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: 31 (1984)

Heft: 1-2

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 26.01.2025

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

BESPRECHUNGEN

Franz J. Bautz, Hrsg.: Geschichte der Juden von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. – München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1983. 248 S. (Beck'sche Schwarze Reihe 268).

Dieses Buch ist die schriftliche Form einer Sendereihe des Bayrischen Rundfunks aus dem Jahr 1980. Jüdische und christliche, deutsche und nichtdeutsche Autoren haben die zehn Beiträge verfaßt, die die hauptsächlichen jüdischen Schicksale von den biblischen Ursprüngen bis heute darstellen. Dem Altertum sind die drei ersten Beiträge gewidmet (Anfänge, Exil und Wiederaufbau im 6.–4. Jh. v. Chr., der so folgenreiche Zeitraum von Alexander d. Gr. am Ende des 4. Jh. v. Chr. bis zur arabischen Eroberung im 7. Jh. n. Chr.); dem Mittelalter gelten zwei weitere Kapitel (Juden im christlichen Mittelalter, Juden in der Welt des Islam), während die neuere Geschichte in vier Abschnitten behandelt wird (Osteuropäisches Judentum, Judenemanzipation im Deutschland des 18. und 19. Jhs., Antisemitismus in Europa und Zionismus als Haupttriebkräfte bei der Gründung des modernen Staates Israel, Judentum in Amerika). Auf Bibliographie und Anmerkungen ist ganz verzichtet, eine verständliche, aber dennoch bedauerliche Entscheidung dieser Publikation. Beigegeben ist eine von Peter Schäfer, dem Autor eines der Beiträge, erstellte vierseitige Zeittafel, die bis 1979 reicht, sowie dreizehn Karten aus H. H. Ben-Sasson, Geschichte des jüdischen Volkes, 3 Bde, München: C. H. Beck 1978–1980. Ferner werden die Verfasser der Beiträge mit Geburtsjahr, Stellung und Bibliographie vorgestellt.

Die einzelnen Kapitel sind gut leserlich geschrieben und bewegen sich dennoch auf wissenschaftlichem Niveau. Einzig beim Aufsatz über Kirche und Synagoge, der die leidvollen, furchtbaren Schicksale der Juden im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit beschreibt, weicht der historische Bericht gelegentlich apologetischen oder schablonenhaften Urteilen. Doch wer wird die darin fühlbare persönliche Erschütterung der Autorin bei soviel Schrecklichem und Unrechtem, das geschah, verargen wollen?

ADRIAN SCHENKER

Léon Epsztein: La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible. Préface de Henri Cazelles. – Paris: Les Editions du Cerf 1983. 272 p. (Coll. Etudes annexes de la Bible de Jérusalem.)

Das vorliegende Werk, dem ein freundschaftlich-positives Geleitwort von Henri Cazelles vorausgeschickt ist, stammt von einem Verfasser, der selbst kein Althistoriker ist, sondern sich bisher mit Studien zur Soziologie von Wirtschaft und Ethik in der Moderne befaßt hat (L'économie et la morale aux débuts du capitalisme industriel en France et en Grande Bretagne. Paris: Armand Colin 1966). In imponierender Gründlichkeit hat sich E. mit der Geschichte des alten Vorderasiens und Israels vertraut gemacht und eine immense Sekundärliteratur verarbeitet, von der die ausführliche und wertvolle Bibliographie zum Thema Gerechtigkeit, Recht und Gesellschaft in Mesopotamien, Ägypten, Ugarit und Israel Zeugnis ablegt (S. 233–260).

Das Buch umfaßt 3 Teile. Zunächst werden die Auffassungen von Gerechtigkeit in Mesopotamien und Ägypten dargestellt (S. 17–78). Der Verfasser bespricht zu diesem Zweck die literarischen Quellen juridischer oder weisheitlicher Art, die das Rechtsempfinden dieser Zivilisationen erkennen lassen. Für Ägypten sind fast keine eigentlichen Rechtstexte bekannt. Dementsprechend zieht E. verschiedene literarische Quellen zur Sozialgeschichte heran, aus denen die ägyptischen Anschauungen über Sitte und Recht deutlich werden.

Der 2. Teil (S. 79–137) ist ein Abriß der Geschichte, der kritisch-historischen und insbesondere der soziologischen Erforschung des AT. Wichtige soziologische Interpretationen der Geschichte Israels und besonders der Propheten werden zusammenfassend dargeboten (u.a. Louis Wallis, Max Weber, Antonin Causse).

Im 3. Teil (S. 139–216) stellt E. in drei Kapiteln seine Sozialgeschichte Israels und der Propheten sowie die Ideen über Gerechtigkeit und Recht im alten Israel dar. Zuerst erörtert er die Ursprünge Israels und namentlich die nomadischen Anfänge und deren Einfluß auf die spätere Geschichte und auf die Propheten. Dann charakterisiert er die sogenannte Sozialkritik bei den Schriftpropheten und die zugrundeliegende prophetische Konzeption der Gerechtigkeit. Den Abschluß bildet dann eine Untersuchung des Rechtsempfindens, das die Gesetze des AT (Tora, Pentateuch) widerspiegeln. Folgende Themen werden beleuchtet: das Verhältnis zwischen gemeinorientalischem und israelitischem Recht; die Wertung der Armen im altisraelitischen Recht; die Schutzbestimmungen zugunsten sozial Benachteiligter (Witwen, Waisen, Fremde); arbeits- und personenrechtliche Dispositionen (Lohnarbeiter, Sklaven); Zinsverbot; Sabbat; Jubeljahr.

Eine Zusammenfassung (S. 217–225), die schon erwähnte, aufgegliederte Literatur sowie ein Namen- und Sachregister runden das Buch ab und machen es zu einem nützlichen Nachschlagewerk.

Das Buch ist engagiert geschrieben. Die Anmerkungen sind zahlreicher als üblich. Darin spiegelt sich die Vorsicht des Verfassers, der als Nichtfachmann keine seiner Aussagen unbegründet lassen möchte. Die verarbeitete Literatur ist wie gesagt gewaltig und verdient uneingeschränkte Bewunderung.

Es mögen mir trotz diesen großen Qualitäten des Buches zum Schluß noch einige kritische Bemerkungen gestattet sein: In der herangezogenen Literatur fallen gerade wegen ihres Umfangs Lücken auf, z.B. fehlt das Werk, das im Zusammenhang mit der Sozialgeschichte der Anfänge Israels in den letzten Jahren viel diskutiert wird: Norman K. Gottwald, The tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E., Maryknoll, New York, 1. Auflage 1979. Im gleichen Zusammenhang kann man den Namen des für semitisches Nomadentum in zahlreichen Arbeiten hervorgetretenen Ethnologen Josef Henninger vermissen. Überraschenderweise werden die so einflußreichen Arbeiten Alts zur Landnahme und zum israelitischen Recht nicht einzeln zitiert, sondern es findet sich einfach der globale Hinweis auf die 3 Bände der Kleinen Schriften. Ferner sind die Druckfehler in den Fußnoten doch so zahlreich, daß es störend wirkt (Helmer Ringgren ist z.B. immer um sein zweites «g» gebracht).

Die Darstellung leidet m.E. ein wenig unter der Tendenz, vor allem die Einzigartigkeit der altisraelitischen Geschichte und Gerechtigkeitskonzeption um jeden Preis hervorzuheben. Das rabbinische Judentum wird als unmittelbarer Erbe der Propheten aufgefaßt, ohne daß die zeitlich-geschichtliche Distanz zwischen den beiden Erscheinungen genügend berücksichtigt wäre (z.B. S. 165ff.). Die Propheten erscheinen als Inbegriff des jüdischen Humanismus, so daß sich ein Leser fragt, ob hier nicht spätere Ideale auf die Propheten des alten Israel zurückprojiziert werden. Bei der Besprechung der Gesetze hätte die Frage der Chronologie der einzelnen Bestimmungen im Interesse einer historischen Betrachtungsweise vielleicht größere Beachtung verdient. Alles in allem werden manche Leser Vorbehalte bei Einzelpunkten machen, aber sie werden das Buch mit Gewinn benützen.

Adrian Schenker

John F. Wippel: The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy. – The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1981, XXXV – 413 p.

Gottfried von Fontaines (ca. 1250 – ca. 1306 oder 1309) gehört wie etwa Dietrich von Freiberg zu jenen unbequemen Philosophen und streitbaren Theologen des ausgehenden 13. Jahrhunderts, welche erst seit Beginn unseres Säkulums Editoren (M. De Wulf, A. Pelzer) und Interpreten (P. Glorieux, O. Lottin) finden. Angefangen mit seiner leider unveröffentlichten Dissertation ‹Fundamental Metaphysical Themes in the Quaestiones Quodlibetales of Godfrey of Fontaines› (Löwen 1963) hat sich *John F. Wippel* in zahlreichen Publikationen dem Werk dieses Weltpriesters gewidmet. Durch die vorliegende Studie faßt Wippel seine Forschungsergebnisse zusammen, um die erste *grundlegende* Untersuchung über das philosophische Gedankengut Gottfrieds vorzustellen und dessen Deutung aus einem *Vergleich* mit den metaphysischen Hauptströmungen an der Universität Paris gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu entwickeln (cf. XIV sq., XXXV).

Unter den dualen Fragestellungen ‹Essenz und Existenz› (39–169), ‹Substanz und Akzidenz› (173–257), ‹Materie und Form› (261–369) unternimmt der Verf. drei analysierende Gänge durch die fünfzehn *Quodlibeta* des aus der Gegend von Liège stammenden Magisters und ehemaligen Hörers des Heinrich von Gent und des Siger von Brabant. Indem der Verf. das *aristotelische Akt-Potenz-Schema* als Gottfrieds Leitmotiv («underlying theme», 2) ausweist, greift er bemerkenswerterweise auch auf verstreut oder nicht edierte *Quaestiones disputatae* des Belgiers zurück (cf. XXX–XXXIII).

Bevor die Materiethematik eingehender erörtert werden soll, gilt es, die Ergebnisse der beiden anderen Problemkreise holzschnittartig zusammenzufassen. Eine Konzentration auf die Materiediskussion läßt sich einerseits durch einen Hinweis auf die besonders schlagkräftige Argumentation Gottfrieds im Umkreis dieser Fragen rechtfertigen. Andererseits wurden die Abschnitte «Godfrey of Fontaines and the Real Distinction between Essence and Existence» in *Traditio* 20 (1964) pp. 385–410 [jetzt revidiert 46–66] und «Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's Theory of Intentional Distinction between Essence and Existence» in *Sapientiae procerum amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller, O.S.B., Studia Anselmiana* 63, Rom 1974, pp. 289–321 [jetzt revidiert 66–89] bereits publiziert.

1. In dem ersten Hauptteil der Monographie wird deutlich, kraft welcher Argumente Gottfried die Annahme irgendeiner Art der Realdistinktion und Zusammensetzung von *essentia* und *existentia* für alle geschaffenen Seienden einschließlich der Engel verneint. Auch wenn der Verf. sich gezwungen sieht, auf Gottfrieds teilweise recht extreme Wiedergabe («a rather extreme version», 65) der Realdistinktionsposition hinzuweisen, deutet er Gottfrieds Lösung als eine interessante Verbindung («interesting combination», 372) gewisser aristotelischer und neuplatonischer Elemente, in welcher der extreme Realismus des Aegidius Romanus wie auch Heinrich von Gents Lehre von der intentionalen

Distinktion vermieden werden, indem auf die Thesen Sigers von Brabant zurückgegriffen wird (cf. R. Imbach, *Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia* in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier.* Rom 1981, pp. 299–339; bes. 319–322).

Im Rahmen seiner *Gotteslehre* diskutiert Gottfried erstens mit eindrucksvoller Sorgfalt («carefully elaborated discussion», 372) die Möglichkeit eines philosophischen Wissens um die Existenz Gottes und analysiert zweitens den Schöpfungsvorgang. Angesichts der Polemik zwischen radikalem Aristotelismus (Siger von Brabant, Boethius von Dacien) und konservativem ‹Lehramt› (Aegidius Romanus, Heinrich von Gent) bezüglich der *Ewigkeit der Welt* argumentiert Gottfried – ähnlich wie Thomas von Aquin – gegen eine allzu dezidierte Antwort: Weder die Unmöglichkeit noch die Möglichkeit eines von Ewigkeit an geschaffenen Universums lassen sich eindeutig beweisen («neither the possibility nor the impossibility of an eternal world can be demonstrated», 168).

2. Der zweite Hauptteil der Studie ist einer Interpretation des Duals *Substanz-Akzidenz* gewidmet, wobei das Wesen einerseits als Mitte der Existenz an sich («center of existence in itself») und andererseits als Grundlage oder Träger der Eigenschaften («support or subject of accidents», 175) begegnet. In diesem Zusammenhang wird die Abständigkeit der geschaffenen Seienden von ihrem Ursprung deutlich, da sich das Wesen als Existenzmitte an sich einzig im göttlichen Bereich auf urtümliche und umfassende Weise entfaltet. Ausgehend von der Frage, ob eine geschaffene Substanz das unmittelbare Prinzip ihrer Tätigkeiten sein kann (QL 2,4 «Utrum aliqua substantia creata possit esse immediatum principium alicuius operationis», cit. 184 A 39), verwirft Gottfried ausdrücklich die bejahende Antwort Heinrichs von Gent, um zugunsten einer Realdistinktion zwischen jeglicher geschaffenen Substanz und ihren Tätigkeitsvermögen zu votieren. Trefflich analysiert der Verf. anhand der Beziehung der Seele zu ihren Vermögen, wie Gottfried (cf. QL 6,4 «Utrum substantia creata possit esse immediatum principium alicuius sui actus»,cit. 187 A 50) durch die konsequente Anwendung des Akt-Potenz-Schemas die Vermittlungsfunktion von Intellekt und Wille beim Erkenntnis- und Willensakt der Seele herausstellt und die Bedeutung des Gegenstandes als Wirkursache für Erkennen und Wollen betont.

Wenn Gottfried ausführt, ‹da eine Tätigkeit der Seele aufgrund ihres wechselnden Charakters nicht zur Gattung der Substanz gehören kann, darf die nächste Möglichkeit einer derartigen Tätigkeit nicht mit der Substanz oder Essenz der Seele identifiziert werden›, so vermutet der Verf. einen Rückbezug Gottfrieds auf den Aquinaten («Godfrey here seems to have Thomas Aquinas in mind», 188). Mit Blick auf das Problem der menschlichen Willensfreiheit im allgemeinen und auf die Frage nach der Bedeutung und Funktion des Willensobjekts im besonderen entwickelt der Verf. einen Vergleich mit den Zeitgenossen unseres Autors. Verworfen wird die sog. ‹voluntaristische› Deutung, deren Hauptvertreter Heinrich von Gent die aktive Rolle des Willens beim Willensakt unterstrich und eine strenge Anwendung des Akt-Potenz-Axioms einzig für körperliche Entitäten gelten ließ («Henry of Ghent ... emphasizes the

active role of the will in volition and restricts rigid application of the act-potency axiom to corporeal entities» 190). Somit steht Gottfried konträr zu einer Strömung, welche über Wilhelm de la Mare, Richard von Mediavilla und Roger von Marston bis zu Duns Scotus reicht (cf. 191).

Folglich befindet sich Gottfried eher in einer Nähe zur sog. ‹intellektualistischen› Tradition, für welche der Verf. Siger von Brabant und Thomas von Aquin als Repräsentanten benennt. Die Art, in der Gottfried allerdings dem *Objekt*, wie dieses dem Willen durch den Intellekt vorgeführt wird, eine eindeutige Wirkursächlichkeit beim Willensakt zuspricht, scheint über den Wortlaut der thomasischen Texte hinauszuweisen («he has clearly gone beyond the letter of Aquinas's texts», 374); bemerkenswerterweise beteuert der Verf. auch in diesem Kontext – O. Lottin [Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles, tom. 1, Louvain/Gembloux 1942, pp. 331–339] zustimmend zitierend – die Orthodoxie und Treue zum ‹doctor angelicus›: in entschiedenem Ton «still he is not unfaithful to the Thomistic approach» (201) und vorsichtiger «he may ... have remained true to their [sc. Aquinas's texts] spirit» (374).

Gottfrieds Analyse der Beziehung der Seele zu ihren Vermögen läßt sich im Sinne einer Weiterführung thomasischer Gedankengänge verstehen. Gegen Heinrich von Gent vertritt er einen wirklichen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften, indem er ihre Vermögen oder Qualitäten als verschiedene *res* interpretiert, welche dem Wesen der Seele (gleich Eigenschaften) hinzugefügt werden. Die beiden folgenden Abschnitte über die Existenzweise der Akzidentien (209–224) sowie die Beziehung zwischen natura und suppositum (225–257) indizieren die Relevanz philosophischer Reflexionen für Fragestellungen des Glaubens, auf der einen Seite die Eucharistielehre, auf der anderen Seite die Trinitätsspekulation und Christologie. Dabei verdeutlicht der Verf. wiederholt, inwiefern Gottfrieds metaphysische Konzepte seine theologische Antwort beherrschen («control», 376)! – Gerade im Umfeld einer Diskussion der Akzidentien wäre eine Einbeziehung der brisanten Stellungnahme Dietrichs von Freiberg (*De accidentibus* in *Opera omnia* III, ed. M.R. Pagnoni-Sturlese, pp. 53–90) einer umfassenderen Sichtung der einflußreichsten Hauptströmungen gegen Ende des 13. Jahrhunderts dienlich gewesen.

3. Während der Verf. in dem dritten Hauptteil die Thematik von *Materie und Form* untersucht, ordnet er Gottfried gegenüber einer eher von Neuplatonismus und Augustin geprägten Rezeption des Stagiriten, als deren Vertreter er Heinrich von Gent nennt, einer authentischeren Aristotelestradition zu («the purer Aristotelian tradition», 266; cf. 376).

3.1. Im Umkreis der Frage nach dem Begriff der *ersten* Materie gibt wiederum Heinrich von Gent die erste und nächste Zielscheibe («proximate target», 265; cf. 376) ab. Nach Gottfried ist die erste Materie als reine Potentialität (cf. 265 sqq.) aufzufassen, welcher die Vermittlungsfunktion zwischen den Extremen reine Wirklichkeit und reines Nichts eignet. Einerseits ermöglicht die (erste) Materie als *Seinsprinzip* das Werden und Vergehen der zusammengesetzten Körper bzw. Dinge. Andererseits muß sie als reine Möglichkeit (hin zur

Form) *ontologisch* verstanden werden und kann nicht (gleich einem Seienden) abgelöst von jeglicher Form vorhanden sein («cannot exist apart from some form», 274).

Da Gottfried die Gegenwart der (ersten) Materie in den Körpern mit der Möglichkeit des substantiellen Wechsels verbindet, nimmt er mit Averroes für die Himmelskörper keine Materie im strengen Sinne an und lehnt die thomasische Konzeption einer Form-Materie-Zusammensetzung für unzerstörbare Körper ab. Bekanntlich – «une conclusion grave» gemäß Th. Litt, Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin, Louvain/Paris 1963, p. 6 – wurde Thomas durch seine hierarchische Kosmologie im allgemeinen und die unüberprüfte Voraussetzung der Unzerstörbarkeit der Himmelskörper im besonderen («Thomas's unqualified acceptance of the incorruptible character of the heavenly bodies», 286) zur Bestimmung der himmlischen Ortsmaterie als Möglichkeit zu einer einzigen Form (ubi) und damit zum Postulat zweier verschiedener Arten der Materie genötigt. Gottfried dagegen folgert (QL 5,2 «Utrum Deus possit ex materia corruptibilis producere aliquod corpus incorruptibile», cit. 288 A 102) aus der reinen Potentialität der Materie, daß diese nicht in verschiedene Arten unterteilt werden kann («it cannot be divided into different kinds») und daß ihr Begehren keineswegs durch eine (wie auch immer) vollkommene Form gestillt wird («matter's potentiality may be described as infinite in this sense, that no matter how perfect the given form that actualizes it, it always retains its capacity for others», 289). Im Hinblick auf Vorbereitung und Ermöglichung der kopernikanischen Wende in der Astronomie (cf. A.C. Crombie, Augustine to Galileo. The History of Science. London 1952) kann die aus dem Philosophem der reinen Potentialität abgeleitete These der *Einheit* der Materie in ihrer Sprengkraft und Tragweite kaum überbewertet werden. – Die gerade skizzierten Gründe führen Gottfried ebenfalls dazu, die Materie-Form-Zusammensetzung für geistige Seiende zu verwerfen: Weder für die Engel (cf. QL 3,3 «Utrum natura angelica sit composita ex vera materia et vera forma», cit. 278 A 64) noch (gegen Gonsalvus Hispanus) für die menschliche Seele (cf. QL 15,10 «Utrum anima possit perficere duas materias», cit. 281 A 77) gilt ein universaler Hylemorphismus.

3.2. Anschließend wird Gottfrieds Analyse von Status und Ursprung der *substantialen Form* referiert. Gottfried lehnt jegliches wirkliche Vorherbestehen einer körperlichen substantialen Form in der Materie ab (cf. 294). Dabei betont er wiederholt, daß es irreführend sei, von einer Schaffung oder Hervorbringung einer neuen Form an sich zu sprechen, weil allein der zusammengesetzte Körper im strengen Sinne hervorgebracht wird (cf. 294, 296). Da der neue zusammengesetzte Gegenstand aus Materie und Form besteht, wird die Form aus demselben Prinzip wie der zusammengesetzte Gegenstand selbst entstehen, nämlich aus der vorherbestehenden Materie («produced ... from the preexisting matter», «educed from the potentiality of matter», 304).

Zumindest für den Bereich der Naturordnung hält Gottfried an dem Theorem einer Vorstrukturierung fest, d.h. sog. ‹dispositiones› bereiten die Materie auf den Empfang der einen oder anderen Art substantialer Formen vor. Wäh-

rend er zunächst (cf. QL 2,6 «Utrum in materia prima, virtute supernaturalis agentis possit fieri forma et species ad quam non est in potentia naturali», cit. 308 A 54) zwecks terminologischer Angleichung an neuaugustinische Zeitgenossen zu einer Parallelisierung von ‹dispositiones› und ‹rationes seminales› neigte, rückte er später in der *Quaestio disputata* 12 von dieser Sprachregelung ab: Aus der Analogie zwischen Vorstrukturierungen und Keimgründen könnten Mißverständnisse in dem Sinne einer tätigen Selbstverwirklichung des bloß Möglichen («self-realizing potentialities», 312) oder einer aktiven Verursachung («active causing», 313) des Formalen aus dem Materialen entstehen – letzteres stände in offenem Widerspruch zur wiederholt betonten reinen Potentialität der Materie.

Weiterhin wird Gottfrieds Position in der zwischen 1270 und 1290 an den Universitäten Paris und Oxford heiß debattierten Frage nach *Einheit oder Vielheit* der substantialen Form (beim Menschen) dargestellt. Mit einer scharfsinnigen philosophischen Kritik destruiert Gottfried verschiedene Auffassungen (Richard von Mediavilla ((?)), cf. 321 sqq; Heinrich von Gent, cf. 329 sqq), welche eine Pluralität der substantialen Formen in materiellen Entitäten, einschließlich des Menschen, annahmen. Theologische Schwierigkeiten in Konsequenzen für Anthropologie und Christologie sowie kirchen- und wissenschaftspolitische Erfahrungen – die Oxforder Verurteilungen der thomasischen Lösung durch Robert Kilwardby und Johannes Peckham aus den Jahren 1277, 1284 und 1286 (cf. 319) sowie der Ausschluß des Aegidius Romanus vom Lehrkörper der Pariser Theologen-Fakultät während der Jahre 1278 bis 1285 (cf. 347) – veranlaßten Gottfried, mit einem eindeutigen Votum für die Einheit der substantialen Form zu zögern. Seine Sensibilität für mögliche theologische Einsprüche und eventuelle lehramtliche Maßregelungen ließ Gottfried seine philosophischen Ansprüche hinsichtlich der Einheit der substantialen Form nur zögernd und in vorsichtiger Diktion vertreten. Auch wenn er in Paris nachdrücklich für die Freiheit einer philosophischen Verteidigung der Einheit eintrat, so erklärte er seine Bereitschaft, die Doktrin einer Vielheit der substantialen Formen zu akzeptieren, falls diese durch überzeugendere Argumente vorgetragen oder durch eine kirchenlehramtliche Entscheidung promulgiert werden sollte: «ideo etiam volo asserere in aliis ab homine non posse esse nisi unam formam, paratus tenere determinate in homine esse plures formas, si appareant aliae rationes efficaciores, vel si ex determinatione Ecclesiae determinetur aliquid circa corpus Christi esse tenendum quod nondum est determinatum» (QL 2,7; cit. 338 A 160).

3.3. Schließlich folgt eine Erörterung des *Individuationsproblems*. Vor dem Hintergrund der Frage nach der Beziehung zwischen einer allgemeinen Natur (z.B. ‹Menschheit›) und deren Realisierung in verschiedenen Individuen (Sokrates, Plato) präzisiert der Verf., welchen Beitrag Form, Materie und Quantität für die Individuation leisten. Das ausdifferenzierte Diskussionsniveau bezüglich dieser Thematik im Ausgang des 13. Jahrhunderts nötigt Gottfried zu äußerst konzentriertem Argumentieren, auch wenn gelegentliche Gedankenabbreviaturen heutige Interpreten vor erhebliche Verständnisprobleme stellen. Trotz der

erhöhten Anforderungen an die Auffassungsgabe des Lesers erscheint gerade dieser Abschnitt besonders beachtenswert und hervorragend dokumentiert, gilt es doch, auf recht kontroverse Forschungspositionen aufmerksam zu machen: «There is considerable lack of agreement among twentieth-century scholars as to Godfrey's personal opinion on this matter» (350).

Den Schlüssel zur Lösung des Problems findet Gottfried in einer terminologischen Unterscheidung zwischen ‹numerischer Einheit in einem *weiten* Sinne› («numerical unity in the broad sense») und ‹numerischer Einheit in einem *engen* Sinne› («numerical unity in the strict sense», 353): Die transzendentale oder ontologische Einheit (i.e. ‹broad sense›) gründet in der *Form*, welche garantiert, daß jegliches gegebene Seiende eines in sich und geschieden von allen anderen ist. Die streng numerische Einheit wird nur in materiell verfaßten Seienden realisiert, und zwar insofern diese als *quantifizierte* erscheinen. Mit Blick auf die Quantität hebt Gottfried hervor, daß sich die beiden genannten Weisen der Einheit nicht wirklich, sondern allein logisch unterscheiden («do not differ really but only logically», 354).

Wenn auch die Quantität das Prinzip der numerischen Einheit in strengem Sinne darstellt, so verweigert Gottfried der Quantität den Status einer Formalursache der Individuation. Dabei beruft er sich auf eine Tradition von Porphyr, Boethius, Johannes Damascenus und Avicenna, gemäß der einem Akzidenz kein eigentlicher Prinzipiencharakter zugesprochen werden darf (cf. 355). Demnach dient die *substantiale Form* bei materiellen Dingen als Formalursache der Individuation. Die *Materie* erweist sich als Ko-Prinzip der Individuation, da sie als Träger («subject», 358) der substantialen Form begegnet. Als durch die unbestimmte Quantität (zur Teilung) disponierte gilt die Materie als Materialursache der Individuation. Die Wirkursache liegt im Handelnden («agent», 362), welches aus einer hinreichend vorbereiteten Materie ein in sich ungeteiltes und von anderen Exemplaren derselben Art geschiedenes Einzelding hervorbringt. Die Quantität wird also nicht als formale Ursache der Individuation bestimmt, vielmehr ermöglicht sie als formale Ursache einer Teilbarkeit der Materie die Individuation mit. Aus diesem Grunde eignet der Kausalität der Quantität eher ein mittelbarer («mediate», ibid.) Charakter.

4. In seinen Schlußbemerkungen (371–386) akzentuiert der Verf. die mit Blick auf das Literargenus der *Quodlibeta* überraschende Vollständigkeit und Tragfähigkeit der metaphysischen Antworten unseres Autors («it has been interesting and even surprising for us to discover so complete and so consistent a metaphysics emerging therefrom [i.e. Quodlibets]», 379). Wahrscheinlich bewegt eine fortlaufende wie unthematische Orientierung an Thomas von Aquin als Maßstab sog. hochscholastischen Philosophierens den Verf. dazu, in Gottfrieds Schriften ein bemerkenswert konsistentes, gewaltiges metaphysisches System zu finden («a remarkably consistent and, in our opinion, an intrinsically powerful metaphysical system», 380). Wichtiger als die Benennung von Vorbehalten gegenüber dem Gebrauch des Systembegriffs erscheint dem Rez. die positive Würdigung jener Verdienste, welche sich der Verf. durch die Klärung quellen- und problemgeschichtlicher Zusammenhänge erwirbt: Gottfrieds Metaphysik

wird von *Aristoteles*, häufig durch die Kommentare des *Averroes* vermittelt, dominiert. Nennenswert erscheinen zudem die neuplatonischen Einflüsse durch den ‹Liber de causis› und die ‹Elementatio theologica› des Proklos. Darüber hinaus stellt die neuaugustinische Bewegung (Johannes Peckham, Wilhelm de la Mare, Heinrich von Gent) Gesprächspartner und Gegner Gottfrieds. Angesichts der Spannungen und Spaltungen an der Pariser Universität im Umfeld der konservativen Reaktion («conservative reaction», 381) eines Stephan Tempier sind die von Gottfried offen gehegten Sympathien für die ‹Aristotelische Linke› (E. Bloch), namentlich *Siger von Brabant*, frappierend («sympathetic to Siger's way of philosophizing», ibid.). Mit hartnäckiger Standhaftigkeit opponierte Gottfried gegen Heinrich von Gent, kritisierte er Johannes von Viterbo und attakierte er Gonsalvus Hispanus. Diese Bestandsaufnahme des Verf. sollte noch durch die Einbeziehung des *Dietrich von Freiberg* vervollständigt werden, wissen wir doch neuerdings von einer Diskussion Gottfrieds (cf. QL 2,7) mit Dietrich (cf. die Einleitung von L. Sturlese zu *De origine rerum praedicamentalium* in *Opera omnia* III, pp. 131 sq.).

Wie bereits angedeutet, machte Gottfried zum Beispiel in Fragen der Kosmologie gewisse Zugeständnisse an das kirchliche Lehramt. Im QL 12,5 («Utrum Episcopus parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos», cit. 382 A 8) plädiert Gottfried allerdings nachdrücklich für eine Revision der Tempierschen Verurteilung zugunsten einer Freiheit von Lehre und Forschung («That which impedes the progress of students, which is an occasion of scandal among them, and which works to the detriment of truly useful teaching, should be corrected», 383).

Der vorliegenden Studie sind nicht nur wegen ihrer vorbildlichen Erudition zahlreiche an Themen der (mittelalterlichen) Philosophie und Theologie interessierte Leser zu wünschen. Die wegweisende Monographie eröffnet neue Zugänge zu Gottfrieds origineller eigener Version des Aristotelismus («his own version of Aristotelism», 382), deren permanente Orthodoxie der Verf. reklamiert («Godfrey will never follow Aristotle or Averroes or any of the radical Aristotelians into doctrinally heterodox positions, to be sure», 381)! Die sorgfältigen Untersuchungen machen stellenweise exemplarisch deutlich, daß Gottfried zu den faszinierenden, weil unabhängigen und eigenständigen Denkern seiner Zeit gehört, auch wenn der Verf. dem belgischen Weltpriester das Prädikat eines Thomisten («Godfrey himself was hardly a Thomist», 382) kaum gewähren zu dürfen glaubt.

CLAUS WAGNER

Etienne Gilson: Constantes philosophiques de l'être. – Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1983. 253 p. (Bibliothèque des textes philosophiques.)

A sa mort, Etienne Gilson laissa le manuscrit d'un ouvrage en grande partie inédit, probablement achevé en janvier 1968. Les deux derniers chapitres de cet ouvrage ont été publiés en 1979 sous le titre *L'athéisme difficile*. Le livre actuel se compose de huit autres chapitres, dont quatre ont déjà été publiés. Les quatre autres paraissent ici pour la première fois. En outre, le livre contient une préface de l'auteur et un avant-propos de Jean-François Courtine.

Le premier chapitre, *De la connaissance du principe*, a été publié en 1961 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*; le deuxième chapitre, *Les principes et les causes*, en 1952 dans la *Revue Thomiste*. Ils paraissent ici dans une version revue et corrigée. Le chapitre V, *Sur les vicissitudes des principes*, reprend presque tel quel l'article paru en 1967 dans les *Mélanges* offerts au R.P. M.-D. Chenu. La première partie du chapitre VII, *L'être et Dieu*, reproduit l'un de deux articles publiés sous ce titre dans la *Revue Thomiste* de l'année 1962; la seconde partie présente une version considérablement révisée du deuxième article (avant-propos).

Les chapitres jusqu'à maintenant inédits traitent de la nature du principe (ch. III), de la connaissance des transcendantaux (ch. IV), de la rencontre de l'être (ch. VI), et de Yahweh et des grammairiens (ch. VIII).

L'avant-propos nous dit que Gilson lui-même songeait à une publication posthume de cet ouvrage. La préface nous fait comprendre pourquoi. Ce livre constitue un «rappel à l'ordre» ayant pour but de

> remettre en lumière l'objet et la méthode propres de la philosophie première. ... l'exploration n'en est pas achevée, ne serait-ce que parce que tout métaphysicien a pour tâche première de la recommencer pour son propre compte et que la critique d'un réel qui ne cesse de changer doit toujours être refaite, à partir des mêmes principes, à mesure que son objet se modifie (13).

Or il nous semble que Gilson décrit ici assez bien sa propre démarche philosophique. On peut donc penser que, ayant réuni ces essais qui présentent l'essentiel de sa pensée, il a voulu nous les laisser comme un testament philosophique.

L'intention de Gilson a surtout été de rétablir la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, et non pas de la *notion* abstraite d'être commun. C'est précisément cette confusion entre métaphysique et logique qui a si souvent entraîné une destruction au moins partielle de la métaphysique.

> Préparée par l'erreur de tant de métaphysiciens qui avaient confondu l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique, avec la notion abstraite d'être commun, ou être en général, cette décision eut pour effet de transformer les objets de la réflexion métaphysique en notions abstraites et vides de tout contenu réel. Ainsi réduite à un formalisme stérile, la métaphysique était vouée à mourir d'inanition (87).

En réalité, la métaphysique consiste en une «considération purement spéculative» du premier principe, à savoir de l'être, sous tous ses aspects (89).

Tout au long du livre, l'auteur s'élève contre ce qu'il regarde comme des formes dégénérées de la pensée scolastique. Un tel cas est la notion du principe. Depuis Descartes, on parle du principe de la causalité. Or il n'y a pas de tel principe dans le sens où on l'entend normalement: la causalité relève de l'expérience sensible.

> Ce soi-disant principe de la raison ne paraît pas davantage dans la doctrine des grands aristotéliciens du moyen âge... La raison de ce silence est simple: la causalité n'est pas un transcendantal, sa notion n'est pas convertible avec celle d'être. En d'autres termes,... on peut concevoir un être qui ne serait ni effet ni cause (92).
> La causalité est un fait d'expérience sensible immédiate. Il consiste en ceci que des corps immobiles, après être entrés en contact avec quelque corps en mouvement, se meuvent à leur tour (94).

Gilson rend aussi certaines formes de la pensée métaphysique, telles les philosophies de l'essence, directement responsables de la critique kantienne: étant donné ce qu'était devenu la pensée scolastique, cette critique était inévitable (173).

Le grand intérêt de ce livre consiste cependant dans le fait qu'il présente brièvement l'essentiel de la pensée d'Etienne Gilson, surtout sa conception de l'objet et de la tâche de la philosophie première. Celle-ci a pour tâche *unique* la considération de l'être. Même un transcendantal, comme le bien ou le vrai, pourtant convertible avec l'être, risque de devenir principe de division s'il usurpe la place de l'être (34).

La base de la métaphysique est constituée par l'*expérience* de l'être. Mais cette expérience n'est pas «une intuition purement intelligible de l'être en tant qu'objet intelligible». Elle se fait à travers la perception sensible intelligente et elle est, pour ainsi dire, contenue dans l'expérience de la réalité. Si l'on veut parler d'une intuition de l'être, il faut la comprendre comme

> une expérience sensible informée par le concept abstrait de l'existence actuelle en général, donnée chaque fois dans tel être particulier (149).

Etant donné les options de Gilson en matière de métaphysique, on pouvait s'attendre à une confrontation avec Martin Heidegger. Cette confrontation prend plutôt la forme d'un dialogue, certes extrêmement critique, mais témoignant en même temps d'une sympathie profonde (surtout dans *L'être et Dieu*).

Bref, il nous semble que ce livre, résumant et explicitant la pensée métaphysique de l'auteur, peut être considéré comme une sorte de testament philosophique.

Ulrika Lindblad

Paradigmes de théologie philosophique, publiés sous la direction de Otfried Höffe et Ruedi Imbach en hommage à Marie-Dominique Philippe, O.P., Fribourg, Editions Universitaires, 1983. 221 p.

Le Dieu des philosophes

La philosophie occidentale, dès son origine grecque chez les Présocratiques et jusqu'à Hegel, s'est efforcée d'inclure dans sa recherche de la vérité la question de Dieu. Cette question est à l'origine de ce que les éditeurs de l'ouvrage *Paradigmes de théologie philosophique* décrivent comme une démarche rationnelle et critique s'efforçant de découvrir le sens pour l'existence humaine de la représentation que l'on se fait de Dieu. Si nous parlons du Dieu *des* philosophes, c'est que les diverses conceptions de la divinité que nous montre l'histoire de la philosophie sont étroitement liées aux « différentes façons humaines d'interpréter l'*énigme* que l'homme est pour l'homme » (p. 101). C'est dire que la théologie philosophique est solidaire d'une anthropologie et qu'elle offre des variations dépendant du sens et du non-sens que l'homme croit pouvoir donner à son existence. Si, aujourd'hui encore en dépit d'un reliquat positiviste, les questions existentielles sont pour l'homme des questions incontournables, alors apparaît l'importance de la question de Dieu. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'elle est la question qui va de pair avec l'étonnement philosophique et qui ébranle toutes nos certitudes quiétistes.

Réfléchissant sur la possibilité d'une théologie philosophique, le professeur Brunner a le mérite de situer la philosophie qui parle de Dieu au-delà de l'alternative scepticisme/fidéisme. Contre le fidéisme qui veut préserver la foi du contact de la raison humaine et contre le scepticisme qui ne voudrait développer l'activité de la raison qu'à « hauteur d'homme », F. Brunner pense que la raison humaine est capable de Dieu, mais non toute seule, qu'il y a de fait une émulation réciproque entre croyance religieuse et réflexion philosophique, que l'homme approfondit sa vocation spirituelle en tirant les conséquences d'une expérience religieuse « pour l'intelligence et sa vision du monde » (p. 16). Il est ainsi légitime de « dire en même temps que la raison est capable de parler de Dieu et qu'elle ne l'est pas, pourvu qu'on ajoute qu'elle en est incapable *par elle-même* et sans l'appoint d'une exigence propre à la religion, ou pourvu qu'on précise qu'elle en est capable dès qu'elle est éclairée d'une lumière venue d'ailleurs » (p. 19). Dans l'histoire de la philosophie occidentale, la théologie philosophique a toujours été l'explicitation d'une préconnaissance ou la mise en forme d'une expérience religieuse, et ceci grâce aux trouvailles techniques des philosophes : voilà pour les faits en faveur de la thèse de F. Brunner. Et si les philosophes de notre temps n'acceptent point toujours les conclusions des philosophes précédents, alors même que les « instruments classiques de la pensée sont toujours présents », c'est que la raison par elle-même et sans la religion ne pourrait rien de plus qu'une « anthropologie du fini, du temporel et de l'imaginaire » (p. 17–18) : voilà pour le droit.

I. Des paradigmes de théologie philosophique

Parce que la rationalité n'a pas toujours la même apparence et qu'il peut exister des usages diversifiés de la raison, on comprendra aisément que l'histoire de la philosophie présente différents modèles ou paradigmes prétendant tous répondre à la même question: qu'est-ce que l'homme peut dire de Dieu? La diversité ne fait pas que témoigner de l'importance de la question; elle est aussi en relation avec ce que nous appellerons, avec le professeur Brunner, une espèce de système de transformation: chez les Grecs, la raison humaine est volontiers *assimilée* à la raison divine, les médiévaux qui conçoivent l'homme comme créé à la ressemblance de Dieu verront la rectitude de la raison humaine dans sa *conformité* au plan divin, la modernité commence avec l'affirmation d'une raison tout humaine, *hors de toute relation* à Dieu.

L'assimilation de la raison humaine à la raison divine: le modèle d'Aristote

Selon Aristote, l'homme est doué d'un intellect agent grâce auquel la sagesse humaine peut s'achever «dans une contemplation qui n'est plus humaine mais divine» (p. 26). Cependant, nous fait remarquer le P. Philippe, la philosophie première ne s'achève dans un regard théologique que grâce à la découverte des principes propres de «ce qui est en tant qu'il est». L'interrogation sur l'être en tant que tel nous amène en effet à remonter jusqu'à Dieu, Acte pur, Bien suprême ne s'offrant qu'au regard du contemplatif, qu'à celui qui recherche d'une manière désintéressée le vrai. Les idéologies athées nous provoquent, aujourd'hui, estime le P. Philippe, à réactualiser cette philosophie de l'être. Cette philosophie pourrait, au-delà des traditions religieuses et des diverses cultures, montrer à l'homme comment il peut se dépasser lui-même, pour être vraiment homme, en découvrant Dieu comme le Bien souverain. Parce que l'homme a usé d'une tradition religieuse comme d'un tremplin pour ensuite la mettre entre parenthèses, nous pouvons nous demander néanmoins s'il est possible à l'homme, en vertu de sa seule raison naturelle, de découvrir sa propre nature spirituelle, capable de contempler Dieu et de l'adorer, de se reconnaître dans la dimension ultime de son être comme un être religieux. La confusion voulue entre connaissance philosophique et expérience mystique n'est-elle pas ici la conséquence du fait qu'au départ la raison humaine a été assimilée à la raison divine?

Vers l'absolu de la raison humaine: les modèles de Spinoza et de Hegel

Avec Aristote, c'est l'homme qui se hissait jusqu'à Dieu; pour Spinoza le visage de Dieu est le Verbe qui s'est fait chair. Il s'est à ce point fait chair qu'il n'est, selon l'expression de Philibert Secretan, «qu'un symbole d'humanité réussie et, si l'on peut dire, l'Homme par excellence» (p. 134). C'est que, pour Spinoza, la seule efficacité libératrice est celle de la raison: cette «essence lumineuse et pacifiante du Dieu Nature» vient lutter contre la puissance des forces vitales et les ténèbres du désir poussant l'homme à se désolidariser de la

Totalité-Nature. Chez Spinoza, l'expérience mystique se transforme en gnose; ce n'est plus la grâce qui sauve l'homme. L'homme est capable de connaître *sub specie aeternitatis* l'Un-Tout, la Substance, la Nature, c'est-à-dire Dieu. Le Christ est la Raison qui sauve l'homme des errements dus au désir. Ainsi, le Christ aurait incarné, pour la première fois, l'idéal philosophique. Le professeur Secretan montre que *Deus sive Natura* et son prolongement éthique, *Christus sive Homo* définissent la synthèse «humaniste» de Spinoza: il ne tente pas «de concilier foi et raison, comme le firent les médiévaux, mais bien d'opérer dans le concept de *sagesse* la synthèse du savoir rationnel et de la relation mystique» (p. 136).

La gnose de Spinoza trouve comme un écho dans le système hégélien: chez les deux philosophes «le salut s'opère par la connaissance» (p. 169). Dans la mesure où la philosophie de la religion s'inscrit dans une conception dialectique de l'histoire, que la religion se dépasse dans la philosophie ou connaissance spéculative de ceux qui sont parvenus à penser Dieu dans son essence, le mystère lui-même est levé. Pour Hegel, le mystère n'est que ce qui reste caché à l'entendement; il «ne signifie pas la transcendance absolue de la déité, dépassant toutes les capacités de l'esprit créé; il est relatif à un certain usage, limité et borné, de la pensée» (p. 170). Plus de mystère, plus de théologie et d'*intellectus fidei*. La philosophie spéculative ne reçoit pas de la révélation l'objet révélé. Elle prétend coïncider avec le processus même de Dieu se révélant, et qui est l'essence même de Dieu» (p. 170). L'argument ontologique joue un rôle capital dans la constitution du système hégélien. L'argument ontologique se développe comme la vie du Concept, Concept qui est Dieu lui-même. «L'activité du Concept (l'activité qu'est le Concept) est son processus d'autorévélation» (p. 177). Avec Hegel, l'activité du *cogito* est accomplie: pensée qui se pense elle-même, mais comme résultat, terme d'un «processus du Dieu-Concept, qui s'auto-révèle dans l'esprit du philosophe» (p. 178).

Ces philosophies de l'immanence sont porteuses d'un humanisme paradoxal. L'homme qui s'est divinisé risque de détruire sa propre humanité: bientôt viendront les sciences de faits purs et simples qui proclameront la mort de l'homme. Le savoir qui se totalise comme mainmise sur toutes choses est incapable de Dieu et méconnaît la véritable nature spirituelle de l'homme.

II. Quelques révolutions de la théologie philosophique

Toute une tradition au Moyen Age vit de la représentation de la créature comme image de Dieu et de l'homme comme créé à la ressemblance de Dieu, d'où la possibilité pour la raison humaine d'être en conformité avec la raison divine. Le professeur de Muralt montre comment Occam prépare la rupture avec cette tradition. Même s'il reprend parfois à la lettre l'entreprise théologique de S. Bonaventure, S. Thomas et Duns Scot, Occam rejette toute participation de la créature à son créateur et donc toute connaissance de Dieu *ex puris naturalibus*. Il croit que le discours théologique «ne tire sa mince probabilité que de l'existence de Dieu» et «signifie moins la vérité de la réalité divine que

l'impuissance de l'intelligence humaine à en penser distinctement quoi que ce soit» (p. 35). Entre l'être des choses naturelles faisant l'objet de la connaissance rationnelle et l'être de Dieu, objet de foi surnaturelle, il n'y a ainsi plus rien de commun. Exemplaire à cet égard est la conception qu'Occam se forge des idées divines: il n'y a pas d'idée préexistante dans la pensée divine, l'idée «n'est que la chose créée elle-même». Il n'y a plus chez Occam de *ratio cognoscendi*, ni de *species* intelligible motive. Dieu en lui-même est absolument un et «l'idée n'est pas réellement identique à l'essence divine». L'idée est «la créature elle-même comme objet terminatif de l'intellection divine, dénommée connue selon une dénomination extrinsèque, en tant qu'elle est productible de manière totalement contingente, sinon arbitraire, par la toute-puissance absolue de Dieu» (p. 74). Insistant sur cette doctrine terministe des idées, André de Muralt ne s'attarde pas dans le trésor de la pensée franciscaine, là où nous illumine l'idéal de contemplation dépourvue de toute ratiocination. Il voit d'abord en Occam un des artisans de la destruction de la métaphysique. Occam nous est présenté comme l'un des précurseurs de la philosophie moderne qui n'aura bientôt plus qu'à se refermer sur la connaissance du monde physique et son épistémologie. En effet, «à la contemplation du spirituel qui vit silencieusement de la parole divine», s'ajoute une analyse du langage évacuant «la substance métaphysique de ce qui est signifié par celui-ci». Tout en mettant en évidence la modernité de la pensée d'Occam, on lui reproche d'«avoir divisé aussi radicalement le langage de la raison de l'intelligence de la foi» (p. 43).

La révolution d'Occam fait apparaître aussi un nouveau paradigme: l'absolutisme théologique. A ce modèle on peut rattacher la mise en évidence du miracle permettant à Dieu «de suspendre l'ordre qu'il a lui-même institué». La volonté absolue, la toute-puissance divine s'affirment au détriment d'un ordre rationnel de la création. Ce volontarisme s'explique certes par la condamnation de l'aristotélisme radical, mais il contient aussi en lui les germes de son autodestruction dans la mesure où c'est l'homme qui va s'affirmer bientôt comme volonté spontanée. Dans ce processus, Montaigne occupe, aux yeux de Ruedi Imbach, un rôle d'intermédiaire qu'il convient de signaler: reflétant la tradition de l'absolutisme théologique, il provoque aussi la réaction de Descartes. Pour le montrer, il suffit de lire la paradoxale *Apologie de Raymond Sebond*. L'apologie de la *théologie naturelle* de Sebond va se faire en contestant la science des adversaires de Sebond. Montaigne pense, en effet, ne pouvoir les désarmer qu'en mettant au jour les «faiblesses fondamentales de la pensée humaine». C'est l'occasion pour Montaigne d'affirmer son scepticisme pyrrhonien et de faire une profession de foi antimétaphysique: «Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage.» Loin cependant d'ériger son ignorance en dogme, Montaigne pense être toujours en quête de la vérité, vérité qui se trouve à l'horizon de notre recherche. Si le passage l'emporte sur l'être, cela est dû au perspectivisme de la connaissance humaine, c'est que l'homme est confronté à «l'infinie variété des choses humaines». La raison humaine qui veut connaître Dieu le réduit à sa mesure, d'où la discordance des opinions humaines sur Dieu. Montaigne qui choisit de ne point aller au-delà de la «tranquille observation du moi par le moi», peut alors renverser l'argument de S. Anselme: Au lieu de dire que Dieu doit nécessai-

rement exister parce que la pensée humaine ne peut le concevoir comme non existant, il faut refuser à la raison humaine ce pouvoir de tout contrôler et admettre qu'il y a quelque chose au-delà du pensable. «L'incommensurabilité entre Dieu et l'homme est totale.» «Et toutefois, relève avec ironie Montaigne, nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine» (p. 106). Ainsi l'exaltation de la toute-puissance divine n'a, chez Montaigne, que le rôle de rejeter l'homme sur lui-même, de le mettre «en chemise», de montrer qu'il n'a que la possibilité de se connaître lui-même et dans l'instant présent. Tout autre est l'attitude de Descartes qui va se servir du Dieu tout-puissant pour dépasser le doute et qui, se faisant, le détruit. La raison, un instant dépossédée de ses droits par l'absolutisme théologique et le scepticisme de Montaigne, les retrouve tous. «C'est comme si, note Ruedi Imbach, la raison humiliée voulait retrouver ses prérogatives. Faut-il s'étonner qu'elle veuille dès lors définitivement se libérer du joug théologique et s'affirmer par la négation de la théologie chrétienne?» (p. 115).

Montaigne critiquant la métaphysique annonce Kant. Pas étonnant alors que le refus de l'argument ontologique soit aussi au centre de la révolution kantienne. Si l'existence «ne contribue en rien à la «quiddité» de Dieu», je ne peux, «par la seule pensée, répondre à la question de savoir si à ma représentation de Dieu correspond quelque chose dans le réel» (p. 152–153). Ainsi la *Critique de la raison pure* repousse les prétentions de la raison spéculative à parler de Dieu d'une manière objectivante et objective. L'usage tout humain de la raison oblige Kant à substituer aux onto-théologies précédentes une étho-théologie. Se défier des tendances de la raison spéculative à aller au-delà de l'expérience c'est nécessaire, mais non encore suffisant. Tout aussi dommageable pour l'homme est l'empirisme éthique «qui voudrait qu'on pût agir uniquement selon des déterminations empiriques, à tel point que les principes mêmes de la morale seraient dépendants de l'expérience» (p. 159). Quelles sont alors les conditions de possibilité d'une morale humaine? – La liberté de l'être raisonnable qui se donne à lui-même ses propres lois et la nécessité de poser Dieu pour pouvoir «penser le souverain Bien comme possible». Une telle théologie morale a le mérite, selon le professeur Höffe, d'inclure une critique transcendantale de la raison, d'être appropriée «à l'expérience de base de l'homme moderne» (p. 163) et d'être en accord avec la pensée chrétienne en ce qu'elle fait référence au Dieu se révélant à l'homme dans l'histoire et par un acte de suprême liberté.

III. Perspectives contemporaines

Kant a limité le savoir métaphysique pour faire une place à la croyance. Positivisme et néopositivisme allaient soit réfuter la théologie philosophique parce que dépassée, soit considérer toutes les propositions métaphysiques qui la composent comme non sensées. Et pourtant on assiste aujourd'hui à l'autoréfutation des dogmes néopositivistes en vertu d'une critique de l'empirisme radical, de l'affirmation de la nécessité de la réflexion pour médiatiser l'expérience et de la reconnaissance du pouvoir synthétique de la raison. Cette critique ayant rendu possible «l'ouverture d'un espace conceptuel pour la métaphysique», le désir du professeur Agazzi est de venir l'habiter en redonnant tous ses

droits à la *fides quaerens intellectum*, dans un monde qui reconnaît avant tout la valeur de la science. Pour parvenir à cette fin, il convient d'établir d'abord la légitimité des médiatisations métaphysiques dont une théologie rationnelle a besoin. Contrairement à l'opinion de Kant, E. Agazzi estime qu'une métaphysique cognitive est possible si l'on prend soin de distinguer signification et référence des concepts. Certains concepts, en effet, « sont certainement applicables à l'expérience (donc [ils] comprennent celle-ci à l'intérieur de leur référence), sans pourtant être obligés de s'y rapporter nécessairement (parce que leur *signification*, telle qu'on l'exprime dans leur définition, ne comporte aucune référence obligatoire à l'expérience » (p. 212). Alors, il serait possible de donner à la foi religieuse qui nous ouvre à l'horizon de la transcendance un noyau de compréhension rationnelle, si petit soit-il, noyau qui rendrait intellectuellement raisonnable l'acceptation de Dieu.

On peut estimer aussi que la connaissance n'est pas « un édifice bâti sur un rocher inébranlable », mais « un bateau en révision et en amélioration permanente mais qu'on doit maintenir à flot » (p. 194). De même que notre connaissance du monde est fondée sur un cogito pré-réflexif qui m'ouvre au monde, de même en est-il pour deux autres formes de transcendance : autrui et Dieu. Or, l'intuition, qui correspond dans la terminologie du professeur Küng à ce savoir pré-reflexif, n'est plus considérée par la science comme une connaissance parfaite et infaillible. Alors « une meilleure intégration du « savoir » religieux dans l'ensemble de notre savoir » est désormais possible. Dans ce contexte, la tâche du philosophe est de clarifier le savoir pré-réflexif en élaborant des critères pour l'évalution épistémologique de ce donné.

L'empathie intuitive qui nous fait connaître Dieu est fondée sur notre vue de la création et est comparable à la connaissance intuitive d'une personne humaine s'exprimant à travers son corps. Cette comparaison rapprocherait la perspective de Guido Küng de la philosophie de la chair d'un Merleau-Ponty. Emmanuel Levinas reproche à cette ontologie du sensible de ne révéler qu'une solidarité de l'être anonyme. Il me demande si le mouvement de transcendance qui me porte vers autrui n'est pas autre chose que « la ‹gnose› du toucher, ou du voir – fussent-ils regard et contact de chair-à-chair » (p. 184). Nous faisons l'expérience, c'est la conviction d'Emmanuel Levinas, d'une autre donnée irréductible qui a l'avantage, celle-ci, de briser une tendance non personnaliste : la relation éthique. En d'autres termes : l'expressivité du corps humain, et particulièrement du visage, ne signifie-t-elle pas un « autrement qu'être » ? N'y a-t-il pas, au-delà de l'être, un appel silencieux qui me renvoie à l'autre homme, appel qui engage ma responsabilité éthique ? Alors que chez Kant la reconnaissance de la personne d'autrui résulte d'un impératif de la raison, de sorte que rien n'échappe à la conscience de soi et à la raison qui permet de déterminer a priori les conditions de possibilité de l'expérience morale, la « non-in-différence des hommes les uns aux autres qu'on appelle aussi amour » (p. 186) est l'expérience spirituelle *sui generis* à travers laquelle se révèle, aux yeux de Levinas, la transcendance. Le don a remplacé le devoir. Un surplus de signifiance s'ajoute à l'interprétation préférentielle de la pensée comme savoir : la gloire par laquelle Dieu se manifeste dans le visage de l'autre-homme.

Dominique Rey

Wolfhart Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 540 S.

Seit Feuerbach, Marx und Freud gilt die Religion dem modernen Denken weithin als ein sekundäres Bedürfnis, das psychologisch und soziologisch durch seine Herleitung aus anderen, angeblich fundamentaleren Sachverhalten erklärt werden kann. Ist es möglich, dem modernen Bewußtsein des Menschen von sich selbst die religiöse Dimension zurückzugeben? Das würde eine Leseart der Befunde der Wissenschaften vom Menschen voraussetzen, welche die Religion nicht zum Zusatzphänomen deklariert, sondern als konstitutiv für den Menschen ausweist. Um nichts Geringeres geht es in Pannenbergs umfassendem Versuch einer «Anthropologie in theologischer Perspektive», deren erklärte «Generalhypothese» (19) die Annahme bildet, daß eine kritische, in die Tiefe dringende Aneignung der Humanwissenschaften durchgehend auf Aspekte stößt, deren angemessene Berücksichtigung nicht unter Ausblendung einer genuin religiösen Bezugsproblematik erfolgen kann.

Was Pannenberg geben will, ist eine «theologische Interpretation der Implikationen nichttheologischer anthropologischer Forschung» (20). Für ihn ist diese Verknüpfung von Theologie und Anthropologie nicht etwas, das der Theologe auch unterlassen könnte. «Niemand kann sich die Problemsituation aussuchen, in die er mit seinem eigenen Beitrag eingreifen möchte» (15). Die Diskussionslage aktueller Theologie läßt sich nicht von jener der Anthropologie abtrennen. Das verwehrt die zunehmende «anthropologische Konzentration» (15) der theologischen Begründungsproblematik in der Geschichte der Neuzeit. Diese widerspiegelt die Verlagerung der Philosophie, welche Gott, wenn überhaupt, primär als die Voraussetzung menschlicher Subjektivität und nicht des physikalischen Universums denkt. Das genuin theologische Moment dieser Entwicklung liegt in der Bezogenheit christlicher Theologie auf die Heilsfrage des Menschen, im Glauben an die Menschwerdung Gottes (12). Schließlich erfolgte auch die Bestreitung des Glaubens und der Theologie von Feuerbach bis Freud auf dem Boden einer Anthropologie, welche die Religion zum Produkt menschlicher Selbstentfremdung erklärte. Infolge dieser geschichtlich gebildeten Problemlage kann die christliche Theologie das Bewußtsein ihrer Wahrheit nur durch ihre Grundlegung auf dem Boden allgemeiner Anthropologie wiedergewinnen. Pannenberg charakterisiert deshalb seinen Versuch als «fundamentaltheologische Anthropologie» (21). Jenen Theologen, welche vor einer solchen Aufgabe angesichts der – tatsächlichen – Gefahr einer «anthropologischen Umklammerung der Theologie» (15) zurückweichen, gibt Pannenberg zu bedenken, daß die Theologie «durch ihre *Abweisung* der Anthropologie (...) erst recht in die *Abhängigkeit* anthropologischer Bedingtheit» (16) gerät und sich schutzlos dem Verdacht subjektiver Setzung preisgibt.

Pannenberg schickt seiner inhaltlichen Darstellung einer solchen Anthropologie kein Methodenkapitel voraus, in dem klar gemacht würde, wie die Wissenschaften vom Menschen, die Humanbiologie, die Psychologie oder die Soziologie «auf ihre religiösen und theologisch relevanten Implikationen zu befragen» (21) sind. Die Durchführung zeigt, daß er vor allem auf zwei Wegen

vorgeht. Der erste ist jener der begriffs- und generell ideengeschichtlichen Vergleiche. Die Fülle des vom Autor eingebrachten Quellenmaterials läßt alle ähnlichen Versuche hinter sich; der Rezensent kennt jedenfalls keine vergleichbare *Summa anthropologica*. Dabei liegt der besondere Vorzug des Buches in der Verbindung zeitgenössischer und klassischer Problembehandlungen: biblisches und griechisches Denken, Theologie-, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte sind hier gleichermaßen präsent. Das, wie uns scheint, bedeutsamste Resultat, das bei dieser Komparatistik herausspringt, ist, psychologisch ausgedrückt, die Rekognition ureigener theologischer (und natürlich philosophischer) Fragestellungen und Begrifflichkeiten in den Leitideen moderner Anthropologie, etwa im Begriff der Entfremdung, womit der Theologie ein angestammter Platz *in anthropologicis* zurückgegeben werden kann, zumal oft eine historisch nachweisbare Kontinuität vorliegt. Der zweite Weg ist der einer direkten Phänomenanalyse, die wohl am ehesten als phänomenologisch zu bezeichnen wäre; sehr oft erfolgt sie denn auch im Anschluß an die Arbeiten jener Vertreter der «philosophischen Anthropologie», die der phänomenologischen Bewegung zuzurechnen sind. Diese Methode übernimmt bei Pannenberg vor allem eine Korrektur- und Ergänzungsfunktion angesichts der Verzeichnungen und Auslassungen, die er den verschiedenen Richtungen empirischer Forschung infolge der Beschränktheit ihres Ansatzes oder ihrer methodischen Zurüstung glaubt anlasten zu können. Die Unabdingbarkeit eines solchen unmittelbaren Zugangs «zu den Sachen selbst» leuchtet ohne weiteres ein, und gewiß vermag Pannenberg über die das religiöse Bezugsproblem selten reflektierenden Humanwissenschaften hinaus einen neuen Blick auf des Menschen «Sache mit Gott» zu werfen; unproblematisch ist ein solches Komplementaritätsverhältnis an sich heterogener Methoden dennoch nicht, worauf am Ende zurückzukommen sein wird.

Wie sind die verschiedenen anthropologischen Diszipinen der Frage nach dem Menschen zuzuordnen? Pannenberg läßt den Gang seiner Untersuchungen im Allgemeinen beginnen und beim Konkreten enden. Jene Disziplin, welche vom Menschen in der größten Allgemeinheit, nämlich als Gattungswesen, handelt, ist die Humanbiologie. Die Abgrenzung des Begriffs des Menschen hat durch die Erkenntnis seiner Besonderheit den ihm nächstverwandten Tieren gegenüber zu erfolgen. Pannenberg beschreitet somit den klassischen Weg der philosophischen Anthropologie, den Scheler, Plessner und Gehlen eröffnet haben. Über die Verhaltensforschung läßt sich der Schritt zur Psychologie und Soziologie tun, denen es um die Konstitution des Menschen als Menschen, seines Ichs und Selbsts in der Gesellschaft geht. Diese Wissenschaften untersuchen zwar die Genese der Struktureigentümlichkeiten des Menschen, verbleiben damit aber immer noch auf dem Boden einer allgemeinen Betrachtung. Erst die Geschichtswissenschaft erreicht das konkrete Leben der Individuen in der Eigenart der Epochen ihres Geschichtsprozesses, was mit der geschichtsphilosophischen Frage nach der Bestimmung des Menschen das Grundproblem einer jeden Pädagogik aufwirft (21–23).

Um sich in einem solchen Panoptikum der Humanwissenschaften nicht zu verlieren, bedarf es eines einheitlichen Gesichtspunktes. Pannenberg hat seine Orientierung im «Leitfaden der Identitätsthematik, der die vorliegende Dar-

stellung in allen ihren Teilen durchzieht» (8), gefunden. Das ist im Rückblick auf den viel schmaleren Vorläufer dieses Buches, die 1962 veröffentlichte Schrift «Was ist der Mensch?», gesagt. Die Originalität von Pannenbergs Neuentwurf einer umfassenden Anthropologie ist in der Tat darin begründet, daß es ihm gelungen ist, den Schlüsselbegriff der früheren «philosophischen Anthropologie», die «Weltoffenheit» des Menschen, mit der neu in den Mittelpunkt gerückten Identitätsthematik zu verbinden. Und das Herausfordernde an Pannensbergs Problembehandlung liegt daran, daß er die zum Modetrend gewordene handlungstheoretische Begründung einer Selbstkonstitution des Menschen von seinem eigenen Zentralthema des religiösen Bezugs her zu unterlaufen versucht, indem er aufzeigt, daß der Mensch in seiner personalen Selbständigkeit zwar nur als handelndes Wesen in Erscheinung tritt, daß aber solche Selbständigkeit Bedingungen hat, «die nicht ihrerseits noch einmal als Produkte menschlichen Handelns beschrieben werden können» (513). Der Begriff schließlich, in dem Pannenberg am Ende eine «Sinngegenwart» zu denken wagt, «die sich nicht menschlichem Handeln und menschlicher Sinnsetzung verdankt, sondern umgekehrt der Konstitution der menschlichen Subjektivität und aller menschlichen Sinndeutung schon zugrunde liegt» (505), ist kein anderer als der ob seiner dualistischen und antivitalen Belastetheit von den Gründern der philosophischen Anthropologie verpönte Geistbegriff. Er wird von Pannenberg im Zusammenhang seiner Deutung menschlicher Geschichtlichkeit neu gefaßt – auch das ein Novum im Hinblick auf die von Marquard (vgl. 475) behauptete kongenitale Unverträglichkeit von Geschichtsphilosophie und Anthropologie.

Die inhaltliche Darstellung setzt sich aus drei Teilen zusammen. Der erste, betitelt *Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen*, knüpft vornehmlich an die von den Klassikern der philosophischen Anthropologie, Scheler, Plessner und Gehlen vorgetragene Theorie der «Sonderstellung» des Menschen innerhalb des Lebendigen an. Die Rückorientierung an Herder, der vor Gehlen die den Menschen als biologisches Gattungswesen charakterisierenden «Lücken und Mängel» herausstellte, diese jedoch durch seine «Anlage zur Vernunft, Humanität und Religion» kompensiert und die Richtung seiner Entwicklung durch das ihm eingetragene Gottesbild vorgezeichnet sah, wird für Pannenberg zum Anlaß, die Weltoffenheit und «Exzentrizität» (Plessner) des Menschen als seine «Gottoffenheit» (66) zu deuten, freilich nicht im Sinne eines «anthropologischen Gottesbeweises»: «Nur als Problem ist die Gottesfrage dem Menschsein des Menschen unveräußerlich» (70). Theologisch kann damit das «Weltverhältnis als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen» (71ff.), die besondere «Zentralität» des Menschen in ihrer ichsüchtigen Perversion hingegen als Sünde (77ff.) beschrieben werden.

Der zweite Teil befaßt sich unter dem Titel *Der Mensch als gesellschaftliches Wesen* mit den um die Identitätsproblematik zentrierten Beiträgen psychologischer und soziologischer Forschung. Zur Sprache kommen nach verschiedenen historischen Rückblicken der dialogische Personalismus, Meads Theorie des Selbsts, die psychoanalytische Ichpsychologie bis hin zu Erikson. Zu seiner eigenen

Unterscheidung von Ich und Selbst holt der Verfasser vom Deutschen Idealismus, aber auch von Heidegger und der sprachanalytischen Philosophie her aus; sie mündet in die These, daß «Identität und Kontinuität des Ich im Selbst gründen» (216). Die religiöse Dimension der Person kommt mit dem von Erikson in die Identitätsdiskussion eingeführten Phänomen des sogenannten Grundvertrauens in den Blick, das ob seiner Unbegrenztheit – und damit als potentielle Gottesbeziehung – als ein von vorneherein religiöses Phänomen in Anspruch genommen wird (224). Von hier aus ergibt sich schließlich die nicht nur umfangsmäßig in die Mitte des Buches führende Bestimmung des Menschen als Person: «Person ist der Mensch in seiner Ganzheit, die das Fragmentarische seiner vorhandenen Wirklichkeit überschreitet» (228). Oder, bezogen auf die zeitliche Struktur der Differenz von Ich und Selbst: «Person ist die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich» (233, vgl. 513). Die so verstandene Personalität ist der Ort, wo die Beanspruchung des augenblicklichen Ichs durch unser wahrhaftes Selbst im vorwegnehmenden Wissen um unsere mögliche Identität aufscheint. Damit ist der Einstieg in die Entfremdungsproblematik gegeben, zu der Pannenberg mit einer Erörterung des Gefühls und der Stimmungen überleitet, die auf bevorzugte Weise den Bezug des Menschen auf seine Lebensganzheit erkennen lassen, wie insbesondere Kierkegaards und Heideggers berühmte Analysen der Angst gezeigt haben. Der Begriff der Entfremdung wird über Marx und Hegel auf ältere, genuin christliche Wurzeln zurückgeführt; dieser «begriffsgeschichtliche Befund legitimiert die christliche Theologie, mit den Begriffen Entfremdung und Selbstentfremdung als Bestandteilen ihres eigenen Erbes zu arbeiten» (261). Wurde die Religion von Feuerbach und Marx als Ausdruck entfremdeten menschlichen Bewußtseins hingestellt – eine Kritik, der nach Pannenberg nur die «Verfallsform der Religion verfällt», bei welcher «die andere Welt der Religion die Alltagswelt des Diesseits nicht mehr herausfordert» (273) –, so geht es der Religion umgekehrt ihrem eigenen Selbstverständnis nach um die Überwindung der Entfremdung des Menschen von seinem sinngebenden Grund. Pannenberg nimmt darum im Anschluß an Tillich den Entfremdungsbegriff zur Interpretation der christlichen Erbsündelehre auf (273ff.). Das Gefühl der Schuld wird als Wissen der eigenen Nichtidentität gedeutet (286ff.), dem Gewissen, dessen Funktion sich nicht auf die einer moralischen Norminstanz beschränkt, sein ursprünglicher Platz im Selbstverhältnis des Selbstbewußtseins zurückgegeben (289ff.).

Im dritten und letzten Teil weitet sich der Blick auf *Die gemeinsame Welt* der Kultur. Die «Aporien des Kulturbegriffs» (305ff.) werden durch eine Gegenüberstellung der bei den Institutionen ansetzenden Kulturtheorien und der Symboltheorien veranschaulicht; plädiert wird für eine Vereinigung beider Aspekte. Im Thema Spiel wird die Identitätsfrage des Individuums mit seiner Rolle im Gemeinschaftsleben verklammert. Huizingas *Homo ludens* gibt den Anlaß für eine eingehende Erörterung des Kults als «heiliges Spiel» (327), welches aus der Alltagswelt heraustritt und die Grundordnung des Kosmos zur Darstellung bringt. In einem Abschnitt «Sprache als Medium des Geistes» (328ff.) diskutiert der Autor die These vom Sprachrelativismus, die Sprechakttheorie und die Anwendung solcher Konzeptionen auf die Theologie, schließ-

lich Ebelings Versuch, das Wort Gottes als das erfüllte Wesen der Sprachlichkeit zu verstehen. Ein eigenes Kapitel ist dem «Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen» und damit der Auseinandersetzung mit der Soziologie, speziell der Religionssoziologie gewidmet. Das Schlußkapitel «Mensch und Geschichte» weist die «eschatologische Reorientierung der Anthropologie» durch Paulus – Christus als neuer, zweiter Adam – in ihrer Spannung sowohl zur «Urzeitorientierung des Mythos» (483) als auch zu dem auf das Immerseiende gerichteten griechischen Denken als grundlegend für den Gedanken der Geschichtlichkeit auf. Die Geschichte wird als das *principium individuationis* (472) der Individuen und Völker, als «Weg zur Zukunft der eigenen Bestimmung» (512) und damit als der eigentliche «Bildungsprozeß des Subjekts» (488ff.) begriffen. Der Geistbegriff, den Pannenberg am Ende einführt, ohne ihn systematisch rechtfertigen zu können – was nicht im «Rahmen einer Anthropologie», sondern nur «im Zusammenhang einer allgemeinen Ontologie» möglich wäre (507) – erfährt von hier aus seine Neubestimmung: «Geist» nennt Pannenberg «die Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abbrechenden Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Mißlingens und irdischer Vergänglichkeit» (505).

Pannenbergs Buch ist erklärterweise das Werk eines Theologen, der die theologisch relevanten Implikationen anthropologischer Forschung zu Ende denken will. Es ist in dieser seiner Art ohne Zweifel die umfassendste und tiefste Arbeit, die bisher vorgelegt wurde – und die Art selbst, wie Pannenberg Geistesgeschichte mit dem aktuellen Fragestand der Humanwissenschaften, Phänomenologie mit Theologie verbindet, ist neu. Wer bisher vornehmlich im einen oder anderen Bereich zu Hause war, wird Pannenbergs Buch nicht aus der Hand legen, ohne zumindest ein neues Problembewußtsein in anthropologischen Fragen gewonnen zu haben.

Eine Kritik des Buches ist unter verschiedenen Gesichtspunkten möglich. Ein erster beträfe die allgemein ideen- und speziell wissenschaftsgeschichtliche Richtigkeit des Wiedergegebenen: Wir haben in jenen Bereichen, wo wir uns auszukennen meinen, keine groben Mißverständnisse oder Verzeichnungen entdeckt. Eine zweite Art der Kritik wäre philosophisch-phänomenologischer Natur und hätte Pannenbergs Phänomenanalysen zum Gegenstand: Sie müßte ebenso minutiös sein wie Pannenbergs Analysen selbst, kann also nicht auf kleinem Raum gegeben werden. Eine dritte Kritikmöglichkeit ist methodologischer Natur: Pannenbergs neuartige, unseres Erachtens eminent zukunftsträchtige Verbindung bisher disparater Bereiche, aber auch der Ergebnisse andersgesetzlicher Methoden fordert zu grundsätzlichen Überlegungen heraus, die unter den Titel «Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft» zu stellen sind.

Wir gehen von drei Feststellungen aus. *Erstens*: Die Methode, mittels deren Pannenberg die religiöse Dimension in die anthropologische Fragestellung einbringen will, ist wie gesagt vornehmlich jene der direkten Phänomenanalyse, welche die «säkulare Beschreibung» der menschlichen Phänomene durch die Humanwissenschaften durch den Aufweis theologisch relevanter Aspekte «vertiefen» soll (vgl. 19). Gegen die Beiziehung einer solchen, im sozialwissen-

schaftlichen Sinn nicht-empirischen Methode ist nicht nur nichts einzuwenden; sie ist vielmehr als Komplement und mögliches Korrektiv empirischer Methoden unverzichtbar. *Zweitens*: Was jedoch trotzdem erstaunt, ist die geringe Berücksichtigung, die im Buch die empirische Religionsforschung im Vergleich zu den andern Zweigen der Humanwissenschaften findet. Am stärksten ist die Religionssoziologie präsent, am schwächsten die Religionspsychologie: die Namen bekannter jüngerer und älterer Religionspsychologen wie Vergote, Bovet u.a. sucht man im Verzeichnis vergeblich (die Religionswissenschaftler scheinen mir überhaupt untervertreten, wie etwa ein Vergleich mit M. Eliade, The Quest. Meaning and History in Religion, 1969, zeigt). Eine Erklärung dieses Sachverhalts dürfte eine *dritte* Feststellung liefern: Eine Religionspsychologie, welche Pannenbergs Zentrierung auf die Identitäts- und Konstitutionsproblematik entspricht, ist erst seit 1980 hervorgetreten. (C. Brusselsmans [ed.], Toward Moral and Religious Maturity. The First International Conference on Moral and Religious Development, Silver Burdett 1980; J.W. Fowler, Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, Harper & Row 1981; dt. Übers. in Vorbereitung in der Reihe «Religion und Entwicklung», Benzinger; dort auch F. Oser/P. Gmünder, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung, 1984. Den wichtigsten Ausgangspunkt dieser Neuansätze bildet L. Kohlbergs Stufentheorie des moralischen Urteils, deren Nichteinbeziehung eine der wenigen wirklichen Lücken des Buches angesichts der aktuellen Diskussionslage ausmacht.)

Damit soll nicht gesagt sein, daß Pannenbergs Buch bereits im Zeitpunkt seines Erscheinens durch die empirische Forschung überholt war. Das ist hinsichtlich der in ihm enthaltenen ideengeschichtlichen Analysen, der prinzipiellen theologischen und religionsphilosophischen Erwägungen, aber auch hinsichtlich der sich auf eine unmittelbare Evidenz berufenden Phänomenbeschreibungen gar nicht möglich. In dem Maße jedoch, in dem es einer «Anthropologie in theologischer Perspektive» effektiv und konkret «um die religiöse Dimension der menschlichen Lebenswirklichkeit in ihrer strukturellen Eigenart und in ihren wichtigsten Erscheinungsformen» (7) geht und sich diese Erscheinungsformen dem direkten Blick entziehen, was zumindest hinsichtlich ihrer Ontogenese bestimmt zutrifft, wird sich eine solche Anthropologie in ein positives Verhältnis zu einer empirischen Erforschung der Religionsphänomene setzen müssen, die erst in den Anfängen steht und ihrerseits der Förderung durch die Begriffsarbeit des Philosophen und Theologen bedarf.

Ein schönes Beispiel für das, was hier als Aufgabe ansteht, gibt Pannenbergs Hinweis auf die Möglichkeit einer Neuinterpretation dessen, was Piaget die «mythischen» und «animistischen» Züge kindlichen Denkens genannt hat. Gewiß trifft zu, daß eine nicht einseitig wissenschaftsorientierte Deutung der Erkenntnisentwicklung hier statt einer mangelnden Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Wirklichkeit den «noch unabgeklärten Ausdruck eines Sinnes für die religiöse Tiefendimension» (341) erblicken kann, der in der späteren Entwicklung oft verkümmert und darum durch eine «geeignete religiöse Erziehung» (ebd.) zu fördern wäre. Aber die Erhellung solcher Entwicklungswege kann, genauso wie jene des wissenschaftlichen Denkens, zu deren

Zweck Piaget die genetische Epistemologie konzipierte, nur mit Hilfe der empirisch verfahrenden genetischen Psychologie vorgenommen werden. Und wenn wir mehr über die Gesetzlichkeiten solcher Entwicklung, über die hier auftretenden Ungleichgewichte zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltdeutung etwa, sowie über die dem Kinde und Jugendlichen gegebenen Möglichkeiten zu deren Behebung, wüßten, dann bestünde vermutlich auch die Gewähr, daß wir die passenden Mittel zur Förderung religiöser Entwicklung ausmachen könnten.

So scheint mir eine Anthropologie, welche das, was bei Pannenberg Programm und Postulat bleibt, wirklich realisieren will, die ihr zukommende Form allein in einem neuen Gestaltkreis multidisziplinärer Zusammenarbeit: zwischen Religionshistorikern, Religionspsychologen und -soziologen, zwischen Philosophen und Theologen finden zu können. Die Bedingungen, unter denen eine solche Zusammenarbeit fruchtbar wird, können hier nicht weiter erörtert werden; es genüge der Hinweis, daß ein multidisziplinäres Modell wie jenes, das Piaget mit der genetischen Epistemologie für die wissenschaftliche Erkenntnisentwicklung entwarf, *mutatis mutandis* auch in der Religionsforschung Anwendung finden kann. Dafür dürften in verschiedenen Disziplinen neue Voraussetzungen gegeben sein: seitens der eben aufgekommenen strukturgenetischen Religionspsychologie beispielsweise durch die Zurücknahme jenes Reduktionismus, welcher die Entstehung von Religion durch ihre Zurückführung auf privative Trieb- und Gesellschaftsstrukturen erklären wollte. Statt dessen gewinnt die Einsicht an Boden, daß die religionspsychologische Forschung zwar ein taugliches und unabdingbares Instrument ist, um den Aufbau der Strukturen unserer *Repräsentation* religiöser «Gegenstände» erhellen zu können – ein neuentdecktes Faszinosum menschlicher Kreativität –, daß sie aber nicht befugt ist, Aussagen über die Referenzobjekte menschlichen Redens, Vorstellens und Denkens – etwa über Gottes Sein und Wesen – zu machen. Seitens der Theologie darf die Bereitschaft vorausgesetzt werden, die aufgedeckten und weiter aufzudeckenden Bedingtheiten menschlicher Empfängnis des Göttlichen als solche gelten zu lassen – Pannenbergs Distanzierung von einem «törichten Purismus», der «auf der Reinheit des biblischen Gotteswortes von allen menschlichen (und namentlich mythischen) Beimischungen besteht» (375), schafft hierfür jedenfalls den nötigen Spielraum. Spannungsreich wird das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft innerhalb eines neuen Bewußtseins menschlicher Kreativität und göttlicher Transzendenz immer noch sein. Pannenbergs Buch ist eine Quelle von Informationen und Einsichten, aber eine Herausforderung zugleich, nicht nur für den Theologen, sondern auch für den Philosophen und Sozialwissenschaftler.

Reto Luzius Fetz