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: 47 (2000)

Heft: 1-2

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.07.2025

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

Dominic O'Meara: *Plotin, Traité 51 [I 8]*. Paris: Les Editions du Cerf 1999. 191 p. (Les Écrits de Plotin, t. 5).

1988 erschien der erste Band der von P. Hadot geplanten und geleiteten französischen Gesamtübersetzung der plotinischen Schriften in chronologischer Reihenfolge. Jetzt liegt von O'Meara als fünfter Band dieser Reihe die einundfünfzigste Schrift Plotins vor (I 8 [51]). Sie befaßt sich mit der Frage, was das Übel sei und woher es komme. Die französische Übersetzung des Textes (55–86) bildet das Hauptstück des Buches. Ihr geht eine Einführung über Datum, Struktur und Thema der Schrift voraus, und es folgt ihr ein ausführlicher Kommentar (87–164). Bibliographien zu antiken und modernen Autoren, zwei Indices auctorum, ein Index graecitatis, ein allgemeiner Sachindex, Angaben über die Handschriften, bisherige Übersetzungen sowie sprachlich-grammatische Arbeiten und Hilfsmittel (46f.), und schließlich (52–53) das Verzeichnis der 23 Textänderungen gegenüber den zwei Ausgaben von Henry-Schwyzer (auch dann, wenn die Editio maior der Editio minor vorgezogen ist und umgekehrt) zeugen von der Umsicht des Autors und geben dem Leser ein erstklassiges Arbeitsinstrument in die Hand.

Der Verfasser ist für diese Arbeit bestens vorbereitet, nicht nur durch seine Darstellung der plotinischen Philosophie im Ganzen (Plotinus, An Introduction to the Enneads, Oxford 1991) und durch den im Sommer 1995 in Bochum gehaltenen Vortrag zur jetzt anzuzeigenden Schrift (in: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, hrsg. von Th. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1997, 33–47), sondern auch durch zahlreiche weitere Publikationen zu Plotin und zum Neuplatonismus (cf. D. O'Meara, The Structure of Being and the Search for the Good. Essays on Ancient and Early Medieval Platonism, 1998).

O'Meara versucht, dem strengen Text (14: texte plutôt scolaire) eine lebendigere Note zu geben, indem er mit Anführungsstrichen Fragen oder Einwände eines fiktiven Gesprächspartners hervorhebt, die den Antworten Plotins jeweils den Anlaß geben. Das Verfahren ist zwar leserfreundlich, aber doch nicht ganz unproblematisch. Es ist jedenfalls nicht Wiedergabe des Textes, sondern Interpretation. Es gäbe wohl Stellen, die ein anderer Leser im gleichen Sinne kennzeichnen möchte (z.B. 6. 17f.; 12. 1f.), oder Stellen, die er nicht als Einwände und Widerlegungen, sondern eher als Reflexionen mit zugehörigen Klärungen verstehen möchte. Im weiteren Fortgang des Textes wird dieses Mittel denn auch seltener eingesetzt. Eingreifender jedoch ist die Großschreibung gewisser Substantive (z.B. 55f.: les Formes, le Bien, l'Intellect; l'être als Übersetzung von οὐσία und auch l'âme hingegen werden nie groß geschrieben). Traditionell evoziert diese Schreibung Gott. Das ist vom Verf. beabsichtigt (103). Auch dieses Mittel ist allerdings nicht bis zum Ende durchgehalten, im Schlußwort (85) heißt es nur «le bien sans mélange».

Die mehrfache übersichtliche Darstellung des Gedankengangs der Schrift stellt eine besondere Qualität des Buches dar. Der Gedankengang des Traktates wird ein erstes Mal in der Einleitung (15–21), dann im Plan du traité dargestellt (49–51). Hier wird auch die eigene Gliederung sichtbar, welche die traditionelle Kapiteleinteilung (von Marsilius Ficinus) oft überlagert. Leider wird in der Übersetzung die hier verwendete Numerierung nicht konsequent durchgehalten. Eine dritte Übersicht erhält der Leser schließlich in den kursiv gedruckten Einleitungen zu den von O'Meara bestimmten Hauptteilen der Schrift. Alle diese Gliederungen sind äußerst hilfreich und bringen eine Ordnung; von ihr ausgehend, kann der Leser versuchen, zu einem eigenständigen Verständnis des Textes zu gelangen.

Der informative und überlegte Kommentar zum einzelnen enthält nicht nur Belege und Überlegungen, mit denen O'Meara seine Zusammenfassung stützt, sondern auch Hinweise auf weitere Textstellen bei Plotin und anderen Philosophen, im besonderen natürlich zu Platon und Aristoteles. Besonders sorgfältig wird die Kritik Proklos' an der Auffassung des Bösen Plotins behandelt (30–36). Nach Proklos kann es kein gemeinsames allgemeines Böses über den vielen Arten des Bösen geben. Die Materie sei zwar für die Realisierung des *mundus sensibilis* notwendig (unter Hinweis auf Platons Timaios), aber gerade nicht insofern sie das Böse sei. Der Sturz der Seele gehe ihrem Bezug zur Materie voraus. Das Böse qua Gegensatz zum absolut bestimmten Guten sei das absolut Bestimmungslose. Als solches aber sei es weder erkennbar, noch könne es Wirkung haben. Wenn die Materie das absolut Böse sei, verschwinde die menschliche Verantwortlichkeit; diese müsse aber gewahrt bleiben.

Nach O'Meara besteht die Hauptthese des Traktates darin, daß die Materie Grund des Bösen in der Welt sei; allerdings sei sie zum Aufbau der Welt doch notwendig. Das Böse entspringe weder unserem eigenen menschlichen Wesen, noch sei es die Folge des Wirkens der Gestirnsgötter (Kap. 5). Das Böse in der Seele sei deshalb keine Grundgegebenheit, sondern eine Folge eines ursprünglicheren Bösen, der Materie. Indem Plotin die Materie als absolutes Übel bezeichne, stelle er sich aber in Gegensatz zu seiner Darstellung in V 1 [10], wo die Seele der Grund des Bösen sei (38). Deshalb sei es Plotin in dieser Schrift nicht gelungen, eine ausgewogene Darstellung des Problems zu geben (39). Eine Gesamtsicht müßte – Überlegungen von O'Brien im «Cambridge Companion to Plotinus», 1996, folgend – ergeben, daß die Materie zwar die notwendige Bedingung für das Böse sei, doch erst zusammen mit der übermäßigen Neigung der Seele zum Körper die hinreichende Bedingung für das Böse abgebe (38).

Trotz aller Sympathie für den Autor kommt O'Meara damit letztlich zu einem negativen Urteil über die Schrift. Er ist geneigt, die letzten Schriften Plotins für primär moralisch motiviert zu halten. Der alte, schwerkranke und einsame Plotin denkt kurz vor seinem Tod nochmals über sein Verhalten und das Verhalten der Menschen im ganzen nach (13). Das ist psychologisch plausibel; trotzdem scheint der Text die Einsicht zu vermitteln, daß das morali-

sche und psychologische Gute und Böse gegenüber einem primären Guten und Bösen sekundär ist.

Dieses Thema, τὸ κακόν, le mal, hat die Menschen immer schon beschäftigt. Aber was ist hier damit gemeint? Ist es das Übel, das Böse, das Schlechte? Insofern von ihm ausdrücklich als dem Gegensatz des ἀγαθόν, des Guten, gesprochen wird, würde man das Böse damit meinen. Wir müßten aber hinzufügen, daß damit ein Böses sozusagen «im außermoralischen Sinn» gemeint ist, denn Plotin macht klar, dass er mit dem πρῶτον κακόν, dem ersten Übel, so wenig das moralisch Böse meint wie mit dem πρῶτον ἀγαθόν, dem Ersten Guten, das moralisch Gute. Das Gute und das Böse sind hier keine ethischen Themen. Dem Ersten Guten ist übrigens die Schrift I 7 [54] gewidmet (drei Druckseiten). Wohl aus Gründen der Arbeitsteilung wird sie aber trotz des gemeinsamen Hinweises auf Met. XII 7, 1072b14 (I 8 2, 2–3 = I 7, 1, 21) nicht als Folie für das Thema verwendet.

Das traditionelle Verständnis der Plotinischen Philosophie hat das Dilemma, entweder annehmen zu müssen, daß alles Seiende vom Guten ausgehe (Emanation), also auch das Böse, oder dann, daß das Böse ein vom Guten unabhängiges Prinzip sei, woraus ein gnostischer Dualismus folgt (34). Gerade daran, daß Plotin diesen nicht zu überwinden vermocht habe, knüpft sich O'Mearas Kritik.

Das Dilemma hängt allerdings mit der Auffassung zusammen, daß Plotins Denken als ein Denken der Rekonstruktion der Welt zu verstehen sei. Danach setzt Plotin das Eine an, um nach gewissen Prinzipien alles was ist, daraus zu deduzieren. Stellen, die man gern so versteht, könnten aber auch bloß eine behelfsmäßige Ausdrucksweise für etwas schwer Sagbares oder gar Unsagbares sein. Es geht letztlich um die Entscheidung, ob wir Plotin für einen konstruktiven oder für einen analytischen Denker halten. Ist es letztlich das Anliegen der Plotinischen Philosophie, die Schöpfung Gottes in Gedanken zu wiederholen, oder ist ihr Zweck, das, was wir vor uns sehen, erfahren und denken, zu analysieren, uns unsere Meinungen verständlich zu machen, ohne sie deswegen auch schon zu behaupten? Was in der zweiten Weise mitzuteilen wäre, wäre nur das Resultat einer Analyse, die zur Einsicht geführt hat, daß die Einheit in je verschiedenen Weisen (die sogenannten Hypostasen), je nach der in Betracht gezogenen Wirklichkeit, als Bedingung unseres Denkens und Seins anzuerkennen ist.

Versuchen wir, mit Hilfe O'Mearas nochmals den Gedankengang der Schrift durchzugehen im Hinblick auf die Titelfrage, was das Übel sei und woher es komme. Dieser Durchgang soll zur Entscheidung beitragen, ob die negative Wertung von O'Meara zwingend beibehalten werden muß oder nicht.

Plotin setzt mit der Frage nach dem Wesen und dem Bestand des Bösen ein. Er faßt das Böse zunächst als Gegensatz zum Guten (Kap. 1). Es wird deshalb nötig, das Gute darzustellen (Kap. 2). Das Gute aber ist vom *Nus* her zu verstehen, denn der *Nus* ist die Erste Wirklichkeit des Guten, er ist das primäre Heraustreten des Guten aus sich selbst. Um den *Nus* seinerseits «tanzt» die Seele, weiter abständig vom Guten.

Was findet sich nun auf der Gegenseite des Guten? Ist das Böse das schlicht Nichtseiende? Platons Sophistes lehrt, daß das Nichtseiende nie das Nichtseiende schlechthin ist, sondern nur das Differente (3, 7), das Bild des Seienden. Das ist nun, in noch weiterer Entfernung vom Guten, d.h. in noch geringerer Form der Einheit, das Materielle, aus dem wir fliehen sollen. Bis Kap. 3 sind die Überlegungen zum κακόν rein formal. Erst von Kap. 4 an fängt die Hyle an, als Inhalt dafür eingesetzt zu werden. Definitiv festgemacht wird sie als παντελῶς ἐλλεῖπον in 5,8.

Wie auch immer das Übel inhaltlich bestimmt ist, es scheint unvermeidbar zu sein. Deshalb fragt Plotin in Kap. 6 unter Bezug auf Theaitet 176a5–8, was im Satz, das Übel sei notwendig, «notwendig» heiße. Aus den Überlegungen folgt 7, 16–23, daß das eigentliche Wesen des ersten κακόν die Notwendigkeit ist, daß dem Ersten, dem Guten, ein Zweites, Drittes und weiteres folgt. Erster Grund des Bösen ist die Notwendigkeit der ἔκβασις, ὑπόβασις und ἀπόστασις. Als letztes in der Reihe dieser «Abstände» erscheint die *Hyle*. Doch ist weder sie ihr eigener Grund, noch ist das Gute ihr Grund, sondern eben die Notwendigkeit des Hervor- oder Herausgehens aus dem Guten. Das sagt Plotin schon in 2, 27: Die Seele tanzt um den *Nus*, so realisiert sich das glückliche Leben der Götter, «und, wenn sie dabei stehen geblieben wäre, gäbe es kein Übel ... ». Plotin wiederholt den Gedanken 4, 25–32 und in der eben referierten Stelle 7, 16–22.

Zwar wird die Hyle als Erstes Übel und als Grund des Übels für die Seele bezeichnet (z.B. 14, 49). Dieser Widerspruch zur eben als «Erster Grund des Übel» bezeichneten Notwendigkeit der ἔκβασις löst sich auf, wenn man sich Rechenschaft darüber gibt, daß das Erste immer Erstes in einer Reihe ist und daß es mehr als eine Reihe und mehr als einen Zusammenhang gibt. Von welcher Reihe man je spricht, ist von den jeweiligen Bedürfnissen abhängig. Insofern kann durchaus die Hyle der Erste Grund des Übels für unsere Seele sein und dennoch selbst ihren Grund in der Notwendigkeit der ἔκβασις haben. In jeder der Hypostasen als Wirklichkeits- oder Einheitsweisen sind je eigene Formen des Übels (und des Guten) festzustellen. Seine hyletische Form läßt sich etwa der ethischen gegenüberstellen. In diesem Sinn kann relativerweise Hyle auch als prioritär bezeichnet werden. Trotzdem ist sie kein Erstes schlechthin (15, 23–28). Sie bleibt in den Fesseln des Guten. Vielleicht ist das mehr als ein versöhnliches Bild zum Schluß (21, 163: belle image).

ERWIN SONDEREGGER

Nicole Bériou: *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris aux XIIIe siècle.* 2 Bände. Bd. I: XIII+608 S., Bd. II: 609–954 S., Turnhout: Brepols Publishers 1998. (Coll. des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 31).

Das Studium der mittelalterlichen Predigt hat in den letzten Jahren an Profil und Intensität deutlich zugenommen. Vor allem das Interesse von Historikern und Historikerinnen an den in der Vergangenheit meist unter vornehmlich

theologischen Fragestellungen untersuchten mittelalterlichen Predigttexten hat dazu beigetragen, die Predigtforschung als einen integralen Bestandteil der Mittelalterforschung zu etablieren. Trotz der Fülle der überlieferten Sermonesliteratur des Mittelalters hat sich die historische Forschung allerdings lange Zeit schwer getan mit der Interpretation von Predigttexten. Dies hängt unter anderem damit zusammen, daß die erhaltenen Texte meist losgelöst von ihrem historischen Predigtkontext überliefert wurden; d.h. der Rückschluß von den Quellen auf die konkreten historischen Situationen, in welchen die Predigten gehalten wurden, ist meist nur indirekt möglich. Das Bedürfnis, die überlieferten Texte mit konkreten Predigtsituationen zusammenzuführen, liegt denn auch im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit.

Kernpunkt der Studie sind eine Anzahl von *reportationes*, d.h. Mitschriften von Predigten, die während des 13. Jahrhunderts in verschiedenen Pariser Kirchen gehalten wurden. Die meisten dieser *reportationes* wurden von Studenten der Universität angefertigt, die so Predigtbeispiele und -vorlagen für den eigenen Gebrauch sammelten. Neben den eigentlichen Predigttexten notierten die Verfasser der *reportationes* mitunter auch Ort, Zeit, Publikum und andere Umstände einer Predigt. Deshalb erlauben diese Texte einen Einblick in die konkrete Kommunikation der «prédication effective à Paris au XIIIe siècle» (so der Titel von Bérious Thèse d'État, Université Paris IV, 1996, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt). Dennoch müssen die Texte unter diesem Gesichtspunkt mit Vorsicht analysiert werden, da aus den knapp gehaltenen Mitschriften der *reporteurs* wiederum neue Texte entstanden, deren genaues Verhältnis zum gesprochenen Text nicht immer klar zu eruieren ist. In den Worten Bérious: «Toute reportation est donc un document singulier, dont on ne peut jamais préjuger de la fidélité aux paroles qu'elle prétend rapporter» (104). Dennoch sind die Pariser *reportationes* hervorragende und mit wenigen Ausnahmen einmalige Quellen für die Praxis der Predigt im 13. Jahrhundert. Mit Hilfe einer detaillierten Rekonstruktion des Pariser Umfeldes, in dem die untersuchten Predigten gehalten wurden und die *reportationes* entstanden, gelingt es Bériou deshalb auch, einen überaus wichtigen Beitrag zur Entwicklung und Wirkungsweise der mittelalterlichen Predigt überhaupt zu liefern.

In einem *ersten* Kapitel zeichnet Bériou die Anfänge der Pariser Predigtreformbewegung am Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts nach. Vor allem dem Einfluß von Maurice von Sully und Pierre le Chantre ist es zuzuschreiben, daß zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Paris eine systematische Reformbewegung entstand; diese gab durch die Förderung der Herstellung von Pastoral- und Predigthandbüchern insbesondere der Pastoralpredigt einen neuen Kommunikationsstil und ein neues Prestige. Wie bereits aus anderen Studien bekannt, spielte Paris mit seiner Universität und internationalen Studentenschaft in dieser Hinsicht eine Vorreiterrolle und wirkte als Katalysator für große Teile Europas.

Im *zweiten* Kapitel beschreibt Bériou das Genre der *reportationes* in seiner historischen Entwicklung, diskutiert die quellenkritischen Aspekte der Predigtmitschriften und zeigt ihren Ort in der Pariser Lebenswelt des 13. Jahrhunderts auf. Dabei zeigt die Autorin, daß die eigentliche Blütezeit der *repor-*

tationes die Jahre 1250–80 waren, als diese Technik vor allem am Collège de la Sorbonne gefördert wurde. Eigentlicher Antrieb war in der Regel das Bedürfnis einzelner (meist Säkular-)Kleriker, Material für ihre eigene Pastoralpredigten zu sammeln, zu einer Zeit, als Predigthandbücher im allgemeinen noch nicht sehr weit verbreitet waren.

Im *dritten* Kapitel erläutert Bériou den neuen Predigt- und Exegesestil, der sich in vielen Predigttexten des Pariser Umfeldes im fortschreitenden 13. Jahrhundert beobachten läßt. Der Übergang vom alten Predigtstil, der sich durch die systematische Erklärung einer ganzen Bibelstelle auszeichnet, zu einem neuen Predigtstil, der meist nur von einzelnen Stichworten der gewählten Bibelpassage ausgeht, wurde durch die neuen Kompositionstechniken für Predigten und thematisch aufgebaute Predigthilfen wie z.B. *distinctiones* unterstützt. Es ist dieser neue Predigtstil, der – in den Worten der Autorin – die Vertreter des neuen Typs des Predigers, die «nouveaux maîtres de la Parole» (213), hervorbrachte.

In den Kapiteln 4–7 präsentiert Bériou eine weitausholende Fallstudie zu einer einzelnen Sammlung von *reportationes*, die von Raoul de Châteauroux, einem sonst unbekannten Mitglied des Collège de la Sorbonne, in den Jahren 1272–1273 in verschiedenen Pariser Kirchen mitgeschrieben wurden. Das Material, das Raoul de Châteauroux in dieser Zeit aufzeichnete, kompilierte er in zwei Sammlungen; in der ersten ordnete er ganze Predigttexte streng chronologisch nach den Daten des liturgischen Kalenders, in der zweiten führte er meist kürzere Predigtfragmente oder *collationes*, aber auch einzelne *distinctiones* oder Zitate nach alphabetisch geordneten thematischen Stichworten auf. Im *vierten* Kapitel analysiert die Autorin die eigentlichen Umstände der aufgezeichneten Predigten: Orte, Daten, Prediger, Publikum, Sprache, liturgischer Rahmen. Als auffallend und zugleich charakteristisch für die Predigten in den Pariser Kirchen des 13. Jahrhunderts stellt sich dabei heraus, daß der größere Teil der Predigten auch außerhalb der Bettelordenkirchen von Dominikanern und Franziskanern gehalten wurden. Außerdem scheinen Frauen ein wichtiges – weil oft angesprochenes – Element des Predigtpublikums gewesen zu sein.

Im *fünften* Kapitel untersucht Bériou, inwieweit die Predigten sich mit speziellen Anliegen an einzelne gesellschaftliche Gruppierungen wandten. Obwohl die meisten Predigten vor einem gemischten Publikum aus Laien und Klerikern, Männern und Frauen, aus Mitgliedern der verschiedensten Gruppen des städtischen Umfelds gehalten wurden, werden mitunter spezifische Gruppierungen – die Frauen, Ehepaare, Witwen, Arme, Reiche, Kleriker, Mönche, Nonnen, Kaufleute – und marginialisierte Gruppen – wie Juden, Häretiker – direkt angesprochen. Die Autorin weist aber ausdrücklich darauf hin, daß die Botschaft der Prediger nicht vornehmlich an soziale Gruppierungen gerichtet war (341); die Kriterien waren vielmehr theologisch-spirituelle, sie wandten sich darum an Sünder, Unschuldige, Büßer, Gute, Irrende usw.

Im *sechsten* Kapitel widmet sich Bériou den Grundzügen der religiösen Botschaft, die die Pastoralpredigten von 1272–1273 ausmachten. Bériou charakterisiert diese Botschaft als «une explication limitée, mais solide, de la foi» (474). Ausgehend von den pastoraltheologischen Vorschriften des Vierten La-

terankonzils und ausgerichtet an den liturgischen Rhythmen des Kirchenjahres, behandeln die Prediger grundlegende Themen der Heilsbotschaft. Hauptthema war hier vor allem das Leben in der Nachfolge Christi, das im 13. Jahrhundert auch in der Pastoraltheologie ein immer wichtigeres Modell christlicher Lebensorientierung wurde.

Im *siebten* und letzten Kapitel analysiert Bériou die katechetischen Aspekte der untersuchten Predigten. Wichtig ist dabei vor allem die Tatsache, daß die Pastoralpredigt für weite Teile der damaligen Gesellschaft der vornehmliche Weg zur Bibelkenntnis war. Die Präsentation der Botschaft der Heiligen Schrift in den mittelalterlichen Predigten ist deshalb von einschneidender Bedeutung für den religiösen Horizont der damaligen Gesellschaft. In Bérious Worten: «Il est certain, en tout cas, que l'alchimie des savoirs pratiquées par les prédicateurs a contribué à forger la culture de leur temps» (595). Die Autorin zeigt, wie vor allem die Botschaft des richtigen Handelns («ce qu'il faut faire») dem Publikum in einem sorgfältigen Diskurs vorgetragen wurde; scholastische Exegese wurde mit Bildern der konkreten Lebenswelt und der damaligen Erzählkultur zu gut faßbaren und verständlichen Handlungsanweisungen verschmolzen und vermochte somit das Denken und die kulturellen Praktiken der damaligen Gesellschaft zu formen.

Begleitet wird Bérious Analyse von einer Vielzahl von Appendices im *zweiten Band* der Studie, in denen die Autorin ihr umfangreiches Quellenmaterial präsentiert und statistisch auswertet. Dabei wäre es angesichts der gänzlich unveröffentlichten Quellen wünschenswert, daß mehr eigentliche Predigttexte (ev. in Form von Regesten) der Leserschaft zugänglich gemacht worden wären. Im sonst sorgfältig erstellten Dokumentarband wirkt einzig irritierend, daß in der ausführlichen Bibliographie mehrere der im Text zitierten Arbeiten nicht aufgeführt werden.

Mit der vorliegenden Arbeit hat Nicole Bériou, seit langem eine der ausgewiesensten Kennerinnen der Predigt des Mittelalters, eine magistrale Arbeit vorgelegt, deren erstaunliche inhaltliche Dichte und analytische Tiefe in einer kurzen Besprechung, wie sie hier vorgenommen wurde, nicht adäquat beschrieben werden kann. Bérious Arbeit bringt die mediävistische Predigtforschung jedenfalls einen großen Schritt vorwärts, weil hier zum ersten Mal eine fundierte Analyse der Modalitäten der «prédication effective», untersucht an einem räumlichen und zeitlichen Brennpunkt der Entwicklung der mittelalterlichen Predigt, vorliegt.

CHRISTOPH T. MAIER

Jean-Luc Gouin: *Hegel ou de la raison intégrale. Suivi de «aimer penser mourir»: Hegel, Nietzsche, Freud en miroirs*. Eds Bellarmin, Québec 1999. 223 p.

Absicht dieser Studie ist es, dem Leser den «globalen Sinn» von Hegels Denken nahezubringen und auf diese Weise in dessen Philosophie einzuführen (27). Allerdings will der Autor sie dabei nicht als Einführung der üblichen Art verstanden wissen. So wird kein werkgeschichtlicher Abriß, kein Überblick über die Denketappen des großen Philosophen präsentiert. Und auch eine

Einführung des Typs ‹Hegel verstehen›, eine problematisierende Erklärung zentraler Hegelscher Denkfiguren, steht nicht eigentlich zur Diskussion. Die Studie führt vielmehr dergestalt in Hegel ein, daß sie ihn in verschiedenen Facetten als fruchtbaren und aktuellen Denker einer «integralen Vernunft» porträtiert. Sich mehr als Entdecker denn als Interpret des Philosophen verstehend, legt es der Autor zudem keineswegs darauf an, mit den gelehrten Gesamtdarstellungen und Spezialmonographien zu Hegel in Konkurrenz zu treten (25). Schon eher ist es die Opposition gegen diese, welche ihn antreibt. Hegels Vernunftauffassung soll als eine Denkform begreiflich gemacht werden, die dem vernunftbegabten Gemeinsinn nicht weniger eigen ist als der virtuosen Spekulation.

Das Hegelsche Konzept der Vernunft, welches der Autor durch die vier Kapitel, den Epilog und den Anhang seiner Studie hindurch mit großem Engagement und mit Sinn für die poetisch-spielerische Dimension in Hegels philosophisch-ernster Begriffsarbeit wiedergibt, kontrastiert mit dem Bild jener hybriden Philosophenvernunft, welches die vehemente Kritik sowohl der Linkshegelianer als auch, in unserem Jahrhundert, der Positivisten und kritischen Rationalisten auf den Plan rief. Hegels Vernunft ist nicht die Vernunft des berühmt-berüchtigten Idealismus, der das Konkrete in Abstraktionen verwandelt, der das Denken der *Realität* zur Realität des *Denkens* verflüchtigt. Die Sache verhält sich umgekehrt. Hegel ist der Denker der konkreten Wirklichkeit. Sein Konzept der Vernunft besticht durch das Bestreben, die Realität *aus sich selbst* heraus zu denken, soll es doch im Gegenzug gegen subjektive, abstrakte Formen des Philosophierens und gegen deren abstraktes Fordern emphatisch darum gehen, dasjenige zu verstehen, was *ist*. (41ff.). Aus der Optik des Autors ist Hegels *absolute* Vernunft bzw. Vernunft der *Totalität* darüber hinaus auch keineswegs die von seinen Antipoden perhorreszierte Vernunft einer dogmatischen metaphysischen Wahrheit bzw. Vernunft einer totalitären, indifferenzierenden Vereinheitlichung. Hegels absolute Vernunft ist, so die Gegendarstellung von Gouin, erstens die auf sich gestellte, die *autonome* Vernunft, mithin nicht der absolute Standpunkt, der die Sache von außen betrachtet. Zweitens ist sie die Vernunft, deren Wahrheitskriterium die gelungene Herausbildung eines kohärenten Konnexes von Bestimmungen ist, nicht die Übereinstimmung mit einem lokalisierbaren, isolierbaren Wesen oder Gegenstand (122f.). Und was den totalisierenden, identifizierenden Charakter dieser Vernunft betrifft, zeichnet sie sich trotz (oder vielmehr: wegen) ihrer identitätsphilosophischen Gestalt durch eine Reflexion auf den Reichtum, die Individualität und die Differenz der Weltphänomene aus. Sie befreit die Welt vom Chaos, ohne sie in ihren disparaten Erscheinungsweisen zu reduzieren (97f.).

Zweifellos wirkt Gouins Kontrastbild einer realen, konkreten und differenzbewußten Vernunft Hegels – ein Kontrastbild, an dem freilich schon einige ältere Hegel-Darstellungen (man denke allem voran an das vom Autor häufiger zitierte Buch «Vernunft und Revolution» von H. Marcuse) wie auch neuere Studien zum jungen Hegel herum skizziert haben – erfrischend angesichts der sich nach wie vor hartnäckig haltenden Vorurteile Hegel gegenüber.

Und es ist auch legitim, dieses Gegenbild mit Gouin nicht auf die Jugendperiode Hegels zu beschränken. Die These, wonach dieser Philosoph ein Denker der konkreten Wirklichkeit ist, läßt sich durchaus auch für die reife und späte Phase des enzyklopädischen Systemdenkens erhärten. Zwar bleibt Hegel hier hinter der von seinen linkshegelianischen Schülern ausgebildeten nominalistischen Strategie der Verabschiedung abstrakter Begriffe und Wirklichkeiten weit zurück. Aufgrund der immensen Aufnahme einzelwissenschaftlicher Daten, durch die sich sein System auszeichnet, übertrifft er dennoch hinsichtlich der Darstellung einer vielfältigen, konkreten Wirklichkeit in vielen Bereichen die nominalistischen Herausforderer. Allerdings gilt es die realistische, differenzbewußte Perspektive in Hegels Vernunftkonzept am Ende immer auch zu relativieren. Es handelt sich um einen bestimmten Gegenstand und Bereich der Realität, dem Hegel sich mit dem konkreten Denken nähert, zumal es ein bestimmter – organologischer – Typus der Vernunft ist, unter welchem die vernünftige Wirklichkeit betrachtet wird. Dies bedenkt Gouin zu wenig, wenn er allen Ernstes behauptet, bei Hegel sei der Standpunkt der Vernunft nicht als «Option» des Philosophierens zu verstehen, sondern als Denkenmüssen der vernünftigen Wirklichkeit (51). Eine Hegelsche Kehre dahingehend, daß die vernünftige Wirklichkeit sich ihren Philosophen wählt, der sie auszusprechen vermag, würde nur die eine Form von abstrakter Realität durch eine andere ersetzen.

Besondere Beachtung verdient das im *zweiten Kapitel* anhebende Bemühen, die Struktur von Hegels Konzept der Vernunft kenntlich zu machen. Gouin beschreibt diese Struktur, Hegels ‹dialektische Methode›, als Komplex von «Subjekt-Negatitivät-Resultat-Versöhnung» («Sujet-négativité-résultat-réconciliation», 59ff.) Das vernünftige Erkennen einer Sache ist ein fortschreitendes, totalisierendes Bestimmen einer ersten, einfachen Vorstellung von dieser Sache. Im Wege des Fortschreitens wird die Vorstellung (das zu entdeckende Subjekt) sukzessive negiert und zugleich bestimmt. Es entsteht eine ‹Bestimmung› der Sache, die Hegel bekanntlich, in Umdeutung von Spinozas ‹omnis determinatio est negatio›, als doppelte Negation oder absolute Negativität erörtert und praktiziert (69). Im Resultat des Bestimmens, das als Rückkehr zu sich oder Versöhnung deutbar ist, zumal es um ein *immanentes* Bestimmen der ersten Vorstellung geht und die bestimmende Instanz kein Subjekt außerhalb dieser Vorstellung ist, kann sodann erst von einer *erkannten* Sache die Rede sein. Mit dieser Struktur wird demnach kein Modell einer Erkenntnis aus einem wahren Ersten propagiert. Vielmehr herrscht die Annahme vor, daß von einer evidenten Vorstellung zu deren Begriffensein zu schreiten ist. Gouin erläutert die nämliche Struktur der Vernunft gleichfalls im Blick auf Hegels «spekulativen Satz» und folgt der Ansicht, die Hauptfunktion eines Satzes bestehe darin, das Subjekt durch ein fortschreitendes Bestimmen im Prädikat begreiflich zu machen (63ff.). Auch wenn Gouins Rekonstruktion von Hegels Vernunftstruktur im Detail mangelhaft oder fragwürdig bleibt (das für das Verständnis von fortschreitender Bestimmung unentbehrliche Moment des antinomischen *Widerspruchs* bleibt so gut wie unberücksichtigt; der spekulative Satz wird anhand von Beispielen entfaltet, die der Vorstellung des anreichern-

den Bestimmens des Subjekts durch das Prädikat nach dem Vorbild von Leibniz' «praedicatum inest subjecto» angemessen sind, nicht aber Hegels pointiertem Verständnis des verschwindenden Übergehens des Subjekts in das Prädikat), vermag sie insgesamt doch seiner Ansicht, Hegels Denken sei dem vernunftbegabten Gemeinsinn zugänglich, Plausibilität zu verleihen. Jedenfalls verdeutlicht sie, daß es sich bei der nämlichen Struktur um die schrittweise Entfaltung eines Denkprozesses handelt, den wir alle erfahrend durchlaufen, wenn wir es mit dem Kennenlernen, Begreifen einer Sache zu tun haben. Was man bei Gouin allerdings auch in diesem Punkt vermißt, ist die Erörterung der Frage, ob Hegels Vernunftstruktur in ihrer Integrationsfähigkeit nicht womöglich an Grenzen stößt. In Hegels Struktur der Vernunft spiegelt sich ein auslegendes, verstehendes Erkennen, ein Erkennen, das sich von der Form der gegenstandskonstitutiven Verstandeserkenntnis klar distanziert. Eine Folge dieser Absetzung ist letztlich aber gerade, daß nicht mehr dargestellt werden kann, daß, wie Hegel es unterstellt, die Verstandeserkenntnis lediglich ein Derivat der Vernunfterkenntnis ist.

In Hegels philosophischem System ist die logische Struktur der Vernunft in zahlreiche reale, natur- und geistphilosophische, Gegenstandsbereiche eingebettet. Im *dritten Kapitel* beleuchtet der Autor Aspekte jenes Teilbereichs des Geistsystems, den Hegel «objektiven Geist» nennt. Entlang der Stichworte «Geist», «Staat» und «Freiheit» legt der Autor dar, daß die Bestimmung des Subjektes seine Eingliederung in Recht und Staat ist und daß das Subjekt erst dadurch zu seiner wirklichen Freiheit gelangt. Damit wird nicht zuletzt die seit jeher beunruhigende Frage berührt, in welcher Weise Hegel Freiheit und Verstaatlichung des Subjekts zu verbinden vermag. An dieser Stelle weist der Autor zu Recht darauf hin, daß der klassische Vorwurf, der ‹preußische Staatsphilosoph› lasse die Individuen am Staat zerschellen, in Hegels Texten wenig Nahrung findet (102ff.). Hegel verteidigt, wie der Autor durch eine stattliche Reihe von Zitaten belegt, keine Freiheit der Individuen, die faktisch die Freiheit von Geist und Staat bedeutet, sondern die wirkliche Freiheit der Individuen (und zwar aller Individuen), die Freiheit, die kraft des Rechtes und Staates gewährt wird (97ff.). Natürlich sind damit die Würfel im Auslegungsstreit um Hegels Verhältnis von Freiheit und Staat noch nicht gefallen. Wird Hegels Verteidigung der Freiheit der Individuen nicht durch sein konkretes Staatskonzept, das mit seiner allgemeinen Idee des Staates einhergeht, dennoch beeinträchtigt? Nicht nur der Staat allgemein, sondern auch und insbesondere die bestimmte Qualität des Staates ist doch dafür ausschlaggebend, daß und in welchem Ausmaß die individuelle Freiheit sich entfalten kann. Und diesbezüglich hat Hegel – was der Autor kaum thematisiert – seit der späten Jenaer Zeit durch sein konkretes Staatskonzept zumindest der individuellen Freiheit in der Gestalt einer demokratischen, intersubjektiven Willensbildung Grenzen gesetzt. Auf einen vergleichbaren Sachverhalt wäre im Bezug auf Hegels konkretere Einlassungen zum Freiheitsverständnis aufmerksam zu machen. Wie Gouin erwähnt, plädiert Hegel für eine Freiheit, die jedwede Willkürfreiheit oder Wahlfreiheit verschmäht (99f.). Die Hegel zufolge richtig verstandene Freiheit besteht erstens im *beschließenden* Willen und zweitens im *wis-*

sentlich beschließenden Willen, im Willen, der sich zum Wissen des Beisichseins des Subjekts erhoben hat. Nun ist Wählenkönnen zwar nicht das Ziel der Freiheit, aber doch deren unentbehrliche Voraussetzung. Es erhebt sich deshalb die Frage, ob Hegel das befreite Individuum nicht gleichzeitig durch eine Art Fatalismus der gewußten Freiheit einengt.

Hegels Konzept der Vernunft umgreift von Anbeginn mehr als jene globale vernünftige Wirklichkeit, die im enzyklopädischen System der Logik sowie der Natur- und Geistphilosophie abgebildet wird. Hegel kennt auch eine Vernunft, die sich als Denken des Leibes, der Liebe, kurz: des Lebens, zu erkennen gibt. Zu diesem Typus von Vernunft, der mit Brechungen ins System aufgenommen wird, äußert der Autor sich hauptsächlich im *vierten Kapitel* und den daran angehängten Teilen. Dabei zeichnet er angesichts dieser ‹anderen› Vernunft eine integrale Hegelsche Vernunft nach, die nicht nur kein geschlossenes System kennt, sondern ihre Systemform auch so weit ins Offene treibt, daß sie eine Verbindung von «System» und «Nicht-System» postuliert (131). Und schließlich fehlt auch der Hinweis auf jene Hegelsche Vernunft nicht, die sich bewußt ist, einem *Bedürfnis* nach Vereinigung zu gehorchen und in der Gestalt als wissenschaftliches System auf den existentiellen Horizont von Liebe, Tod und Seligkeit angewiesen zu sein (185f.). Es ist unbestritten, daß Hegel auch mit dieser Seite der Vernunft vertraut ist und daß er sie zuweilen wie die Romantiker, Nietzsche und Freud entlarvungspsychologisch gegen das abstrakte Denken einsetzt. Doch ist dies nur die eine Wahrheit über Hegel. Die andere Wahrheit, die Bataille, Derrida u.a. ausgesprochen haben, ist, daß er sich von dieser ‹anderen› Seite der Vernunft immer auch entfernt. Gouin ist nicht frei von der Neigung, diese Ambivalenz in Hegels Denken abzuschatten. Desgleichen ist er häufig versucht, Hegelsche Denkkontexte und Denkschattierungen mit Hegels Denken als solchem zu vermischen. Daß die eine von Hegels vereinigungsphilosophischen Wurzeln die negative Theologie des Neuplatonismus ist, ist ebenso offensichtlich wie die Tatsache, der zufolge Hegel seine Identitätsphilosophie in engem Bezug zur ästhetischen Vernunft Schillers, Hölderlins und der Frühromantiker ausbildet. Und nicht zu bestreiten ist dabei auch, daß diese Kontexte, am einhelligsten in der Lebensphilosophie der Frankfurter Jahre, Inhalt und Form von Hegels Philosophie prägen. Wenn man Hegels Philosophie gesamthaft betrachtet, sind sie aber Anstöße, die immer auch abgestoßen worden sind. Hegel hat zwar sein Systemvorhaben durchaus mit der Aufgabe verbunden, auch dessen Negationen zu integrieren. Aber Hegel ist nicht F. Schlegel geworden, der zugleich ein System und kein System haben wollte. Hegel ist kein Gegner, aber als Kritiker ‹erbaulichen› Philosophierens eben auch nie ein Freund der Liebesphilosophie geworden.

MARTIN BONDELI

Will Kymlicka: *Les théories de la justice: Une introduction.* Paris: Eds La Découverte 1999. 363 p.

La traduction du livre de W. Kymlicka dont la première édition en anglais parue sous le titre *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* date de 1990, rend enfin accessible en français un ouvrage d'introduction aux débats anglo-saxons de philosophie politique. D'une facture remarquable, le livre de Will Kymlicka donne un aperçu très saisissant de la richesse et de la diversité de la discussion postérieure à la parution en 1971 de *A Theory of Justice* (=*TJ*) de John Rawls. L'oeuvre de J. Rawls, de même que dans une moindre mesure celle de Ronald Dworkin, sert d'ailleurs de fil rouge, de contrepoint, à l'examen successif des principales thèses des utilitaristes (chap. 1), des libertariens (chap. 3), des marxistes (chap. 4), des communautariens (chap. 5) et des féministes (chap. 6), le chapitre 2 étant précisément consacré à la présentation des versions respectives de la théorie de la justice de ces deux grandes figures du libéralisme que sont J. Rawls et R. Dworkin.

Le travail de traduction mené par Marc Saint-Upéry sert agréablement l'ouvrage de W. Kymlicka dont il restitue en français la cohérence et la clarté, à la différence de certaines traductions récentes qui contribuent plutôt à obscurcir le texte original. Nous n'aurons sur ce point qu'un seul regret: la traduction française ne reprend malheureusement pas l'index de l'édition originale pourtant bien utile.

M. Saint-Upéry a bien sûr pu tirer profit des traductions existantes comme par exemple celles de l'oeuvre de J. Rawls réalisées par Catherine Audard qui est par ailleurs l'une des principales spécialistes francophones de la philosophie politique anglo-saxonne. Outre C. Audard, peu nombreux sont les philosophes francophones continentaux à posséder une connaissance étendue des débats anglo-saxons dans le domaine de la théorie politique. L'un des rares ouvrages en français qui puisse être cité comme présentant quelques similitudes avec celui de W. Kymlicka, est le recueil d'articles de Philippe Van Parijs publié sous le titre *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique* (La couleur des idées, Seuil 1991). Toutefois, Ph. Van Parijs n'y évoque que brièvement la controverse entre libéraux et communautariens et ne dit mot des critiques féministes à l'encontre des théories de la justice. Son ouvrage est centré sur l'utilitarisme, J. Rawls, le marxisme et le libertarisme. L'ouvrage d'introduction de W. Kymlicka a ainsi l'avantage décisif de constituer une présentation très complète, même si non exhaustive (on notera au passage l'absence du républicanisme de Q. Skinner, P. Pettit, etc.), des principaux courants et enjeux de la philosophie politique anglo-saxonne de la fin du vingtième siècle. Mais surtout, et c'est là sans doute la principale qualité de son livre, W. Kymlicka ne se limite pas à un simple inventaire. Il rend compte d'un débat vivant et en reconstruit la dynamique, démontrant *in vivo* comment se pratique la philosophie politique de style analytique.

Si l'on reprend l'ouvrage de Kymlicka au fil de ses chapitres, force est de constater tout d'abord le remarquable emboîtement argumentatif de ses différentes parties. Toutefois, le premier chapitre pâtit quelque peu de cette belle construction d'ensemble en donnant un aperçu peut-être un peu partial de

l'utilitarisme. Pour l'essentiel, il reprend les critiques de l'utilitarisme de J. Rawls et B. Williams.

A la suite de Rawls, Kymlicka présente l'utilitarisme comme fonctionnant dans notre société «comme une espèce d'arrière-fond idéologique tacite» (17). Alors qu'à l'origine (chez J. Bentham, J.S. Mill, etc.), l'utilitarisme «se caractérisait par sa critique radicale de la société anglaise» (57), cette doctrine réformiste semble bien avoir fourni au vingtième siècle une justification au conformisme. Kymlicka distingue deux types d'arguments en faveur de la maximisation de l'utilité, si l'on conçoit celle-ci comme un «critère de la validité morale» (41): (1) L'utilitarisme prend en compte de manière égale les intérêts de chacun. C'est alors une doctrine égalitariste pour laquelle la maximisation de l'utilité n'est que dérivée. (2) L'utilitarisme est une doctrine téléologique qui considère comme prioritaire la maximisation du bien et non plus l'égale considération des intérêts de chacun. En ce cas, les êtres humains sont perçus «comme des producteurs ou des consommateurs potentiels du bien à maximiser, et notre obligation morale concerne ce bien, et non pas les individus» (46). Mais, du coup, l'utilitarisme n'est plus véritablement une doctrine morale.

J. Rawls (*TJ*, §§ 5–6) juge que l'utilitarisme est fondamentalement une théorie du type (2) et présente sa propre théorie comme une alternative globale à l'utilitarisme dans la mesure où elle est fondée sur la priorité du juste sur le bien. Mais, selon Kymlicka, même si, par hypothèse, l'on devait admettre la version (1) de l'utilitarisme comme une forme de moralité plausible, elle se verrait confrontée à des difficultés qu'elle ne pourrait résoudre de façon satisfaisante. Car, l'utilitarisme peine à reconnaître la valeur des relations privilégiées et interprète l'égalité de traitement comme «l'agrégation des préférences préexistantes» (54). Ainsi, les préférences externes des individus (i.e. celles qui portent sur les biens dont devrait disposer autrui) sont prises en compte dans le calcul de l'utilité, même si elles sont discriminatoires (ex.: si elles impliquent que les personnes de couleur ne devraient pas disposer des mêmes ressources que les autres). Il en va de même des préférences égoïstes (ex.: prétendre aux quelques biens de son voisin vivant dans la misère, alors qu'on vit soi-même déjà dans l'opulence). Selon Kymlicka, ce sont là les conséquences paradoxales du respect des préférences de chacun défendu par l'utilitarisme.

Kymlicka considère qu'il manque à l'utilitarisme une «théorie des justes parts» lui permettant d'exclure certaines préférences illégitimes et garantissant effectivement à chacun une égale considération. Rawls satisfait à cette exigence dans la mesure où, dans la position originelle, les individus placés sous le voile d'ignorance ne prendraient jamais le risque d'être le jouet des préférences égoïstes ou discriminatoires d'autrui, si l'on suppose que ce sont des agents rationnels. Car, ignorant leur place dans la collectivité, ils ne peuvent choisir que des principes qui garantissent à chacun une égale considération, ce chacun pouvant être eux-mêmes. Dès lors, la théorie de la justice de Rawls vise à compenser les inégalités non méritées, c'est-à-dire celles qui n'ont pas de pertinence morale dans la mesure où elles sont le fruit de circonstances qui

échappent au contrôle des individus (ex.: les origines sociales ou ethniques). Toutefois, Rawls ne prévoit pas de compenser les handicaps naturels et ne distingue pas clairement «les inégalités qui découlent de choix différents de celles qui découlent de circonstances différentes» (101). La théorie de R. Dworkin qui repose sur un système d'enchères et d'assurance, tente de répondre à ces difficultés de façon plus satisfaisante, tout en soulignant les limites de ce qu'il est possible de faire. En effet, il existe une tension entre le souhait de tenir compte «des différences d'aspirations» des individus et le souhait de compenser les inégalités de circonstances dans leur situation initiale (99). On ne peut qu'aspirer à trouver la moins mauvaise solution sans jamais parvenir à une solution totalement fidèle à l'idéal.

Les libertariens considèrent quant à eux que traiter les individus comme des égaux implique de respecter leurs droits – en premier lieu leurs droits de prospérité – et non pas de corriger les inégalités. Ils ont en effet pour caractéristique commune d'accepter les mécanismes du marché comme intrinsèquement justes et de rejeter toute idée de fiscalité redistributive. Dans le chapitre qu'il leur consacre, Kymlicka se concentre pour l'essentiel sur les thèses de R. Nozick. Toute fiscalité redistributive aux dépens des plus aptes et au bénéfice des plus défavorisés impliquerait aux yeux de Nozick de ne pas respecter l'égalité morale des individus. Reprenant la formule kantienne, Nozick juge en effet que pour considérer les individus comme des «fins en soi» et non comme de simples moyens, il faut reconnaître en chacun le seul propriétaire légitime de soi-même, de ses capacités, ainsi que des ressources auxquelles il a pu accéder grâce à ses capacités. Dès lors, les droits de propriété que détient un individu deviennent absolus. Toute intervention coercitive de l'Etat portant atteinte à ces propriétés est considérée comme abusive, parce qu'irrespectueuse de la «propriété de soi» et de ses capacités de chaque individu.

Si Kymlicka a choisi de présenter successivement les points de vue des libertariens et des marxistes, c'est que, même s'ils défendent des thèses diamétralement opposées, ils partagent certains traits philosophiques communs. Cela est évident s'agissant d'un des aspects fondamentaux du marxisme, sa théorie de l'exploitation. Par exploitation, les marxistes entendent le mécanisme par lequel le capitaliste s'approprie une partie de la plus-value produite par le travail de l'ouvrier. Toutefois, considérer l'exploitation comme l'archétype de l'injustice, ainsi que c'est le cas pour le marxisme classique, implique de se référer explicitement ou non à quelque chose comme l'idée libertarienne de «propriété de soi». Car, l'ouvrier est de ce point de vue le seul propriétaire légitime de ce qu'il produit, puisqu'il est le seul propriétaire légitime de soi et de ses capacités. Ainsi que le démontre Kymlicka, les marxistes analytiques anglo-saxons – au premier rang desquels G.A. Cohen et J. Roemer – ont tenté de reconstruire différents volets de la théorie marxiste (la théorie de l'exploitation, de l'aliénation, des besoins). Toutefois, Kymlicka juge qu'ils butent sur des difficultés qui tiennent à leur présupposé initial quant à la «centralité du travail» et de la production des ressources plutôt que de la distribution (215). De ce fait, ils peinent à reconnaître en théorie nombre d'injustices qui ne sont pas uniquement générées par des rapports salariaux oppressifs. Dans

la société moderne, c'est le cas des injustices dont peuvent être l'objet certains groupes ethniques, les mères célibataires, les immigrés, les homosexuels, les handicapés et les personnes âgées.

Comme on le voit, utilitaristes, libéraux, libertariens et marxistes divergent quant à la façon dont il convient de considérer les individus comme des égaux. Cette question essentielle traverse l'ensemble de l'ouvrage de Kymlicka jusqu'au chapitre final consacré au féminisme. En effet, les féministes ont mis le doigt sur une inconséquence commise par la plupart des philosophes politiques qui consiste à négliger les injustices induites par la différenciation traditionnelle des rôles sexuels. Afin de garantir l'égalité entre les sexes, ils se sont généralement contentés de faire appel au «critère de différence» en vertu duquel les seules discriminations acceptées sont celles qui se fondent sur des «différences sexuelles pertinentes». Ainsi par exemple, la non-mixiété des toilettes publiques et des compétitions sportives peut être justifiée en vertu de différences sexuelles (physiques) pertinentes (257–258). Mais surtout, le «critère de différence» permet de garantir l'accès des femmes aux mêmes avantages que les hommes, en particulier en matière d'éducation, dans la mesure où il n'existe pas de différence sexuelle pertinente (sur le plan intellectuel) qui puisse justifier des discriminations. Toutefois, ce critère est insatisfaisant dans la mesure où il ne fait que rendre possible en droit l'accès à toutes les positions sociales sans résorber pour autant d'importants foyers d'inégalité. Pour les féministes, il faut remonter en amont aux sources de l'inégalité, soit à la conception des rôles sociaux et non pas seulement aux modalités d'accès aux positions sociales. Etant donné que les rôles ont été conçus par les hommes en fonction de leurs intérêts, ils ne prennent pas en compte les intérêts spécifiques des femmes par exemple vis-à-vis de la maternité. Dès lors, la plupart des femmes sont toujours victimes de discriminations, même si c'est plutôt *de facto* que *de jure*.

De même que les communautariens critiquent la conception d'un «moi désengagé» (ou encore «désencombré») présupposée par les théories libérales, les féministes soulignent que l'idéal d'autonomie de l'éthique de la justice oublie tout simplement les responsabilités des individus vis-à-vis des enfants et des personnes dépendantes. Oubli qui s'explique par le fait qu'il s'agit de responsabilités assumées, jusqu'à il y a peu, exclusivement par des femmes confinées dans la sphère privée. Dans l'exposé qu'il donne des points de vue communautariens et féministes, Kymlicka met l'accent sur les critiques qu'ils adressent à certains dogmes fondamentaux du libéralisme: la théorie de la neutralité pour les premiers, la distinction sphère privée/sphère publique pour les secondes. Très ouvert à prendre en compte ces critiques, Kymlicka présente le libéralisme comme susceptible de nombreuses et profondes révisions ce qui donne à son lecteur le sentiment qu'il n'a pas échappé à une tentation de syncrétisme philosophique sans doute propre à son entreprise. On s'étonnera enfin que W. Kymlicka n'ait à aucun moment relevé le fait que la plupart des théoriciens de la justice restent centrés sur les sociétés occidentales, oubliant par-là même la nécessité de concevoir une justice au niveau international dans un monde de plus en plus interdépendant.

ALAIN BOYER

Carlos Valverde: *Der Mensch als Person.* Philosophische Anthropologie. Paderborn: Bonifatius 1999. 394 S. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie 16).

«Wenn es eine philosophische Aufgabe gibt, deren Lösung unser Zeitalter mit einzigartiger Dringlichkeit fordert, so ist es die einer philosophischen Anthropologie» – so schrieb Max Scheler im Jahre 1927 (Philosophische Weltanschauung; zit. 57). Der Fortgang des Jahrhunderts scheint dem Philosophen mehr als Recht zu geben. «Mitten im Leben kann uns der Tod überfallen und die Hölle mit dem Teufel Mensch ... » – so beginnt die Aufschrift auf einem kapellenartigen «Friedensmemorial» für die zahllosen Gewaltopfer des 20. Jahrhunderts, das ein Dozent der Theologischen Fakultät Freiburg geschaffen hat. «Zutritt haben nur Wind, Regen, Schnee und kleine Tiere» (KIPA 22.08.1999), während der Mensch ausgeschlossen bleibt. Die Abdankung des Menschen zugunsten der unberührten Natur – ist das die Hoffnung für das neue Jahrtausend?

Optimistischer ist der Verfasser der hier vorgelegten Philosophischen Anthropologie, der Jesuit Carlos Valverde, *1922, seit 1993 Professor für Metaphysik und Geschichte der Philosophie am Theologischen Institut San Dámaso in Madrid. Sein philosophischer Zugang will «von Liebe zum Menschen getragen» sein. «Auf Erden und nächst Gott gibt es nichts Heiligeres als den Menschen, und nichts verdient soviel Respekt und soviel Fürsorge wie er» (11f.). In der Einführung – und nicht nur hier – spricht der gläubige Christ und überzeugte Jesuit. Bereits zu Beginn der Lektüre steht fest, daß sein Werk unter mehreren methodischen Herausforderungen steht: 1. Die Reihe AMATECA möchte im Stil von Lehrbüchern «das gesamte grundlegende Material» «in knapper, zusammenfassender Form» (8) bieten, selbst um den Preis gewisser Verkürzungen. 2. Die philosophische Anthropologie ist Bestandteil einer Serie zur katholischen Theologie, soll jedoch streng philosophisch vorgehen «im Licht der natürlichen Vernunft, die das Proprium der Philosophie ist» (15). 3. Angesichts der Differenzierung in eine physische, psychologische und theologische Anthropologie, in Sozial- und Kulturanthropologie steht die philosophische Anthropologie vor einer erheblichen Datenmenge, vor der Neigung zu Reduktionen, schließlich unter einem gewissen Profilierungsdruck; sie hat sich als integrierende und «kritische Instanz für die positiven Anthropologien» (17) zu erweisen. 4. Nicht zuletzt erfordert die Internationalität der Reihe, die auf Englisch, Italienisch, Französisch, Spanisch, Portugiesisch, Deutsch, Polnisch und Russisch erscheint, eine interkulturell vermittelbare Darstellung des Stoffes.

Der Verfasser wählt eine phänomenologische Methode: «Eine existentielle Phänomenologie, die beim psychologischen Ich ansetzt, um es sodann zu transzendieren und zum ontologischen Ich zu gelangen, scheint die Untersuchungsmethode zu sein, die am ehesten einen Zugang zur menschlichen Wirklichkeit verspricht» (20). Sein erkenntnistheoretischer Realismus erlaubt es ihm, in weitem Umfang empirische Forschungsergebnisse zu integrieren und zugleich an einer «metaphysischen Anthropologie» (vgl. 24) festzuhalten. Die Verbindung zwischen Empirie und Metaphysik wird durch die transzendental-

philosophische «Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Erkennbarkeit» (22) der psychologischen und geschichtlichen Identität in der Selbstwahrnehmung des Ich vermittelt. In der philosophischen Anthropologie ist der Mensch zugleich Subjekt und Objekt der Wissenschaft. In diesem Vorgang kommt bereits die herausragende Stellung des Menschen unter allen Lebewesen zur Geltung: «Denn der Mensch, und nur er, ist dessen fähig, was Thomas von Aquin die *reditio completa subiecti in seipsum* nannte» (De ver. I 9c.; zit. 35; vgl. 211, Anm. 38).

«Der Mensch als Person» – dieser Titel gibt die philosophische Grundposition des Verfassers an. In Abgrenzung gegen das Individuum wie gegen das Kollektiv versteht Valverde sich ausdrücklich als Vertreter eines Personalismus. Er stellt den Personbegriff, der mit den klassischen Definitionen von Boethius, Thomas von Aquin und Max Scheler eingeführt wird, ins Zentrum seines Werkes in der Überzeugung, «daß die *philosophische Anthropologie* heute personalistisch geprägt sein muß und daß der Personalismus die Philosophie ist, die den überlegenen Wert der Person gegenüber dem Individuum, gegenüber dem Ding oder gegenüber dem Gattungsmäßigen und Impersonalen vertritt» (41). Als ihre wichtigsten Vertreter nennt Valverde: «Max Scheler, Martin Buber, Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas, Jean Lacroix, Maurice Nédoncelle, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Pierre Teilhard de Chardin, Pedro Laín Entralgo, Dietrich von Hildebrand, Karol Wojtyla, Józef Tischner» (344). Ein bevorzugter Gewährsmann für ihn ist allerdings der spanische Philosoph Javier Zubiri; auch Martin Heidegger wird als impulsgebend für personalistisches Denken wiederholt angeführt (vgl. 93).

Die Entfaltung dieser Grundoptionen vollzieht sich lehrbuchgemäß in den klassischen Bereichen der Anthropologie: Den Auftakt bildet ein notgedrungen sehr summarischer philosophiegeschichtlicher Überblick vom «griechischen Wunder» (59) bis ins 20. Jahrhundert. Ausführlich wird «Der Ursprung des Menschen» in Auseinandersetzung mit den Evolutionstheorien diskutiert. Das «Gesetz der Neuheit», das in der Evolution am Werke ist, «stellt uns unstreitig vor eine Weisheit und eine überlegene Schöpfermacht, die das Sein zur Existenz bringt» (106f.). Wir dürfen, ja müssen die metaphysische Folgerung ziehen, daß die Evolution teleologisch ihren Schlußpunkt im Menschen findet. Um diese Überzeugung zu sichern, «ist die Bezugnahme auf ein Absolutes, ein letztes Du unumgänglich; dieses muß imstande sein, allen Menschen die volle Personwerdung zu sichern, weil es selbst Fülle der Wahrheit und Fülle der Liebe ist» (132). In ein Argument *ad hominem* gewendet: «Hat die Evolution – anthropomorph gesprochen – sich derart angestrengt, den Menschen auf die Erde zu bringen, nur um ihn dann zu zerstören und zu vernichten? Das ist undenkbar, weil es absurd wäre» (136).

Die «Phänomenologie des menschlichen Verhaltens» arbeitet die Differenz zwischen Mensch und Tier heraus. Der Übergang zum Hominiden müsse sich als «Wirkung der *Causa prima*, das heißt Wirkung einer *creatio ex nihilo*» vollzogen haben, allerdings nicht durch ein äußeres Eingreifen, sondern als «Erfüllung einer biologischen Erfordernis der Keimzelle» (144). In den beiden folgenden Kapiteln über Erkenntnis und Wille des Menschen kommt die Schu-

lung des Verfassers an Thomas von Aquin, gelesen allerdings durch die Brille des Francisco Suarez SJ (vgl. 54f.; 226 mit Anm. 53) klar zum Ausdruck. Ein gewisses Befremden läßt sich nicht unterdrücken, wo der Verfasser – in einer Reihe mit dominikanisch geprägtem Herausgebergremium – wie selbstverständlich den altehrwürdigen Gnadenstreit zugunsten der jesuitischen Position entscheidet: «Am überzeugendsten scheint die Lösung des Jesuiten Luis de Molina (1535–1600): ... Der göttliche Beistand ist innerlich indifferent und überläßt dem menschlichen Geschöpf die Bestimmung des Aktes, ohne daß damit der Wille ganz ein Wollen setzt» (256f.). *Nihil obstat?*

Die Leib-Seele-Problematik löst der Verfasser in Abgrenzung von Monismus und Dualismus «hylemorphistisch»: Leib und Seele sind «Koprinzipien *derselben Substanz*, die die Person ist» (279). Nachdruck liegt auf dem philosophischen Postulat einer geistigen, unsterblichen Seele als Bedingung der Möglichkeit für eine «humanistische Anthropologie» (272). Schwerer fällt dem Autor die philosophische Deutung der menschlichen Leiblichkeit, die einerseits als «eine Komponente meines Ichs» (304) bezeichnet wird, andererseits «etwas von Nicht-Ich» behält. Wie er sich in diesem Zusammenhang auf Karl Rahners «Geist in Welt» beruft, so folgt Valverde auch in der Deutung von «Leid und Tod» einem jesuitischen Mitbruder: Pierre Teilhard de Chardin. Er teilt dessen evolutionistische Interpretation: «Das Leid ist der Preis des Seins» (319) in bezug auf die physischen Übel in der Welt, will jedoch die Übel der Sünde als «nicht mediatisierbar» (320) von dieser Deutung ausnehmen. Bedingung der Möglichkeit für die Sinnhaftigkeit des Leidens ist wiederum der «vernünftige Optimismus» (330), der aus philosophischen Gründen mit der Unsterblichkeit rechnet. Der Band wird abgerundet durch das Kapitel «Die Person in der menschlichen Gemeinschaft». Der Personalismus erscheint hier als einzig möglicher Ausweg aus den Mißständen in Politik und Gesellschaft: «Wir haben Spezialisten für alles, aber wir haben wenig Personen. Diogenes könnte von neuem am hellen Mittag mit seiner Laterne auf den brodelnden Marktplatz gehen und rufen: ‹Ich suche einen Menschen›.» (339). Die angeführten Beispiele schließen sich eng an die katholische Soziallehre an: Kritik an Marxismus und Faschismus, aber auch am Kapitalismus, Hochschätzung der Familie als Keimzelle des Staates, Recht auf Arbeit und gerechten Lohn, Solidarität und Subsidiarität, natürliches Sittengesetz. Das Buch mündet in ein zumindest theistisch gefaßtes Glaubensbekenntnis: «Gott ist der Schlüssel für das menschliche Rätsel» (378), die Erfüllung der Sehnsucht nach dem absoluten Du. Das religiöse Phänomen stiftet «unmittelbar menschliche Interkommunion» (384), im christlichen Bereich «Kirche» genannt.

Eine «streng philosophische» Anthropologie, die bei der christlichen Kirche anlangt? Ein «Lehrbuch» ist das Werk auf jeden Fall geworden: ein Lehrbuch, dem viele Früchte der Bemühungen der Philosophie um den Menschen zu entnehmen sind; ein Lehrbuch, das die Uneindeutigkeit des Sammelbegriffs «Personalismus» offenkundig werden läßt: Selbst und gerade ein Personalist könnte zweifellos Kritikpunkte finden: die mangelnde Würdigung menschlicher Leiblichkeit, die unklare Vermittlung zwischen der Hinordnung der Person auf Gemeinschaft und ihrer philosophisch stark betonten Selbstbezüg-

lichkeit; die pauschale Verurteilung des Protestantismus (72f.; 384); die Abwesenheit der Mann-Frau-Beziehung; ein Lehrbuch der methodischen Schwierigkeit einer philosophischen Anthropologie in der Theologie: Muß die Methodik wirklich in einem doppelten «als ob» bestehen?: «als ob» wir von der Glaubensüberzeugung absehen könnten und «als ob» die Annahme der Glaubensaussagen nur durch äußere, rein philosophische Argumente plausibel würde, da die offenbarten Wahrheiten «ja jenseits des Rationalen stehen und überrational sind, dennoch aber ... die Zustimmung zu ihnen vernunftmäßig begründbar» ist (233). Diese Charakteristik der Fundamentaltheologie gemäß der apologetischen Methodik der Glaubwürdigkeitsmotive ist bezeichnend. In dem Versuch, die Offenbarung vor dem Vernunftzugriff zu schützen, tritt unversehens und vermutlich unbeabsichtigt ein offenbarungsfremdes theologisches Konzept zutage: ein Gottesbild mit vielen Anklängen an die Physikotheologie, die von der Zweckmäßigkeit der Natur auf die höchste Weisheit der *causa prima* zurückschließen wollte. Wo bleibt die hochgemute Überzeugung, daß die christliche Offenbarung sich zwar nicht als Produkt menschlicher Vernunft, aber als vernunftgemäß erweisen läßt? Außenstehende Leser/innen merken die Absicht und sind verstimmt, die Studierenden der Theologie bleiben ratlos zwischen dem Glaubensbekenntnis und seiner methodischen Suspendierung. Vielleicht finden sich ja Antworten in einem Band der Reihe AMATECA über «*Theologische* Anthropologie»?

BARBARA HALLENSLEBEN

Klaus Obenauer: *Thomistische Metaphysik und Trinitätstheologie.* Sein – Geist – Gott – Dreifaltigkeit – Schöpfung – Gnade. Münster: Lit Verlag, 2000. 162 S. (Philosophie 37).

Déjà connu pour ses études trinitaires et bonaventuriennes, K. Obenauer présente un libre essai de théologie spéculative, occasionné par la discussion du monumental ouvrage de M. Schulz (*Sein und Trinität*, St. Ottilien 1997). Hors de toute perspective proprement historique, rédigé de façon très dense dans un langage technique assez complexe qui n'en rend pas l'accès aisé, cet essai veut s'inscrire dans la recherche contemporaine de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler une «ontologie trinitaire». La discussion est menée en deux temps: métaphysique, puis trinitaire. La thèse centrale de l'ouvrage réside dans la valeur et la nécessité d'une métaphysique de l'être comme condition de possibilité du discours théologique. Sur cette base, K. Obenauer présente une critique et une réinterprétation de la pensée de Thomas d'Aquin, à l'école des grands maîtres du XXe siècle (Rahner, mais aussi Balthasar et d'autres théologiens s'inscrivant dans l'héritage d'Hegel).

Sur le plan métaphysique, K. Obenauer reproche au «thomisme classique» d'avoir négligé ou de n'avoir pas saisi que la dimension du non-être de la créature a son origine exemplaire en Dieu: ce thomisme est jugé victime d'une compréhension déficiente du principe de non-contradiction (149–150). Klaus Obenauer n'entend rejeter ici ni la détermination de la pensée par l'être, ni l'universalité exclusive de l'être. Par non-être (*Nicht-Sein*), il faut entendre le

caractère limité de l'être créé: l'être créé intègre formellement le non-être en tant qu'il est limité, en tant qu'il n'est que cet être fini qui n'est pas un autre. La finitude de l'être créé signifie alors l'intégration formelle, dans cet être créé, du non-être: le non-être relève ainsi de la formalité même de l'être créé (15–31, 45–47, 60–62, 108–112, etc.). Par cette finitude, l'être créé est orienté et ouvert vers son sens originel (*Ursinn*) qui est la plénitude de la pure actualité d'être de Dieu (l'identité absolue de l'être). D'une manière qui s'inscrit dans le prolongement de K. Rahner, K. Obenauer pose, en raison de la finitude de l'être créé intégrant le non-être, un savoir humain pré-réflexif et pré-thématique du sens original de l'être (Dieu), que la métaphysique explicite et thématise (31–41). Ce savoir est l'ouverture originaire, dans l'être humain fini et intelligent, vers la plénitude sans mélange de Dieu: nous ne connaissons que sur l'horizon de Dieu. Le fondement d'une telle démarche métaphysique ne peut résider que dans l'intuition de soi, puisque c'est ici que Dieu apparaît comme le sens originel, la perfection d'être sur laquelle notre être fini est ouvert. Le chemin des «preuves de Dieu» se trouve donc réinterprété, dans cette perspective, à partir de l'intuition du Je (du non-être formellement constitutif de l'être fini), qui ouvre l'accès à la perception de la causalité efficiente et exemplaire de Dieu (41–48).

Du point de vue métaphysique, cette ontologie conduit à considérer Dieu comme l'exemplaire de l'être des créatures et comme l'exemplaire du non-être des créatures (62–69). Suivant K. Obenauer, le non-être inscrit dans la formalité de l'être créé représente le mode déficient de ce qui, dans la formalité de l'être pur (Dieu), n'appartient qu'à l'être. Dieu pré-dépasse en lui, sur le mode de l'identité d'être, l'être et le non-être constitutifs des créatures. Considérée principalement dans le cadre de la causalité exemplaire (la causalité efficiente du créateur n'est pas exclue mais elle n'intervient pas ici au premier plan), cette thèse signifie que l'exemplarité divine embrasse le non-être et l'être-autre de la créature devant Dieu: cela nous renvoie à l'ouverture vers le sens originel de l'être.

C'est ici qu'intervient la théologie trinitaire. La réflexion commence par une sévère critique adressée à la pensée trinitaire du «thomisme classique»: ce dernier tendrait en réalité à faire disparaître la distinction personnelle en Dieu, conduisant ainsi à un certain unitarisme (73, cf. 159). La saisie thomiste du double aspect constitutif de la relation (*esse in* et *esse ad: Hin-Sein*) relève en définitive, pour K. Obenauer, d'une conception concurrentielle de l'unité et de la pluralité. La relation divine doit plutôt être saisie comme la totale inclusion réciproque de l'autre (75). La génération du Fils et la procession de l'Esprit sont ainsi deux processus qui, en accomplissant le même être, s'incluent totalement (76). La relation qui constitue les personnes divines est donc comprise à la façon d'une «inclusion subsistante» (79). Pour signifier sans concurrence l'identité par soi de l'essence avec la propriété personnelle des hypostases, K. Obenauer parle du lien d'une unité non-exclusive: l'être pur de Dieu, en raison de sa propre identité d'être, est identique aux processus qu'il intègre en lui. La Trinité apparaît comme un événement de totale inclusion réciproque ne pouvant être pensé que comme identité de l'être pur et infini.

Très logiquement, cette saisie de l'intégration des relations dans la pure identité d'être de l'acte divin conduit à cette affirmation étonnante: les trois personnes ne se distinguent pas *dans* l'unique acte de l'essence (l'essence n'est pas ce qui constitue la distinction personnelle), mais elles se distinguent bien *par* l'unique acte de l'essence, puisque cet acte embrasse les *relative opposita*, en vertu de son identité même (78). Dans la procession du Verbe et de l'Amour, saisie comme la présence à soi de Dieu (*Bei-Sich-Sein*), K. Obenauer trouve l'expression de l'être-autre de Dieu (*Anders-Sein*) et, en ce sens, d'une forme divine de non-être (*Nicht-Sein*) sur le pur mode de l'être, qui relève de l'altérité. Cette compréhension de l'altérité, sans poser de kénose intratrinitaire, rappelle à certains égards la théologie trinitaire de Balthasar. L'altérité trinitaire fournit le fondement ultime de la thèse métaphysique indiquée plus haut. Dieu est la cause exemplaire de l'être et du non-être des créatures, qu'il prédépasse sur un mode trinitaire: Dieu est en lui-même identité d'être et altérité d'être (Trinité). L'altérité trinitaire signifie ainsi que Dieu possède en lui-même la capacité d'intervenir dans la créature finie, dont il fonde par mode exemplaire l'être et le non-être: étant Trinité, Dieu possède en lui-même la capacité d'entretenir avec la créature un rapport constitutif «quasi-formel» (111, 144). En d'autres termes, l'altérité trinitaire constitue le fondement de l'auto-donation divine à un être fini; cette auto-donation est le fondement d'un rapport de la personne divine, non seulement approprié mais formel ou quasi-formel, envers la créature (110, 122–123).

La réflexion sur l'inhabitation trinitaire, enfin, se développe sur la base d'une théologie de l'incarnation (Rahner), dans laquelle l'union hypostatique est conçue comme le rapport quasi-formel du divin envers le créé: Dieu constitue la créature par sa propre actualité divine (123–124). Dieu se fait «constitutif» de la créature. Cette intervention de Dieu, constitutive et quasi-formelle, concerne le plan de l'agir (les actes spirituels de l'homme), ainsi que le plan de la substance créée où s'enracine l'agir, et elle est encore plus profonde: elle concerne l'esprit créé dans sa réalité même, dans son donné fondamental (*Gegebenheit*). La créature spirituelle est ainsi le lieu et le *medium* de l'auto-accomplissement de la pure actualité de Dieu (125). Quant aux actes théologaux, il sont le lieu où se développe l'auto-communication divine dans un rapport constitutif quasi-formel: le Verbe est la cause quasi-formelle de notre connaissance de Dieu (foi et vision), le Saint-Esprit est la cause quasi-formelle de notre amour (133). Cette perspective des actes n'épuise pas la profondeur du rapport de Dieu aux créatures: pour K. Obenauer, l'inhabitation ne se réalise pas seulement par l'intervention quasi-formelle du Fils et de l'Esprit dans les activités spirituelles de l'homme: plus profondément que les actes, c'est la réalité même de l'esprit humain qui se trouve déterminée quasi-formellement par la réalité de Dieu (136). Dans cette détermination quasi-formelle de l'esprit humain par les relations trinitaires, le Fils et l'Esprit entretiennent une relation réelle envers la créature (puisqu'il s'agit d'une constitution quasi-formelle, 145), et conduisent les hommes au Père (puisqu'il s'agit des relations d'origine). De cette façon, tant l'inhabitation par la grâce que l'union hypostatique, et de fa-

çon plus générale l'être créé lui-même, trouvent leur fondement dans l'inclusion et dans l'altérité trinitaires.

L'essai de K. Obenauer, attaché à la pensée de Thomas d'Aquin, doit beaucoup aux intuitions de Rahner et intègre de façon critique plusieurs traits de l'héritage hégélien en théologie et en métaphysique. Il soulève aussi de nombreuses questions. On doit se demander en effet s'il n'y a pas une confusion ou une ambiguïté dans le rapprochement étroit du non-être et de l'altérité. Est-il légitime de considérer l'altérité (ne pas être l'autre) comme un non-être? Même en distinguant ce non-être du néant, on peut avoir quelque peine à y adhérer. L'être imparfait n'est pas non-être: il est être limité, mais il est être, sans qu'on doive introduire le non-être dans sa constitution formelle. L'être est acte: comment le non-être (non-acte) peut-il intervenir dans la constitution «formelle» de l'être (en acte) créé? Il nous paraît que la distinction réelle de l'essence et de l'existence, intégrée dans une pleine métaphysique de la participation, pourrait être mieux capable de rendre compte de l'être et de l'altérité sans introduire le non-être dans la constitution de l'être créé. Le rapport que l'être créé entretient avec le non-être se situe en effet à un autre plan (création *ex nihilo*). Si l'on accepte la notion thomasienne de création comme relation catégoriale dans la créature, on peut avoir une semblable difficulté avec la thèse d'un savoir pré-thématique de Dieu, et corrélativement avec la fondation de la connaissance de Dieu dans la connaissance de soi. L'idée de «sens commun», qui respecte l'acquisition de la connaissance par l'expérience du monde, pourrait être exploitée ici. Dans le domaine de la causalité de Dieu, K. Obenauer donne la première place à la considération de l'exemplarisme. On doit se demander si, dans une théologie de la création, la causalité exemplaire ne devrait pas être mieux subordonnée à l'efficience (cf. 67–68), seule capable de rendre compte du donné fondamental de la production *ex nihilo* de l'être créé. L'activité de Dieu considérée en termes de constitution «quasi-formelle» traverse tout l'ouvrage. Développée sur le modèle de l'incarnation (Rahner), cette thèse métaphysique rappelle l'«actuation créée par l'acte incréé» de M. de La Taille. Tout l'ordre surnaturel est posé avec l'union hypostatique (143); soit, mais il ne l'est pas sur le mode de l'union hypostatique. Je me demande à cet égard (constitution «quasi-formelle» par le Verbe divin de l'être-homme de Jésus, «extase d'être»), s'il n'y a pas un profit à tirer ici de la doctrine de saint Thomas sur l'*esse secundarium* dans le Christ. K. Obenauer écarte bien sûr la confusion panthéiste entre la créature et son Créateur, aussi bien que l'introduction des créatures dans les processus trinitaires (146), mais il reste que le passage de la causalité exemplaire de Dieu à la causalité ou constitution formelle (Dieu «constitutif» de la créature) pose un énorme problème. Je me demande enfin si la pensée de Thomas d'Aquin sur la relation en Dieu n'est pas plus riche que ne le dit K. Obenauer, et si elle n'est pas véritablement capable de rendre compte de l'unité et de la distinction en Dieu Trinité. Il faudrait également recevoir, en ce domaine, la différence conceptuelle entre la distinction des personnes et la constitution des personnes (Thomas d'Aquin). Mais cela demanderait une étude plus approfondie de la nature de la relation.

Le grand profit de l'essai de K. Obenauer consiste certainement dans l'articulation de l'altérité trinitaire avec la constitution du monde et de l'être créé, dans le domaine de l'exemplarité. Sous des apparences modestes, c'est la synthèse d'une importante réflexion contemporaine sur l'unité et la différence qui nous est présentée ici. La création, la diversité des créatures, notre être devant Dieu, trouvent leur source dans la distinction des personnes divines et dans leurs relations. C'est un point fondamental où la théologie bénéficie de la métaphysique et se révèle à son tour capable de prolonger la métaphysique, dans le dialogue des disciplines.

GILLES EMERY OP

Michael Tavuzzi: *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456–1527*. Durham-London: Duke University Press 1997. 190 S. (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 16).

Luthers erster literarischer Gegner und Verfasser des «Dialogus» gegen die Ablaßthesen – viel mehr weiß selbst die Reformationsgeschichte über den hier behandelten Dominikaner nicht zu sagen. Diese Forschungslücke will Michael Tavuzzi o.p., Professor für Philosophie am Angelicum in Rom und Mitglied des Historischen Instituts der Dominikaner, schließen. Bei aller Bemühung um historisch differenzierte Urteile ist eine gewisse Sympathie für seinen Mitbruder nicht zu übersehen, den er freundschaftlich bei seinem Vornamen «Silvestro» nennt. Die Biographie folgt chronologisch dem Lebensweg des Prierias und fügt knappe Beschreibungen seiner zahlreichen und thematisch vielfältigen literarischen Werke ein. Die vielen Rätsel um seine Person, nicht zuletzt bedingt durch das völlige Fehlen persönlicher Aufzeichnungen, haben dem Verfasser keine Ruhe gelassen: Er hat seine längerfristigen Forschungen unterbrochen, um sich Klarheit zu verschaffen. Dabei entstand nicht nur ein Persönlichkeitsporträt, sondern ein spannender Einblick «into the peculiar world of the friars' intelligentsia during the period immediately preceding the Reformation» (vii).

Die vier Kapitel, begleitet von einem Werke-Verzeichnis, einem Anmerkungsteil mit reichen Quellen- und Literaturverweisen und einem Register, folgen den Lebensetappen Silvestros: I. Predigerbruder, 1456–1487; II. Magister regens, 1487–1502; III. Prior und Generalvikar, 1503–1515; IV. Päpstlicher Hoftheologe, 1515–1527. Drei Persönlichkeiten kreuzen an entscheidenden Stellen seinen Weg und bestimmen in wesentlicher Hinsicht sein Schicksal: Sein älterer Mitstudent Girolamo Savonarola, über den er schweigt, weil er vermutlich seinen unerbittlichen Reformeifer mißbilligt; Thomas de Vio Cajetan, der zum Konventualenzweig des Ordens gehörte und weit rascher Karriere machte als Prierias: Magister der Theologie mit 25, Generalprokurator mit 32, Ordensmagister mit 39, Kardinal im Alter von 48 – während Silvestro mit 42 Magister, mit 51 Generalvikar und mit 59 Jahren Päpstlicher Hoftheologe wurde; schließlich Martin Luther, der von Prierias zunächst nur als Störenfried in seinen thomistischen Forschungen empfunden wurde, nur für kur-

ze Zeit seine theologische Arbeit bestimmte (1518–1519/20) und doch so nachhaltig sein Bild in der Geschichtsschreibung prägt.

Tavuzzi läßt bei aller nüchternen Zurückhaltung nicht nur ein chronologisches Gerüst, sondern auch die geistige Entwicklung des Prierias deutlich werden. Nicht aus dem vornehmen ligurischen Geschlecht der Di Prierios stammt Silvestro, sondern aus «rather humble social origins» (2). Wie viele Ordensleute seiner Zeit wurde sein Beiname gemäß seinem Heimatort Priero in Piemont zu seinem Namen schlechthin: Prierias. Silvestro trat – wie auch Savonarola – in den reformierten Zweig der Dominikaner ein: bei den Observanten der Kongregation der Lombardei. Sein Ausbildungsweg verlief geradezu idealtypisch: Noviziat in Savona, Grundstudium in Bologna und somit im damaligen Zentrum des erneuerten Thomismus, erste Erfahrungen in der Lehre und ein zehnjähriger Einsatz als engagierter Prediger. Eine Predigtsammlung (*Rosa aurea*), Heiligenlegenden (z.B. über Maria Magdalena und Agnes von Montepulciano), erbauliche Schriften zur Spiritualität und moraltheologische Hilfen für Prediger und Beichtväter machen einen großen Teil seines literarischen Werkes aus. Der Auftrag zum Weiterstudium in Bologna bestimmte ihn zum Magister der Theologie und zeigt die Wertschätzung, die ihm seine Oberen entgegenbrachten. Seit 1489 übernahm er Mitverantwortung für das Studium generale in Bologna als Studentenmagister und unterrichtete in der Folgezeit die jüngeren Studenten in Logik, Astronomie und biblischer Theologie, seit 1495 las er über die Sentenzen des Petrus Lombardus. Seine ersten philosophischen Veröffentlichungen stammen aus dieser Zeit: *Compendium dialectice* (1496) und *Opus in Capreolum* (1497) mit einer *Apologia* (1499) und *Additiones* (1497), die Silvestros Ruf als spekulativer Theologe bis nach Deutschland begründeten, so daß Karlstadt, Wimpina und Eck zu ihren Kennern zu zählen sind. Noch vor seinem formellen Abschluß als Magister wurde Prierias zum Magister regens des Studium generale in Bologna ernannt und war dort mit Erfolg und pädagogischem Geschick tätig (1499–1502).

Seit 1503 wirkte Prierias als Prior in Mailand, Verona und Genua, bis er 1508 zum Generalvikar der Reformkongregation der Lombardei gewählt wurde (1508–1510). Damit erhielt er Autorität über etwa 1000 Predigerbrüder sowie eine weitgehende Unabhängigkeit von den höheren Ordensinstanzen – bis Cajetan in seiner Eigenschaft als Ordensmagister diese Privilegien durch Papst Alexander VI. widerrufen ließ. Zugleich wurde Prierias als Inquisitor in Brescia und Crema eingesetzt. Auch theologisch beschäftigte er sich zeitlebens intensiv mit Fragen der Hexerei; seine Aufmerksamkeit für die Naturmagie läßt dabei auf einen Zusammenhang mit philosophischen Debatten der Zeit über das Naturverständnis schließen. Seine vergeblichen Bemühungen um die Reform des Konventes Sant' Eustorgio und dessen Inkorporation in die Kongregation der Lombardei geben Einblick in eine undurchsichtige Verknüpfung der Ordensreform mit politischen Interessen. Der Schweizer Kardinal Matthias Schiner, der mit einem Heer von Schweizer Söldnern (vermutlich mit Huldrych Zwingli als Truppenkaplan) in Mailand einrückte, ordnete schließlich die Rückerstattung von Sant' Eustorgio an die Konventualen an. In der Folgezeit wurde Prierias von einem verantwortungsvollen Posten zum nächsten gerufen:

Magister regens in Bologna (1510–11), Prior des Konvents San Domenico in Bologna (1510–12), Inquisitor in Mailand, Piacenza und Lodi, wo Prierias gegen den Konziliarismus des Gegenkonzils von Pisa tätig wurde, Prior in Cremona (1512–14) und Venedig (1514–16). In der Vorrede zu einem seiner astronomischen Werke taucht am 31. Juni 1513 erstmals Silvestros Wunsch auf, nach Rom berufen zu werden.

Dieser Wunsch wurde erfüllt mit der Ernennung zum Professor an der Universität Sapienza als Nachfolger des Nikolaus von Schönberg und kurz darauf zum Päpstlichen Hoftheologen, der traditionell aus den Predigerbrüdern gewählt wird. Drei Päpsten, Leo X., Hadrian VI. und Clemens VII., stellte er seine Dienste zur Verfügung. Seine alltäglichen Aufgaben – Buchzensor und Inquisitor für Rom, Aufsicht über die Predigten am Papsthof – ließen Prierias durchaus Zeit für eigene Forschungen. Er veröffentlichte seine Hauptwerke *Conflatum ex S. Thoma* (1519), einen unvollständigen Kommentar zur *Summa theologiae* des Thomas von Aquin zur Verteidigung gegen Fehldeutungen unter den Thomisten selbst, v.a. durch Cajetan, und *De strigimagarum daemonumque mirandis* (1521). Mit überzeugenden Gründen schreibt Tavuzzi weiterhin das bislang Cajetan zugesprochene Memorandum *Consilium datum Summo Pontifici super reformatione ecclesiae* Prierias zu. Die Konfrontation mit der reformatorischen Bewegung erschien ihm zunächst als unerwünschte Ablenkung, der es sich möglichst schnell zu entziehen galt. Zunächst schädigte seine kritische Stellungnahme im Reuchlin-Prozeß seinen Ruf in Humanistenkreisen in Deutschland. Den an sich wohlwollenden Austausch mit Erasmus brach er ab, sobald klar wurde, daß der Humanist nicht als Verbündeter im offenen Kampf gegen Luther zu gewinnen war. Die Auseinandersetzung um die Unsterblichkeit der Seele ließ seine Gegnerschaft zu Cajetan voll ausbrechen: Pietro Pomponazzi hatte die Überzeugung vertreten, daß Aristoteles aus philosophischen Gründen die Seele für sterblich erklärt habe. Dies widersprach der Anordnung des V. Laterankonzils 1513, daß auch die Lehrer der Philosophie die Wahrheit der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu verteidigen hätten. Da Cajetan dies als unzulässige Einschränkung philosophischer Freiheit ablehnte und nun Ordensmagister war, sah sich Prierias außerstande, gegen Pomponazzi vorzugehen; er warf Cajetan vor, die Ursache für Pomponazzis Fehlurteil zu sein. Sein Schüler Bartolomeo de Spina unterstützte ihn und setzte die Attacken gegen Cajetan auch nach Silvestros Tod fort.

Die Mitwirkung von Prierias am Lutherprozeß versucht Tavuzzi differenzierter zu beurteilen als die bisherige Forschung: Einerseits nimmt er ihn gegen den Vorwurf theologischer Inkompetenz entschieden in Schutz: Die Zuspitzung der Diskussion auf die päpstliche Vollmacht zeige vielmehr das angemessene theologische Gespür, die entscheidende Kontroverse auf dem Gebiet der Ekklesiologie zu sehen. Luther selbst sei durch die Schriften des Prierias auf die Schlüsselfrage der Kirche als *regula fidei* gestoßen. Andererseits kann auch Tavuzzi ihn nicht vom Vorwurf freisprechen, unbedacht Luthers *Thesen* als *conclusiones* behandelt und pauschal als häretisch verworfen zu haben: «a serious mishandling of the Luther affair at its very beginning» (112).

Der Autor vermutet, daß Prierias von seiner Geschichte eingeholt wurde: Er beurteilte Luther nicht als einen ernstzunehmenden theologischen Gesprächspartner, sondern in einer Parallele zu Savonarola als einen aufsässigen Ordensmann, der möglichst rasch durch disziplinarische Maßnahmen zum Schweigen gebracht werden mußte, um Schlimmeres zu verhüten.

Eine besondere Forschungsleistung vollbringt Tavuzzi in der Klärung der Umstände von Silvestros Tod: Offenkundig wurde der Päpstliche Hoftheologe wegen Alter und Krankheit spätestens seit 1524 in seinem Amt von Tommaso Radini Tedeschi vertreten. Doch die Quellen zeigen, daß er Mitte des Jahres 1527 noch am Leben war. Ein gewaltsamer Tod zusammen mit seinem Stellvertreter während des Sacco di Roma ist nicht unwahrscheinlich und macht auch das Fehlen einer Grabstätte und einer ordnungsgemäßen archivarischen Überlieferung plausibel.

Tavuzzi bringt nicht nur Licht in bislang ungeklärte Einzelheiten der Lebensgeschichte des Silvestro da Prierio. Er rüttelt vor allem an dem Klischee der in sterilen Spitzfindigkeiten erstarrten, reformunwilligen Theologie der Vorreformationszeit. Die spannende Lektüre ermöglicht im historischen Kontext die Einfühlung in das Lebenswerk des Prierias in seiner Redlichkeit, ja in seiner überdurchschnittlichen Qualität, wie auch in seiner Gebrochenheit. Nicht zuletzt lenkt der Autor den Blick ausdrücklich auf die vielen offenen Fragen der Forschung, insbesondere in der theologischen und philosophischen Deutung der Schriften des Prierias. Seine Biographie wird bis auf weiteres den zuverlässigen und anregenden Bezugspunkt solcher Forschungen bilden.

BARBARA HALLENSLEBEN

Bernhard Alfred R. Felmberg: *Die Ablaßtheologie Kardinal Cajetans (1469–1534)*. Leiden-Boston-Köln 1998. 444 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought 66).

Ein evangelischer Theologe, der mit einer Arbeit über die Ablaßtheologie von einer Katholisch-Theologischen Fakultät eine Auszeichnung für seine «hervorragende wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der ökumenischen Theologie» erhält (Regensburg 1997) – das weckt Aufmerksamkeit. Gerade der Ablaß wird ja in jüngster Zeit von protestantischen Theologen als ernsthafte Infragestellung der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» gewertet. Felmbergs Arbeit entstand unter Leitung von Kurt-Victor Selge und wurde 1996 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin als Dissertation angenommen. Seine Zuwendung zum Werk Cajetans ist von einem bemerkenswerten Wohlwollen und einer großen Bereitschaft zur Einfühlung in dessen Denkweise und Denkentwicklung getragen. Cajetans Ablaßtheologie ist «in ihrer geschichtlichen Situation Ausrufezeichen eines reformtheologischen Geistes» (386), dessen «Arbeitsweise immer wieder scheinbar vorgegebene Grenzen zum Fallen bringt», dessen «argumentatorische Weitsicht vor systematischer Engführung bewahrt» (82). «Durch Cajetan erlebte die Ablaßtheologie nicht nur ihre scholastisch-theologisch fundierteste Form

und erreichte ‹unbestritten das höchste theologische Niveau›, sondern sie wurde in ihrem wesentlichen Kern durch seine Intervention mit der Dekretale ‹Cum postquam› offiziell durch Leo X. dogmatisiert und gewann damit ekklesiologisches Interesse»; so «hat Cajetan die bedeutendste Stimme erhalten, die sich je auf katholischer Seite zum Thema Ablaß zu Wort gemeldet hat» (6). Mit Recht betrachtet der Autor es als einen Mangel, daß Cajetans Ablaßtheologie «bisher in der Forschungsgeschichte nicht ausreichend gewürdigt worden» ist (4).

Auf eine «Gemeinsame Erklärung zur Ablaßlehre» läuft Felmbergs Dissertation allerdings nicht hinaus. Cajetan erscheint als der Reformer *innerhalb* eines Systems, das Luther «für nicht reformfähig» (386) erklärt und verläßt. «Luther hatte eben nicht nur die krankhaften Symptome einer Ablaßtheologie ins Auge gefaßt, gegen die sich ja auch Cajetan immer wieder wenden konnte, sondern das grundsätzlich Falsche dieser Lehre ins Visier genommen» (345). Die Ablaßdiskussion verspricht folglich Aufschluß über den Übergang von der Reform zur Reformation, von der Erneuerung der einen Kirche zur «neuen Kirche»: *hoc enim est novam ecclesiam construere*, hielt Cajetan 1518 Luthers Lehre von der Rechtfertigungsgewißheit entgegen. Es ist unbestreitbar das Verdienst des Verfassers, diesen Weg minutiös anhand der Quellen nachgezeichnet zu haben.

«Wie aber werden aus den unnützen Knechten [vgl. Lk 17,10] nützliche ‹Heilige›?» (322) – so lautet die theologische Grundfrage, die je verschieden beantwortet wird: Auf Erden gar nicht, sondern erst nach dem Tod im Himmel – so Luthers entschiedene Antwort, denn Gottes Handeln ist «*totaliter aliter*» (287) als das menschliche und auch als das kirchliche. Durch die Gnade – so Cajetans Antwort, denn Gottes rechtfertigendes Handeln vollzieht sich im Menschen selbst; in der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche nimmt das göttliche Handeln geschichtliche Gestalt an. Wo diese Differenz berührt wird, kann der Verfasser Verständnislosigkeit und Ablehnung nicht verbergen: «Die göttliche Gnade tritt bei Luther eben nicht als helfende Hand dem Werk des freien Willens zur Seite, um es zu einem Würdigkeitsverdienst aufzuwerten, das vor Gott Gerechtigkeit findet, sondern dieses Werk erfährt seine von der Sünde durchwirkte Begrenzung durch das im Glauben erkannte *opus alienum Christi*. Dies ist das einzige Verdienst des Christen. Es besteht darin, dieses fremde Werk Christi, das auf die eigene Ohnmacht verweist, anzuerkennen» (320). Hier wird die spätere lutherische Schulbildung zur Hermeneutik der damaligen Kontroverse, «weil alles, was Göttliches und Menschliches miteinander vermengt, später, als die reformatorischen Gedanken reif wurden, unbedingt verworfen wurde» (L. Pinomaa; zit. 337). Gott *oder* Mensch, der unnütze Knecht des Evangeliums *oder* der Heilige – die Wahrnehmung des Verfassers ist so stark und selbstverständlich von seiner Glaubenstradition geprägt, daß zu Cajetans explizitem Verständnis des Heiligen *als* des unnützen Knechts (vgl. *De indulgentiis*; Corpus Catholicorum 42, 169 und 178) keine Brücke führt. «Cajetan und Luther hatten also einen grundverschiedenen Glaubensbegriff» (374). Diese Perspektive des Verfassers ist bei der Lektüre seiner Quelleninterpretationen zu berücksichtigen.

Die Arbeit ist chronologisch aufgebaut. In Kapitel 1, «Die geschichtliche Situation des Ablasses zu Beginn des 16. Jahrhunderts», setzt Felmberg die Lehre der Universitäten bzw. Theologen, die implizite Theologie der Ablaßinstruktionen und die konkrete Ablaßpraxis vor Ort zueinander in Beziehung. Er korrigiert dabei «die seit Nikolaus Paulus oft rezipierte Meinung, daß die Ablaßlehre zu Beginn der Reformationszeit korrekt gewesen sei» (59) und nur die *Instructio Summaria* des Erzbischofs Albrecht von Mainz Übertreibungen und Einseitigkeiten aufgewiesen habe. In Theologie und Praxis der Zeit weist Felmberg die Gefahr der «billigen Gnade» auf (vgl. 53, 333), die dem finanziellen Zweck der Ablaßausschreibung, dem Bau des Petersdomes, Vorrang vor den seelsorglichen Anliegen gegeben habe.

Noch bevor Cajetan Kenntnis von Luthers Ablaßthesen erhielt, reagierte er selbst auf die Mißstände mit seinem Traktat *De indulgentiis* (8. 12. 1517), dem das zweite Kapitel gewidmet ist. Ihm lag daran, «die Verkündigung der Kirche zu retten, damit sie wahrhaftig sei, und die Gläubigen zu nähren mit dem Brot der Einsicht» (*Oportet enim et ecclesiae praedicationem salvare, ut vera est et fideles pascere pane intellectus*; zit. 156f.). Sein Traktat schließt sich der historischen Kritik des Durandus de Sancto Porciano an: Die Heilige Schrift und die Kirchenväter erwähnen den Ablaß nicht. Doch folgt für Cajetan daraus nicht die Ablehnung der kirchlichen Lehre. Wie Felmberg richtig bemerkt, sieht der Dominikanertheologe die Kirche als den mystischen Leib Christi (vgl. 179). Die Lehre der Kirche, z.B. über den Ablaß, wird zurückgebunden an den *sensus communis*, den Cajetan versteht als «Geschenk des Heiligen Geistes, der ‹eine geistliche Verbindung *(colligatio)* aller Teile der Kirche› bewirkt» (20). Das jurisdiktionelle Handeln der Kirche wird unter den kritischen Maßstab gestellt, diesem geistlichen Geschehen zu dienen. Die von der Kirche auferlegten Strafen, die durch den Ablaß gelöst werden, sind daher nicht rein menschlichen Rechts, wie Luther meinte, sondern sie sollen «den göttlichen Strafen ihre kanonische Form» verleihen (292); *ridiculum quippe esset semel confiteri, ut obediatur Deo, et iterum ut obediatur Ecclesiae* (zit. 290). Alle Reformanliegen Cajetans wurzeln in diesem sakramentalen Verständnis kirchlichen Handelns – auch über die Einzelsakramente hinaus: Er folgert aus diesem Ansatz, «daß auch zum Erwerb eines Ablaßbriefes der Stand der Gnade gefordert werden mußte» (53); daß für die Erteilung eines Ablasses nicht ein beliebiger, sondern ein hinreichender Grund (*causa sufficiens*; 168) erforderlich ist; daß der Ablaß sich allein auf die vom Beichtvater auferlegte Buße bezieht; daß die Pönitenten *condignas poenitentias* (142) zu verrichten haben; daß sich der Nutzen des Ablasses nicht aus der Größe der Leistung, sondern aus dem Wert für die kirchliche Gemeinschaft ergibt; daß die Ablaßspender, sogar der Papst, in Ablaßfragen irren können (171).

Das Hauptkapitel der Arbeit ist den «Auseinandersetzungen um den Ablaß zwischen Cajetan und Luther auf dem Augsburger Reichstag 1518» gewidmet, die Felmberg in den Kontext der heiklen politischen Mission Cajetans zur Sicherung einer Kreuzzugssteuer und zur Vorbereitung der Kaiserwahl einordnet. In theologischer Hinsicht möchte er stärker als die übrige Forschung den Ablaß als «den eigentlichen Brennpunkt der Augsburger Traktate»

sehen (vgl. 220f.). Zunächst fallen die verblüffenden Umkehrungen auf: Luther, dem die Heilsgewißheit im Glauben zum Kern seines Bekenntnisses wird, schließt für das Fegefeuer diese Heilsgewißheit aus, während Cajetan den Verstorbenen im Fegefeuer die Gewißheit ihrer Errettung zuspricht. Während die kirchliche Praxis der Ablässe für Verstorbene davon ausgeht, daß im Fegefeuer kein verdienstliches Handeln mehr möglich ist, spricht Luther in dieser Zeit «vom Fegefeuer als letzter Instanz menschlicher Heiligung» (242), die den Rest der Furcht vertreibt und die Liebe vollendet. Der Handlungsspielraum Cajetans war zwar aus politischen Gründen in der *causa Lutheri* stark eingeschränkt, doch hat Felmberg ohne Zweifel recht, daß der Kardinal in Augsburg als «offizieller Vertreter der katholischen Lehre» auftrat und nicht «die Freiheit wissenschaftlicher Erörterung» pflegen konnte (293).

Um so spannender ist das vierte und letzte Kapitel, in dem Felmberg in «Cajetans Ablaßtheologie in den Jahren 1519–1522» Spuren von Luthers Einfluß findet. Er zieht dabei insbesondere den Traktat *De Indulgentia plenaria concessa defunctis* aus dem Jahr 1519 heran, der als Anhang abgedruckt ist, sowie den Kommentar zur *Tertia Pars* der *Summa Theologiae* (1522). Tatsächlich kann der Versuch, den Ablaß nun aus der Heiligen Schrift zu begründen, als Frucht der Auseinandersetzungen mit Luther gelten. Cajetan sieht sich nicht zuletzt genötigt, auf den Einwand des Reformators einzugehen, daß der fürbittweise erlangte Ablaß für die Verstorbenen, der nicht kraft kirchlicher Jurisdiktion wirkt, «der reinen schlüsselgewaltfreien Fürbitte» (283) täuschend ähnlich sei. Während er bislang die zuverlässige Wirksamkeit des Ablasses *per modum suffragii* herausgestellt habe, betone er nun, daß dieser Ablaß «nur den Verstorbenen, die ihn im Leben verdient haben», nütze (358): *cum non orante Ecclesia sed operante deo liberentur* (zit. 365). Felmberg meint hier von einer «gnadentheologischen Wende» sprechen zu müssen (361; 396), die vermutlich eher eine neue Akzentuierung in einer veränderten Gesprächssituation darstellt.

Alle Versuche, eine «Ökumenische Kirchengeschichte» zu schreiben, haben sich bislang als mühevoll und konfliktträchtig erwiesen, zugleich aber als fruchtbare Wege ökumenischer Annäherung. Bei einem Thema, das so unmittelbar mit den Ursachen der Kirchenspaltung verknüpft ist, können abweichende Deutungen kaum ausblieben. So ist dem Verfasser zunächst für den Mut und die Ausdauer zu danken, sich auf einen Autor einzulassen, der auch für die Forschung im katholischen Bereich nicht leicht zu erschließen ist. Diese Rezension will nicht mehr als ein Korreferat sein, das nicht Differenzen verfestigen, sondern dazu ermutigen möchte, die damals gescheiterte Begegnung zwischen Cajetan und Luther hinsichtlich ihrer Bekenntnisinhalte zu einem einigenden Ergebnis zu führen. Die wissenschaftliche Sorgfalt ist ein unverzichtbarer Aspekt dieses Weges. Deshalb hier einige kleinere Korrekturen: Johannes Eck war kein Dominikaner (vgl. 90); Joseph (nicht Jürgen) Lortz (294); Bernhard Kötting (nicht Köthing; 318). Auf Seite 156 sind die Fußnoten 259–262 ausgefallen; der 15. Traktat Cajetans heißt *De effectu excommunicationis* (vgl. 222); Cajetans Traktat *De indulgentiis* von 1517 wurde nicht erst 1529, sondern bereits in der Ausgabe Rom 1523 abgedruckt (vgl. S. 8, Anm. 24).

BARBARA HALLENSLEBEN

Denise Buser/Adrian Loretan (Hgg.): *Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen.* Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1999. 215 S. (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 3).

Wissenschaft ist die Kunst, die richtigen Fragen zu stellen. Denn die Perspektive der Frage entscheidet über die Reichweite der Antwort. Dies gilt auch für die Theologie. In dem hier vorgelegten Berichtsband einer Interdisziplinären Tagung des Lehrstuhls für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern am 18. April 1998 wird eine Frage gestellt und eine methodische Perspektive gewählt. Die Frage ist enger, als der Titel angibt: Letztlich geht es nicht um die «Gleichstellung der Geschlechter» im allgemeinen, sondern um die Weihe von Frauen zum priesterlichen Dienst. Die methodische Perspektive ist im Untertitel angesprochen: «menschenrechtlich und ökumenisch». Die menschenrechtliche Sicht meint den Grundsatz der Gleichstellung von Mann und Frau. In ökumenischer Perspektive wird die Antwort verschiedener christlicher Traditionen auf «die menschenrechtliche Herausforderung der Zulassung zu ihren Ämtern» (10) verglichen. Die Argumentation bzw. die unausgesprochen tragende Plausibilität besteht in einem recht einfachen Syllogismus und wiederholt sich in fast allen Beiträgen: 1. Die Zulassung zu öffentlichen Ämtern ohne Ansehen des Geschlechts ist ein Menschenrecht. 2. Die römisch-katholische Kirche läßt Frauen nicht zum sakramentalen Weiheamt zu. 3. Ergo: Das Amtsverständnis der römisch-katholischen Kirche verstößt gegen die Menschenrechte. Man muß eben nur die richtigen Fragen stellen: «Viel ist schon gewonnen, überhaupt menschenrechtlich-theologisch fragen zu lernen» (12). Die üblichen Komplikationen scheinen sich aufzulösen: die Praxis Jesu, die Tradition der Kirche, die lehramtlichen Erklärungen. Als Zusatzhypothese muß nur noch eine anachronistische Inkonsequenz in der Lehre der Kirche angenommen werden, die doch durchaus für die gleiche Würde der Frau eintritt.

Die Konsequenzen werden nicht ganz so scharf gezogen wie der Syllogismus selbst. Denn erstens tritt ein Widerstand innerhalb des Rechts selbst zutage: das in der Religionsfreiheit verankerte Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, ihre Angelegenheiten ohne staatliche Einmischung zu regeln. Die Beiträge argumentieren auf dem Hintergrund des schweizerischen Staatskirchenrechts: Rechtlich kann der Widerspruch der katholischen Kirche zum eidgenössischen Gleichstellungsgesetz nur «von der Verursacherin selbst behoben werden» (30); moralisch ist diese allerdings dazu genötigt, um ihrer öffentlich-rechtlichen Anerkennung zu entsprechen und um ihre Mitglieder aus Gewissensnot zu befreien. Ein zweites Zugeständnis tritt hinzu: Auch in den reformierten Kirchen zeigt sich ein «Verzug» (124) in der Umsetzung der prinzipiell anerkannten Gleichstellung. Man muß einfach Geduld haben, die vorhandenen kirchlichen Ämter für Frauen ausschöpfen, als ersten Schritt das Diakonat der Frauen erstreben. Damit ist die argumentative Grundstruktur der Tagung skizziert – was nicht ausschließt, daß einzelne Beiträge darüber hinaus gehen. Diese Konzeption weist aber zumindest in drei Punkten erhebliche Defizite auf: 1. im Bereich der Sakramententheologie und der theologi-

schen Anthropologie; 2. in der Reflexion kirchlicher Entscheidungsprozesse im Horizont der Ökumene; 3. in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Recht.

Zu 1.: Bleiben wir bei der formalen Logik: Die Gültigkeit eines Syllogismus hängt davon ab, daß der Mittelbegriff univok verwendet wird. Gerade das aber ist im Falle des «Amtes» fraglich: Die Prämisse beinhaltet, daß das Amt ein Privileg ist, das eine wie immer geartete Steigerung von Kompetenz innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft bedeutet. Der Sprachgebrauch bewegt sich fast durchgängig in diesem Bezugssystem von Macht und Einfluß: Zulassung, Ausschluß, Über- und Unterordnung ... Die Theologie des Weihesakraments spricht dagegen von der sakramentalen Weihe als einer Enteignung des menschlichen Handelns zugunsten des Wirkens Jesu Christi, also von einer Minderung von Kompetenz und Selbstverfügung. Was der Priester als Priester tut, ist nicht sein Werk, sondern Handeln Jesu Christi durch ihn. Was die Gläubigen in der Mitwirkung mit der Gnade des Heiligen Geistes tun, ist sehr wohl ihr eigenes Tun in erlöster Freiheit. Hier endet auf jeden Fall die theologische Reichweite der ökumenischen Perspektive, wie sie in der Konzeption der Tagung angezielt ist. Das Amt in der reformierten Tradition wird nicht als Sakrament verstanden. Die Weihe als Sakrament in der katholischen und orthodoxen Sicht zieht die Frage nach der geweihten Person nach sich. Diejenigen christlichen Traditionen, die die Geschlechterdifferenz in der sakramentalen Symbolik der Weihe berücksichtigen, halten zumindest die Frage offen, ob Mann- und Frau-Sein abgesehen von ihren biologischen und soziologischen Aspekten auch eine theo-logische Bedeutung haben. Die orthodoxe Theologie eines Sergij Bulgakov etwa bietet den spannenden theologischen Versuch, die Doppelgestaltigkeit der Selbstoffenbarung des Vaters im Sohn und im Heiligen Geist als Urbild der Doppelgestaltigkeit der Schöpfung des Menschen als Mann und Frau zu deuten. Diese theologische Anregung erinnert nicht zuletzt daran, daß die westliche Tradition in ihrer Konzentration auf die Christusrepräsentation die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes in den Sakramenten stark vernachlässigt hat. Die Weihe als sakramentale *ordinatio* zum Dienst hat die Weihe als *consecratio* eines gottgeweihten Lebens zurücktreten lassen. In den Beiträgen der hier dokumentierten Tagung wird nur die Skepsis artikuliert: «Die Betonung der Gleichwertigkeit von Frauen unter gleichzeitiger Beschreibung ihrer Andersartigkeit stellt unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen faktisch eine Abwertung von Frauen dar» (153). Eine spezifisch theologische Hilfe zum Selbstverständnis der Frau als Frau in Kirche und Gesellschaft wird nicht geboten. Ist etwa die Suche nach frauenspezifischen Lebens- und Glaubensformen für Theologinnen aber nicht theologisch relevant? Die berechtigte Sorge vor einer Verwechslung der Geschlechterdifferenz als Ordnung Gottes mit gesellschaftlichen Rollenzwängen (vgl. 146) verdrängt die Suche nach deren Bedeutung vom Evangelium her.

Zu 2.: In einem wohltuenden Kontrast zu den übrigen Beiträgen steht der Artikel eines Professors der Christkatholischen Fakultät in Bern. Ausgehend von den Ergebnissen der Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination (vgl. IKZ 88, 1998, Heft 2)

benennt er die wahre ökumenisch-theologische Problematik: Es ist der kirchliche «Legitimationsnotstand» angesichts einer offenkundigen «Neuerung» (197), die sich weder auf die Autorität der Heiligen Schrift und der Alten Kirche noch – angesichts der Kirchenspaltung – auf einen wirklich «katholischen» *consensus fidelium* stützen kann. In dieser Situation bleibt selbst das minimale Ziel, «daß die Öffnung des dreifachen kirchlichen Amtes für Frauen nicht ein (weiterer) kirchentrennender Grund ist» (198), vieldeutig im Hinblick auf die Handlungskonsequenzen. In den übrigen Beiträgen beschränkt sich die ökumenische Sicht auf empirische Vergleiche, in denen fast notgedrungen die protestantische Praxis der Frauenordination als normativ für die römisch-katholische Kirche erscheint. Ökumene als Suche nach dem kleinsten gemeinsamen, in diesem Falle staatlich-rechtlich akzeptablen Nenner in einer Situation theologischer Uneinigkeit?

Zu 3.: Kann das Recht den theologischen Dissens in Fragen der Ökumene aufheben? Das ist bereits im Hinblick auf das Kirchenrecht fraglich: In der römisch-katholischen Kirche hat das Recht selbst theologische Qualität, es hat der sakramentalen Gestalt der Kirche zu entsprechen. Die kirchlichen Gemeinschaften der Reformation verstehen ihre Rechtsordnung als «Menschensatzungen», die sich eng an das staatliche Recht anlehnen können, ja müssen. Diese Differenz wird im vorliegenden Band nicht bedacht. Folglich wird Unvergleichbares miteinander verglichen: Das Amt der reformierten Pastorin entspricht theologisch weniger dem geweihten Priester als vielmehr dem Amt der katholischen Pastoralreferentin; hier sieht es mit der Gleichstellung schon weit besser aus. Nimmt man schließlich das ganze Gottesvolk in den Blick, so fördert die Statistik beachtliche Ergebnisse zu Tage: «Steigen die Frauenanteile in den kirchenpolitischen Gremien in demselben Mass, wie sie es in den letzten Jahren getan haben, so wird das Kirchenvolk in absehbarer Zeit über eine Männer- anstatt eine Frauenquote abstimmen müssen» (108). Noch klarer als im Kirchenrecht zeigt sich die Unzulänglichkeit der Argumentation im Blick auf das staatliche Recht: Im staatlichen Bereich ist der Grundsatz der Gleichstellung geprägt durch den Verzicht auf eine inhaltliche Bestimmung der Geschlechterdifferenz angesichts der weltanschaulichen Neutralität des Staates. Die Frage lautet also, ob und wie das christliche Bekenntnis den Bürger/innen Hilfen bietet, um eine positive Wertsetzung und Sinndeutung ihrer konkreten Existenz als Mann und Frau vorzunehmen.

Bilanz: Die Beiträge der Tagung stehen in der Gefahr, aus der sinnvollen Beschränkung auf die (menschen)rechtliche Perspektive eine methodisch-theologische Reduktion werden zu lassen. Die entscheidende theologische Frage bleibt weiterhin offen: Wird das Menschenrecht der Gleichstellung durch die Bindung der sakramentalen Weihe an eine sakramentale Symbolik der Geschlechter prinzipiell verletzt oder nicht? Zur Klärung ist tatsächlich noch viel Arbeit zu leisten – in der Theologie wie im Leben der Kirche. Dieser Prozeß sollte auf einem hohen und theologisch differenzierten Niveau begleitet werden. Müßte nicht z.B. das kritische Potential der Sakramententheologie gegenüber dem neuzeitlichen bürokratischen Amtsverständnis entschiedener freigesetzt werden? Wie muß – von der Auswahl und Ausbildung der Kandi-

dat(inn)en bis zur «Amts»ausübung in der Gemeinde eigentlich das Priestertum gelebt werden, das sich als radikale Enteignung in den priesterlichen Dienst Jesu Christi am Priestertum aller Getauften versteht? Die eigentliche «Gleichstellung» im Volke Gottes bleibt die gemeinsame Berufung aller Getauften zur Heiligkeit. Sie geht einher mit der erfrischenden Vielfalt der Charismen. Die säkularen Kategorien amtlicher Über- und Unterordnung im kirchlichen Dienst an der Welt und im sakramentalen Dienst innerhalb der Kirche müssen sich dem Evangelium gemäß radikal umkehren. Auch in diesem Sinne gilt die Frage einer reformierten Pfarrerin (147): «Wäre es nicht schade, wenn die Frau ‹bloß in bestehende Strukturen von Amt und Gemeinde integriert› würde und die ‹Reformation der Kirche ... unvollendet› bliebe?»

BARBARA HALLENSLEBEN

Josef Römelt: *Freiheit, die mehr ist als Willkür.* Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod (= Handbuch der Moraltheologie Bd. 2). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1997, 320 S.; **Ders.**: *Jenseits von Pragmatismus und Resignation.* Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und sozialer Gerechtigkeit (= Handbuch der Moraltheologie Bd. 3), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1999, 365. S.

Der *erste* Band dieses auf drei Bände angelegten, in der Konzeption klassisch angelegten Handbuches hat sich fundamentalethischen Fragestellungen gewidmet (vgl. Besprechung FZPhTh 44 [1997] 201f.). Im zweiten Band liegt der Schwerpunkt auf individualethischen Problemen, im dritten auf sozialethischen Themen.

Der *zweite* Band bietet in fünf Teilen und zehn Kapiteln eine moraltheologische Diskussion und Auseinandersetzung mit exponierten Themen im Lebensentwurf des Einzelnen. Ausgehend von der Tatsache, daß die heutige Gesellschaft gegenüber diesen komplexen Fragen mit «Privatisierung» und «Vermeidungsstrategien» reagiert (5), versucht das Werk, zu einem menschlichen, reifen und umfassenden Lebensentwurf einzuladen (vgl. z.B. 21, 260). «Es geht immer mehr um eine Revision illusionärer Einseitigkeiten, die Verarbeitung unvermeidlicher Konflikte determinierter Symbiose und Relativität, um die Überwindung des ins Extreme geratenen Individualismus und um die Suche nach neuen Quellen der Solidarität» (14).

Teil A diskutiert unter dem Titel «Lebensentwurf und Verantwortung» angesichts veränderter Bedingungen in Berufswahl, Partnerwahl und Familie, Freizeit und Gesundheit die Gestaltungsmöglichkeiten eines persönlichen, stimmigen und konsequenten Lebensentwurfes. Aus der Perspektive theologischer Ethik betont Römelt die Verantwortung des Einzelnen für eine reife Lebenskultur, was aus dieser Perspektive eine «ganzheitliche Mehrdimensionalität» meint, in der «Befriedigung und Verzicht, Erfüllung und Versagung, Leidüberwindung und Leidakzeptanz eine Rolle spielen» (26f.).

Teil B («Liebe als gelingende Intimität») bietet in einem ersten Kapitel eine Darstellung des gegenwärtigen gesellschaftlichen Umgangs mit Sexualität

und Partnerschaft und betont einerseits die wohltuende Befreiung von obsolet gewordenen gesellschaftlichen Normen, Ängsten und religiösem Gewissensdruck, thematisiert andererseits aber auch wohltuend realitätsnah neue Probleme (Konformitätsdruck und Orientierungsunsicherheiten in der jüngeren Generation, Ambivalenz zwischen verläßlicher Geborgenheit und Ungebundenheit usw). Der Autor fügt ein ausführliches Kapitel zum Thema der Homosexualität ein, worin er mit hatnäckigen Vorurteilen aufräumt, die biblische Problematik auf dem Hintergrund neuerer textkritischer Analysen ins richtige Licht rückt (49) und die Schwierigkeit einer sachgerechten ethischen Bewertung betont. Die kirchliche Stellungnahme wird dargestellt, aber nicht bewertet; sie steht dadurch in einer gewissen Spannung zur eingeforderten Maxime, wonach auch homotrope Beziehungen letztlich an der «in ihr und mit ihr gelebten Liebe» gemessen werden sollen. Insgesamt plädiert Römelt für eine verstärkte Integrierung von Geschlechtlichkeit und Sexualität in das Gesamt von Person und deren Lebensgestaltung, um so einen Reifungsprozeß des Menschen zu ganzheitlicher sozialer Kompetenz in Hingabe- und Autonomiefähigkeit zu ermöglichen (54).

Ein anschließendes Kapitel interpretiert die menschliche Liebe im «Horizont der Zuwendung Gottes». Der Autor knüpft bei biblischen («optimistischen») Aussagen über Liebe und Sexualität an und thematisiert anschließend die theologischen Gehalte der Sakramentalität ehelicher Liebe. Römelt entfaltet den Gedanken der Sakramentalität am Axion: «Weil Gott die Liebe schützt, kann die Dialektik menschlicher Liebe [...] über ihre anthropologisch-immanenten Sinndimensionen hinaus eine Lebensfülle ausdrücken, in der auch die Transzendenzverwiesenheit des Menschen in eine besondere Dichte kommt und eine Semantik der Nähe Gottes erschlossen wird» (77f.). Ein wichtiger Exkurs liefert die exegetischen und dogmengeschichtlichen Bausteine für das Verständnis der «Unauflöslichkeit der Ehe», seine Ergiebigkeit erweist sich in der Thematisierung der Spannung von gesellschaftlicher Realität, theologischer Interpretation und rechtlichen Positionen einerseits und in der realistischen Einschätzung der ethischen und praktischen Probleme von Scheidung und Wiederverheiratung andererseits.

Teil C befaßt sich mit dem «Wagnis Familie». Nach einem geschichtlichen Rückblick und einer Darstellung der Pluralität heutiger Lebensformen stellt Römelt explizit die Frage nach dem Sinn christlicher Familienwerte und resümiert nüchtern: «Theologische Reflexion scheint auch hier Mut machen zu müssen [...] zu einer realistischen Kultur der Belastungen, die das familiäre Leben mit sich bringt» (124). Der Frage des Kinderwunsches bzw. der Verhütung einerseits und technischen Fruchtbarkeitshilfen andererseits widmet der Autor viel Raum, und es gelingt ihm hier ausgezeichnet, die heutigen Widersprüchlichkeiten aufzuzeigen und Orientierungshilfen zu benennen. Es folgt im Sinne der «Königsteiner-Erklärung» der deutschen Bischöfe ein Plädoyer für eine im Gewissen der Paare verankerte Elternschaft. Das Kapitel über den Schwangerschaftsabbruch mündet in der Forderung nach einer integrierten Beratungs- und Strafrechtskultur mit dem Ziel einer menschenwürdigen Bewältigung des Konfliktes. Im weiteren unterstreicht der Autor die Wich-

tigkeit des «Familien-Raumes» für das Heranwachsen von Kindern, thematisiert aber auch das düstere und viele Familien belastende Kapitel der körperlichen (psychischen?) Gewalt.

Ein weiterer Themenschwerpunkt beschäftigt sich mit der «Freizeit» (186ff.). Auch hier plädiert Römelt für eine Gestaltung, die den Konflikt mit den komplexen Anforderungen moderner Gesellschaft nicht scheuen darf, dabei aber kluges Abwägen erfordert (vgl. 186). Das Thema der zu suchenden Balance (Mesotes) zieht sich wie ein roter Faden durch den ganzen Band (vgl. z.B. 200). Ein kurzer Blick auf die ersttestamentliche Sicht der «Freizeit» und eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Freizeit als Sozialzeit runden das Kapitel ab. Unter dem Titel «Geistliche Gemeinschaft gegen Isolation und Verlorenheit in der funktionalen Welt» zeigt Römelt Ansätze realistischer christlicher Bewältigung des modernen Lebens auf, die «der bloßen Leidvermeidung und -verdrängung gegenwärtiger Gesellschaft Widerstand leistet» (195).

Teil D beschäftigt sich mit dem breiten Thema der «Lebensbegrenzung» (Krankheit, Leiden, Tod). Für Römelt ist die reife, personal integrierte Lebenskultur die Grundlage für die Bewältigung von Lebenskontingenzen. Nicht bloß Krankheit im allgemeinen, sondern auch Suchtproblematik und Aids (leider wird das Thema nur mit Blick auf Nordwesteuropa beleuchtet) werden diskutiert. Das zweite Kapitel befaßt sich kritisch mit den Chancen und Grenzen der modernen Medizin. Der Autor gibt zu bedenken, daß sich aus der christlichen Glaubenskultur ein «gelassener Umgang mit den modernen Möglichkeits- und Grenzerfahrungen moderner Medizin» (216) erschließen läßt und fordert konkrete Bestimmungen (Festlegung nicht zu manipulierender Grundstrukturen menschlichen Daseins, sinnvolle Bestimmung des Todes, umfassende Beschreibung der kulturellen Faktoren von Leidüberwindung und Leidakzeptanz, eine Kasuistik der Verhältnismäßigkeit der Mittel). Römelt bespricht exemplarisch das Feld der Gentherapie und der Organtransplantation. Die Ausführungen beinhalten eine die wesentlichen Themen umfassende Problemanzeige mit entsprechenden ethischen Lösungsperspektiven, jedoch ohne daß spezielle Fragen (Xenotransplantation, Hirntodkriterium ect.) dem Wissenstand entsprechend diskutiert werden. Die Bemerkungen werden übergeführt in einige Grundüberlegungen zum Krankheitsbegriff (inklusive historische Rückblende), zu den Grenzen medizinischer Machbarkeit und zur Problematik der ökonomischen Situation im Gesundheitswesen, wobei wohl die spannungsreiche Problematik zwischen Spitzenmedizin und Grundversorgung zu kurz kommt. Das dritte Kapitel schließlich widmet sich dem Tod des Menschen und den gesellschaftlichen Umgangsstrategien. Aktive und passive Sterbehilfe und damit verbunden eine christliche Sterbekultur werden thematisiert, erstaunlicherweise nicht aber ihr vorausgehende und sie prägende geriatrische Aspekte der älteren Bevölkerung.

Der sehr kurze, abschließende Teil E (283ff.) bespricht die «spirituelle Dimension» christlicher Lebenführung (Gebet, Gotteserfahrung) nicht bloß im Sinne der Selbstvergewisserung und der Kontingenzbewältigung, sondern auch als Auslotung letzter anthropologischer Möglichkeiten.

Dieser zweite Band ist Teil eines Handbuches besonderer Art, indem er nicht bloß kenntnisreich in die verschiedenen Themenbereiche kurz einführt und Grundorientierungen vermitteln will, sondern weil er den Leser/die Leserin auf Schritt und Tritt ohne moralisches Pathos anhält, mit der modernen Lebenskultur kritisch umzugehen und das Leben ohne Flucht und Verdrängungen in Annahme und Auseinandersetzung mit der modernen Lebenskultur und ihren komplexen Problemen in eine stimmige Balance zu bringen.

Der *dritte*, abschließende Band des Kompendiums trägt den leitbildhaften Titel «Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit». Die beiden wirtschaftsethischen Kapitel (220–312) stammen aus der Feder von *Michael Schramm*.

Teil A beleuchtet unter dem Titel «Von der persönlichen zur sozialen Verantwortung» das Wesen von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Es stellt sich die Aufgabe, «das individualethische Paradigma durch einen Ansatz zu ergänzen, der den Eigengesetzlichkeiten der gesellschaftlichen Sektoren ... in ihren überindividuellen, strukturellen und globalen Dimensionen gerecht wird» (24). Der Term der Verantwortungsethik prägt das ganze Kapitel, allerdings wird in einem ersten Durchgangs durch die drei großen Themen Frieden, Ökologie und Wirtschaft sogleich auf die Probleme hingewiesen, die «strukturelle Verantwortung» angemessen in gesellschaftliche Handlungsanweisungen übersetzen zu können. Primär gilt es aber, sich mit den Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Systeme vertraut zu machen, wenn man meliorisierend in sie eingreifen will.

Teil B setzt sich mit der politischen Ordnung der Gesellschaft auseinander. Römelt führt kurz in die Geschichte der Entwicklung der Demokratie («Kultur der Freiheit») ein und erläutert die Elemente moderner demokratischer Kultur. Es folgen ein Abriß über die lehramtlichen Verlautbarungen zur Demokratie und ein Exkurs zu biblischen Aussagen. Der Sozialethik komme es vor allem zu, die Ergänzungsbedürftigkeit und Begrenztheit demokratischer Lebensform zu thematisieren (58f.).

Teil C steht unter dem Titel «ökologische Herausforderung». Einleitend werden die Fakten heutiger ökologischer Probleme nüchtern und klar bilanziert. In knapper Form werden die vier in den letzten Jahren entwickelten öko-ethischen Ansätze referiert (Anthropozentrik, Pathozentrik, Biozentrik, Physiozentrik), um dann zur christlichen Schöpfungstheologie überzuleiten. Im vierten, sehr eigenständigen Kapitel wird der eigene Ansatz an Einzelthemen konkretisiert. Römelt beginnt mit der Pflanzenwelt und umreißt kurz die Unterschiede von Züchtung und gentechnischen Eingriffen an Pflanzen. Das Ziel der Pflanzengentechnologie wird vom Autor mit der Lösung des Problems der Welternährung angegeben und ethisch positiv bewertet (103). Erfahrungsgemäß scheiden sich die Geister an der konreten Einschätzung, die gerade hier die Skeptiker auf den Plan rufen dürfte. Die Gegenindikationen zu gentechnologischen Veränderungen an Pflanzen liegen nach Römelt in der Gefahr, «den ökologischen Rahmen natürlicher Balancen» (104) zu sprengen, und in der Unsicherheit der Folgenabschätzung. Das tierethische Kapitel fällt

notgedrungen kurz aus. Wer eine eindeutige Monierung traditioneller moraltheologischer Engführungen vermißt (z.B. Übernahme des römischen Sachenrechts für Tiere), nimmt anerkennend die systematischen Bemerkungen zur «Würde des Tieres» und die daran anschließenden moraltheologischen Postulate zur Kenntnis (Tierhaltung, Tierexperimente, Tierzucht, wie steht es mit der Konsumhaltung?). Als dritter Bereich erfolgt eine Besprechung der Probleme der Ökosphäre (Abnahme der Ackerbodenqualität und -quantität, Treibhauseffekt, Ozonloch, u.a.). Römelt ist bestrebt, die vielen naturwissenschaftlichen Details knapp und doch verständlich wiederzugeben. Die Folgen und Handlungsperspektiven (Verbote, Grenzwerte, Lenkungsinstrumente) werden aufgezeigt. Teil C schließt mit einem Exkurs zur Problematik des Bevölkerungswachstums, der durch klare Fakten und Argumente überzeugt und einen guten Überblick vermittelt. Für Römelt ist klar, daß im Rahmen gesamtmenschlicher, sozialer und wirtschaftlicher Maßnahmen «auch der Zugang zu empfängnisverhütenden Mitteln eröffnet» werden muß (151).

Teil D trägt die Überschrift «Hoffnung auf Frieden». Im fünften Kapitel wird weit zurück geblendet. Von der *bellum-iustum*-Theorie des Thomas von Aquin wird über die Ideen Kants bis zu den Ursprüngen des humanitären Völkerrechts ein weiter Bogen gespannt bis in die heutige Zeit, die angesichts gewalttätiger Entwicklungen große Ratlosigkeit und Hilflosigkeit zurücklassen (175). Der Autor versucht auf dem Hintergrund einer realistischen Diagnose, Wege zu einem «gerechten Frieden» aufzuzeigen. Es werden die Wichtigkeit der Diplomatie und der UNO betont, sowie verschiedene «Reaktionsmöglichkeiten» wie Boykott eines Landes, Blauhelm-Einsätze etc. kurz beleuchtet. Der realitätsnahe Abschnitt weist auf viele anstehende Aufgaben hin, verläuft sich aber notgedrungen im Vagen, wenn es um friedensethische Dringlichkeiten – gerade auch im Hinblick auf friedenssichernde Maßnahmen der Großmächte – geht. Das Axiom «Gerechtigkeit schafft Frieden» verweist auf die Notwendigkeit demokratischer Strukturen und erinnert an die Aufgabe der Sozialethik, die differenzierte globalisierte Zivilisation aus dem «Ja zur Sachgerechtigkeit» und dem «Impuls zur humanisierenden Kultivierung» (195 und 215) kritisch zu hinterfragen. Diese beiden Anliegen ziehen sich wie ein roter Faden durch Römelts Werk.

Teil E: Das letzte Drittel des Buches widmet sich der Wirtschaftsethik. In Kapitel VII zeigt Schramm die Felder theologischer Wirtschaftsethik auf und geht insbesondere auf die traditionellen Kategorien der katholischen Soziallehre ein (Solidarität, Personalität, Subsidarität). Wie ist nun aber das Verhältnis von Moral und Wirtschaft zu denken? Schramm spielt verschiedene Möglichkeiten durch (233–236) und plädiert für das «Konzept einer (nur) weitgehenden Übersetzbarkeit von Ethik und Ökonomik als fortwährender Gestaltungsaufgabe» (235). Der Nutzen der *Theologie* für die Wirtschaft besteht in ihrer «Kompetenz, Ersatztheologien in wirtschaftspolitischen Konzepten zu diagnostizieren und theologisch zu kritisieren» (237). Der Theologie und den Kirchen kommt somit eine wichtige Systemwarnfunktion zu. Kapitel VIII gestaltet sich im ersten Teil als ein Plädoyer für die soziale Marktwirtschaft. Exemplarisch werden die Probleme der Kranken- und Rentenversicherung be-

sprochen, und kurz die wichtigsten Forderungen umrissen. Die Thematik der Arbeitslosigkeit wird ausführlich behandelt, und anhand eines 5-Punkte-Programms (255) die wichtigsten Maßnahmen gefordert. Gute Grafiken erläutern komplexe Strategien wie z.B. die Idee des «Bürgergeldes». Es folgt eine ethische Beleuchtung der Familienpolitik. Schramm bringt die veränderten Rahmenbedingungen gut auf den Punkt («Kind als Armutsrisiko») und honoriert den enormen Familienbeitrag an das Humanvermögen. Der letzte Abschnitt dieses Teils steht unter der Überschrift «Ökologisierung des Marktes». Leider läßt es Schramm bei einer kurzen Darstellung grundsätzlich möglicher Maßnahmen (Steuern, Umweltzertifikate etc.) bewenden.

Teil F schlägt den Bogen zur globalen sozio-ökonomischen Situation. Im neunten Kapitel wird unter dem Titel «Eigeninteresse oder Solidarität?» der Begründung globaler Kooperation (ein Grundanliegen von F. Hengsbach) nachgegangen. Die Grundfragen werden klar exponiert, die anschließenden Ausführungen über die «Solidaritätsmoral» sind aber sehr knapp gehalten. Um so ausführlicher gestaltet sich das anschließende letzte Kapitel «Reform der weltwirtschaftlichen Rahmenregeln». Der Autor vertritt seinen sozial-liberalen Standpunkt klar und offen. Die Einschätzung der Folgen des Kolonialismus ist – wie die Frage nach den Strategien der Multis oder die Problematik der Rohstoffabhängigkeiten – letztliche ein Standpunktfrage. Ebenfalls am Standpunkt entscheidet sich schließlich die Frage, wie viel Gewicht man den Sekundäreffekten in den Schwellenländern und den Drittweltländern (Monokulturen, Arbeitsbedingungen, Monetarismus) zuzubilligen bereit ist. Nach einem Überblick über die Verschuldungsproblematik schließt Schramm mit sozialethischen Forderungen für eine Reform der Weltwirtschaftsordnung.

Der dritte Band löst die zwei Stichworte «Jenseits von Pragmatismus» und «Perspektiven christlicher Verantwortung» ein. Die gesellschaftliche, ökonomische und ökologische Bilanz könnte leicht in die Resignation führen. Stattdessen wird sie an ethische Dringlichkeiten, an christliche Weltverantwortung und an das christliche Hoffnungspotential zurückgebunden. Römelt setzt in einem guten und konstruktiven Sinne die Tradition der Kompendien fort. Das Werk vermittelt dem Leser/der Leserin – dies ist sozusagen seine Chance – einen ersten orientierenden Überblick aus einer weltnahen, nicht ideologisch überhöhten moraltheologischen Perspektive. Knappheit und Komplexitätsreduktionen haben auch ihren Preis. Sie rufen nach Vertiefung. Die reichlichen Literaturhinweise sind die Ermöglichung dazu.

ADRIAN HOLDEREGGER

Adrian Holderegger (Hg.): *Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht.* Freiburg i.Ue: Universitätsverlag; Freiburg i.Br.: Herder 1999. 424 S. [2., erweiterte Aufl. Februar 2000]. (Studien zur theologischen Ethik 80).

Die Diskussion darüber, was menschenwürdiges Sterben bedeutet, wird gegenwärtig nicht nur in Fachkreisen, sondern auch in der Öffentlichkeit bis in den Bereich der Gesetzgebung hinein intensiv geführt. Wie notwendig diese

Debatte ist, wie komplex aber auch die zu berücksichtigenden medizinischen, ethischen, juristischen und theologischen Aspekte sind, zeigt der vorliegende interdisziplinäre Sammelband. Seine Beiträge geben einen umfassenden Überblick über die internationale Diskussion. Deutlich werden nicht nur bestehende kulturelle und rechtliche Unterschiede, sondern auch die Bandbreite der Positionen innerhalb der verschiedenen Disziplinen etwa zur Frage der freiwilligen Euthanasie oder zum medizinisch assistierten Suizid.

Diese Streitfragen werden in den weiteren Zusammenhang des medizinisch assistierten Sterbens gestellt. Mit Ausnahme von Unfallopfern, Gewaltverbrechen oder unvorhersehbaren natürlichen Todesfällen befinden sich die meisten Sterbenden in ärztlicher Behandlung. Ein Großteil von ihnen stirbt im Krankenhaus. Das durch medizinische Interventionen begleitete Sterben ist also in der westlichen Welt der Regelfall. Daher greifen, wie *A. Holderegger* im Vorwort zutreffend feststellt, jene Einschätzungen zu kurz, die in den Debatten über Sterbehilfe und Euthanasie «nur Indizien eines Verfalls kultureller Standards und über Jahrhunderte hinweg hochgehaltener moralischer Übereinkünfte erblicken wollen» (13). Es ist vielmehr notwendig zu prüfen, wie weit die Anwendung des heutigen Potentials medizinischer Möglichkeiten in bestimmten Situationen überhaupt sinnvoll ist und wo die humanen Grenzen der modernen Medizin liegen. Hierbei besteht ein Konflikt zwischen dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten, der Fürsorgepflicht des Arztes und dem Menschenrecht auf Leben, aus welchem das gesetzlich verankerte Verbot jeder absichtlichen Tötung folgt. Diejenigen Beiträge des Buches, die sich mit diesem Konflikt befassen, zeigen freilich, daß die Fortschritte der Intensivmedizin allenfalls der Anlaß, aber nicht der eigentliche Grund für die neue Euthanasiedebatte sind. Gleiches gilt für die Diskussion um die ethische Relevanz der Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen. Die Argumente, mit denen ethisch und rechtlich für die Legalisierung der freiwilligen Euthanasie oder auch der ärztlichen Beihilfe zum Suizid plädiert wird, zeigen, daß sich keineswegs nur der medizinisch-technische, sondern auch der geistesgeschichtliche Kontext verändert hat. Davon bleibt auch das ärztliche Standesethos nicht unberührt. Der gesellschaftliche Pluralismus zieht einen Pluralismus von Moral und Ethik nach sich, der die medizinethische, aber auch die politische und juristische Konsenssuche erheblich erschwert. Umso schwieriger wird es, im ethischen Diskurs dezidiert theologisch zu argumentieren. Das trifft z.B. auf die Maxime der Unantastbarkeit nicht nur fremden, sondern auch des eigenen Lebens zu, die aus der Gottebenbildlichkeit als theologischer Bestimmung der menschlichen Würde folgt und auch unter den Begriffen «Unverfügbarkeit» oder «Heiligkeit» menschlichen Lebens diskutiert wird. Trotz der in den vergangenen Jahren und auch in verschiedenen Beiträgen des vorliegenden Buches geleisteten theologischen Denkarbeit bleibt die Idee, daß die Verdanktheit des eigenen Lebens die menschliche Autonomie sowohl begründet als auch sittlich begrenzt, wie Holderegger einräumen muß, «nur schwer zu vermitteln» (14).

Das Buch gliedert sich in fünf Teile. Der erste Hauptteil (19–119) ist den philosophisch-ethischen Aspekten des Themas gewidmet. *J.-P. Wils* zeichnet

in seinem Aufsatz die Geschichte des Sterbens bzw. seiner anthropologischen und ethischen Deutungen von der Antike bis zur Neuzeit nach (21–36). *L. Siep* und *M. Quante* (37–55) gelangen zu dem Fazit, daß sich «ein unbedingtes Verbot von Tötungshandlungen, die dem ernsthaften, begründeten, klar erkennbaren und unwiderruflichen Willen eines zum Sterben entschlossenen Menschen entsprechen, nicht rechtfertigen» läßt (52). Das gelte auch für das ärztliche Standesethos, wenngleich die Autoren die ethische Zulässigkeit freiwilliger Euthanasie aber auf «Extremsituationen» (55) beschränkt wissen wollen. Der Frage, ob der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll und ethisch relevant ist, geht *W. Wolbert* nach (56–75). Seine Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß der Unterschied zwischen Tun und Unterlassen nicht kategorisch, jedoch relativ und kontextbezogen von ethischer Signifikanz ist (75). Aus einer utilitaristischen, genauer gesagt konsequentialistischen Position heraus argumentiert dagegen *J.-C. Wolf* (76–97), daß zwischen direkter und indirekter Tötung und damit auch zwischen indirekter und direkter Euthanasie moralisch kein prinzipieller Unterschied besteht. Entscheidend sei, ob eine gute Absicht auch aus der Sicht des Betroffenen und seiner Interessenlage zu guten Folgen führe. Mit den standesethischen Aspekten des medizinisch assistierten Sterbens befaßt sich *B. Schöne-Seifert* (98–119). Auch sie kann zwischen freiwilliger aktiver Euthanasie, indirekter Euthanasie und Beihilfe zum Suizid keinen initrinsischen moralischen Unterschied erkennen (116). Außerdem bestreitet sie, daß die aktive Beendigung menschlichen Lebens oder die Beihilfe hierzu in jedem Fall unärztlich ist. Die Verfasserin plädiert dafür, unter genau definierten Bedingungen die ärztliche Suizidbeihilfe und folglich das Aussetzen der gegenläufigen Garantenpflicht «in Extremfällen» (118) rechtlich freizugeben.

Der zweite Hauptteil (121–229) geht auf theologisch-ethische Aspekte ein. Zu Wort kommen ausschließlich katholische Autoren. Es wäre interessant gewesen, auch eine evangelische Stimme zu hören. A. Holderegger (123–137) und R.M. Gula (138–156) geben in ihren Beiträgen ein umfassenden Überblick über die Euthanasie-Diskussion in den USA. Die ethischen Perspektiven und Wertpositionen, die in der amerikanischen Debatte vertreten werden, widersprechen einander z.T. erheblich. Das amerikanische Beispiel zeigt aber auch, wie aporetisch die ethische Debatte wird, wenn in einer pluralistischen Gesellschaft eine Gesamtperspektive nicht mehr von allen Gruppen und Individuen geteilt wird. J.F. Keenan (157–174) untersucht die Funktion von Fallstudien in der amerikanischen Debatte über die ärztliche Suizidbeihilfe. K. Demmer (175–191) stellt Überlegungen an, wie die Gesichtspunkte einer dezidiert theologischen Anthropologie in die ethischen Debatten einer pluralistischen Gesellschaft eingebracht werden können. Um der Solidarität mit den Schwachen willen, zu denen die Sterbenden zählen, plädiert Demmer für den Mut zur normativen Festschreibung (181ff.), aber auch für Entlastung von moralischem Rigorismus durch ethische Kasuistik (185ff.). Den Konflikt zwischen dem Selbstbestimmungsrecht und dem unbedingten Lebensschutz diskutiert Th.R. Kopfensteiner (192–207) anhand der Begriffe «Heiligkeit des Lebens» und «Lebensqualität». Mit theologischen Argumenten plädiert er für

Hilfe zu einem menschenwürdigen Sterben, bei dem weder das menschliche Leben willkürlich abgekürzt, noch sinnlos und um den Preis vermeidbaren Leidens verlängert wird. Das Problem des Leidens, sein Begriff und seine Sinngebung stehen im Mittelpunkt der Erörterungen von M.M. Mendiola (208–229). Seiner Ansicht nach kann, innerhalb enger Grenzen, ärztliche Beihilfe zum Sterben bzw. Suizid auch aus theologischer Sicht im Einzelfall «eine moralisch legitime Antwort auf das Ausmaß des Leidens als auch auf die empfundene Sinnlosigkeit des Leidens darstellen» (221).

Der dritte Hauptteil behandelt medizinische Aspekte. U. Wiesing (233–246) weist auf die Wandelbarkeit des ärztlichen Standesethos hin und hält, wie schon B. Schöne-Seifert in ihrem Beitrag, die Behauptung, daß aktive Sterbehilfe grundsätzlich unärztlich sei, nicht für stichhaltig. Mit Problemen des medizinisch assistierten Sterbens im Bereich der Geriatrie befaßt sich Ch. Chappuis (247–262). Die Sinnhaftigkeit der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe diskutiert D. Scheidegger (263–271) am Beispiel der Intensivmedizin und plädiert entschieden gegen die Zulässigkeit aktiver Sterbehilfe. G. Wöbker und W.J. Bock (272–294) diskutieren medizinethische Probleme des apallischen Syndroms.

Die juristischen Aspekte sind Thema des vierten Hauptpteils (295–370). H.G. Koch (297–327) schildert die deutsche Rechtslage und diskutiert aktuelle Rechtsfragen. In die Schweizer Diskussion führt F. Riklin (328–350) ein. Mit der niederländischen Situation setzt sich M. Zimmermann-Acklin (351–370) kritisch auseinander. Der fünfte Hauptteil (371–422) dokumentiert die wichtigsten institutionellen Richtlinien, Texte zur aktuellen Rechtslage in der Schweiz, in Deuschland und Österreich sowie eine Reihe von kirchlichen Verlautbarungen.

Das empfehlenswerte Buch bietet einen umfassenden Überblick über die aktuelle Diskussion, zeigt aber auch, daß weder ethisch noch theologisch von einem Konsens in den Fragen des medizinisch assistierten Sterbens gesprochen werden kann. Daß die aktive Sterbehilfe nach wie vor in den meisten Ländern verboten ist, kann ethisch nicht beruhigen. Die Beiträge des vorliegenden Buches verdeutlichen den Spannungsbogen, der zwischen umfassendem Lebensschutz und der Sensibilität für den unter Umständen bedrückenden Einzelfall besteht, der jedoch nicht zugunsten nur einer Seite aufgelöst werden darf (Holderegger, 18). Verschiedene Beiträge lassen aber einen gewissen Trend erkennen, bei ethisch unterschiedlicher Begründung insgesamt zu einer positiveren Sicht wenn nicht der freiwilligen Euthanasie, so doch der ärztlichen Suizidbeihilfe zu gelangen. Offenbar befindet sich auch das ärztliche Standesethos in einer Umbruchssituation. Umso wichtiger ist es, daß sich auch die Theologie – und zwar ökumenisch – an der Debatte aktiv beteiligt. Sie muß sich hierbei vor vorschnellen Verdikten hüten, ohne deshalb normative Grundeinsichten des christlichen Glaubens preiszugeben. Zur Verbesserung ihrer interdisziplinären Gesprächsfähigkeit leistet der vorliegende Band einen wichtigen Beitrag.

ULRICH H.J. KÖRTNER