

# Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Objekttyp: **Group**

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

Band (Jahr): **39 (1992)**

Heft 3

PDF erstellt am: **27.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

## BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

**K. Gaiser:** *Philodems Academica*. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1988, 573 p. (Supplementum Platonicum Band 1).

**H. Dörrie:** *Der hellenische Rahmen des Kaiserzeitlichen Platonismus*. Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1990, XVI, 531 p. (Der Platonismus in der Antike Band 2).

Conçus par leurs auteurs comme les prémices de projets plus vastes, ces livres sont devenus un héritage que nous lèguent deux grands savants allemands, Konrad Gaiser, spécialiste de Platon et de l'Académie, décédé en 1988, et Heinrich Dörrie, dont la vie consacrée à l'étude du platonisme de l'époque impériale a pris fin en 1983. Les deux livres, publiés avec énormément de soin et sous une forme élégante et pratique, constituent à la fois des expressions de la meilleure recherche actuelle dans leurs domaines et des bases pour la recherche future. Comme les livres devaient s'intégrer dans des projets différents, il convient de les présenter séparément.

1. Gaiser envisageait son livre comme première partie d'un ensemble (en neuf parties) de documents concernant divers aspects (biographiques, politiques, mathématiques, métaphysiques) de Platon et de son école (voir p. 10). En effet, si nous disposons, comme le fait remarquer l'auteur, de la totalité des écrits publiés par Platon, nous ne devons pas négliger pour autant les témoignages sur Platon et l'Académie fournis par d'autres sources proches de l'Académie. L'ensemble prévu par Gaiser devait donc rassembler ces témoignages comme supplément en quelque sorte au corpus des dialogues de Platon. C'est l'étude de tels documents concernant l'enseignement oral de Platon qui a permis à Gaiser et à son collègue de l'Université de Tubingue H. J. Krämer d'élaborer une interprétation innovatrice et importante de la philosophie de Platon (voir à ce sujet M. D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris 1986). Le *Supplementum Platonicum* avait pour objectif d'étayer et d'étendre cette approche grâce à la constitution d'un recueil plus vaste des témoignages anciens sur l'Académie.

Le premier volume du *Supplementum Platonicum* concerne des aspects biographiques de l'Académie et publie en particulier la première moitié du livre de Philodème sur Platon et l'Académie, l'*Academica*. Philosophe épicurien, Philodème a rédigé son livre vers 80–60 avant J.-C., utilisant des sources qui étaient souvent des contemporains de Platon. Des fragments du livre de Philodème ont été trouvés dans deux des papyrus d'Herculaneum, P. Herc. 1021 et P. Herc. 164. Par rapport à l'édition de référence due à S. Mekler (*Academicorum Philosphorum index Herculaneensis*, Berlin 1902), le texte présenté ici par Gaiser est

bien plus satisfaisant. L'édition du texte grec (s'inspirant de travaux inédits de T. Dorandi) est accompagnée d'une traduction allemande, de reproductions photographiques des premières copies modernes des papyrus, d'un commentaire détaillé, d'une bibliographie et d'un index très développés, le tout précédé d'une introduction traitant de l'état des deux papyrus, de leur rapport, de l'ordre suivi dans le livre de Philodème et des sources qu'il a utilisées. Mettant en valeur les résultats de recherches récentes, Gaiser propose des solutions souvent satisfaisantes aux problèmes dont il traite. Il démontre ainsi que *P. Herc. 1021* est un brouillon du livre de Philodème, tandis que *P. Herc. 164* est une copie de la version finale. Il propose que l'ordre suivi par Philodème dans la rédaction de son livre correspond à la série Platon – ses élèves, tout en suivant aussi la série des sources utilisées par Philodème.

L'érudition, la clarté et la rigueur qui caractérisent le livre de Gaiser en feront un point de départ indispensable pour toute recherche sur le texte de Philodème et plus généralement sur la tradition biographique ancienne concernant Platon et ses élèves. Parfois la restitution des morceaux de texte qui manquent dans les papyrus peut sembler quelque peu optimiste. Cette restitution n'est pas toutefois signalée dans la traduction allemande. Parfois les résultats de tant de travail savant peuvent sembler peu dramatiques (voir le résumé des résultats proposé par Gaiser, pp. 17–19). Mais on ne peut guère contester la valeur de chaque nouvel aperçu, si peu révolutionnaire qu'il soit, de cette institution extraordinaire qu'était l'école de Platon.

2. Comme Dörrie n'a pas pu terminer la préparation de son livre pour l'impression, les dernières additions et corrections ont été assurées, d'une manière d'ailleurs admirable, par sa veuve A. Dörrie, son collègue M. Baltes et son ancien élève F. Mann. Ce livre constitue le deuxième volume d'un ensemble (*Der Platonismus in der Antike*), dont le premier tome est paru en 1987 chez le même éditeur (*Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*). Dans le premier volume, Dörrie explique l'objectif, la méthode et la structure de l'ensemble qu'il préparait: rassembler et présenter avec traduction allemande et commentaire tous les documents anciens concernant le platonisme comme mouvement philosophique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C. (voir pp. 54–61 pour la structure de l'ensemble). Le recueil devait comporter environ 300 groupes de documents («*Bausteine*»), dont les premières parties (vol. 1: «*Bausteine 1–37*» et vol. 2: «*Bausteine 36–72*»), seules à paraître, concernent l'arrière-fond hellénistique du platonisme à l'époque impériale. Découlant d'une recherche entamée avant la dernière guerre mondiale et poursuivie par Dörrie, même comme prisonnier de guerre en Russie, ce programme nous aurait donné une bibliothèque magnifique de toute la documentation ancienne concernant les courants de philosophie platonisante qui ont donné naissance au néoplatonisme et qui ont fortement marqué la littérature et la théologie, païenne et chrétienne, de l'Empire romain.

Le deuxième volume, prolongeant l'approche du premier, présente des documents permettant d'esquisser le cadre hellénistique dans lequel le platonisme de l'époque impériale trouve ses débuts. Un premier ensemble de textes se rapporte aux vues souvent hostiles qui s'expriment au sujet de Platon dans la littérature hellénistique: Platon accusé de plagiat, du vol des doctrines pythagoriciennes, d'immoralité, de manque de sens pratique. Les documents qui suivent témoignent du changement de cette attitude qui se fait jour chez les stoïciens et qui donne lieu à une opinion beaucoup plus favorable, notamment chez Posidonius. Ensuite, il est question des éditions anciennes de l'œuvre de Platon, des procédés éditoriaux, des avis sur l'ordre selon lequel les dialogues doivent être lus, des jugements au sujet du style littéraire de Platon. Les textes suivants se rapportent aux légendes s'attachant au nom de Platon dans la mesure où ces légendes s'avèrent être importantes pour le platonisme impérial, légendes concernant la naissance de Platon, ses rapports avec l'Orient, avec Moïse. Chaque document est accompagné d'un commentaire très utile qui le situe dans un cadre plus large et donne quelques renvois bibliographiques. Une bibliographie générale est ajoutée à la fin du volume.

La valeur de ce livre provient du très grand soin avec lequel les textes antiques ont été choisis, rassemblés et mis à la disposition du lecteur, accompagnés des instruments de travail dont il peut avoir besoin, une bonne traduction et un commentaire détaillé. Pour les thèmes traités, ce livre est donc un ouvrage de référence très utile, même si Dörrie l'envisageait comme s'insérant comme partie préliminaire dans un ensemble qui devait comporter une documentation complète sur le platonisme de l'époque impériale, ses écoles, ses personnalités, ses doctrines. On peut espérer que l'on donnera suite à ce projet si bien conçu et si bien commencé.

DOMINIC O'MEARA

**C. Laga/C. Steel (éd.): *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium II. Quaestiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita.*** Turnhout et Louvain: Brepols et Leuven University Press 1990, LXII, 363 p. (Corpus Christianorum Series Graeca 22).

Ce volume constitue la deuxième partie de l'édition critique des *Quaestiones ad Thalassium* (= *QTh*) publiée en deux volumes par Laga et Steel. Cette édition s'ajoute à son tour au nombre croissant des éditions scientifiques des écrits de Maxime le Confesseur, dues en grande partie à des savants belges, qui vont placer l'étude de la pensée du grand théologien byzantin sur la base de textes sûrs. Dans le premier volume de l'édition des *QTh*, publiée en 1980 (Corpus Christianorum Series Graeca 7), Laga et Steel avaient présenté les manuscrits utilisés pour la préparation de l'édition ainsi que les principes suivis dans

l'établissement du texte. Ici, dans le deuxième volume, ils peuvent ajouter à la liste des manuscrits de nouvelles découvertes. L'analyse des nouveaux manuscrits (dont Monacensis graecus 184 est le plus important) ne conduit pas toutefois à des changements significatifs dans l'établissement du texte. Il s'agit plutôt d'un approfondissement de nos connaissances de la tradition complexe et variée de l'œuvre de Maxime, aussi bien la tradition des manuscrits des écrits que celle des florilèges basés sur ces écrits. Il est question même d'une version géorgienne des *QTh*. Une contribution précieuse à cet égard est l'édition du texte grec en face de la traduction latine faite par Jean Scot Erigène.

L'édition du texte grec de Maxime ainsi que celle de la traduction latine de Jean Scot Erigène est présentée, comme dans le cas des autres volumes de la collection Corpus Christianorum, avec beaucoup de soin et selon des exigences scientifiques élevées. L'apparat critique fournit d'amples informations sur le texte donné par les principaux manuscrits consultés. Par contre, l'*apparatus fontium* est assez restrictif. Ni cet apparat ni les index qui complètent le volume ne donnent une idée de la richesse de la culture philosophique mise à profit par Maxime dans les explications des passages difficiles de la Bible que sont les *QTh*. En dehors des index (textes de la Bible, noms, œuvres, manuscrits), on remarquera aussi quatre pages d'*addenda et corrigenda* au premier volume. En somme, ce livre est un instrument de travail indispensable pour quiconque s'intéresse à la pensée de Maxime, à la théologie byzantine, aux sources grecques de Jean Scot Erigène. Il est aussi une contribution scientifique de grande valeur.

DOMINIC O'MEARA

**Plotin: *Traité 50, III, 5*.** Introduction, traduction, commentaire et notes par **Pierre Hadot**. Paris: Les Editions du Cerf 1990, 291 p.

La traduction française de Plotin que Pierre Hadot a entreprise se poursuit. Ce deuxième volume obéit au projet général que l'érudit français rappelle dans l'avant-propos: il ne s'agit pas du «long commentaire» qui discuterait toutes les interprétations et replacerait Plotin dans son cadre historique, mais d'un «instrument de travail» offert au lecteur désireux de mieux comprendre le philosophe. Il n'en reste pas moins que, dans un volume de près de 300 pages, la traduction, accompagnée de notes, n'en occupe que 44. C'est dire que l'effort du commentateur est très grand. A quoi il faut ajouter tout de suite qu'on ne sait pas ce qu'il faut admirer le plus, de l'étendue de l'enquête menée par Pierre Hadot ou de sa qualité.

Le traité de Plotin sur l'amour, l'un des plus courts du maître, est aussi l'un des plus difficiles. Le philosophe s'y applique à résoudre des problèmes d'exé-

gèse en tentant de concilier les différents enseignements de Platon sur Eros. Il y précise le statut de l'amour dans le cadre de sa propre pensée et fournit une interprétation métaphysique de la mythologie platonicienne sur ce sujet.

Pierre Hadot nous avertit que ce traité, qui appartient à la vieillesse de son auteur, ne porte pas la trace de la fatigue dont parle Porphyre dans la *Vita*. Jugeant donc cet ouvrage bien autrement qu'Emile Bréhier dans sa notice ou que A. H. Armstrong dans la note introductive de sa traduction, le savant français souligne le caractère «tout à fait unique» du traité 50 dans l'œuvre du Plotin par son sujet, son genre littéraire et sa méthode (p. 15).

Quand on note que le traité s'ouvre sur la question de savoir si l'amour est un dieu, un démon ou un état de l'âme, on pourrait penser qu'il s'occupe de questions d'école absolument étrangères aux préoccupations de notre siècle. Ce serait une grande erreur. Dans son langage propre, Plotin sert de près des expériences et des réalités qui sont toujours les nôtres. C'est un des grands mérites de l'explication de texte que Pierre Hadot nous offre que de mettre ce point en lumière.

L'entreprise était ambitieuse. Il s'agissait de surmonter la concision plotinienne, de mettre au jour les sous-entendus, les transitions, les glissements, de développer les comparaisons et les raisonnements, de dégager les principes et les sources. Sans cesse, le commentateur «devine» la pensée de Plotin, explique ce que le maître «veut dire». Ce qui ne manifeste nullement l'imperfection de l'ouvrage du philosophe vieillissant, mais sa densité et aussi bien l'exigence intellectuelle des commentateurs modernes. (Dans sa première note, Pierre Hadot renvoie avec éloge à la traduction commentée de ce traité 50, que A. M. Wolters a fait paraître au Canada en 1984.)

L'Introduction (pp. 11 à 84) est consacrée à la structure et aux thèmes fondamentaux du traité. En mentionnant la division du texte en ses deux parties – traitant l'une de l'amour comme étant de l'âme, et l'autre de l'Amour comme dieu ou démon –, Pierre Hadot note déjà que nulle condamnation ne frappe l'expérience commune chez ce penseur qui, on le sait, recommande aussi de tout dépasser. Exprimant la pensée du maître, il écrit: «... Tout amour d'ici-bas est fondamentalement amour du beau en soi (ce qui suppose que tout amour est naturellement bon)» (p. 19); et plus loin: «Plotin est profondément persuadé de l'unité de l'amour. Même le plus humble amour charnel est désir de la beauté spirituelle, mais plus encore désir de l'Un et du Bien, il tend à travers les biens, à travers *son* bien, vers *le* Bien» (p. 65). Cette thèse essentielle n'empêche pas Plotin de distinguer des formes et des degrés de l'amour, dans la mesure où l'âme reconnaît la relation de son amour pour les corps à la Beauté et au Bien. A propos de l'idée que Plotin se fait du mythe, Pierre Hadot relève avec bonheur que l'auteur des *Ennéades* laisse entrevoir «qu'il y a quelque chose de mythique dans la construction rationnelle et quelque chose de rationnel dans la fiction mythique. Raison et mythe sont en effet l'expression de la temporalité de l'âme qui,

sortie de l'intériorité et de l'intemporalité parfaite de l'Esprit, doit dérouler dans le discours (...) ce qui était enroulé et concentré dans l'Esprit» (p. 23; cf. pp. 245–246).

En une soixantaine de pages, l'auteur traite ensuite pour eux-mêmes des thèmes principaux de l'ouvrage en éclairant d'abord, dans la perspective de Plotin, la notion d'état de l'âme, ensuite celles de dieu et de démon. Il se dégage fortement de ses explications que l'amour est une «relation subsistante» (pp. 31–32), s'il se rapporte à la réalité du Bien, à défaut de quoi il n'est qu'un *pathos*, c'est-à-dire un accident. L'amour n'est pas de soi substance ou accident et, s'il est substance, il n'est pas de soi dieu ou démon: il est tout cela en fonction du niveau où se situe l'âme qui le produit. Le commentateur étudie avec un grand soin la manière dont Plotin surmonte la non-concordance des généalogies platoniciennes de l'amour – présenté comme fils d'Aphrodite ou comme fils de Pénia – et il ne manque pas de relever à plusieurs endroits de l'Introduction, et du livre, l'originalité de la doctrine plotinienne par rapport à celle de Platon malgré sa si grande dépendance à son égard: il note en particulier une valorisation de l'amour conjugal (pp. 35–36). Plusieurs tableaux éclairent les analyses du commentateur.

A la fin de l'Introduction, Pierre Hadot met en place les correspondances entre les éléments des mythes et les niveaux de la réalité métaphysique. Rien de plus frappant que ces transpositions que les penseurs de génie ont effectuées au cours des âges, que ce soit à partir des mythes païens ou à partir de la Bible: l'image et le concept semblent en recevoir l'un de l'autre une confirmation éclatante. La mise en valeur du thème de l'Amour comme fils de Pénia inspire à l'auteur de l'Introduction des considérations de grande portée sur la différence qui subsiste selon Plotin entre «l'union mystique» et «une réelle identification». Dans l'amour du Bien, le Bien est à la fois présent et absent: «... Une sorte d'identification», écrit Pierre Hadot, va de pair ici avec «une distance infinie, celle qui existe entre l'absolu et le relatif» (p. 80). Ou: «... S'il y a le Bien, il y a nécessairement l'Amour du Bien; mais parce que le Bien est le Bien, l'Amour ne peut jamais atteindre le Bien» (p. 81). Finalement, Pierre Hadot donne tout son sens au traité 50 en rapprochant ces mots de Plotin: «Ce qui serait totalement privé du bien ne rechercherait jamais le bien» (9, 44–45) de la parole célèbre d'un grand moderne; il ajoute en effet: «C'est pourquoi le Bien, lui aussi, pourrait dire à l'âme: «Console-toi: tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé!»» (p. 81). Ces mots de Pascal figurent d'ailleurs en exergue sur la page de titre de l'Introduction.

Comme le thème, venu du *Banquet*, des deux Aphrodite et des deux Amours a traversé les siècles et inspiré les peintres modernes, Pierre Hadot ne manque pas de mener son enquête dans cette direction. Il commente, dans un appendice à l'Introduction, quelques œuvres de Botticelli et du Titien, dont la reproduction – avec celle du *Trône de Ludovisi*, si justement célèbre – orne son livre.

La traduction (pp. 85–143) est accompagnée d'indications techniques sur les manuscrits, les éditions, les ouvrages traitant du vocabulaire et des problèmes grammaticaux. On trouve là aussi un tableau sur les rapports entre les thèmes, un plan détaillé du traité et la liste des changements apportés au texte grec de Henry et Schwyzer par ces éditeurs, par divers savants et par Pierre Hadot lui-même.

Les titres et sous-titres du plan sont reproduits dans la traduction. Les notes au bas des pages élucident les difficultés textuelles et divers détails relatifs à la compréhension du texte. Le progrès que cette traduction française représente par rapport à celles qui l'ont précédée est évident. Comment n'en serait-il pas ainsi après un effort de compréhension si concentré et si bien conduit? Le traducteur use d'une langue claire et simple qui ne souffre pas à calquer les longues phrases auxquelles s'adonne parfois Plotin. Cette traduction rend presque facile l'accès à la pensée qui se révèle et se cache derrière le texte original. On ne peut s'empêcher de regretter qu'une traduction de cette qualité ne soit pas accompagnée du texte qu'elle reflète si bien. Mais inclinons-nous devant les impératifs de l'édition! Dans un cas seulement – celui de *pathos* rendu par «état» – le traducteur nous étonne. En effet, si «état» désigne fort bien une manière d'être, le mot n'indique pas les notions de changement et de passivité, qui sont au premier plan dans le grec et que signifie le mot «passion» – terme qui conserve son vieux sens dans notre langue grâce à des textes classiques. «Affection», malgré son équivoque en anglais comme en français, est le mot choisi par Armstrong. «Modification», malgré une autre équivoque, est le terme utilisé par Malebranche dans une situation semblable... Mais peu importent les rappels de ce genre: la décision du traducteur est là, comme ailleurs, longuement mûrie et elle est liée à une question d'interprétation, que nous signalerons plus bas.

Le Commentaire (pp. 145–251), ponctué par les sous-titres qui ornent la traduction, situe dans leur ordre d'arrivée dans le traité les thèmes présentés par l'introduction, les explique davantage et donne les références utiles aux passages parallèles des *Ennéades*. Des titres courants – les mêmes que ceux de la traduction – facilitent grandement les allers et venues du texte au commentaire. Pour introduire à chaque division, et même à chaque subdivision principale du traité, le commentateur fournit de précieux aperçus généraux. Après quoi il conduit ses explications, ses distinctions, ses discussions, ses reconstitutions de façon tellement détaillée, que le lecteur éprouve le sentiment surprenant de voir Plotin élaborer devant lui sa pensée.

Relevons quelques moments forts de ces pages. Leur auteur insiste, à propos de la première partie du traité, sur le caractère moralement irréprochable de l'amour des corps selon Plotin, à condition que l'intempérance ne provoque pas sa déviation – l'homosexualité n'étant qu'une des formes de celle-ci. Dans son tableau de la page 163, dont je simplifie l'enseignement, il distingue avec Plotin:



1) «l'amour pur» qui «est amour du beau d'ici-bas à cause de sa beauté et non en vue de l'union sexuelle»; 2) «l'amour mixte» qui «est amour du beau d'ici-bas à la fois à cause de sa beauté et à cause du désir de procréer»; 3) «l'amour dévié» qui «se détourne à l'occasion de l'union sexuelle ... de ses buts conformes à la nature (amour de la beauté et désir de procréer)». Il est donc clair que pour Plotin, «l'amour de la beauté idéale» ne supprime pas «l'amour de la beauté terrestre» (p. 162).

Dans le commentaire de la seconde partie, Pierre Hadot débrouille la question de la pluralité des Aphrodite chez Platon, c'est-à-dire de la pluralité des niveaux de l'âme – âme divine, âme du monde, âmes individuelles – et de la pluralité correspondante des Amours, fils de ces Aphrodite. Il explicite les raisons pour lesquelles l'Amour, né de l'âme, a un caractère substantiel à ces trois niveaux psychiques – réserve faite de la production de l'âme individuelle qui dévie de la recherche du Bien – et il résume comme suit le commentaire de la première section de la seconde partie: «D'un bout à l'autre de la hiérarchie ontologique, ... Aphrodite est l'âme, l'âme est la mère de l'Amour, l'Amour (dieu ou démon) est l'acte de l'âme tendant vers le bien... Il est dieu, si l'âme elle-même est pure, démon, si l'âme est mélangée au corps...» (p. 199). Un des thèmes captivants de ces pages, comme aussi des pages qui portent sur la seconde section, est celui de l'identification de l'amour substantiel né de l'âme individuelle avec le démon propre à cette âme. Le démon de chaque âme ne présente-t-il pas l'élan de celle-ci vers les biens et le Bien?

La seconde section de la seconde partie concerne la nature démoniaque de l'Amour, caractérisée par le fait de l'exposé de Plotin, ce qui lui donne l'occasion d'explorer d'importants secteurs de la philosophie du maître. En faisant de l'Amour la production de l'âme qui, privée du bien, désire le bien, Plotin rencontre des notions fondamentales, telles que celles d'indétermination et de détermination, c'est-à-dire de matière – ici, de matière intelligible – et de *logos*.

Revenons maintenant à la traduction de *pathos* par «état de l'âme». Une des grandes difficultés de l'interprétation du traité concerne le rapport entre ses deux parties. Dans la première, l'amour est un état subi par l'âme, dans la seconde, l'amour est une substance – dieu ou démon – produite par l'âme. Plotin n'indique pas de façon expresse comment ces deux conceptions de l'amour se concilient. La solution que Pierre Hadot apporte à ce problème consiste à dire que l'amour est *toujours* un état de l'âme, mais que cet état est soit accidentel – il est alors un simple état de l'âme –, soit substantiel – et il s'agit d'un dieu ou d'un démon. La traduction de *pathos* par «état» favorise cette interprétation, mais le recours à «passion» ou «affection» y serait contraire, puisque ces mots désignent manifestement des accidents et qu'on ne voit pas comment l'Amour, qui est une substance en tant que produit de la nature de l'âme, pourrait être en même temps un accident. Dans la perspective de Pierre Hadot, l'opposition d'*ousia* et de

*pathos* perd sa radicalité et se trouve atténuée dans la traduction par l'adjonction de mots tels que «seulement» ou «ne... que»: les amours déviés «ne sont que des états de l'âme» (les amours authentiques étant aussi et en même temps des substances) (cf. p. 133).

N'est-il pas préférable d'admettre que les notions d'amour comme *pathos* et d'amour comme substance, dont il est question respectivement dans la première et dans la seconde partie, sont exclusives l'une de l'autre? Quand, au début du traité, on lit que Platon a écrit beaucoup de choses sur l'amour, qu'il a dit «que l'amour n'est pas seulement un *pathos* qui se produit dans les âmes», mais qu'il est «aussi démon» (cf. p. 98), on entendra alors, non pas que l'amour est état de l'âme ou démon à la fois, mais qu'il est l'un ou l'autre de façon exclusive, affection (*pathos, pathèma*) seulement ou démon seulement. Le rapport entre les deux parties du traité, dans lesquelles l'âme est décrite respectivement et quasi contradictoirement comme subissant l'action de l'Amour et comme produisant l'Amour, se présente alors de façon assez naturelle comme suit. Plotin se place d'abord au point de vue commun que nous appellerons psychologique et moral et décrit l'action du dieu Amour sur l'homme. Dans cette perspective, l'amour en nous est toujours une affection, même l'amour «pur», qui se contente de rapporter la beauté des corps à la beauté en soi. Ensuite, le maître se livre à une enquête savante, «théologique», dirons-nous, qui, bien entendu, a aussi une dimension morale et spirituelle: son attention se porte sur le dieu Amour lui-même. Cette fois, l'Amour n'est plus un *pathos*, mais une substance dont on dira qu'elle est impassible, s'il s'agit d'un dieu, et sujette à la passivité, si, à un niveau inférieur, il s'agit d'un démon. La structure de cette théorie se retrouve à tous les niveaux, y compris celui de l'âme individuelle. Le fait que l'Amour naisse de l'union de Poros avec Pénia, qui représente l'indétermination psychique, n'induit de soi dans l'Amour aucune dimension de passivité, puisque nous avons appris que l'Amour comme dieu est impassible. Dans ces conditions, le rapport des deux parties du texte ne peut plus s'exprimer en disant que, dans la seconde, l'Amour n'est pas seulement un état de l'âme, mais encore un dieu ou un démon, mais il faut soutenir que l'Amour, dans cette partie, au lieu d'être une affection de l'âme, est une production substantielle de celle-ci – sauf dans le cas des déviations qui peuvent survenir dans les âmes individuelles n'agissant plus en vertu de leur nature, auquel cas seulement il est une affection psychique – et non pas seulement une affection (en ce sens que dans les autres cas il serait aussi et en même temps un produit substantiel de l'âme, c'est-à-dire un dieu ou un démon) (cf. pp. 133 et 232).

Il suit de là qu'aux yeux de Plotin, la description psychologique de l'amour, telle qu'elle est donnée dans la première partie, sans être fautive, représente un point de vue insuffisant, parce qu'elle concerne l'amour en nous et non pas l'Amour en soi. Plus profondément, sur le plan théologique, qui éclaire tous les autres, on s'aperçoit que l'Amour n'est pas un *pathos*, mais qu'il est un dieu ou un démon, selon le niveau où on le considère et à condition qu'il ne s'agisse pas de la

déviations dans laquelle l'âme individuelle peut tomber, auquel cas l'amour n'est plus une substance, dieu ou démon, mais une affection passive et un accident engendré par l'âme vicieuse.

Si cette interprétation a quelque valeur, elle le doit à la nouvelle approche du texte, que le livre de Pierre Hadot, avec tant de bonheur, a rendue possible à chacun.

Il ne serait pas nécessaire d'ajouter que cet ouvrage est orné d'index, si leur nombre et leur exactitude, comme dans le volume précédemment paru, n'étaient pas remarquables. On trouve en effet, après une bibliographie, un index des textes cités par Plotin, un index des textes cités, a) de Plotin, b) des autres auteurs, un index des auteurs médiévaux et modernes, un index grec et un index général. En conclusion, par la rigueur logique et la vivante sympathie, une voie qui va très loin est tracée par ce livre à quiconque veut accéder à la pensée de l'auteur des *Ennéades*. Tout lecteur en éprouvera une vive reconnaissance.

+ FERNAND BRUNNER

**Alois M. Haas:** *Todesbilder im Mittelalter*. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1989. 299 S. – **Ders.:** *Gottleiden-Gottlieben*. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt: Insel 1989. 521 S. (jeweils mit Personen- und Sachregister).

## I

Zum Abschluß seiner Darstellung über die Ordnung der Welt thematisiert der «Deutsche Lucidarius», jenes erste deutschsprachige enzyklopädische *imago mundi*-Buch vom Ende des 12. Jahrhunderts, den Tod von Mensch und Tier: Der Mensch besteht aus Unvergänglichem, das verwandelt wird; seine Seele kehrt zu Gott zurück, der Leib zur Erde, bis er am Jüngsten Tag wieder zu seiner Ehre kommt. Die Tierseele, dem Element der Luft zugeordnet, ist dagegen vergänglich, sie stirbt mit dem Fleisch.<sup>1</sup> Für diese uns kurios anmutende Vorstellung ist bis heute die Vorlage unbekannt. Hier werden in äußerster Verknappung höchst diffizile Probleme der Theologie, Philosophie und der mittelalterlichen Naturwissenschaft verwoben. Eine Analyse dieses Todesbildes bedürfte eines sehr feinen Instrumentariums und einer differenzierten Einsicht in den kulturellen Hintergrund. Als zu grobmaschig erscheinen hier die vor allem seit den Studien von Philippe Ariès herausgearbeiteten mentalen Strukturen einer Geschichte des Todes. Hilfreich ist aber der zugrundeliegende Fra-

<sup>1</sup> *Lucidarius*, ed. F. HEIDLAF (DTM 28), Berlin 1915, S. 30.

geansatz, der nicht das gemeinsam Verbindende sucht, wie es im vormittelalterlichen eschatologischen Textkorpus (vor allem Matthäus-Evangelium, Paulus-Apokalypse, Augustinus und die Kirchenväter) vorliegt, sondern die Differenzen in der Auswahl und die Nuancen der Veränderung.<sup>2</sup>

Den Beitrag der deutschen Literatur zur Geschichte des Todes sichtet das vorliegende Buch ›Todesbilder im Mittelalter‹. Alois M. Haas will «das Problem des Todes im deutschen Mittelalter in seinen Spiegelungen in Literatur und Geschichte» darstellen (Vorwort). Dabei erhebt er nicht den Anspruch einer ausgereiften Systematik, sondern der Präsentation von «Fakten und Hinweisen», freilich gesichtet auf dem Hintergrund einer theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Reflexion, also in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der thanatologischen Forschung.

Welche Todesbilder lassen sich nun in der deutschen Literatur beobachten? Von der althochdeutschen bis zur frühmittelhochdeutschen Literatur ist das Thema des *memento mori* besonders präsent. Die Vergegenwärtigung des Todes erfolgt dabei zumeist im Rahmen des eschatologischen Schemas von den vier Letzten Dingen (Tod, Gericht, Hölle und Himmel). Am Beginn steht das ›Muspilli‹, ein Gedicht des 9. Jahrhunderts über den Weltuntergang und das jüngste Gericht in moralisch-paränetischer Intention. Die Darstellung will das Verhalten im Diesseits, im Leben der Feudalgesellschaft beeinflussen (S. 88–101). Die Unausweichlichkeit des Todes und die *vanitas* dieser Welt beschwört um 1070 das alemannische Gedicht ›Memento mori‹. Diesen Status gilt es zu erkennen, um seinen Blick auf das Entscheidende, das Paradies zu konzentrieren (S. 116–122). Sterben wird als Kampf zwischen Engeln und Dämonen geschildert, Himmel und Hölle werden kontrastiert, um zur Abkehr von der Sünde aufzurufen (so in dem Gedicht ›Himmel und Hölle‹ aus dem 11. Jahrhundert und in der Predigtsammlung ›Speculum Ecclesiae‹ aus dem 12. Jahrhundert, S. 43–49 und 111–114). Gewiß ist der Tod, ungewiß aber sein Zeitpunkt: Diesen Gedanken führen im Spätmittelalter weit verbreitete Schriften wie das Sterbebüchlein Heinrich Seuses drastisch aus (S. 172). In ständigem Bedenken des Todes liegt für Gerhard von Vliedervoven, und mit ihm für die *Devotio moderna*, die höchste Philosophie (S. 33–35). So wird das ganze Leben zur Vorbereitung auf die entscheidende Stunde des Sterbens. Hilfe bietet dabei die *ars moriendi*-Literatur, ursprünglich für den Priester bestimmte Anweisungen zum Umgang mit Sterbenden, die nun jedem Christen für die persönliche Vorsorge allgemeine Ermahnungen, Texte des Sterberituals, Gebete und praktische Anweisungen an die Hand geben (S. 176–178). Jenseitsdarstellungen lassen sich über das gesamte Mittelalter verfolgen. So wird in der lateinischen Legende ›Visio Tnugdali‹ aus dem 12. Jahrhundert, die in viele Sprachen und

<sup>2</sup> PH. ARIÈS, *Geschichte des Todes*, München – Wien 1980, S. 123–125.

auch mehrmals ins Deutsche übersetzt wurde, eine – Dantes ‹Divina commedia› vergleichbare – Reise durch die verschiedenen Orte der Hölle und des Himmels beschrieben (S. 82–86).

In der Epik ist die eschatologische Perspektive vor allem in den Werken von Bedeutung, die die Kreuzzüge thematisieren. Im ‹Rolandslied› (um 1170) sterben die Heiden einen anonymen Massentod, die christlichen Helden dagegen als Märtyrer einen individuellen, rituellen Tod, der mit den Mitteln der Heiligenlegende beschrieben wird (S. 130–136). Außerhalb dieses ideologischen Rahmens verliert aber der Blick auf das Jenseits im Roman an Gewicht. Im vor 1150 entstandenen ‹Alexanderlied› des Pfaffen Lamprecht ist der Tod nurmehr Schlußpunkt eines von der *vanitas* geprägten Lebens (S. 124–127). Im Nibelungenlied kann Haas einzig ein tödliches Geschick und ‹fatale Transzendenzlosigkeit, Geschlossenheit und Düsternis› konstatieren (S. 137–140). Ist im Heldenepos der Tod zumindest als ‹erzählerische Eschatologie› von grundsätzlicher Bedeutung, wird er im höfischen Roman zu einer Randerscheinung: Es geht dort um das *Leben* eines Ritters und seine angemessene Form, nicht um die Deutung seines Todes (S. 141–147). In der Minnedichtung werden seit dem frühen Minnesang Freude und Leid, Leben und Tod zusammengedacht. Höhepunkt der Darstellung der Tod-Leben-Dialektik der Liebe ist der Tristanroman Gottfrieds von Straßburg, ästhetisch denjenigen *edelen herzen* vermittelt, die in sich *ir süeze sâr, ir liebez leit*, ihr glückliches Leben und ihren traurigen Tod, *ir lieben tôt, ir leidez leben* vereinen (S. 148–168).

## II

Die einzelnen Teile dieses – aus Vorlesungen entstandenen – Buches sind sehr ungleichgewichtig. Am weitestgehenden ausgearbeitet ist das – auf einem Vortrag basierende – sechste Kapitel (‹Mystik oder Erotik? Dialektik von Tod und Leben in Gottfrieds ‹Tristan››, S. 148–168), das sich durch eine eigenständige Fragestellung und einen geschlossenen Aufbau auszeichnet. Eingearbeitet sind Teile eines früheren Aufsatzes<sup>3</sup>, dessen Ergebnisse im folgenden Kapitel (VII) am Beispiel ‹mystischer Metaphorisierung des Todes› bei Mechtild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse zusammengefaßt werden (‹Mors mystica›, S. 169–173). Ausführlich vorgestellt werden die frühmittelhochdeutschen Texte im vierten Kapitel (‹Die dichterische Gestaltung des Todes im frühen Mittelalter›, S. 87–122), in dem ein 1985 in der ‹Neuen Zürcher Zeitung› veröffentlichter Beitrag über ‹Mittelalterliche Apokalyptik› übernommen ist (wie aus dem Drucknachweis in der Wiederveröffentlichung

<sup>3</sup> A. M. HAAS, *Mors mystica – Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik*, in: *FZPhTh* 23 (1976) S. 304–392.

dieses Aufsatzes in der Sammlung ‹Gottleiden-Gottlieben› hervorgeht). Den Tod christlicher und heidnischer Helden behandelt das fünfte Kapitel (S. 123–140). Das Todesbild des Nibelungenliedes (S. 137–140) und des höfischen Romans (Kapitel VI, S. 141–147) werden summarisch vorgestellt, ohne auf die Texte detailliert einzugehen. Im Ausblick werden Tendenzen der ‹Todesdrastik im Spätmittelalter› an der *ars moriendi*-Literatur, am ‹Ackermann von Böhmen› und dem Totentanz belegt (S. 174–180).

Diesen Hinweisen zum Todesbild in der deutschen Literatur wird in den ersten drei Kapiteln eine theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Reflexion vorangestellt. Das Buch durchzieht gleichzeitig ein Bemühen um eine christliche Deutung des Todes, wobei die unterschiedlichen Ebenen nicht konsequent verbunden sind. Zusammenhänge der Philosophiegeschichte und Exegese werden im ersten Kapitel (‹Prolegomena zur Problematik des Todes›, S. 1–25) angerissen. Daß dabei komplexe Zusammenhänge oft zu stark vereinfacht werden, zeigt eine Auseinandersetzung mit der Aussage Epikurs, der Tod gehe uns nichts an, da das Schlimme auf der Wahrnehmung beruhe, im Tod aber nichts mehr wahrgenommen werde und der Tod nur sei, wo wir nicht mehr sind. Haas sieht in solchen Überlegungen die Ursache für die Verdrängung und Privatisierung des Todes und führt in diesem Zusammenhang die Rezeption dieses Gedankens ‹von Lukrez und Cicero bis zu Montaigne und Ernst Bloch› an (S. 3f.). An anderer Stelle setzt er sich mit der Religionskritik Feuerbachs (S. 26–31; Anlaß ist dessen Einschätzung des Mittelalters) und der Apokalyptik bei Günther Anders (S. 101f.) auseinander.

Das dritte Kapitel (‹Das mittelalterliche Sterbebrauchtum›, S. 50–86) schildert den Sterbeprozess, das Begräbnis und Visionen aus frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht, während das zweite (‹Die theoretische Dimension mittelalterlicher Thanatologie›, S. 26–49) versucht, die ‹mittelalterliche Mentalität› herauszuarbeiten: Es gebe ‹so etwas wie eine das gesamtgesellschaftliche Leben prägende Grundstimmung, in deren Zentrum der Tod und seine Bedrohung des Lebens stehen› (S. 51, vgl. S. 36). Dabei werde der Tod nicht isoliert gesehen, sondern fungiere im Rahmen des Schemas von den vier Letzten Dingen als wesentlicher Punkt. Das Leben ist (nach einer Aussage von J. Leclercq) nur eine Übergangszeit. Die Gewichtung formuliert für das Mittelalter maßgeblich Gregor der Große: *Temporalis vita, aeternae vitae comparata, mors est potius dicenda quam vita*. Das bedeutet nach Haas: ‹Die ganze psychische und intellektuelle Energie, die heute etwa utopischem Denken gilt, dürfte im Mittelalter bei den Intellektuellen, soweit sie Mönche waren, durch die aus der Zerknirschung erwachsenden eschatologischen Tendenzen zum himmlischen Paradies besetzt sein› (S. 38–42).

Damit sind gewiß konstituierende Momente benannt, die sich in Hunderten von Texten wiederfinden lassen. Aber ist es wirklich *die* mittelalterliche Mentalität? Mir scheint, daß hier zu sehr die sog. monastische Theologie als

Normalfall angesehen wird. Entsprechend werden andere Todesbilder als nicht-christlich eingestuft, so etwa der <Ackermann von Böhmen> des Johannes von Tepl: Der Tod, der als *lex naturalis* auftrete, und der Ackermann, für den der Tod das Unnatürliche schlechthin sei, begegnen sich darin, daß ein christlicher Grund für den Tod ausfällt. Damit werde einem «profan-bürgerlichen Todesverständnis Vorschub geleistet.» Die tiefe Entfremdung zum Christentum komme auch darin zum Ausdruck, daß nicht mit dem Tod Christi, sondern mit antiker Philosophie argumentiert werde (S. 176f.). Diese Analyse greift nicht zuletzt deswegen zu kurz, weil sie die kosmologische Begründung des Todesprinzips in der Tradition der (in der Volkssprache vielfältig rezipierten) chartrensischen Kosmologie nicht wahrnimmt.<sup>4</sup> Entscheidend für die Wahrnehmung der Vielfalt der Todesbilder dürfte sein, die verschiedenen Traditionsströme und ihre je verschiedene Aktualisierung zu untersuchen, statt das verbindende Allgemeine zu betonen. Was passiert, wenn in der volkssprachlichen Rezeption der lateinischen Traditionen bestimmte Elemente ausgewählt und für ein neues Publikum in ein neues Konzept transformiert werden? Ein Beispiel dafür ist die deutsche Bearbeitung des 138. Psalms aus dem 10. Jahrhundert, deren Gebrauchsfunktion nach Haas die Bestattungsliturgie war und die dabei den Laien wichtige Elemente mittelalterlicher Bußpraxis vermittelt (S. 108–111). Unterschiede zwischen lateinischen und deutschen Versionen müßten gerade im Interesse der Fragestellung dieses Buches problematisiert werden, statt bei der Darstellung – etwa der Jenseitsvisionen – von der einen zur anderen Version zu wechseln (S. 84). Vor allem für die eigenständigen volkssprachlichen Neukonzipierungen auf dem Hintergrund verschiedener lateinischer Traditionen wie etwa den anfangs erwähnten <Lucidarius> (den der Verf. nicht erwähnt, wohl aber eine seiner lateinischen Quellen, das <Elucidarium> des Honorius Augustodunensis) gäbe es hier jenseits der bekannten Schemata noch vieles zu entdecken.

Die Todesbilder des Mittelalters sind so vielfältig, weil sie aus vielfältigen unterschiedlichen Perspektiven resultieren. Haas zeigt das an den Unterschieden zwischen der *ars moriendi*-Literatur (die Leben vom Sterben aus deutet) und dem höfischen Roman (S. 141). Ist nicht von daher auch die Frage nach der Immanenz und Transzendenz der erotischen Liebe im Tristanroman zu revidieren? Daß hier keine «ideelle Transzendenz der Liebe» (S. 166) zu beobachten ist, kann ja auch an der Perspektive liegen, von der aus man nach Transzendenz fragt.

<sup>4</sup> Vgl. CH. HUBER, *Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelbochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerclaere, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl* (MTU 89), München 1988, S. 331–349.

Auch die philosophie- und theologiegeschichtlichen Dimensionen dürften vielfältiger sein als dargestellt. Es ist eine m.E. nicht geklärte Frage, ob und inwieweit die vom Verf. vorgestellte «mystische Metaphorisierung des Todes» gegenüber der theologischen Sprechweise einen Sonderweg darstellt. Und inwiefern hebt sich die *mors mystica* von einer Philosophie in der platonischen Tradition ab, deren Ziel es ist, dem Vergänglich-Sinnlichen abzusterben und nur auf das Ewige zu sinnen?

### III

Eine Auseinandersetzung mit dieser Frage ist nicht aufgrund der knappen Ausführungen über die *mors mystica* zu führen, wohl aber über den jetzt vorgelegten Band des Verfassers zur volkssprachlichen Mystik unter dem Titel «Gott-leiden-Gottlieben». Dieser vereinigt wie die früheren Sammlungen «Sermo mysticus» (1979) und «Geistliches Mittelalter» (1984) bereits veröffentlichte Aufsätze, hier aus den Jahren 1983–1989. Schwerpunkte sind die Behandlung einzelner Themen und Motive der «Deutschen Mystik» (Vita contemplativa, Traum, Leiden etc.) und Beiträge zu einer ökumenischen Mystikforschung (Ausblicke auf Luther und die östlichen Religionen). Die Einleitung betont die separate mystische Tradition: «Seit Beginn des 14. Jahrhunderts gliedert sich aus dem allgemeinen Kulturganzen ein Sonderbereich religiösen Denkens und Fühlens aus, der die alte sapientiale Theologie in der Volkssprache zu artikulieren versucht und damit zu neuen und eigenen Auffassungen über die Vereinigung des Menschen mit Gott gelangt, auch wenn in diesen Zusammenhang eine Fülle von (vor allem neuplatonischen) Philosophemen und Theologumena verschiedenster Provenienz eingegangen ist.» Innerstes Bestreben sei dabei die Seelsorge, und die «Verwirklichung dieses Lebenszweckes» geschehe in den volkssprachlichen Texten (S. 19f.). Der Verfasser bezieht sich hier auf eine aktuelle Kontroverse über die «Deutsche Mystik». Grundlegend für seine Einschätzung ist der Beitrag «Die deutsche Mystik im Spannungsbereich von Theologie und Spiritualität» aus dem Jahr 1984 (hier S. 59–96). Die Diskussion kann hier nicht dargestellt werden; die unterschiedlichen Argumente sind bereits des öfteren artikuliert worden.<sup>5</sup> Nur zwei Zweifel seien angemeldet: Wird die «alte sapientiale», d.h. monastische Theologie schon dadurch neu artikuliert, daß sich Seuse und Tauler auf Bernhard von Clairvaux oder die Wüstenväter berufen? Ein Vergleich etwa mit den Rückgriffen Bonaventuras in den Pariser Universitätsansprachen oder in den Traktaten der *Devotio moderna* dürfte aufzeigen,

<sup>5</sup> So auf dem Symposium Kloster Engelberg 1984: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hg. v. K. RUH (German. Symposien der DFG 7), Stuttgart 1986; darin auch der jetzt (S. 23–44) wiederveröffentlichte Beitrag des Verf. «Was ist Mystik?»



daß dieselben Traditionsströme in verschiedenen Kontexten in jeweils sehr unterschiedliche Konzepte eingeformt werden. Kennzeichnungen wie ‹mystisch›, ‹sapiential› o. ä. treffen dann nur noch äußere Randphänomene. Und kann hier wirklich zwischen deutschsprachiger Seelsorge – in die Philosopheme und Theologumena eingehen – und Philosophie und Theologie als solcher geschieden werden? Die vorgestellten Todesbilder können jedenfalls als Beleg für eine eigenständige volkssprachliche Konzipierung und für ein eigenständiges Denken über den Tod und somit über das Leben gelten.

#### IV

Die ausführliche Bibliographie zur allgemeinen Thanatologie und zum Todesdenken im Mittelalter (Todesbilder, S. 235–275) ist für alle an der Thematik Interessierten eine wichtige Fundgrube, wenn sie sich der Mühe des Sichtens der nicht nach Sachgruppen geordneten Titel unterziehen.

RÜDIGER BLUMRICH

**Dietrich Schmidtke (Hg.):** «*Minnichlichiu gotes erkennusse*». Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog-Verlag 1990. 153 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart Bd. 7.)

#### I

Der zu besprechende Band enthält fünf von sieben Vorträgen, welche auf dem Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989 vorgelegt wurden. Daß außer dem Vortrag von Friedrich Ohly über *Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade* auch jener von Kurt Flasch über den *Gott Meister Eckharts* für die Publikation nicht zur Verfügung stand, muß um so mehr bedauert werden, als es die vorrangige Absicht des Symposiumveranstalters war, «die frühe abendländische Mystikkonzeption und Meister Eckhart» (6) zu kontrastieren, um dadurch dessen «Andersartigkeit» (ebd.) deutlich hervortreten zu lassen. Auch wenn man sich anhand der umfassenden Untersuchungen von Kurt Flasch zu Meister Eckhart<sup>1</sup> durchaus eine Vorstellung von Flaschs Anlie-

<sup>1</sup> Vgl. Kurt FLASCH, *Die Intention Meister Eckharts*, in: *Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks*, hrsg. von Heinz RÖTTGES u.a., Meisenheim am Glan 1974, 292–318.

gen, Eckhart «aus dem mystischen Strom zu retten»<sup>2</sup>, machen kann, so wüßte man doch allzu gerne Konkreteres über die neuen Akzente, die Flasch in seinem Vortrag gesetzt haben soll, indem er Eckharts angeblich nichthierarchisches Gottesbild und dessen politische Bedeutung (vgl. 6) diskutierte. Durch den Wegfall des Vortrages von Kurt Flasch verwischt sich die Gesamtkonzeption des Symposiums weitgehend. Ist die Zusammenstellung der übrigen am Symposium dargebotenen Vorträge – nämlich über das *St. Trudperter Hobe Lied*, die Hoheliedkommentare Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry, das *Fließende Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg, die *Gnadenvita* Friedrich Sanders und die *Offenbarungen* der Christine Ebner – nur schon deshalb angezeigt, weil die Kenntnisse dieser Texte nicht nur bei den Germanisten «nicht gerade stark verbreitet (sind)» (6), so ist die Zuordnung dieser Schriften, die im Kontrast zu Meister Eckhart angeblich «zu einer gewissen Einheit zusammentreten» (7), zu der «frühen abendländischen Mystiktradition» (ebd.), die «alle Mystiktexte des Abendlandes vor Eckhart» (ebd.) meint, etwas hiflos. Handfeste Zweifel an einer solchen «Formel» (6) sind nicht bloß deshalb berechtigt, weil damit einer Einebnung jeglicher Unterschiede in Form und Denkansatz dieser Texte Tür und Tor geöffnet sind, sondern auch deshalb, weil solche Typologisierungen den Blick auf das breite Gedankenspektrum dieser mit dem diffusen Begriff «Mystik» (dis-)qualifizierten Texte von vornherein einschränken.<sup>3</sup>

## II

1. Der Vortrag von Kurt Ruh zeichnet sich aus durch einen Vergleich der Hoheliederklärungen der beiden Zisterzienser Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry (vgl. 16–27). Der gattungsbedingten Darstellung der von Wilhelm von St. Thierry verfaßten *Vita* Bernhards klar entgegengesetzt, erbringt Ruh den Nachweis, daß die beiden Hoheliedkommentare beträchtliche Unterschiede erkennen lassen. «Bei aller theologisch-spirituellen Gemeinsamkeit» (17), wie Ruh festhält, handelt es sich bei den besagten Hoheliederklärungen letztlich um zwei völlig verschiedene, unabhängig voneinander ausgearbeitete Werke (vgl. 17). Dies gilt bezüglich ihrer Werkgestalt ebenso, wie es auch ihren Auslegungsmodus und ihre theologische Lehre betrifft. Während Wilhelm nämlich den Traktat wählte, bediente sich Bernhard der Predigtform und durchbrach, wie Ruh nachdrücklich betont, durch seine unmittelbare Umsetzung der Bibelerklärung in die Predigt die grundsätzliche Schranke zwi-

<sup>2</sup> Kurt FLASCH, *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Peter KOSLOWSKI, Zürich/München 1988, 94–110.

<sup>3</sup> Vgl. Lambertus Marie DE RIJK, *Philosophie au Moyen Age*, Leiden 1985, 80.

schen Theologie und Spiritualität (vgl. 18). Von viel größerer Tragweite erweisen sich die Unterschiede in den Hoheliedauslegungen Bernhards und Wilhelms jedoch hinsichtlich der darin enthaltenen theologischen Lehre, die hauptsächlich die eng miteinander verknüpften Themenkreise der Gottesliebe und Gotteserkenntnis beinhaltet. Denken sich sowohl Bernhard wie auch Wilhelm die Gottesliebe und Gotteserkenntnis in Stufen und gehen davon aus, daß auf der höchsten Stufe Liebe und Erkennen zusammenfallen und die Einheit des Menschen mit Gott stattfindet, so bedeutet nach Bernhard diese *unitio* nun aber keine Wesenseinheit, sondern lediglich eine Übereinstimmung der Willen. Stattdessen vertritt Wilhelm die dogmatisch virulente Vorstellung von der Wesenseinung von Seele und Gott (vgl. 24f.). Bedeutet die konzentrierte Untersuchung von Ruh eine markante Korrektur an der (von der *Vita* Bernhards suggerierten) Vorstellung eines von Bernhard dominierten theologischen Austausches zwischen den beiden Zisterziensern und wird damit unweigerlich die Problematik von funktionsbedingten Aussagen hagiographischer Schriften vor Augen geführt, so vermißt man im Beitrag von Ruh eine (naheliegende) Konfrontation der Vorstellung Wilhelms von der Wesenseinung mit ähnlichen Überlegungen Eckharts.

2. In ihrem Beitrag *Die unio mystica im St. Trudpeter Hohen Lied* (vgl. 28–42) geht Roswitha Wisniewski der Frage nach der Ausformung individuellen religiösen Erlebens in dieser im 12. Jahrhundert entstandenen Schrift nach: Bedient sich das St. Trudpeter Hohe Lied alttestamentlicher Hohelied-Stellen nur deshalb, um «persönliche, religiös-mystische Minne-Erlebnisse darzustellen und auszugestalten?» (30). Davon ausgehend, daß das zwischen Kommentar und Predigt anzusiedelnde und als «Klosterpredigt für Nonnen» (33) gut vorstellbare St. Trudpeter Hohe Lied in einer sehr rationalen Weise von der *unio mystica* als Erkenntnis Gottes spricht (vgl. 33), führt Wisniewski aus, daß diese Gotteserkenntnis zugleich Verwandlung in Gott bedeute und der Mensch «zum vollkommenen Abbild Gottes» (33) werde: «geschaffen in der materia des uater unde des sunes unde des hailigen gaistes» (34), ist die menschliche Seele wie Gott trinitarisch angelegt. Nach Meinung von Wisniewski ist es denn auch diese trinitarische Struktur, die den Denkansatz des St. Trudpeter Hohen Liedes prägt und die zu einem erheblichen Teil die Eigenart des Werkes ausmacht (vgl. 37). Besonders beachtenswert dabei ist, wie Wisniewski aufzeigen kann, daß diese «trinitätsmystischen Aussagen» (37) des St. Trudpeter Hohen Liedes in eine für alle Menschen geltende «protologische Anthropologie» (ebd.) eingebunden und damit religiösem Individualismus und Extremismus entzogen sind: Geht das St. Trudpeter Hohe Lied doch von der Grundannahme aus, daß die ursprüngliche *unio* von göttlichem und menschlichem Geist, welche durch den Sündenfall zerbrach, durch die Erlösungsvorgänge der Inkarnation, der Einwohnung Gottes in Maria und der Geburt Christi für den einzelnen Menschen wiederum möglich wird. Durch die erlösende «Inkarnations-*unio* gehört

die *unio mystica* wenigstens der Disposition nach wieder zur menschlichen Natur» (38), und es steht jedem Menschen offen, «durch Läuterung seines Wesens gnadenhaft die Vereinigung seines Geistes mit Gott zu erreichen» (ebd.) und in dieser «trinitarischen mystischen Vereinigung mit Gott (...) ein vollkommenes Siegel-Bild Gottes» (ebd.) darzustellen. Resümierend stellt Wisniewski fest, daß das St. Trudperter Hohe Lied weit ab davon stehe, eine beschreibende Darstellung «visionärer und ekstatischer Individualerfahrung» (40) zu liefern, sondern daß vielmehr «die generalisierende anthropologische Deutung von Mystik» (ebd.) dieses Werk auszeichne, das auf jeden Fall dazu anspornen wolle, «die ratio und alle Erkenntniskräfte für die eigene Religiosität einzusetzen» (ebd.). Aufgrund dieser seiner «stark rationalistisch geprägten Haltung (...) und der Neigung zu einer Art Trinitätsmystik» (ebd.) will Wisniewski das St. Trudperter Hohe Lied verstanden wissen als Ausdruck einer fröhscholastischen Weiterentwicklung und vereinfachenden Kurzfassung der augustinischen Trinitätsmetaphysik und der damit verknüpften protologischen Anthropologie. Mit diesem ihrem Hinweis auf die augustinische Prägung des eine protologische Anthropologie aufweisenden St. Trudpeter Hohen Liedes liefert Wisniewski einen wertvollen Ansatz zur bislang ausgeklammerten oder nur unbefriedigend geführten theologischen Erschließung dieses bedeutsamen mittelalterlichen Werkes.

3. Ebenfalls auf das St. Trudperter Hohe Lied geht Irene Berkenbusch ein, indem sie dieses Werk einem Vergleich mit dem ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert stammenden, in Nonnenkreisen weitverbreiteten *Speculum Virginium* unterzieht, um die Verwandtschaftsfrage des «mystischen Gedankenguts» (44) dieser «pädagogischen Handbücher für Ordensfrauen» (ebd.) zu klären. Eine wesentliche Parallele zwischen dem St. Trudperter Hohen Lied und dem *Speculum Virginium* besteht nach Berkenbusch in der Tradierung augustinischen Gedankengutes, indem in beiden Werken die *unio mystica* in einem «das rein individuelle Interesse übersteigenden umfassenden Sinn» (47) verstanden wird, nämlich «vor den Sündenfall zurückzuführen und die ursprüngliche Schöpfungsordnung der ungeteilten Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf wiederherzustellen» (ebd.). Wenn auch die Rückkehr der Seele zu Gott als ihrem Schöpfer in beiden Werken in ähnlicher Weise betont wird, so liegt nach Meinung von Berkenbusch nun aber ein entscheidender Unterschied darin, daß das *Speculum Virginium* vorwiegend darauf bedacht sei, den Ordensfrauen die Askese und einzelne Tugendstufen in Erinnerung zu rufen, während es dem St. Trudperter Hohen Lied vorrangig um differenzierte Aussagen zur *Imago Dei* des Menschen als Folge der Vereinigung der Seele mit Gott ginge (vgl. 49 ff.). Die «unterschiedliche theologisch-philosophische Grundauffassung und Zielsetzung» (53) der beiden Werke, der ein je unterschiedliches Verständnis der *Imago Dei*, der *Castitas* und der sieben Gaben des Hl. Geistes zugrundeliegt (vgl. 48–57), veranlaßt Berkenbusch, im *Speculum Virginium* eher einen päd-

agogischen Traktat zu sehen, während das St. Trudperter Hohe Lied eine philosophisch-theologische Abhandlung darstelle (vgl. 60). Von einer geistigen Verwandtschaft zwischen den beiden Werken ist demzufolge «nur sehr bedingt zu sprechen, von einer direkten Abhängigkeit erst recht nicht» (ebd.). Der von Berkenbusch versuchte Aufweis einer pädagogisch-moralischen Intention des *Speculum Virginium* im Gegensatz zu einer eher philosophisch-theologischen Absicht des St. Trudperter Hohen Liedes (vgl. 48) wirkt wenig überzeugend. Die von der Autorin wiederholt vorgenommene Ausdividierung der beiden Werke in einen pädagogischen Traktat auf der einen und in eine philosophisch-theologische Abhandlung auf der anderen Seite, in ein konkret pragmatisches, von einer dualistischen Sichtweise geprägtes *Speculum Virginium* einerseits (vgl. 56f.; 59) und ein philosophisch-idealistisches (?) und eher synthetisch gedachtes St. Trudperter Hohes Lied andererseits (vgl. ebd.) läßt sich in keiner Weise aufrechterhalten. Der Hinweis darauf, daß das *Speculum Virginium* ausführlich von den sieben Gaben des Hl. Geistes als einem in der damaligen Zeit rege diskutierten theologischen Thema handelt, eingehend ethische Fragen bespricht (wie Berkenbusch, 58, ja selber feststellt) und in einem Exkurs eine kurze aber dezidierte Zwei-Naturen-Lehre darlegt, mag genügen, um die These von Berkenbusch in dieser Hinsicht deutlich zu korrigieren.

4. In ihrem Aufsatz *Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg* (vgl. 61–88) versucht Margot Schmidt, die reiche Bildlichkeit im Werk Mechthilds theologisch aufzuschlüsseln. Anhand der im *Fließenden Licht der Gottheit* zahlreich auftretenden Bilder vom Duft, von der Braut und von der akustischen Vorstellung der Musik gelingt es Schmidt auf überzeugende Art nachzuweisen, daß Mechthild von Magdeburg für ihre theologischen Aussagen sich einzelner, der christlichen Tradition entlehnter Bilder bedient, «die in der Art ihrer Anwendung (...) die Schärfe des Gedankens pointieren» (62), indem sie komplexe theologische Sachverhalte bildhaft vor Augen führen. Ganz in Anlehnung an die theologische Tradition, von der Mechthild offensichtlich beste Kenntnis besitzt, erfährt das hier als *ein* Beispiel genannte Bild vom Duftgefäß im *Fließenden Licht der Gottheit* eine christologische Ausrichtung, indem es die erlösende Liebeskraft der Gottheit versinnbildlicht, die in Kontrast steht zum Essiggefäß, welches Zeichen der erlösungsbedürftigen menschlichen Natur ist (vgl. 65). Eine zweite Anwendung findet das Bild vom Duftgefäß im Zusammenhang mariologischer Aussagen Mechthilds, indem es dort die Aufgabe Marias als Gottesgebärerin veranschaulichen soll. Die bildhafte Vorstellung Mechthilds, daß Maria durch das neunmonatige Austragen des Gottessohnes göttlichen Duft ausströme, läßt erahnen, daß Mechthild es auf vorzügliche Weise verstanden hat, theologische Sachverhalte, wie in diesem Fall die herausgehobene Stellung Marias als Mittlerin aller Gnaden, in eine bildhafte Sprache überzuführen und ihnen dadurch zu einer notwendigen Konkretion zu verhelfen.

5. Wichtige Hinweise, die im Zusammenhang mit einer umfassenden Erforschung der Vitenschreibung und der sog. Visionsliteratur künftig aufzunehmen, aufzuarbeiten und im einzelnen zu erproben sein werden, nennt der Aufsatz von Siegfried Ringler: *Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre*. Dem weitverbreiteten Fehlschluß entgegentretend, die dürftige Überlieferung der vorwiegend in süddeutschen Dominikanerinnenklöstern entstandenen sog. Nonnenviten sei auf deren mangelnde Qualität zurückzuführen, wirft Ringler zu Beginn die berechnete Frage auf, ob die gemeinhin geäußerte Skepsis gegenüber diesen Frauen, die in den Schwesternbüchern zu Wort kommen und die «ihren eigenen selbstverantworteten Weg zu Gott» (90) suchen, nicht mit ein Grund dafür sein könnte, daß diese Nonnenliteratur keine breitere Überlieferung gefunden hat. Anhand der Gnadenvita des Engelthaler Klosterkaplans Friedrich Sunder, die nach Ringler «als ein Teil der Nonnenliteratur» (91) gelten darf und als ein «Schlüsselstück» (ebd.) zu deren Verständnis zu sehen ist, konzentriert sich Ringler im folgenden auf die Frage nach der Form der Vitenschreibung (vgl. 91 ff.). Den an anderer Stelle ausführlich reflektierten Problembereich historischer und literarischer «Wirklichkeit» sog. frauenmystischer Literatur<sup>4</sup> greift Ringler erneut auf und postuliert, «als Grundlage allen Umgangs mit Nonnenliteratur» sei «grundsätzlich (...) vom Literaturcharakter des Werkes auszugehen» (94), was weitere wissenschaftliche Fragestellungen nicht ausschließe, sondern vielmehr zu solchen hinführe (vgl. ebd.). Daß die Nonnen in Form von Visionen geschrieben haben, hat nach Ringler konkrete soziologische Beweggründe, die darin bestehen, daß einer Frau einzig der visionäre Bereich zustand, um sich öffentlich zu äußern, und ihr nur als Visionärin Gehör zuteil wurde (vgl. 96 f.). Am Beispiel der Christine Ebner gibt Ringler sodann zu bedenken, daß solch kühne Aussagen, wie sie von der Engelthaler Nonne gemacht wurden, «nur in einer Form: in der Form der beglaubigten Vision» (96) geschehen konnten. Von der Form der (Gnaden-) Vitenliteratur auf deren Inhalt übergehend, kann Ringler anhand der *Offenbarungen* Christine Ebners aufzeigen, daß in dieser Schrift auf indirekte Weise Stellung zu zeitgenössisch viel diskutierten Fragen bezogen und dezidiert eine Lehre vermittelt wird (vgl. 98 f.). Im Fall der Christine Ebner zeichnet sich diese Lehre nach Meinung von Ringler nun dadurch aus, daß sich hier zwei Gottesbilder gegenüber stehen, indem Gott in den Visionen dieser Nonne sowohl als strenger Richter als auch als Liebender auftritt. Das Bemerkenswerte will Ringler darin sehen, daß Christine «in geradezu leidenschaftlichem Bemühen» (100) ein anderes Gottesbild entwickelt,

<sup>4</sup> Vgl. Siegfried RINGLER, *Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine Ebner*, in: *Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. von Peter DINZELBACHER und Dieter R. BAUER, Ostfildern/Stuttgart 1985, 178–200, bes. 182–186.

indem sie das im Glaubensalltag dominierende Bild von Gott als dem Richter «zwar nie ausdrücklich negiert, aber fortlaufend mehr und mehr durch ein anderes ersetzt, das anstelle der Macht die Minne und Barmherzigkeit sehen läßt» (100). Während Ringler mit seinen Bemerkungen zum Gottesbild Christine Ebners anhand ihrer *Offenbarungen* äußerst innovativ wirkt, indem er wertvolle Hinweise zu einem in diesem Zusammenhang bislang gänzlich vernachlässigten Thema vorlegt, vermag sein Vorschlag, die Engelthaler Werke auf dem Hintergrund von Eckharts Position zu lesen, nicht bloß nichts Neues zu bieten<sup>5</sup>, sondern muß angesichts der Verschiedenheit der literarischen Gattungen dieser Schriften als unzulässig zurückgewiesen werden.<sup>6</sup> Anstatt die Nonnenliteratur erneut dem schielend-wertenden Blick auf die Schriften Eckharts auszuliefern, wird man künftig vermehrt ihre narrative Struktur in Rechnung zu stellen haben, um Ringlers Vermutung, es handle sich bei diesen von Nonnen verfaßten Schriften um eine narrative Theologie, die in einer narrativen Pädagogik vermittelt werde (vgl. 104), eingehend überprüfen zu können.

Die einzelnen Beiträge, die zum Teil mit erhellenden Ergebnissen aufwarten und richtungsweisende Ansätze zu einer umfassenderen Erforschung sog. mystischer Literatur anbieten, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Dokumentationsband nicht ganz das hält, was er versprochen hat: Indem es die Autorinnen und Autoren unterließen, in ihren Beiträgen überhaupt Bezug auf Eckhart zu nehmen, hat die vormals angestrebte Konfrontation der genannten, im einzelnen untersuchten Werke mit Schriften Eckharts erst gar nicht stattgefunden.

BÉATRICE ACKLIN ZIMMERMANN

**Rudolf Haubst/Heinrich Pauli:** *Nicolai de Cusa Sermones I (1430–1441)*. Fasc. O: Praefatio generalis, Praefatio ad tomum I, Indices. – Hamburg: Meiner 1991. i–lxix + 453–547 S. (Nicolai de Cusa Opera omnia XVI, fasc. 0).

Das Predigtwerk des Cusanus umfaßt 293 Sermones aus den Jahren 1430 bis 1463. Die Geschichte der Edition der Predigten beginnt mit Cusanus selbst, der seine Predigten aufzeichnete. Aufzeichnungen in seiner eigenen Hand sind in Cod. Cus. 220 erhalten. Die allermeisten Predigten bis zum Jahre 1459 sind in den codices Vat. lat. 1244 und 1245 transkribiert. Bis September 1456 wurden diese Sammlungen eigenhändig durch den Kardinal korrigiert.

<sup>5</sup> Dies versuchte bereits Otto LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987.

<sup>6</sup> Zur Kritik an Langers Vorgehen vgl. die Rezension von Niklaus LARGIER, in: *FZPhTh* 36 (1989) 212–218.

Sammlungen der Predigten sind in einem Magdeburger Kodex, in der Biblioteca Laurenziana zu Florenz, in den Klöstern Subiaco und Schönau und in der Mainzer Kartause (1446) erhalten. Schon 1452 begannen die Tegernseer Benediktiner die in den Codices Clm 18712 und Clm. 18711 erhaltenen Predigten zu sammeln. Auch eine Salzburger Handschrift stammt aus dieser Zeit. Drei Predigten und zwei Exzerpte sind in der 1487 im Kartäuserkloster zu Erfurt entstandenen, nunmehr Eislebener Handschrift 960 erhalten.

Bereits 1514 sind die Predigten des Cusanus im Druck erschienen. In jenem Jahr gab der bekannte Humanist Jacques Lefèvre d'Étaples in Paris drei Bände der Werke des Nikolaus heraus. Im zweiten Band werden unter dem Titel *Excitationes* Auszüge aus den beiden Vatikanischen Codices der Predigten in zehn Bücher eingeteilt. Die Basler Ausgabe von 1565 übernahm diesen Text. Eine Auswahl daraus wurde von F. A. Scharpff ins Deutsche (1862) übersetzt.

Zur Vorgeschichte der von der Heidelberger Akademie in Auftrag gegebenen Gesamtedition der Predigten gehört die Ausgabe ausgewählter Predigten in den Sitzungsberichten der Akademie unter dem Titel: Cusanus-Texte: I. Predigten. Herausgegeben wurden: 1 (1929) «Dies sanctificatus» vom Jahre 1439 von E. Hoffmann und R. Klibansky; 2–5 (1937) vier Predigten im Geiste Eckharts von J. Koch; 6 (1940) die Auslegung des Vaterunser in vier Predigten von J. Koch und H. Teske. Das 7. Heft (1942) enthält Josef Kochs *Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, das grundlegende Untersuchungen über die Datierung, Form, Sprache und Quellen der Predigten beinhaltet.

1950 wurde Rudolf Haubst mit der kritischen Edition sämtlicher Predigten in den *Nicolai de Cusa Opera Omnia* beauftragt. Für die wissenschaftliche Ausführung der Edition der Predigten wurde 1960 das Institut für Cusanus-Forschung an der Katholischen Theologischen Fakultät Mainz errichtet. Nach intensiven Vorbereitungen ist 1970 das erste Heft des ersten Bandes der Gesamtausgabe erschienen. Das Institut wurde 1981 nach Trier verlegt.

Die Edition der Predigten wird in vier Bände eingeteilt: I. Sermones 1–26, A.D. 1430–1441; II. Sermones 27–121, A.D. 1443–1452; III. Sermones 122–203, A.D. 1452–1455; IV. Sermones 204–293, A.D. 1455–1463. Die Bände entsprechen den Bänden XVI–XIX der Heidelberger Ausgabe. Der zweite Band ist bereits im Erscheinen. Der dritte Band ist in Vorbereitung.

Das hier zu besprechende Heft schließt den Band I ab. Es enthält zwei von Rudolf Haubst verfaßte Einleitungen und die von Heinrich Pauli zusammengestellten Indices zum ersten Band. Die erste, allgemeine Einleitung behandelt sechs Themen: (1) Cusanus' Selbstverständnis als Prediger; (2) die früheren Ausgaben und Übersetzungen der Predigten; (3) die handschriftliche Überlieferung; (4) Cusanus' eigene Predigtaufzeichnungen; (5) die Chronologie der Predigten; (6) die Editionstechnik. Die spezielle Einleitung untersucht die Entwicklung der Predigten bis 1441. *Tabulae declarativae* vergleichen (1) die



Numerierung nach Koch mit der neuen Ausgabe und verzeichnen (2) die Sigla der Handschriften und Editionen, (3) Sammelstellen für die bei Cusanus oft wiederkehrenden Begriffe, (4) die zitierte Sekundärliteratur und (5) die Kürzungen.

Die Indices verzeichnen (1) die in den Predigten erwähnten Bibelstellen, (2a) die von Cusanus zitierten Quellen, (2b) die von den Herausgebern identifizierten Quellen des Cusanus sowie (2c) die Gelehrten, die zur Kenntnis der Predigten beigetragen haben, (3) andere Namen, die in den Predigten vorkommen, (4) die wichtigsten von Cusanus verwendeten Ausdrücke und (5) die Handschriften, die von den Herausgebern benutzt wurden.

Die Einleitung bietet wichtige Beobachtungen bezüglich der Form der Predigten und weist auf die Bedeutung der frühen Predigten für das Denken des jungen Cusanus hin. Zum ersten Punkt bemerkt Haubst, daß Cusanus sich beim Aufbau seiner Predigten zunächst an die Regeln der mittelalterlichen *Ars praedicandi* hielt, indem er ein biblisches Thema vorausschickte, sodann Gottes Beistand anrief und danach in das Thema einführte, um dessen Darlegung in (durchweg) drei Predigtteile zu gliedern. Schon von 1432 an aber skizzierte er oft schon sogleich nach der Nennung des Themas kurz die Hauptinhalte. Weiterhin bemerkt Haubst, daß Cusanus seine Predigt-Entwürfe durchweg in Latein verfaßte. Vor Geistlichen sowie später als Kardinal in Rom trug er sie in Latein vor. Vor dem Volke formulierte er frei (nach *memorialia*) in seiner deutschen Muttersprache.

Bezüglich des cusanischen Denkens vor *De docta ignorantia* bietet die Ausgabe die Grundlage für eine neue Sicht der Entwicklung. Die bisherigen Untersuchungen zur Entwicklung der Philosophie des Cusanus zwischen 1430 und 1440 werden durch die *Tabulae declarativae* und Indices zu Band I der Predigten überholt.

Die Gewährsmänner des jungen Cusanus sind unter den Kirchenvätern Augustinus, Hieronymus und Pseudo-Dionysius. Von den vorscholastischen Autoren sind Johannes Scotus Eriugena, Thierry von Chartres und Bernhard von Clairvaux zu nennen. Als Vertreter der Hochscholastik finden wir nicht nur Thomas, Bonaventura, Albert und Eckhart, sondern auch Wilhelm von Auvergne, Hugo von Straßburg und Nikolaus von Lyra. Von den spätscholastischen Schriftstellern sind Nikolaus Oresme, Pierre d'Ailly und Johannes Gerson weniger wichtig als Gerhard von Zutphen, Wilhelm Peraldus, Wilhelm von Lancia und Nikolaus Jauer. Zu dieser Zeit schöpfte Cusanus seine Kenntnis des Platonismus weniger aus Proklos als vielmehr aus dem mittelalterlichen Platon, Hermes Trismegistus, Zoroaster und den *Oracula Sibyllina*.

Für die Frage nach Cusanus' geistiger Entwicklung ist die Feststellung wichtig, daß die von Koch als Nr. 19 gezählte und auf das Jahr 1440 angesetzte Predigt die früheste erhaltene Cusanus-Predigt ist. In dieser Predigt griff Cusa-

nus nicht nur einzelne Elemente des Denkens des katalanischen Philosophen Ramon Lull auf, sondern Gedanken, die für sein Philosophieren systembildend wurden.

Von der lullischen *analogia Trinitatis* in der Schöpfung, die der Predigt I zugrunde liegt, zeigt Cusanus in der darauffolgenden moselfränkischen Vater-unser-Erklärung die Dreieinheit in der menschlichen Selbsterfahrung auf. In *De docta ignorantia* verbindet er beide Richtungen, indem er den suchenden Geist auf den dreieinen Gott als *principium*, *medium* und *finis* von allen Dingen hinlenkt.

CHARLES LOHR

**Daniel Deckers:** *Gerechtigkeit und Recht*. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546). Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i.Br.: Herder 1991. 428 S. (Studien zur theologischen Ethik 35).

Daniel Deckers legt eine hervorragende Analyse der Gerechtigkeitslehre des spanischen Dominikaners Francisco de Vitoria vor und schließt damit sowohl in der Vitoria-Forschung wie auch in der Forschung zur Geschichte der Ethik und Politik eine große Lücke. Die Arbeit von Deckers stellt darüber hinaus einen sehr wertvollen Beitrag zum Gedenkjahr der europäischen Entdeckung Amerikas dar. Das Buch besticht in seiner Verbindung von präziser systematischer Analyse mit kenntnisreicher zeitgeschichtlicher Einordnung der Texte Vitorias. Damit entgeht es der Gefahr, aus allzu großer Systematisierungssehnsucht die Texte in ihrer historischen Authentizität zu entstellen. Die streng systematische Darstellung der Gerechtigkeitslehre Vitorias durch Deckers findet in der Tatsache ihre Rechtfertigung, daß Vitoria seine Lehre vor allem als Kommentar zur *Secunda secundae* von Thomas von Aquin entwickelte und dabei dem systematischen Duktus des Aquinaten folgte. Dennoch versteht es der Autor, die Texte Vitorias in ihrer geschichtlichen Relevanz verständlich zu machen, manchen Widerspruch in der Argumentation durch Hinweise auf historische Umstände zu erklären und so dem Versuch der systematischen Harmonisierung zu entgehen.

Deckers Arbeit umfaßt zwei Hauptteile. In einem ersten Hauptteil erarbeitet er die theoretischen Grundlagen der Gerechtigkeitslehre Vitorias (S. 23–193); der zweite Hauptteil bringt eine systematische Entwicklung und Ausarbeitung der Gerechtigkeitslehre anhand der Themenbereiche: Eigentumslehre, Wirtschaftsethik, Staatslehre und Völkerrecht (S. 197–400).

Der erste Hauptteil besteht aus zwei Kapiteln, wobei im ersten die tugendethischen (S. 28–67) und im zweiten die rechtsphilosophischen Grundlagen von Vitorias Gerechtigkeitslehre dargestellt und analysiert werden. Dabei zeigt Deckers auf der Folie der Texte von Thomas auf, daß Vitoria dessen Gerechtigkeitslehre hauptsächlich in drei Punkten modifiziert:

*Erstens* fügt der Salmantiner Theologe der bei Thomas nicht weiter ausgeführten Ansicht, der Mensch sei *per se* nicht *ad bonum alterius* ausgerichtet, die weitergehende These an, der Mensch verfüge nur über eine *inclinatio ad bonum proprium*, woraus sich das anthropologische Dilemma ergebe, daß der Mensch als Mängelwesen notwendig auf ein Leben in Gemeinschaft angewiesen sei, andererseits aber die entsprechenden natürlichen Voraussetzungen dazu nicht mitbringe (S. 53). Auf diesem anthropologischen Dilemma, so Deckers, beruht für Vitoria die Notwendigkeit der Gerechtigkeit als einer für das Überleben der Gemeinschaft und des Individuums sittlichen Grundhaltung (S. 57). Interessant scheint mir dabei, daß Vitoria aus einer pessimistischen Anthropologie nicht direkt, wie später Hobbes, die Notwendigkeit der Staatsgewalt folgert, sondern damit nur auf die Notwendigkeit der Gerechtigkeit als individueller sittlicher Grundhaltung schließt.

*Zweitens* legt Vitoria im Vergleich zu Thomas eine Neubegründung der Naturrechtslehre vor, die sich vor allem auch kritisch von den sogenannten Nominalisten absetzt, was Deckers als Versuch einer Mittelposition zwischen den «Extremen» (S. 102) des «theologischen Positivismus» und des «Rationalismus» wertet, wobei er durch die Herausarbeitung der zeitgeschichtlichen Relevanz der Thesen des «theologischen Positivismus» für die Ungläubigen in der Neuen Welt die zunächst «reaktionär» scheinenden naturrechtlichen Bemühungen Vitorias als Verteidigung der Rechte der Ungläubigen zu würdigen weiß. Wird in einer theologischen Reduktion Recht und Gerechtigkeit an den Stand der Gnade gebunden, dann haben die Ungläubigen keine *iustitia* und kein *dominium*, und dann ist die *Conquista* in pauschaler Weise theologisch legitimiert. Das Problem der Rechte der Ungläubigen begann in der Theologiegeschichte nicht mit der Entdeckung der Neuen Welt, worauf Deckers auch hinweist. Die von Deckers angesprochene Problematik kann auch an die der Entdeckung der Neuen Welt vorausgehenden Texte, die den Ungläubigen aus soteriologischen Überlegungen das *dominium* absprechen, herangetragen werden.

*Drittens* weist Deckers nach, daß wir bei Vitoria nebst einem objektiven Verständnis von *ius* eine Wende zu einem subjektiven Gebrauch des Terms feststellen können, was für die systematische Entwicklung der Gerechtigkeitslehre Vitorias weitreichende Konsequenzen hat. Diese Interpretation ist wohl die wichtigste von Deckers herausgearbeitete Modifikation der Gerechtigkeitslehre des Thomas von Aquin durch Vitoria. Nach einer breiten Darstellung des *status quaestionis* der Historiographie der Individualrechtstheorie kommt Dek-

kers zum Schluß, daß Vitoria eine wichtige Stellung in der Entwicklung der Begründung von Individualrechten zukommt. Von einem subjektiven Verständnis von *ius*, angewandt auf *dominium*, kommt Vitoria zu einem naturrechtlich begründeten individuellen Eigentumsrecht, das nach dem Sündenfall durch eine vertragstheoretische Begründung der Eigentumsordnung seinen Fortbestand findet. Durch die naturrechtliche und vertragstheoretische Zweistufigkeit der Begründung des Eigentums entgeht die Eigentumstheorie Vitorias der Gefahr, daß sie vertragstheoretisch ein Recht zu begründen versucht, das für die Vertragspartner vorausgesetzt werden muß. Weil das *dominium* ein Individualrecht ist, das nach Vitoria auch nach dem Sündenfall fortbesteht, muß die Eigentumsordnung als *divisio rerum* vertragstheoretisch geregelt werden.

Zum zweiten Hauptteil: In vier Kapiteln arbeitet Deckers die systematische Entwicklung der vitorianischen Gerechtigkeitstheorie anhand folgender Themenbereiche heraus: Eigentumslehre (Kap. 3, S. 206–241), Wirtschaftsethik (Kap. 4, S. 242–272), Staatslehre (Kap. 5, S. 273–341) und Völkerrecht (Kap. 6, S. 342–394). Dabei sind systematische Analyse und kontextbezogene Lektüre meisterhaft verwoben. Vor allem zum ersten Themenbereich, zum Eigentumsrecht, vermag der Autor durch eine historische Situierung der Eigentumslehre Vitorias und der von ihm bekämpften Ansichten Fitzralphs in den Kontext der *Conquista* die systematische Analyse zu bereichern. Dabei stellt der Autor mit großem historischem Sensorium dar, wie die in kirchenreformatorischem Kontext «subversive» Theorie von Fitzralph im Kontext der *Conquista* zu einer «Rechtfertigungsideologie» der *conquistadores* werden kann.<sup>1</sup> Vitorias individualrechtliche und vertragstheoretische Begründung der Eigentumsordnung werden so auch zu einem Instrument im Dienste der *insulani*. Ihre *infidelitas* stellt aufgrund dieser Eigentumstheorie keinen Rechtfertigungsgrund der *Conquista* dar, das *dominium* der Ungläubigen kann ihnen nicht zum vornherein abgesprochen werden. Vitorias vertragstheoretische Eigentumstheorie bricht auch mit der feudalrechtlichen Begründung der *Conquista* durch Papst oder König als

<sup>1</sup> Etwas tendenziös wirft Vitoria die *Conquista*-Legitimation kirchenreformatorischen Texten vor, die solche Konsequenzen nie problematisiert haben und bei denen sich andere hinreichende Argumente finden könnten, um gegen die *Conquista* zu argumentieren. Deckers folgt in seiner Darstellung der Tendenz Vitorias. Die eigentliche Legitimation der *Conquista* schöpfte aber vor allem aus traditionellen Texten der papalistischen Kanonistik. So war für das Spätmittelalter ein Text von Hostiensis wichtig, wonach die Heidenvölker mit der Übertragung aller Macht von Christus auf den Papst jegliche Iurisdiktion und jegliches *dominium* verloren hätten (vgl. Hostiensis, *Super III Decretalium*. Ed. 1581, 128 rb.). Es ist denn auch diese Meinung des Hostiensis in etwas abgeschwächter Form, die Gregorio López gegen Vitoria ins Feld führte. Vgl. den Traktat López' gegen Vitoria in: Luis Alonso GETIMO (ed.), *Relecciones Teologicas...* II. Madrid 1934, besonders S. 536 ff.

*domini mundi*, womit ein weiteres Rechtfertigungsmodell früherer Debatten um die Rechtmäßigkeit der Eroberung von Gebieten der Ungläubigen mit Vitorias Lehre dahinfällt.<sup>2</sup>

Im Kapitel zur Wirtschaftsethik zeigt der Autor auf, daß Vitoria nicht auf die vertragstheoretischen Grundlagen seiner Gerechtigkeitslehre zurückgreift, sondern nur naturrechtlich argumentiert. Dasselbe gilt für seine Staatslehre, wo er auf überwiegend naturrechtlicher Grundlage konsequent monarchistisch argumentiert. Bedenken wir die Tragweite dieser zwei Gebiete, dann müßte doch angemerkt werden, daß die individualrechtliche Modifikation der traditionellen Gerechtigkeitslehre von Vitoria noch nicht in ihren möglichen Konsequenzen expliziert wurde und nicht überschätzt werden sollte. Vitoria greift zwar in seiner Theorie des *ius gentium* und in der Staatslehre, so wie sie im *Summa*-Kommentar vorliegt, auf die *consensus*-Lehre zurück; dies steht jedoch im Widerspruch zum Hauptteil seiner Staatslehre.

Ich weiche in einigen Punkten von Deckers Interpretation und historischer Gewichtung ab und möchte folgende Bemerkungen als Diskussionsbeiträge hier anführen.

1) Deckers kommt nach einem kurzen Exkurs über die mittelalterliche Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus, in denen eine systematische Erörterung der Gerechtigkeitslehre und der Ethik überhaupt fehlt, zu einer positiven Wertung des Neuansatzes Vitorias, theologische Ethik als Kommentar zur *Summa theologiae* von Thomas zu betreiben, zumal Vitoria in einigen Punkten über das thomatische System hinausgehe und es an Alternativen zu Thomas' Synthese gefehlt habe (S. 39). Hier sei die Bemerkung erlaubt, daß, historisch betrachtet, die thomatische Synthese den Entwicklungen und Brüchen schon des 14. Jahrhunderts und den strengeren wissenschaftlichen Ansprüchen nicht mehr genügte und von namhaften Denkern überwunden wurde, was durchaus zu einer Bereicherung der Theologie führte. Gerade auf der leeren Folie der Sentenzen von Petrus Lombardus entwickelten zum Beispiel Duns Scotus und Ockham ihre originellen Neuansätze, was bei der Textvorlage der *Summa theologiae* für Vitoria nicht mehr in dem Maße möglich war. Vitorias Option, seiner theologischen Ethik die *Summa* von Thomas zugrundezulegen, ist deshalb weniger ein notwendiger Neuansatz als eine für die theologische Ethik folgenschwere Fixierung und Verengung auf Thomas von Aquin in einer Zeit, wo die theologische und philosophische Ethik aus einem breiten Fundus von antikem und mittelalterlichem Textmaterial schöpfen konnte. Man begegnet denn auch den Brüchen in der Synthese von Thomas im Kommentar

<sup>2</sup> Ich denke e.g. an die Argumente Johannes Falkenbergs gegen Paul Vladimiri in der Diskussion zwischen dem Deutschen Orden und Polen um die Macht über heidnische Gebiete im heutigen Polen und Litauen. Vgl. J. FALKENBERG, *Liber de doctrina potestatis pape et imperatoris*. E. WEISE (ed.), in: *Staatsschriften des Deutschen Ordens in Preussen im 15. Jahrhundert* I. Göttingen 1970, S. 175–228.

Vitorias auf Schritt und Tritt, und da, wo Vitoria über Thomas hinausgeht, kommt es zu Spannungen mit den von Thomas übernommenen Lehren.<sup>3</sup> Aufgrund seiner positiven Bewertung der Kommentierung des Textes von Thomas und dem direkten Vergleich Thomas von Aquin – Francisco de Vitoria unterliegt Deckers meiner Meinung nach dann einer optischen Täuschung, wenn er Brüche zwischen Thomas und Vitoria als «epochal» bezeichnet, ohne zu bedenken, daß diese Brüche vor Vitoria erfolgt sind und sich bei ihm nur auf der Folie von Thomas als solche ausnehmen.<sup>4</sup> Anstatt den Neuansatz Vitorias zu betonen, könnte auch aufgezeigt werden, wie in verschiedenen Punkten der Text von Thomas Vitoria daran hindert, den individualrechtlichen Neuansatz konsequent in seine Gerechtigkeitslehre einzuarbeiten.

2) Zwischen dem Verständnis vom Individuum als Träger individueller Rechte, so wie es Deckers dem Text Vitorias entnimmt, und den systematischen Ausarbeitungen der Gerechtigkeitslehre ohne Einarbeitung dieser Individualrechte in der Wirtschaftsethik und der Staatslehre besteht eine Spannung, die umso größer wird, je mehr wir die vertragstheoretischen und konsensethischen Elemente der Theorie von Vitoria betonen wollen. Es stellt sich deshalb die Frage, ob Deckers den individualrechtlichen Ansatz Vitorias nicht überbetont. Deckers meint, der Mensch werde durch das Verständnis von *dominium* als Individualrecht zum «Träger vorpositiver, natürlicher subjektiver Rechte» (S. 189), und die Gerechtigkeit erscheine als «Tugend sozialer Institutionen (Rawls) gegenüber dem Individuum als Träger natürlicher subjektiver Rechte» (S. 191). Diese Interpretation scheint mir den Text Vitorias etwas zu strapazieren. Wenn ich richtig lese, so entwickelt Vitoria keine allgemeine Theorie individueller Rechte, sondern lediglich auf einem systematischen Nebengeleise eine Eigentumstheorie, die *dominium* im Sinne eines *ius* versteht. Es handelt sich um ein einziges Recht, das Recht auf Eigentum. Daraus entwickelt Vitoria im Anschluß an Summenhardt, wie Deckers aufzeigt, eine vertragstheoretische Begründung der Eigentumsordnung, die jedoch für andere Rechte und vor allem für die Staatslehre im System Vitorias entweder unerheblich bleibt oder zu Widersprüchen führt. Ist Vitoria nicht weit entfernt von den individuellen

<sup>3</sup> Deckers selbst weist auf mehrere solche Brüche hin, vgl. S. 87, 215, 283f., wertet sie jedoch eher positiv als Fortschritt gegenüber Thomas von Aquin.

<sup>4</sup> Vgl. etwa S. 371. Die Betonung der *consensus*-Theorie ist zwar im Vergleich zu Thomas neu. Wenn wir jedoch die im Zuge des Konziliarismus entwickelten Konsens-Theorien des 14. und 15. Jahrhunderts in den Blick nehmen, stellt Vitorias Konsens-Theorie meiner Meinung nach keinen epochalen Bruch mehr dar. Vgl. e.g. Nicolai de Cusa, *De Concordantia Catholica* III, iv (Ed. Kallen, S. 347f.): «*Per viam enim voluntariae subiectionis et consensus in praesidentiam praelationes concordantiales rectae et sanctae constitutae sunt in omni dominandi specie. Omnis enim violentia iuri obviat. Obtemperare enim regibus est ex generali pacto humano ... omnis superioritas ordinata ex electiva concordantia spontaneae subiectionis exoritur, et quod populo illud divinum seminarium per communem omnium aequalem nativitatem et aequalia naturalia iura inest...*»

Freiheitsrechten der Neuzeit und den auf sie verpflichteten Institutionen, wie sie Rawls anspricht? Fällt Vitoria in der Ausarbeitung seiner Gerechtigkeitslehre nicht sogar hinter ältere konziliaristische Ansätze zurück, die das Recht des Individuums nicht nur als soziales Recht auf Eigentum, sondern als politisches Recht auf Mitbestimmung aufgefaßt haben?

Die vorgebrachten Bemerkungen vermögen die hervorragende Qualität von Deckers Arbeit in keiner Weise in Frage zu stellen. Im Gegenteil, sie sind erst durch Deckers Vorarbeit möglich geworden und verdanken sich der klaren und gehaltvollen Darstellung der wesentlichen Aspekte von Vitorias Gerechtigkeitslehre.<sup>5</sup>

FRANCIS CHENEVAL

**Matthias Jung:** *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger.* Würzburg: Königshausen & Neumann 1990. 197 S.

Zu einer Zeit, als die Zunft im Philosophenstreit auf der Ebene von Indizienbeweisen über Heidegger diskutiert, ist eine weitgehend werkimmanent interpretierende Studie «Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger» entstanden. Wie schon die Arbeiten Emil Ketterings (Nähe. Das Denken Martin Heideggers, 1987) und Günther Figals (Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, 1988) betrachtet auch das Buch von Matthias Jung die Mitte des Heideggerschen Denkens, die Seinsfrage, keinesfalls als erledigt. Es konzentriert sich auf einen ihrer Aspekte und versucht sie damit nachvollziehbarer zu machen: Jung ist davon überzeugt, daß das Denken des Seins «nur vor dem Hintergrund des Glaubens an Gott seiner eigentlichen Sinnrichtung nach verstehbar» (10) wird. Der von Heidegger zur Bestimmung des Verhältnisses von (christlichem) Glauben und Denken benutzte Begriff der «Todfeindschaft» (147) dient ihm dabei als eine Art Leitbegriff. Dem Verf. geht es nicht um theologische Nutzbarmachung der Philosophie Heideggers, sondern darum, zu zeigen, daß ihre schwierige Nähe zum christlichen Glauben gerade durch die tiefe Zäsur zustande kommt, die sie zwischen Glauben und Denken legt. Der Nachvollzug einer Entwicklung, die als Auseinandersetzung zwischen

<sup>5</sup> Die Arbeit von Deckers weist neben den unvermeidbaren Druckfehlern noch ein paar größere Fehler auf. So ist auf S. 360 n° 57 ein Satzstück wiederholt und später noch einmal eingefügt, was beim Lesen einige Verwirrung stiftet. Interessant, daß die mittelalterliche Abschreibetechnik und der moderne Computer zu denselben Fehlern führen können. Auch der letzte Satz der Arbeit (S. 399f.) steht zweimal da. Die Quellenliste von Deckers ist in sehr unüblicher Weise alphabetisch nach den Nachnamen der mittelalterlichen Autoren geordnet.

theologischen und philosophischen Motiven verstanden werden kann, läßt sich nach Jung jedoch nur für den frühen Heidegger, bis zur Phase von «Sein und Zeit», bewerkstelligen.

Der erste von insgesamt vier Teilen widmet sich den philosophischen Anfängen Heideggers im Raum katholisch-neuscholastisch geprägten Denkens. Die Frage nach dem Sein stellt sich dem Theologiestudenten erstmals in einer Tradition, in der Seins- und Gottesfrage als zusammengehörig betrachtet werden (14). Durch seinen theologischen Lehrer Carl Braig wird er aber auch auf die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie aufmerksam, in die das neuscholastische Denken gerät. In wenigen Jahren vollzieht sich eine Abkehr vom «System des Katholizismus», primär aus erkenntnistheoretischen Gründen. Für das Verhältnis von Philosophie und Theologie folgt daraus Heideggers Forderung nach einer scharfen Unterscheidung beider, mit der Konsequenz eines methodischen A-Theismus der Philosophie. Der Verf. zeigt an den frühen Schriften, wie in Heideggers Aneignung der neukantianischen und der phänomenologischen Transzendentalphilosophie die Seinsfrage – Erbe seiner neuscholastischen Herkunft – erhalten bleibt. Die methodische Distanz zur Theologie, die strikte Trennung von Christentum und Metaphysik, schließt ein Offenhalten metaphysischer Fragen nicht aus. Der sich dabei herauschälende Metaphysikbegriff erhält seine Gestalt in der Auseinandersetzung mit Aristoteles. Und dies wiederum geschieht vor dem Hintergrund der Beschäftigung Heideggers mit der urchristlichen Lebenserfahrung, insbesondere dem paulinischen Parusieverständnis. Formalisiert und universalisiert kann letzteres den Kontrast abgeben zum griechischen Verständnis der Temporalität, die in ihrem präsentisch verstandenen Anwesend-Sein des Vorhandenen als Verengung bestimmbar wird.

Im zweiten Teil seiner Studie verfolgt Jung das Fortwirken der Entmischungsbearbeitung Heideggers in «Sein und Zeit» (bes. in den §§ 1–8). Gegenüber weltanschaulichen Bemühungen wird hier das Denken als *wissenschaftliche* Philosophie bestimmt. Gegenüber den übrigen Wissenschaften wird es auf eine grundlegendere Ebene gestellt, insofern Philosophie nach der Bedingung der Möglichkeit jeglichen Bezugs zu Seiendem fragt. Die Theologie wird bei dieser Verteilung den (ontischen) Wissenschaften zugeordnet; eine Konkurrenz mit der (auf der ontologischen Ebene angesiedelten) Philosophie scheint damit ausgeschlossen. Grundlegende Schwierigkeiten ergeben sich jedoch dadurch, daß Fundamentalontologie als existenziale Analytik des Daseins verstanden wird, weshalb sie als im Lebensvollzug des Philosophen verwurzelt zu denken ist (87). Für Heidegger steht außerdem fest, daß die existentiell zu ergreifende Seinsmöglichkeit für den Philosophen nur das Fragen sein kann, – welches mit dem Glauben unvereinbar ist. Das Entweder-Oder von Glauben und Denken, das sich zwangsläufig durch solche ontische Rückbindung des ontologischen Fragens ergibt, steht im Widerspruch zu der prima facie schieflich friedlichen



Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie in Heideggers Hauptwerk. Voraussetzung dafür, daß dieser Widerspruch erkennbar wird, ist Jungs Option für ein Verständnis von «Sein und Zeit» im Sinne transzendentalen Begründungsdenkens: Die Ontologie steht in einem «fundierenden Verhältnis zu den Einzelwissenschaften» (91).

Vor dem Hintergrund des bisher entfalteten Zusammenhangs geht der Verf. in seinem dritten Teil daran, Heideggers Vortrag «Phänomenologie und Theologie» von 1927 zu interpretieren. Der Vergleich zwischen den *Lebensformen* Glauben und Denken wird von Heidegger einerseits vermieden, die Differenz zwischen Theologie als positiver Wissenschaft und Philosophie als Fundamentalontologie andererseits herausgestellt. Die «massive Pointierung des Unterschieds» (117) geht so weit, daß die Verschiedenheit als *absolut* bestimmt wird. Heidegger kommt hierbei sein vom reformatorischen Denken beeinflusstes Theologieverständnis entgegen. Das Positum der positiven Wissenschaft Theologie ist deshalb die Christlichkeit, d.i. der Glaube als eine «Existenzweise, die ihre Möglichkeit einer Offenbarung verdanken soll» (120). Ein daseinsanalytisch aufzeigbares «religiöses Apriori» im Sinne Rudolf Ottos ist dabei ausgeschlossen. Der Sinn und Zweck der Theologie ist einzig im Glauben zu suchen. Zwischen Theologie und Philosophie gibt es kein Kontinuum; es bleibt nur die Möglichkeit eines Sprunges (132). Der Glaube wird offenbarungstheologisch als eine Existenzmöglichkeit des menschlichen Daseins betrachtet, die er fundamentalontologisch gar nicht sein kann. Der Verf. kann zeigen, daß Heidegger um dieses Dilemma insofern gewußt hat, als er in «Phänomenologie und Theologie» das in seinem Hauptwerk entwickelte Verhältnis von universaler Ontologie und ontischen Wissenschaften entscheidend modifiziert: Das Begründungsdenken von «Sein und Zeit» wird dadurch aufgegeben, daß der Ontologie gegenüber den positiven Wissenschaften nun nicht mehr eine *direktive*, sondern nur noch eine *korrektive* Funktion zugewiesen wird (144). Nur so ist es möglich, der Theologie einen Sonderstatus einzuräumen.

Der letzte Teil der Studie verfolgt exemplarisch die Wirkungsgeschichte der dargestellten Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie in der Theologie Bultmanns. Aber der Verf. spricht von theologischer *Nutzbarmachung*, insofern es Bultmann letztlich nicht um ein Gespräch zwischen Heideggers Philosophie auf der einen Seite und der theologischen Selbstreflexion des Glaubens auf der anderen Seite, sondern um Anwendung der fundamentalontologischen Begrifflichkeit auf die Theologie geht. Die Übernahme des zweigliedrigen Wissenschaftsbegriffs von «Sein und Zeit», die Unterscheidung der ontologischen von den ontischen Wissenschaften soll die Wissenschaftlichkeit der Theologie garantieren. Bultmann tut dies jedoch aus der Perspektive des ihm vertrauten Vortrags «Phänomenologie und Theologie», demnach im Rahmen der abgeschwächten Begründungsthese, und übernimmt damit das in Heideggers Konzeption aufgezeigte Dilemma.

Durch ihre präzise und unpräntiöse Diktion macht es Jungs Studie dem Leser leicht, einen Einblick in das hochkomplexe Verhältnis Heideggers zur Theologie zu gewinnen. Die Versiertheit des Verf. in *beiden* Bereichen, verbunden mit dem Verzicht auf jede Form von Apologetik, macht die Stärke dieser Arbeit aus. Sie hat deshalb die Chance, im Philosophenstreit nicht nur von einer Seite gehört zu werden. Die philosophische Diskussion wird sich nun verstärkt mit der Beziehung zwischen Heideggers Seinsbegriff und der paulinischen Parusieerwartung zu beschäftigen haben. Die Theologie beider Konfessionen wird mit dieser Schrift von die Aufgabe gestellt, ihre jahrzehntelange Anverwandlung Heideggerscher Philosophie neu zu überdenken.

KARL WERNER WILHELM

**Florent Gaboriau:** *Edith Stein, philosophe*. Paris: FAC-Editions 1989, 164 p. (Collection «Avec»).

**Beat W. Imhof:** *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk* (Erster Band). Basel-Boston: Birkhäuser Verlag 1987. Texte: pp. 17–218; notes: pp. 219–338.

## I

*Florent Gaboriau*, notamment connu pour sa «Nouvelle initiation philosophique» en cinq volumes (1963–65), apporte sa contribution à la connaissance de l'œuvre et de la pensée d'Edith Stein par une étude essentiellement centrée sur ce que furent pour elle les rencontres avec Husserl et avec Thomas d'Aquin, et en elle la confrontation entre ces deux maîtres. Après avoir été découverte, décrite, honorée, la moniale de Cologne et d'Echt devient heureusement peu à peu l'objet de la discussion philosophique. Un aspect de cette discussion s'est matérialisé dans quatre livraisons de la «Revue thomiste» (Toulouse); ce sont ces quatre longs articles que Florent Gaboriau a rassemblés et confiés aux Editions FAC.

L'ouvrage se construit en fait en trois parties: une *biographie* (pp. 9–74), une *appréciation* (pp. 76–105), qui est en réalité une discussion critique formulée par un adepte fervent et averti de Thomas d'Aquin, enfin des *prolongements* (pp. 109–156) où l'on propose un sens à donner à la tentative de concilier thomisme et phénoménologie.

Point n'est ici besoin de retracer l'itinéraire intellectuel et spirituel d'Edith Stein; mais il est juste de remarquer l'originalité de la manière qu'a choisie l'auteur de tout centrer sur deux rencontres qui déterminèrent cette existence: celle de *Husserl* à Göttingen en 1911, et quelque dix ans après, celle de *Thomas d'Aquin*, ménagée en particulier par le P. Erich Przywara.

Ces deux rencontres sont les deux versants d'une vie et les deux pôles d'une philosophie, que finalement l'auteur ne discutera qu'en fonction de la «synthèse inachevée» que représente à ses yeux «Endliches und ewiges Sein».

Cette perspective conduit nécessairement l'auteur à privilégier – peut-être outre mesure – le texte de la «Festschrift» publiée dans l'Annuaire de l'école phénoménologique à l'occasion des soixante-dix ans du Maître (1929): «La phénoménologie de Husserl et la philosophie de Thomas d'Aquin.» Cette option a le désavantage de ne retenir de la phénoménologie que la veine proprement husserlienne, et dans le propos de Stein uniquement les thèses comparables à la métaphysique thomiste.

Autrement dit, on parle d'Edith Stein philosophe sans véritablement faire entrer dans le discours ses apports propres à la recherche phénoménologique, soit antérieurs à la découverte de saint Thomas, soit déjà inspirés de la spiritualité du Carmel: ni la thèse sur l'*Einfühlung*, ni les recherches sur les Fondements des sciences humaines, ni non plus la grande et belle étude sur l'Etat – qui maintenant est disponible en langue française – et les fortes pages sur la personne (cf. nos remarques finales).

L'ouvrage de Florent Gaboriau pourrait donc s'intituler «Edith Stein et la métaphysique». La confrontation avec le thomisme est effectivement conduite – par-delà toutes les convergences sur la conception de la philosophie comme science, mais aussi en deçà de toutes les divergences sur le thème de la philosophie égocentrique et la philosophie théocentrique – vers les évolutions distinctes du thème radicalement simple et extrêmement difficile du *retour aux choses elles-mêmes* (*Zu den Sachen selbst*). C'est en définitive le statut métaphysique de la chose (*res*) qui devient l'objet de la discussion. Et cela parce que la tradition dont se réclame l'auteur fait de la *chose* le porteur absolument privilégié de la valeur la plus haute: l'être (d'essence et/ou d'existence), et de la relation de la pensée à la chose le contrat de vérité qui lie l'homme à l'être. L'arrière-plan théologique jamais réellement avoué est alors celui de la Création et du reflet de l'être créateur dans la chose ou l'étant créé.

Deux considérations peuvent traverser cette vue: 1) soit que c'est l'*essence* (*Wesen, Wesenheit, Wesenswas*) qui, atteinte par voie de réduction, est porteur du Logos, donc de l'Ordre, qui régit et structure le monde (ce qui d'une certaine manière rejette le fait d'exister dans l'ombre kantienne de l'inconnaissable); 2) soit que l'esprit (en phénoménologie: le «sujet transcendantal») bien plus que la chose est porteur de la marque du créateur – ne serait-ce que dans son pouvoir de «constitution». Or, Edith Stein se situe à la fois dans cette perspective

husserlienne de la *Wesensschau* et dans la perspective augustinienne du passage par l'esprit, et non par la chose créée, pour remonter vers l'*Etre en personne*. Le sous-titre de «Etre fini et être éternel» le dit bien: une montée vers le sens de l'être, où le terme *Sinn* (sens) a valeur d'*ordo* ou de *ratio* qui assure à cette montée le caractère d'une ascension cognitive, philosophique.

L'auteur souligne avec force et raison ce qui, dans la rencontre avec saint Thomas, revient au P. Przywara et ce qui rapporte «Endliches und ewiges Sein» à l'«Analogia entis (I)». Mais alors, pourquoi ne pas avoir souligné ce fait essentiel, qui ressort d'un passage de la Préface de «Etre fini et Etre éternel» – Préface pourtant citée par l'auteur aux pp. 78–79 de son ouvrage: «... *ce qu'on tente ici est de tracer l'épure de base d'une théorie de l'être, non un système de philosophie. Mais que la théorie de l'être ait été abordée pour elle-même, cela présuppose que l'on ait compris sa relation à la théorie de la conscience constituante et à la logique, qui ne peut être fondée d'une manière satisfaisante que dans une théorie élaborée de la connaissance et de la science.*»

En clair, une ontologie n'est pas une philosophie première. Elle suppose ce que Husserl a fait dans les «Recherches logiques» et dans les «Ideen». Edith Stein situe donc bien son ontologie dans la perspective de Husserl découvrant le fondement de toute science possible, et elle accomplit la phénoménologie dans une théorie de l'être – ou plus exactement du *Sens de l'Etre* – qui elle-même se dépasse dans une spiritualité, à son tour inséparable du projet cognitif qui donne à tout ce mouvement son allure particulière.

Et dans ce mouvement, saint Thomas est convoqué dans une «vision» qui évidemment n'est pas la sienne.

Florent Gaboriau tendrait à faire l'inverse. Il voudrait montrer comment le projet phénoménologique s'esquisse déjà chez saint Thomas, et pour ce faire il convoque Husserl à la table de l'Aquinate. Mais convoquant Husserl, il convoque également Edith Stein, après avoir fait le tri dans le thomisme moderne et en avoir écarté tout ce qui serait éminemment contraire à la phénoménologie. La «diplomatie» de l'auteur est un art consommé de résurrection d'un saint Thomas attentif à tous les détours nécessaires à la pensée humaine pour se placer effectivement devant les «choses elles-mêmes» – cherchant ainsi à retrouver, en quelque sorte à propres frais, les éléments essentiels d'un dialogue entre thomisme et phénoménologie. Mais alors, Edith Stein devient un peu un prétexte; le texte steinien est progressivement perdu de vue.

«Edith Stein philosophe» fourmille d'anecdotes, de remarques sur l'entourage, de détails biographiques parallèles, qui rendent vivant le personnage. Mais le saut de la biographie dans la discussion métaphysique (notamment à l'occasion des accents scotistes repérés chez Edith Stein et de l'interprétation des signes de créaturalité dans la nature angélique) semble essentiellement dû au fait d'avoir coupé en deux la biographie, dessinant deux versants de la pensée: l'une phénoménologique et l'autre «thomiste»; ceci obligeait d'introduire dans les

moments «anecdotiques» d'une description de vie, des éléments théoriques ensuite réutilisés dans l'analyse «appréciative» de l'essai de 29 – excessivement privilégié, disions-nous – sur «Husserl et Thomas d'Aquin», puis dans les «prolongements» qu'inspirent en partie les apories de «Être fini et être éternel» traité de «synthèse inachevée».

Ayant «pris le risque de l'aborder (E.S.) en vue de nous la rendre plus proche», l'auteur appelle de ses vœux toutes les «remarques critiques» susceptibles de «faire rectifier ce qui demanderait à l'être» (p. 155). Cette demande semble avoir été entendue, puisque l'ouvrage se termine par un Post-scriptum constitué d'une série de «réponses aux objections» ou aux remarques reçues. Ayant lu avec reconnaissance ce stimulant «Edith Stein philosophe», je me suis moi-même permis quelques remarques. En ma qualité de traducteur et de commentateur d'Edith Stein, je ne puis que me réjouir de voir croître aussi bien en qualité qu'en nombre des travaux qui prolongent vers la discussion «scientifique» tant de travaux – souvent méritoires – consacrés plus à la juive convertie et à la moniale martyr qu'à la philosophe. Dans un cas semblable, les compétences d'un Florent Gaboriau font merveille.

## II

Je ne puis m'empêcher de souligner d'emblée l'importance du «Edith Stein dans son développement philosophique» de Beat W. Imhof. Ayant en main, avec le premier volume publié, une biographie remarquablement documentée, où la correspondance a toute sa place, qui compose un portrait psychologique à la fois très humain et très véridique – une sorte d'Edith Stein par elle-même –, et l'analyse fouillée, pertinente d'une première œuvre, la «Psychische Kausalität» de 1922, on peut prévoir que ce grand livre sera, dans son entier, pour quelques années *la référence* pour la recherche en matière de philosophie steinienne.

Sur deux points qui s'inscrivent dans la discussion où se situe Florent Gaboriau: les relations au thomisme et la position d'Edith Stein à l'intérieur de la phénoménologie, je me sens en accord total avec Imhof lorsqu'il écrit:

«Comment se présente sa tentative d'une synthèse entre la phénoménologie et la philosophie thomasienne? Pris à sa source, son questionnement témoigne de son ancrage dans la méthode phénoménologique. Comme phénoménologue, elle prend évidemment «le fait du propre être comme point de départ de l'analyse objective», le considérant comme «indubitable», sans préjuger de la question de savoir si c'est la seule voie possible... Edith Stein caractérise «Être fini et Être éternel» comme un «Essai de montée vers le sens de l'être». Elle se montre également une fidèle disciple de Husserl en analysant la «structure» et les «conditions d'être de l'unité du vécu», la «teneur de l'expérience vécue», le «moi pur» et ses modalités d'être», ce qui lui permettait de puiser dans ses

études phénoménologiques antérieures. Elle approuve donc toujours encore Husserl lorsqu'il voit dans la structure des actes de conscience le facteur déterminant, mais en rejette l'absolutisation, qui consiste à considérer la conscience comme le seul point de départ certain. Le pas le plus important au-delà de ses analyses antérieures, purement phénoménologiques, lui réussit dès lors qu'elle fait intervenir la conception thomasiennne fondamentale de l'analogie qui – très schématiquement – repose sur ceci, que tout ce qui produit quelque chose crée quelque chose de ressemblant, donc qu'en tant que créatures nous pouvons avoir de Dieu une conception analogue, car entre la cause et l'effet, il y a à supposer une certaine similitude. Ainsi Edith Stein ne considère plus la conscience comme la seule voie d'accès à l'étant, ni l'étant comme un simple genre de l'être. A l'aide de l'analogie, elle considère alors *l'être du moi* par rapport à *l'Être éternel*. «Je bute donc dans mon être sur un autre, qui n'est pas le mien, mais qui est la certitude et le fondement de mon être, en soi incertain et sans fondement.» «La philosophie peut et doit parvenir jusque-là indépendamment d'une foi en la Révélation et sans théologie, comme philosophie pure, sur la base de la raison naturelle.»

Sur un second point, non moins éclairant, B.W. Imhof n'est pas moins catégorique: Edith Stein se situe dans une confrontation décisive avec le Heidegger de «Sein und Zeit». Son analyse de «Sein und Zeit» devait être une partie intégrante de «Endliches und ewiges Sein» (les éditeurs des Œuvres complètes l'ont intégré au volume «Welt und Person», Werke VI); autant dire que, d'une part c'est bien sur le terrain d'une ontologie que se joue la partie entre l'«athéisme» heideggerien et la «philosophie chrétienne», et que d'autre part le travail philosophique effectué au Carmel et plus important qu'il n'y paraissait, puisque c'est derrière la clôture que, méditant sur la personne, elle dépasse la phénoménologie de *l'ego pur* et se confronte à la grande séduction du *Dasein* heideggerien.

Laissons la parole à Beat Imhof pour un bref parallèle entre les protagonistes de ce drame essentiel:

Devant tout ce qui oppose Edith Stein, femme interdite d'habilitation et juive interdite d'enseignement, et Heidegger «Führer-Rektor» de Freiburg en 1933, «la question de savoir ce qui les assemble peut paraître vaine; et pourtant des parallèles existent: Heidegger et E. Stein furent l'un et l'autre initiés par Husserl à la méthode phénoménologique, l'un et l'autre étaient en relation privée intense avec le Maître, furent ses assistants, eurent un droit de regard sur le matériel non publié: mais alors que l'un fut formidablement poussé par Husserl, mais se montra d'une extrême ingratitude, E. Stein fut d'abord exploitée comme une infatigable secrétaire, et jamais activement soutenue: elle en remercia Husserl par une fidélité et un dévouement sans limites.

«Une analyse plus précise de l'œuvre principale des deux philosophes mériterait d'être entreprise; mais ce serait un travail pour soi. Car il est frappant que Heidegger et E. Stein utilisent la même méthode et poursuivent la même intention déclarée; mais les résultats furent totalement différents.»

\*

Concluons cette chronique en rappelant que l'analyse de «Sein und Zeit» d'E. Stein peut se lire en traduction française dans le volume: «Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*» paru aux Editions du Cerf. Le travail de traduire Edith Stein s'est poursuivi avec la publication, chez le même éditeur, de la «Untersuchung über den Staat», «*De l'Etat*», et sera complété d'un volume consacré à *la Personne*, qui comprendra «La structure ontique de la personne» de 1932, et les moments proprement phénoménologiques des commentaires de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, qui attestent sa fidélité à une méthode pliée à des exigences toutes nouvelles.

Je remarque une totale convergence entre les introductions que j'ai données à ces traductions et ce que j'ai lu chez Beat W. Imhof. Je me réjouis grandement de cette consonance autour d'Edith Stein philosophe.

PHILIBERT SECRETAN

*Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Bd. 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert.* Hg. von **Emerich Coreth e.a.** Graz: Styria 1990, 920 S.

Le troisième tome de la «Philosophie chrétienne» – dont les deux premiers tomes ont été présentés dans le cahier 1–2 (1990) de notre Revue – est sorti de presse il y a quelques mois à peine. Le lecteur voudra bien se reporter à ce premier compte-rendu pour se remettre en mémoire les données générales de ce monumental ouvrage. S'il ne convient pas de répéter ce qui concerne les origines et l'intention de l'entreprise, il faut une fois de plus admirer et remercier. Admirer la richesse et la bienfaisance de ce tome 3; remercier ceux qui ont contribué à la réussite globale d'une entreprise qui rend un service signalé à tout le monde catholique – et à tous ceux qu'intéressent, comme croyants et/ou comme savants, le passé et le destin de la pensée enracinée dans la philosophie, dans les Ecritures et dans la tradition de l'Eglise et appelée à y promouvoir de nouvelles démarches...

La logique de ce tome 3 est la même que celle des deux premiers: des articles introductifs et de synthèse, des monographies qui comprennent une biographie et un exposé des thèses essentielles d'auteurs de langue allemande, française,

italienne, anglaise, espagnole, portugaise, polonaise. La dimension européenne est, là encore, affirmée – avec des débordements sur les deux Amériques.

Si le premier volume devait nécessairement justifier l'usage de la notion controversée de «philosophie chrétienne», c'est d'entrée de jeu la querelle moderne autour de ce phénomène qu'évoque avec une égale érudition et une constante finesse, le jeune et talentueux philosophe autrichien Heinrich M. *Schmidinger*. Tous les aspects d'une question difficile sont évoqués: d'une question où il s'agit en définitive de savoir s'il y a sur l'idée de «philosophie» un consensus nécessaire et parfait, et une autorité universellement reconnue, qui puissent déterminer ce qui est légitimement philosophique et ce qui ne l'est pas. Qu'il existe *en fait* une philosophie chrétienne, même moderne et contemporaine, ces trois gros volumes l'attestent largement; c'est autour de la question *de droit*, de la légitimité, que l'on se bat. La philosophie n'étant pas une institution dotée d'un pouvoir ou d'un magistère, la raison n'étant pas *nécessairement* opposable à la foi, la philosophie chrétienne étant une autre manière que celle de la théologie de lier raison et révélation, le débat n'est jamais clos. Au mieux s'affrontent deux conceptions de la philosophie, deux regards sur la raison – deux façons, chrétienne ou rigoureusement humaniste, rationaliste, de faire allégeance au *Logos*.

\*

Le tome 3 de cette «Philosophie chrétienne» est censé rendre compte de la pensée non scolastique, alors que le tome 2 retenait pour l'essentiel des penseurs (néo)scolastiques. En réalité, ce partage n'est pas rigoureusement respecté. Des penseurs et auteurs tels que Erich *Przywara* ou Edith *Stein* – qui figurent au tome 2 – devraient se ranger dans ce tome 3. Ce ne sont pas des «thomistes» ni des néoscolastiques au sens traditionnel des termes. Ils participent certes du renouveau de la métaphysique, mais tirent leur inspiration philosophique d'une crise, non pas d'une tradition mais de toute une culture, ou d'un cheminement tout à fait personnel.

A côté et au-delà du renouveau thomiste induit par l'encyclique «*Aeterni Patris*», la philosophie s'est trouvée engagée dans deux types de combats: le combat «spirituel» contre le positivisme scientiste, puis logique; et le combat «critique» contre les dogmatismes totalitaires. Ce premier combat comprend la reconstitution de la métaphysique comme science spéculative au-delà des sciences positives empiriques, mais pas nécessairement comme instrument codifié d'une onto-théologie: comme science de l'être – intracraturel ou divin – au-delà de l'analyse des étants ou des propositions sur ceux-ci; comme science de l'esprit, au-delà du positivisme psychologique, donc aussi comme réflexion critique sur la nature et les limites de l'intelligence capable d'une «intuition» de l'«être» ou d'un rapport, directe ou distancié, à l'esprit-conscience. Le second



débat, conduit au nom de la personne, met nécessairement en route une réflexion éthique, et au-delà de l'action notamment sociale, une analyse de l'existence. Plus que de rivaliser avec les sciences positives – naturelles ou humaines – il s'agit le plus souvent de renouer des relations vivantes entre spiritualité chrétienne et réflexion philosophique.

L'éthique élevée au rang de philosophie première, l'existence comprise comme aboutissement du destin ou comme réalisation d'une vocation: ces thèmes reçoivent une consonance proprement chrétienne lorsque le Christ en devient le Centre et le Sens; de même que c'est en posant la question de Dieu – de l'Être en Personne – que la métaphysique retrouve un enjeu qui lui signifie à la fois sa limite absolue et son orient décisif.

Un troisième débat, à peine indiqué dans ce troisième volume, serait celui d'une philosophie du langage, du sens et de la parole, en concurrence avec des philosophies du langage qui prolongent la linguistique positiviste.

\*

Il est proprement impossible de détailler le contenu des neuf cent vingt pages de ce tome 3. Je ne dirai que ce qui a particulièrement retenu mon attention – ne serait-ce que dans une première inspection.

Je retiens dans le *domaine allemand* la contribution de W.M. Neidl sur Gustav Siewerth. Typique du premier combat esquissé plus haut, cette monographie est exemplairement menée. Siewerth apparaît avec Zubiri (qu'on rencontrera plus loin) comme un des sommets de la métaphysique contemporaine. Quand au second débat, on aimerait ne retenir que le meilleur de l'article de Josef Seiffert sur Dietrich *von Hildebrandt*, qui par sa philosophie de la personne et des valeurs présente tant d'affinités avec Max *Scheler* – excellemment présenté par H.M. Schmidinger. Mais on doit noter que J. Seiffert utilise trop habilement la présentation de l'école de Hildebrandt pour se mettre en avant lui-même, par moment d'une manière proprement gênante. Quant à une philosophie chrétienne de la Parole, on lira avec profit Peter Kampitz, analyste de l'étrange penseur autrichien Ferdinand *Ebner*, qu'environnent les noms de Wittgenstein et de Karl Kraus – le «Tractatus» et la «Fackel».

Tous ces aspects – métaphysique, éthique, théorie de la parole et de l'expression – qui nécessairement coexistent chez les plus grands – se retrouvent chez Hans Urs *von Balthasar*, à qui il est impossible de rendre un hommage adéquat en quelques pages, aussi denses et sûres soient-elles, d'une encyclopédie (auteur: Emmanuel Bauer).

On doit enfin à Edgar Morscher une excellente présentation de J.M. *Borchenski*, dont la particularité est d'avoir introduit la logique dans le domaine de la religion, ou plus exactement d'avoir appliqué la logique formelle aux langages religieux, sans qu'il s'agisse spécifiquement du christianisme.

Dans le *domaine français*, l'esprit du XX<sup>e</sup> siècle est plus résolument représenté à partir des années 30 qu'auparavant. Bien des positions se prennent en fonction de la question soulevée par Emile Bréhier: «Y a-t-il une philosophie chrétienne?», en quelque sorte compliquée par celle de Maurice Blondel: «Y a-t-il une philosophie catholique?» (ce qui, soit dit en passant, est aussi la question de Erich Przywara). Avec Blondel, «philosophie catholique» signifie la coïncidence entre l'universalité de l'appétit humain de bonheur et de la réponse chrétienne, comme la plus apte à signifier à l'homme la grandeur de sa destination et son incapacité d'y atteindre par ses propres moyens.

Blondel avait été présenté dans le tome 1 par Peter Henrici; on le retrouve dans le tome 3, dans l'article de Paul Favraud consacré au *Blondel tardif* et à son influence.

La permanence de *Pascal* est sensible par la fréquence des citations (18 au tome 3). On peut aller jusqu'à dire que pas un philosophe chrétien français n'a échappé à l'emprise des «Pensées». Sans être toujours immédiate, cette influence, ou cette ambiance, est celle d'un augustinisme demeuré vivant dans une philosophie de tonalité spirituelle. Or l'un des enjeux de la philosophie chrétienne aujourd'hui est bien de rendre une dimension spirituelle à la philosophie. Déjà Henri Bergson s'y était employé. Aussi était-il plus que légitime de consacrer quelques fortes pages à l'influence de Bergson sur la pensée catholique (François Heidsieck).

Par rapport à la «Philosophie de l'esprit», c'est-à-dire à René Le Senne (André A. Devaux) et Louis Lavelle (Paul Olivier) – qu'on ne confondra pas avec le mouvement «Esprit» fondé par Emmanuel Mounier, que Arnold Köpke-Duttel présente dans une perspective passablement politique –, Maurice Nédoncelle permet de parler d'une «phénoménologie chrétienne», donc d'une philosophie de la conscience et de l'intersubjectivité: la fameuse «réciprocité des consciences» vécue dans la confiance, l'amour, la souffrance. Chez Nédoncelle, cette philosophie de la personne s'articule au souci d'un historien du catholicisme anglais, et plus largement au projet, hélas jamais réalisé, d'une *Histoire de la Personne* (auteur: Francis De Beer).

Ces penseurs de la spiritualité et de la personne sont liés au combat contre la pensée et l'action totalitaires. Chez Gaston Fessard, fort bien présenté par Michel Sales, le rapport antinomique à Hegel (qui le fascine), penseur de la totalité rationnelle, se double d'une réflexion sur le langage dans son rapport à la spiritualité (ignatienne), qu'il serait intéressant de confronter avec la philosophie de Ferdinand Ebner.

(Au sujet de Gaston Fessard, signalons la publication récente de son *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, collection «Théologiques», P.U.F. A lire avec la plus grande attention.)

On s'étonne évidemment de l'absence d'un article consacré au P. Teilhard de Chardin. Au moins sa vision a trouvé sa place en divers lieux des tomes 1, 2 et 3;

et au tome 3 plus particulièrement dans l'intéressante contribution de S.N. Bosshard sur les «Rapports entre la pensée catholique et les sciences de la nature modernes».

En *Italie*, outre un existentialisme – auquel Aurelio Rizzicasa consacre vingt pages très bien documentées – beaucoup plus proche de Kierkegaard que ne l'est par exemple celui de Gabriel *Marcel* (traité avec une remarquable précision par Vincent Berning), on note une influence durable de *Rosmini* (cf. tome 1, l'article de Fr. Evain). Ici, le nom de référence est M.F. *Sciacca*, dont Pietro Prini souligne l'allégeance à Augustin, Rosmini et Blondel. Quant au *Mouvement de Gallarate*, il présente une manière de condensé de l'évolution de la philosophie chrétienne italienne de ce siècle, évolution dont Valerio Bortolin examine et analyse les étapes à travers quarante-cinq ans de Rencontres de Gallarate (1945–1985): restauration de la métaphysique (de l'être, de la personne), défense de la personne humaine, rapports entre philosophie et christianisme, crise de la modernité: «On cherche, face à toute surestimation de la rationalité scientifique et à tout discrédit de la raison, à affirmer la valeur d'une rationalité philosophique qui ne se contente pas d'une description purement phénoménologique de la réalité donnée, mais qui parvient à saisir un dernier fondement, un *pourquoi*, et ainsi crée une base pour le comportement des hommes» (620). On insiste donc sur la permanence d'un ordre transcendant et d'une norme irréductible aux fluctuations des situations individuelles et de l'histoire collective.

En *Espagne*, la figure dominante est sans doute celle de Xavier *Zubiri*. On doit à Diego Garcia une importante contribution à la «déconfidentialisation» de ce grand penseur, dont à peu près rien n'est traduit, mais qui est un des phares de la philosophie à reconstituer sur les ruines au milieu desquelles nous errons aujourd'hui. La philosophie de Zubiri est celle d'un *réalisme radical* tout à fait nouveau: «Réalité ne signifie pas <chose en soi> comme le croyait l'ancienne métaphysique, mais pas non plus la <chose pour moi> comme l'affirme le subjectivisme moderne. La réalité précède le <pour soi> et le <pour moi>: elle est *a se* ou si l'on veut: *ex se*» (653). Tel est par ailleurs le point de départ d'une théorie de l'intelligence conforme à cette définition de la réalité, et du lien cognitif à la réalité qui fonde tant la *re-ligio* que l'*ob-ligatio*. Ce réalisme contient donc le religieux et l'éthique comme autant d'explications «relatives à l'homme» d'une relation initiale où se manifeste la puissance du réel. Zubiri dit à sa façon l'au-delà de l'étant.

Le domaine *latino-américain* est couvert par un immense essai de soixante-dix pages de Manuel Dominguez-Miranda, qui montre quelles influences ont contribué à façonner la philosophie chrétienne non scolastique en Amérique latine: Bergson au début du siècle, Ortega y Gasset – dont il n'est curieusement question que dans des présentations générales du domaine hispanique – et Zubiri, Sartre et Gabriel Marcel pour l'existentialisme, E. Levinas en Argentine,

Paul Ricœur interprété par Scanone, Heidegger, au point que l'on a pu écrire: «En général presque tous les philosophes qui ont cherché à concevoir une nouvelle manière de penser la métaphysique ont utilisé Heidegger comme une source, abordée d'une façon plus ou moins critique» (750).

A qui s'intéresse au problème de l'analogie et à la question de son renouvellement, notamment en Amérique latine, on signalera deux noms: Enrique Dussel et A. Wagner de Reyna. Tous deux organisent autour de la notion d'«analogie» un humanisme de la rencontre, opposée aux diverses formes, politiques ou économiques, de l'exploitation et de l'enfermement, faisant ainsi coïncider plus ou moins parfaitement analogie et dialogie. (La règle de cet ouvrage étant de ne faire état que de penseurs catholiques, il ne serait pas honnête d'annexer Enrique Dussel qui, si je ne me trompe, se réclame de la Réforme.)

\*

L'évolution actuelle en *Europe centrale et orientale* donne un relief particulier aux chapitres consacrés aux auteurs polonais, tchèques, slovaques, slovènes, hongrois. On peut s'y familiariser avec des auteurs prestigieux comme Roman Ingarden et Karol Wojtila pour la Pologne (Jan Galarowicz), Bela von Brandenstein pour la Hongrie (Pal Boberitz), E. Radl ou Fr. Mares en Tchécoslovaquie (B. Danek et J. Gabriel), F. Veber en Slovénie (J. Hlebs). On voit alors à quel point la culture philosophique catholique assure une continuité de réflexion théorique et d'exigence éthique, qui va enfin pouvoir collaborer ouvertement à la formation d'une nouvelle conscience sociale et politique.

\*

Dans ce tome 3, les chapitres conclusifs prolongent les exposés du tome premier sur les relations entre *philosophie (ou théologie) et sciences*, et sur la *philosophie politique et sociale*. Alors que dans le tome premier la situation décrite date d'avant la Première Guerre, la pensée plus récente, analysée au tome 3, gravite autour des luttes contre le totalitarisme, les apports à la reconstruction de l'Europe, l'organisation d'une société pluraliste; et alors que science et religion étaient en état d'hostilité ouverte à l'époque du positivisme militant: certitude contre certitude opposée, c'est d'«armistice» que parle S.N. Bosshard (874), la science témoignant de moins d'arrogance, mais ne se méfiant pas moins de ce qui peut se réclamer de l'absolu ou d'une forme quelconque d'infaillibilité.

\*

Retenons enfin de la rétrospective finale le passage suivant: «Depuis toujours, une philosophie chrétienne a existé sous des formes très diverses. Elle a également existé aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles comme une réalité à multiples facet-

tes. La philosophie chrétienne va continuer à vivre dans l'avenir aussi longtemps qu'il y aura une foi chrétienne et des chrétiens qui pensent, qui répondent aux défis de l'esprit, bon ou malin, du temps, désireront fonder philosophiquement leur conviction et l'interprétation qu'ils en donnent – pour qui une pensée croyante ou une foi pensante est une mission et un désir» (Emerich Coreth, 893).

Le mot de la fin ne peut revenir qu'à celui qui est au départ et au principe de cet ouvrage: le Père Emerich Coreth, l'inspirateur et le maître d'œuvre de cette «Philosophie chrétienne dans la pensée catholique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles».

PHILIBERT SECRETAN

**Thomas Heinze:** *Medienanalyse. Ansätze zur Kultur- und Gesellschaftskritik.* Opladen: Westdeutscher Verlag 1990. 256 S. (WV studien, Band 159).

Das Buch von Thomas Heinze, Professor im Fachbereich Erziehungs-, Sozial- und Geisteswissenschaften der Fernuniversität Hagen, versteht sich als Studienbuch, wie der Name der Reihe es schon andeutet, in welcher es erscheint. Es wendet sich also in erster Linie an Leserinnen und Leser, die eine Einführung in die medienwissenschaftlichen Ansätze der Kritischen Theorie suchen. Heinze betont allerdings, daß «die historischen Erfahrungen, unter denen die hier referierten <Klassiker> kritischer Medientheorie ihre Analysen vorgenommen haben, (...) sich so gravierend verändert (haben), daß die Texte als solche unsere Situation kaum mehr erhellen» (14). Geht man überhaupt davon aus, daß zur Analyse der heutigen Situation der Massenmedien und Massenkultur Kritische Theorie noch Relevanz besitzt, muß die «blosse Traditionsbeschwörung» (14) vermieden werden. Statt dessen ist eine kritische Rekonstruktion gefragt, die die «technologischen Veränderungen im Kulturbereich sowie die <Akzentverschiebungen der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungsverarbeitung> zu berücksichtigen (hat)» (ebd.). Sein Ziel umschreibt Heinze wie folgt: Er will «den interessierten Rezipienten zu einem reflektierten Umgang mit den Produkten der Massenkultur (anleiten) und damit – zumindest partiell – einer <Industrialisierung> des Bewußtseins (gegensteuern)» (14). Nicht mehr und nicht weniger kann eine kulturkritische Medientheorie leisten.

Heinze gliedert sein Buch in drei Kapitel. *Kapitel I* stellt verschiedene Ansätze kritischer Theorien über die gesellschaftspolitischen Funktionen von Massenmedien vor (13–157). Er geht ein auf das <Kulturindustrie-Konzept>

Max Horkheimes und Theodor Wiesengrund Adornos<sup>1</sup> (16–36), Günther Anders Entwurf einer Zivilisations- und Kulturkritik (37–58), Walter Benjamins ‹Kunst im Zeitalter technischer Reproduktion› (59–66), Siegfried Kraucuers ‹Theorie des Films› (67–77), Hans Magnus Enzensbergers Überlegungen zur Bewußtseinsindustrie (78–87), Wolfgang Fritz Haugs ‹Kritik der Warenästhetik› (88–102) sowie Herbert Marcuses Ausführungen zur dominierenden Rolle von Massenkommunikation und Massenkultur im Hinblick auf die Manipulation des Bewußtseins und der Instinkte (103–116).

Als ‹Kontrast und Ergänzung zu den in dieser Arbeit versammelten kritischen Theorien über die gesellschaftspolitischen Funktionen von Massenmedien› (117) referiert Heinze die Position des ‹konservativen Klassikers der Medientheorie›, Marshall McLuhan. Es wird – zumindest für interessierte Studierende, welche einen ersten Einblick suchen – leider nicht ausreichend klar, wieso gerade McLuhan als ‹Kontrastfigur› ausgewählt wurde, so originell diese Gegenüberstellung auch ist. Es wäre mindestens ebenso sinnvoll gewesen, Niklas Luhmanns Systemtheorie vorzustellen (falls das auf wenigen Seiten überhaupt möglich ist).

In diesem Kapitel ist es dem Autor gelungen, knapp und trotzdem verständlich die wichtigsten theoretischen Erkenntnisse der besprochenen Autoren darzustellen. Zwar kann man darüber streiten, ob die Liste der behandelten Autoren nicht zu verlängern wäre – ich denke speziell an Namen wie Berthold Brecht, Antonio Gramsci und Georg Lukàcs einerseits und Horst Holzer und Wulf D. Hund andererseits. Was allerdings bei der Lektüre stört, ist die unscharfe Trennung von Referat und Kommentar, Darstellung der jeweiligen Position und Kritik derselben. Es ist zu begrüßen, daß Heinze zu jedem Autor nur gerade die wichtigste Literatur bespricht. Doch wäre dem suchenden Studierenden sicher geholfen, im Anhang an dieses Kapitel zu jedem Autor weitere Quellentexte sowie bedeutende Sekundärliteratur genannt zu bekommen. Vielleicht läßt sich das in einer zweiten Auflage noch einfügen.

Abgeschlossen wird das erste Kapitel mit einem Exkurs zum Theater im Zeitalter der Technologie (127–157). Heinze weist darauf hin, daß dem Theater besondere gesellschaftspolitische Funktionen zukommen. ‹Aufgrund seines Modellcharakters ist das Theater potentiell imstande, die gesellschaftlichen Zwänge und Abhängigkeiten, denen die einzelnen Individuen ausgesetzt sind, zu durchbrechen und damit der Gesellschaft ein produktives Beispiel zu geben›

<sup>1</sup> Heinze berücksichtigt vor allem zwei Werke der Autoren: *Dialektik der Aufklärung*. Erstausgabe Amsterdam 1947, und: ‹Résumé über Kulturindustrie›, in: *Ohne Leitbild*. Frankfurt/M. 1967. Heinze zitiert aus der ‹Dialektik der Aufklärung› nach der alten Ausgabe des Fischer-Verlags, Frankfurt 1969. Bei einer allfälligen zweiten Auflage des Buches sollte der bibliographische Apparat – nicht nur hier – überarbeitet werden, ist es doch heute Standard, nach der 1981 erschienenen Adorno-Gesamtausgabe zu zitieren (das gilt natürlich auch für Adornos ‹Résumé über Kulturindustrie›).

(156). Ja er geht noch weiter: In der Theatralisierung des gesellschaftlichen Lebens «könnte das Wirklichkeitstheater in antagonistische Situationen der gesellschaftlichen Wirklichkeit (eingreifen)» (157). Dieser Exkurs will sich nur schwer in die Gesamtkomposition des Buches einfügen. Leider unterläßt es der Autor, den Bezug zu den Kritischen Medientheorien klarer herzustellen, bzw. den Zusammenhang von Theater und (Massen-) Medien zu erläutern.

*Kapitel II* berichtet über die kritischen Theorien und Methoden zu Codierung und Decodierung von massenkulturellen Produkten (159–211). Heinze stellt verschiedene formale Kommunikationsmodelle vor und geht auf gesellschaftspolitische und ökonomische Aspekte der Massenkommunikation ein. Zu letzterem bietet der Autor leider recht altes empirisches Material, teilweise gar aus den 60er Jahren (vgl. 161f.). Dieses Material mag der Tendenz nach zwar weiterhin gültig sein, aber als solches ist es sicher nicht mehr ausreichend. Hier kommt erschwerend hinzu – und diesmal ist der Autor völlig unschuldig –, daß sich seit der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten die Strukturen der wichtigen deutschen Medienkonzerne massiv verändert haben.

Der Abschnitt zu den kritischen Theorien und Methoden zur Analyse von Produkten der Massenkultur ist sehr dicht, aber trotzdem anschaulich. «Die Literatur zur Soziologie und Psychologie der (Massen-) Kommunikation weist eine überwiegende Menge formaler Informations- und Kommunikationsmodelle aus. Dagegen sind Publikationen, die – auf dem Hintergrund einer kritischen Gesellschaftstheorie – das Phänomen (Massen-) Kommunikation – hierbei insbesondere den Prozeß der Encodierung und Decodierung von Informationen – inhaltlich detailliert und umfassend beschreiben oder sogar erklären, außerordentlich selten» (172). Wenn die Schichtspezifität der Decodierung von Informationen nicht beachtet wird, kann der gesellschaftliche Stellenwert des Kommunikationsprozesses nicht bestimmt werden. Das bedeutet eine Umorientierung der Kommunikationswissenschaft weg von der Stimulusorientierung hin zur Rezeptionsorientierung. Nur so können Phänomene wie «Wirkungsresistenz» einerseits und «erhöhte Anfälligkeit» andererseits erklärt werden. Heinze geht von einer formalen Definition von Kommunikation aus, wie sie Aufermann (Kommunikation und Modernisierung. München-Pullach/Berlin 1971) formuliert hat. Anschließend geht er auf den «strukturellen Zusammenhang von interpersonaler und Massenkommunikation» ein (vgl. 175ff.), um so eine «inhaltliche Konkretisierung der schichtspezifischen Analyse von Decodierungsvorgängen» zu erreichen (vgl. 178ff.).

In seinen methodischen Überlegungen zur Analyse von Produkten der Massenkultur (181–211) stellt Heinze verschiedene Forschungsansätze vor zum Problem der Komplexität und der Dimension der Zuordnung von Sprache und Bild, zur Vermittlung zwischen Phänomen und Struktur, Distanz zwischen Emission und Rezeption, Methoden optischer Gestaltung und Methoden der Text- und Filmanalyse.

*Kapitel III* schließt das Buch ab, es ist auch das kürzeste Kapitel (212–246). Heinze weist an dieser Stelle auf die Bedeutung und den Stellenwert der empirischen Sozialforschung hin. Zwar vermag empirische Einzelanalyse nicht die «Gesamtwirkung der Medien auf ihre Konsumenten» (212) darzustellen, da «Medienwirkung die Wirkung des Ganzen, nicht seiner isolierten Teile» ist (ebd.). Doch ohne analytisch isolierte Teile, quantifizierbare Einzeldaten, läuft die Analyse des Ganzen Gefahr, zur Ideologie zu werden. Nur ist heute die Kommunikationswissenschaft eher in Gefahr, das Ganze aus dem Blick zu verlieren denn die Einzelanalyse zu vernachlässigen. Positivistische demoskopische Methoden haben heute ein weit größeres Gewicht als empirische Untersuchungen, die sich «konzeptionell und methodologisch der Kritischen Theorie verpflichtet fühlen» (215). Ich hätte mir gewünscht, daß Heinze auf die Beziehung von Kritischer Medientheorie und empirischer Sozialforschung noch intensiver eingegangen wäre, handelt es sich doch um eines der umstrittensten Problemfelder der Kommunikationswissenschaft.

Exemplarisch demonstriert Heinze die gegenseitige Ergänzungsmöglichkeit unterschiedlicher Forschungsansätze an (schon nicht mehr ganz neuen) Fallstudien zur popular culture: Sie haben die Fernsehserien «Dallas» und «Denver-Clan» sowie deren deutsches Pendant «Das Erbe der Guldenburgs» zum Gegenstand (220–231). Dazu referiert Heinze noch die vom Springer-Verlag 1965 ironischerweise selbst in Auftrag gegebene «Psychoanalyse der BILD-Zeitung» (232–236). Kapitel III wird abgeschlossen mit Thesen zur Funktion von Inhalten der Messenmedien (237–243). Hier faßt Heinze im wesentlichen die bekannten Thesen Horst Holzers<sup>2</sup> zusammen.

CHRISTOPH SPENGLER

**Jochen Robes:** *Die vergessene Theorie: Historischer Materialismus und gesellschaftliche Kommunikation.* Zur Rekonstruktion des theoretischen Gehalts und der historischen Entwicklung eines kommunikationswissenschaftlichen Ansatzes. Stuttgart: Silberburg-Verlag 1990. 369 S. (Silberburg Wissenschaft 281: Politik); Dissertation Universität Münster 1988.

Das Medium «Buch» hat eine Eigenschaft, die mit unserer schnellebigen Gesellschaft nicht korrespondiert: Es braucht relativ lange Zeit, um produziert, distribuiert und konsumiert zu werden. So kann es passieren, daß zwischen dem

<sup>2</sup> Heinze gibt allerdings nur die beiden folgenden Studien an: «Gescheiterte Aufklärung?» München 1971, und «Presse, Funk und Fernsehen in der BRD». In: *Kürbiskern* 7 (1971) 402–420. (Bei dieser Literaturangabe sind sowohl Autorenname falsch geschrieben als auch die bibliographischen Angaben ungenau). Holzers bekanntestes Werk *Kommunikationssoziologie*. Reinbek 1973, taucht in Heinzes Anmerkungen nicht auf, obwohl Teile der Thesen bis in die Formulierung hinein auf dieses Buch Holzers zurückgehen.



Zeitpunkt des ‹Sendens› und des rezipierenden ‹Empfangens› revolutionäre Umgestaltungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit stattfinden, die die transportierte Botschaft anachronistisch erscheinen lassen. Das vorliegende Buch wird sicher von vielen Lesern für ein Musterbeispiel von Anachronismus gehalten werden. 1988 als Dissertation in Münster (BRD) verfaßt, als an ein baldiges Ende der Systemauseinandersetzungen zwischen West und Ost und damit an das Ende einer ganzen Gesellschaftsformation noch niemand dachte, 1990 publiziert, wo eben dies ‹nur› noch Geschichte ist.

Es mag sich die Folgerung aufdrängen, daß mit dem Verschwinden der sogenannten ‹sozialistischen Gesellschaft› auch die marxistische Soziologie zwangsläufig jede Basis verloren habe. Doch ebensowenig wie auf der Ebene der Politik und der Ökonomie durch das Ende der sozialistischen Staaten die inneren Widersprüche der nun geeinten kapitalistischen Staatengemeinschaft aufgehoben sind, kann man auf der Ebene der Theorie die Defizite der herrschenden bürgerlichen Wissenschaft behoben glauben. Dies läßt sich paradigmatisch auf dem Feld der Kommunikations- und Medienwissenschaft zeigen. Unter den Bedingungen der neuen elektronischen Massenkommunikationsmittel (Satellitenfunk und -fernsehen, Breitbandkabel, Networks, Teletext, Videotex, Video u.ä.) stellen sich die Anfragen der materialistischen Medienforschung mit verschärfter Dringlichkeit! Man denke nur an die zunehmende Monopolisierung und Zentralisierung des Medienkapitals, den Verlust der kritischen Öffentlichkeit durch eine zunehmend vom Kapitalinteresse dirigierte Medienwelt, die fast totale Werbeabhängigkeit der Massenmedien. Insofern kommt Jochen Robes Versuch, die Grundlagen der materialistischen Medienwissenschaft und ihre Wirkungsgeschichte zu rekonstruieren, zur rechten Zeit. Robes versucht eine ‹Wideraufnahme, Überprüfung und Eingrenzung› (20) jener Tradition kommunikationswissenschaftlicher Theorien, welche, angetrieben durch den gesellschaftlichen Impuls der achtundsechziger Studentenbewegung, in den siebziger Jahren – vor allem in der Bundesrepublik Deutschland – entworfen wurden. ‹Diese Arbeit ist entstanden, weil das Wissen um eine materialistische Theorie der gesellschaftlichen Kommunikation verlorengegangen ist (...); weil es nicht nur einen Ansatz, sondern auch die in ihm enthaltenen Antworten auf gegenwärtige Entwicklungen und Veränderungen wiederzugewinnen gilt (15). Robes versäumt auch nicht zu erwähnen, warum ‹eine materialistische Theorie der gesellschaftlichen Kommunikation (...) gegenwärtig (...) kein Thema (ist)› (14). Er weist auf gesellschaftlichen Antikommunismus hin, auf ‹Radikalenerlaß› und ‹Terrorismusverdächtigung› gegen unliebsame kritische DenkerInnen. Sukzessive wurden so marxistischen WissenschaftlerInnen die Wege in den Universitätsbetrieb verschlossen und damit die Möglichkeit, aktiv in die Theoriediskussion einzugreifen (vgl. 295).

Robes unternimmt im ersten Kapitel eine Rekonstruktion der Grundlagen historisch-materialistischer Forschung. So werden erkenntnistheoretische,

methodologische und gesellschaftstheoretische Voraussetzungen des historischen und dialektischen Materialismus kurz dargestellt. Diese Darstellung erscheint sehr knapp und schematisch. Streckenweise liest sich dieses Kapitel wie ein Lehrbuch des Marxismus-Leninismus. Auffallend viele Verweise beziehen sich auf das von Georg Klaus und Manfred Buhr herausgegebene ›Philosophische Wörterbuch‹, das Standardwerk des Marxismus-Leninismus à la DDR. Kritische Anfragen an diese Marxismusversion, welche es durchaus auch schon vor der «Wende» gab, werden kaum aufgenommen. Hinweise auf alternative marxistische Theoretiker fehlen völlig. Antonio Gramscis Hegemoniebegriff sowie sein Konzept der Zivilgesellschaft und Louis Althusser's Ideologiebegriff böten sich für eine materialistische Kommunikationswissenschaft direkt an. Robes bleibt hier leider unter dem Reflexionsniveau innermarxistischer Theoriediskussion.

Nach diesem Einleitungskapitel gelingt dem Autor ein umfassender Überblick über die Arbeitsbereiche materialistischer Kommunikationswissenschaft. Hierin liegt der Wert des vorliegenden Buches. Der Autor referiert die bekannten Ansätze eines Horst Holzers, Wulf D. Hunds, Franz Dröges, Oskar Negts, Alexander Kluges, Wolfgang Fritz Haugs, Hans Magnus Enzensbergers. Dazu kommen unzählige Hinweise auf weniger bekannte Studien und Entwürfe sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis. Letzteres ist nach meinem Wissen die umfassendste Materialsammlung zur materialistischen Kommunikationswissenschaft schlechthin.

Erwartungsgemäß liegt ein Schwerpunkt der referierten Ansätze auf dem Gebiet der politischen Ökonomie der gesellschaftlichen Kommunikation. Dadurch wird eine gesamtgesellschaftliche Verortung der ›Medienökonomie‹ erreicht, welche bei systemtheoretischen Ansätzen tendenziell fehlt. ›Monopolisierung und Konzentration der Medienindustrie‹, ›Kommerzialisierung des öffentlich-rechtlichen Rundfunks‹ und ›Werbung‹ werden thematisiert. Integriert wird hier ebenfalls der kommunikationswissenschaftliche Traktat ›Kommunikatoren‹, die Rolle und Funktion der Journalistinnen und Journalisten sowie anderer Medienarbeiter. Gerade unter den heutigen Bedingungen der neuen Produktionstechnologien (Bildschirm) einerseits und den aktuellen ökonomischen Problemen der Medienindustrie (Inseraterückgang) andererseits wird der Charakter der journalistischen Tätigkeit als vom Kapitalinteresse abhängige Lohnarbeit erschreckend klar.

Robes zeigt auf, daß das klassische marxistische Instrumentarium für die Kommunikationswissenschaft fruchtbar angewendet werden kann. Kategorien wie Produktionsverhältnisse, Produktivkräfte, Tausch- und Gebrauchswert sind zur Analyse des Funktionierens unserer Kommunikationsstrukturen unerlässlich. Sehr aufschlußreich scheint dem Rezensenten das Kapitel ›Warenkunde der Nachricht‹ (140 ff.). Diese Thematik ist von Wulf D. Hund als die Lehre von der Gebrauchswertseite der Waren beschrieben worden (Ware Nachricht

und Informationsfetisch. Darmstadt/Neuwied 1976). Der Gebrauchswert der Nachricht wird unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen der Medienindustrie zunehmend vom Tauschwert der Nachricht überlagert (z.B. Infotainment: Nachricht zur Unterhaltung). Trotzdem werden die Medienprodukte massenhaft konsumiert. Robes führt an dieser Stelle die Begriffe <Ideologie> und <Manipulation> ein. «Der Ideologiebegriff spielt in der materialistischen Kommunikationstheorie und -wissenschaft dort eine entscheidende Rolle, wo diese als Ideologiekritik vor der Aufgabe steht, den ideologischen Gehalt von Medienprodukten zu analysieren» (150). Auch die Ideologiekritik der Frankfurter Schule (besonders Horkheimers und Adornos) wird kritisch referiert. Der Rezensent vermißt im Rahmen dieses Kapitels eine fundierte Auseinandersetzung mit dem Begriff des <Fetischismus>. <Warenkunde der Nachricht> müßte konsequent in eine <Theorie des Fetischcharakters der Ware Nachricht> münden.

Als Instrument der Ideologiekritik dient der materialistischen Kommunikationswissenschaft die Inhaltsanalyse. Dazu stellt der Autor drei klassische Beispiele vor: «Das Fernsehen als Instanz der Vereinheitlichung», «Personalisierung gesellschaftlicher Tatbestände in Presse und Fernsehen» und «das Bild der Frau in den Illustrierten». Wie partiell gültig die vorgestellten Analysen der siebziger Jahre auch heute noch sein mögen, so ist doch kritisch anzumerken, daß Robes es versäumt, sie zu aktualisieren, neues empirisches Material einzuarbeiten.

Nach einem Kapitel zur Produktivkrafttheorie der Kommunikationsmittel (191–241), die eine materialistisch gewendete Medienanalyse einschließt, widmet Robes ein Kapitel der <Theorie des gesellschaftlichen Bewusstseins> (242–294). Diese fragt «nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft – (nach der) Bedeutung gesellschaftlicher und damit auch massenkommunikativer Prozesse für die Entwicklung des einzelnen» (242). Während die traditionelle Wirkungsforschung, ausgehend von der <Stimulus-Response-Theorie>, die objektive Realität der Massenkommunikation von ihren gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen trennt, geht materialistische Theorie des gesellschaftlichen Bewußtseins vom Primat des gesellschaftlichen Seins aus (Basis-Überbau-Theorem). «Eine Theorie des gesellschaftlichen Bewußtseins begreift also ihren Gegenstand einerseits als Ausdruck der unmittelbaren gesellschaftlichen Verhältnisse, der Produktionsverhältnisse. (...) Andererseits ist das gesellschaftliche Bewußtsein aber auch das Produkt ideologischer Beeinflussung. Diesem Zusammenhang entspringt die Problematik der Wirkungen der Massenmedien. An diesem Punkt geht auch eine Theorie des gesellschaftlichen Bewußtseins in eine Theorie der gesellschaftlichen Kommunikation über» (247). Im Kapitel zur Theorie des gesellschaftlichen Bewußtseins gelingt es Robes zu zeigen, daß materialistische Kommunikationstheorie und -forschung selbst keineswegs eine einheitliche Theorieschule darstellt. Vielmehr zeichnet sie sich aus durch viel-

fältige Einflüsse und Denktraditionen, welche immer wieder zu Brüchen und Neuansätzen führte. Der systematische Anspruch der Arbeit Robes' leidet allerdings – nicht nur hier – unter dem Übergewicht der Wissenschaftshistorie.

Im kurzen Schlußkapitel «Die vergessene Theorie» (295–327) bietet der Autor Aktualisierungsvorschläge für die verschiedenen Forschungsfelder der materialistischen Kommunikationswissenschaft an. Er spricht die «Internationalisierung der kommunikativen und informativen Beziehungen» (304 ff.) und die «neuen Informationstechnologien» (315) an. Leider liefert er auch hier sehr wenig empirisches Material.

Die Bedeutung des Buches von Jochen Robes liegt wohl vorrangig in der Fülle des verarbeiteten Materials und dem umfangreichen Literaturverzeichnis. Eine kritische Überprüfung und Auswertung der dargestellten Ansätze und Positionen sowie eine theoretische Weiterentwicklung muß noch erfolgen.

CHRISTOPH SPENGLER