pas clairement, se fait exégète plus rigoureux du pseudo-disciple de Paul. Surtout, il prendrait conscience qu'attribuer l'union mystique à une seule puissance, fut-elle sommet affectif de l'âme, ne rendait pas compte d'une union qui doit l'atteindre dans son essence même. Pourtant, il semble encore voir dans l'appréhension de Dieu sous les raisons de bien ou de vrai, des dispositions préalables des puissances intellectuelle et affective. Marc Vial, à la suite de A. Combes et V. Lazzeri, voit dans ce changement situant l'union au-delà des puissances, dans l'essence même de l'âme, une influence de la théorie thomasienne de la grâce sanctifiante qui à la différence de la grâce charismatique atteint l'essence de l'âme avant d'en informer les puissances par les vertus infuses, théologales en particulier. L'auteur de ces lignes se demande si la lecture d'autres scolastiques, n'a pu aussi entrer en ligne de compte comme Henri de Gand, qui influence Gerson sur d'autres points comme la prééminence de la vie active des prélats sur la vie contemplative des religieux. Le Gantois a en effet une conception de la théologie scolastique comme relevant de la grâce charismatique et surtout, de la vision béatifique comme concernant l'essence de l'âme avant d'informer ses puissances, qui interfère dans les débats sur la vision réflexive. Quoi qu'il en soit de ces sources, cette nouvelle conception de l'union à Dieu opérée par la théologie mystique est incompatible avec la précédente et rend caduque, ainsi que le montre bien Marc Vial, son recours à la psychologie tirée des Victorins à la suite de Bonaventure.

Mais il va plus loin en montrant à partir d'une lecture minutieuse des textes de 1424–1426, une évolution de la pensée de Gerson qu'il qualifie avec humour de préalable et concomitante (à la lettre de 1425). Marc Vial lit dans cette période une « percée de la grâce ». Disons en bref que le chancelier relit avec précision la *quaestio difficilis* de Balma et approfondit sa conception de la connaissance ordinaire par abstraction, ce qui le conduit à distinguer de ce fonctionnement ordinaire, celui du rapt supposant au contraire la rupture avec toute connaissance préalable. Mais s'il comprend la radicalité du refus par Balma de toute connaissance préalable et y consent, le chancelier en revanche entendrait maintenir une connaissance propre à cette union affective. Son ultime théorie de la théologie mystique la conçoit comme « expérience ». Un indice serait dans

l'Elucidatio scolastica mysticae theologiae, l'opposition entre la vue et l'ouïe correspondant à la théologie scolastique et les sens plus primitifs : odorat, goût, toucher procédant par contact. Ainsi la théologie mystique mettrait-elle l'âme en présence de Dieu par contact, non sans quelque connaissance expérimentale (comparable à celle que le nourrisson a de sa mère), mais dont la réflexivité serait réduite au minimum.

La dernière théorie de Gerson serait ainsi celle d'une théologie mystique conçue comme expérience intuitive au sens scotiste, d'une immédiateté à l'objet, même si dans cette intuition Dieu ne donne pas *in via* son essence comme objet de connaissance. Cette expérience est réalisée dans le triclinium de la *mens*, même si cela suppose un dépassement de ses trois postures : *anima*, *ratio* et *mens* elle-même. Simplement, suspendue au-delà de tout acte qui porterait sur elle-même ou ce qui lui est inférieur, la *mens* peut entrer au-dessus d'elle-même dans la ténèbre divine. Nous le comprenons, cette intuition est tout sauf claire et distincte, même si elle se veut expérience ultime de Dieu réalisée dans la grâce transformante. Cette fois, la faculté affective ne prend plus le relais de l'intellective, mais défaille comme elle. Gerson confesse dans l'*Anagogicum* que cela est contraire à son enseignement parisien. Entre deux ténèbres, la connaissance superlative (entendons mystique) du *viator* reste inférieure aux connaissances positive et comparative de Dieu ou des bienheureux. Mais cette ténèbre supérieure ne saurait être perçue que par une illumination : celle de la grâce sanctifiante. L'ultime thèse de Marc Vial est que cette grâce agit sur la *mens* en unifiant comme tel le *spiritus* et y rendant Dieu perceptible par les trois vertus théologales. Celles-ci viendraient ainsi informer les trois puissances de l'âme augustinienne unifiée en *mens*. La dernière théorie gersonienne de la théologie mystique opérerait ainsi une synthèse entre la conception trinitaire de l'âme augustinienne et la théologie thomasienne de la grâce sanctifiante. Certes, la cohérence de cette seconde théorie gersonienne est reconstruite à partir d'éléments disséminés dans les dernières œuvres du chancelier. A l'appui de la cohérence de cette reconstitution, l'auteur de ces lignes signale qu'on pourrait en retrouver une influence chez certains chartreux et en particulier dans le *De Mystica Theologia,* de Nicolas Kempf (*F. Ruello, J. Barbet eds., Analecta Cartusiana 9, Salzburg, 197)* où la thématique du *triclinium* joue un rôle clé. Alliant clarté et précision tant conceptuelle qu'historique, ce livre constitue une somme incontournable non seulement à propos de Gerson, mais encore sur la question de la contemplation du XIIe au XVe siècle.

CHRISTIAN TROTTMANN

CONCHIS, Gvillelmi de: *Glosae svper Platonem*, cur. E. Jeauneau (= CCCM 203). Turnhout : Brepols 2006. 402 S. ISBN 978-2-503-05039-3.

Le projet d'édition des œuvres complètes de Guillaume de Conches pour le *Corpus christianorum*, initié en 1988 sous la direction d'E. Jeauneau, s'inscrit et prolonge le renouveau historiographique dont est l'objet le maître de Conches depuis les travaux pionniers de Tullio Gregory et d'E. Jeauneau lui-même. Sont jusqu'ici parus le *Dragmaticon*, édité en 1997 par I. Ronca (CCCM 152) et, en 1999, les *Glosae super Boetium*, par les soins de L. Nauta (CCCM 158). Restent à paraître les éditions de la *Philosophia*, dont nous ne disposons que de l'édition, assez imparfaite, que proposa G. Maurach en 1980 ; des *Glosae super Macrobium*, dont seuls des extraits furent livrés en 1972 par H. Rodnite-Lemay dans sa thèse de doctorat (*The Doctrine of the Trinity in Guillaume de Conches' Glosses on Macrobius*), restée inédite ; et enfin les *Glosae super Priscianum*, que les courts extraits édités par E. Jeauneau (« Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 27 (1960), 212–47 ; réimp. dans *Id.*, *Lectio Philosophorum*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1973, 335–370) nous font attendre avec impatience.

Parue en 1965 chez Vrin, à Paris, la première édition que nous a livrée E. Jeauneau des *Glosae super Platonem* de Guillaume de Conches était déjà un travail exemplaire d'édition d'une œuvre à tradition manuscrite complexe. Celle-ci témoigne en effet de deux états du texte dans lesquels, et conformément à ce que l'on sait être le cas pour d'autres ouvrages de Guillaume de Conches, on était amené à distinguer une *uersio longior* et une *uersio breuior*. Conservée dans un seul témoin (ms. Venise, Biblioteca Marziana, Lat. Z. 225 [*V*]), la *uersio longior,* que Tullio Gregory considérait la plus proche de texte authentique de Guillaume de Conches (*Anima mundi*, 1955, 17–19), présente des développements importants dans les ch. II–XII des *Glosae* ; à partir du ch. XIII, les additions, dont plusieurs se retrouvent aussi dans le texte fourni par un autre manuscrit (ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 540B [*M*]), se font beaucoup plus éparses et modestes. Le caractère intriqué de cette tradition manuscrite rendant nécessaire le choix d'un manuscrit de base, ce fut *F* (ms. Florence, Biblioteca Nazionale, Conventi Soppressi E.8.1398), témoin de la *uersio breuior*, qu'a retenu l'éditeur, le texte de *V* étant jugé trop défectueux. En outre, *F*, daté comme le ms. le plus ancien, est aussi celui qui donne le texte le plus complet – il est le seul à conserver, par exemple, le ch. xxxi – et le moins corrompu. Le lecteur n'était pas pour autant privé des ajouts de la *uersio longior* : les additions les plus brèves étaient intégrées dans l'excellent apparat critique, tandis que le texte des chap. II–XII était donné dans l'appendice A de cette première édition.

Si la nouvelle édition « est incontestablement une nouvelle édition » (xv), elle ne prétend cependant pas « opérer une révolution dans le texte qui fut publié en 1965 » (xcvi) et dont, par ailleurs, elle conserve la numérotation des chapitres. Deux des motivations déclarées pour l'entreprendre sont de nature formelle : celle de rendre la lecture plus commode qu'elle ne l'était dans la mise en page très chargée de la première édition ; et, par fidélité à ce que prescrit Guillaume de Conches lui-même dans ses *Glosae super Priscianum*, celle de restaurer les

diphtongues *ae* et *oe*. Enfin, et surtout, il s'agissait de tenir compte de trois nouveaux témoins des *Glosae super Platonem*.

Ainsi, aux huit manuscrits collationnés dans la première édition (outre *V*, *M* et *F*, les mss. Avranches, BM 226 [*A*]; Berlin, Staatsbibliothek [Marburg], Latin qu. 821 [*B*]; Oxford, Bodleian Library, CCC 243 [*O*]; Paris, BnF, lat. 14065 [*P*], Vatican, BAV, Urbinas lat. 1389 [*U*]) sont ajoutés les mss. Pommersfelden, Gräflich Schönbornsche Schlossbibliothek, Ms. 261 (*Q*), Praha, Bibliothèque nationale et universitaire IV.24 (626) (*R*), et Salamanca, Biblioteca Universitaria, 2322 (*S*). Signalé par P.E. Dutton qui le décrit dans « Material Remains of the Study of the *Timaeus* in the Later Middle Ages », dans C. Lafleur (éd.), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle*, Turnhout, 1997, 228–229, *Q* contient, dans le seul f.IIIr, écrit par une main du XIIIe siècle, les chap. II–V des *Glosae*. Daté du XVe s., figurant dans la liste des mss. du *Timée* dans la traduction de Calcidius que donne Waszink dans la seconde édition de son *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Leiden, 1975 et déjà étudié par E. Jeauneau (« Plato apud Bohemus », dans *Mediaeval Studies* 41 (1979), 169–172) *R* conserve sur les ff.1r–1v les ch. I–VI. Quant à *S*, lors de la publication de son catalogue des *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses 'Colegios Mayores'*, Bordeaux, 1962, Guy Beaujouan avait déjà attiré l'attention d'E. Jeauneau pour l'*Apparatus super Thimeum* qu'il contient aux ff. 158–191 (XIIe s). Ce fut P.E. Dutton (avec J. Hankins, « An Early Manuscript of William of Conches' *Glosae super Platonem* », dans *Mediaeval Studies* 47 (1985), 487–494 ; « Material... », 226–228) qui montra que la dernière partie de l'*Apparatus* conserve effectivement les ch. II–VII et CXLVI–CLXXVI des *Glosae*. Une liste de variantes pour les ch. II–VII accompagnait l'étude de 1985. Restée inédite, la liste des variantes des ch. CXLVI–CLXXVI faite par Dutton a pu être elle aussi mise à profit dans la nouvelle édition.

La collation des trois manuscrits a ainsi enrichi considérablement l'apparat critique – plus qu'elle n'a imposé des changements du texte. Si des modifications ont été effectuées « en plusieurs endroits » (xcvi), les deux exemples qu'en donne l'éditeur sont tout à fait illustratifs de leur nature. Dans un cas est pointé le remplacement de *nonnulli* par *nulli*, suggéré par *R* ; dans un autre, ce sont les progrès effectués par la recherche de ces dernières décennies (en l'occurrence, l'influence de Constantin l'Africain) qui éclairent le choix de la bonne leçon (*pinea*, au lieu de *pirea*). C'est encore l'avancement des recherches, et notamment des éditions des œuvres de Guillaume de Conches entre-temps parues (en particulier des *Glosae super Boetium*, avec lesquelles les *Glosae super Platonem* présentent un très grand nombre de rapprochements) qui ont amené E. Jeauneau à intégrer dans le texte des gloses qui, conservées uniquement dans F, avaient en 1965 été reléguées dans l'apparat critique.

Mais la nouveauté la plus remarquable de cette deuxième édition est sans doute la disqualification de *V* et de sa *uersio longior*. Non seulement un bon nombre de ses variantes ont été supprimées de l'apparat critique, mais les additions que présente *V* à partir du ch. XIII ne sont plus systématiquement données dans cet apparat. Surtout, le lecteur ne dispose plus des ch. II–XII donnés en appendice dans la première édition, tant l'authenticité de la *uersio longior* paraît douteuse à l'éditeur. Effectivement, l'histoire des textes nous montre que bien souvent au Moyen Age ce sont les versions courtes celles qui plus légitimement peuvent prétendre au statut de texte authentique. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la *uersio longior* soit, comme le pense E. Jeauneau, le fruit de l'enseigne-

ment d'un maître qui, ayant à commenter le *Timée*, utilise le texte de Guillaume de Conches – la *uersio brevior* – en y intégrant ses propres développements. On peut cependant regretter que ces chapitres aient été exclus de la nouvelle édition.

A leur place (Appendice II), sont en revanche publiées les *Glosulae Digbeianae*, que nous avait livrées E. Jeauneau en 1966 (« Gloses sur le *Timée* du manuscrit Digby 217 de la Bodléienne, à Oxford », dans *Sacris Erudiri* 17 (1966), 365–400 ; réimp. dans *Id.*, *Lectio philosophorum*, 229–264). Il s'agit de gloses marginales et interlinéaires allant jusqu'à *Timée* 33a, dont la plus grande partie est empruntée aux *Glosae* (ch. II–XXIX) – à la *uersio breuior* surtout, mais aussi, justement, à la *uersio longior*, comme nous le dit E. Jeauneau (342–343). Conservées dans un ms. daté de la fin du XIIIe ou début du XIVe s., leur place dans ce volume est justifié par le témoignage qu'elles rendent de l'influence durable du maître de Conches. L'Appendice I, quant à lui, reprend les « Notes sur quelques gloses médiévales du *Timée* » conservant des extraits plus ou moins étendus des *Glosae*, et qui constituaient l'Appendice B de l'édition de 1965. Sont ajoutés deux nouveaux mss. : le ms. de Upsala, Universitetsbibliotek, C. 620 (conservant un commentaire au *Timée* que l'on a un moment pensé pouvoir attribuer aussi à Guillaume de Conches) ; et le ms. Paris, BnF. lat. 8624, qui contient aux ff. 17r–22v un petit traité sur l'âme du monde, dont l'auteur (qui nous révèle son nom de famille : Hisdosus), est largement tributaire de la *Philosophia* du maître de Conches. E. Jeauneau nous livre pour la première fois des extraits de ce commentaire (dont T. Gregory avait lui aussi donné certains passages : *Platonismo medievale*, 123–124).

Le très riche apparat des sources et lieux parallèles a été entièrement refait pour tenir compte des progrès réalisés par la recherche et l'édition (on compte pas moins d'une soixantaine d'éditions de textes anciens et médiévaux parues depuis 1965). La même mise à jour bibliographique a été effectuée dans l'introduction, qui reprend cependant avec très peu de modifications ce qui était dit dans la première édition. Sur ce point, il n'aurait pas été illégitime d'espérer un certain rafraîchissement. De même, une mise au point des principales et plus originales doctrines soutenues par Guillaume de Conches dans ces *Glosae* n'aurait certainement pas été inutile.

En somme (et sans revenir sur le choix concernant la *uersio longior)*, ceux qui fréquentaient déjà ce texte trouveront avec bonheur un confort d'utilisation tout nouveau, ainsi que des compléments et des perfectionnements, formels et philologiques, dans un travail déjà exemplaire d'édition et d'histoire du texte. On va difficilement au-delà de l'excellence.

VERA RODRIGUES

HUMBRECHT, Thierry-Dominique: *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin* (= Bibliothèque Thomiste 57). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2005. 841 S. ISBN 2-7116-1817-X.

1. L'ouvrage du P. Humbrecht propose une réponse à une question très claire et à mon avis très intéressante : existe-t-il, oui ou non, une théologie négative chez Thomas d'Aquin ? Je dis qu'il s'agit d'une question intéressante, il faut toutefois immédiatement préciser que l'expression 'théologie négative' est absente de l'œuvre de Thomas. L'auteur s'étonne, à juste titre, que des historiens aussi avertis qu'Etienne Gilson l'attribuent au dominicain. Selon Humbrecht, il s'agit « là

d'un phénomène de projection sur les auteurs, qui se retrouve partout » (39). Tenant compte de ce fait, on peut dès lors mieux décrire le projet de cet ouvrage : il s'agit d'examiner le rapport précis entre la théologie thomasienne des noms divins et ce que l'on appelle traditionnellement la théologie négative. Une telle enquête dont l'importance capitale pour la métaphysique et la théologie thomasienne est incontestable ne peut se concevoir sans une réflexion sur la négation et son rôle dans le discours humain sur Dieu, et, sans un examen de la valeur du langage humain en général et dans le contexte de la connaissance humaine de Dieu en particulier. De plus, une telle étude qui aborde quelques-uns des points fondamentaux autant de l'ontologie que de l'épistémologie de Thomas doit obligatoirement tenir compte du fait que l'approche thomasienne se situe dans une tradition : il convient donc de se demander « ce que Thomas reçoit, et ce qu'il ne reçoit pas » (38). Sans un examen de cette sorte, il ne sera pas possible de mesurer l'originalité de Thomas et d'évaluer la spécificité de sa pensée. Finalement, on peut ajouter à ces thèmes déjà nombreux, difficiles et ambitieux une autre interrogation présente dans cette étude : à quels résultats aboutit une comparaison de l'enseignement thomasien avec celui de ses contemporains les plus proches : Albert le Grand, Bonaventure et Pierre de Tarantaise ?

2. Cette brève esquisse du terrain doctrinal abordé par l'auteur laisse entrevoir une question de méthode : l'auteur a la certitude « que tout n'est pas dit sur le Dieu indicible » (74) et que, par conséquent, il est indispensable de « tout recommencer » (75). Pour réaliser ce projet, il faut prendre le temps de se plonger dans les textes de saint Thomas et, selon la conviction de l'auteur, la meilleure méthode pour une telle immersion, pour un tel approfondissement consiste à s'astreindre « aux rigueurs de la présentation cursive des textes de saint Thomas » (76). En effet, la plus grande partie de l'étude du P. Humbrecht est dédiée à une telle lecture cursive d'un nombre impressionnant de textes. Ces longues présentations explicatives sont complétées par des interludes qu'on peut qualifier de repères synthétiques. L'auteur a donné à ces 17 arrêts thématiques le titre de 'concepts'. Le rôle de ces intermèdes est de réunir l'essentiel des résultats obtenus par la lecture des textes, de replacer ses résultats et ses thèses dans un cadre plus vaste et de problématiser l'acquis pour faire progresser la recherche d'une réponse aux problèmes soulevés.

3. Le plan de ce long voyage auquel le lecteur est invité séduit par sa grande clarté. Une première partie (85–318) offre, avant tout, une explication du traité thomasien des noms divins, à travers une analyse du commentaire proposé des distinctions 2, 22 et 34 du premier *Livre des Sentences*, du chapitre 14 du premier livre de la *Somme contre les gentils* et des questions 12 et 13 de la *Prima pars*. Ces textes révèlent surtout deux choses capitales : la conviction de Thomas que Dieu peut être connu en sa substance – *substantialiter* – et que l'homme ignore l'essence de Dieu. Cette analyse est précédée par l'examen de l'interprétation thomasienne du triangle sémantique, donc du rapport entre les mots les choses et les concepts (cf. en particulier 107–187) car il est patent que cette relation détermine les possibilités de la nomination divine.

4. La deuxième partie de l'étude (321–503) est presque entièrement consacrée à l'étude de la réception de Denys l'Aréopagite par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Humbrecht compare, chapitre par chapitre, la manière dont les deux théologiens commentent la traité *De divinis nominibus*. Cette comparaison atteste que les deux dominicains partagent plusieurs thèses essentielles (primauté de l'être sur le bien, l'attribution propre de l'être à Dieu, une doctrine de la négation

limitée au mode de signifier ; cf. 472–473) mais elle met aussi en évidence ce qui les sépare : une présence importante de la négation chez Albert est en contraste avec un usage plus modéré chez Thomas :

> « La conséquence la plus flagrante est que, chez Albert, la connaissance du *quia est* de Dieu n'est possible que selon la grâce et non pas selon la connaissance naturelle, et que l'approche de Dieu est enveloppée d'une *confusion* dont la nuée est plus épaisse que chez Thomas. Nous continuons à soutenir que la « confusion » thomasienne de *Sentences I* est une empreinte d'Albert, qu'il ne renie peut-être pas, mais qu'il n'exprime plus dorénavant ; d'autant moins que, pour lui, les propositions vraies sur Dieu sont propres alors que, pour Albert, elles ne le sont pas » (473).

La troisième partie – sous le titre « Théologie, philosophie, mystique » (509–782) – est consacrée à l'étude de l'être de Dieu et de la connaissance que l'homme peut en avoir et aborde ainsi le fondement ontologique ou métaphysique de la nomination de Dieu.

5. Le P. Humbrecht pose d'une manière claire une question, tout en précisant qu'il faut la transformer pour pouvoir la traiter. Au terme de sa démarche, il répond que l'on peut « considérer que Thomas relève d'une théologie négative modérée » (783). Il convient cependant d'insérer cette réponse dans un contexte plus vaste. Thomas ne fait qu'énoncer une réponse commune aux penseurs chrétiens : « La théologie négative chrétienne n'est telle que parce qu'un Dieu la précède et, en se révélant, l'oriente » (783). Cette affirmation décisive fait comprendre pourquoi, à la fin de son parcours, l'auteur déclare que Thomas d'Aquin « ne saurait être seulement un représentant [...] de la tradition métaphysique » (784). A un moment donné, il est nécessaire de changer de perspective, de «déplacer le problème du côté de la théologie proprement dite ». Je ne mets pas en question la légitimité d'un tel changement de perspective, mais il faudrait, à mon avis, éviter d'interpréter cette démarche comme si ce dépassement du cadre philosophique accordait à la théologie « proprement dite » une immunité qui la met à l'abri de toute critique possible, comme le passage suivant le suggère :

> « Ce faisant [à savoir par ce déplacement, RI], il semble moins intéresser le philosophe (comme l'antilope qui s'échappe dans la montagne n'intéresse plus le fauve de la savane), mais il oblige néanmoins celui-ci à changer de perspective, dans la mesure où il ne lui offre pas matière à une critique seulement philosophique. Comme si le théologien chrétien, qui fait usage d'une métaphysique, désamorçait par avance la critique de la métaphysique de ceux qui n'ont plus de théologie parce qu'ils n'ont plus de Dieu » (784).

Ce passage articule une prétention théologique que les oreilles du « fauve de la savane » peuvent difficilement accepter. Il me semble que la comparaison est malheureuse car il ne faudra pas trop rapidement oublier que si l'élégante antilope court si rapidement, c'est pour fuir le fauve ! Soyons sérieux : la « théologie proprement dite » est le résultat d'une longue genèse qui, sans l'apport de la philosophie et le dialogue avec la philosophie, n'existerait point. Je crois donc que le rapport entre théologie et philosophie, trop rapidement esquissé à la fin de l'ouvrage, mériterait d'être traité avec plus de nuances.

6. Ces lignes attestent qu'il s'agit d'un livre que l'on doit considérer comme une importante contribution à l'interprétation d'un thème essentiel de la pensée de saint Thomas et du thomisme. Le texte est rédigé dans un style soigné dont le

modèle est sans doute la prose de M. Gilson. L'auteur maîtrise l'art de la formule qui flatte et frappe l'oreille. Je ne cite qu'un seul exemple. L'auteur commente rapidement la célèbre formule de Ludwig Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. » Or, il la transforme de manière astucieuse pour résumer l'essentiel de la doctrine thomasienne concernant le possible discours humain sur Dieu : « Ce dont on peut parler, il faut le dire » (782). Nous pouvons ajouter que ce que l'auteur veut dire à son lecteur mérite d'être entendu.

RUEDI IMBACH

DOMINICUS GUNDISSALINUS: *De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie*. Lateinisch / Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Alexander Fidora und Dorothée Werner. (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 11). Freiburg: Herder 2007. 287 S. ISBN 978-3-451-28706-0.

Zweifellos kommt dem Buch unter den vom Menschen erfundenen und entwickelten Werkzeugen, wie Jorge Luis Borges richtig erkannt hat, eine besondere Stellung zu, da es nicht nur wie die anderen Werkzeuge in erster Linie dem menschlichen Körper zu Dienste steht, sondern gleichsam den Geist des Menschen verlängert und verkörpert. Nicht nur ist es sichtbarer Ausdruck des vom Menschen Erfundenen und Gedachten, sondern es dient auch der Erinnerung daran und es verwirklicht auf diese Weise eine eigentümliche Mimesis der Unsterblichkeit. Das Buch, das hier vorgestellt werden soll, gehört zu jener spezifischen Art von Büchern, in denen das Wesen der Bücher in ganz besonderer Weise zum Ausdruck kommt. Zum einen wird anhand des Traktates *De divisione philosophiae* des Dominicus Gundissalinus deutlich, dass Bücher durch Bücher erzeugt werden, dass aus Büchern neue Bücher entstehen; zum anderen gehört der Traktat zu jener Kategorie der Bücher, die man als Buch der Bücher bezeichnen kann, weil sie das Ziel verfolgen, nach Möglichkeit alle Bücher in sich zu versammeln oder mindestens auf sie hinzuweisen. In der Tat, der Traktat, den Alexander Fidora und Dorothee Werner zum ersten Mal in einer deutschen Übersetzung vorlegen und der in *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* erschienen ist, kann zwar als eine Einführung in die Philosophie des Mittelalters aus dem 12. Jahrhundert gelesen werden, aber eine derartige Umschreibung erfasst das Besondere dieses Werkes nur auf inadäquate Weise. Um diese Besonderheit zu erfassen ist ein Vergleich mit anderen Büchern erforderlich.

Als Erstes muss hingewiesen werden auf die Monographie, die A. Fidora 2003 der Philosophie des Dominicus Gundissalinus gewidmet hat (*Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin 2003). Es handelt sich hierbei nicht nur um die erste umfassende Monographie, die dem Archidiakon von Toledo (ca. 1110–1190) seit dem Pionierwerk von Ludwig Baur aus dem Jahre 1903 gewidmet ist, sondern Fidora hat in dieser Studie gleichsam die Voraussetzungen geschaffen für eine angemessene Rezeption des Werkes von Gundissalinus durch die philosophiehistorische Forschung. Auf den ersten Blick mag die im Untertitel angedeutete programmatische These vom zweiten Anfang der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert als eine unangebrachte Übertreibung eines jungen Forschers erscheinen, aber der Autor löst meines Erachtens die Ankündigung durch eine akribische Untersuchung ein, wenn er zeigt, wie der

spanische Philosoph des 12. Jahrhunderts Boethius und Avicenna rezipiert und nicht, wie Etienne Gilson seinerzeit postulierte, einen „austinisme avicennisant", sondern eben einen „avicennisierenden Boethianismus" entwickelt hat, der den zweiten Anfang des Aristotelismus ermöglichte. Entscheidend ist des Weiteren, dass Fidora in dieser Studie nachzuweisen versucht, dass dieser Übersetzer des Avicenna, den *Aristoteles arabus* benutzte, also tatsächlich eine direkte Aristoteleslektüre bei ihm nachweisbar ist. Der kritische Leser ist deswegen nicht erstaunt, wenn in der zweisprachigen Ausgabe von *De divisione* das Werk nun im Zusammenhang mit einer „Revolution im Wissenschaftsverständnis", die sich im 12. Jahrhundert ereignet haben soll, vorgestellt wird, und wenn die Bedeutung dieser Schrift mit folgenden Worten vorgestellt wird: „[...] mit Gundissalinus zeichnet sich eine zweiter Anfang nicht nur der Metaphysik, sondern der aristotelischen Philosophie überhaupt ab, der mit Aristoteles über denselben hinausgeht, indem Gundissalinus das gesamte aristotelische Korpus am Leitfaden der ihm durch die arabischen Autoren vermittelten aristotelischen Wissenschaftstheorie interpretiert" (39). Dieses Zitat verdeutlicht, was ich eingangs meinte, als ich in Bezug auf Gundissalinus Werk von einem Buch sprach, das die Genese von Büchern aus Büchern und das Vorhaben gewisser Bücher, andere Bücher in sich zusammenzufassen, sprach.

Das Werk des Gundissalinus, wenn wir es angemessen einschätzen wollen, muss indes mit anderen Schriften des 12. Jahrhunderts verglichen werden, und zwar zuerst mit dem ca. 25 Jahre früher verfassten *Didascalicon* des Hugo von Sankt Viktor. Die beiden Werke sind insofern vergleichbar, als es beiden um eine Einführung und eine Gliederung des menschlichen Wissens insgesamt und der Philosophie insbesondere geht. Auf den ersten Blick ist auch beiden Werken eine vergleichbare Einschätzung der intellektuellen Arbeit gemeinsam. Aus dem *Didascalicon* wird von allen Bewunderern Hugos immer wieder der Satz zitiert: „omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. coartata scientia iucunda non est" (VI, c.3, Buttimer, 115). Dieser Satz wird meistens als ein Zeugnis einer umfassenden, wissenschaftlichen Neugierde vorgestellt. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass Hugos Werk als eine Kunst des Lesens für einen *lector sacrae scripturae* verstanden werden muss. Es ist eine theologische Einleitungsschrift, die alles Wissen in den Dienst der Bibellektüre stellt und gestellt wissen will. Dagegen hat Gundissalinus ein Philosophieverständnis vorgelegt, dass die Philosophie in ihrer ganzen Eigenständigkeit begreift und klar von der Theologie im Sinne der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift unterscheidet. In der Einleitung zu ihrer Übersetzung weisen Fidora und Werner ganz zu Recht darauf hin, dass diese Konzeption der Philosophie und die damit verbundene Auffassung vom Beruf des Philosophen für das Selbstverständnis der Pariser Artisten des 13. Jahrhunderts grundlegend geworden sind und zwar nicht nur hinsichtlich der Auffassung der Philosophie als einer gegenüber der Theologie distinkten Wissenschaft, sondern ebenfalls was die Definition der Philosophie als solcher betrifft (vgl. 40–49). Ich kann deshalb die These teilen, die Divisionsschrift habe v.a. „durch ihren strukturell-konzeptionellen Einfluss auf die philosophische Einführungsliteratur des 13. Jahrhunderts das Selbstverständnis der Philosophie viel stärker und nachhaltiger geprägt, als dies bisher angenommen wurde" (49). Wie bedeutsam die Schrift des Toledaners – und damit auch die Übersetzung dieses Textes in die deutsche Sprache ist – wird noch deutlicher, wenn wir sie mit zwei wieteren Traktaten des 12. Jahrhunderts vergleichen, ich meine die beiden Übersetzungen von al-Farabis Traktat *Über die Aufzählung der Wissenschaften* (*Ihsa'*

al-'Ulum), die beide seit kurzer Zeit dem deutschsprachigen Publikum ebenfalls in Erstübersetzung zur Verfügung stehen. Farabis Traktat, der auf der Basis vor allem spätantiker Quellen für die islamische Welt des 10. Jahrhunderts eine Verbindung oder Versöhnung der „fremden", d.h. nicht-islamischen, griechischen Wissenschaft mit den traditionellen Disziplinen der Grammatik, des Rechts und der Theologie (*kalam*) versucht, wurde bekanntlich im 12. Jahrhundert zweimal ins Lateinische übersetzt, nämlich von Gundissalinus selbst und von Gerhard von Cremona, dem wir ja auch die Übersetzung des *Liber de causis* verdanken. Die Übersetzung Gerhards liegt in einer Neuausgabe des lateinischen Textes, einer deutschen Übersetzung, einem ausführlichen Kommentar und einer hervorragenden Einleitung von Franz Schupp vor (AL-FARABI: *Über die Wissenschaften. De scientiis. Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*. Mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen herausgegeben und übersetzt von Franz Schupp. Lateinisch-deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2005). Dieser Band gehört nach meiner Einschätzung zu den besten zweisprachigen Ausgaben der letzten Jahre im Bereich der mittelalterlichen Philosophie. Die Adaptation des Gundissalinus – es handelt sich nicht um eine eigentlich Übersetzung, sondern eine, auf der Grundlage von Gerhards Übersetzung angefertigten Kurzfassung (vgl. dazu die Einleitung von Schupp, LXIII-LXIV) – hat in *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* Jakob Hans Josef Schneider bearbeitet (AL-FARABI: *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominikus Gundissalinus*. Lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Jakob Hans Josef Schneider, Freiburg 2006) Diese beiden Texte sind natürlich für die Neubesinnung der Philosophie im 12. Jahrhundert wichtige Etappen, ohne welche die Schrift *De divisione* nicht denkbar wäre, aber es sind Vorstufen zu dem sog. zweiten Anfang. Sie führen gleichsam zum ersten Mal jenes Fremde ein, dessen Aneignung die volle Selbstentfaltung der lateinischen Philosophie im späteren Mittelalter ermöglicht hat. Ein Beispiel mag hier genügen: Selbstverständlich wird in den beiden Übersetzungen die dritte Disziplin der theoretischen Wissenschaft, die aristotelische Erste Philosophie erwähnt und recht eindrücklich beschrieben. Sie wird als „göttliche Wissenschaft", *scientia divina*, angesprochen. Gundissalinus ist dagegen nach unserer Kenntnis der Erste lateinisch schreibende Autor der den Ausdruck „Metaphysik" als Bezeichnung einer Wissenschaft einführt (vgl. 36).

Wenn wir Fidoras Thesen vom zweiten Anfang der aristotelischen Philosophie und von der Bedeutung dieser Repristination für die Entfaltung der Philosophie im Zeitalter der Universität akzeptieren, dann gibt uns allerdings der Traktat des Gundissalinus noch einen weiteren Hinweis, den ich meinerseits als besonders wichtig erachte. Ein Blick auf den umfangreichen Prolog der Schrift erlaubt es mir, diese Besonderheit zu beschreiben (vgl. 14–24). Der Toledaner bemüht sich in diesem Teil seines Werkes auch um eine Zusammenstellung der wichtigsten Beschreibungen der Philosophie. Wenn er am Anfang seiner Einteilung den Versuch unternimmt, den Begriff der Philosophie zu bestimmen, dann folgt er der neuplatonischen Einführungsliteratur, die Ilsetraut Hadot genauestens untersucht hat („Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens", in: SIMPLICIUS: *Commentaire sur le Catégories*, Fasc. 1, Leiden, 1990, 21–47)und deren Vermittlung an die arabischen Philosophen Dimitri Gutas („Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad", in: *Der Islam* 60(1983)231–267) erforscht hat. Dass Gundissalinus seine Beschreibungen

einerseits der Schrift *De diffinitionibus* des jüdischen Philosophen Isaac Israeli und andererseits den *Origines* des Isidor von Sevilla entlehnt, ist ebenso signifikant. Dass der Inhalt dieser Umschreibungen letztlich auf Lehren von Pythagoras, Platon und Cicero beruht ist schließlich nicht weniger bedeutsam. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, wir hätten es hier mit einem trivialen Kompilationsphänomen zu tun. Wenn wir es indes genauer bedenken, so bedeutet diese plurale Herkunft weit mehr und weit Bedenkenswerteres: Gundissalinus entwickelt auf der Grundlage griechischer, spätantiker, christlicher, syrischer, arabischer und jüdischer Elemente, die auf verschlungenen Wegen bis zu ihm gelangt sind, ein Konzept des Philosophierens, das für die lateinische Welt wirksam geworden ist. Dass die sog. christliche Philosophie des Mittelalters auf das griechische Denken des Aristoteles zurückgreift ist weithin bekannt und anerkannt, dass allerdings diese Ansätze auf dem Umweg von Bagdad nach Toledo und von da nach Paris gelangt sind, ist weniger bewusst – und es ist unentbehrlich immer wieder daran zu erinnern.

Der verdienstvollen Übersetzung des Textes von Gundissalinus liegt der 1903 von L. Baur edierte Text zugrunde. Allerdings haben die Herausgeber an zahlreichen Stellen den Text auf der Grundlage der seither entdeckten Handschriften leicht verändert. Die zahlreichen Fußnoten der Übersetzung sind für das Verständnis des Textes ebenso hilfreich wie die bereits erwähnte Einleitung.

RUEDI IMBACH

[Juda Abravanel] LÉON HÉBREU : *Dialogues d'amour*. Traduction de Pontus de Tyard (1551). Texte établi par Tristan DAGRON et Saverio ANSALDI. Introudction et notes explicatives par Tristan Dagron (= De Pétrarque à Descartes 73). Paris : Librairie philosophique J. Vrin 2006. 525 S. ISBN 2-7116-1814-5.

Tristan Dagron, avec la collaboration de Saverio Ansaldi, présente dans ce volume au public francophone l'étonnant texte de Juda Abravanel, publié en 1535 pour la première fois en italien, de manière posthume. On est autorisé de qualifier d'étonnant cet ouvrage du médecin juif, chassé en 1492 de l'Espagne, en même temps que son père Isaac Abranavel, parce que les trois amples dialogues posent bien des problèmes historiques et philosophiques, et si la plupart des historiens s'accorde a reconnaître, avec Georges Vajda, que « ce beau livre qui exerça une influence si profonde en Italie et en France [...] appartient [...] à l'histoire générale de la philosophie » (cité 13), il est toutefois pas aisé de circonscrire avec précision la nature et l'enjeu philosophique de l'ouvrage en question. La trame narrative est pourtant simple : Sophie dont Philon est amoureux, diffère par ces questions et ses objections sa réponse aux avances de son admirateur qui est forcé de reconnaître : « je suis seulement amant, et non aimé, et tu es seulement aimée et non amante » (237). Ce cadre donne cependant lieu à une très vaste discussion sur la nature de l'amour, comme désir, son universalité, ses effets, son origine et sa fin.

Dans son ample introduction, Tristan Dagron s'efforce de libérer l'interprétation de ce texte des stéréotypes très répandus qui veulent faire de Léon Hébreu un néoplatonicien qui ne ferait que redire ce que Marsile Ficin avait déjà dit dans son Commentaire du *Banquet*. II faut dès lors, et c'est un premier trait saillant de cette belle introduction, comprendre l'œuvre à partir du contexte particulier de ce juif errant : Abravanel veut « penser philosophiquement la

catastrophe, lui donner ses coordonnées métaphysiques et sa réponse politique » (39), étant entendu que, du point de vue intellectuel, la crise à maîtriser est celle de « l'utopie philosophique de la cité vertueuse d'Al-Farabi dont participait encore Maïmonide » (11 mais aussi 7 et 13). Dagron, et il s'agit sans doute d'un trait original de cette introduction, insiste beaucoup sur la présence d'Averroès dans les Dialogues. Ce fait capital n'est pas seulement confirmé par les innombrables références à Averroès dans les notes explicatives mais encore par une démonstration rigoureuse qui montre qu'Ibn Rhusd « est pour Juda le philosophe qui dénonce les limites de 'cette première académie des Arabes' et définit ainsi les enjeux d'une nouvelle philosophie de l'homme » (8). Ce qui, à mon sens est cependant encore plus intéressant et plus inédit dans cette présentation, est le fait que Dagron déniche ainsi la subtile connexion qui existe entre le recours au néoplatonisme florentin et la thématique averroïste. Juda critique la doctrine augustinienne et la théologie ficinienne des âmes, une démarche qui ne s'explique que si l'on admet que la crise averroïste est un des thèmes fondamentaux des Dialogues (27). Il en résulte que le nouveau mode de philosopher de Juda se situe à l'entrecroisement des pensées de Ficin, d'Averroès et, bien sur, de Maïmonide car il n'est pas « interdit de faire l'hypothèse, dit Dagron, que le modèle des Dialogues reste celui de Maïmonide, même si le platonisme a largement détrôné l'inspiration péripatéticienne du Guide » (13).

Le volume que nous présentons, contient la traduction de Pontus de Tyard, parue en 1551 à Lyon sous le titre : Leon Hebrieu de l'amour. Selon l'appréciation des deux éditeurs, cette traduction est d'une fidélité telle qu'elle mérite d'être proposée telle quelle au public contemporain, l'orthographe cependant a été modifiée. Pour ma part, je regrette que les éditeurs n'aient pas présenté brièvement la figure de Pontus. En effet, il est, à mon avis, tout à fait légitime de republier cette traduction du XVIe siècle, elle est un élément non négligeable de l'histoire de la réception et de l'intelligence du texte. Dans ce cas, il faudrait aller jusqu'au bout de l'idée selon laquelle le texte reçu est constitutif pour l'intelligence même du texte dit original.

D'un point de vue scientifique, stricto sensu, les notes explicatives de Tristan Dagron, réprésentent indubitablement l'apport scientifique majeur de cet ouvrage, et cela d'autant plus que l'édition de référence du texte italien ne comporte aucune annotation (éd. Santino Caramella, Bari : Laterza 1929). Ces notes sont essentielles parce que Dagron rend le lecteur attentif aux enjeux philosophiques et tisse un réseau complexe des influences et des références. De ce point de vue, les liens entre *Le Banquet* de Ficin, pour lequel nous disposons depuis quelques années d'une magnifique édition et traduction de Pierre Laurens, publiée par les soins d'Alain Segonds aux Belles Lettres (Paris, 2002) deviennent perceptibles avec plus de précision et d'érudition. Mais l'importance d'autres sources apparaît : je ne mentionne que Moïse de Narbonne et son commentaire du récit d'Ibn Tufail et Giovanni Boccaccio dont la *Genealogia deorum gentilium* est la source presque exclusive de Léon pour l'interprétation des mythes païens. Un autre point de ces notes mérite d'être mentionne : le père de Juda, à savoir Isaac Abravanel est l'auteur d'un vaste commentaire du récit de la création. Dagron cite très fréquemment ce commentaire pour faire apparaître que le père et le fils répondent à la même crise, l'un par un retour à une théologie juive rigoureuse, l'autre cherchant le salut par la philosophie.

Bien des aspects proprement philosophiques de cet ouvrage polymorphe et exubérant mériteraient d'être rélevés. Pour ma part, j'ai été frappé et fasciné par

l'interprétation, au troisième dialogue, du mythe qu'Aristophane raconte dans le *Symposion* platonicien. Juda pense que « cette fable est tirée d'un auteur plus ancien que les Grecs, à savoir de Moïse » (cit. 20) et il compare de manière détaillée la *Genèse* et le mythe de Platon. Sans négliger les différences, Juda prétend que l'androgynie est un trait commun de l'humanité en général : « Chacun d'eux (des hommes) a une partie masculine parfaite et active, a savoir l'intellect, et une partie féminine imparfaite et passive qui est le corps et la matière », dit-il. Or, dans cette doctrine, qui reprend des éléments a Ficin et Pic de la Mirandole, deux points frappent le lecteur : cette androgynie de l'homme est à l'image de Dieu car Juda pose clairement, au principe de sa philosophie de l'amour, une contrariété constitutive, ou pour reprendre la formulation de Dagron : « pour qu'une pensée du tout soit possible, l'unité doit être conçue comme fondamentalement duelle ; et c'est de cette dualité que naît le lien d'amour » (31). Dieu est l'unité primordiale de l'amant et de l'aimé et, selon les termes de Léon, de cet amour divin fut produit l'amoureux univers.

Le second aspect lié à l'exégèse du mythe d'androgyne et du récit de la *Genèse* concerne l'exclusion du premier couple du Paradis. « Dieu les chassa, dit Léon, dehors du Paradis pour servir la terre, c'est-à-dire leur ôta la contemplation pour les faire prendre garde aux choses terrestres » (cit. 25). La chute, commente Dagron, « livre l'humanité à l'exil, mais interprétée comme un mandat divin, elle la voue à une communauté des corps, celle de l'homme et de la femme, mais évidemment, par là, celle de l'ordre politique » (39). La table analytique détaillée du contenu et deux indices facilitent l'usage de ce texte important à plus d'un titre.

RUEDI IMBACH

SHAPIRO, Lisa (ed. and transl.): *Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes. The Correspondence between Elisabeth of Bohemia and René Descartes* (= The Other Voice in Early Modern Europe). Chicago: University Press of Chicago 2007. 246 S. ISBN 978-0-226-20441-3.

La correspondance entre René Descartes (1596-1650) et Elisabeth de Bohème (1618–1680) qui a été conservée est dans sa grande partie disponible depuis la fin du 19e siècle dans l'édition des œuvres complètes dirigée par Adam et Tannery (1897–1913). Le présent ouvrage propose une traduction anglaise complète des échanges épistolaires que le philosophe français et la princesse palatine, tous deux exilés de gré ou de force aux Pays-Bas, ont tenus en français entre 1643 et 1649.[1] Outre la qualité scientifique de cette nouvelle édition (elle comprend un historique de l'édition de la correspondance, une datation plus précise de certaines lettres[2], une présentation du contexte politique, culturel et religieux de la première moitié du 17e siècle, une bibliographie exhaustive, un appendice et un

[1] Le volume III des *Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press 1991) propose un choix de la correspondance philosophique de Descartes. La plupart des lettres de Descartes à Elisabeth y figurent. Elles sont traduites par John Cottingham *inter alia*.

[2] Voir par exemple les lettres de Descartes à Elisabeth des 17 et 29 novembre 1643. Shapiro s'appuie sur les résultats de la recherche cartésienne hollandaise qui a publié récemment une édition critique de la correspondance de Descartes de l'année 1643 (Theo VERBECK et al., *The Correspondence of René Descartes 1643*, Utrecht 2003).

index général), l'Introduction à la correspondance est d'une part particulièrement utile en ce que les questions philosophiques débattues dans leurs échanges sont contextualisées et présentées de manière claire et documentée. D'autre part, les vues philosophiques d'Elisabeth de Bohème ne sont pas vues à travers le prisme de Descartes, comme c'est en général le cas[3], mais en tant que telles. C'est une perspective novatrice et intéressante de considérer la destinataire de Descartes non pas seulement comme sa correspondante exemplaire et fidèle, mais de dégager à partir des lettres d'Elisabeth sa propre position philosophique (6). L'attention que Shapiro porte à cette femme exceptionnellement intelligente et cultivée dans l'Introduction à leur correspondance ne vise bien évidemment pas à faire de Descartes l'élève d'Elisabeth, même si son influence est indéniable en particulier dans le développement de la philosophie pratique de Descartes, mais à faire entendre 'The other voice in Early Modern Europe' (c'est le titre de la collection dans laquelle l'ouvrage de Shapiro figure). A cette perspective novatrice s'ajoute la précision[4] de la traduction annotée de Shapiro : cette nouvelle édition comble une lacune dont la recherche cartésienne profitera sans nul doute.

Ce compte rendu indique en premier lieu quelques repères biographiques d'Elisabeth de Bohème (7–16)[5], puis présente brièvement les questions philosophiques principales discutées dans la correspondance entre Descartes et Elisabeth (21–36). La dernière partie est consacrée à la réflexion intéressante sur la définition du philosophe au dix-septième siècle à partir de l'activité intellectuelle d'Elisabeth (36–51).

Elisabeth de Bohème est la fille du roi de Bohème et d'Elisabeth Stuart. Elle naît en 1618. Sa famille est impliquée au premier plan dans les conflits religieux et politiques qui enflamment l'Europe pendant la Guerre de Trente Ans ainsi que la guerre civile en Angleterre (Charles I, son oncle, est décapité en 1649). La défaite du camp protestant l'exile avec certains membres de sa famille à La Haye. L'impact de cette situation sur sa santé la conduira d'ailleurs à demander conseil à Descartes (cf. lettre des 24 mai, 22 juin, et 30 novembre 1645). Elle reçoit une éducation complète dans les disciplines aussi bien scientifiques que littéraires et on remarque très tôt son intelligence et sa curiosité intellectuelle, si bien qu'on la surnomme 'la Grecque'. Les détails de son éducation privée sont assez mal

[3] Descartes, *Correspondances avec Elisabeth et autres lettres*, Jean-Marie et Michelle Beyssade (introduction, bibliographie et chronologie), Paris : GF-Flammarion 1989 ; Descartes, *Lettres sur la morale : correspondance avce la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine*, Jacques Chevalier (éd.), Paris : Hatier 1955.

[4] La traduction de Shapiro est en général plus littérale que celle de Cottingham, sans pour autant que la lisibilité en pâtisse. Par exemple : Descartes à Elisabeth (21 mai 1643), ' Et je puis dire en vérité' ; 'I may truly say' (Cottingham) ; 'I can say with truth' (Shapiro). Descartes à Elisabeth (4 août 1645), 'Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le *Discours de la Méthode*.' ; 'It seems to me that each person can make himself content by himself without any external assistance, provided he respects three conditions, which are related to the three rules of morality which I put forward in the *Discourse on the Method*.' (Cottingham) ; 'So it seems to me that each person can make himself content by himself and without waiting on something from elsewhere just so long as he observes three things, which are related to the three rules of conduct that I set out in the *Discourse on the Method*.' (Shapiro)

[5] Les pp. 16–21 sont consacrées à la vie de Descartes. Celle-ci étant connue et abondamment documentée par la recherche, ce compte rendu a jugé opportun de se concentrer sur celle d'Elisabeth.

documentés, et les informations sur ses positions philosophiques n'ont pas été consignées dans d'autres œuvres sinon dans la correspondance dont nous disposons aujourd'hui, au demeurant incomplète. Néanmoins celles-ci témoignent d'un engagement hors du commun dans la vie intellectuelle et politique de son temps. Par exemple, c'est elle qui fait connaître à Descartes *Le Prince* de Machiavel et qui le sollicite à préciser ses vues en matière de philosophie politique. Nous savons qu'elle a fréquenté les mathématiciens de l'Université de Leyde qui lui reconnaissait des talents dans cette discipline et qu'avant même d'inaugurer sa correspondance avec Descartes, en 1643, elle était tout à fait informée des thèses de la métaphysique cartésienne. Il est important de mentionner également qu'en 1640 Elisabeth correspond avec Edward Reynolds, prêtre anglican à Oxford et auteur d'un *Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man*. Dans la dédicace qui est adressée à Elisabeth, l'auteur la remercie de sa contribution critique au *Treatise*. Malheureusement, la correspondance qui sans doute éclairerait la position philosophique d'Elisabeth a été perdue. Mais il est fort probable qu'Elisabeth ait suscité et influencé l'élaboration des *Passions de l'âme* que Descartes publie en 1649. En 1660, 11 ans après la mort de Descartes, Elisabeth se retire au couvent luthérien de Herford en Westphalie, où elle restera jusqu'à sa mort, en 1680. Les raisons de cette décision sont mal connues et peu de témoignages sur ses occupations subsistent. Il est néanmoins certain qu'elle poursuit ses activités intellectuelles (elle correspond avec Malebranche au sujet de *La Recherche de la vérité*) tout en prenant la direction du couvent en 1667. Sa tolérance religieuse la conduit à accueillir des sectes marginales tels les labadistes et les quakers (l'annexe contient la correspondance avec Robert Barclay et William Penn) sans pour autant partager leur enthousiasme religieux. Shapiro conclut que ses responsabilités de princesse exilée puis celle d'abbesse ne lui ont probablement pas donné le temps nécessaire pour écrire un traité abouti. Par conséquent, l'état fragmentaire de ses positions politiques, philosophiques et religieuses nous confine à une interprétation en partie spéculative (16).

Sa correspondance avec Descartes (61–182) est exemplaire en ce qu'Elisabeth formule des objections majeures aux thèses cartésiennes et propose des alternatives. En outre, leurs échanges (une soixantaine de lettres) couvrent quasiment l'ensemble des disciplines de la philosophie : la métaphysique, la philosophie naturelle, la psychologie morale, l'éthique et la philosophie politique. Deux questions métaphysiques majeures sont discutées dès les premières lettres (mai 1643). La première est liée aux deux thèses connexes que Descartes défend dans les *Méditations* selon lesquelles la *res extensa* et la *res cogitans* sont des substances réellement distinctes, d'une part. D'autre part, Descartes affirme que l'esprit et le corps sont joints et forment une unité (ou encore une sorte de troisième notion primitive) dans l'homme. De nombreuses questions se posent, notamment celle de la possibilité d'une interaction entre deux substances distinctes, celle de la nature de cette interaction, celle du statut métaphysique de cette union, et celle de la manière dont l'esprit se représente le monde matériel. Elisabeth s'interroge en particulier sur la nature de l'interaction entre esprit et corps et suggère que Descartes rende compte de la possibilité d'une interaction entre une substance immatérielle et une substance matérielle en ayant recours à la notion de causation qui permettrait d'expliquer comment les pensées peuvent engendrer des actions du corps, et inversement. Les réponses de Descartes insistent sur l'évidence, cette fois empirique, que nous observons de l'interdépendance du corps et de l'âme. Elisabeth répond que cette connaissance intuitive est sans doute vraie, mais

insatisfaisante, puisqu'elle n'explique pas le fonctionnement de cette interaction. Descartes reviendra sur ce problème dans *Les Passions de l'âme*.

La deuxième question a trait à la question de la liberté de la volonté (septembre 1645-janvier 1646). Ici aussi, la réserve d'Elisabeth réagit aux deux thèses cartésiennes apparemment incompatibles : l'une affirme la providence divine, l'autre la liberté humaine. La position compatibiliste de Descartes pose à Elisabeth au moins un problème, celle de savoir si une conception positive de la liberté ne viole pas la puissance divine de déterminer l'action humaine.

Si Elisabeth adhère aux thèses de la philosophie naturelle de Descartes et considère que le modèle aristotélicien (notamment l'explication des phénomènes naturels par la cause finale) n'est plus adéquat à rendre compte du monde naturel, elle formule néanmoins trois points critiques à l'égard du modèle mécaniste cartésien : tout d'abord la 'nouvelle science' n'explique pas assez précisément selon elle le principe de causation efficiente ; ensuite le phénomène de l'attraction magnétique est expliqué de manière plus satisfaisante dans l''ancienne' physique aristotélicienne ; enfin la question de la nature humaine, en particulier de l'immortalité de l'âme n'est pas véritablement traitée selon les principes mécanistes. Elisabeth suggère que l'on pourrait atteindre une meilleure compréhension de l'âme humaine si on l'expliquait en termes de mouvement de la matière. Elle adhère à l'explication mécaniste de la physiologie et son application à la médecine, mais elle ne partage pas entièrement la manière dont Descartes suggère de traiter certaines maladies liées aux passions (24 mai 1645). La particularité de la psychologie morale de Descartes qu'Elisabeth relève dans sa correspondance, est qu'il reconnaît aux passions du corps un pouvoir sur l'esprit tout en affirmant à l'instar des néo-stoïciens que nous avons des idées qui ne 'dépendent que de nous', c'est-à-dire qui ne sont pas soumises aux mouvements du corps. La question éthique principale dont ils s'entretiennent concerne la nature du souverain bien et sa relation au bonheur (août-octobre 1645). Le texte qui sert de point de départ est le *De vita beata* de Sénèque. Selon Descartes, le bien suprême consiste en la vertu, c'est-à-dire en l'usage optimale de la raison et de la volonté, et il n'est pas nécessairement identique au bonheur. La vertu implique une connaissance et une maîtrise de soi qui permet de comprendre sa valeur propre et celle des choses. Comme le lui fait remarquer Elisabeth, Descartes développe une position éthique particulière dans la tradition de l'éthique des vertus puisqu'il ne reconnaît pas à la fortune de rôle dans l'élaboration du bonheur et qu'il introduit des éléments néo-stoïciens dans sa morale. Shapiro rappelle à juste titre que le Descartes du *Discours de la méthode* (1637) ne fonde pas sa morale par provision sur la notion de vertu que l'individu doit développer pour devenir son propre législateur, mais sur celle de maximes qu'il s'agit de suivre. Sans doute cette inflexion est-elle due au moins en partie par les questions d'Elisabeth relatives au bien suprême. C'est également Elisabeth qui sollicite Descartes d'expliquer comment l'individualisme éthique qu'il prône peut s'appliquer à une communauté d'individus et quelles institutions politiques sont selon lui les plus adéquates pour gouverner les individus. Leurs échanges en matière de philosophie politique sont initiés par Elisabeth qui demande à son correspondant de se positionner à l'égard du réalisme politique de Machiavel (septembre-novembre 1646). Descartes ne partage pas le modèle machiavélien lequel conçoit l'acte de gouverner essentiellement comme le monopole du pouvoir politique. Au contraire, gouverner implique un prince plébiscité et législateur juste. La position d'Elisabeth est plus nuancée. Même si elle rejette la brutalité de certaines recommandations

du Prince, l'expérience de la guerre la conduit à apprécier l'approche pragmatique de Machiavel dans des cas de vacuum politique.

La question de savoir si Elisabeth peut être considérée comme une philosophe est spéculative, dans la mesure où son seul legs philosophique est sa correspondance avec Descartes. Il a déjà été fait mention de ses grandes compétences en physique et en métaphysique (elle développe différents types de causation), en géométrie algébrique (une lettre de Descartes fait mention qu'elle a résolu le problème d'Apollonius - construire un cercle tangent à trois cercles donnés - ; sa solution a été perdue), en médecine, en éthique, et en philosophie politique. Elle est sans doute une des premières à avoir vu l'incompatibilité entre une explication mécaniste du monde et un dualisme des substances. Bien qu'elle ne défende pas explicitement une position physicaliste stricte, elle considère que le corps et l'esprit ne peuvent être des substances aussi distinctes que Descartes le prétend. Elle partage l'idée selon laquelle les pensées ne peuvent être réduites aux mouvements du corps, néanmoins l'autonomie de l'esprit dépend en grande partie des conditions du corps. La raison ne peut donc pas fonctionner parfaitement sans que des conditions de santé corporelle minimale ne soient remplies. Elle suggère par conséquent que le dualisme substantiel n'est pas nécessaire pour assurer l'autonomie de la pensée. Les pensées ne sont pas déterminées par le corps, mais elles ne sont pas détachées de celui-ci.

A partir de sa correspondance, on peut reconstituer ses positions éthiques et politiques qui divergent de celles de Descartes. A la différence de Descartes, Elisabeth pense que notre contentement ne peut dépendre seulement de ce qui est en notre pouvoir. La vertu est sans doute une condition nécessaire pour atteindre le contentement de soi, mais non une condition suffisante, car la chance (*moral luck*) joue un rôle non négligeable dans l'obtention du bonheur. De plus, Elisabeth ne partage pas la définition rationaliste de la vertu, selon laquelle il s'agit de bien juger pour être content. Cette capacité de bien juger dépend de facteurs extérieurs à notre raison, comme celle de la santé du corps. En outre, elle remet en question la possibilité de cette tranquillité de l'esprit que défend la morale néo-stoïcienne (cf. en particulier Justus Lipsius, Guillaume de Vair et Pierre Charron), puisque la limite de nos connaissances nous empêche de mesurer justement la valeur de nos actions ainsi que leurs résultats. Seule une connaissance infinie pourrait assurer la certitude de notre contentement. Sa position en matière de philosophie politique part du constat que l'être humain est avant tout un agent déterminé par son propre intérêt (self-interest) et qu'il est par conséquent nécessaire d'établir un catalogue de valeurs communes sur lesquelles les personnes peuvent s'accorder pour une vie en commun. La question qu'elle se pose et qui est propre à l'éthique contractualiste, est de trouver un moyen de réconcilier les intérêts en concurrence les uns avec les autres et de trouver un équilibre des forces.

A l'évidence, ses positions éthiques reflètent une connaissance approfondie des théories discutées à son époque. Ses réponses aux thèses de Descartes ne sont pas de simples réactions, mais elles sont issues de ses réflexions et de sa tentative de combiner l'éthique des vertus, le stoïcisme et le contractualisme. De manière plus générale, la consistance de ses positions métaphysiques, physiques et éthiques lui accorderait le statut de philosophe, si la définition du philosophe en vigueur au dix-septième siècle et au-delà ne reposait pas sur des critères qu'elle ne remplissait pas. D'une part, elle n'a pas écrit de traité, mais seulement des échos de sa réflexion philosophique, sa correspondance privée. La philosophie au

dix-septième siècle est une activité écrite et quasi-publique. D'autre part, la philosophie est un domaine réservé aux hommes et le préjudice selon lequel la rationalité est un attribut masculin est largement partagé par les deux sexes.[6] A ce titre, il est plausible que la volonté expresse d'Elisabeth de ne pas rendre publique sa correspondance avec Descartes soit liée à ce préjugé. A moins qu'elle n'ait cherché à préserver son amitié à l'égard de 'Monsieur Descartes' du regard public auquel son rang l'obligeait.

ISABELLE WIENAND

JACOBI, Friedrich Heinrich: *Kleine Schriften II 1787–1817*. Hg. von C. Goretzki und W. Jaeschke. Werke. Gesamtausgabe hg. von K. Hammacher und W. Jaeschke. Band 5,1. Hamburg 2007. 422 S. ISBN 978-3-7873-1373-0.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) ist zu den Protagonisten der klassischen deutschen Philosophie zu zählen, bestimmte er doch seit den 1780er Jahren über gut drei Jahrzehnte den von Kant zu Hegel und Schelling führenden Denkweg maßgeblich mit. Er machte sich als Verfasser philosophisch-psychologischer Romane (*Woldemar*, *Allwill*), die als Nachahmungen von Rousseaus *Nouvelle Héloïse* und Goethes *Werther* gesehen werden können, einen Namen, initiierte durch seinen Disput mit Moses Mendelssohn über den angeblichen Spinozismus Lessings den berühmten Pantheismusstreit, der als Atheismusstreit bis weit ins 19. Jahrhundert hinein wirkte, und trat als effektvoller Interpret des Kant'schen „Dinges an sich" und als versierter Kritiker der Verstandesaufklärung in der Linie Hamanns und Herders an die philosophische Öffentlichkeit. Er meldete sich mit richtungweisenden Reflexionen zum Verhältnis von Idealismus und Realismus zu Wort und konfrontierte die rationalistische Metaphysik, als deren höchster Ausdruck ihm die atheistische Lehre des Spinoza galt, in einer Nietzsche antizipierenden Weise mit dem Vorwurf des Nihilismus. Und nicht zuletzt war es seinem philosophiehistorischen Schaffen zu verdanken, dass die deutsche Philosophie des späten 18. Jahrhunderts durch Diskussionen zu Spinoza, Bruno, Hume und Hemsterhuis bereichert wurde. Dabei ist allerdings nach wie vor nicht leicht auszumachen, welche philosophische Position oder Theorie man Jacobi am besten zuschreiben soll. Seine in anspielungsreiche Dialoge, Übersetzungen, Briefe und Zitate gekleideten Räsonnements, seine kongenialen Einlassungen zu verschiedensten Denkern und Problemstellungen lassen ihn als vielgestaltigen, proteusartigen philosophischen Autor erscheinen. Etikettierungen wie Herzens-, Glaubens-, Seinsphilosoph, Idealist, Irrationalist, schwärmerischer Gegenaufklärer sind ihm offenbar genauso angemessen wie Skeptiker, naiver Realist, Philosoph des gesunden Menschenverstandes, empfindsamer Aufklärer. Unbestreitbar ist, dass zu den profilierten und folgenreichen Seiten seines konstruktiven Philosophierens die unter dem Motto der Daseinsenthüllung stehenden – und sichtlich durch Kants

[6] Dans la lettre d'Elisabeth du 24 mai 1645, il est question de l'autonomie de l'esprit à l'égard des passions. Selon Shapiro, l'interprétation du passage dans lequel Elisabeth invoque 'la faiblesse de mon sexe' peut se lire soit comme l'expression d'un 'sexisme internalisé', soit comme 'a note of irony to bring out a certain sexism on Descartes' part'. (42) La première interprétation semblerait plus plausible, eu égard à la grande estime intellectuelle de Descartes à son égard (cf. par exemple la dédicace à Elisabeth des *Principes de la philosophie*, 1647).

Ausführungen zur dritten kosmologischen Antinomie beeinflussten – Bemühungen gehören, die Relation von Unbedingtem und Bedingtem in ihren verschiedenen Stufen und ihren antinomischen Verstrickungen zu beleuchten und im Sinne eines Verhältnisses schöpferischer, interpersonaler Freiheit zur Geltung zu bringen. Zudem besteht kaum ein Zweifel, dass man es bei Jacobi mit einem Rationalitätskritiker reflektierter Art zu tun hat. Sobald er sich gegen Kontrahenten, die ihn des Antirationalismus und Fideismus bezichtigen, zur Wehr setzen muss, gibt er zu verstehen, sein eigener Standpunkt sei jener der eigentlichen, weil über ihre Vorstufen und Grenzen aufgeklärten Vernunft.

Der vor kurzem im Rahmen der Jacobi-Werke (Gesamtausgabe) veröffentlichte zweite Band der *Kleinen Schriften* macht – neben der Übersetzung von Hemsterhuis' *Alexis oder von dem Goldenen Weltalter* sowie einer Reihe von Gelegenheitsarbeiten – einige Texte Jacobis neu zugänglich, in denen dieser seine reflektierte Rationalitätskritik mustergültig unter Beweis stellt und aus denen überdies hervorgeht, welche Voraussetzungen und Motive dieser Kritikform zugrunde liegen. All jenen, die sich für Phänomene einer Dialektik der Vernunft wie auch für Zusammenhänge der Jacobi'schen Rationalitätskritik mit Kants vernunftkritischem Programm interessieren, sei er dringend zur Lektüre empfohlen.

Zu beachten ist insbesondere das an J.G. Schlosser adressierte Schreiben *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist* (103–136), das Jacobi 1788 veröffentlichte. Dieses Schreiben ist eine Antwort an jene Freunde der illuminatischen und durch die Philosophie Kants inspirierten Aufklärung, die seit Mitte der 1780er Jahre zum Kampf gegen eine angeblich abtrünnige illuminatische Fraktion aufriefen, namentlich gegen den als gegenaufklärerisch und vernunftfeindlich eingestuften Supernaturalismus und „Krypto-Katholizismus" des Lavater-Kreises. Jacobi fühlte sich mitangegriffen, zumal er anlässlich seiner Kritik am Spinozismus die auf Einsichten des gelehrten Nichtwissens beruhende These verfochten hatte, das höchste, göttliche Sein könne nur geglaubt oder gefühlt werden. Inhaltlich gesehen ist das Schreiben ein Plädoyer für die attackierte Partei und damit für eine philosophisch-theologische Strömung, welche sich den Anmaßungen der Vernunft widersetzt, indem sie sich vornehmlich auf eine Erkenntnis durch Erfahrung, Anschauung und gesunden Menschenverstand beruft, und welche die Rechte der „positiven Religion" gegen die ihres Erachtens illegitimen Ansprüche seitens einer deistischen Vernunftreligion verteidigt. Jacobi versäumt es dabei nicht klarzustellen, dass diese berechtigte Absage an die Deisten-Vernunft nicht aus Vernunftfeindschaft resultiert, sondern aus dem Bestreben, eine Antwort auf die Frage zu finden, welche Form von Vernunft es angesichts der zur Ideologie verkommenen aktuellen Aufklärungs- und Vernunftrhetorik zu konservieren oder neu zu generieren gilt. In dieser Hinsicht wird dafür argumentiert, dass jede sich als autonom begreifende Vernunft, d.h. jede Vernunft, die sich Erfahrung und positiver Religion enthoben glaubt, zurückzuweisen ist. Denn eine solche Vernunft ist entweder ein bloßes Wort, eine „philosophische Schwärmerei" (120), oder – sobald sie sich mit Inhalt füllt – eine Denkform, die einem neuen „Papismus und Verfolgungsgeist" (127) ihre Dienste anbietet, alles in allem: Zeichen eines frommen Betrugs. Eine kritische, sich auf ihre Grenzen besinnende Vernunft ist dagegen genau dasjenige, was es Jacobi zufolge unbedingt zu unterstützen gilt. Denn auf diese Weise kann der positiven Religion zu neuem Leben und neuer Kraft verholfen werden.

Es besteht kein Zweifel, dass Jacobi mit dieser vernunftkritischen Intervention eine bemerkenswerte Einsicht ausgesprochen hat, wird doch die autonome Aufklärungsvernunft, worauf besonders Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* eingehen wird, spätestens mit der Französischen Revolution in der Tat die Gestalt eines Verfolgungsgeistes annehmen. Allerdings scheint Jacobi bei seinem Gegenvorschlag nicht bedacht zu haben, dass die Vernunft sich nur dann zugunsten von Erfahrung und positiver Religion Grenzen setzen kann, wenn Erfahrung und positive Religion sich am Maßstab der Vernunft orientieren und dadurch als Stufe oder Gegengestalt der Vernunft überhaupt begreiflich sind. Die deistische Vernunft mag zwar ohne positive Religion machtlos sein, die positive Religion ihrerseits kann aber nur dann erneut geschichtswirksam werden, wenn sie Ansprüchen ebendieser Vernunft genügt.

Besondere Erwähnung verdient ebenfalls die 1793 in Schillers *Horen* veröffentlichte Brieffolge *Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers* (185–222). Seit dem Schreiben *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* aus dem Jahre 1786 hatte Jacobi, um den Verdacht der Beförderung eines supernaturalistischen Aberglaubens von sich lenken, eindringlich hervorgehoben, er sehe sich mit seiner glaubensphilosophischen Lehre des Nichtwissens in Übereinstimmung mit Kants Losung, wonach es das Wissen zugunsten des Glaubens einzuschränken gelte, wie insbesondere auch mit Kants Grundlegungen zur Moraltheologie aus der *Kritik der reinen Vernunft*.[7] Diesen Erklärungen war wenig Erfolg beschieden. Der sich als Freund der Aufklärung verstehende C.L. Reinhold wandte sich seit Mitte der 1780er Jahre gegen einen Supernaturalismus, zu dessen Hauptexponenten er neben Lavater ausdrücklich Jacobi rechnete. Und er unterließ es bei seinen Stellungnahmen zum Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi auch nicht, diesem eine Verkennung sowohl von Kants erkenntniskritischem Standpunkt als auch von dessen Auffassung eines aus dem Begriff des Sittengesetzes zu deutenden moralischen Vernunftglaubens anzulasten. Der moralische Vernunftglaube, so wurde kenntlich gemacht, ist zwar in der Tat nicht der deistische Vernunftglaube, doch auch keineswegs die positive Religion oder ein Seinsglaube. Die *Zufälligen Ergießungen* verraten, dass Jacobi sich gegen diese Polemik mit neuen Zugeständnissen an die Kants Moralphilosophie zu wappnen anfing. Ungleich stärker als je zuvor wird nun der Glaube an das höchste Eine und Sein als „Glaube an Tugend" und an die „moralische Regierung Gottes" (221) thematisiert, im Einklang mit Reinholds Ausführungen zur Willensfreiheit aus dem zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie*[8] der Vorrang des „uneigennützigen" vor dem „eigennützigen Trieb" bejaht (218ff.). Jacobi entpuppt sich in den Schlusspassagen dieses Textes nachgerade als glühender Anhänger von Kants „Hauptgrundsatz" der „Unabhängigkeit des Prinzips der Sittlichkeit von dem Prinzip der Selbstliebe". Die Festsetzung und Verbreitung desselben ist „das Ziel aller meiner philosophischen Bemühungen von jeher gewesen" (222). Diese Pointe der *Zufälligen Ergießungen* ist nicht unbedingt überraschend, hat Jacobi doch schon in seinen Romanen ein Augenmerk auf die Vorzüge des ethischen Ziels der „uneigennützigen Liebe" gerichtet. Ob er sich vor dem Hintergrund seines vollständiger betrachteten Denkkonzepts zu Recht auf Kant berufen kann, ist freilich eine andere Frage. Da Jacobi gleichzeitig an

[7] Siehe F.H. JACOBI: *Werke. Gesamtausgabe*. Bd. 1,1. Hamburg 1998, 320ff.

[8] Siehe *Briefe über die Kantische Philosophie*. 2. Bd. Hg. von M. Bondeli. K.L. REINHOLD: *Gesammelte Schriften* 2/2. Basel 2008, 161ff., 183ff.

seiner Glaubensmetaphysik festhält und überdies unvermindert als Anwalt der positiven Religion auftritt, ist ein Konflikt mit Kant und vor allem mit seinen Interpreten, welche, wie der junge Hegel und sein Freund Schelling, den Anbruch einer im vom Geiste einer neuen, nicht-positiven Religion ausgehenden Menschheitsepoche erwarten, absehbar. Der Tübinger Freundeskreis dürfte Jacobis Ansichten in den *Zufälligen Ergießungen* als Akkommodation Kantischer Resultate an die theologische Orthodoxie empfunden haben.

Hinzuweisen gilt es schließlich auf das Schreiben *An Schlosser über dessen Fortsetzung des platonischen Gastmahles* von 1796 (227–246). Offenkundig vermochte Jacobi seine lebens- und religionsphilosophischen Hauptanliegen in der Folge nicht mehr in Form Kantischer Grundsätze zu artikulieren. Oder jedenfalls erschien ihm hierfür die Aneignung von Denkansätzen Platons und Leibniz' als geeigneter. Hinsichtlich einer angemessenen Beschreibung der uneigennützigen Liebe ist nun insbesondere Platon der neue Leitstern. Kant dagegen wird in diesem Punkt sogar zum Gegenstand der Rationalitäts- und Nihilismuskritik. Sein moralphilosophischer Begriff des reinen Willens wird als eine wirklichkeitsfremde Abstraktion diagnostiziert – als ein „Nichts wollendes Wollen" (230). Diese Neupositionierung hindert Jacobi jedoch nicht daran, sich erneut im Rekurs auf kantische Denkfiguren zum Retter der richtig verstandenen Vernunft emporzuschwingen, sobald neuere philosophischen Fraktionen mit seines Erachtens unzureichenden Vernunftkonzepten operieren. So wird denn etwa gegen jene, welche in Begriffen und Grundsätzen nichts als Produkte der Abstraktion von Sinnlichem, Individuellem und Erfahrung erkennen, eingewandt, dass es sehr wohl ursprüngliche, apriorische Prinzipien gibt, ja, „daß ohne schon vorhandene Vernunft keine Erfahrung möglich wäre." (231) Die Spannung von radikaler Vernunftkritik und Gewinnung einer neuen, durch Kantische Resultate angeregten Form von Rationalität bleibt somit auf veränderter Ebene erhalten. Nur wenige Jahre danach werden auf dieser Basis Fichte und seine Anhänger Opfer von Jacobis Rationalitäts- und Nihilismuskritik.

Abschließend sei darauf aufmerksam gemacht, dass sich im Band auch einige Texte des späten Jacobi finden, die für das Pantheismusthema von Interesse sind, so beispielsweise Äußerungen zu Hamann aus dem Jahre 1813. Angesichts der erwähnten Zusammenhänge von Jacobis rationalitätskritischer Denkentfaltung und Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie darf man auf den – mit Kommentar, Editionsbereicht und Registern versehenen – Ergänzungsband (5,2) gespannt sein, dessen Veröffentlichung hoffentlich nicht allzu lange auf sich warten lässt.

MARTIN BONDELI