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: 60 (2013)

Heft: 1

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

REZENSIONSARTIKEL

Peter Paul Müller-Schmid

Politische Theologie im Zweiten Vatikanischen Konzil? Zur Frage der Kontinuität der Katholischen Soziallehre[1]

Aus der Fülle von Literatur zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ragt eine Publikation heraus, mit der es an wissenschaftlichem Anspruch und intellektuellem Scharfsinn so leicht keine aufnimmt. Während aus Anlass der fünfzigjährigen Wiederkehr der feierlichen Konzilseröffnung vom 11. Oktober 1962 viele nur wiederkäuen, was sie selbst oder andere längst gesagt haben, geht es in dem vorzustellenden Werk ans Eingemachte. Sein Autor, Jurist und Dominikanertheologe in der Linie des Fribourger Sozialphilosophen Arthur F. Utz (1908–2001), hält sich nicht lang mit den üblichen Elogen auf „das Konzil" auf. Auch die seit Jahrzehnten ertönende Litanei extremtraditionalistischer Verteufelung dieses Konzils findet bei ihm kein Gehör. Um die verhärteten Fronten und die eingefahrenen Narrative aufzubrechen, wählt Spindler einen anderen Weg. Er greift sich den wohl scharfsinnigsten und zweifellos ernstzunehmenden Kritiker des Vaticanum II, den Kanonisten Hans Barion (1899–1973), heraus. Anhand von dessen Fundamentalkritik prüft er die Begründetheit sowohl der Loblieder als auch der Angriffe auf die konziliare Lehre, um sie so „für ein neues Stadium der Konzilsinterpretation und -rezeption fruchtbar [zu] machen" (19). In dieser Ausführlichkeit hat das noch niemand getan. Und dafür gibt es Gründe. Das Zweite Vatikanische Konzil wurde nämlich – nach einer ersten, überwiegend euphorischen Phase der Aufnahme – von theologischer wie lehramtlicher Seite quasi kanonisiert, ja zum „Superdogma" (Joseph Ratzinger) erhoben. Wer sich mit ihm kritisch auseinandersetzt, steht seitdem in der Gefahr, aus der nachkonziliaren Gemeinschaft der kirchlich Zeitgemässen und der akademisch Tonangebenden ausgeschlossen zu werden – eine Schwierigkeit, mit der nicht nur Barion, sondern auch der Verfasser dieser Studie zu rechnen hatten. Erschwerend kommt hinzu, dass Barion, wiewohl Priester, 1933 der NSDAP beitrat und sich dem neuen Regime als Gutachter und Berater zur Verfügung stellte. Nach dem Krieg wurde er zwar „entnazifiziert", durfte aber – nach langem Rechtsstreit – nicht mehr auf seinen Lehrstuhl an der Bonner Universität zurückkehren. Die dritte Problematik, der sich der

[1] SPINDLER, Wolfgang: *„Humanistisches Appeasement"? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (= Sozialwissenschaftliche Schriften 48). Berlin: Duncker & Humblot 2011. 462 S. ISBN: 978-3 428-13588-2.

Verfasser stellen musste, besteht in der Nähe Barions zu dem berühmt-berüchtigten Staatsrechtslehrer Carl Schmitt (1888–1985). Auch dieser war, jedenfalls bis zu seiner ab 1936 von der SS betriebenen Entlarvung als kryptokatholischer Opportunist, ein Parteigänger der Nazis. Sein Werk, vor allem die „Politische Theologie" und sein Völkerrecht, wird dessenungeachtet seit Jahrzehnten auf internationaler Ebene breit rezipiert und diskutiert. Angesichts der anhaltenden, unüberschaubaren Flut von Quelleneditionen, Neuauflagen und sekundärer Schmitt-Literatur den Überblick zu bewahren ist eine Schwierigkeit, die Spindler nur deshalb meistert, weil er ausweislich einschlägiger Publikationen und seiner Mitgliedschaft im Wissenschaftlichen Beirat der internationalen Carl-Schmitt-Gesellschaft seit langem mit Begriffen und Positionen des „Theologen der Jurisprudenz" (so Schmitt über sich selbst) beschäftigt ist. Mit dieser am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft der Theologischen Fakultät Trier eingereichten Arbeit wurde er *summa cum laude* promoviert. Wie aber die geschilderten Zusammenhänge und die Gliederung zeigen, geht sie über das sozialethische Fachgebiet weit hinaus.

Bevor Spindler Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (*GS*) darstellt und beurteilt, ordnet er zunächst die Thematik in das wissenschaftliche Umfeld, insbesondere in die Grundlagen der Katholischen Soziallehre und der katholischen Kirchenrechtslehre, ein (A.) und grenzt sie von anderen Fragestellungen ab. Sodann wird Barions Werdegang biographisch skizziert und sein voraussetzungsreiches, von Rudolph Sohm (1841–1917) geprägtes rechtstheologisches Konzept zur Darstellung gebracht (B.), bevor in einem weiteren Kapitel Barions Stellungnahmen zum Staat-Kirche-Verhältnis bis zum Vorabend des Konzils analysiert werden (C.). Dieses Kapitel bildet einen der Höhepunkte dieser Publikation, weil hochkomplexe Probleme des (rechts-) geschichtlichen Zugangs zu systematischen Fragen, etwa der Unterscheidung von konfessionell gebundenem Kirchenrecht und überkonfessioneller, auf Naturrecht rekurrierender „katholischer" Staatslehre und damit von Moral(theologie) und (kanonischem) Recht, von Natur- und Offenbarungsrecht auf souveräne Weise dargelegt und kenntnisreich beleuchtet werden. Das vierte Kapitel (D.) konfrontiert Barions Positionen mit den hohen Erwartungen, die in den Jahren vor der Eröffnung an das Vaticanum II gestellt wurden, und bringt seine Fundamentalkritik umfassend zur Darstellung. Den Schwerpunkt bildet hierbei Barions Attacke auf die konziliare Figur des „Bischofskollegiums", die sich auf das oft bemühte Neuerungspotential des Vaticanum II stark „entmythologisierend" auswirkt, jedenfalls wenn man auf die *juridische* Relevanz der Figur abhebt. Auf dieser breiten Basis sind die Voraussetzungen geschaffen, unter denen sowohl die Staatslehre (E.) als auch die Soziallehre (F.) des letzten Konzils ausführlich in den Blick genommen werden können. Im letzten Kapitel (G.) führt der Verfasser die Ergebnisse – an den grösseren hermeneutischen Rahmen seiner Arbeit anknüpfend – einer abrundenden Schussreflexion zu. Spindlers Ausführungen gehen zu den ideengeschichtlichen Quellen, aus denen die gesellschaftsbezogene Doktrin der Kirche wie auch die kirchenrechtliche Sicht Barions schöpfen, und lassen zugleich Leis-

tung und Grenze eines der geistreichsten Kirchenrechtler und katholischen Intellektuellen seiner Zeit erkennen.

Sozialethisch relevant ist vor allem Barions Kritik an der Soziallehre des Konzils im engeren Sinne. Worum geht es dabei? Spindler behandelt die Frage exemplarisch anhand der konziliaren Stellungnahmen zur Frage des Eigentums und der betrieblichen Mitbestimmung beziehungsweise der diesbezüglichen Kritik Barions. Beim Privateigentum problematisiert Barion den in *GS* verwendeten Begriff des *superfluum*, womit der Besitz aufgespalten werde in einen zum Lebensunterhalt hinreichenden und einen überflüssigen Bestand. Wird damit das Recht auf Eigentum, auf redlich erworbenen Wohlstand diskriminiert? Laut Barion impliziert diese auch ethisch gemeinte Qualifizierung „keimhaft" die Forderung nach Angleichung der Besitzverhältnisse. Barions Einwände decken sich zum Teil mit anderen kritischen Stimmen, etwa von Oswald v. Nell-Breuning (1890–1991), Anton Rauscher (geb. 1928) oder dem Konzilsperitus Wilhelm Weber (1925–1983), gehen aber weiter als diese. Barion stellt das Vaticanum II unter Marxismus-Verdacht, womit die Frage der Ideologielastigkeit und der wissenschaftlichen Fehlbarkeit des höchsten ausserordentlichen Lehramts in sozialen Fragen im Raume steht. Wie Spindler freilich en détail nachweist, ist die in *GS* 69,1 erwähnte Armenfürsorge *non tantum ex superfluis* nicht gemeinethisch fundiert; das Konzil erinnert vielmehr an das von den Kirchenvätern- und -lehrern entfaltete urchristliche Ideal der Freigebigkeit, ohne jedoch von jedem zu fordern, auch aus der eigenen Substanz zu geben. „Die Armen *haben* ein Recht auf hinreichenden Anteil an den irdischen Gütern, aber nicht aufgrund der Tatsache des Überflusses, sondern weil sie einerseits hilfsbedürftig sind, während gleichzeitig andererseits nicht benötigte Gebrauchsgüter vorhanden sind. Das Geben *non tantum ex superfluis* ist unter gewissen Bedingungen erlaubt, jedoch nicht geboten" (374). Dennoch gibt Spindler Barion insofern recht, als die Unterscheidung von „Armen" und Reichen", von „flüssig" und „überflüssig" schon in den 1960er-Jahren nicht mehr in die moderne Wirtschaftswelt passte, zu der das Konzil sozialethisch Stellung nehmen wollte.

Die *theologische* Bedeutung des *superfluum*-Begriffes liegt freilich in der Erinnerung daran, dass die Kirche Barmherzigkeit aus dem Geist des Evangeliums hochschätzt, nicht zuletzt deshalb, weil sie „in den Armen und Leidenden [...] das Bild ihres armen und leidenden Gründers erkennt" (*Lumen gentium* 8,3). Dies hat entgegen Barions Vorwurf nichts zu tun mit lehramtlicher „Parteinahme", einer Einschätzung, die zumal in seiner Kritik der konziliaren Staatslehre eine Rolle spielt. In Wirklichkeit ist sowohl die Staats- als auch die Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils naturrechtlich begründet – zum Unbehagen der „progressistischen" Modernitätsgläubigen, die die Katholische Soziallehre im allgemeinen und das metaphysische Naturrecht im besonderen als „spätestens" mit dem Konzil „erledigt" betrachten, aber auch entgegen Ansichten aus dem „traditionalistischen" Lager, die dem Konzil „Verrat" an der Tradition vorhalten. Mit

„Dezisionismus" und hierin begründeter „politischer Theologie", wie Barion mit Hilfe des Begriffsinstruments seines Freundes Schmitt[2] meint, haben sie nichts zu tun. Spindler entfaltet in dem Teil der Arbeit (E.), der sich intensiv mit dem ethischen Gemeinwohlbegriff und Barions Vorwurf des vom Konzil – angeblich – betriebenen antipluralistischen, illiberalen Rousseauismus beschäftigt, eine hochdifferenzierte Analyse der für die Staats- und Soziallehre grundlegenden Naturrechtstradition und erläutert, warum das Konzil Barions Verlangen nach einer an Thomas Hobbes ausgerichteten modernen Verfassungslehre weder nachzukommen brauchte noch dazu imstande war. Wer eine kurz gefasste fundierte wie verständliche Einführung in das „klassische", nicht neuthomistische Naturrechtsdenken, in dessen Normenlehre und die dabei vorausgesetzte Erkenntnistheorie sucht, findet in diesem Abschnitt alles, was man zu diesem schwierigen Thema benötigt.

Der Verfasser weist eine Verbindungslinie zwischen der konziliaren Lehre und der Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung nach. Dabei nimmt die Lehre des Thomas von Aquin (um 1225–1274) eine bedeutende „Brückenfunktion" ein, wiewohl seit Leo XIII. (1810–1903) in der Darlegung der Eigentumslehre ein gewisser Einfluss des rationalistischen Naturrechts, etwa von Christian Wolff (1679–1754) und John Locke (1632–1704), zum Tragen kommt. Unter rationalistischem Naturrecht versteht man die seit der Neuzeit vorherrschende Naturrechtsphilosophie, die im Gegensatz zum klassischen Naturrechtsdenken eines Thomas einerseits die Vernunft gegenüber Glaube und Erfahrung, andererseits das Recht des Einzelnen gegenüber einem gesellschaftlichen Universalismus betont. Bei der Begründung des Privateigentums durch die Enzyklika *Rerum novarum* (*RN*) wird insofern ein rationalistischer Einschlag deutlich, als erstmals vom Privateigentum als einer „Forderung der Natur" (*RN* 7) die Rede ist. Erklärbar werden solche rationalistischen, das heisst von der Heilsökonomie absehenden Einschübe (vgl. auch *RN* 19,2 Satz 1) unter anderem durch Prozesse der Rezeption liberaler Theorien, zumal durch den Jesuiten Luigi Taparelli D'Azeglio (1793–1862), dessen Schüler Leo XIII. war. Thomas von Aquin hingegen hat das Privateigentum als *inventio humana* bezeichnet.[3] „Naturrechtlich" war es nur insofern, als es angesichts der erbsündenbedingten Verfassung des Menschen und der Lebenserfahrung eine vernünftige, effiziente Ordnung der an sich gemeinbestimmten Güter bietet. Es handelt sich mithin um nicht primäres Naturrecht. Ansätze zu dem von Barion behaupteten „Bruch" mit der hergebrachten Gemeinwohl- und Soziallehre wären, so Spindler, allenfalls an der leoninischen Nahtstelle, nicht aber am Vaticanum II festzumachen (258ff.). Letzteres hat nämlich – in Übereinstimmung mit der gesamten nachleoninischen Sozialverkündigung der Päpste – an der auf das Soziale bezogenen Tradition festgehalten, indem es auf der (wenigstens nachträglichen) sozialen Belastung des Eigentums beharrt. „Eigentum verpflichtet" – in der thomasischen Tradition *in sich*, indem es primär „sozial" begründet

[2] SCHMITT, Carl: *Poltische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 1. Aufl. 1923, 9. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 2009.

[3] Vgl. THOMAS VON AQUIN: *S. Th.* II-II, 66,2.

und erst sekundär den einzelnen zugestanden wird; in der neueren Tradition *im Nachhinein*, indem Eigentum zuerst – und heutzutage wohl realitätsnäher (im Sinne der Menschenrechte) – als personales und individuelles Naturrecht entwickelt und erst dann mit legitimen Ansprüchen der Allgemeinheit in Einklang gebracht wird. Leo XIII., Pius XI. und Pius XII. hatten gute Gründe, hinsichtlich der naturrechtlichen Begründung des Privateigentums sich der „praktischen" Argumentation im Sinne eines modernen, rechtsstaatlich unterstützten Personalismus zuzuwenden. Die Situation hat sich seit dem Mittelalter gründlich geändert. Der moderne Staat droht zum Leviathan zu werden.[4] Da ist der Ansatz bei den subjektiven Rechten, wie er bereits bei Leo XIII. hinsichtlich der wirtschaftlichen Ordnung erkennbar wird, nur konsequent. Spindler hingegen gibt ein gewisses Missfallen an dieser „Fehlentwicklung" (Barion) innerhalb der Soziallehre der Kirche zu erkennen, verneint aber die These vom „Bruch". Dies zeigt: Er steht mit beiden Beinen in der philosophisch-theologischen Tradition des Dominikanerordens, der zu der neueren Katholischen Soziallehre und der naturrechtlich fundierten Sozialethik freiheitlich-demokratischer Ordnungen Grundlegendes beigetragen hat und hierbei weiterhin eine erhebliche Rolle spielt. Die Betonung des Gemeinwohls gegenüber dem in dieses zu integrierenden Einzelwohl – vom Verfasser mit seinen Ausführungen zum Mitbestimmungsrecht (350–355) vorzüglich dargestellt – ist ein Grundzug dieser unmittelbar von Thomas inspirierten Denkschule. Utz, der oben erwähnte Rechts- und Sozialphilosoph, Thomas-Kommentator und Interpret der Katholischen Soziallehre, war einer ihrer führenden Köpfe.[5] Spindler knüpft an diese Traditionslinie an und entwickelt sie in kritischer Auseinandersetzung mit Schmitt, Barion und anderen Autoren weiter.

Im Mittelpunkt von Barions Bemühungen steht der ständige Aufweis einer von ihm befürchteten „Säkularisierung" der Kirche, eines Verrats der Kirche am Evangelium, ihrem Auftrag, eines Kokettierens mit dem Staat, das weder ihrer Aufgabe noch der Rolle des Staates gerecht wird. Als Kanonist, der sich von seinem Fach her als „Custos" der Theologie sieht, erhebt er Einspruch gegen wechselseitige Grenzüberschreitungen und kirchliche „Appeasement"-Politik. Spindlers Buch ist der Versuch, *sine ira et studio* die Stärken wie die Schwächen der Barionschen Positionen aufzuzeigen. Die Stärken sieht er in dem seine Kanonistik, Ekklesiologie und Theologie zu-

4 Vgl. dazu SCHMITT, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. 1. Aufl. 1938, 2. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta 1982.

5 Vgl. das fünfbändige Standardwerk der Sozialethik: UTZ, Arthur Fridolin: *Sozialethik. I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*. Heidelberg: Kerle 1958; *Sozialethik. II: Rechtsphilosophie*. Heidelberg: Kerle 1963; *Sozialethik. III: Die soziale Ordnung*. Bonn: Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V. 1986; *IV: Wirtschaftsethik*. Unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen. Bonn: WBV 1994; *Sozialethik. V: Politische Ethik*. Unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen. Bonn: Scientia Humana Institut 2000. Zur Sozialphilosophie von A.F. Utz vgl. SPINDLER, Wolfgang Hariolf: Art. *Utz, Arthur*, in: Thomistenlexikon (2006) Sp. 677–684; MÜLLER-SCHMID, Peter Paul: *Naturrecht, Geschichte und Vernunft. Naturrecht und Pluralismus bei Arthur F. Utz OP*, in: NO 65,5 (2011) 343–359, 65,6 (2011) 415–426.

sammenhaltenden Prinzip der Unterscheidung des Geistlichen und des Weltlichen im Bestreben, deren jeweilige Legitimität und Eigenrechtlichkeit herauszustellen sowie Grenzüberschreitungen kritisch zu beleuchten. Als Schwäche macht er den weitergehenden Grundsatz aus, nicht nur von einer Unterscheidung, sondern einer strikten „Scheidung" dieser Bereiche auszugehen (vgl. 97ff., 107ff., 328).

Das Verhältnis Kirche-Welt ist keine „Entdeckung" des Vaticanum II, sondern ein Dauerthema der Kirchengeschichte. Vieles Grundsätzliche wird, nicht nur von abzulehnenden Positionen, sondern auch von ernst- und aufzunehmenden Einsichten Barions handelnd, vom Autor klargestellt. Für manches heutige Geschehen gewinnt man Kriterien, aktuelle Fragen gewinnen an Plausibilität, an Konturen. Wer etwa im Herbst 2011 die beiden Hauptreden von Papst Benedikt XVI. anlässlich seines Deutschlandbesuchs aufmerksam verfolgt hat, wird – nicht im theologischen Ansatz, aber im Ergebnis – überraschende Übereinstimmungen mit Barions Betonung des kirchlichen *in, non de mundo* feststellen können. In seiner Berliner Rede vom 22. September 2011 vor dem Deutschen Bundestag skizzierte Benedikt XVI. mit der Wendung von der „Ökologie des Menschen" die Schöpfungsordnung als Verpflichtungsgrund einer Ethik, die man eine religiös inspirierte Ethik der „Welt" nennen könnte, die aber von der spezifischen Ethik der Glaubensgemeinschaft zu unterscheiden ist. Noch deutlicher ging es in der Freiburger Konzertsaal-Rede um einen fundamentalen Aspekt des von Barion so oft kritisch hinterfragten Verhältnisses von Kirche und Welt. Wie Barion sich von dem protestantischen Kirchen(rechts)historiker Rudolph Sohm inspirieren liess, so Benedikt von Rudolf Bultmann (1884–1976). Von diesem übernahm der damalige Papst den Begriff der „Entweltlichung" als kirchliche Reformagenda. Er verwendete ihn im Sinne einer Loslösung der Kirche von pragmatisch zwar bequemer, theologisch aber problematischer Staatsnähe und plädierte damit im Grunde für eine Rückgängigmachung der Konstantinischen Wende, das heisst für einen Verzicht auf jede staatliche Bevorzugung. Man vermeint geradezu, von weitem das Barion-Thema dieser Dissertation zu vernehmen (zum Beispiel 44–54, 94–97, 103–106, 141, 143f., 377) wenn Benedikt XVI. formuliert:

> „Die geschichtlichen Beispiele zeigen: Das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage. Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben. Die missionarische Pflicht, die über der christlichen Anbetung liegt und die ihre Struktur bestimmen sollte, wird deutlicher sichtbar. Sie öffnet sich der Welt, nicht um die Menschen für eine Institution mit eigenen Machtansprüchen zu gewinnen, sondern um sie zu sich selbst zu führen, indem sie zu dem führt, von dem jeder Mensch mit Augustinus sagen kann: Er ist mir innerlicher als ich mir selbst (vgl. *Conf.* 3, 6, 11). Er, der unendlich über mir ist, ist doch so in mir, daß er meine wahre Innerlichkeit ist. Durch diese Art der Öffnung der Kirche zur Welt wird

damit auch vorgezeichnet, in welcher Form sich die Weltoffenheit des einzelnen Christen wirksam und angemessen vollziehen kann."[6]

Barions Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem wird freilich übersteigert durch das Prinzip der strikten „Scheidung" beider Bereiche bis hinein in den rechtlichen Kernbereich. Wohin dies führen kann, zeigt Spindler anhand des Barionschen teleologischen Systems des „göttlichen Kirchenrechts", das im Ergebnis eine positivistische Trennung von Ethik und Recht, von theologischer und politischer Anthropologie zutage fördert. Hier gibt es Übereinstimmungen mit Auffassungen des Staatsrechtlers und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde (geb. 1930)[7], dessen Bruder Werner (1928–2003) übrigens ein Schüler des Bonner Kanonisten war und seine wichtigsten Aufsätze posthum herausgab.[8] Barion interpretiert epistemologisch im Sinne einer partiellen Abstraktion und nicht im Sinne der für den Metaphysiker des Naturrechts grundlegenden Realabstraktion. Er hält dies für eine realistische, der gesellschaftlichen und staatlichen Entwicklung entsprechende Sicht. Barion wird bestimmt von einem für „moderne" Juristen typischen Unbehagen, wenn es in der Politik um „Naturrechtliches" geht. So hat er ein positivistisches Verständnis der Menschenrechte. Dieses geht aus von einem theologiefreien Bereich des Politischen,

6 Text der Papstrede: Interneteintrag vom 08.02.2013: Presseinformation (www.papst-in-deutschland.de) der Deutschen Bischofskonferenz (www.dbk.de), Papstbesuch 2011, Sonntag, 25. September 2011, Begegnung mit engagierten Katholiken, Konzerthaus in Freiburg im Breisgau, authentischer Text, hier 4f., Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana 2011.

7 Böckenförde kritisiert, wie Spindler (127/128, Fussnote 258) ausführt, am Naturrecht, es erfasse nicht die Wirklichkeit des modernen säkularen Rechts, weil es die geschichtliche „Entzweiung" von Ethik und Recht nicht mitvollzogen habe. Spindler weist dies zugunsten des Naturrechts energisch zurück: „Denn es ist ja gerade das metaphysisch abstrahierende Naturrecht, das die *Seins*erkenntis umfaßt und unter *Ius* ausschließlich Recht versteht, das Gerechtigkeit in sich trägt", während die dem ‚säkularen' (im Sinne Böckenfördes ‚als staatlich legalem') Recht zugrunde liegende, auf Kant zurückgehende transzendentale Erkenntnistheorie *apriorisch* ausschließt, ‚richtiges/gerechtes' von ‚unrichtigem/ungerechtem' Recht unterscheiden zu können, weil die Rechtsnorm selbst für inhaltsleer [...] und daher nur formal (‚staatlich legal') bestimmbar gehalten wird; analysiert werden danach nur die *Bedingungen*, unter denen in einer konkreten, erfahrungsmäßigen Situation Recht als kategorisches ‚Soll' *möglich* wird. [...] Die weitreichenden Schlußfolgerungen, die Böckenförde aus seinem verkürzten, auf äußerliche, faktische Geltung reduzierten Wirklichkeitsbegriff zieht, um das hergebrachte Naturrecht (in der Kirche) [...] als ‚freiheitszerstörend und im Ergebnis totalitär' hinzustellen", [...] lassen erkennen, daß Böckenfördes Ausführungen in einem Gegensatz zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen und Voraussetzungen der konziliaren Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen" [Hervorhebungen und Rechtschreibung nach Spindler]. Diese Bemerkungen wurden mit Bedacht so ausführlich zitiert, weist doch der geheime Subtext der Arbeit eine deutliche Stoßrichtung gegen Böckenförde auf – mit weitreichenden Auswirkungen auf eine (auch im Sinne Benedikts XVI.) theologisch-sozialethisch korrekte Fassung der Religionsfreiheit und des Staat-Kirche-Verhältnisses bis hin zu der hoch problematischen und längst auch an der Wirklichkeit gescheiterten „Abtreibungsregelung" des Böckenfördischen Beratungsmodells im deutschen Strafrecht.

8 BARION, Hans: *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*. Hg. von Werner Böckenförde. Paderborn: Schöningh 1984.

weshalb Menschenrechte, politisch verstanden, nur Dezisionen ohne Beziehung zum „sogenannten Naturrecht" sein können. Das Menschenrecht der Freiheit ist bei Barion angesiedelt zwischen dem die empirische Mehrheit repräsentierenden Staat und dem Individuum, mithin weder vorstaatlich noch überindividuell begründet (328). Hier wird ein Gegensatz zur katholischen Staats- und Soziallehre sichtbar, der gemäss die Menschenrechte – normativ in der Würde des Menschen – transzendent begründet sind.

Freilich ist der Positivismus Barions kein weltanschaulicher; er entspringt hauptsächlich der Forderung der „Selbstbescheidung des Juristen zugunsten der Theologie"[9] mit der Folge eines Positivismus gewissermassen als kanonistisches Alltagsgeschäft (61). Es handelt sich also eher um einen logischen beziehungsweise methodischen Positivismus. Mit gutem Grund vermutet der Verfasser eine gewisse Nähe zu Hans Kelsen (1881–1973), der, ausgehend von der „hypothetischen Grundnorm", einen Positivismus vertrat, den Barion in einem Brief an Carl Schmitt zu schätzen wusste (51/52, Fussnote 103). Barion geriet – nicht nur damit – in einen Gegensatz zum angeblich antipositivistischen, vor allem an der Ordnungs- und Institutionstheorie des französischen Staats- und Verwaltungsrechtlers Maurice Hauriou (1856–1929) orientierten Konzept der „konkreten Ordnung"[10] des späteren Schmitt[11] (51/52). Die Freundschaft zwischen beiden war daher einigen geistigen Belastungstests ausgesetzt, hielt aber bis zum Tode Barions an. Dass dieser zeitlebens dem Konzil einen der Schmittschen Politischen Theologie ähnlichen Ansatz vorwarf, war Grund für Spindler, in einem hochinteressanten, auch auf bislang unveröffentlichte Arbeiten, Briefe und Dokumente zurückgreifenden Exkurs den Begriffen, den Grundlagen und den weitverzweigten Zusammenhängen der Schmittschen Theorie sowie den Diskussionen in seinem Umfeld nachzugehen (222–236). Man entdeckt hier tief in die europäische Geistesgeschichte zurückreichende Parallelen zwischen den Rechtsgelehrten Barion und Schmitt und wird nebenbei in die Geisteswelt eines hochgebildeten Wissenschaftskreises eingeführt.

9 BARION, Hans: *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts. Bonner Antrittsvorlesung* (= Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 81). Tübingen: Mohr 1931, zitiert nach BARION, Hans: *Kirche und Kirchenrecht*, 79–104, hier 103. Zitiert nach Spindler, 61, Fussnote 167.

10 Spindler (S. 51/52, Fussnote 103, hier S. 51) weist darauf hin, dass Barion im Bereich des Kirchenrechts dem Denkansatz der „konkreten Ordnung" nicht folgen kann, da ihm die „begründende Norm oder Entscheidung" fehlt: Hinweis auf BARION: *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht*, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Bd. 8 (1961/1962) 228–290, zitiert nach BARION: *Kirche und Kirchenrecht*, 341–403, hier 352, Anm. 20; ähnlich BARION: Art. *Kirchenrecht, I. Wesen und Rechtsquellen, A. Katholische Kirche*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl., Bd. 3, Tübingen: Mohr 1959, 1501–1506, zitiert nach BARION: *Kirche und Kirchenrecht*, 327–333, hier 329, wo er von der „grundnormgebundenen Einzelgestaltung" spricht.

11 Zum Gegensatz Kelsen („Wiener Schule")/Schmitt („Antipositivismus") vgl. SPINDLER, S. 51/52, Fussnote 103 (hier S. 52) mit Verweis u.a. auf Michael STOLLEIS: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Weimarer Republik und Nationalsozialismus*. München: Beck 2002, 163–186, insbesondere 178–183.

Worauf gründet letztlich Barions Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil und dessen Aussagen zu Staat, Eigentum und Mitbestimmung? Nach Spindler ist es die hermeneutische Prämisse Barions, das Konzil akzeptiere nur noch kerygmatische Begründungen (326), weshalb auch die Aussagen des Konzils auf ihre kerygmatische Begründung oder Begründbarkeit zu prüfen seien. Träfe die Prämisse zu, wäre Barions Kritik an der vom Konzil angeblich vertretenen politischen (anstatt theologischen beziehungsweise biblischen) Anthropologie gerechtfertigt. Tatsächlich hält jedoch das Konzil an der Tradition einer zwar zu unterscheidenden, aber – im Gegensatz zu Barions Meinung – nicht voneinander zu trennenden Seins- und Erlösungsordnung fest. Spindler wörtlich (326): „Barion versucht [...] zu trennen, was sowohl nach den konziliaren theologischen als auch nach dem metaphysisch-sozialphilosophischen Personbegriff zusammengehört: die Freiheit und die Eigenständigkeit des Menschen und, als deren schöpfungstheologische Voraussetzung, seine dem Bilde Gottes entsprechende Kreatürlichkeit." Die Ausführungen des Konzils zum Staat, zum Eigentum und zur Mitbestimmung sind also nicht konkrete Weisungen oder „Forderungen" im Sinne der Politik oder konkreter politischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Modelle, wie diese etwa in den Wirtschaftswissenschaften oder der Politikberatung gängig sind. Die Verknüpfung von kirchlicher Soziallehre und Sozialethik ist eine andere. Sie liegt begründet in der Zusammengehörigkeit von Glaube und Vernunft als den beiden Quellen der Erkenntnis, was nicht zu verwechseln ist mit einer Säkularisierung des Glaubens, vor welcher Barion – gegenüber bestimmten, die Balance überschreitenden Konstellationen sicherlich zu Recht – immer wieder warnen zu müssen glaubte. Diese Position der Kirche hat zur Voraussetzung, dass die Vernunft als Schöpfung Gottes zu metaphysischer Erkenntnis fähig ist, dass es mithin eine *Theologia naturalis* sowie eine naturrechtliche („natürliche") Erkenntnis der menschlichen Seins- und Sollensordnung gibt. Beides gehört zusammen. Nur so ist, worauf Spindler mit Arthur F. Utz wiederholt hinweist (vgl. etwa 29/30, Fussnote 54), ein Paralogismus vermeidbar. Bei aller Bewunderung, die man für Kant im Hinblick auf seine Freiheits- und Gewissensphilosophie haben kann, ist die Katholische Soziallehre nicht auf Kantsche, Metaphysik im eigentliche Sinne ausklammernde Transzendentalphilosophie reduzierbar. Der oft zu hörende Satz, „hinter Kant" könne man „nicht zurück", entpuppt sich als vorwissenschaftliches, leeres Geschwätz, als „banale Einschüchterungsphrase", wie Spindler mit Robert Spaemann sagt (ebd.).

Was ist die Quintessenz der Studie? Wie Spindler in seiner Schlussreflexion anmerkt, befindet sich die theologische Debatte über die „Hermeneutik der Reform" (Benedikt XVI.) erst am Anfang. Seine Arbeit zur Staats- und Soziallehre des Vaticanum II habe dazu lediglich einen Denkanstoss liefern wollen (383). Diese Bescheidenheit ehrt den Autor, ist aber sachlich unzutreffend. In Wahrheit ist Spindler nicht weniger gelungen, als einen unwiderlegbaren *Nachweis* der Kontinuität der konziliaren Staats- und Soziallehre und, dank seiner konzisen hermeneutischen Reflexionen (187–219, 323–329) darüber hinaus, letztlich des gesamten Vaticanum II zur Lehrtradition der Kirche zu erbringen. Barions positive Impulse greift er auf, auch wenn er

dessen Kritik widerlegt hat. Zuzustimmen ist Barion etwa in der Einsicht, dass die Kirche sich nicht dem Staat ausliefern oder seine Strukturen imitieren darf. Gerade wenn „natürliche und sittliche Grundlagen menschlichen Lebens durch naturrechtswidrige Gesetze faktisch ausser Kraft gesetzt werden, dann muss die Kirche ihre bis auf das konstantinische Zeitalter zurückgehende Bereitschaft zu Kohabitation und Kooperation überdenken" (384), resümiert der Verfasser. Freilich: Das „humanistische Appeasement" gegenüber Staat und Gesellschaft wurde, so der Autor, mit dem Zweiten Vaticanum nicht vollzogen. Spindler gibt abschliessend zu bedenken: „Als Gefahr eines Verrats an der ureigenen Sendung der Kirche aber bleibt es erhalten." (ebd.)

Spindlers Dissertation ist eine durchgehend begründungstheologische und begründungsphilosophische Arbeit. Dieser rote Faden erweist sich als konstitutiv für die Systematik des Werkes. Klare Gliederungen, streng logische Analysen, kritische Urteilsfähigkeit und guter Überblick über geistesgeschichtliche Zusammenhänge zeichnen sie aus. Dem Autor gelingt es dank seiner fachübergreifenden Kenntnisse, vor allem auch im Staats- und Kirchenrecht, selbst schwierigste Argumentationsgänge zu verstehen und dem Leser zu vermitteln. Nimmt man noch hinzu, dass die Arbeit (etwa in dem hochinformativen Exkurs zu Schmitts Katholizismusschrift im Kontext seiner Politischen Theologie) zugleich einen reichen Fundus geistesgeschichtlicher Entwicklungsgänge, Verweise und Querverweise sowie veröffentlichter wie noch unveröffentlichter Archivalien zum Thema bietet, ist die dahinter stehende wissenschaftliche Leistung kaum hoch genug einzuschätzen. Allein der überaus reiche Anmerkungsapparat, quasi ein Buch im Buche, verdiente eine eigene Würdigung. Die orthographisch, grammatisch und stilistisch tadellose Sprache, das Personenregister und das ausgezeichnete Sachregister unterstreichen die hohe Qualität dieser Arbeit. Sie erfüllt ohne Zweifel die Anforderungen, die üblicherweise an eine Habilitationsschrift gestellt werden.

CALMA, Dragos : *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits* (= Studia artistarum 31). Turnhout : Brepols 2011. 385 p. ISBN : 978-2-503-54291-1.

Dans un article célèbre publié en 1991 et consacré à l'historiographie de l'averroïsme latin des XIII^e^ et XIV^e^ siècles Ruedi Imbach a remarqué que « la multiplication des sources et une lecture plus exacte des textes a eu pour conséquence la mort lente du spectre engendré par Ernest Renan ».[1] Toujours est-il qu'en 2006 Dragos Calma a édité avec Emanuele Coccia un volume sur les *Sectatores Averrois*, qui examine la pensée de Siger de Brabant et les réactions anti-averroïstes d'Olivi et d'autres théologiens jusqu'à Gérard de Bologne ;[2] en 2007 Jean-Baptiste Brenet a publié les actes du colloque *Averroès et les averroïsmes juif et latin* ;[3] en 2011 est sorti de presse le volume 31 de la collection « Studia artistarum » intitulé *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*. Dès le début de ce volume l'auteur, Dragos Calma, déplore la « prudence parétique » qui s'instaure dès qu'on prononce le mot 'averroïsme' (11, 15 ; cf. aussi 21) ; il souligne que plusieurs philosophes qui ne se déclaraient eux-mêmes *averroistae* et n'étaient pas appelés *averroistae* par leurs contemporains ont défendu les doctrines d'Averroès, ont commenté ses commentaires et ont discuté l'interprétation correcte de sa pensée ; il soutient que l'enquête sur l'usage du terme *averroista* au moyen âge et à la Renaissance menée par Dag Hasse – dans le livre édité par Brenet – est un peu trop rapide et ne permet pas de nier l'existence de l'averroïsme, car « l'absence du mot ne constitue pas une preuve de la non-existence de ce courant de pensée » (15). Faudra-t-il en conclure qu'au début du XXI^e^ siècle le spectre de l'averroïsme a été ressuscité et hante à nouveau l'Europe ?

Pour éviter les malentendus, il convient de dire dès le début que Calma ne plaide pas pour l'existence d'un courant de pensée averroïste doué d'unité doctrinale interne : il intitule la première section de son livre « L'averroïsme se dit en plusieurs sens » (9); il relève que les médiévaux ont désigné plusieurs idées comme étant averroïstes et que par conséquent « il n'est pas justifié de reprendre uniquement le sens donné par Thomas » à ce terme, en réduisant l'averroïsme au seul problème de l'unité de l'intellect (368). Calma ne s'engage pas dans la discussion théorique sur les 'ismes' philosophiques et ne se sert pas de la notion de 'tradition averroïste' – qui à mon avis à l'avan-

[1] IMBACH, R.: *L'averroïsme latin du XIII^e^ siècle*, in: IMBACH, R./MAIERÙ, A. (éd.) : *Gli studi di filosofia medievale tra Ottocento e Novecento. Contributo ad un bilancio storiografico*. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura 1991, 207.

[2] *Les 'sectatores Averrois'. Noétique et cosmologie aux XIII^e^ - XIV^e^ siècles*, in: Separatum Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006) 1.

[3] BRENET, J.B. (éd.) : *Averroès et les averroïsmes juif et latin* (= Textes et Études du Moyen Âge 40). Turnhout: Brepols 2007.

tage de souligner l'enracinement textuel et la nature complexe et plurielle des perspectives philosophiques qui se réclamaient d'Averroès. Cependant il laisse clairement entendre qu'il utilise le mot 'averroïsme' moins pour se référer à une véritable 'école' que pour désigner une pluralité de maîtres qui partageaient un type de rapport aux œuvres exégétiques et philosophiques d'Averroès (cf. 368–369).

D'ailleurs le livre de Calma n'est pas consacré au débat historiographique mais à l'analyse détaillée de certaines doctrines et, surtout, à l'étude des manuscrits et des textes, de leur transmission, de leur circulation, de leur relations. Et c'est précisément pour cette raison que ce livre – qui donne l'édition de plusieurs inédits de Siger de Brabant et d'autres maîtres plus ou moins connus – apporte une contribution majeure à l'histoire de la réception de la pensée d'Averroès dans le monde latin et, plus en général, à l'histoire de la philosophie médiévale.

Outre à la première section, qui offre un échantillon de témoignages de la polysémie du terme *averroista* au moyen âge et à la Renaissance, le livre comporte deux sections principales. La deuxième section est composée de six chapitres sur « l'averroïsme parisien », dont trois reprennent des articles déjà publiés alors que les autres trois sont inédits. Quatre chapitres tournent autour de Siger de Brabant et examinent plusieurs aspects de sa philosophie naturelle, de sa noétique et de sa conception de la nécessité et de la contingence : ils confirment que Siger donne une lecture assez sélective et tendancieuse de Thomas d'Aquin, qu'il modifie souvent ses doctrines mais que son évolution ne peut pas être réduite, comme le voulait Fernand Van Steenberghen, au passage d'une position 'hétérodoxe' à 'l'orthodoxie thomiste'. Les deux premiers chapitres de cette section, inédits, proposent une critique serrée des nouvelles hypothèses émises récemment par Robert Wielockx et Andrea Aiello sur l'attribution et la datation des écrits contenus dans le manuscrit Paris, BnF, lat. 16297. Dans un travail publié il y a quatre ans, les deux historiens ont en fait proposé une datation tardive de ce manuscrit qui, à leur avis, aurait été composé par Godefroid de Fontaines entre 1277 et 1278, lorsqu'il était bachelier en théologie.[4] Calma analyse soigneusement l'ordre et la composition des fascicules du manuscrit, réfute tous les arguments apportés par Wielockx et Aiello et revient à l'hypothèse de Palémon Glorieux, selon lequel Godefroid de Fontaines aurait commencé à constituer son 'recueil scolaire' vers 1270, quand il étudiait à la Faculté des arts.

Le manuscrit lat. 16297 contient entre autres un commentaire des deux premiers livres du *De anima*, que Robert Wielockx a publié, toujours en 2009, sous le nom de Boèce de Dacie.[5] Calma montre que les arguments en faveur de cette attribution sont peu convaincants, et parfois se fondent sur

4 WIELOCKX, R./AIELLO, A.: *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario. Le autografe 'notule de scientia theologie' e la cronologia del ms. Paris BnF Lat 16297* (= Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi 6). Brepols : Turnhout 2009.

5 WIELOCKX, R. (éd) : *Boethii Daci Quaestiones super librum de anima I-II* (= Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 14). Hauniae: Apud Librarium Universitatis Austro-Danicae 2009.

des assomptions discutables du point de vue méthodologique. En particulier, la prétention de démontrer 'par exclusion' que ce commentaire est l'œuvre du maître danois paraît assez faible, et Calma a raison de remarquer : « la méthode qui consiste à éliminer certains auteurs pour prouver que celui qui reste est nécessairement l'auteur sinon le commentaire ne peut être attribué à aucun autre, nous semble très problématique » (60).

La dernière section du livre offre des nouvelles perspectives sur la diffusion de l'averroïsme parisien en Angleterre et en Italie. Etudié pendant les années 1960 par Anneliese Maier et Władysław Seńko, le maître anglais Thomas Wylton a suscité récemment un grand intérêt, comme le témoignent les travaux de Jean-Baptiste Brenet, Christopher Schabel, Cecilia Trifogli et Lauge O. Nielsen. La nouvelle édition de la *Questio de anima intellectiva*, publiée en 2010 par ces deux médiévistes,[6] donne à Calma l'occasion de soulever plusieurs questions concernant la datation, les rédactions, les sources de ce texte remarquable et influent. Calma démontre ici – comme d'ailleurs dans d'autres chapitres du livre – un flair assez singulier pour l'identification des sources implicites : il montre en fait que Wylton puise beaucoup de matériaux dans les écrits d'Albert le Grand, de Siger de Brabant et de Gilles de Rome.

Quant à l'Italie, Calma attire l'attention sur Antoine de Parme, un philosophe et médecin dont la carrière se déroule entre Bologne et Padoue au début du XIV[e] siècle. Bruno Nardi, Sofia Vanni Rovighi et Zdzisław Kuksewicz avaient signalé, il y a un demi-siècle, que dans ses *Dubia* Antoine prend position sur le problème de l'unicité de l'intellect. En examinant de manière plus précise l'ensemble de la production philosophique et médicale d'Antoine, Calma prouve qu'il est un témoin fondamental de la réception des idées et des textes des averroïstes parisiens en Italie. En particulier Calma montre que, dans une question spécifiquement consacrée à l'unicité de l'intellect, conservée dans un manuscrit de Budapest, Antoine cite amplement les protagonistes du débat noétique parisien, surtout Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, et reproduit littéralement de très longs passages du *De anima intellectiva* de Siger de Brabant (cf. 318–329).

Il serait difficile de surévaluer l'importance de cette découverte. Les spécialistes de Dante tiennent souvent pour sûr qu'il connaissait bien les écrits de Siger de Brabant, de Boèce de Dacie et de leurs collègues de la Faculté des arts de Paris. Il n'est pas besoin de dire qu'il s'agit d'une conjecture vraisemblable, mais il n'est pas légitime de la présenter comme un fait éclairé sans apporter aucune preuve.[7] Une première confirmation de l'accessibilité des œuvres de Siger – mort à Orvieto entre 1281 et 1284 – et des autres artiens de Paris dans les villes où Dante a vécu et a reçu sa formation philo-

6 THOMAS WYLTON: *On the Intellective Soul*, éd. C. TRIFOGLI, L.O. NIELSEN, English transl. by G. TRIMBLE. Oxford : Oxford University Press 2010.

7 Voir par exemple CORTI, M.: *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze : Sansoni 1981, 83: "Dante conosce i testi di Sigieri e di Boezio, conosce probabilmente anche quello dell'Anonimo Giele [...], li ha ammirati, ne ha anche usufruito qua e là nelle opere precedenti la *Commedia*...".

sophique a été offerte seulement en 2008, quand Armando Antonelli a publié le dossier relatif au médecin bolonais Tommaso d'Arezzo, dénoncé par un orfèvre qui l'accusait d'exercer les arts magiques et d'avoir enchanté sa femme pour voler ses avoirs. Avant de l'acquitter, le tribunal de Bologne demanda à maître Thomas de rédiger l'inventaire de ses biens, y compris l'inventaire de ses astrolabes et de sa bibliothèque. Parmi les livres qu'il possédait en 1286 nous trouvons les *Modi significandi* de Boèce de Dacie ainsi que plusieurs commentaires aristotéliciens de Boèce et de Siger, dont certaines nous étaient inconnus : il avait en fait « tres quaternos Questionum Boetii et Sugerii supra librum De generatione et De causis et unum quaternum Questionum Boetii supra librum De memoria et reminiscentia ». [8]

Il valait la peine de signaler ce document, peu connu des médiévistes, car il donne des informations précieuses et complémentaires à celles offertes par Calma. Celui-ci, dans le chapitre consacré au « retour du numériquement identique », publie un fragment d'une question qui « fait probablement partie d'un commentaire inconnu de Siger au *De generatione et corruptione* d'Aristote, qui n'a rien en commun avec le *Compendium magistri Sugeri super De generatione et corruptione* publié en 1974 par B.C. Bazán » (238). Le dossier du procès contre Thomas d'Arezzo confirme que Siger de Brabant avait rédigé un commentaire *per modum quaestionis* sur le *De generatione*. En outre, le dossier relatif au procès contre maître Thomas prouve que les textes de Siger ont eu une circulation très précoce parmi les médecins de Bologne, et nous permet donc de mieux comprendre la portée de la découverte de Calma, qui démontre que, quelques décennies plus tard, un autre médecin et philosophe italien – le maître Antoine de Parme – connaissait, lisait et copiait le *De anima intellectiva* de Siger, qu'il appelait « Sugerus Magnus » (cf. 324). Si l'on tient en compte que ce maître était lié à des personnages tels que Matteo Visconti et Cangrande della Scala, et fut accusé d'avoir organisé avec Dante lui-même des sortilèges contre le pape Jean XXII (cf. 314–315), on comprendra aisément que ce n'est pas le moindre des mérites du livre de Calma que de donner des nouveaux éléments pour aborder de manière historiquement fondée le problème, aussi débattu que passionnant, de l'influence exercée par la tradition averroïste dans les milieux intellectuels, laïques et parfois peu orthodoxes, fréquentés par Dante.

LUCA BIANCHI

8 A. ANTONELLI: *Un processo bolognese del 1286 contro il magister Tommaso d'Arezzo*. Dans: Per leggere. I generi della lettura 8 (2008) 5–13. Voir maintenant la nouvelle édition de ce document offerte par L. GARGAN : *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*. Dans: Aevum 86 (2012) 667–690.

DIETRICH DE FREIBERG : *Œuvres choisies II. La Vision béatifique*. Sous la direction de R. Imbach et A. de Libera, introduction, traduction et annotations par A.-S. Robin Fabre, avec la collaboration de R. Imbach (= Bibliothèque des Textes Philosophiques). Paris : Vrin 2012. 383 p. ISBN : 978-2-7116-2436-2.

Le deuxième tome des *Œuvres choisies* de Dietrich de Freiberg (1250–1320), sous la direction de R. Imbach et A. de Libera, vient de paraître aux éditions Vrin. Il s'agit de la traduction française et de l'édition bilingue du *De visione beatifica*. Cette traduction, réalisée par A.-S. Robin Fabre, en collaboration avec R. Imbach, adopte un parti pris exigeant, puisqu'elle donne à lire dans un français clair et une syntaxe élégante un texte latin difficile, tout en optant pour une version transparente et fidèle à l'original. De la sorte, la traduction est entièrement au service du texte dont elle restitue l'intelligence.

Le traité porte sur le problème de la vision béatifique que le bienheureux peut obtenir selon le modèle de la vision de Dieu face-à-face. Ce texte ne porte pas tant sur la possibilité pour l'homme de s'élever à une telle union béatifiante, il examine plutôt la modalité sur laquelle cette vision de Dieu par essence peut s'opérer et les conditions de sa réalisation. Le dominicain allemand, maître en théologie à l'université de Paris entre 1296–1297, défend une théorie intellectualiste et donne un traitement résolument philosophique à ce problème théologique. Le traité adopte la forme de la dispute scolastique dont l'enjeu est en premier lieu de démontrer que la vision béatifique s'obtient par l'intellect, et non par l'amour et la volonté, contrairement à ce qu'affirment les Franciscains. Ainsi ce traité propose une théorie de la connaissance novatrice qui se place au point de convergence entre les noétiques d'Aristote et d'Augustin. En ce sens, l'intellect agent est compris comme le fond de l'âme augustinien (*abditum mentis*) et l'intellect possible en tant que pensée extérieure ou « cogitation » (*cogitatio*), comme a choisi de le traduire A.-S. Robin Fabre.

La thèse générale de l'ouvrage défend que la vision de Dieu s'opère de manière directe et immédiate, sans passer par des espèces intelligibles. Dieu, le suprême intelligible, peut alors être saisi directement et par essence. La conséquence notable qu'en déduit l'auteur est que c'est par l'intellect agent, et non l'intellect possible, que l'homme peut voir Dieu face-à-face. Cette démonstration se divise en quatre grands moments argumentatifs : dans le premier, Dietrich décline les propriétés de l'intellect agent *in ordine ad Deum*, dans sa procession à partir de Dieu. Ensuite il étudie le rapport de l'intellect agent à l'intellect possible, puis aux autres étants. Troisièmement, Dietrich réfute la thèse adverse affirmant qu'une telle vision béatifique s'opère par l'intellect possible. La quatrième partie se déduit logiquement des trois premières : elle soutient que la vision béatifique se réalise directement et immédiatement par l'intellect agent en l'homme.

Dans le *Traité de la vision béatifique*, Dietrich refonde la noétique en proposant une lecture concordante des écrits d'Aristote, lus par le prisme d'Averroès, et des néoplatoniciens : Augustin, Proclus et Pseudo-Denys l'Aréopagite. La prégnance de l'univers néo-platonicien est évidente en ce qui concerne les caractéristiques de l'intellect agent qui sont déclinées en fonction

du processus d'émanation à partir de son principe. L'intellect agent est redéfini comme une substance et en tant qu'image substantielle de Dieu en l'homme. Puisque cette image procède essentiellement de Dieu, la troisième et la quatrième propriété s'ensuivent : l'intellect agent est capable de Dieu et il est essentiellement converti vers ce dont il procède : Dieu. La réinterprétation néoplatonicienne de la noétique d'Aristote conduit à une conception dynamique de l'intellectualité.

Cette théorie originale démarque fortement la conception de Dietrich de celle de son illustre prédécesseur : Thomas d'Aquin. En effet, le *Traité de la vision béatifique* est une œuvre polémique qui appartient, avec les traités *De animatione caeli* et *De accidentibus*, (*Le traité des accidents*, traduit par C. König-Pralong, en collaboration avec R. Imbach, dans le premier tome des *Œuvres choisies* paru chez Vrin en 2008), au triptyque formé par les trois questions difficiles, *De tribus difficilibus quaestionibus*. Le point commun de cette trilogie réside dans le ton polémique contre les *communiter loquentes*, les partisans de la doctrine commune. Comme dans le *Traité des accidents*, consacré au problème de la séparation des accidents et de la doctrine de la transsubstantiation et de l'eucharistie, la position de Dietrich est empreinte d'un anti-thomisme de fait et d'intention. Ainsi, le *Traité de la vision béatifique*, vraisemblablement rédigé vers 1297, s'oppose directement à la théorie thomasienne de la béatification. Pour Thomas d'Aquin, la vision béatifiante ne se réalise que par la médiation de la lumière de gloire (*lumen gloriae*), c'est-à-dire par l'intervention surnaturelle de la Grâce divine, reçue par l'intellect possible.

C'est cette dimension polémique que révèle l'excellente introduction de A.-S. Robin-Fabre (aux pages 11–61) qui situe le traité dans le cadre historique et le contexte doctrinal des controverses sur la vision béatifique de la fin du XIII^{e} siècle. Après une présentation de l'enjeu et de la structure de l'ouvrage, elle met en lumière les principales sources de la pensée de Dietrich : Aristote, Augustin, Boèce, Averroès, Proclus, Pseudo-Denys et le *Liber de causis*, et donne un précieux relevé des références. À la question cruciale « À qui répond Dietrich dans ce traité ? », sa réponse a le mérite de ne pas céder à la facilité en érigeant Thomas d'Aquin en adversaire unique de Dietrich de Freiberg. Ainsi elle mène une discussion toute en nuances qui souligne bien la spécificité de la position de Dietrich par rapport à ses nombreux partenaires de discussion : Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Henri de Gand ou Mathieu d'Aquasparta. Ce faisant, A-S. Robin Fabre évalue l'apport proprement philosophique du *Traité de la vision béatifique*, eu égard aux transformations profondes que l'auteur fait subir à l'anthropologie et à l'ontologie. L'un des intérêts majeurs de cette introduction est de proposer une postérité à la pensée de Dietrich en traçant ses possibles ramifications jusqu'au Concile de Vienne (1311–1312) et chez des auteurs encore peu étudiés, comme Eckhart de Gründig, Jean de Lichtenberg et Jourdain de Quedlinburg, et d'esquisser par là de nouvelles pistes de recherche.

L'appareil de notes et les index sont des outils utiles pour comprendre le texte dans son contexte afin de lui redonner toute sa pertinence et son acui-

té. Le volume est assorti de notes complémentaires définissant les concepts-clés du texte, par exemple « lumen gloriae » ou « manieres », qui rendent accessible le lexique philosophique de l'auteur. Ce deuxième tome des *Œuvres choisies* est suivi d'une bibliographie actualisée sur Dietrich de Freiberg qui permet de constater l'essor des études sur ce penseur. On ne peut que se féliciter de cette parution qui offre au public francophone, novice ou spécialiste, un texte d'une rare densité conceptuelle qui permet de découvrir une pensée alternative aux modèles canoniques de la théorie de la connaissance de la fin du XIII[e] siècle. Parce que le *Traité de la Vision béatifique* témoigne d'une philosophie médiévale riche, vivante, aux facettes multiples et complexes, il faut remercier la maison d'édition Vrin de mettre de tels textes à la disposition des lecteurs.

VÉRONIQUE DECAIX

KAUP, Susanne: *De beatitudinibus. Gerhard von Sterngassen OP und sein Beitrag zur spätmittelalterlichen Spiritualitätsgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag 2012. 597 S. ISBN: 978-3-05-005068-3.

In ihrer am Münchener Grabmann-Institut abgeschlossenen Dissertation, die in der Reihe „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens" erschien, befasst sich die Autorin mit dem bislang unedierten Traktat *Medela languentis animae / Prata animarum* Gerhards von Sterngassen. Sie verfolgt zwei Ziele: Erstens soll das genannte Werk inhaltlich und strukturell untersucht und im Kontext der deutschen Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts verortet werden. Zweitens sollen Gerhards Arbeitsweise und die spirituelle Aussageabsicht des Werkes beispielhaft erschlossen werden.[1] Als Demonstrationsobjekt wählt Kaup den Abschnitt über die Seligpreisungen der Bergpredigt, den sie ihrer Studie in Form einer kritischen Edition anfügt (317–470). Die Wahl dieses Abschnitts begründet sie damit, dass ihn alle drei Textzeugen mit signifikanten redaktionellen Unterschieden überliefern. Ausserdem bringe die Edition Licht in die bisher kaum untersuchte Rezeptionsgeschichte der Makarismenlehre.[2] Auf den mit grosser Sorgfalt und nach den Regeln der Kunst edierten Text folgen umfangreiche Verzeichnisse (473–597), die allen, die sich künftig mit Gerhard von Sterngassen zu befassen haben, als unentbehrliche Hilfsmittel dienen werden. Neben drei Indices mit Personennamen, Bibelstellen und Zitaten aus patristischen und mittelalterlichen Quellen finden sich hier ausführliche Übersichten zum Inhalt des Gesamttraktates und Synopsen seiner beiden überlieferten Redaktionen. Die stilsichere, detailreiche und sachkundige Studie, d.h. der der Edition vorausgehende Teil des Buches, führt zunächst an die Person und an das Werk Gerhards heran (41–177), um dann den Abschnitt über die Seligpreisungen genauer vorzustellen und zu untersuchen

1 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 38.
2 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 39.

(179–309). Den Abschluss bildet das kurze Kapitel „Ergebnisse und Ausblick" (310–315).

Der einleitende Forschungsbericht macht deutlich, dass Gerhard seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder in der Literatur erwähnt wird. Dennoch ist man bis heute kaum über die Ergebnisse Martin Grabmanns und seines Zeitgenossen Gabriel Löhr hinausgekommen. Bspw. wurde es zum unhinterfragten Topos, in Gerhard einen Vertreter der Rheinischen Dominikanermystik zu sehen.[3] Dementsprechend zieht auch Susanne Kaup das Stichwort „Mystik" als möglichen Koordinatenpunkt für die Verortung seines Hauptwerkes in Betracht. Als weitere Punkte nennt sie: Observanzfragen, Ordensobere, Armutsfrage, Bildung und Wissenschaft, Frauenseelsorge und Konflikte mit politischen Mächten (59–67).

Im Kapitel „Überlieferungsgeschichte" korrigiert sie die *opinio communis* in einem wichtigen Punkt. Während man die Münchener Handschrift bislang als verkürzte Version des in den Trierer Handschriften überlieferten Textes einschätzte, legt sie überzeugend dar, dass es sich umgekehrt verhält: Der Münchener Redaktion (M) kommt sehr wahrscheinlich die Priorität zu. Folglich handelt es sich bei der Trierer Redaktion (T) um eine nachträgliche Erweiterung und Anreicherung des ursprünglichen Textes. Als Zeitraum für die Erstabfassung des Werkes schlägt sie das erste Viertel des 14. Jahrhunderts vor und verweist u.a. auf die historiographische Überlieferung, in der mehrfach das Jahr 1314 erwähnt wird.[4] Hinsichtlich der verschiedenen metaphorischen Titel *Medela languentis animae* (M) und *Prata animarum* (T) stellt sie fest, dass das Motiv der (Paradieses-)Wiesen im Werk selbst kaum eine Rolle spielt. Hingegen ziehe sich das Motiv der Heilung – wenn auch eher beiläufig – durch den ganzen Traktat und würde dessen Charakter gut treffen.[5] Die Grunddifferenz beider Redaktionen, die die übrigen Unterschiede verständlich macht, sieht sie in der je verschiedenen Hauptintention: M präsentiere sich durchgehend als spirituelles Werk, das Lebensorientierung anbiete und zu einem gelingenden christlichen Leben anleite. Dagegen sei T von einem systematischen, auf Vollständigkeit bedachten moraltheologischen Interesse geleitet. Dadurch entstehe der Eindruck einer Summa. Allerdings deutet Kaup an, dass sie diese Neukonzeptionierung für misslungen hält, da sich der Traktat aufgrund seiner fehlenden Stellennachweise nicht als praktisches Nachschlagewerk – etwa als Handbuch zur Buß- oder Predigtvorbereitung – eigne.[6] Die Theorie der verschiedenen Hauptintentionen wird anhand vieler Textbeispiele als plausibel erwiesen.[7] Ebenso einleuchtend ist die These, dass die Grundstruktur des zwei Bücher umfassenden Traktates in einem dreigliedrigen Schema von Abstieg in die Sünde, Umkehr in Buße und Beichte und Aufstieg zu Gott mithilfe der Tugenden und verschiedener Gna-

3 Vgl. bspw. DE LIBERA, Alain: *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Oeil 1984, 13 f. Vgl. dazu KAUP: *De beatitudinibus*, 49.

4 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 93.

5 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 92.

6 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 100.

7 Vgl. z.B. KAUP: *De beatitudinibus*, 256.

dengaben besteht.[8] Besondere Aufmerksamkeit erfährt die mittelalterliche Arbeitsmethode des Kompilierens, da der gesamte Traktat ausnahmslos aus Texten fremder Autoren zusammengestellt ist. Allein dies ist für den modernen, mit Plagiatsskandalen vertrauten Leser ungewöhnlich. Noch mehr wundert er sich wohl darüber, dass Gerhard seine eigene Kompilation mithilfe von Werken anderer Kompilatoren erstellt, z.B. von Hugo Ripelin von Straßburg, Wilhelm Peraldus und Thomas von Hibernia.[9] Diese Autoren geben aber sehr häufig ihre Quellen nicht an. Um sein Werk als einheitlich erscheinen zu lassen, habe Gerhard deshalb gleich auf alle Quellennachweise verzichtet. So habe er auch dann gehandelt, wenn der Nachweis leicht möglich gewesen wäre, wie etwa bei den Zitaten aus Thomas von Aquin, die immerhin ein Viertel des Gesamttextes ausmachen.[10] Kaup vermutet noch einen anderen, mehr inhaltlichen Grund für dieses Vorgehen. Denn die einzelnen Abschnitte des Traktates bestehen meist aus einem doktrinalen und einem Exempla-Teil, der die Lehre veranschaulichen und sich als lebbar erweisen soll. Während jener aus Texten der mittelalterlichen, und zwar vor allem der dominikanischen, Schultheologie besteht, so basiert dieser auf der Altväterliteratur. Interessanterweise tilgt Gerhard die Namen der Altväter keineswegs. Etwas gewagt folgert Kaup daraus: „Nicht die im doktrinalen Teil zitierten Theologen, sondern die in den Beispielen genannten Mönche versteht er als die aufgrund ihrer Lebenspraxis erprobten Gewährsmänner."[11] „Die eigentlichen Autoritäten [...] sieht er nicht in den akademischen ‚Lesemeistern', sondern in den in der geistlichen Lebensführung erfahrenen, vorbildlichen ‚Lebemeistern'."[12] Könnte die namentliche Nennung der Altväter aber nicht viel einfacher darin begründet sein, dass es schlichtweg zur Natur des Exempels gehört, möglichst konkret und anschaulich zu erzählen? Kaups Deutung des Verhältnisses von doktrinalem und Exempla-Teil erscheint zu einseitig. Ist nicht auch die Frage zu stellen, was mit den Altvätergeschichten geschieht, wenn sie auf dem Hintergrund einer weitgehend thomistischen Doktrin gelesen und interpretiert werden? Die Antwort hierauf könnte helfen, das Verhältnis Gerhards zur Gedankenwelt seines Kölner Studienkollegen Heinrich Seuse, der die Wüstenväter ebenfalls schätzte, genauer zu bestimmen. Kaup spricht diesbezüglich lediglich von „Assoziationen [...], denen nachzugehen sich lohnen würde".[13] Nur beiläufig erwähnt sie, dass bereits die ersten Anfänge des Predigerordens von der Rezeption der Altväterliteratur geprägt waren, da Dominikus selbst ein eifriger Leser der *Collationes Cassians* war.[14] Die Autorin charakterisiert die *Medela* Gerhards

8 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 95.

9 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 153f.

10 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 158.

11 KAUP: *De beatitudinibus*, 154.

12 KAUP: *De beatitudinibus*, 312.

13 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 315.

14 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 167. Hier fehlt der Hinweis auf den sog. Libellus. Vgl. JORDAN VON SACHSEN: *Büchlein von den Anfängen des Predigerordens*, c. 13, in: HOYER, Wolfram (Hg.): *Jordan von Sachsen. Ordensmeister, Geschichtsschreiber, Beter. Eine Textsamm-*

treffend als „Collage".[15] Sie attestiert ihm, dieses Genre meisterhaft zu beherrschen. Seine Art des Kompilierens zeuge von großer Belesenheit und weise ihn sogar als systematischen Theologen aus.[16] Dieses Lob mag berechtigt sein. Es sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass man es hier mit einem Kompilator von Kompilationen zu tun hat, einem Autor, der sicher nicht in der ersten Reihe der deutschen Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts steht.

Die von der Autorin angestrebte Verortung Gerhards in dieser Schultradition führt fast ausschließlich zu negativen Ergebnissen. Seine Lehre ist keine „Mystik im engeren Sinn", d.h. Lehre von der „Erfahrung der Nähe Gottes" oder der „Vereinigung mit ihm".[17] Ebenso wenig äußert er sich zur damaligen Armutsdiskussion, zu politischen Konflikten oder zu spezifischen Problemen der Frauenseelsorge.[18] Anhaltspunkte für die Themen Observanz und Obere bieten allein die häufigen Invektiven gegen Prälaten und Religiosen. Eine akademische Tätigkeit Gerhards ist nicht nachzuweisen. Innerhalb der deutschen Dominikanertheologie gehört er der pastoral-praktischen Richtung an.

PAUL HELLMEIER

HERMANNI, Friedrich: *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen* (= Collegium Metaphysicum 1). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 251 S. ISBN: 978-3-16-150622-3.

Der US-amerikanische Philosoph Richard Rorty verband mit seiner wirkmächtigen Ausrufung des „linguistic turn" im Jahr 1967 eine geistesgeschichtliche Diagnose. Demnach herrschte bis zur Barockzeit das ontologische Paradigma („Sein") vor, das in der Neuzeit vom transzendentalphilosophischen Paradigma abgelöst wurde („Bewusstsein"), bevor dies wiederum in der Moderne vom sprachphilosophischen Paradigma („Sprache") beerbt wurde. Nach einer Lesart dieser häufig als Orientierungspunkt gebrauchten Diagnose bleiben in dem jeweils neuen Paradigma die alten Fragen in gewisser Weise erhalten. Angesichts der prinzipiellen Begrenzung auch des letzten Paradigmas und seiner mitunter relativistischen wie irrationalen Fortschreibung überrascht der Rückgriff auf Theorieangebote vermeintlich längst überwundener Paradigmen daher nicht. Dieser Rückgriff versucht Gegenwartsprobleme im Sachgespräch mit Stimmen der Vergangenheit zu klären – und ist deswegen nie bloß restaurativ, sondern immer auch konstruktiv. In der Regel geschieht dieser Rückgriff auf das transzendentalphilosophische Paradigma. Sowohl die katholische als auch die protestantische

lung. Leipzig: Benno Verlag 2002, 36. Diese Tradition wurde im Orden noch länger gepflegt, z.B. durch den deutschen Dominikaner Johannes Nider (um 1380–1438). Vgl. dessen Werk *Die 24 goldenen Harfen*.

15 Vgl. z.B. KAUP: *De beatitudinibus*, 227; 235.

16 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 221.

17 Vgl. KAUP: *De beatitudinibus*, 315.

18 Vgl. hierzu und zum Folgenden KAUP: *De beatitudinibus*, 314.

Theologie betreiben dies im deutschsprachigen Raum mit einem so beachtlichen Engagement, dass konfessionell eingespielte Zuspitzungen innerhalb der westkirchlichen Voraussetzungsgemeinschaft aufgedeckt und relativiert werden. Die hier anzuzeigende Studie des Tübinger Religionsphilosophen und protestantischen Systematikers Friedrich Hermanni geht nun noch einen Schritt zurück. Sie plädiert in einer sehr großen Nähe zu Leibniz für eine theistische Metaphysik, die ihren letzten Halt in einer beweisbaren Wirklichkeit Gottes findet. Für dieses im deutschsprachigen Raum philosophisch wie protestantisch und katholisch ungewöhnliche Programm beruft sich Hermanni neben der vorkritischen Metaphysik auf Einsichten angloamerikanischer Gegenwartsphilosophie und moderner Physik. Zudem beansprucht Hermanni, in dem für den Protestantismus zentralen Freiheitsverständnis eine Übereinstimmung mit der Theologie Luthers; eine klare Abgrenzung erfolgt gegenüber der als antirationalistisch identifizierten Offenbarungstheologie Barths.

Was vor diesem Hintergrund zunächst auffällt, ist die Fraglosigkeit, mit der Hermanni in seiner Einleitung (1–11) die Notwendigkeit einer Metaphysik gegeben sieht. Es stellt sich nämlich seines Erachtens nicht die Frage, ob man Metaphysik treiben möchte, sondern lediglich, in welcher Gestalt dies geschehen soll. Hermanni argumentiert dafür, dass die Fragen der Metaphysik für den Menschen unvermeidlich sind und von den Einzelwissenschaften nicht befriedigend beantwortet werden können. Diese plausible Erklärung wird leider nicht weiter ausgeführt, sondern in wenigen Sätzen konstatiert. Noch provokativer dürfte freilich im Folgenden sein, dass Hermanni sich auf die Themen von Gott, Freiheit, Seele und Religion und damit grundsätzlich auf klassische Themen einer *metaphysica specialis* konzentriert. Der Bereich der *metaphysica generalis* entfällt. Angesichts der oben skizzierten Situation, die es kaum erlaubt, stillschweigend die Plausibilität einer und darüber hinaus einer bestimmten *metaphysica generalis* vorauszusetzen, dürfte an diesem Punkt mit erheblicher Reserve zu rechnen sein. Allerdings könnte man auch anders argumentieren: Es sind gerade die Themen der *metaphysica specialis*, in denen die *metaphysica generalis* in letzter Zuspitzung zu sich kommt und in dieser Selbsttransparenz ihre Gültigkeit erweist. Entsprechend ist man auf Hermannis materiale Ausführungen verwiesen; sie erfolgen in vier Teilen.

Der erste Teil (15–90) gilt Gott, der sich – so die Generalthese – im strengen wie klassischen Sinn beweisen lässt. Nach Hermanni ist die Leibniz-Version des kosmologischen Gottesbeweises schlagend: Von den kontingenten Dingen ist mittels des Satzes vom zureichenden Grund auf ein Seiendes zu schließen, das notwendig existiert und Gott ist. Als entscheidende Einsicht zeigt sich: Selbst wenn die kontingenten Dinge sich wechselseitig erklären würden, ist nicht geklärt, warum es überhaupt kontingente Dinge gibt. Dies muss jedoch bei der Annahme des Satzes vom zureichenden Grund erklärt werden. Da nach Hermanni die Gültigkeit dieses Satzes für den Menschen unhintergehbar ist, obwohl dieser Satz logisch nicht notwendig ist, wie Hermanni selbst notiert, muss an diesem Punkt eine Erklärung

erfolgen. Da es sich ferner bei dem Universum als solchem, so Hermanni, um einen empirischen Gegenstand handelt, kann der Satz vom zureichenden Grund auch nicht mit dem Hinweis eingeschränkt werden, der Begriff des Universums sei mehr als empirisch. Bedenkenswert ist Hermanni zufolge jedoch der kantische Hinweis auf die Problematik eines *ens necessarium*. Dies führt zu seiner Neufassung des ontologischen Gottesbeweises, der den Ansprüchen kantischer Kritik am prädikativen Gebrauch des Existenzquantors im ontologischen Gottesbeweis genügen soll. Die Neufassung Hermannis folgt Einsichten von Spinoza und Leibniz und grenzt sich entschieden von der Offenbarungstheologie Barths ab. Der als gültig behauptete ontologische Gottesbeweis besagt nach Hermanni: Es gibt Möglichkeiten, die dazu tendieren, wirklich zu werden, und zwar umso stärker, je besser sie sind. Daher hat das höchst vollkommene Wesen die unaufhaltsame Tendenz, wirklich zu sein. Dies versteht Hermanni als eine Deutung des Schöpfungsgedankens. Auch die naheliegende Überlegung, dass im Rahmen der gewählten Annahmen die relativ vollkommenste Welt sich selbst verwirklicht, spricht nicht dagegen. Letztere hängt nämlich in ihrer Verwirklichung von der Wirklichkeit Gottes ab, die aufgrund des Satzes vom zureichenden Grund so stringent aus ihrer Möglichkeit folgt, dass dieselbe gewissermaßen schon wirklich ist, und zwar so, dass jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Dies wirft allerdings meines Erachtens die Fragen auf, inwieweit erstens diese Relativierung mit der zuvor vorgenommenen Bestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit verträglich ist und was dies zweitens wiederum für die beanspruchte Übereinstimmung mit Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis bedeutet. Hermanni jedenfalls kombiniert im nächsten Schritt seine Position mit Schellings „positiver Philosophie", die er als eine zunehmende Präzisierung des teleologischen Gottesbeweises versteht, der anders als das kosmologische und ontologische Argument keine letzte Gewissheit über die Verfasstheit des zu beweisenden Gottes verschafft. Wie sich diese Auslegung damit verträgt, dass Schelling selbst gerade diese Offenheit seines „Gottesbeweises" mit der Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises verknüpft, wird leider nicht geklärt. Dies wäre interessant gewesen, weil Schelling damit ein konstitutives Kontingenzbewusstsein der eigenen Theoriegestalt verknüpft und Monismus sowie Dualismus so aufeinander bezieht, dass deren fugenlose Schließung in Gott nicht aufgeht. Damit entfällt jedoch anders als bei Hermanni eine „Metaphysik des Abschlusses" (Konrad Cramer). Umso spannender ist es, dass im zweiten Teil von Hermannis Metaphysik (93–144) ein freiheitstheoretischer Kompatibilismus, der Freiheit und Determinismus für vereinbar hält und der nach Hermanni auch lutherisch ist, mit einer dualen Lösung der Theodizeefrage verbunden wird. Letzteres bedeutet, dass für Hermanni die Theodizeefrage logisch lösbar ist: Ein theistisch verstandener Gott schafft notwendigerweise eine unübertreffbar gute Welt, die allerdings nicht frei von Übeln sein muss. Davon unterscheidet Hermanni die empirische Frage des Theodizeeproblems, die aufgrund der dafür in Anschlag zu bringenden Kriterien nicht lösbar ist: Kein Mensch überschaut letztlich den Weltlauf einschließlich seiner konkreten Alternativen. Im dritten Teil (147–

190) plädiert Hermanni im Ausgang vom gegenwärtigen Problembewusstsein der *Philosophy of Mind* für eine nichtphysikalische Identitätstheorie des Mentalen beziehungsweise der Seele, wie es auch die Philosophie Schellings nahelegt. Für die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele bedeutet dies folgerichtig, dass das traditionelle Modell im Sinn einer Trennung von Seele und Leib im Tod nicht aufgeht. Stattdessen votiert Hermanni mit dem von ihm prinzipiell als triftig erachteten Gottesbeweis von Hans Jonas für eine anamnetische Gegenwart der Verstorbenen im göttlichen Gedächtnis. An dieser Stelle fragt man sich, warum der Gottesbeweis von Hans Jonas nicht auch im ersten Teil von Hermannis „Metaphysik" behandelt wird – und warum seine etwas anders akzentuierende Reformulierung durch Robert Spaemann nicht vorkommt. Im vierten Teil (192–214) wendet sich Hermanni der Religionstheologie zu und argumentiert mit Hilfe von Hegels Religionsbegriff und Gottesverständnis vor dem Hintergrund des gängigen Dreierschemas von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus für einen kritischen Inklusivismus: Wenn Religion das menschliche Gottesbewusstsein ist, dann muss Gott als Moment einer in sich differenzierten Einheit gedacht werden, die nicht im Sinn schlechter Unendlichkeit ihr Dasein im Jenseits fristet. Vielmehr ist Gott im Kontext der Religionsgeschichte zu erfassen, in der er als Geist sich zunehmend konkretisiert, um im Christentum in eben dieser Vorstellung zu erscheinen. Relativierend fügt Hermanni insbesondere hinzu, dass heute sich Hegels evolutive Aufstufung des religiösen Bewusstseins nicht mehr so global behaupten lässt.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Friedrich Hermanni hat mit seiner provokativen wie geistreichen „Metaphysik" den gegenwärtigen Protestantismus auf eine meines Wissens singuläre Art wieder für das ontologische Paradigma geöffnet; dies erfolgt unter Aufnahme angloamerikanischer Gegenwartsphilosophie und moderner Physik, die im deutschsprachigen Diskurs der Religionsphilosophie mitunter ausgeblendet werden. Dieser öffnende und integrative Zug wird allerdings gegenläufig eingeschränkt, wenn Einsichten der Kultur-, Sozial- und Geschichtswissenschaften kaum berücksichtigt werden. Dies scheint systemimmanent mit einem fundamentalen Punkt von Hermannis Konzeption zusammenzuhängen, nämlich der Einhegung der Kontingenz durch den Anspruch einer ontologisch aufgeladenen Vernunftnotwendigkeit. Dies ist insofern problematisch, als diese als vernünftig beanspruchte Selbstpositionierung von Kontingenz zu befreien scheint. Hier liegt mit dem späten Schelling die Frage nahe, ob der Vollzug der Vernunft nicht gerade der interne Ort der Kontingenz der Vernunft ist, insofern die Vernunft ihren Vollzug nie einholt und insofern selbst faktisch ist. Oder auf der Ebene des Religionsverständnisses formuliert, das nach Hermanni unter den Bedingungen der Entfremdung des Menschen letztlich wieder einen Vernunftzugang erlaubt: Stellt Hermanni nicht tendenziell einseitig auf die Gegenständlichkeit zuungunsten der Zuständlichkeit des menschlichen Gottesbewusstseins ab? Lässt sich der Vollzug – ob nun der Vernunft oder des Glaubens – vollständig in Bestimmtheit überführen, und wenn dies nicht der Fall sein sollte, spricht dies nicht gegen eine in sich schlüssige Metaphysik?

Und kann die im Gottesgedanken dann zu forcierende Kontingenz nicht im Sinn einer freiheitlichen Öffnung gedeutet werden, von der das alte Schreckgespenst eines neuen Willkürgottes deutlich entfernt ist?

MALTE DOMINIK KRÜGER

BORDEN, SHARKEY Sarah: *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2010. 254 p. ISBN: 978-0-8132-1682-9.

Das Buch von Sarah Borden ist die Ausarbeitung ihrer Doktorarbeit, die sie 2001 an der Fordham University mit dem Titel *An Issue in Edith Stein's Philosophy of the Person: The Relation of Individual and Universal Form in* „Endliches und ewiges Sein" verteidigt hat. Es handelt sich um die Frucht einer mehrjährigen Auseinandersetzung mit der philosophischen Frage nach dem Individuationsprinzip insbesondere in Bezug auf die menschliche Person. Borden ist sich bewusst, dass Edith Stein Phänomenologin ist und berücksichtigt in ihrer Arbeit Steins Frühwerke an mehreren Stellen, jedoch ohne die wichtige *Einführung in die Philosophie*. Dann konzentriert sie sich ihrer eigenen Ausbildung entsprechend auf die Untersuchung der Spätwerke, besonders auf *Endliches und ewiges Sein*. Besonders hervorgehoben wird die Auseinandersetzung Steins mit Thomas von Aquin, wobei Borden dankenswerterweise bereits in ihrem Vorwort klar ihre Position zum Ausdruck bringt: „Although I find Stein's account of the individual beautiful and deeply, deeply attractive, I have in the end become a convinced, if modified, Thomist, and the final chapters will defend – however imperfectly – a more Thomistic view of individuality" (XIf.). Borden hätte präziser sagen können, dass sie Thomistin *geblieben* ist, d.h. mit anderen Worten, dass ihre Auseinandersetzung mit Stein ihre erste Prägung nicht in Frage zu stellen vermochte.

In ihrer Einführung resümiert Borden ihr Verständnis Steins mit folgenden Worten: „In order to account (at least in part) for our individual uniqueness, Stein posits an *individual form* for each human being. But she also claims that we genuinely share a common human form which retains its distinct character, even when united to an individual form." (XV) Mit *individual form* übersetzt Borden Steins „individuelles Wesen", weil sie damit einen Zugang zur klassischen Frage nach dem Individuationsprinzip schaffen möchte. Freilich ist diese Übersetzung problematisch, wenn man bedenkt, dass Borden ansonsten „Wesen" mit *essence* übersetzt und dass Stein den Formbegriff in *Endliches und ewiges Sein* differenziert, indem sie die Form der mittelalterlichen Philosophie als „Wesensform" und die Form der Husserlschen formalen Ontologie als „Leerform" bezeichnet. Stein stellt übrigens die Frage sowohl nach der Individualität der Wesensform als auch der Leerform, wogegen sich Borden nur für die Frage nach der Individualität der Wesensform interessiert. Bordens Problem mit dieser Auffassung ist nicht die individuelle Form an und für sich, eine solche gibt es ja auch bei Thomas, sondern Steins Auffassung, dass diese Form für die leiblich-seelische Einheit

und für die Umwelteinflüsse *a priori* sei und etwas zur allgemein-menschlichen Form hinzufüge. Solche „a priori content-rich individual forms" (XXIV, 185, 187, 204, 205, 208, 218, 233, 235, vgl. 184, 201, 202) oder auch eine „essential a priori individual nature" (203) müssen nach Borden zurückgewiesen werden. Damit ist das Leitmotiv des Buches angegeben.

Zuerst werde ich Bordens Weg (kritisch) mitgehen, um anschliessend eine Auswertung zu versuchen. In den ersten sechs Kapiteln gibt Borden eine Darstellung von Steins Auffassung. Das erste Kapitel bietet einen Überblick zur Frage nach der Individualität der menschlichen Person bei Stein (zuerst in den Spätschriften und dann erst in den Frühschriften, 2–16) und scheint das Ziel zu verfolgen, dem Leser den Eindruck zu vermitteln: „Aufgepasst, das ist ein wichtiges Thema bei Stein!" Dann geht Borden im Anschluss an Jorge Gracia und seine Untersuchungen zum Individuationsprinzip im Mittelalter dazu über, den terminologischen Rahmen der Untersuchung abzustecken. Besonders wichtig ist Bordens Auffassung von „uniqueness" (20–22), gemäss welcher die Einzigartigkeit nicht lediglich numerisch zu verstehen sei, sondern einen mehr oder weniger stark verstandenen Wesensunterschied bezeichne.

Im zweiten Kapitel nennt Stein fünf Gruppen von Gründen für Steins Auffassung der Individualität menschlicher Personen: *Erstens* geht Borden davon aus, dass „[o]ur individual personalities [...] a more or less consistent internal unity and intelligibility" (28) haben, die nicht auf Umwelteinflüsse zurückführbar sei und die von Stein in ihren Frühwerken „Kern der Person" genannt wird. *Zweitens* nennt Borden die Evolutionstheorie (30–43), mit der sich Stein in ihrer philosophischen Anthropologie in Münster auseinandersetzt. Die naturwissenschaftlich bestätigte Annahme einer Evolution der Species wird zur Herausforderung für die aristotelisch-thomistische Auffassung, gemäss welcher die Speciesform unveränderlich sei. Die Tatsache, dass sich die Speciesform im Lauf der Zeit verändern kann und dass innerhalb einer Species gewisse Spielarten möglich sind, ist für Stein ein Hinweis für ein erneuertes Verständnis der Form und für die *individuell* verschiedene Form bei menschlichen Personen. *Drittens* nennt Borden im Sinne von Andeutungen theologische Gründe (43f.), besonders die Schöpfung der unsterblichen Geistseele durch Gott sowie der je einzigartige Platz jeder Person im Leib Christi. *Viertens* sind Gründe im Rahmen der geistigen Entwicklung zu nennen, in welcher der Kern der Person zur Entfaltung kommen kann (44–48). *Fünftens* widmet sich Borden Steins Kritik am thomistischen Standardverständnis des Individuationsprinzips als „designated matter" (50), das aber Borden in ihrer eigenen Position nicht mehr berücksichtigen wird (48–54).

Das dritte Kapitel gibt einen Einblick in die Unterschiede zwischen Stein und Thomas in Bezug auf das Verständnis von Wesen. Nach Borden liegen die beiden Hauptunterschiede darin, dass es bei Stein, wie auch bei Husserl, Wesen von Gegenständen gebe, die nicht existieren (62f.), und dass es viel mehr Wesensstrukturen gibt als bei Thomas, der diese nur bei Substanzen annehme (63f.). Im vierten Kapitel untersucht Borden die Unterscheidung

zwischen wirklichem, gedanklichem und wesenhaftem Sein, wobei sie in Bezug auf das wesenhafte Sein Steins Unterscheidung zwischen dem sich zeitlich entfaltenden Wesen und der unzeitlichen Wesenheit einführt. Ausgehend von Steins Annahme der unzeitlichen Wesenheiten thematisiert Borden Steins Position im Universalienstreit: „[...] in following Scotus rather than Thomas on the nature of universals, Stein insists that there is some necessity, unity, and being to essential structures independent of and in some sense prior to its instantiation in things." (102) Im fünften Kapitel geht es zunächst um den Unterschied von Wesensform und Wesen in *Endliches und ewiges Sein*: „Stein distinguishes between the principle responsible for growth (the substantial form, *Wesensform*) and that responsible for intelligibility (the essence), although also claiming that the two are intrinsically related" (114). Beim ersten Prinzip gehe es um Metaphysik, beim zweiten um Ontologie (122f.). Borden sagt wohl, dass beide Prinzipien intrinsisch miteinander verbunden seien, doch konkret trennt sie, was bei Stein zwei Aspekte derselben Realität sind. Die Untersuchung der Frühwerke hätte zeigen können, dass bei Stein der Kern der Person – später das Innerste der Seele – unmittelbar im Anschluss an die Dissertation nicht nur auf die Frage nach den Entfaltungsmöglichkeiten (Verstehensprinzip), sondern auch auf die Frage, was von innen her zur Entfaltung drängt (Wachstumsprinzip) eine Antwort geben will. Anschliessend wendet Borden diese Unterscheidung, aber eben mit der genannten Trennung, auf die Frage nach dem Individuationsprinzip an, als ob das individuelle Wesen das wesenhafte Sein und die Wesensform das wirkliche Sein individuieren würden.

Im sechsten Kapitel geht es Borden, ohne dass hier die Verbindung zu den vorhergehenden Kapiteln ersichtlich wäre, um Husserls und Steins Mereologie. In Husserls dritter Logischer Untersuchung *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen* sind für Stein zwei Punkte von besonderer Wichtigkeit: *erstens* die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten von Teilen, den unabhängigen Stücken und den abhängigen Momenten, sowie *zweitens* die verschiedenen Fundierungsverhältnisse. Angewandt auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem allgemeinen und individuellen Wesen der menschlichen Person kommt Borden zum Schluss, dass es sich um zwei voneinander abhängige Momente des Wesens handelt. Wie stehen die beiden Momente zusammen? Stein sei ungenau: manchmal sage sie, dass das individuelle Wesen das allgemeine fundiere und manchmal genau das Gegenteil (136). Offenbar kommt das daher, dass Stein im Anschluss an Husserl von einer gegenseitigen Fundierung oder Durchdringung des allgemeinen und individuellen Wesens ausgeht. Trotz der Interpretationsschwierigkeit kommt Borden zum Schluss: „Insofar as the notion of essential being and the Husserlian mereology are coherent and compatible, it appears that Stein has a way of accounting for the real similarity (and sameness) of all human beings as well as an account of the a priori individuality of each person." (152)

In den Kapiteln sieben bis zehn geht Borden zu ihrer Kritik an Stein über, wobei bereits im siebten Kapitel der Hauptkritikpunkt eingebracht wird.

Steins Annahme eines *a priori* individuellen Wesens jeder menschlichen Person finden wir auch bei Thomas, aber nur in Bezug auf die Engel. Da aber die Engel gemäss Thomas' Angelologie eine Hierarchie bilden, so müsste auch unter Menschen eine *a priori* Hierarchie angenommen werden. Mit anderen Worten, es gäbe Menschen mit mehr oder weniger Würde. Freilich ist sich Borden bewusst, dass Stein mit dieser Interpretation nicht einverstanden wäre. Borden sagt explizit, dass Menschen nach Stein auch ein allgemeines Wesen haben und dass alle zur einen Menschheit gehören. Aber sie lässt sich nicht von ihrer Prämisse abbringen, dass alle Menschen *a priori* die gleichen Voraussetzungen haben müssen, um gleich würdig zu sein. Mit keinem Wort erwägt sie, dass gerade dieses *a priori* Einzigartige etwas mit der Geistigkeit der Person zu tun haben könnte und wenigstens Stein zufolge wesentlich zur Menschenwürde gehört. Vielmehr zählt sie die Gefahren oder Herausforderungen auf, die eine Akzentuierung der Individualität in ethischer, politischer, religiöser und sozialer Hinsicht haben könnte. Borden gibt zu, dass Stein auf alle diese Kritikpunkte eine Antwort geben könne. Doch sie selber versucht einen eigenen Weg: „I would like to suggest that we go in a different direction. Instead of responding to the challenges a priori content-based individual forms create, we might adapt Stein's theory of individual forms." (184)

Im achten Kapitel verfeinert Borden noch einmal ihre Interpretation Steins. Es gebe einige Stellen, wo Stein vom individuellen Wesen im Sinne eines Adverbs spreche. Die Individualität als Adverb modifiziere nicht die personale Struktur als solche, sondern führe lediglich zu einer gewissen Färbung beispielsweise beim Sprechen (190). An anderen Stellen gehe Stein auch auf die Möglichkeit eines *a posteriori* individuellen Wesens, ganz in Thomas Sinn, ein. Borden betrachtet diese Ansätze als Alternativen und versucht nicht, wie es bei Stein geschieht, diese Ansätze zu artikulieren. Denn bei Stein gehören die Individualität als Adverb, was Stein eher persönliche Note nennt, das *a priori* individuelle Wesen im Sinne einer Anlage mit individuellen Charakterzügen und schliesslich die *a posteriori* Entwicklung zusammen. Dagegen kommt Borden auf eine neuere Thomas-Interpretation zu sprechen, gemäss welcher das Individuationsprinzip im *actus essendi* zu finden sei. Mit Vorsicht kann gesagt werden, dass gerade hier eine Verbindung zu Stein möglich wäre. Denn sie interessiert sich nicht nur für den qualitativen Aspekt der Individualität im individuellen Wesen, sondern auch für den numerischen Aspekt des reinen Ich oder später der Subsistenz der Person, was nur der Person in ihrer konkreten Existenz zukommt.

Im neunten Kapitel nimmt Borden die verschiedenen Gründe für Steins Theorie des zweiten Kapitels wieder auf. Sie antwortet mit einer entschieden behavioristischen Einstellung auf alle Punkte Steins. Ein *a priori* individuelles Wesen ist nicht nötig, weil die menschliche Entwicklung zur Genüge aus dem Zusammenspiel zwischen menschlicher Freiheit und Umständen erklärt werden könne. So meint Borden in Bezug auf die Frage der Evolution, dass der Thomismus zwar die Theorie der Speciesform überdenken müsse und dass Steins Annahme eines *a priori* individuellen Wesens auf diesem

Hintergrund plausibel werde, aber nicht notwendig (217f.). Im kurzen letzten Kapitel der Arbeit sagt Borden noch einmal, dass Steins Theorie „beautiful" (234) sei, was auch immer das bedeuten mag, um abschliessend nochmals zu ihrem Steckenpferd zu kommen: „My leaning at the moment is to follow Thomas more closely than Stein in accountting for the positive value of our individual uniqueness in terms of our freedom and existence in our particular historical, social, and cultural formations, rather than through a priori content-rich individual forms." (235)

Ich konnte es mir nicht verwehren, an einigen Stellen der Zusammenfassung bereits kritische Kommentare in Bezug auf Bordens Stein-Interpretation einzufügen. Ich möchte zum Schluss drei Kritikpunkte und ein Lob aussprechen. *Erstens* komme ich auf Bordens neuere Thomas-Interpretation zu sprechen, gemäss welcher der Seinsakt für unsere Individualität grundlegend ist: „our act of existence as personal beings is both that which makes us unrepeatably unique and that which contributes to making us different from others of our kind." (202) Stein würde hier einwenden, dass Borden zuviel im Seinsakt sucht, denn „unique" bedeutet nach Bordens eigener Definition (20) mehr als nur etwas Numerisches. Aber für diese qualitative Unterschiedenheit kommt der Seinsakt gemäss Thomas nicht auf, da es ihm zukommt, das Wesen zu aktualisieren. Die Frage nach der qualitativen Unterschiedenheit muss folglich in Bezug auf das Wesen gestellt werden.

Hier komme ich zur *zweiten* Kritik: Borden hat Schwierigkeiten mit Steins Auffassung, dass in einem menschlichen Wesen verschiedene Niveaus (allgemein, spezifisch, typisch und individuell) unterschieden werden können. Zwar geht sie auf Husserls Mereologie und auf die *natura communis*-Lehre bei Scotus ein, aber sie hat offensichtlich keine Sympathie dafür. Tatsächlich spricht sie vom Unterschied zwischen allgemeinem und individuellem Wesen so, als ob es sich (in Husserls Terminologie) um verschiedene Stücke des Wesens handeln würde. So versteht sie die vielfach zitierten „a priori content-rich individual forms", nämlich als ob etwas zum allgemeinem Wesen hinzugefügt würde, was dann zu einem Unterschied in der Menschenwürde führen könnte. Doch bei Stein handelt es sich um Momente, was bedeutet, dass das allgemeine und das individuelle Moment je unselbständige Teile eines Ganzen sind. Wenn Stein vom individuellen Wesen spricht, dann meint sie damit das Ganze oder die qualitativ individuierte personale Struktur. Diese qualitative Individualität der personalen Struktur nivelliert nicht die Menschenwürde, sondern begründet sie, denn sie ist Ausdruck der rationalen Natur oder im Subjektivgeistigen begründet. Nach Stein haben materielle Gegenstände, Pflanzen und Tiere keine so markante Individualität, weil sie keinen subjektiven Geist wie die Menschen haben.

Ich komme zur *dritten* Kritik: Borden gibt in ihrem zweiten Kapitel einige Argumente für Steins Ansatz, doch meines Erachtens in einer geschwächten Form. Im neunten Kapitel nimmt Borden die Gründe wieder auf und vertritt, gewissermassen unabhängig von Stein, einen konsequenten Behaviorismus, wie paradigmatisch in Bordens abschliessender Kritik deutlich wird: „if individuality is due to facts rather than eidetic necessity, then Stein can

preserve real and fundamental eidetic commonality among all human beings in our common human form." (232) Das Leitmotiv der „fundamental eidetic commonality" führt Borden zu dem, was mir als eine Egalitätsideologie erscheint. Erst im letzten Satz ihrer Arbeit kommt Borden wieder auf Stein zurück, indem sie im Anschluss die wichtige Frage stellt: „perhaps most significantly, the debate is about [...] what it means to be true to ourselves." (237) Bordens Antwort ist, dass es in unserer Existenz darum geht, unser allgemein fassbares Menschsein in Freiheit je nach den Umständen zu gestalten. Bei Stein kommt die Frage hinzu, ob in uns nicht etwas Einzigartiges angelegt ist, das zur Entfaltung kommen will. Mit sich selber wahrhaftig sein würde dann die Offenheit für das bedeuten, was sich in unserem Bewusstseinsleben von unserem Innersten bekunden kann und was sich nicht auf ein allgemeinmenschliches Wesen reduzieren lässt.

Zum Abschluss ist ein Lobwort für Sarah Borden auszusprechen, die in ihrem Buch eine faszinierende Mischung aus Liebe und kritischer Einstellung zu Stein zum Ausdruck bringt. Ihre Arbeit zur Individualität der menschlichen Person nach Stein ist die erste Monographie zu diesem Thema, wodurch sie in den Vereinigten Staaten und indirekt auch in Europa ein reges Interesse an dieser Frage auslöste. Bordens Kritik trägt viel dazu bei, dass Steins Auffassung der personalen Individualität auch nach weiteren Arbeiten noch eine echte *quaestio disputata* bleibt.

CHRISTOF BETSCHART, O.C.D.

EICHWEDE, Johannes: *Mimesis. René Girard: Zur Erklärung der Kultur*. Bremen: Europäischer Hochschulverlag 2012. 157 S. ISBN: 978-3-86741-777-8.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Magisterarbeit des Autors, in der die mimetische Theorie René Girards aus kulturwissenschaftlicher Perspektive dargestellt wird. Der Autor verfolgt „nicht das Ziel, das Gesamtwerk René Girards in seiner ganzen Komplexität erschöpfend zu diskutieren" (12). Es geht ihm vielmehr darum, Girards „Bedeutung für die Interpretation kultureller Kontexte und Zusammenhänge aufzeigen zu können" (12). Der Literaturwissenschafter und Historiker René Girard geht in seinem umfassenden Werk der Frage nach, wie zwischenmenschliche und gesellschaftliche Konflikte entstehen und beigelegt werden, er klärt, „wie menschliche Gesellschaften funktionieren" (14), er bietet eine „Theorie menschlicher Wechselbeziehungen" (32). Seine mimetische Theorie versteht sich zudem „als eine Theorie zu Gewalt, Religion und Grundlagen menschlicher Existenz, zur Konstruktion von Sündenböcken und Rivalen, kurzum: als eine Theorie zu den Anfängen der Kultur" (15). Girard weist uns den Weg zu den Ursprüngen menschlicher Zivilisation und er zeigt uns, welche entscheidende Rolle dabei die Religion spielt. Und er geht provokanterweise von einem Sonderstatus der jüdisch-christlichen Tradition aus.

Eichwede gelingt es, nach einer Einleitung und einer Vorstellung von Girard die Entwicklung und die Grundzüge der mimetischen Theorie übersichtlich im dritten Kapitel (20–58) seiner Arbeit nachzuverfolgen und dar-

zustellen. Dazu verweist er zunächst auf die Geschichte des Mimesis-Begriffs, genauer gesagt auf Aristoteles und Platon, die bereits die Bedeutung der Nachahmung erkannt haben. Auch nach Girard ist der Mensch von Natur ein nachahmendes Wesen. Das ist gut so, denn Nachahmung ist ein wesentlicher Bestandteil der persönlichen Entwicklung und „Quelle unseres Einfallsreichtums" (28). Da sie sich mehrheitlich unbemerkt und *unbewusst* vollzieht, unterscheidet Girard zwischen quasi mechanischer Mimesis und *bewusster* bzw. absichtlicher Imitation (vgl. 28). Entscheidend ist jedoch, dass den antiken Autoren eine Form der Mimesis entgangen ist, die beinahe durchwegs schädliche Folgen hat. Gefährlich nämlich wird es, wenn Menschen sich bei ihrem Begehren an anderen Menschen orientieren, wenn sie deren Begehren nachahmen und ihnen ein Objekt streitig machen wollen, wenn sie also etwas haben wollen, was andere bereits haben oder begehren. Girard nennt das „Aneignungsmimesis" (25) und vermutet in ihr eine – wenn nicht *die* – Quelle gewaltsamer zwischenmenschlicher Konflikte. Diese können zu sozialen Krisen führen, da schließlich in jeder Sozietät eine Vielzahl derartiger mimetischen Konkurrenz- und Rivalitätsverhältnisse bestehen.

Sollte nun tatsächlich eine Art *Krieg aller gegen alle* ausbrechen, dann vermag – wie Eichwede im vierten Kapitel (59–66) darstellt – ein solcher nur beigelegt werden, wenn die eskalierende Gewalt plötzlich gegen einen einzelnen Menschen gerichtet und so nach außen abgleitet wird, wenn sich also die Gesellschaft „als Kollektiv gegen einen Einzelnen zusammenschließt" (60). Die sich ebenfalls der mimetischen Ansteckung verdankende Jagd auf einen gemeinsamen Feind – auf einen Sündenbock – vereint und seine Ausstoßung oder Tötung restrukturiert den gerade noch in Auflösung begriffenen Mob. Nun ist es aber so, dass der Sündenbock nicht nur für das vorhergehende Chaos, sondern aus Unwissenheit auch für den nachfolgenden Frieden verantwortlich gemacht und so als Retter erachtet wird. Diese Dämonisierung-Divinisierung bzw. diese Sakralisierung eines Opfers sei der Ursprung aller Religion und Zivilisation. Man kann diesbezüglich von einem „kollektiven Gründungsmord" (54) sprechen. Und es wird nachvollziehbar, dass Gewalt für Girard „ein wesentlicher, integraler Bestandteil menschlicher Gesellschaften und Religionen" (53) ist. Gebote und Interdikte sowie die „kontrollierte Wiederholung des Opfermechanismus" (77f.) im Rahmen religiöser Riten dienen dazu, die Gefahr eines abermaligen Gewaltausbruchs zu bannen (vgl. 61, 78). So ist die Religion zwar einerseits mit der Gewalt verbunden, aber sie ist andererseits „immer um Disziplinierung und Besänftigung der Gewalt bemüht und auf die Stiftung von Frieden gerichtet" (57). Sie hat – wie das nachträglich verklärte Opfer – ein merkwürdiges Doppelgesicht.

Girard weist nachdrücklich darauf hin, dass all dies *unbewusst* und mechanisch vor sich geht: Die Menge weiß nicht, was sie tut, sie verkennt die Ursache der Gewalt und sie erkennt nicht, dass sie den Frieden dem Mechanismus des versöhnenden Opfers zu verdanken hat. Sie ist sich keiner Schuld bewusst. Und sie weiß nicht, dass es sich bei der von ihr nun verehrten – und verfluchten – Gottheit um eine Illusion handelt, dass der wahre

Gott nichts mit der Gewalt zu tun hat. Gewalt wurde von den Menschen eingesetzt, um Gewalt zu bannen. Fatal ist das insofern, als solche mimetischen Zyklen immer wieder neu ausbrechen, insofern der Mensch eben ein mimetisches – mit anderen rivalisierendes – Wesen ist. Mittels des Sündenbocks wird die Gewalt nur temporär abgeleitet und besiegt, die Ursache der Gewalt aber wird nicht beseitigt. Girard meint, dass diese „Mechanismen [...] allen Kulturen eigen" (126) sind, dass überall die konfliktträchtige Mimesis vorherrscht, die zur Gewalteskalation führt und schließlich – unter gewissen Voraussetzungen (vgl. 65f.) – im Sündenbockmechanismus kulminiert.

Und er geht davon aus, dass – wie Eichwede im fünften und im sechsten Kapitel (67–75, 76–91) zeigt – die jüdisch-christliche Tradition den anderen, den archaischen, noch auf dem Sündenbockmechanismus basierenden Religionen, überlegen ist. Auch wenn das Passionsgeschehen oberflächlich betrachtet eine mimetische Krise, kollektive Gewalt in Form der Kreuzigung sowie eine Divinisierung beinhaltet, besteht der radikale, auf den ersten Blick – etwa für James Frazer in *Der Goldene Zweig* – nicht sichtbare, aber entscheidende Unterschied zwischen den Evangelien und den archaischen Mythen und Religionen darin, dass hier die Perspektive umgedreht wird (vgl. 85), dass das Geschehen aus Sicht des Opfers verfolgt, dass für dieses Partei ergriffen, dass dessen Unschuld aufgezeigt wird. Entscheidend sei auch, dass Jesus nicht von der Menge, sondern von der Minderheit der Jünger nachträglich vergöttert wird. Was nach Girard in den Texten des Alten Testaments lediglich sporadisch und unvollständig geschieht, gelangt im Neuen Testament zur Vollendung: Es geht um die Aufdeckung der genannten Mechanismen, um die Entlarvung des sakrifiziellen Systems, schließlich um einen Ausweg aus dem Kreislauf der Gewalt. Dieser besteht schlicht in der Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe, in der Nachfolge Jesu, darin, sein Streben auf Gott auszurichten, ihn nachzuahmen, wie er den Vater nachahmt (vgl. 71f.). Gott als *das unendliche Gut* schließt gemeinsamen Besitz nicht aus, bewirkt folglich keine mimetische Rivalität. Aber die christliche „Demystifikation" (vgl. 74, 91, 137) der Religion ist ein ambivalentes Ereignis, da sich die Menschheit nun jeglichen opferkultischen Schutzes beraubt sieht. Dadurch, dass uns die Schuldlosigkeit des Opfers bewusst gemacht worden ist, hat der Sündenbockmechanismus größtenteils seine gewaltabwendende Funktion eingebüßt. Wir stehen also vor neuen Problemen, möglicherweise vor einer finalen Eskalation der Gewalt (vgl. 74).

Diese provokanten Thesen Girards werden von Eichwede gekonnt und pointiert dargestellt und auch diskutiert. Die Besonderheit der vorliegenden Arbeit besteht darin, dass Girards Werk aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet wird. So wird im sechsten Kapitel exkursorisch und auch fragmentarisch das „Verhältnis von Girard und der katholischen Kirche als Institution" (87–91) behandelt. Vor allem das achte Kapitel aber bietet tatsächlich die von Eichwede zu Beginn in Aussicht gestellte „kleine Pionierarbeit" (12), insofern nun nicht nur Girards Kritiker und deren Beweggründe (97–103) vorgestellt werden, sondern auch die „Aktualität der mimetischen Theorie René Girards" (104–22) zum Thema gemacht wird. Hier wird einer-

seits das Phänomen Werbung und Konsum aufgeschlüsselt und als typisch mimetisch erklärt, andererseits werden der Konflikt zwischen West und Ost bzw. die Ereignisse rund um 9/11 sowie der Terrorismus aus Sicht der mimetischen Theorie interpretiert bzw. erklärt. Girard beobachtet diesbezüglich eine sonderbare und beunruhigende „Rückkehr des Archaischen" (113). Im neunten – abschließenden – Kapitel wird der Ansatz Girards von Eichwede zunächst zusammengefasst und gewürdigt, aber es werden auch kritische Fragen an Girard gestellt, etwa, ob unser Begehren tatsächlich immer und in jedem Fall mimetisch – also nachahmend – und nicht bisweilen doch *autonom* sei, ob „die Konstruktion von Sündenböcken" tatsächlich „der alleinige oder der Hauptmechanismus in der Schaffung, Regulierung [...] von Herrschaft" sei (134), ob zudem Girards Bekenntnis zum Christentum und zu seiner Wahrheit wissenschaftlich vertretbar sei (vgl. 135).

Eichwede bietet eine kenntnisreiche, gut strukturierte, sprachlich klare, kritische und deshalb empfehlenswerte Einführung in das Werk Girards, wovon es im deutschsprachigen Raum bislang nur wenige gibt. Ein Manko der Arbeit ist lediglich darin zu sehen, dass sich der Autor als nicht gut informiert zeigt, was Girards „Kritik am sakrifiziellen Christentum" (87) anbelangt. Diesbezüglich hat Girard seinen nichtsakrifiziellen Standpunkt nämlich schon seit geraumer Zeit revidiert und zwar unter dem Einfluss des lange an der Universität Innsbruck tätig gewesenen Dogmatikers Raymund Schwager.

JOHANNES KRÄMMER

HOLDEREGGER, Adrian/WEICHLEIN, Siegfried/ZURBUCHEN, Simone (Hgg.): *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*. Fribourg: Academic Press Fribourg 2011. 502 S. ISBN: 3-7278-1678-9.

Die humanistische Denktradition prägt noch heute die Leitbilder von Bildung und Wissen, so auch jenes der Universität Freiburg (Schweiz), das sich explizit auf einen „christlichen Humanismus" beruft.[1] Im vorliegenden Tagungsband wird der Humanismus der Kritik – einem seiner ureigensten Instrumente – ausgesetzt, um sein „kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft" auszuloten. Gesucht wird nach dem „Kernbestand an Merkmalen des ‚Humanums'" (9), dem die meisten hier zu Wort kommenden Autoren verpflichtet sind, insofern „ein weitgehender Konsens darüber zu bestehen scheint, dass die Achtung der Menschenwürde und der Schutz eines Kernbestandes von Menschenrechten eine unhintergehbare zivilisatorische Errungenschaft darstellen" (11). Angesichts der Tatsache, dass es unter vielen „Humanismen" auch solche gab, die ihren eigenen Postulaten gegenüber gänzlich unkritisch waren,[2] greifen die Bandherausgeber (und Organisatoren

[1] Vgl. http://www.unifr.ch/uni/de/portrait/charte.php.

[2] Michel Foucaults Aufforderung, zwischen den Begriffen „Humanismus" und der kritischen „attitude de modernité" der Aufklärung zu differenzieren, wird im Band nicht diskutiert.

des zugrunde liegenden Freiburger Symposiums von 2009) damit einen Begriff auf, der so mancher Klärung bedarf, aber auch das Potential hat, einen echten interdisziplinären Dialog hervorzubringen.

In der Tat stellt sich die von Volker Reinhardt zugespitzte Frage, ob das 21. Jahrhundert nicht den Mut haben sollte, „eigene Werte in eine eigene Begrifflichkeit [zu] fassen und den für die Ethik des 21. Jahrhunderts untauglichen Begriff Humanismus der Vergangenheit, der er gehört, zurückzugeben" (328). Weil der Begriff aber dennoch nicht „totzukriegen sei" (310), plädiert Jörn Rüsen dafür, „die Mehrdeutigkeit des Terminus [...] nicht zu beseitigen, sondern sie als Chance historisch differenzierter Einsichten zu nutzen" (330). Die Darstellung dieser Mehrdeutigkeit gelingt dem Band hervorragend; er besticht v.a. durch die sorgfältige Gliederung in sechs Kapitel, die eigenständige Beiträge mit darauf Bezug nehmenden Kommentaren verbinden.

Unbestritten ist eine gewisse Sonderstellung des Menschen, insofern nur er zur kritischen Selbstreflexion fähig ist. Gerade deshalb gehört die Bestimmung der Grenzen des Humanismus zum Kernbestand seines kritischen Potentials. Jörn Rüsen macht fünf Problemfelder des Humanismus geltend, die im Band mehrfach zur Sprache kommen: die Unmenschlichkeit des Menschen, der unplausible Rekurs auf die Antike, der innere Ethnozentrismus, der unzureichende Vernunftbegriff und das prekäre Verhältnis zur Natur (315). Gerade letzteres feiert im „Transhumanismus" fröhliche Urständ.

Die Ausklammerung des Naturbegriffs im modernen Humanismus scheint die im ersten Kapitel diskutierte Herausforderung durch den „Naturalismus" förmlich zu provozieren. Führt jedoch ein Philosoph neurowissenschaftliche Erkenntnisse auf, die für die Sozialität des Menschen sprechen und damit das humanistische Menschenbild bestätigen (M. Pauen), so bezweifelt der Neurologe dennoch, dass der „Versuch einer naturalistischen Theorie der Freiheit" (53) zielführend ist (G. Rager). An der „Vorhersagbarkeit menschlicher Handlungen aus der Hirnaktivität" (J.-D. Haynes) darf man zweifeln, weil dabei das „symbolische und kulturelle Netz der menschlichen Kommunikation" (66) nicht berücksichtigt wird (J.-P. Wils). Die Erweiterung der Neurowissenschaft um „weiche Aspekte" wie die Sozialität könnte allerdings als anti-humanistischer, „böser Kobold" (87) die Menschheit geradezu dazu verführen, sich ohne theoretischen Zwang für eine freiwillige Dehumanisierung zu entscheiden (M. Kurthen, A. Holderegger).

Die Unmenschlichkeit des Menschen wird im zweiten Kapitel zum „Speziesismus" erörtert. Dieser stellt die moralische Sonderstellung des Menschen in Frage, bzw. begründet sie nicht mehr mit Verweis auf seine „Würde", sondern auf seine Bedürftigkeit und Leidensfähigkeit (D. Birnbacher). Weil der Mensch jedoch seine Bedürfnisnatur mit dem Tier (und der Pflanze) teilt, verlangt die menschliche Moral auch Rücksicht auf Tiere und Lebewesen schlechthin (A. Krebs, B. Sitter-Liver). Versuche, dennoch eine

FOUCAULT, Michel: *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984):
http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html.

moralische Sonderstellung des Menschen naturalistisch zu begründen, seien zum Scheitern verurteilt, weil die Gattungszugehörigkeit in vielen moralischen Fragen irrelevant sei (K.-P. Rippe). Ein zeitgemässer Humanismus darf auch die Kehrseite der Leidensfähigkeit, nämlich die aktive und passive Grausamkeit des Menschen nicht ausklammern – dies lässt sich anschaulich am Beispiel des höchst umstrittenen Vergleichs von Massentierhaltung mit nationalsozialistischen Konzentrationslagern diskutieren (J.-C. Wolf, A. Brenner).

Der innere Ethnozentrismus des Humanismus steht im Fokus des dritten Kapitels zur „Vielfalt der Kulturen". Einerseits stellt sich am Beispiel von Frauenrechten die v.a. verfassungsrechtlich fast unlösbar scheinende Frage, wie das Spannungsverhältnis zwischen Menschenrechten und Minderheitsrechten religiöser Traditionen aufgelockert werden könnte (M. Nussbaum, S. Besson). Andererseits wird die Frage nach der universellen Gültigkeit von Menschenrechten angegangen: Sie fordern von anderen Kulturen zwar den politischen Willen zum Schutze des einzelnen Menschen, bieten aber durch die Individualisierung auch mehr Raum für unterschiedliche kulturelle Praxen (G. Lohmann). Dagegen verstellt das Beharren auf historisch bestimmten Menschenrechtskatalogen den Blick auf andere, weniger anthropozentrische Rechtskulturen. Einen Perspektivenwechsel fordert auch die Alltagserfahrung vieler Menschen in sogenannten *failed states*, die sich vom Staat nicht so sehr mehr Freiheitsrechte als vielmehr gesteigerte soziale Sicherheit wünschen. Derlei Einwände dienen als Ansporn für die Weiterentwicklung des „lebendigen Konstrukts" der Menschenrechte. Denn gerade „die hartnäckige Kritik an den Menschenrechten" in ihrer anfänglichen engen Fassung hat dazu beigetragen, den ursprünglichen Ausschluss von Frauen, Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen sowie Koloniebewohnern allmählich zu überwinden (246) (E.M. Belser). Dass die Universalität der Menschenrechte nicht Vorgabe, sondern immer noch Aufgabe ist, zeigt auch die These, wonach ein übergreifender Konsens (nach John Rawls) zwischen verschiedenen Kulturen nicht nur auf einer Liste von Menschenrechten beruhen sollte, die verschieden begründet werden kann: Um sich auf kulturübergreifende moralische Standards zu einigen, brauche es auch eine Verständigung über die Gründe, aus denen Menschen gewisse universale Rechte haben sollten (S. Zurbuchen). Die Ambivalenz des modernen Menschenwürdebegriffs besteht darin, dass er den Menschen gleichzeitig als Kulturwesen *und* Träger universeller Rechte definieren will. Offen bleibt die Frage, ob diese Aufgabe einer Quadratur des Kreises gleichkommt (I. Wienand) oder Grund genug bietet, die humanistische Denktradition weiterzuentwickeln.

Der für die Gegenwart unplausible humanistische Rekurs auf die Antike kommt im Kapitel über die „Neuordnung des Wissens" zur Sprache. Der „Humanismus" der Frühen Neuzeit und der „Neuhumanismus" des 19. Jahrhunderts konstruierten Bildung und Wissensordnungen durch Bezug auf antike Sprachen und Wissensbestände neu – insofern war der Humanismus ein Medium der Gelehrtenkommunikation, eine Streitkultur, deren „enormes

Potenzial an kritischer Urteilskraft und intellektueller Selbständigkeit [...] langfristig wirksam blieb" (305) (S. Weichlein). Der humanistische Diskurs im 14. und 15. Jahrhundert über die Idee der menschlichen Bildungsfähigkeit und die Frage der kulturellen und sozialen Zugehörigkeit generierte neue soziopolitische Räume, insbesondere Nationen (T. Lau). Der Neuhumanismus wurde schliesslich zum politisch-sozialen Kampfbegriff der bürgerlichen Gesellschaft gegen die Privilegiengesellschaft des *Ancien Régime*. Insofern stellt sich die Frage, ob der „Humanismus" eher historisiert werden sollte oder weiterhin als argumentative Ressource dienen kann. In Anbetracht seines Bildungsimpulses im Kampf gegen die funktionale Zweckbestimmung der Universitäten verfügt er durchaus über ein Potential zur Neuausrichtung, ebenso angesichts der Forderung nach einer humanen Wirtschaft oder im Lichte der Erfordernisse einer interkulturellen Kommunikation, und nicht zuletzt aufgrund seiner Modernität – verstanden als „weltbürgerliche Absicht" gegen avantgardistischen Relativismus und traditionellen Ethnozentrismus (310, 313) (J. Rüsen). Anschauliches Beispiel eines Gelehrtenstreits sind Kommentar, Replik und Duplik um die bereits erwähnte Streitfrage: Im Gegensatz zu Rüsen schlägt Reinhardt vor, zwischen Humanismus und humanitärer Gesinnung zu differenzieren, ersteren auf die Zeit zwischen 1350 und 1550 zu beschränken und für letztere neue Begrifflichkeiten zu finden (V. Reinhardt).

Auch im bildungspädagogischen Diskurs bemüht man noch heute den Begriff „Neuhumanismus", der ursprünglich lediglich für die Ausweitung des klassischen Sprachunterrichts stand und im 19. Jahrhundert zu einem zweckfreien humanistischen Bildungsideal stilisiert wurde; problematisch erscheint dabei seine politische Dimension als bürgerliches Herrschafts- und Deutungswissen sowie die Tatsache, dass er sich von der stets des Utilitarismus verdächtigten Realschule abgrenzt (J. Oelkers). Dennoch ist die systematisch-anthropologische, ‚überpolitische' und ‚übersoziale' Dimension eines Bildungsdenkens zu würdigen, das Bildung auf die ambivalente Doppelstruktur des Menschen auszurichten suchte: „Bildung steht für die Notwendigkeit der menschlichen Selbstkonfrontation, der Notwendigkeit, sich und der Welt einen Sinn zu geben. Zugleich steht sie jedoch auch für die Versagung einer solchen schliessenden Sinngebung [...] als permanente Suche" (351) (C. Thompson).

Der unzureichende humanistische Vernunftbegriff wird u.a. im Kapitel über „Säkulare und religiöse Deutungen" zum Thema. Problematisch ist, dass der Begriff der Vernunft in der Aufklärung „historisch an den Zügen einer Vernunft menschlicher Weltbeherrschung teilhatte, die zur Signatur der Moderne geworden ist, [und] deren inhumane Konsequenzen evident geworden sind" (J. Rüsen, 318). Die moderne Konzeption der Humanität des Menschen enthält aber durchaus eine starke ethische Dimension, weil sich das Verständnis der Freiheit von einem antiken Autarkieideal zum Begriff der kommunikativen Freiheit gewandelt hat, der auch die Freiheit des Anderen berücksichtigt (T. Kobusch). Nicht zu vergessen ist dabei die Rolle, welche die mittelalterlichen theologischen Spekulationen über die absolute

Freiheit Gottes für die Entwicklung des autonomen Menschenbildes spielten (R. Imbach).

Wieder gelesen wird in diesem Kapitel auch Heideggers „Brief über den ‚Humanismus'": „Das Sein ist dem Menschen aufgegeben, anvertraut – als Denken" (381) – das sei Heideggers Humanismus, in dem Sprache zum „Haus des Seins" (373) wird (H.-C. Askani). Dieser metaphysische Humanismus ist aber jenseits des Subjekts angesiedelt, weil es „mehr ist als der blosse Mensch" (399) – und dies stellt die kritisch-autonome Vernunft des Menschen und damit auch die Ethik als eigenständige Disziplin in Frage (E. Angehrn).

Die Ambivalenz der Menschenwürde verweist auf einen Mangel, den Religionen – bei Jürgen Habermas definiert als „Bewusstsein von dem, was fehlt" – besser formulieren können als die säkulare Vernunft. Der erwünschte „komplementäre Lernprozess" von religiösem Humanismus und säkularer Vernunft setzt allerdings voraus, dass beide den Menschen als „Zweck an sich selbst" anerkennen (409) (M. Striet). Dies wiederum fordert unter „postsäkularen Bedingungen", dass nicht nur die säkulare Vernunft „Glauben" rational nachvollziehen und anerkennen kann (408), sondern auch, dass die Religion die Möglichkeit von Verbindlichkeiten ohne Religion bejaht (413). So kann eine Ethik entwickelt werden, „die auf unserer gemeinsamen und unabänderlichen Teilblindheit in Bezug auf uns selbst gründet" (zitiert nach Judith Butler, 415) (W. Lesch).

Ein psychoanalytischer Ansatz vermutet, dass Religion und Humanismus durch eine „Matrix der Traumaverarbeitung" verbunden sind, die eine Antwort „auf das beängstigende [menschliche] Entgleisungspotential" geben will (429, 434) (J.-P. Wils). Der entscheidende Unterschied zwischen beiden besteht aber darin, dass der Humanismus an die menschenmögliche Überwindung des Traumas glaube, während es im christlichen Verständnis stets präsent bleibe. Als immanentes Heilsprogramm verstanden steht er stets im Widerspruch zum Christentum, ein Humanismus, der seine Grenzen kennt, teilt christliche Anliegen, die zu einer fruchtbaren Spannung führen können und sollen (U.H.J. Körtner).

Als „Heilsprogramm" zwecks Erlösung von der Sterblichkeit ist die heterogene Bewegung des Transhumanismus zu verstehen, die im Kapitel „Der zukünftige Mensch" vorgestellt wird. Ein Parcours durch diese zukunftsoptimistische Ideenwelt führt zum Schluss, dass diese letztlich quantitativ marginale Bewegung ihren Zenit überschritten habe (O. Krüger). Sie regt allenfalls zu Überlegungen an, wie sich unser Menschenbild ändern würde, falls eine wesentliche Perfektionierung menschlicher Fähigkeiten (z.B. durch Psychodrogen, Prothesen und Implantate) und eine bedeutende Lebensverlängerung möglich würden (S. Knell). Allerdings fordert nicht nur Aldous Huxleys „Wilder" (und Dostoevskijs Mensch im Kellerloch) ein „Recht auf Unglück", Unvernunft und Tod: Angesichts der Unverfügbarkeit des Lebens, aus der die humanistischen Bemühungen um Weiterentwicklung entsprungen ist, dürfte immer noch ein „erhebliches Mass an kognitiver Demut angesagt sein [...]. Und dies umso mehr, wenn man die bescheidenen Erfolge

im Blick behält, die der Mensch in seiner Bemühung um eine würdige Daseinsbewältigung bislang vorzuweisen hat" (487) (P.C. Mayer-Tasch). Das Potential menschlicher Zukunftsfantasien ist zweifellos faszinierend – angesichts weit brennenderer Fragen der Gegenwart vermisst man jedoch die im Band erwähnte Auseinandersetzung mit den bioethischen Debatten der Gegenwart, die teilweise auf den Humanismus als Ressource zurückzugreifen versuchen (280).

Das kritische Potential des Humanismus wird in den aufgezeigten Spannungsfeldern fassbar. Der interdisziplinäre Dialog zwischen Geistes-, Rechts- und Naturwissenschaftlern regt den Leser in bester aufklärerischer Tradition dazu an, „sich seines eigenen Verstandes zu bedienen", und ermutigt dazu, die Spannungen gerade nicht auflösen, sondern sie durch kritische und konstruktive Dialoge weiterhin aushalten zu wollen – um der Einsicht willen, dass „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, [...] nichts ganz Gerades gezimmert werden [kann]".[3]

REGULA M. ZWAHLEN

KRAUS, Georg: *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Regensburg: Pustet 2012. 464 S. ISBN: 978-3-7917-2424-9.

Der Zeitpunkt der Veröffentlichung der vorliegenden Studie könnte kaum symbolträchtiger ausfallen. Exakt zum 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils legt der bis 2003 als Professor für Dogmatik an der Universität Bamberg tätige und inzwischen emeritierte Verfasser mit der Ekklesiologie den vierten Band seiner Grundrisse zur Dogmatik (bislang sind erschienen: Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie) vor. Den Anfang des Konzils hat der Verfasser während seiner Studienzeit in Rom als unmittelbarer Augen- und Ohrenzeuge begeistert miterlebt und ist nachhaltig davon geprägt worden. Es ist ihm ein besonderes Anliegen, „dass die ekklesiologischen Grundantriebe des Konzils im praktischen Leben der Kirche fortgeführt werden." (15) Das Buch ist daher sowohl sachlich gehaltenes Lehrbuch als auch flammendes Plädoyer, den Geist des Konzils nicht auszulöschen.

Die sehr umfangreiche Einführung in die katholische Lehre von der Kirche orientiert sich an folgenden zwei Grundfragen: „Was ist Kirche von ihrer Grundbestimmung her und wie muss sich Kirche im heutigen Kontext realisieren?" (17)

Zur Beantwortung geht der Verfasser im ersten Teil der Studie dem allmählichen Werden der Kirche von Jesus Christus her nach und sichtet die verschiedenen „neutestamentlichen Ansätze der Ekklesiologie" (39–115). Äusserst detailliert und aufschlussreich arbeitet er die ekklesiologischen Elemente von der Jerusalemer Urgemeinde über die Gemeinde von Antiochien

3 KANT, IMMANUEL: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

bis zu den Gemeinden in nachapostolischer Zeit heraus. Seine Ausführungen erschöpfen sich dabei nie im bloß Historischen, sondern heben jeweils „Akzente von bleibender Bedeutung" (vgl. 97, 100, 104f.) hervor und wollen gezielt „Struktur-Impulse für die gegenwärtige Kirche" (vgl. 75f.) geben. Deutlich wird dies etwa bei der Schilderung der Stellung von Frauen in urchristlichen Gemeinden. Angesichts der vielfältigen ekklesialen Funktionen von Frauen in der Urkirche plädiert der Verfasser entschieden „für die volle Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche" (114).

In einem zweiten Schritt werden „die Grundzüge des Kirchenverständnisses im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils" dargelegt (116–246). Akkurat entfaltet der Verfasser die ekklesialen Grundansätze des Konzils, wie die Volk-Gottes- und die Communio-Theologie bzw. den Gedanken der Sakramentalität der Kirche.

Im Anschluss daran werden in einem dritten Schritt „die Dienste in den Grundgestalten der Kirche" (247–357) ausführlich behandelt. Allgemeines und besonderes Priestertum kommen dabei ebenso zur Sprache wie die verschiedenen Dienste von der pfarrlichen Ortsgemeinde über die bischöfliche Ortskirche bis hin zum römischen Petrusdienst der Universalkirche. Erneut ist es dem Verfasser ein Herzensanliegen, die Impulse des Konzils kreativ aufzugreifen und auf nötige Reformen in der gegenwärtigen Praxis der Kirche hinzuweisen. So plädiert er etwa für die Überwindung des Begriffs „Laien" und schlägt stattdessen den integrativen Oberbegriff „Kirchenmitglied" für alle Gläubigen vor (vgl. 265–269). Wer mit der Volk-Gottes-Theologie sowie mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen wirklich ernst machen wolle, sei gut beraten, sich von der alten Dichotomie Ordinierte – Nicht-Ordinierte zu verabschieden. Stattdessen solle man von allgemeinen bzw. diensttragenden Kirchenmitgliedern sprechen und sich dafür einsetzen, dass „aus der hierarchischen Kirche [...] eine geschwisterliche Kirche werde" (269).

Gegenstand des vierten und letzten Teils der Monographie bildet die klassische Lehre von den *notae ecclesiae*. Unter den Ausführungen zu den vier Grundkennzeichen der Kirche (358–449) stechen die Überlegungen zur Sündigkeit der Kirche (vgl. 393–410), zur Kirchlichkeit der anderen christlichen Konfessionen (vgl. 416–419) sowie zur Gültigkeit des lutherischen Amtes aufgrund presbyteraler Sukzession (vgl. 446–449) hervor und unterstreichen einmal mehr den engagierten und konstruktiv-kritischen Charakter des Buches.

Abschließend kann festgehalten werden: Die vorliegende Einführung in die Ekklesiologie besticht durch sprachliche Klar- und Einfachheit und eignet sich unter dieser Rücksicht besonders gut als Lehrbuch. Die sehr übersichtlich gestalteten Tabellen und Schaubilder sowie die gelungene Gliederung des Textes in viele kleine Abschnitte erhöhen die Leserfreundlichkeit und verstärken den positiven Gesamteindruck. Hoch anzurechnen ist es dem Verfasser des Weiteren, dass er um viele ekklesiologisch heiße Eisen keinen weiten Bogen macht. In aller Deutlichkeit, ohne je polemisch zu werden, benennt er Missstände und Reformstaus und zeigt Wege zu einer Kirche, die

im Geist des Konzils nötige Reformen mutig in Angriff nimmt, ohne sich bloß dem Zeitgeist anzubiedern.

Zu beanstanden bei diesem kenntnisreichen und mutigen Buch ist unter formaler Rücksicht die Tatsache, dass der Verfasser gänzlich auf einen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat verzichtet hat. Anstelle von Fuß- oder Endnoten findet der Leser am Schluss der Studie ein Literaturverzeichnis (450–464), in dem zu den einzelnen Kapiteln weiterführende Literatur sowie Leseempfehlungen aufgelistet sind.

Wer fundiert bei der aktuellen Debatte über Status quo und Quo vadis der römisch-katholischen Kirche mitreden möchte, sollte die vorliegende reichhaltige und anregende Studie nicht außer Acht lassen. Er wird es nicht bereuen.

CHRISTOPH J. AMOR

HERBST, Christoph: *Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel* (= Theologische Bibliothek Töpelmann 157). Berlin: De Gruyter 2012. 486 S. ISBN: 978-3-11-026288-9.

Die Studie ist die überarbeitete Fassung einer im Jahr 2010 an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommenen und von Gunda Schneider-Flume betreuten Dissertation. Wie die Einleitung (1–14) verdeutlicht, wird das Thema der Freiheit untersucht, weil es theologisch vielfach als eine angemessene Auslegung des christlichen Glaubens identifiziert wird und zugleich für das menschliche Selbstverständnis seit der Neuzeit wesentlich ist. Zudem ist in diese Dopplung eine dialektische Gegenläufigkeit eingetragen, da das neuzeitliche Ideal von Freiheit als Selbstmächtigkeit in einer erheblichen Spannung zum christlichen Verständnis steht, das den Mensch sich selbst wesentlich entzogen weiß. In dieser Konstellation erblickt Herbst die Möglichkeit einer – weder bloß kontrastiven noch ineinander aufgehenden – Vermittlung von christlichem Glauben und neuzeitlichem Selbstverständnis. Referenztexte sind für Herbst die für den Protestantismus wichtigen Entwürfe von Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel. Dabei wird jeweils das Gesamtwerk thematisiert, und zwar unter Aufgriff und Einbezug der Forschung.

Der erste Teil (15–158) wendet sich Wilhelm Herrmann zu. Sein Lebensthema ist für Herbst die Frage, wie der christliche Glaube dem menschlichen Selbst dazu verhilft, ganz und selbständig zu sein. Damit reagiert Herrmann auf die zunehmende Verzweckung der Welt im Sinn geschlossener Kausalbeziehungen und der unter empirischen Bedingungen immer ausstehenden Ganzheit menschlichen Lebens. Gegen diese falsche Vergegenständlichung unter Aussperrung der Ganzheit des menschlichen Lebens mobilisiert Herrmann die Religion. Dabei entwickelt er zunehmend ein Problembewusstsein für die Ambivalenz der menschlichen Vernunft, die in Wissenschaft und Technik versucht, der Wirklichkeit habhaft zu werden. Herrmann möchte so gleichsam das zu bejahende Freiheitsanliegen des Menschen gegen dessen

Selbstverfehlung in einer vergegenständlichten Welt retten, und zwar auf dem Weg der Religion. Dies ist für Herbst nachvollziehbar. Das Problem besteht jedoch darin, so Herbst, dass Herrmann zunehmend auf eine Verinnerlichung des christlichen Glaubens abstellt, die sich einerseits selbst von der äußeren Welt abschneidet und damit andererseits die erstrebte Ganzheit verfehlt. Faktisch bekräftigt daher Herrmanns Theologie die destruktive Herrschaft einer sich vergegenständlichenden Vernunft. Die Religion als der kompensatorische Ort von Entfremdungserfahrungen in der Moderne wird buchstäblich utopisch.

Der zweite Teil (159–284) wendet sich Rudolf Bultmann zu. Herbst versteht die Theologie Bultmanns als einen kontinuierlichen Zusammenhang, der von den liberalen Wurzeln her zu begreifen ist. So geht der frühe Bultmann von der Diagnose aus, dass der Versuch der vernünftigen Selbstverwirklichung des Menschen faktisch zum Gegenteil dessen führt, was beabsichtigt war: Nicht Freiheit, sondern ruinöse Folgen stehen am Ende dessen, was die Vernunft in ihrer modernen Selbstvergegenständlichung erbringt. Dem setzt Bultmann das religiöse Erlebnis entgegen, das als Erfahrung von Rezeptivität dann im Folgenden von Bultmann an das Kerygma gebunden wird. Im Glauben kommt es zu einer Selbstpreisgabe des Menschen, die im Sinn einer Entweltlichung die Freiheit gegenüber einer Welt meint, die in Wahrheit das Produkt menschlicher Selbstverfehlung ist. Damit möchte Bultmann, so Herbst, die Freiheit des Menschen von sich selbst als Freiheit zu sich selbst begreifen. Allerdings bleibt dieser Entwurf, so Herbst gegen Bultmann, der Aporie verhaftet, dass Bultmann den passiven Selbstgewinn des Glaubens in Wahrheit als aktive Selbstpreisgabe des Menschen konstruiert. Damit geht nach Herbst die Problematik einher, dass Bultmanns Konzept „Freiheit als Entweltlichung" in abstrakter Weise negativ bestimmt bleibt.

Der dritte Teil (285–433) wendet sich Eberhard Jüngel zu. Wie Bultmann in gewisser Weise an Herrmann anknüpft, so knüpft Jüngel in gewisser Weise an Bultmann an. Auch Jüngel diagnostiziert das Scheitern des neuzeitlichen Menschen, der sich mithilfe der Vernunft der Welt und seiner selbst versichern möchte. Doch anders als Bultmann stellt Jüngel, so Herbst, weniger auf die Fraglichkeit als auf die Sprachlichkeit menschlicher Existenz ab. Die aporetische Selbstmächtigkeit des neuzeitlichen Freiheitsideals, das sein eigenes Anliegen verfehlt, versucht Jüngel nicht durch die problematischen Konstruktionen radikaler Verinnerlichung (so wie bei Herrmann) und passivischer Selbstpreisgabe (so wie bei Bultmann) zu lösen. Vielmehr bestimmt Jüngel den Menschen als Sprachwesen, dem in der religiösen Metaphorik des Evangeliums ein Glauben ermöglicht wird, der die aporetische Selbstmächtigkeit zugunsten des Zuspiels neuer Möglichkeiten unterbricht. Als Implikat nimmt Jüngel einen freiheitsermöglichenden Gott an, der trinitarisch differenziert ist, kreuzestheologisch gleichsam geerdet wird und in dieser Fluchtlinie als Liebe erscheint. Herbst kritisiert, dass Jüngel das Verständnis des Menschen als Sprachwesen im Bezug auf die religiöse Verkündigung nicht ausreichend klärt; außerdem ist es seines Erachtens offen, ob

Jüngels Bestimmung vom Vorrang des vernehmenden Hörens gegenüber subjektiver Spontaneität strukturell über Bultmanns paradoxe Bestimmung einer Selbstpreisgabe hinausführt.

Der vierte Teil (435–454) führt unter der Maßgabe der gewählten Fragestellung nach dem Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis die Ergebnisse der Fallstudien zusammen und formuliert dann die eigene Position. Als gemeinsamer Leitgedanke von Herrmann, Bultmann und Jüngel wird das Verständnis des Glaubens als Erlösung aus aporetischer Selbstmächtigkeit festgestellt. Als basaler Unterschied von Herrmann, Bultmann und Jüngel wird die Weise identifiziert, wie diese Erlösung durch Glauben geschehen soll – als affirmierende Verinnerlichung (Herrmann), als weltdistanzierende Selbstnegation (Bultmann) oder sprachorientierte Unterbrechung (Jüngel) von Subjektivität. Für Herbst selbst ergibt sich für eine Konzeption der Theologie der Freiheit, dass deren Vermittlungsaufgabe zwischen christlichem Glauben und menschlichen Selbstverständnis seit der Neuzeit unentbehrlich ist. Darum kann es nicht bei ihrer kontrastiven Entgegensetzung bleiben, wie es mitunter theologisch der Fall ist, sondern muss es zu einer fruchtbaren Verhältnisbestimmung kommen. Demnach kann der christliche Glaube an die zeitgenössische Rationalitätskritik – auch der Postmoderne – anknüpfen und deren Anliegen in der Bestimmung aufgehoben wissen, dass der Glaube die Kultivierung eines endlichen Freiheitsbewusstseins in religiöser Perspektive ist. Dies ist nichts anderes, so Herbst, als das Bewusstsein, von Gott abhängig zu sein, der als Liebe die Freiheit begründet, die ihre Abhängigkeit nicht als Selbstwiderspruch begreift. Damit geht für Herbst die Unterscheidung zwischen innerer Freiheit und äußerer Freiheit einher.

Herbst legt eine im Blick auf die Primärliteratur und auf den Forschungsstand strukturiert gegliederte und sehr detaillierte Studie vor, die dennoch mit klar ausgewiesenen Deutungsperspektiven verbunden ist. Die Studie liefert zur Forschung sowohl von Herrmanns als auch Bultmanns und Jüngels Theologie einen instruktiven und beachtlichen Beitrag, der in Zukunft zu berücksichtigen sein wird. Was die letztlich identifizierten Probleme der religiösen Deutung von Subjektivität angesichts ihrer dialektischen Bezugnahme auf die vernünftige Objektivität angeht, wird man meines Erachtens nicht umhinkommen, zu fragen, ob diese Probleme nicht in den Theoriegestalten des Deutschen Idealismus ihren Ursprung wie auch Zielpunkt haben. In diesem Sinn sind zumindest vier Punkte grundsätzlich anzumerken. Erstens ist die Gegenüberstellung von religiöser Subjektivität und objektiver beziehungsweise verobjektivierender Vernunft angesichts ihrer dialektischen Bezugnahme aufeinander dynamischer zu fassen; dies dürfte gegen die verhandelten Bezugsautoren auch eine Wiedergewinnung von Einsichten einer dialektischen Metaphysik bedeuten, und zwar als eine Metaphysik der Freiheit. Zweitens ist die Fundierung der menschlichen Freiheit in der göttlichen Liebe phänomenal und prinzipientheoretisch zu problematisieren: Ist nicht die Liebe schon auf der Ebene der Erscheinungen ein Kind der Freiheit? Und ist es nicht so, dass allein die Freiheit frei macht, so dass Gott vorrangig als

Freiheit zu verstehen ist, wenn die menschliche Freiheit religiös erschlossen sein soll? Drittens ist schließlich zu fragen, inwiefern die Aufhebung der philosophisch selbstwidersprüchlichen Vernunft in die religiöse Deutung nicht einer vernunftinternen Selbstbescheiduung bedarf, wie sie die Spätphilosophien Schellings und Fichtes nahe legen, wenn es nicht bei theologischen Selbstversicherungen bleiben soll. Und viertens ist festzuhalten, dass die Kombination einer an Hegel orientierten Aufhebungsfigur mit einem Frage-Antwort-Schema im Sinn Tillichs unter erheblichem Rechtfertigungsdruck steht. Könnte es nicht sein, dass auch die Theologie von der Irritation philosophischer Diskurse selbst zu einer Neubestimmung ihrer Gehalte und ihres Vollzugs kommt? Könnte hier konkret nicht auch die gegenwärtige Freiheitsdebatte um Determinismus, Kompatibilismus und Inkompatibilismus anregend sein, wie Herbst selbst andeutet? Wie man diesen vier Punkten entnehmen kann, regt die Studie von Herbst zur Reflexion fundamentaler Probleme der Theologie an. Insofern ist sie unbedingt empfehlenswert.

MALTE DOMINIK KRÜGER

WELTE, Paul H.: *Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen*. Regensburg: Pustet 2012. 192 S. ISBN: 978-3-7917-2422-5.

Der Begriff der Erlösung ist für das Christentum zentral und unverzichtbar. Und doch wurde und wird das damit Bezeichnete vielfach abgelehnt, missverstanden oder gar nicht mehr verstanden. Um dieser Problematik zu begegnen, ist es nötig, sich die Grundfragen der Soteriologie immer wieder aufs Neue präzise vor Augen zu führen und sie so plausibel wie möglich zu beantworten. Dieser wichtigen Aufgabe stellt sich die vorliegende Monographie, deren Verfasser jahrzehntelang in Taiwan und China Theologie unterrichtet hat.

Dem Fragenkomplex, wovon, wodurch, wie und – nicht zuletzt – wer alles von Christus erlöst wurde, geht der Verfasser in sechs Kapiteln nach.

Im ersten Kapitel (15–29) wird der Leser an das urchristliche Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Mittler des Heils herangeführt. Das zweite Kapitel eröffnet einen ersten „Zugang zum Reichtum des Heiles Christi" (31–51). Leitend für den Verfasser ist die Soteriologie des Johannesevangeliums, wonach Jesu Werk im Sichtbarmachen Gottes bestehe (33). „Das Heilswerk Christi" – so die Grundthese des Buches – „ist als Zeigen des Vaters zu verstehen. Dieses gewährt dem Menschen, was sein Verlangen nach Freiheit, Glück, Erfüllung, Sinn, Hoffnung – nach Heil sucht." (39) Denn Jesus habe den Menschen die Botschaft übermittelt: „Gott liebt mit ewiger Liebe die sündigen und ins Böse verstrickten Menschen und bietet stets von neuem Vergebung und Versöhnung an; er liebt die vielfachem Leiden unterworfenen und dem Tod verfallenen Menschen und schenkt ihnen die Verheißung geheilten und auferweckten Lebens." (46)

Vertieft wird die Kernthese im dritten Kapitel (47–91). In ihm entfaltet der Verfasser wichtige Aspekte des Heiles Christi, wie etwa das Motiv der Versöhnung der Entfremdeten, der Befreiung der Versklavten und der Stif-

tung des Neuen Bundes. Zu all diesen klassischen soteriologischen Konzepten legt der Verfasser sehr bemerkenswerte eigenständige Deutungsversuche vor. Diese stellen eine gelungene Verstehenshilfe und pastoral wertvolle Handreichung zur sach- und zeitgemäßen Erläuterung des Sinns der biblischen Bilder von Loskauf, Sieg Christi usw. dar.

Dem in der westlichen Soteriologie über Jahrhunderte zentralen Thema des Kreuzestodes Jesu widmet sich das vierte Kapitel (93–144). Eine einseitige Fixierung auf das Kreuz liegt dem Verfasser fern. Das ganze Leben und Geschick Jesu sei heilsbedeutsam, so auch seine Auferweckung. Der Verfasser scheut die schwierigen Fragen nach der Heilsbedeutung, dem „Muss" sowie dem Opfercharakter des Todes Christi nicht. Ausführlich stellt er sich ihnen und beweist dabei einmal mehr seine Gabe, traditionsschwere Begriffe und Konzepte einfach und verständlich zu erklären und sie auf eine Art und Weise zu interpretieren, die auch für kritische Zeitgenossen nachvollziehbar und plausibel erscheint.

Das Bemühen, den bleibend gültigen Gehalt der heute oftmals irritierenden „Bausteine" der klassischen Erlösungslehre herauszuarbeiten, verdichtet und bündelt sich im fünften Kapitel. Dieses behandelt das Wesen des Heilswerkes (145–169) und bildet das heimliche Herzstück des Buches. Der Autor fasst hier das Grundprinzip seines soteriologischen Entwurfs in einer Kurzformel zusammen (148) und setzt sich mit Fragen und Einwänden kritisch auseinander (149–153). Wichtig ist ihm dabei der Nachweis, dass sein soteriologisches Grundprinzip nicht nur logisch trag-, sondern auch biblisch anschlussfähig und darüber hinaus von hermeneutischer Kraft ist. Die Probe aufs Exempel wird anhand mehrerer Tiefenbohrungen durchgeführt. Diese sollen zeigen, dass die Deutung des Heilswerkes Christi als Offenbarung und Bekräftigung, „dass Gott bei uns ist, und uns so aus der Finsternis von Sünde und Tod befreit" (148), nicht nur für das Verhältnis von Heil und Glaube, sondern auch für die Problematik des „Schon" und „Noch nicht" des Heils und vor allem für die universale Bedeutung des *opus Christi* einen wichtigen Verständnisbeitrag leistet (154–162).

Im sechsten und abschließenden Kapitel greift der Verfasser die Eingangsfrage seiner Monographie auf: „Was hat Jesus Christus als Heilbringer uns gebracht?" (171). Seine Antworten fallen differenziert und für manche wohl ein wenig provokant aus. So lautet eine der Thesen, dass Jesus nicht der Mittler des endgültigen, wohl aber des vorläufigen Heils sei (173). Denn wie die Erfahrung lehre, sei „keinem Menschen schon zu seinen Lebzeiten durch (den Glauben an) Jesus Christus" vermittelt worden, was die Theologie mit Anschauung Gottes und Auferstehung des Fleisches meine (173). Unter Heil im endgültigen Sinn versteht der Verfasser ein Gut, „auf das der Mensch im Tiefsten aus ist [...], dessen Erlangung sein Wesen zur Erfüllung, zu voller Entfaltung bringt" (172). Für Diskussionsstoff dürfte auch die zweite These sorgen, wonach das durch Jesus Christus vermittelte Heil die durch ihn ergangene Botschaft sei (174). Hier wäre zu überlegen, ob eines der Grundaxiome der patristischen Soteriologie, die physische Erlösungslehre, mit der Be-

hauptung, dass das Heil Christi „‚nur' die Mitteilung einer dem Menschen unzugänglichen Wahrheit" sei (174), bereits adäquat eingeholt ist.

Abschließend bleibt festzuhalten: Der Verfasser hat ein gut lesbares Sachbuch vorgelegt, das allgemein verständlich ist, ohne je ins Banale oder Oberflächliche abzudriften. Die einfach und klar gehaltene Sprache, die Fokussierung auf wenige, dafür aber wesentliche Momente sowie der Mut zu alternativen Deutungen überkommener Begriffe der Tradition zählen zu den Stärken dieser Einführung. Aufgrund des eindeutig systematischen Anliegens der Monographie bleibt der historische Aspekt etwas unterbelichtet. Über die Geschichte des Soteriologie-Traktats oder wichtige Epochen der soteriologischen Reflexion erfährt der Leser nur wenig, ebenso wie über gegenwärtige Tendenzen in der Debatte oder aktuelle alternative Entwürfe und Zugänge zur Heilsthematik.

Dennoch ist diesem aus dem interreligiösen Dialog erwachsenen und existentiell tief schürfenden Buch auch außerhalb des akademischen Bereichs eine große Leserschaft zu wünschen.

CHRISTOPH J. AMOR