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: 51 (2004)

Heft: 1-3

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: 16.07.2025

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Marcel Van Ackeren: *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons.* Amsterdam: B.R. Grüner 2003. 370 S. ISBN: 90-6032-368-8.

Die Veröffentlichung dieser überarbeiteten und um zwei Kapitel erweiterten Dissertation stellt für die Platonforschung einen großen Gewinn dar, denn sie erhellt das schwierige Thema des Verhältnisses von Tugend und Wissen in den Dialogen Platons. Die Untersuchung setzt sich zum Ziel, folgende Hauptthese zu belegen: «Platon zufolge steht Wissen im Dienste der glücklichen Lebensführung» (S. 2). Der Autor vertritt die These, daß Platons Auffassung, Tugend sei Wissen, durch die drei Dialogphasen hindurch konstant bleibt. Dabei will van Ackeren sich allerdings von denjenigen Unitariern abgegrenzt wissen, die davon ausgehen, die Frühdialoge ließen sich nur von der Ideenlehre der mittleren Dialoge her verstehen, und damit eine Kontinuität im Denken des Philosophen voraussetzen. Dem Verfasser geht es gerade um den Nachweis einer gewissen Kontinuität im Denken Platons. Anhand der drei – gemäß van Ackeren – aufeinander aufbauenden Dialogphasen versucht der Verfasser zu zeigen, «wie Platon die Theorie des Tugendwissens entwickelt und neue Begründungen für die dem Wesen nach gleiche Ethik als eigentliche Aufgabe der Philosophie gibt» (S. 2). Es gelingt ihm, aufgrund der untersuchten Dialoge einsichtig zu machen, daß für Platon Philosophie kein zweckfreies Streben nach theoretischem Wissen ist, sondern die Suche nach Wissen dem menschlichen Glücksverlangen entspricht und zum Erfolg verhilft. Van Ackeren meint, Platon sei dieser Vorstellung durch alle Tätigkeitsphasen hindurch treu geblieben. Das Buch zeigt, wie der Philosoph diese Überzeugung nicht anhand von Wiederholungen, sondern durch die «Vielfalt der Perspektiven der Beweisführungen» (S. 339) immer wieder neu zum Ausdruck bringt.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der *erste* Teil umfaßt eine Auswahl der Frühdialoge. Von Ackeren stellt überzeugend dar, daß die Argumente der einzelnen Frühdialoge als Glieder einer Kette zu verstehen sind, der zufolge das Wissen im Dienste der glücklichen Lebensführung steht. Sokrates' «Was ist X?-Frage» sei nicht Ausdruck einer Wissenssuche um des Wissens willen, sondern Sokrates möchte wissen, wie dieses Wissen zu gebrauchen ist. Der Autor beginnt mit der *Apologie,* wo die Frage nach der sokratischen Tätigkeit (Pragma) im Vordergrund steht. Er macht augenscheinlich, daß die Weisheit des Sokrates einer Beschäftigung mit der Frage nach dem Gerecht- und Gutsein von Handlungen gleichkommt und einen selbstreflexiven Charakter besitzt. Anhand von *Euthyphron* und *Kriton* legt der Verfasser dar, daß Platon Wissen als das Mittel versteht, das eine gute Lebensführung garantiert. Für Platon sind Handlungen ein Fachgebiet, in dem – wie in anderen Kunstbereichen – ein Fachmann aufgrund seines Wissens entscheidet, was wahr oder falsch ist. Darauf aufbauend zeigt van Ackeren anhand des Techne-Konzepts im *Ion*, daß – analog zu anderen Künsten – Wissen Voraussetzung für richtiges Handeln ist, und im *Euthydemos* wird das Ergon der gesuchten Kunst als

Glückseligkeit präzisiert. Wie die Kunst vorgeht, die sich auf das richtet, was als bestes Handlungsziel erkannt worden ist, zeigt van Ackeren anhand des *Protagoras* mit Hilfe der hedonistischen Überlegungen (S. 351–358). Der Autor schlägt eine eigene Antwort auf die in der Platonforschung vieldiskutierte Frage vor, inwieweit der postulierte Hedonismus von Platons Sokrates tatsächlich selbst verteidigt wird: Sokrates verwende die Lust als Ziel nur hypothetisch und nicht als Zentrum der Erörterungen. Vielmehr könne Sokrates so zeigen, daß «der Hedonismus epistemischen Elementen gegenüber nicht unrettbar verschlossen ist» (S. 89). Ziel im Protagoras bleibt – gemäß van Ackeren – zu zeigen, daß es eine auf Wissen beruhende Techne gibt, die für die Richtigkeit der Handlungen entscheidend ist. Im *Gorgias* geht es dem Autor darum, den Zusammenhang von Tugend, Gutheit und Ordnung in ihrer universalen Gültigkeit zu erweisen. Alle Künste gleichen sich aus dem Umstand heraus, daß ihnen dasselbe Ordnungsprinzip, namentlich die geometrische Gleichheit zugrunde liegt. Auch in der Kunst der Verwirklichung eines tugendgemäßen Lebens gilt das Prinzip der geometrischen Gleichheit.

Der *zweite* Teil des Buches ist vorwiegend der *Politeia* gewidmet, welche – laut van Ackeren – die handlungstheoretische Orientierung der Frühdialoge ablöst. Angesichts der Tatsache, daß auch der *Phaidon* als zentrales Werk für diejenigen Platonforscher gilt, welche einen Bruch im Denken des Philosophen annehmen und deren Ansichten van Ackeren bestreitet, scheint es bedauernswert, daß van Ackeren gerade diesen Dialog außer acht läßt und sich fast ausschließlich auf die *Politeia* konzentriert. Den Kosmos-Taxis-Gedanken des *Gorgias* aufnehmend, verstehe Platon in der *Politeia* Tugendhaftigkeit als Ordnung der Seele. Überzeugend weist der Verfasser nach, daß Platon in der *Politeia* der gerechten Ordnung in der Seele des Individuums Priorität gegenüber der gerechten politischen Ordnung zugesteht; denn erst aus der Ordnung der Seele kann das gute Leben resultieren. Auf die vielbesprochene Frage in der Forschungsliteratur, wodurch sich die Tugenden der Besonnenheit und der Gerechtigkeit unterscheiden, schlägt van Ackeren vor, daß Gerechtigkeit die Tugend der einzelnen Teile ist und von Platon darin gesehen wird, wie sich jeder Teil zur Frage stellt, welcher Teil herrschen und welcher beherrscht werden soll und in dieser Hinsicht das Seinige tut. Demgemäß – schlußfolgert der Autor – dürfen im strengen Sinne nur die Teile gerecht genannt werden. Die Harmonie und die Ordnung der gesamten Seele bleiben Charakteristika der Besonnenheit. Gerechtigkeit als Ordnung der Seele ist «die Bedingung der Möglichkeit aller andern Tugenden» (S. 148), weil sie die spezifische Tätigkeit der einzelnen Teile erst ermöglicht. Damit zeigt van Ackeren, daß Gerechtigkeit als die Tugend der Seele schlechthin für das Glück des gesamten Menschen verantwortlich ist und Platon damit dem Bezugspunkt der Frage nach dem Glück treu bleibt.

Auch im sechsten Buch der *Politeia*, wo Sokrates die Ideenannahme einführt, bleibt nach van Ackeren der Praxisbezug erhalten, weil die Frage nach dem glücklichen Leben Ausgangs- und Zielpunkt der Erörterung bleibt. Der Autor stellt fünf Aspekte der Ideen vor, die helfen sollen zu verstehen, warum Platon dachte, daß es Wissen ist, welches das gerechte Leben ausmacht. Die

innovative Leistung van Ackerens liegt weniger in der Aufzählung des ontologischen, epistemologischen, normativen und mimetischen Aspektes der Ideen als vielmehr in der Aufwertung des erotischen als fünften Aspekt. Anhand eines Exkurses, der die Eros-Konzeption im *Symposion* zum Gegenstand hat, gelingt es dem Verfasser deutlich zu machen, daß Grundzüge der Ethik aus den Frühdialogen, etwa das Verständnis des Willens, mit der Ideenannahme neu begründet wird. Eros motiviert das Gehen des Stufenweges, an dessen Ende die Erkenntnis der Idee des Schönen steht, die als Urbild der Erzeugung wahrer Tugend gilt. Demnach ist die Erkenntnis des Schönen kein Selbstzweck, sondern ist notwendig, um tugendhaft und somit glücklich zu leben. Eros findet schließlich seine Vollendung in der Zeugung von Tugend und Glück. In diesem Eroskonzept sieht van Ackeren gleichzeitig die Theorie des Willens aus den Frühdialogen bestätigt und eine Verbindung mit der Ideenlehre in den mittleren Dialogen hergestellt. Im Abschnitt «Die Idee des Guten» geht es dem Autor unter anderem darum, zu zeigen, daß diese über den anderen stehende Idee erkennbar ist. Die in der Platonforschung teils zu heftigen Kontroversen führende Beschreibung Platons, die Idee des Guten stehe über dem Sein (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (509b), relativiert der Autor, indem er auf den limitierenden Dativ hinweist: «In Bezug auf Würde und Macht übertrifft die Idee des Guten die anderen Ideen» (S. 185) und nicht, weil sie sich auf einer höheren ontologischen Ebene befindet. Daran anschließend argumentiert van Ackeren, daß der normativ-praktische Aspekt dem erkenntnistheoretisch-ontologischen nicht unterzuordnen ist. Das Gute bleibt das Telos jeder Handlung, das was die Handlung motiviert und erklärt, weil das Gute den Grund und das Ziel jeder Handlung bezeichnet. Die Erörterungen zur zweiten Hälfte des neunten Buches betreffen die Entsprechungen von Sein, Denken, Lust, Seelenteilen und Lebensformen. Van Ackeren zeigt, daß die ethische Theorie der *Politeia* diejenige der Frühdialoge «‹aufhebt›, indem sie sie von einer höheren – ideentheoretischen – Warte aus durch Neuerungen erklärt, vertieft und bestätigt» (S. 209). Aufgrund der ontologischen Abstufung zwischen Sein, Schein und Nicht-Sein können auch Lüste entsprechend hierarchisiert werden. Die Seinsqualität des Lustobjektes wird zum entscheidenden Kriterium. Damit macht van Ackeren einsichtig, daß es für Platon «keinerlei autonome Bereiche oder Teildisziplinen der Philosophie» (S. 212) gibt, sondern «alle Wissenssuche, einerlei ob sie der Erkenntnis des Seins, der Natur der Lüste, der wahren Ordnung der Polis oder der Struktur des Kosmos gilt, hat nur Wert, wenn sie auf ihren Zweck, der Förderung der Lebensqualität, bezogen ist» (S. 212).

Der *dritte* Teil des Buches ist den Spätdialogen gewidmet. Van Ackeren weist nach, daß der Philosoph Themen aus den Frühdialogen wieder aufgreift und an weiteren Begründungen arbeitet. So wird etwa das Thema der Selbsterkenntnis, das erstmals in der *Apologie* von Platon aufgegriffen wurde, im *Phaidros* mit der Eroskonzeption und der Seelenteilungs- und Ideenlehre verbunden. Der Seelenmythos im *Phaidros* schildert, wie die menschlichen Seelen einst den göttlichen, denen sie ähnlich sind, folgten und nach dem Fall auf die Erde hier einen entsprechenden Liebhaber suchen. Damit werden die Ausführungen der *Politeia*, wo die Entsprechungen zwischen Erkenntnis- und Seins-

weisen und Lustformen ausgearbeitet wurden, bestätigt. Zusätzlich verbindet der *Phaidros* seine Ausführungen mit dem Thema der Selbsterkenntnis aus den Frühdialogen. Der *Theaitetos* thematisiert die Bedeutung der Suche nach Wissen für die Selbsterkenntnis und unterstreicht die praktische Bedeutung der Wissenssuche anhand Sokrates' Analogien, die um dessen Hebammenkunst kreisen. Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen leeren und schwangeren Seelen. So können nur schwangere Seelen, das heißt, diejenigen Seelen, die vollen Geistes sind, von Sokrates' Kunst profitieren. Damit weist Sokrates auf einen wichtigen Aspekt der Selbsterkenntnis hin; denn nur Gesprächspartner mit eigenen Meinungen haben die Möglichkeit, «bei der Prüfung ihrer *eigenen* Ansichten zu erkennen, wo sie sich epistemisch befinden» (S. 229). Die Schilderung der Geburt von Ansichten bildet gegenüber den Frühdialogen eine Neuheit, denn dort wurde unmittelbar mit der Prüfung angefangen. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch der *Philebos,* dessen Ausgangsfrage lautet, ob das am Wissen oder das an der Lust orientierte Leben glücklicher sei und damit die Frage aus den Frühdialogen wieder aufnimmt. Lüste können genau wie Meinungen richtig oder falsch sein. Dem Wissen kommt die korrigierende Aufgabe zu, falsche Lüste zu beenden. Damit wird deutlich, daß Lüste und Vernunft nicht durch einen unüberbrückbaren Graben getrennt, sondern der Vernunft zugänglich sind. In seinen Erörterungen zum *Politikos* weist van Ackeren insbesondere auf den wahren Kunstverständigen hin, der sein Werk im Hinblick auf das absolute Maß schafft. Damit nimmt der *Politikos* zum Beispiel das richtige Maß, das im Gorgias als πρέπον, ἰδέα und εἶδοα auftaucht und normativ ist, wieder auf und verbindet die Meßkunst mit der Dialektik und Dihairetik. Der wahre Staatsmann, der Wissen um das richtige Maß besitzt, setzt dieses praktisch zur Förderung des Glücks der Polis ein. Es gelingt dem Autor, auch anhand des *Timaios* eine Brücke zu den Frühdialogen und der *Politeia* zu schlagen, denn in diesem Dialog stellt Platon das Erkennen der kosmischen Ordnung ganz in den Dienst des guten Lebens. Im Betrachten der kosmischen Ordnung erreicht der Mensch die Erkenntnis der Maße, nach denen er seine eigene Ordnungstätigkeit ausrichten sollte. Wissen ist also für gute Nachbildung notwendig, das heißt, die Verbindung von Erkennen und Handeln bleibt gegenüber der *Politeia* konstant. Damit macht der Autor augenscheinlich, daß die Grundlage der Ethik im *Timaios* auf den seit den Frühdialogen bekannten Grundsätzen beruht: «Niemand ist freiwillig schlecht» und «Unrechtun ist eine Folge von Unwissenheit».

In erhellender Weise gelingt es van Ackeren, anhand zahlreicher Detailanalysen nachzuweisen, daß Platon aus unterschiedlichen Perspektiven und mit immer neuen Beweisführungen durch alle Schaffensperioden hindurch darauf beharrt, daß die Suche nach Wissen dem Verlangen des Menschen nach Glück entspricht. Damit zeigt der Autor, daß die Annahme eines Bruches im Denken Platons nichts als ein althergebrachtes und nicht länger haltbares Klischee ist. Gleichzeitig wertet das Buch Platon als einen Philosophen, dessen Denken immer in dieselbe Richtung weist, aber auf immer andere spannende Weise.

MARLIS COLLOUD-STREIT

Abraham P. Bos. *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature.* Leiden-Boston: Brill Academic Pub 2003. 429 S. (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 112). ISBN: 90-04-13016-0.

Aus der Feder des niederländischen Gelehrten A.P. Bos (Vrije Universiteit Amsterdam), bekannt durch verschiedene Studien über das Denken des Aristoteles – unter ihnen eine Verteidigung der Authentizität des Traktates *De mundo* –, ist vor kurzem eine ausführliche Studie erschienen, die Frucht eines langjährigen Forschungsprojektes zur Pneumatologie des Aristoteles. Eine verkürzte niederländische Fassung erschien bereits im Jahre 1999 unter dem Titel *De ziel en haar voertuig. Aristoteles' psychologie geherinterpreteerd en de eenheid van zijn œuvre gedemonstreerd* (Uitgeverij Damon, Leende, 1999). Das nun vorliegende Buch ist ferner begleitet worden von einer eindrucksvollen Serie von Aufsätzen. Bos' Studien zeichnen sich seit jeher durch seine fröhliche Lust zur Polemik aus. Diesmal hat er nichts Geringeres als die Entwicklungshypothese im Blick, welche seiner Meinung nach in mehr oder weniger modifizierter Form seit Werner Jaeger als Standarddeutung gelte (siehe vor allem Kapitel 2 «The modern debate on Aristotle's psychology», S. 13–30, es bespricht solche unterschiedlichen Deutungen wie die von Nuyens, Verbeke, Block, Moraux, Lefèbre, Nussbaum und Freudenthal). Diese Entwicklungshypothese, der zufolge Aristoteles' frühere, verlorengegangene Werke zunächst als stark von Platon beeinflußt zu betrachten sind, eine Platonische Inspiration, die dann allmählich Aristoteles' eigenen Auffassungen Platz gemacht habe, zählt verschiedene Facetten; der Verfasser konzentriert sich vor allem auf den Übergang zwischen dem frühen Dialog *Eudemus oder über die Seele* und der Spätschrift *De anima*, mediiert von der Lehre der biologischen Schriften, in denen das Pneuma die Rolle des Vermittlers zwischen Körper und Seele innehat. Die Kontinuität zwischen verlorenen und überlieferten Werken, die der Verfasser in seiner Deutung zu belegen sucht, wird im 17. Kapitel (S. 358–373) zusammengefaßt. Der Beweis, daß es überflüssig sei, in der beschriebenen Hinsicht eine doktrinäre Entwicklung zu postulieren, bringt eines der Argumente Jaegers zu Fall, was der Verfasser als Notwendigkeit deutet, das Paradigma Jaegers gänzlich aufzugeben.

Wichtiger Bestandteil dieses Beweises, daß es nicht nötig sei, eine doktrinäre Entwicklung zwischen der «dualistischen Seelenlehre» des *Eudemus* (in welchem die Seele als unstoffliches Eidos [!] nach dem Tode des Körpers zu ihrem Vaterland zurückkehrt) und einer «radikal entgegengesetzten», nämlich hylemorphistischen Lehre in *De anima* anzunehmen, ist eine Neudeutung der Seelendefinition in *De anima* II,1: «Die Seele ist die erste Entelechie» (oder Eidos) «eines soma physikon, das organikon ist». Da «organikon» an allen weiteren Stellen in Aristoteles, auch sonst in *De anima*, «instrumentell» meint, weist der Autor die traditionelle Deutung zurück, welche «organikon» an dieser Stelle in *De anima* II,1 als «mit Organen versehen» liest. Es ist wichtig zu beobachten, daß aus der Übersetzung von «organikon» mit «instrumentell» für den Verfasser unmittelbar zu folgen scheint, daß dieses Adjektiv nicht auf den sichtbaren Körper bezogen werden kann. In der Folge deutet er die Definition in *De anima* II,1 wie folgt: Die Seele ist die Entelechie ihres Werkzeuges, des

Pneuma. Diese Interpretation, daß die Seele nicht die Entelechie des sichtbaren, physischen Körpers, sondern eines instrumentellen, vermittelnden, feinstofflichen Körpers ist, widerspricht also der Interpretation, welche faktisch alle Aristoteles-Kommentatoren, allen voran Alexander von Aphrodisias, verteidigt haben. Sie schreibt *De anima* einen Dualismus zu, den der Verfasser des näheren als «Kybernetischen Instrumentalismus» qualifiziert.

Damit findet, so der Anspruch des Verfassers, eine Anzahl von Problemen ihre Lösung. Die wichtigsten sind, neben der Deutung des Terminus «organikon» selbst, das Problem der Unsterblichkeit der Seele und das der Seele als Prinzip der Bewegung. 1. Die traditionelle Interpretation von *De anima* II,1 hat ihre Probleme, die Unsterblichkeit der Seele zu erklären, oder präziser: der Unsterblichkeit der Seele doktrinell einen Platz einzuräumen. Wenn die Seele nie ohne Körper existiert und man keinen instrumentellen Körper annimmt, muß die Seele mit der Trennung vom Körper zu existieren aufhören. Nun ist dem Verfasser zufolge der *Eudemus* von seiner «platonischen» Interpretation zu befreien. Nur die rationale Seele hat eine göttliche Natur – der Intellekt als göttlicher Teil der Seele –, welche sich vom sichtbaren Körper löst und, vom feinstofflichen Körper befördert, letztlich zu ihrem Vaterland, und zwar alleine, zurückkehrt. 2. Ebenso hat die traditionelle Deutung von *De anima* II,1 ihre Probleme mit der Erklärung der Bewegung des Körpers seitens der Seele. Wenn nur Körperliches etwas bewegen kann – Aristoteles widersetzt sich in *De anima* I,3 Platons Vorstellung von der Seele als selbstbewegend –, die Seele aber gänzlich unkörperlich ist, wird eine Erklärung fällig, wie die Seele, die selbst unbeweglich ist, den Körper zu bewegen vermag. Diese Erklärung liegt in der Rolle des Pneuma als des «Fahrzeugs» der Orexis, welche die Teile des sichtbaren Körpers in Bewegung versetzt.

Neben der Deutung von *De anima* (Kapitel 4–6), der Pneuma-Lehre von *De motu animalium* (Kapitel 3) und *De generatione animalium* (Kapitel 8) behandelt der Verfasser in der Entfaltung seiner Gesamtdeutung eine Vielheit von Aspekten, zu denen des weiteren natürlich das Verhältnis von Seele und Intellekt (Kapitel 11) und die Beziehung zu der Lehre des fünften Elements, insbesondere in der Theologie (Kapitel 14), gehören. Bos zeigt sich nicht gerade zurückhaltend in seinem Versuch, den Zusammenhang mit anderen seiner Interessen aufzuzeigen. Wenn er die Umdeutung von *De anima* II,1 zum Traktat *De mundo* in Beziehung setzt (Kapitel 10), könnte der Verdacht entstehen, es handele sich hier, im nachhinein, um eine Weiterführung des Projektes, die Authentizität von *De mundo* gegen Festugière und Moraux zu verteidigen. Das würde den Absichten des Verfassers jedoch nicht gerecht werden. Es handelt sich vielmehr um eine Deutung, die Aristoteles' Weiterwirkung in z.B. hermetischen und gnostischen Kreisen Rechnung trägt, d.h. eine Aristoteles-Deutung, die nicht primär an dem «orthodoxen Aristoteles» des Alexander c.s. interessiert ist, sondern die deren Interpretation als eine unter mehreren betrachtet und grundsätzlich die Möglichkeit zuläßt, daß diese nicht als einzige korrekt ist.

In der Einleitung und in der Konklusion weist der Verfasser auf das selbstimmunisierende Vermögen der Entwicklungshypothese hin (S. 4, 374ff.). Jae-

ger hat einerseits auf die Bedeutung der verlorengegangenen Werke für die Deutung des Aristotelischen Denkens hingewiesen. Andererseits hat er aber gerade verhindert, daß die verlorengegangenen Werke wirklich eine Schlüsselrolle in der Deutung erhalten könnten, wurden sie doch von vornherein als eine überwundene Position verbucht. Wenn die Autoren der Antike dem Stagyriten eine Auffassung zuschreiben, welche von der traditionellen Deutung von *De anima* abweicht, dann wertete die Forschung eine solche Auffassung als einen Verweis auf die verlorengegangenen Schriften des Aristoteles, während es sich sehr wohl um eine *andere* Deutung von *De anima* handeln könnte. Folgt man dem Verfasser, so hat die Forschung deswegen systematisch die Indizien für «eine andere Lektüre von *De anima*» übersehen, Indizien, die in der philosophischen Tradition sehr wohl vorhanden sind (bei Plutarch, Basilides dem Gnostiker, dem Corpus hermeticum, Augustin). Freilich unterliegt der Verfasser auch selbst der Gefahr einer Auto-Immunisierung. Welche Kritik wird nicht von vornherein als Weiterführung der Standarddeutung diskreditiert werden müssen?

Abschließend zwei Bemerkungen, die – auf einem Umweg – auf dasselbe hinauslaufen.

1. Es steht außer Frage, daß diese Studie, die nicht versäumt, neue und unerwartete Perspektiven zu eröffnen, einen wichtigen Beitrag zur Reflexion über die Aristotelische Psychologie liefert. Ich darf die Hoffnung aussprechen, daß ihr die Forschung mit der seriösen Kritik begegnen wird, auf die sie wegen ihrer klaren und sorgfältigen Argumentation Anrecht hat. Diese Kritik wird sich mit einer Vielzahl von Einzelproblemen befassen müssen. Dabei konzentriert sich die Beweislast meines Erachtens auf die folgenden Punkte: Folgt, sollten wir mit dem Verfasser übereinstimmen, daß der Terminus «organikon» mit «instrumentell» zu übersetzen sei, automatisch auch, daß mit dem «soma physikon», dessen erste Entelechie oder Eidos die Seele ist, nur das Pneuma gemeint ist, und nicht der (ganze) sichtbare Körper? Ist diese Neudeutung von *De anima* II,1 notwendig, um die Entwicklungshypothese samt ihrer Modifikationen seit Werner Jaeger zu kritisieren, oder genügt zu diesem Zweck eine mildere, weniger revolutionäre Lektüre der Zentraltexte der Aristotelischen Psychologie, die dem Pneuma eine Vorrangstellung zuerkennen würde, ohne freilich zu vergessen, daß es in Aristoteles' Optik doch erst und vor allem (Teil des) Körper(s) ist? Ich gestehe ein, daß ich, mit Bezug auf den ersten Punkt, nicht restlos davon überzeugt bin, daß mit dem Beweis, daß das Pneuma als Instrument in der Bewegung des sichtbaren Körpers seitens der Seele dient, auch bereits der Beweis dafür geliefert wäre, daß das Pneuma der instrumentelle Körper sein sollte, von dem in *De anima* II,1 die Rede sei.

2. Der vorliegenden Studie, welche die Kontinuität zwischen den verlorengegangenen und den überlieferten Werken zu demonstrieren versucht, wird, so kündigt sie jedenfalls an, eine Studie zu den späthellenistischen *De anima*-Kommentaren, neben demjenigen Alexanders, u.a. denen von Themistius, Simplicius und Philoponus, folgen. Der Verfasser will dort zeigen, wie sehr die späteren Kommentatoren, auf der Grundlage ihrer eigenen philoso-

phischen Voraussetzungen und der philosophischen Diskussionen ihrer Zeit, in wesentlichen Punkten von Aristoteles' eigener Theorie abweichen (vgl. S. 71 und Anm. 5 ebd.). Dem Verfasser ist nahezulegen, auch die mittelalterlichen Kommentatoren in diese Rezeptionsgeschichte aufzunehmen. Denn der lateinische Westen hat bei der Rezeption der Aristotelischen Psychologie im 13. Jahrhundert eine Interpretation hervorgebracht, die jener, welche der Verfasser hier präsentiert, nicht unähnlich scheint. Thomas von Aquin, einer ihrer vornehmsten Kritiker, identifiziert sie mit der These der Platoniker (!), daß es notwendig sei, in der Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Körper einen vermittelnden Körper anzunehmen. Zu den Vertretern dieser These gehören neben Philipp dem Kanzler, der *Summa Duacensis* und Johannes von Rupella, zahlreiche anonyme *De anima*-Kommentatoren. Die Geschichte dieses spezifischen Problems ist noch zu schreiben. Umfangreiche Vorarbeit ist von B.-C. Bazán im kritischen Apparat seiner monumentalen Edition der *Quaestiones disputatae de anima* des Thomas von Aquin erbracht worden (siehe inbes. q. 9, Ed. Leon., tom. 24/1, Roma-Paris 1996, S. 75–86).

Thomas selbst kommt immer wieder auf diese These zu sprechen. Seine Lösung (die selbst wiederum in der Tradition des Alexander von Hales und, näherliegend, Alberts des Großen steht) läßt sich kurz wie folgt kennzeichnen: So wie es notwendig ist, unter dem Aspekt der *Bewegung* eine Vermittlung zwischen Körper und Seele anzunehmen, so ist es unmöglich – und wer das verneint, macht, so Thomas, aus Aristoteles jenen Platon, den er gerade kritisierte –, eine solche Vermittlung unter dem Aspekt des *Seins* zu postulieren. Vgl. hierzu auch Einwand und Antwort in einer für den Verfasser zentralen Passage, dem Kommentar zu *De anima* II,1: «quidam ponebant aliqua media esse quibus anima corpori uniretur et quodam modo colligaretur. (...) Et ideo sicut corpus habet esse per animam sicut per formam, ita et unitur animae immediate in quantum anima est forma corporis. Sed in quantum est motor nihil prohibet aliquid esse medium prout una pars movetur ab anima mediante alia» (Thomas von Aquin, In II De anima, lect. 1, n. 234; ausführlichere Diskussionen finden sich ferner in: *De spir. creat.*, art. 3; *S.th.* I, q. 76, a. 7; *Scg* II, c. 71; *Quaest. disp. de anima*, q. 9). Für Thomas folgt dies aus dem richtigen Verständnis der Seele als Eidos. Also ist mit dem Beweis, daß ein Instrument in der Bewegung des sichtbaren Körpers seitens der Seele auftritt, nicht auch direkt der Beweis erbracht, daß dies der instrumentelle Körper sein sollte, von dem in *De anima* II,1 die Rede sei (wenn man, anders als Thomas, Bos' Übersetzung ad loc. folgen würde). Eine weitere interessante Bemerkung finden wir in Thomas' Reaktion auf den neunten Einwand in *De spir. creat.*, art. 3: «Ad nonum dicendum quod anima dicitur uniri corpori per spiritum in quantum est motor, quia primum quod mouetur ab anima in corpore est spiritus, ut Aristotiles dicit in libro De causa motus animalium. *Tamen ille etiam liber non est magne auctoritatis*» (meine Hervorhebung, AS). Bereits diese Bemerkung macht klar, auf welche Vorbehalte die Deutung von Bos stoßen wird. Ist dessen Deutung von *De anima* aufgrund der biologischen Werke nicht als eine Überbewertung relativ marginaler Schriften zu sehen? Ein Komplement dieser Ausrichtung findet sich da, wo Bos die autoritative Tradition der Aristoteles-

Kommentatoren (Alexander, Themistius, Simplicius) vorläufig außer Kraft setzt, um Sicht auf den Aristoteles einer bisher als marginal betrachteten Tradition (corpus hermeticum, gnostici, usf.) zu bekommen. Es ist jedoch gerade seine Präferenz für diesen marginalen Aristoteles, welche dem Buch seinen innovativen Charakter verleiht.

Gewiß wäre es anachronistisch, eine mittelalterliche Interpretation als mögliches Korrektiv bei der Aristoteles-Deutung zu Hilfe zu rufen. Die Interpretation des Thomas von Aquin ist jedoch in diesem Fall vor allem deswegen interessant, weil er mit Argumenten, die zu weiterer Reflexion einladen, jene Deutung abweist, die der Verfasser vertritt. Wir hoffen, daß Bos in seinem Anschlußprojekt die Chance ergreift, seine Leser definitiv zu überzeugen. Das schwächt keineswegs die Verdienste der vorliegenden Studie, die nicht nur ein überzeugendes Plädoyer für die Zentralstellung des Pneuma-Begriffs bei Aristoteles liefert, sondern uns auch mit einem anderen Aristoteles bekanntmacht, der geeignet war, außerhalb des Mainstream der klassischen Kommentar-Tradition rezipiert zu werden.

ANDREAS SPEER

Aristoteles, Metaphysik. Übers. und eingl. von **Thomas Alexander Szlezák.** Berlin: Akademie Verlag 2003. 305 pp. ISBN: 3-05-003879-9.

Aristotle's *Metaphysics* has appeared in a new, German translation, with an introduction by Thomas Alexander Szlezák. The translation is principally based on the Greek text edition by Werner Jaeger (Oxford 1957), except for minor variants, and some significant variants which are indicated in a minimal textual apparatus. Besides a complete translation of the fourteen books of the *Metaphysics*, there is also a 24-page introduction and a 3-page list of reference works and recommended readings. There is also an index of names in the back of the book.

Judging from the plan of the work, this edition carries all the marks of aspiring to become the new standard German translation. One is initially surprised that there is no commentary alongside the translation, but Th.A. Szlezák does plan to write one to be published as a separate volume. Due to an unfortunate delay with the conclusion of the manuscript, however, the publication of this commentary is postponed. The absence of an index of sources and a general concordance to supplement the translation is perhaps to be explained by the intention to supply such information in the commentary. Yet, with the philological tools for the creation of indexes and concordances nowadays available, one wonders why the publishers have not been more insistent on having that included, for the public will expect such amenities in a scholarly publication of this format. For the fate of the public reception of Szlezák's work, one can only hope that his commentary will appear soon.

For it is indeed a worthy piece of work Th.A. Szlezák has given us, and in my evaluation of it, the best German translation of Aristotle's *Metaphysics* presently available. Based on sample surveys of the text, it is my impression

that Szlezák's translation succeeds in preserving a sound closeness to the Greek text admirably well, while also providing a good and readable German. Yet perhaps the most appreciable quality of Szlezák's translation is its calm preservation of some of the oddities and peculiarities of Aristotle's style, and its allowance for difficulties which inhere in the original text to carry over into the translation. For the student of Aristotle, particularly for anyone who also reads the Greek text to any extent, the result is a much more interesting reading-text than one of airbrushed beauty. It is this closeness to the original which positively distinguishes Szlezák's translation from competing versions. There are, needless to say, several German translations of the *Metaphysics*, of which the two most widespread are that of Friedrich Bassenge (Akademie-Verlag, Berlin 1960), and Horst Seidl's emendation of Herman Bonitz's translation (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978); the latter appears to have obtained status as the present standard student-text. Compared with any of these, it is my impression that Szlezák's translation is less interpretative and preserves more of the nerve- and vividness of Aristotle's thought. To that extent it is also preferable.

To write an introduction to the *Metaphysics* must be a difficult task by any standard. The question of the status of the text is difficult; the question of a unitary plan for the text is difficult; the question of the unity of ideas that the text expresses is difficult; and at any rate, the subject matter (or subject matters) that the text treats of is itself difficult. To all of these difficulties one may add one no less difficult than any of them, that for all of them there are scholarly disagreements as to the correct answers, and the author of an introduction cannot avoid assuming some kind of stance on these controversies. Szlezák's introduction follows a plan that aims at elucidating (1) the contents of the books of the *Metaphysics*, (2) the literary character of the books, (3) the connection (thematic or literary) between the books, (4) the origin and name of the collection of books known as the *Metaphysics*, and (5), the unity of Aristotle's metaphysical theory.

As an overall assessment, Szlezák's introduction provides the reader, I find, with a very handy reference-guide to the most contentious and most discussed issues pertaining to questions of the literary character and literary unity of the various books and text-units contained in the *Metaphysics*. I would have concluded that Szlezák's analysis would seem, on the whole, more informative than controversial, had I not been amazed by the following profound, and certainly controversial comment: «Von größter Wichtigkeit für das Thema der Bestimmungen, die dem Seienden als Seienden zukommen, scheint die verlorene Schrift *Eklogê tôn enantiôn* gewesen zu sein, auf die in Γ 2 und I 3 verwiesen wird – wenn diese Schrift als Ganzes (oder wenigstens in ihren Hauptergebnissen) in die ‹Metaphysik› inkorporiert wäre, würden wir thematisch wohl keinen Bruch erfinden» (p. 16). This judgement entails some wide reaching consequences for the understanding of the material one encounters in the *Metaphysics*. For if there is a lost work of Aristotle, whose contents would provide us the key to the thematic unity between some allegedly discrepant themes of the *Metaphysics*, then there is a perspective, and an Aristote-

lian perspective, from which it can be seen that the contents of the work entitled the *Metaphysics* are subsumed under a unitary metaphysical theory. If that is true, the widespread zeal to deny thematic unity to the *Metaphysics* will not seem so wise.

Szlezák's own treatment of the question of the unity of the *Metaphysics* benefits from a rigid distinction between the question of the connection between various books and pieces of text, i.e. *the literary unity* of the work, and the question of the connection between it's various themes, i.e. *the thematic unity* of the work. While it is evident to anyone and denied by none that the *Metaphysics* is far from being written as a literary unity, Szlezák goes surprisingly far in denying sound *connections* between the various books. A disputable segment of Szlezák's exposition, here, regards his assessment that the *aporiai* of book B relate, hardly to the proceeding books (except for Γ 1-3), but primarily to problems integral to academic doctrine, not to the sought-after science of causes. Even more critical, and to my view, insufficiently founded, is his assessment that Λ is foreign to the composition of the *Metaphysics* as a whole. Against that assessment may be forwarded the following points: that Γ explains to us how the study of causes and general ontology will reduce to the study of substance, that Z then tells us twice that an investigation of sensible substance will be undertaken *in order* to discover the nature of non-sensible substance, that E 1 then gives us a vital indication as to how the study of sensible and non-sensible substance are both subsumed by theology, and that K recapitulates these points before we arrive at Λ. This means that there are several central pieces of text preceding Λ that provide us solid ground for seeing why a treatment of non-sensible, divine substance *should* have a place within the composition of the *Metaphysics*, and thus, how Λ cannot be *quite unreasonably* placed where it is.

Turning now to the highly controversial discussion of the *thematic unity* of the *Metaphysics*, the reader will encounter an instructive and well balanced position of a philologist-philosopher. The philologist Szlezák concludes with scientific modesty that the *text* of the *Metaphysics* does not testify to any unitary metaphysical theory. As the evidence stands, there is no one body of knowledge, no «grandioses Ganzes» to be directly extracted from the pages of the *Metaphysics*, and any attempt to reconstruct such a system, he assesses, will be burdened with unsurpassable uncertainties. But shrewdly, he deems it rash to deny Aristotle the aspirations towards such a unitary theory, as it would go against the grain of the evidence to deny that the material one encounters in the *Metaphysics* was conceived as preliminary steps towards such an achievement. And so the philosopher-Szlezák concludes with insight, that the theory-pieces scrambled together in the redaction of the Metaphysics, willingly lend themselves to constructive attempts at grasping the unity of the science that Aristotle envisions.

For myself, I have sometimes wondered whether one must be prejudiced or just dull minded not to glimpse the architectonic outlines of the unitary metaphysical theory that Aristotle's philosophical speculations aspire towards, or whether one must be seduced by muses and «drunk with nectar» even to

imagine such a thing. Perhaps the *Metaphysics* provides both enough light to see, and enough muddle to confuse? For sorting out this and other contentious issues raised by the *Metaphysics*, Szlezák's work will be of great service. It provides us with an instructive and useful introduction, and an excellent translation of the text. Let us only hope that Th.A. Szlezák also grants us his commentary, soon!

JENS TOMAS ANFINDSEN

Jacques Follon (†)/James Mac Evoy (éds): *Sagesses de l'amitié II.* Anthologie de textes philosophiques patristiques, médievaux et renaissants. Fribourg Suisse: Eds Universitaires; Paris: Eds du Cerf 2003. VIII+536 pp. (Vestigia 29). ISBN: 2-8271-0931-X. – [Tome I: Sagesses de l'amitié, Anthologie de textes philosophiques anciens, 1998. VIII+272 pp. (Vestigia 24). ISBN: 2-8271-0776-7.]

Ce bel ouvrage est le deuxième volume de l'anthologie *Sagesses de l'amitié*, éditée par Jacques Follon et James Mac Evoy, et dont l'ambition est de rassembler les principaux textes philosophiques sur l'amitié. Ce second volet comprend des textes de la Bible, et de Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, saint Jérôme, Léon le Grand, saint Ambroise de Milan, Jean Cassien, saint Augustin, saint Paulin de Nole, Claudien Mamert, saint Anselme de Cantorbéry, saint Bernard de Clairvaux, saint Aelred de Rielvaulx, Richard de saint Victor, Robert Grosseteste, saint Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, sainte Gertrude de Helfta, Thomas d'Irlande, Nicolas Oresme, Erasme, Thomas More. Certains de ces textes sont traduits en français pour la première fois à cette occasion. Une riche et intéressante introduction consacrée à «La philosophie de l'amitié, de la période patristique à la Renaissance» (p. 9–77) ouvre à l'ensemble.

Si le premier volume, paru en 1997, et consacré aux conceptions anciennes de l'amitié, coïncidait nettement avec une période de l'histoire de la philosophie, il n'en va pas de même de ce deuxième volume, malgré ce que pourrait laisser penser son sous-titre. En effet, ce second volet de l'anthologie rassemble des textes dont une partie seulement (mais la plus importante) appartient à la période médiévale. Il comprend aussi des passages de l'Ecriture sainte (Ancien et Nouveau Testament), des textes de l'antiquité tardive, et des écrits de la Renaissance. Ce qui fait l'unité de l'ensemble, c'est qu'il s'agit de textes relevant tous d'une réflexion d'inspiration chrétienne.

Si c'est cette inspiration nouvelle qui distingue le second volume du premier, les textes ici rassemblés n'en manifestent pas moins une continuité remarquable avec ceux du premier. La réflexion d'inspiration chrétienne n'est en effet jamais étrangère aux conceptions antiques de l'amitié: «tous les auteurs qui [...] sont cités se sont abreuvés, de manière quasiment égale, à ces deux sources pareillement vitales qu'étaient pour eux la philosophie gréco-romaine et l'Ecriture sainte» (p. V). On peut distinguer trois sources antiques majeures qui nourrissent la réflexion chrétienne sur l'amitié, en se conjuguant progressivement, au fil de l'histoire de la transmission de la pensée antique au monde

chrétien: Cicéron est l'influence dominante jusqu'au XIIIe siècle; la réflexion chrétienne s'enrichit alors au contact d'une nouvelle source, avec la traduction latine complète de l'*Ethique à Nicomaque* (1246–1247) par R. Grossetête, qui constitue une «ligne de partage dans l'histoire des théories de l'amitié» (p. 28); au XVe siècle, ce sont les dialogues de Platon sur l'amitié et sur l'amour qui deviennent accessibles en latin pour la première fois depuis l'antiquité.

Ce qui fait toute la richesse de cette rencontre, c'est que la relation qui s'instaure est manifestement à double sens. D'un côté, les conceptions antiques de l'amitié, tout en nourrissant la pensée chrétienne de l'amitié d'une réflexion qui a atteint un haut degré d'analyse et de questionnement, se trouvent profondément remaniées pour être assimilées à la nouvelle perspective. D'un autre côté, la pensée chrétienne, dans l'explicitation et l'élaboration progressive de sa doctrine, dans la compréhension qu'elle prend progressivement de ses principaux thèmes, s'inspire de la réflexion païenne sur l'amitié. Les analyses antiques de l'amitié innervent ainsi l'explicitation et l'approfondissement de perspectives propres au christianisme, comme celle de la charité ou celle de la communauté monastique, et même celles de la Trinité et de la Rédemption. C'est ainsi un constant échange entre les deux traditions qui est à l'œuvre dans les textes rassemblés dans ce volume, lequel permet de suivre avec une grande précision les reprises, les transformations, les résonances d'une tradition à l'autre. C'est assurément là ce qui fait l'intérêt majeur de ce second volume de l'anthologie sur l'amitié, ce dont nous essaierons de donner ici un aperçu.

L'événement principal de cette rencontre entre les conceptions philosophiques antiques de l'amitié et la pensée chrétienne est la confrontation de la notion d'amitié avec celle de charité: qu'est-ce que l'amitié? Doit-on, dans une perspective chrétienne, l'identifier à la charité? Autrement dit, l'amitié doit-elle être amour du prochain? Ou bien y-a-t-il place, dans l'horizon du christianisme, pour des affections privilégiées, des amitiés comme relations intimes et réciproques, sans que soit compromise la charité? Pour certains, comme Gertrude de Helfta, au XIVe siècle, l'amitié comme affection privilégiée est une inclination purement humaine et personnelle qui ne se fonde pas sur l'amour de Dieu et nous détourne ainsi de la charité comme amour du prochain trouvant sa source dans l'amour de Dieu.

Une telle défiance à l'égard de l'amitié proprement dite pose cependant un problème, puisque la plupart reconnaissent qu'on ne peut attendre des hommes, en cette vie, une charité d'affection à l'égard de l'ensemble du genre humain, écueil auquel s'était heurté déjà la conception stoïcienne de l'amitié. On ne peut pas non plus prétendre éradiquer tout penchant affectif de la vie humaine. Cette défiance est d'ailleurs loin d'être la règle. Il y a tout d'abord une expérience de l'amitié dont le volume offre de nombreux témoignages, en particulier épistolaires (les lettres d'Augustin, de Basile de Césarée, de Paulin de Nole, ou, bien plus tard, de Thomas More à leurs amis), ou autobiographiques (comme certains passages des *Confessions* de saint Augustin, ou le début du *De spiritali amicitia* d'Aelred de Rievaulx). L'amitié s'y trouve non seulement admise, mais célébrée, et en un sens revendiquée comme proprement humaine. Ainsi, Bernard de Clairvaux, après avoir avoué dans le thrène pour Gérard:

«j'ai fait violence à mon esprit et j'ai dissimulé ma douleur jusque là, de peur qu'il ne semblât que la foi fût vaincue par l'affection naturelle» (p. 237) reconnaît cependant que «sentir, c'est humain [...] il ne se peut faire que nous soyons indifférents à l'égard de nos amis, que nous ne soyons pas heureux quand ils sont présents, tristes pendant leur absence» (p. 244). Plus tard Nicolas Oresme affirmera que l'homme éprouve de l'amitié du fait du rang qu'il occupe «moyen entre les substances séparées et les bêtes».

La relation privilégiée qu'est l'amitié trouve d'ailleurs une légitimité dans l'affection de Jésus pour Jean. Aelred de Rievaulx, après avoir distingué entre l'attachement rationnel et l'attachement fondé sur l'affection, et reconnu que la charité ne peut, en cette vie, être un attachement d'affection à l'égard du genre humain, souligne que ces affections, où l'amour provenant de la raison se double d'un sentiment d'attirance, ce qu'il désigne par l'expression «amitié spirituelle», qui fait que certains «nous sont unis plus familièrement et plus étroitement que tous les autres», ne sauraient être condamnées, puisque Jésus, qui s'est abaissé jusqu'à nous au point d'épouser les mêmes sentiments que nous, l'a éprouvée à l'égard de Jean, «car c'est à un seul et non à tous qu'il a permis de reposer sur son sein très suave en signe de particulière dilection» (p. 254).

Davantage, l'affection particulière qui lie un homme à ses proches dans l'horizon de la foi commune se trouve, pour certains auteurs, non seulement autorisée, mais commandée par la charité. C'est tout particulièrement manifeste chez Thomas d'Aquin, pour lequel la charité «nous fait aimer de plusieurs manières ceux qui nous tiennent de plus près [...], ceux qui ne nous tiennent par aucun lien, nous ne les aimons que par l'amitié de charité, ceux au contraire qui nous sont proches nous avons vis-à-vis d'eux d'autres affections d'amitié correspondant à la nature du lien qui les rattache à nous. Et puisque le bien sur lequel se fonde toute autre amitié honnête s'ordonne, comme à sa fin, au bien sur lequel se fonde la charité, il s'ensuit que la charité commande aux actes de toutes les autres amitiés» (p. 402). La charité commande donc d'aimer nos proches aussi bien d'amitié que de charité.

L'amitié ainsi légitimée se fonde toujours, pour les auteurs chrétiens, sur une participation commune à la vertu, liée à un détachement des biens de ce monde et à un accord dans la foi, qui seule éloigne la discorde. Tout autre attachement n'est en effet, selon les mots de Léon le Grand, que «rencontre de désirs malhonnêtes accords en vue du crime et pactes pour le vice» (p. 132) et ne saurait durer. Si la charité s'étend au prochain en général, l'amitié vraie ne saurait se développer qu'entre croyants. Il en résulte un déplacement des débats. La question n'est plus celle, centrale dans la réflexion antique, de la distinction des différentes formes de l'amitié. Le terme d'amitié, ou d'amour d'amitié, en vient à désigner quasi-exclusivement l'amitié honnête, à l'exclusion des formes inférieures. C'est ainsi que sont nouvellement investis le précepte pythagoricien «une seule âme» et la formule de Cicéron mettant l'amitié au compte de l'accord sur les choses divines et les choses humaines: ainsi, écrit Augustin, «il arrive que des amis, en désaccord sur les choses divines, ne peu-

vent plus être pleinement et véritablement d'accord sur les choses humaines; il est impossible qu'on juge bien de celles-ci quand on méprise celles-là» (p. 191).

Mais si, pour les penseurs chrétiens, il n'y a de véritable amitié qu'honnête, comme le soutenait les philosophes antiques, le rapport de l'amitié à la vertu a pourtant subi une modification radicale dans la perspective chrétienne. La vertu y est en effet reconnaissance de la faiblesse humaine. Comme le souligne Aelred de Rielvaulx: «je ne suis pas aussi tranchant que certains philosophes qui la réservent à ceux à la perfection desquels rien ne manque» (p. 198). Pour Augustin, déjà, les amis ne sont pas égaux en vertu, mais marqués au contraire par une faiblesse morale, dont l'origine est commune, le péché originel, mais qui prend des formes différentes suivant les différents individus. C'est à la fois une égalité et une inégalité dans la misère qui permettent l'amitié, dans l'horizon de la foi: «On ne porterait pas les fardeaux les uns des autres si l'on n'était en même temps misérables tous deux à porter chacun le sien ou s'il s'agissait du même genre de misère» (p. 196). L'amitié aide précisément chacun des amis à surmonter ses faiblesses. Elle ne se fonde pas sur une perfection dans la vertu mais permet un progrès dans la vertu. Certains, comme Henri de Gand, la considèrent même comme indispensable à l'accès à la perfection de la vertu, parce que c'est la visée du bien commun qui perfectionne toute vertu: «sans amitié aucun acte vertueux ne saurait être parfait» (p. 424).

Tels sont les principaux axes d'infléchissement des thèmes issus de la réflexion antique sur l'amitié. La lecture de ce recueil révèle aussi une influence réciproque, quoique plus ponctuelle, des conceptions antiques de l'amitié sur l'élucidation de quelques aspects essentiels de la pensée chrétienne. Tout d'abord, l'explicitation de la notion de charité s'appuie parfois elle-même sur certains aspects des analyses antiques de l'amitié. Pour Thomas d'Aquin, la charité peut ainsi se définir comme une amitié avec Dieu. Toute amitié consistant dans une communauté de vie, la charité peut être dite une «amitié de l'homme pour Dieu» (p. 354), parce qu'elle se fonde sur la communauté de la vie éternelle: «l'amour de charité tend vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, dont la communication fonde l'amitié de charité» (p. 391). Du point de vue de la charité entendue comme amour du prochain, c'est le thème de l'ami comme autre moi, tel qu'il est développé par Aristote, qui permet, chez Robert Grossetête, d'apporter un éclairage sur le mystère de la Rédemption: c'est parce que la charité du Christ envers les hommes peut se penser dans les termes de l'amitié ainsi conçue, qu'il peut agir à leur place et d'une action dont le bénéfice leur reviendra et que son sacrifice rachète les fautes de tous les hommes. Enfin, pour Richard de saint Victor, c'est la Trinité des personnes divines qui, en quelque sorte, se déduit de la perfection de l'amour divin. Cette perfection implique que ceux qui sont liés réciproquement d'un amour d'amitié réclament d'un même désir un ami commun, c'est pourquoi «la consommation de la charité requiert une Trinité de personnes» (p. 303).

C'est aussi l'idéal chrétien de la communauté monastique qui s'inspire du modèle antique de la communauté d'amis, fondée sur une même conviction philosophique. De cela témoigne en particulier le fait que les réflexions sur l'amitié trouvent souvent place dans des dialogues mettant en scène un Abbé

et quelques-uns de ses moines, comme dans les *Collationes* avec Abba Joseph de Jean Cassien, ou dans les entretiens du *De spiritali amicitia* de Aelred de Rievaulx. Mais, surtout, c'est la postérité considérable du principe pythagoricien «entre amis tout est commun», liant l'amitié à la mise en commun des biens, qui manifeste cette filiation. Ce précepte rejoint l'idéal de pauvreté et de détachement des chrétiens. Comme le dit Erasme dans le premier de ses adages, «rien n'a jamais été dit par un philosophe païen qui soit davantage conforme à la pensée chrétienne» (p. 500).

Il n'est pas possible de rendre pleinement compte ici de la richesse et de la vivacité de la réflexion sur l'amitié qui surgit de la rencontre entre la tradition antique et l'inspiration chrétienne, que met en évidence la constitution d'un tel recueil de textes. C'est aux études que cette belle et utile anthologie ne manquera pas de susciter qu'il appartiendra de les manifester dans tous leurs aspects.

LAURENCE RENAULT

Louis-Bertrand Geiger OP: *Penser avec Thomas d'Aquin.* Etudes thomistes, présentées par Ruedi Imbach. Fribourg Suisse: Eds Universitaires; Paris Eds du Cerf 2000. XXXVIII+239 p. (Vestigia 26). ISBN: 2-8271-0855-0.

Louis-Bertrand Geiger wurde 1906 in Straßburg geboren. 1924 trat er in den Dominikaner-Orden ein. Nach einer fast dreißigjährigen Lehrtätigkeit in Philosophie und Epistemologie an den beiden Dominikaner-Studienzentren Le Saulchoir in Paris sowie an der Universität von Montréal (Kanada), wurde er 1966 nach Freiburg (Schweiz) berufen, wo er bis 1976 als Nachfolger von Paul Wyser den Lehrstuhl für Ontologie und mittelalterliche Philosophie betreute. 1983 starb er in Freiburg.

Die Zahl der von Geiger veröffentlichten Bücher ist recht gering. Zusammen mit der französischen Übersetzung eines deutschsprachigen Werkes erreicht sie nur gerade ein halbes Dutzend. Bekannt wurde vor allem die 1942 erschienene, 496 Seiten starke Dissertation «La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin». Wesentlich zahlreicher sind dagegen die Zeitschriftenartikel, größeren und kleineren Rezensionen, Bulletins und Chroniken. «Penser avec Thomas d'Aquin» enthält eine Liste sämtlicher 255 Publikationen. Aufgeteilt nach den soeben erwähnten Gattungen, chronologisch durchnumeriert und mit präzisen bibliographischen Hinweisen versehen, läßt diese Liste für künftige Forschungsarbeiten nichts zu wünschen übrig.

In der Einleitung beantwortet Ruedi Imbach die Frage, was unter Thomismus zu verstehen sei und warum man von mehr als nur einem Thomismus reden könne. «Der Thomismus ist eine Denkform, die auf der wohlbegründeten Überzeugung beruht, wonach die Prinzipien, die Argumentation (démarche) und die Schlußfolgerungen der thomasischen Theologie und Philosophie die Grundlage eines Nachdenkens über die Welt von heute bilden. (...) Wenn man den inneren Reichtum des thomasischen Werkes auf der einen und die Verschiedenheit der Motive auf der andern Seite berücksichtigt, welche gewissen Denkern Anlaß waren, sich ihm, d.h. diesem Werke, zu widmen, dann

wird man für die innere Notwendigkeit einer Vielheit von Thomismen Verständnis aufbringen.» (S. XI; hier und in den folgenden Zitaten eigene Übersetzung. H.A.).

Illustriert wird diese Vielheit am Beispiel von drei französischen Thomisten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Für J. Maritain, der hier zuerst zitiert wird, ist der Thomismus eine Art Heilslehre, die dazu angetan ist, den Übeln entgegenzuwirken, denen der Intellekt des modernen Menschen unterworfen ist. Diese Übel sind an drei Symptomen erkennbar: einmal die Verneinung der Metaphysik, dann die Ablehnung der übernatürlichen Ordnung und schließlich ein in die Augen springender «Angelismus», worunter die Tendenz zu verstehen ist, sich als so etwas wie einen reinen Geist zu halten. – Als zweiter Gewährsmann wird E. Gilson erwähnt. Für ihn steht der thomistische «Existentialismus» im Vordergrund; denn «wenn jede Philosophie, die ihres Namens würdig ist, vom Wirklichen ausgeht und dorthin zurückkehrt», dann ist «das, was den Thomismus kennzeichnet, in der Tat die Entscheidung, die Existenz ins Zentrum des Wirklichen zu rücken, gleichsam als ein Akt, der jeden Begriff transzendiert» (S. XV). – P. Chenu schließlich, der 1950 eine zweibändige «Introductrion à l'étude de saint Thomas» publizierte, hebt am Thomismus nochmals andere Aspekte hervor. Es sind deren drei: erstens das Milieu oder der soziale Kontext, in welchen das Werk des Aquinaten entstanden ist, zweitens die (äußeren) Werkformen wie etwa «le genre littéraire», und drittens die Bedingungen der Textbearbeitung, wozu auch die Dokumentationsverfahren und die Kompositionstechnik gehören. Diese drei Sichtweisen bilden eine Ergänzung zu den klassischen Methoden der Textexegese und sind zudem in der Lage, die geistige Assimilation (perception) der Texte zu verändern.

Der von Geiger praktizierte Thomismus, auf den Imbach nun ausführlich zu sprechen kommt, ist u.a. durch zwei Momente charakterisiert. Einmal durch das, was der Philosophie und der Geschichte der Philosophie gemeinsam zukommt. Beide Disziplinen, sowohl die Philosophie wie die in ihrem Dienst stehende Geschichte der Philosophie müssen mehr sein als ein passives Hinnehmen von Thesen und Lösungen. Sie müssen als «lebendige Fragestellung bezüglich des Geschehens in der Welt (au sujet de l'aventure de l'univers), ihres Ursprunges und ihrer Bestimmung wie auch bezüglich der Existenz des Menschen, ihres Ursprunges und ihrer Bestimmung verstanden werden» (S. XIX). Das zweite Moment gründet auf dem Dialog mit zeitgenössischen Denkern, insbesondere mit Sartre und Heidegger. Von Heidegger übernahm Geiger einen Gedanken, den Imbach als «Geheimnis der Präsenz» bezeichnen möchte. Um zu erfahren, was damit gemeint sei, läßt er Geiger auf S. XXV selbst zu Worte kommen: «Bei jedem Bewußtseinsakt, gleichgültig auf welchen Gegenstand er sich bezieht, unterscheiden wir einerseits den anvisierten Inhalt (Noema) (...) und andererseits den Akt im allgemeinsten Sinne, mit dem uns der Inhalt präsent ist (...). Die Präsenzbeziehung (relation de la présence) selber belassen wir in den meisten Fällen im Impliziten. Sie ist weder der Akt noch dessen Gegenstand, sondern jene spezifische Beziehung, die mindestens in unserem menschlichen Bewußtsein auf Grund der Tatsache entsteht, daß für uns bei wachem Bewußtsein nichts vorhanden ist, ohne daß wir

– zusammen mit dem Gegenstand – um seine Präsenz wüßten.» Einen ganz ähnlichen Gedanken finden wir in einem Thomas-Text, den Imbach kurz vor dem soeben gelesenen Geiger-Zitat eingerückt hat: «Früher im geistigen Bereich (antérieur dans l'ordre rationnel) ist das, was vom Intellekt zuerst erfaßt wird. Nun aber erfaßt der Intellekt zuerst das Seiende (étant); zweitens erfaßt er sich selbst als ein das Seiende erfassender, drittens erfaßt er sich als ein das Seiende erstrebender ... » (STh I 16, 4 ad 2). Das, was vom Intellekt als zweites erfaßt wird, beinhaltet nun ganz offensichtlich eine Präsenzbeziehung, eine Beziehung, die ein Verhalten des Intellekts zu sich selbst, zu seiner Anwesenheit ausdrückt.

Im Hauptteil des Buches sind sieben von Geiger zwischen 1947 und 1974 publizierte Studien abgedruckt. Die ersten fünf bewegen sich ausschließlich innerhalb der thomasischen Gedankenwelt. Die beiden andern reflektieren Geigers persönliche Meinung zu dem jeweils behandelten Thema, sind aber, wie schon im Vorwort betont wird, im Geiste des Aquinaten geschrieben.

Die erste Studie «S. Thomas d'Aquin et le composè humain» beschäftigt sich mit dem Leib-Seele-Problem auf der Grundlage der von Aristoteles übernommenen Hylemorphismus-Theorie, mit der Leiblichkeit als materialem und der Seele als formalem Prinzip. Bemerkenswert ist hier die metaphysische Dimension, welche in die Bestimmung der Seele in ihrer Eigenschaft als formales Prinzip hineingebracht wird. Sie, die Seele, wird nicht als Bestimmungsprinzip (principe de détermination) der Materie d.h. des Leibes definiert, sondern als das, «gemäß welchem ein Sein (être) das esse besitzt» (S.18). – Der Titel der zweiten Studie lautet: «S. Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Aristote». Dieser Gegenüberstellung liegt eine Entwicklung zu Grunde, bei welcher die aristotelische Metaphysik den terminus a quo, die thomasische dagegen den terminus ad quem ausmachen. Die zwischen den beiden Fixpunkten erfolgten Umfomungen (transformations) sind den «efforts conciliateurs» der Neoplatoniker sowie dem Einfluß der christlichen Dogmen zuzuschreiben, lassen aber das Wesen der Metaphysik intakt. – Die mit «Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas» überschriebene dritte Studie ist rein theologischer Natur. Behandelt – und von Geiger kommentiert - wird dieses Thema in vier verschiedenen Schriften des Aquinaten, nämlich im Sentenzen-Kommentar, in «De Veritate quaestio 3», in der Summa Contra Gentiles und in der Summa Theologica. Bei allen vier Texten geht es aber um die eine große Schwierigkeit, nämlich um die Frage, wie die Vielheit der göttlichen Ideen mit der absoluten Einheit des göttlichen Wesens vereinbar sei. – Die vierte Studie «L'homme image de Dieu, à propos de Summa Theologiae I, 93, 4» behandelt die Ebenbildlichkeit Gottes, welche in der Fähigkeit (aptitude) besteht, Gott zu erkennen und zu lieben, wie Er sich selber erkennt und liebt. Weil diese Definition, wie in der Überschrift angegeben, aus einer Quaestio der theologischen Summe stammt und weil im «Vorfeld» dieser Quaestio ausführlich von den natürlichen Fähigkeiten des Menschen die Rede ist, sieht sich Geiger mit einem methodologischen Problem konfrontiert, d.h. mit der Frage, wie dieser lükkenlose Übergang von einer rein philosophischen zu einer spezifisch theologischen Betrachtungsweise interpretiert werden müsse. – Die letzte der fünf

auf Thomas konzentrierten Studien «Abstraction et séparation d'après S. Thomas in De Trinitate, Q. 5, A 3» meint den Thomas-Kommentar zur Schrift des Boethius De Trinitate. Zum Teil existiert von diesem Kommentar ein von Thomas mehrfach überarbeitetes Autograph. Geigers Studie interessiert deshalb sowohl in philologischer als auch in philosophischer Hinsicht. Was die letztere angeht, so werden die sog. drei Abstraktionsgrade diskutiert, die in der Physik (im aristotelischen Sinne), in der Mathematik und angeblich auch in der Metaphysik zur Anwendung kommen. Geiger möchte nun dartun, daß der «dritte» Abstraktionsgrad mit denen der Physik und Mathematik nichts zu tun habe, sondern eine «Separatio» bezw, ein negatives Urteil beinhalte.

Die erste der beiden Studien, für deren Inhalt Geiger «allein verantwortlich zeichnet», ist «Philosophie réaliste et liberté». Es geht hier darum, zwischen zwei gegensätzlichen Auffassungen eine Mitte zu finden, d.h. zwischen der Freiheit des Weisen (liberté du sage) und der Freiheit der Wahl (liberté du choix). Die erste anerkennt zwar eine objektive Realität, läßt sich aber von rein rationalen Motiven leiten; die zweite geht jeder realen Werte-Ordnung voran und besteht in nichts anderem als im Vermögen, eine Handlung auszulösen. Geiger entledigt sich seiner Aufgabe mittels einer phänomenologischen Beschreibung der menschlichen Willenshandlung, bei der auch das bei der Freiheit des Weisen fehlende affektive Moment zur Sprache kommt. – Die nachfolgende und letzte Studie des Buches trägt den langen Titel: «Dissimilitude, Transcendance et perfection du principe divin, apories et solutions». Die alles überragende Aporie ergibt sich aus der Analyse der Vollkommenheit des göttlichen Prinzips. Wenn nämlich diese Vollkommenheit auf das Sein des Prinzips, d.h. auf den «Träger» desselben bezogen wird, dann verlangt dies die größte Unähnlichkeit gegenüber dem, was von ihm ausgeht. Umgekehrt erfordert die Vollkommenheit des Prinzips als *Prinzip* die engste Ähnlichkeit Zur Lösung dieser Antinomie bedient sich Geiger der Unterscheidung zwischen «être participè» und «être par essence».

HANS AMBÜHL

Andrea Robiglio: *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà.* Milano: Vita e pensiero 2002. IX+254 pp. (Filosofia – Ricerche). ISBN: 88-343-0944-8.

Ce livre dense et complexe a apparemment plusieurs objets, relevant de plusieurs genres. En premier lieu, il peut être pris pour une monographie sur la notion de *velleité*, notion dont l'émergence lexicale (*velleitas*) se produit au début du XIIIe siècle, avant de trouver un emploi certes rare, mais dense chez Thomas d'Aquin. En ce sens, l'ouvrage relève d'une histoire des concepts. En deuxième lieu, il s'agit d'une recherche bien plus vaste sur la volonté chez Thomas, sujet crucial dans l'histoire de la philosophie, si on le rapporte à l'émergence du volontarisme marqué par un des plus fameux articles des condamnations de 1277. La véhémence des dernières pages du livre du père Weber sur *La personne humaine au XIIIe siècle* manifeste bien l'importance des enjeux. En troisième lieu, l'examen minutieux des interprétations données à ce

sujet (la velléité et la volonté) dans la seconde scolastique, dans le néo-thomisme et dans la philosophie de l'esprit contemporaine orientent l'ouvrage vers une histoire de la réception des idées. Enfin, les interrogations sur la continuité ou la discontinuité entre les concepts, d'Aristote et Augustin à Thomas s'insèrent dans une histoire culturelle et intellectuelle de la scolastique.

En fait, il s'agit là de divers moyens qui sont tendus vers une fin: montrer la valeur philosophique actuelle d'une pensée originale de la volonté chez Thomas. L'analyse des divers thomismes tend moins à une doxographie historique qu'à un décapage critique. L'étude du concept de velléité vaut moins pour elle-même que comme instrument heuristique, comme marqueur d'interprétations de la notion de volonté. Pour l'auteur, la volonté thomiste, prise comme acte (*volitio)* et non comme faculté (*potentia*) ou comme fin (*volitum*), est décrite selon deux types d'actes volontaires, exercés par la volonté comme nature (*voluntas ut natura*) et la volonté comme raison (*voluntas ut ratio*). En anticipant sur le détail de la démonstration, on peut dire que cette opposition est interprétée comme celle de la volonté simple et de la volonté réflexive. La velléité, dans un sens qui n'est pas le sens ordinaire et péjoratif du langage contemporain, constitue un cas de la volonté simple: la volonté simple, quand elle porte sur des fins impossibles présentement, introduit, par le biais du langage du regret, de la prière ou de l'espoir, par l'irréel du présent et non l'irréel du passé (*vellem* et non *voluissem*), une dimension temporelle dans le vouloir. Selon une belle formule de l'auteur, la velléité pose la permanence de la personne à travers la pluralité des mondes possibles. Cette connexion du logico-linguistique et de l'éthique chez Thomas me paraît très originale. Nous sommes loin de la vision sommaire d'un pur intellectualisme du vouloir, répandue après la rupture de 1277.

La démonstration se fait en deux temps. La première partie du livre considère d'abord la structure duelle des actes de volonté dans la *Summa theologica*, puis analyse l'histoire lexicologique du terme de «velléité», avant d'en observer les occurrences dans toute l'œuvre de Thomas. La seconde partie s'attache aux divers brouillages de la notion de velléité, adossée d'abord à la notion d'*incontinentia* (ou d'*akrasia*), puis aux lectures néo-thomistes de la volonté naturelle. Le dernier chapitre de cette seconde partie et l'épilogue établissent la pertinence philosophique de la volonté naturelle et de la velléité.

Un des partis les plus originaux du livre est de partir de la question 18 de la *tertia pars* de la *Summa*, qui porte sur la volonté du Christ, et non de lieux plus directement anthropologiques. Le choix est judicieux, parce que la question initiale des types différents de volonté liés aux deux natures du Christ permet d'accéder directement à la structure duelle de la volonté humaine. L'article 3 de la question introduit un discernement de Jean Damascène entre deux types d'acte volontaire: la volonté comme raison (*boulesis*) se présente comme un choix de moyens particuliers en vue d'une fin choisie par la volonté comme nature (*thelesis*). L'article 4 présente la volonté comme raison en équivalent du libre arbitre. Or l'article 5 semble produire un renversement complet: la non-conformité de la volonté du Christ à la volonté divine, c'est-à-dire le refus de la Passion prochaine, est attribuée d'une part à la volonté sen-

sitive, d'autre part à la volonté comme nature, qui considère des fins bonnes en soi (la survie et le salut) sans prendre en compte l'authentique fin dernière, assumée, en revanche par la volonté comme raison.

Cet étonnant renversement, qui est clairement mais sobrement noté (p. 29), me semble essentiel dans la démonstration de l'auteur. On a l'impression que Thomas se dégage alors du modèle de Jean Damascène, qui opposerait la *thelesis* comme faculté à la *boulesis* comme acte, mais aussi d'une assimilation trop forte de la volonté comme raison, comme *electio* au libre-arbitre, qui prendrait le statut d'une faculté distincte de la volonté (comme chez Albert le Grand). En somme, Thomas, en cours de raisonnement, viserait à maintenir la complémentarité et la tension entre deux types d'actes volontaires.

En prenant appui sur le commentateur Thomas de Vio (Gaetano), l'auteur met alors en relation cette volonté comme nature à la velléité, perçue comme volonté des impossibles. Après avoir repéré les péripéties lexicales du mot «velléité» (avec, notamment, de très intéressantes remarques sur l'emploi du mot français par saint François de Sales), A. Robiglio aborde le petit corpus des occurrences chez Thomas. La notion intervient 12 fois (à comparer aux 30000 occurrences des termes concernant la volonté relevées par le père Wéber dans *l'Index thomisticus*). Huit des douze occurrences se trouvent dans le *Commentaire sur les* Sentences, trois dans la *Summa* et une dans le traité *de Malo*. Les diverses qualifications de la velléité permettent d'en repérer la généalogie (depuis Guillaume d'Auxerre) et d'en préciser peu à peu le sens. En certains cas, la velléité arrive presque à coïncider avec la volonté comme nature dont elle est un spécification. Il s'agit d'un vouloir qui implique des conditions de réalisation (*conditionata*), qui ne conduit pas à un achèvement (*imperfecta*). Si la distinction des deux types d'acte est appliquée au vouloir divin, bien entendu, l'exclusion de la temporalité suspend la continuité entre vouloir comme nature et velléité et on trouve alors les discernements entre *voluntas antecedens* et *voluntas consequens* (donc au plus près de la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée), ou encore entre *beneplacitum* et *signa beneplaciti*. Il n'est pourtant pas sûr que la velléité garde toujours ce sens noble: alors qu'en principe, la volonté comme nature, à la différence de l'indifférente volonté comme raison, vise toujours un bien ou le bien, il est au moins un cas où la velléité se réduit au sens plus banal de vouloir faible: quand Thomas discute du caractère effectif de la crainte dans le renoncement au péché, il note qu'en dépit de la crainte (*timor*), il peut demeurer en l'homme une velléité de péché: il pécherait volontiers s'il pouvait bénéficier de l'impunité. Par ailleurs, l'analyse d'A. Robiglio implique que les impossibles désirés soient de l'ordre *du fait* (*impossibile per naturam*), scellé par la temporalité. Or, il n'est pas sûr que ces impossibles ne relèvent pas parfois de la contradiction logique (*impossibile per se*). Le cas le plus frappant en serait la velléité de Satan dans le traité *De malo*. Thomas, dans un article de la question sur les démons, entend prouver que le péché du premier ange fut de vouloir être Dieu. A l'*opponens* qui objecte que Satan n'a pu vouloir l'impossible, il répond en parlant de sa velléité. Mais l'ambition d'être égal ou supérieur à Dieu relève bien d'une impossibilité logique, d'une contradiction. Ces variations ou exceptions, à mon sens, ne remettent pas en cause

la spécificité de la velléité, mais suggère une certaine oscillation dans la pensée de Thomas, qui laisse parfois place à une conception plus banale, plus psychologique de la faiblesse de la volonté.

Une fois construite cette notion de velléité, manifestation temporelle de la volonté comme nature, l'auteur la met à l'épreuve d'interprétations divergentes, en prenant distance aussi bien avec une «philosophie chrétienne» qui voudrait faire du vouloir une catégorie proprement neuve au Moyen Âge (c'est le cas par exemple du père Gauthier) qu'avec une philosophie de l'esprit qui placerait la velléité en continuité avec la notion grecque, aristotélicienne, en particulier *d'akrasia* (ici l'auteur vise le travail, par ailleurs fort intéressant, de Risto Saarinen sur l'*akrasia*, ainsi qu'une interprétation de Norman Kretzmann). Il montre que l'*akrasia*, traduite par *incontinentia*, même quand elle perd ses connotations étroitement sexuelles, demeure attachée à la polarité chair/esprit, et non à l'opposition interne au vouloir rationnel qui caractérise la velléité.

Enfin, A. Robiglio montre comment un certain néo-thomisme, illustré notamment par le père Chenu, a tendu à privilégier la volonté comme nature, en lui donnant quasiment le statut de faculté par un étonnant retour à Damascène et en la rapportant à la notion biblique de «cœur» et en réduisant la volonté comme raison à un rôle d'exécution. Une fine généalogie du spiritualisme français de Maine de Biran à Maurice Blondel, dont on oublié l'influence essentielle, fournit le contexte de cette interprétation.

La brièveté nécessaire de mon propos m'a obligé à des raccourcis brutaux et ne fait pas justice de la précision fine et rigoureuse des analyses d'Andrea Robiglio, dans un livre de toute première importance, qui me paraît renouveler notre idée de la volonté chez Thomas, tout en nous donnant le plaisir de la découverte historique d'une notion oubliée.

ALAIN BOUREAU

Aegidii Romani Opera omnia, III, 2: Reportatio Lecturae super libros I–IV Sententiarum. Reportatio monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus, a cura di **Concetta Luna**. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo 2003. V+556 pp. ISBN: 88-8450-064-8.

L'œuvre imposante de Gilles de Rome (1243/47–1316) ne nous est accessible, aujourd'hui encore et pour une grande partie, que dans les éditions anciennes du XVe et du XVIe siècle. Le projet d'édition critique des écrits de Gilles, entrepris sous la direction de Francesco del Punta, a débuté en 1985 avec l'édition de l'*Apologia* (*Opera omnia* III.1) par R. Wielocks, suivie de plusieurs volumes de catalogage des manuscrits, groupés selon le critère de leur provenance géographique. Le présent volume, publié sous le patronage de l'Union Académique Internationale dans le cadre du *Corpus philosophorum Medii Aevi*, met à disposition du public l'édition critique de la *Reportatio super libros I–IV Sententiarum*. Effectuée selon des critères scientifiques rigoureux et à la suite de plusieurs études consacrées à ce texte, cette édition a été préparée sur la base du codex de Munich «Clm 8005, ff. 100ra–129rb» et de la rédaction (relative aux livres I–II) de Godefroid de Fontaines contenue dans le codex de Paris «Bi-

bliothèque Nationale de France, lat. 15819, ff. 310va–312ra». Si le texte de cette *Reportatio* n'est pas issu directement de l'enseignement oral de Gilles sur les livres des *Sentences* de Pierre Lombard (mais fournit un témoin de sa transmission écrite) et s'il ne reproduit qu'une partie de cet enseignement, il reste néanmoins qu'il s'agit d'un texte important aussi bien du point de vue doctrinal que du point de vue historique. Dans sa longue introduction (S. 3–161), qui constitue à elle seule une étude très fouillée, Concetta Luna illustre l'importance de cet écrit à travers l'examen d'une série de questions, parmi lesquelles figurent celles de la datation, du rapport entre les deux rédactions, de la présence de Thomas d'Aquin, du rapport de la *Reportatio* avec l'*Ordinatio*, etc. De cet examen, nous ne retiendrons ici que les acquis majeurs:

1) Datation: la question de la datation de l'enseignement de Gilles consigné dans la *Reportatio* est abordée à partir des renvois internes à certains écrits de Thomas d'Aquin; ces renvois (notamment au *De unione Verbi incarnati*) permettent de fixer le *terminus post quem* et de situer cet enseignent entre 1270 et 1272. Cependant, la constatation de l'influence de la *Reportatio* de Gilles sur Thomas d'Aquin (notamment sur *Summa theol. Ia–IIae, qu. 109, a. 8*, qui date de 1271, et sur *Quodlibet IV, qu. 5*, qui date de Pâques 1271) invite plutôt à fixer le *terminus ante quem* à l'année 1271; il en résulte deux datations incompatibles, dont la contradiction soulève un problème qui a trait à la chronologie des écrits de Thomas et qui ne semble pouvoir être résolu que par une reconsidération de la datation du *De unione Verbi incarnati* (cf. pp. 23–24).

2) Présence de Thomas d'Aquin: la relation avec Thomas d'Aquin et son œuvre représente une caractéristique saillante du commentaire des *Sentences* de Gilles de Rome (notamment de *Ordinatio I–II*), une présence qui est attestée de manière tout à fait claire aussi dans la *Reportatio* (4 citations de Thomas dans le premier livre, 24 dans le deuxième, 8 dans le troisième et 6 dans le quatrième). D'une manière générale, Gilles détermine sa position dans la confrontation avec Thomas, soit sous forme de réaction polémique soit sous forme de correction. Cela dit, il s'est avéré que dans au moins trois cas (cf. Introduction, pp. 57–75), Thomas semble avoir réagi aux critiques de Gilles: ce fait est très significatif, car d'une part il témoigne d'un dialogue constant entre les deux penseurs et d'autre part il atteste l'importance de la prise en considération de la *Reportatio* pour une meilleure appréciation de la doctrine de Gilles et de l'évolution qui donnera lieu à l'*Ordinatio*.

3) Rapport entre *Reportatio* et *Ordinatio*: au-delà des différences de structure et de style, il apparaît que *Reportatio I–II* a été utilisée par Gilles dans sa rédaction de l'*Ordinatio*; en effet, entre l'enseignement oral et l'*Ordinatio* il y a une unité doctrinale fondamentale, dans laquelle s'inscrit une évolution relative uniquement aux arguments produits et au rapport avec les écrits de Thomas d'Aquin (pp. 84–90).

4) *Ordinatio III*: un dernier fait significatif établi par l'étude de Concetta Luna doit être relevé, à savoir que *Ordinatio III*, publiée en 1623 sous le nom de Gilles de Rome, est un faux. Cette conclusion, qui n'a été rendue possible que par la connaissance de la *Reportatio* – ce qui ne fait qu'ajouter à son intérêt – résulte d'un examen détaillé des renvois internes ainsi que d'une confronta-

tion structurelle et doctrinale, dont le résultat saillant est la parfaite indépendance de *Ordinatio III* à l'égard de *Reportatio III*, alors que *Ordinatio I–II* atteste d'un lien organique avec *Reportatio I–II* (pp. 101–140). Cette considération vaut aussi pour *Ordinatio IV*, qui n'a jamais été rédigée et qui est restée au stade de l'enseignement oral; en revanche, l'enseignement de Gilles sur le livre IV des *Sentences* a vraisemblablement servi, en partie du moins, à la rédaction du traité *Theoremata de Corpore Christi* (pp. 140–160).

Ces différents aspects, analysés et établis de manière très précise et convaincante dans l'Introduction de Concetta Luna, témoignent de l'importance de la *Reportatio* et de l'intérêt de l'édition critique livrée dans ce volume. Aussi, il faut saluer cette édition, qui n'ajoute pas seulement une pièce de première importance pour une meilleure connaissance de la pensée de Gilles de Rome, de sa construction et de son évolution, mais qui fournit également un document historique significatif quant au rapport avec les écrits de Thomas d'Aquin et quant aux débats philosophiques et théologiques des années 1270.

TIZIANA SUAREZ-NANI

Valentin Weigel: *Von Betrachtung des Lebens Christi. Vom Leben Christi. De vita Christi.* Hrsg. und eingel. von Horst Pfefferl. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2002. 241 S. (Sämtl. Schriften Bd. 7). ISBN: 3-7728-1846-3.

Mit Band 7 der *neuen Weigel-Edition* liegt wiederum ein vorzüglich gearbeiteter Band zu einem inhaltlichen Schwerpunkt der «mittleren» Schaffensperiode des Zschopauer Pfarrers Valentin Weigel vor. «Von Betrachtung des Lebens Christi» ist um 1574 entstanden, die große theologische Streitschrift «Vom Leben Christi» im Jahr 1578. Im Anhang wird mit «De vita Christi» eine Kompilation vorausgegangener Weigel-Schriften geboten, wobei nicht bekannt ist, wer diese, nur in einer Sammelhandschrift überlieferte kleine Schrift zusammengestellt hat und wann sie entstanden ist.

Herzstück des Bandes ist die Schrift «Vom Leben Christi». Ihr Text wird nach einer erst 1993 entdeckten Handschrift neu geboten. Carlos Gilly (Basel) fand die «vermutlich älteste handschriftliche Überlieferung» in der Anhaltinischen Landesbücherei in Dessau. Da Grund zu der Annahme besteht, die Abschrift stamme von dem Zschopauer Kantor Christoph Weickhart (Einleitung S. XL), der sich um die Abschrift authentischer Weigelschriften sehr verdient gemacht hat, und aufgrund der sorgfältig ausgeführten Abschrift hat sie der Herausgeber zur Textgrundlage genommen. Die neuentdeckte Handschrift macht die Autorschaft Weigels noch wahrscheinlicher und die Überlieferungsgeschichte deutlicher. Der besondere Charakter dieser Schrift liegt in ihrer theologischen Polemik, wie sie in anderen Weigelschriften so kaum zu finden ist. Der Herausgeber betont zu Recht, daß «Vom Leben Christi» «als spiritueller Gegenentwurf zur Konkordienformel» von 1577 zu verstehen ist (Einleitung S. XLVII). Mit der Festlegung auf eine lutherische Lehrnorm wollte Kurfürst August von Sachsen den endlosen Streitigkeiten der lutherischen Theologen ein Ende bereiten. Gegen diese Normierung der christlichen Lehre

hat es von unterschiedlichen Seiten Einspüche gegeben. Weigel hat sich in den Reigen der Kritiker vehement eingeschaltet. Seine Grundidee beruht in dem Verweis auf das in der Bibel dargelegte Leben Christi als Richtschnur für den wahren Glauben, fernab von menschlichen Interpretationen und Spitzfindigkeiten. Die Berufungen auf die durch die Konkordienformel ausgegrenzten Theologen Caspar Schwenckfeld und Andreas Osiander sind weniger ein Sympatisieren mit ihren theologischen Vorstellungen als vielmehr ein Bekenntnis gegen Dogmatisierung und Normierung der christlichen Lehre. Weigel ist der Meinung, daß der wahre christliche Glaube Voraussetzung ist für religiöse Toleranz und friedliche Verständigung. Kriege im christlichen Namen lehnt er ab. Damit schneidet die Schrift ein zentrales Thema der Zeit an, mit dem sich u.a. Sebastian Franck und Paracelsus beschäftigt haben. Daß auch die Weigelschen Toleranz- und Friedensideen rezipiert wurden, beweist eine anonym überlieferte Schrift, «die vor einigen Jahren durch die Entdeckung der Handschrift Sw1 mit überwiegend Weigelschen Texten im Landesarchiv Schleswig bekannt wurde» (Einleitung S. LIV). Die wiederum von Carlos Gilly entdeckte Handschrift enthält neben Weigelschen Schriften eine bis dahin unbekannte Schrift mit dem Titel «Das Kriege fuhren, Vmb das zeitliche rechten, die Sünder und Ketzer tödten vnChristlich sey, vnd wider daß Neuhe Testament.» Pfefferl weist darauf hin, daß diese Handschrift bisher nicht genauer beschrieben und die Texte nicht wissenschaftlich bewertet wurden. Für die künftige Weigelforschung, vor allem unter dem Aspekt seiner Toleranz- und Friedensideen, sollte dieser Hinweis unbedingt aufgegriffen werden.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Existenz einer 1648 gedruckten englischen Übersetzung zu «Vom Leben Christi», wenn diese auch durch Weglassen «anstößiger» Namen versucht, die Polemik zu entschärfen. Das war in dieser Zeit eine übliche Methode. Man weiß um die «Schwärmer»-Diskussion, wie sie noch von Luther persönlich initiiert wurde, sieht, wie die Lehre dogmatisiert wird und will nicht anecken. So wurde z.B. in pietistischen Veröffentlichungen aus den Jahren 1692, 1693 und 1698 der Schrift von Andreas Karlstadt zur Gelassenheit, die auch Weigel zugeschrieben wurde, weder der eine noch der andere genannt, sondern dem Ganzen eine Vorrede vorangeschickt, die den Text in die Rezeptionslinie von Johannes Tauler über Martin Luther bis zu Johann Arndt stellte. Im Zusammenhang mit späteren anonymen Drucken der Karlstadtschrift erscheint auch der pseudonyme Druckort «Newstadt» mit dem Druckerpseudonym «Johann Knuber». Unter diesen Pseudonymen sind auch Weigelschriften erschienen. Bubenheimer hat den Druckort mit «Magdeburg» und den Drucker als «Johann Francke» identifiziert und diese Ansicht bisher auch nicht revidiert.

Mit den christologischen Schriften Weigels werden wiederum geistesgeschichtliche Linien und Verbindungen deutlich. Sie sind z.T. direkt genannt, oder ihre Vorstellungen werden bei Weigel mitverarbeitet. Weigelsches Gedankengut verbindet sich mit der frühen Reformation. Der vorliegende Band ist damit wichtig für weitere Forschungen der nonkonformen Reformation.

SIGRID LOOSS

Dominic Kaegi/Enno Rudolph (Hgg.): *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation.* Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002. 246 S. (Cassirer-Forschungen Bd. 9). ISBN: 3-7873-1581-0.

Es gibt Momente, in denen werden historische Zäsuren direkt greifbar. In ihnen lebt noch, was einmal als abgetan gelten wird, und sie sind – mit einem Wort von Leibniz: *praegnans futuri.* Das Aufeinandertreffen von Ernst Cassirer und Martin Heidegger bei den Davoser Hochschulwochen im Frühjahr 1929 war ein solcher Moment. Und die philosophische Zäsur, die hier markiert worden ist, scheint vorauszudeuten auf die politische, die vier Jahre später kommen sollte.

Zeitgenössische Beobachter und Teilnehmer hatten Heidegger zum Sieger des Aufeinandertreffens erklärt. In der geschichtlichen Rückschau stellt sich dies auf einer Tagung der Internationalen Cassirer-Gesellschaft, deren Vorträge in dem vorliegenden Band veröffentlicht werden, indes anders dar. Es kommt nicht überraschend, daß bei dieser Gelegenheit dem Emigranten mehr Sympathie entgegengebracht wird als dem bis zum Ende zahlenden Parteimitglied. Die Behandlung der philosophischen Streitthemen besitzt damit von vornherein eine ganz bestimmte Färbung, die sich aber nicht in allen Beiträgen auf gleiche Weise bemerkbar macht. Die Herausgeber halten die Deutung von Davos *ex eventu* 1933 auch historiographisch für berechtigt, jedenfalls für nicht willkürlich. Cassirer wandte sich der Geschichte der Philosophie indes zumeist unter einem anderen Motto zu: *Non ridere, non lugere, neque destari, sed intelligere!* Mustergültig ist in dieser Hinsicht *Wolfgang Röds* Eröffnungsbeitrag (Transzendentalphilosophie oder Ontologie? Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation, S. 1–25). Die Interpretation Kants war ein zentrales Thema bei den Davoser Hochschulwochen 1929. Heidegger hatte seine Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* als Grundlegung der Metaphysik in seinen drei Vorträgen auch gegen die neukantianische Lesart der Kritik als Theorie der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung profiliert. Röd rekonstruiert die Kritik am Kantianismus aus den 20er Jahren als Hintergrund der Debatte, mißversteht jedoch Cassirers Konzilianz gegenüber Heidegger, wenn er darin eine Abwendung von der Marburger Kantdeutung sieht. Entgegen der Tendenz Cassirers, Gemeinsamkeiten zu suchen und festzuhalten zwischen seiner und der Kantauslegung Heideggers, schärft Röd den Blick für die Unterschiede. Diese betreffen die Rolle der produktiven Einbildungskraft bei Kant sowie das Verständnis von Metaphysik und transzendentaler Methode.

Auch *D. Frede* (Die Einheit des Seins, S. 156–182) will die philosophischen Diskussionen um 1929 nicht im Schattenwurf von 1933 betrachten. Wie Röd, der die «rein philosophische Form» der Auseinandersetzung in Davos lobt, sieht auch Frede in «rein philosophische[n] Voraussetzungen» das Cassirer von Heidegger Trennende. Akribisch verfolgt sie die Kontinuität, die Heideggers Problemstellung von *Sein und Zeit* mit der Kantauslegung von Davos und aus dem Kantbuch von 1930 verbindet. Allenthalben suche Heidegger nach einem *einheitlichen Seinsverständnis,* und Fredes Diagnose ist nüchtern besehen die: Die Kontinuität von Heideggers Suche hat mit ihrer Aussichtslosigkeit zu tun, eine gemeinsame Wurzel für alles Verstehen von Sein zu finden. Statt mit

Heidegger einem einheitlichen Seinsbegriff auf die Spur kommen zu wollen, der ohnehin zu vage wäre, um gehaltvollen Erkenntnisgewinn zu versprechen, hält sich Frede an Cassirers Einsicht in die Mehrdimensionalität der geistigen Welt. Heideggers Kritik, Cassirer bleibe damit den *terminus a quo* seiner Philosophie der symbolischen Formen schuldig, sei nicht stichhaltig. Die Bestimmung der Vielfalt der symbolischen Formen und eine entsprechende Typologie des Verstehens setze keine einheitliche Antwort auf die Seinsfrage, kein einheitliches Seinsverständnis voraus. Die Vielfalt kulturellen Sinns lasse sich nicht in das Prokrustesbett eines einheitlichen Seinsverständnisses zwängen und auch nicht in ihm fundieren.

Auch *Enno Rudolph* stellt sich auf die Seite Cassirers, in dem er einen Philosophen der Freiheit erkennt, und nicht auf die Seite Heideggers, der Freiheit als Autonomie einem ontologischen Fatalismus opfere, «indem er die Freiheit auf ihre Bedeutung als erfahrenes Geschick reduziert» (S. 40f.). Rudolph argumentiert zudem dafür, Cassirers Philosophie und die Prominenz, die sie der Freiheit einräumt, weniger im Lichte der Philosophie Kants und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu lesen, als in ihr vielmehr eine philosophische Aktualisierung der Renaissance zu entdecken. Mit deren Verständnis eines schöpferischen Individualismus habe die Philosophie der symbolischen Formen nämlich vieles gemein, was im orthodoxen Kantianismus keinen Raum hat. In ihr geht es um einen geschichtlichen Individualismus statt um eine alle Individualität nivellierende einheitliche Gattungsvernunft, die den Einzelnen in seiner Kreativität dem disziplinierenden kategorischen Imperativ unterwirft und kein Organ ist, dem historischen Kulturprozeß sukzessiver menschlicher Selbstbefreiung einen wirklich geschichtlichen Sinn zu entnehmen. Man kann in der Tat zeigen, daß Cassirer da, wo er enger in den Bahnen kantischer Philosophie verbleibt, nämlich in seinen Überlegungen zur Rechts- und Staatsphilosophie, das Potential der Philosophie der symbolischen Formen zur Überwindung des kantischen Dualismus von Freiheit und Natur, Freiheit und Zwang zu wenig ausschöpft. Rudolph klärt jedoch nicht die Frage, wie hoch der Preis des Verzichts auf eine Theorie normativer Handlungsorientierung bei Cassirer letzten Endes ist. Zu Recht geht er davon aus, daß es für eine im engeren Sinn deontologische Ethik bei Cassirer keinen Raum gibt. In der Überwindung des kantischen Dualismus zweier Welten, durch eine Konzeption der symbolischen Prägnanz, der historisch in kulturellen Formen erreichten Verbindung von Sinn und Sinnlichkeit, die bereits bei jedem Prozeß der Wahrnehmung einsetzt, läßt sich der gattungsrepräsentative *homo noumenon* nicht mehr als die autonome Instanz der Verpflichtung gegenüber dem sinnlichen Einzelmenschen geltend machen. Für eine Ethik der Selbst*überwindung* fehlt bei Cassirer mithin die übergeordnete Instanz. Einer Ethik der Selbst*entfaltung*, wie sie bei Cassirer eher vorzuliegen scheint, fehlt indes gut kantisch-antieudaimonistisch mit dem Glück und dessen Verankerung in konkreten Lebensformen der zentrale Begriff. Die «faktische Moralität einer die Freiheitsspielräume erweiternden kulturellen Komplexität», von der Rudolph bei Cassirer ausgeht, ist m.E. unterbestimmt in der Beantwortung der Frage: wessen Freiheit? Kantianisch wäre die Antwort: jedermanns. Nur: ist das auch

die Antwort der Renaissance? Oder bietet die Renaissance nicht vielmehr eine ungeheure Ausweitung von Freiheitsspielräumen durch kulturelle Komplexität, die den Mangel, daß dies nicht allen zugute kommt, ohne weiteres verschmerzen kann, ja die Exklusivität sogar zu ihrer Voraussetzung hat? Ist es nicht signifikant, daß der politische, bürgerlich-republikanische Humanismus bei Cassirer hinter dem ästhetisch-individualistischen Humanismus zurückbleibt?

Dem Thema der normativen Handlungsorientierung bei Cassirer widmet sich noch ein zweiter Beitrag. Unter dem Motto «Wenn zwei das gleiche tun, ist es noch lange nicht dasselbe» untersucht *B. Recki* (Der Tod, die Moral, die Kultur, S. 106–129) den signifikanten Mangel einer Ethik sowohl in der Philosophie der symbolischen Formen als auch im Denken Heideggers. Sollten die beiden so grundverschiedenen Davoser Protagonisten am Ende etwas gemeinsam haben? Mitnichten! Denn in dem einen Fall liegt das Fehlen einer Ethik darin begründet, daß die Kulturphilosophie Cassirers im ganzen symbolische Formen als objektive Realisierungen von Freiheit versteht, somit den «Grundbegriff der Ethik zum Grundbegriff der Kultur entgrenzt» und mithin für die *spezifisch* ethische Freiheit und Verbindlichkeit, die Autonomie der Moral, keinen besonderen Ort mehr besitzt. Das Manko Heideggers ist hingegen im Grunde sehr viel simpler. Dieser scheitert einfach an seiner desolaten Handlungskonzeption. «Weder ein verantwortlicher Begriff von dem, was Handeln sein könne, noch eine Theorie darüber, wie dieses Handeln sein solle, ist daraufhin im Horizont dieses Denkens noch möglich» (S. 116). Deshalb schärft uns *V. Gerhardt* (Der Rest ist Warten, S. 183–206) auch ein: von Heidegger führt kein Weg in die Zukunft. Das vermeintliche Geheimnis von Heideggers Größe lüftet der Beitrag nebenbei: Er habe eine weit verbreitete Stimmung zum Ausdruck gebracht – mehr nicht. Das ist aber auch wenig geheimnisvoll. Den Humanismusbrief dechiffriert Gerhardt als einen verkappten Entnazifizierungsversuch Heideggers an sich selbst, der weder handlungstheoretisch noch ethisch etwas hergibt. Für Gerhardt hat jede optimistische junge Familie Heidegger philosophisch schon etwas voraus: die Unterstellung eines Sinns menschlichen Lebens, der im eigenen Tun exemplarisch wird. Heidegger wird gleichsam seiner eigenen Mahnung aus dem Humanismusbrief («Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug.») nicht gerecht.

Bleibt am Ende ein Hinweis auf die drei abschließenden Aufsätze, die «Kontexte» in Erinnerung bringen oder in ihrer Bedeutung erstmalig beleuchten. *Rainer Wiehl* widmet sich unter Bezugnahme auf Franz Rosenzweig der Rolle und Bedeutung Hermann Cohens aus der Perspektive der Davoser Disputation; *Massimo Ferrari* behandelt Paul Natorp als ein Missing link zwischen den Marburger Neukantianern und dem zeitweilig auch in Marburg lehrenden Denker aus Meßkirch. Von anderer Art und besonders erwähnenswert ist der Beitrag von *John Michael Krois*, weil er nicht nur die Zeitatmosphäre für das Verständnis der Davoser Debatte berücksichtigt, sondern dies auch sehr eindrucksvoll und zeithistorisch konkret leistet. Wenige Tage vor dem Davoser Aufeinandertreffen hatte der Wiener Soziologe Othmar Spann an der Universität München bei einer Veranstaltung des den Nationalsozialisten nahen

«Kampfbundes für deutsche Kultur» gerügt, das deutsche Volk habe sich die kantische Philosophie erst wieder durch «Fremde» vertraut machen lassen müssen. Die deutsche Tagespresse berichtete davon. Der Artikel aus der Frankfurter Zeitung ist als Anhang zu Krois' Beitrag beigegeben. Krois bemerkt zu dem Vorfall: «Die Klage gegen den ‹jüdischen Neukantianismus› war nichts Neues, aber dieser öffentliche Angriff so kurz vor der Davoser Disputation schaffte eine Atmosphäre, in der eine differenzierte und ungezwungene Diskussion über den Neukantianismus für Cassirer sicher erschwert oder unmöglich gemacht worden war» (S. 240).

Wer den ersten und letzten Beitrag vergleicht, wird sich fragen, ob das Bild der Schiffe, die bei Nacht aneinander vorbeisegelten, nicht ebensogut die im Band dokumentierten Vorträge trifft wie die Davoser Debatte, so erstaunlich ist die Bandbreite der Einschätzungen. Bewundert Röd an ihr die «rein philosophische Form», in der von politischen Einstellungen «nicht einmal andeutungsweise die Rede» gewesen sei, so zeigt John Michael Krois, warum dieses «Unausgesprochene» für alle Auslegung den Anfang bilden müsse. Es ist zu bedauern, daß die Tagungsteilnehmer, deren Beiträge hier veröffentlicht werden, die Gelegenheit, wie es scheint, wenig genutzt haben, von vereinzelten Hinweisen abgesehen deutlicher aufeinander argumentierend Bezug zu nehmen, wo sich ihre Positionen und Einschätzungen signifikant unterscheiden. Ich gebe ein Beispiel: Drei Autoren stellen sich die Frage, in welchem Verhältnis Heideggers Gedanken von und um 1929 zu *Sein und Zeit* stehen. «In der Sache», heißt es dazu sehr plausibel bei Kaegi, «gehört die Davoser Disputation zu Heideggers Krise nach *Sein und Zeit*, als ‹alles ins Rutschen kam›. Heidegger experimentiert, Ende der zwanziger Jahre, mit einem Programm, das sich von *Sein und Zeit* durch die Aufwertung der Anthropologie und vom Spätwerk durch ein affirmatives Verständnis der Metaphysik unterscheidet [...]» (S. 72). Für Frede jedoch ist Heideggers Standpunkt in der Diskussion noch «*ganz* von *Sein und Zeit* her zu deuten» (S. 158 [Hervorhebung D.L.]). In Davos sei von einer Abkehr von der Daseinsanalytik bei Heidegger noch nichts zu merken. Frede verweist auf Röd, und das überrascht. Denn dieser läßt es zwar offen, ob Heidegger im Frühjahr 1929 schon eine Revision seiner transzendental-ontologischen Einstellung vor Augen hatte, hält es jedoch im Hinblick auf die Wintersemester-Vorlesung von 1929/30 immerhin für wahrscheinlich.

Die Autoren kennen Enthymeme und wissen, daß ein Leser geneigter ist, wenn ihm auch selber noch etwas zu entdecken und zu denken bleibt. Und dafür sorgt der Band, den bedauerlicherweise kein Index Rerum & Nominum erschließt, allemal. Auf hohem Niveau stellt er einen «Paradigmenkonflikt der europäischen Philosophie» so luzide vor Augen, daß die Frage, wo wir heute philosophisch stehen, sich geradezu aufdrängt. Folgt man den Autoren dieses Bandes, hat Cassirer dazu viel zu sagen, Heidegger kaum etwas.

DIRK LÜDDECKE

Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hgg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2002. 576 S. ISBN: 3-476-01749-4.

Aufgrund der Probleme, die durch die Entwicklungen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation verursacht worden sind, ist der Ruf nach Ethik in den letzten Jahrzehnten immer lauter geworden. Lange Zeit galten Religion und Kirche als jene Instanzen, die den Menschen vermittelten, was moralisch geboten, verboten oder erlaubt war. Jene klassischen Moralinstanzen verlieren im Kontext von Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozessen immer mehr an Bedeutung, so daß tradierte Wertüberzeugungen erodieren. Von der Ethik erhoffen sich viele Zeitgenossen Antworten auf drängende Fragen, mit denen sich hochindustrialisierte Gesellschaften beschäftigen müssen, um in humaner Weise leben und überleben zu können. Auch wenn die Kirchen nach wie vor Orientierungslinien und Handlungsanweisungen anbieten und somit den moralischen Diskurs der Gegenwart mitgestalten, sind sie nunmehr eine Stimme neben anderen. Ethische Probleme werden nicht mehr allein von Philosophie und Theologie behandelt, sondern mittlerweile kommen in verschiedenen Disziplinen und Bildungsinstitutionen moralische Orientierungsfragen zur Sprache. Allerdings machen die schnelle Entwicklung der Diskussion, die Ausdifferenzierung der ethischen Debatte und die Komplexität der zu diskutierenden Probleme den Zugang zu ethischen Fragen immer schwieriger. Die Herausgeber des vorliegenden Handbuches – Marcus Düwell (Professor für Philosophische Ethik an der Philosophischen Fakultät der Universität Utrecht), Christoph Hübenthal (Universitätsdozent für Theologische Ethik und Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Utrecht) und Micha H. Werner (Beauftragter der Universität Freiburg i.Br. für das ethisch-philosophische Grundlagenstudium) – haben sich das Ziel gesetzt, eine fachlich fundierte Orientierung im ethischen Diskurs anzubieten und dabei neben allgemeinen ethischen Überlegungen auch spezielle Problemfelder der ethischen Reflexion zu behandeln.

Das primäre Anliegen des Handbuches besteht in der Erschließung der aktuellen ethischen Fachdiskussion. Dabei werden philosophiegeschichtliche Aspekte eher am Rande thematisiert. Traditionelle Ansätze kommen aber überall dort zur Sprache, wo diese auch heute noch unverzichtbar zur Klärung von Sachproblemen sind oder wo Beiträge und Diskussionszusammenhänge ohne historisches Hintergrundwissen unverständlich bleiben müssen. Die Herausgeber möchten mit ihrem Handbuch die verschiedenen Problembereiche der Ethik berücksichtigen, so daß metaethische, fundamentalethische und anwendungsethische Fragen gleichermaßen behandelt werden. Mit diesem Ansatz soll deutlich werden, daß einerseits die Beschäftigung mit bereichsethischen Fragestellungen in der gegenwärtigen Diskussion von großer Bedeutung ist und daß andererseits die Angewandte Ethik immer an den fundamental- und metaethischen Grundlagendiskurs zurückgebunden bleiben muß und daß Entwicklungen im einen Bereich für neue Herausforderungen im jeweils anderen Bereich sorgen.

Insgesamt ist das Handbuch in vier Teile gegliedert: Neben einer ausführlichen Einleitung (I.), in der das Thema begrifflich, historisch, metaethisch und zeitdiagnostisch aufbereitet wird, kommen die ethischen Theorien im Überblick (II.) zur Sprache. Weiterhin werden zentrale Bereichsethiken (III.) und grundlegende Begriffe der Ethik (IV.) vorgestellt.

Ausgehend von den Überlegungen Aristoteles', der als erster eine umfassende Untersuchung über das menschliche Handeln und die Kriterien seiner moralischen Beurteilung vorgelegt hat, definieren die Herausgeber in der Einleitung (I.) die Begriffe *Ethik* und *Moral*. «*Moral* bezeichnet daher entweder die Gesamtheit der Überzeugungen vom normativ Richtigen und vom evaluativ Guten sowie der diesen Überzeugungen korrespondierenden Handlungen oder aber allein den Bereich des moralisch Normativen. Unter Ethik dagegen verstehen wir hier diejenige Disziplin, welche diese faktischen Überzeugungen und Handlungen einer *philosophischen Reflexion* unterzieht» (S. 2). Für den begrifflichen Zugang zur Ethik ist die Unterscheidung von deskriptiver Ethik, normativer Ethik und Metaethik von Bedeutung. Die *deskriptive Ethik* erfaßt und beschreibt die empirisch vorgefundenen Normen und Wertsysteme bzw. Moralkodizes, die *normative Ethik* begründet und kritisiert Moral und fragt nach dem Maßstab moralisch richtigen Handelns, und die *Metaethik* untersucht die logischen, semantischen und pragmatischen Strukturen der moralischen Argumentation. Weiterhin werden in der Einleitung herausragende historische Epochen der Ethik und philosophische Richtungen (Antike, Christentum, Mittelalter, Nominalismus und Renaissance, Empirismus und Rationalismus, die Moralphilosophie Kants) skizziert. Es folgen metaethische Unterscheidungen und allgemeine Kategorien normativer Ethik (z.B. Kognitivismus und Nonkognitivismus; Naturalismus, Intuitionismus und Konstruktivismus; Prinzipienethik, Normenethik, Maximenethik, Situationsethik; Teleologie, Deontologie). Anschließend kommt die Bedeutung der Angewandten Ethik innerhalb der aktuellen Diskussion zur Sprache. Die verstärkte Beschäftigung mit ethischen Fragestellungen muß im Rahmen gesellschaftlicher Veränderungsprozesse gedeutet werden; hier sind vor allem die durch die Medienrevolution initiierten Veränderungen, die Bedrohung der natürlichen Umwelt durch Technik und Wirtschaft, die Neugestaltung internationaler Beziehungen sowie die Probleme wissenschaftlich-technischer Innovationen zu nennen. Diese Entwicklungen dienen quasi als Hintergrund, um den Bedarf grundlegender ethischer Reflexionen zu verdeutlichen. Die Herausgeber versäumen nicht darauf hinzuweisen, daß die wissenschaftliche Diskussion über Ethik umstritten ist. Verschiedene Disziplinen, wie etwa Verhaltensforschung und Evolutionstheorie, bezweifeln nämlich die Annahme, daß die menschliche Handlungsfreiheit als Grundlage von Moralität zu gelten habe. Die vorgebrachten Einwände sind allerdings für die Herausgeber nicht ohne weiteres plausibel, so daß sie von der Überzeugung ausgehen, daß «das menschliche Handeln zwar von vielfältigen naturalen, sozialen und psychischen Faktoren beeinflußt ist, wir aber dennoch über die Fähigkeit verfügen, uns reflexiv zu diesen Faktoren zu verhalten und echte Entscheidungen zu treffen» (S. 18).

Im Mittelpunkt des zweiten großen Kapitels stehen die ethischen Theorien. Dabei werden die theoretischen Perspektiven erstens in Metaethik und deskriptive Ethik (II.A) und zweitens in Ansätze normativer Ethik (II.B) eingeteilt. Die unter II.B aufgeführten Ansätze umfassen teleologische Ansätze (II.B.1: Aristoteles, Eudaimonismus, Utilitarismus/ethischer Egoismus, Wertethik), deontologische Ansätze (II.B.2: Kant, Diskursethik, handlungsreflexive Moralbegründung, Kontraktualismus, Rawls) und schwach normative und kontextualistische Ansätze (II.B.3: Kohärentismus, Klugheitsethik, Kommunitarismus, hermeneutische Ethik/narrative Ethik).

Nach der überblickartigen Darstellung der ethischen Theorien werden im dritten Teil (III.) zehn Bereichsethiken vorgestellt, die in der wissenschaftlichen, aber auch in der allgemeinen öffentlichen Diskussion in besonderer Weise herausragen: Bioethik, Genethik, Kulturethik, Medienethik, Medizinethik, Politische Ethik, Technikethik, Tierethik, Umweltethik und Wirtschaftsethik. Aufgrund der Beschäftigung mit Fragen der Angewandten Ethik hat sich das Profil der Ethik in den letzten Jahrzehnten verändert. Ethik hat nicht mehr allein etwas mit akademischen Bemühungen zu tun, sondern von ihr wird in zunehmendem Maße Orientierung in gesellschaftlichen und politischen Fragen erwartet. Methodisch geht die Ethik *interdisziplinär* und *kombinatorisch* vor. Im Hinblick auf Problemstellungen, die die Bereichsethiken zu lösen versuchen, bedeutet das, daß sich die ethische Reflexion erst in der Kooperation mit den jeweiligen Einzelwissenschaften, etwa mit den Natur-, Human- und Sozialwissenschaften, in sachgerechter Weise vollziehen kann. Man kann darüber diskutieren, ob die Auswahl der genannten Bereichsethiken vollständig ist. Eine solche Auflistung kann immer nur selektiv sein. Das Problem der Selektion haben die Herausgeber selbst erkannt. Als Maßstab für die Auswahl dient das «Gewicht der behandelten Themen in der wissenschaftlichen Diskussion» (S. 247). Einen abgeschlossenen Kanon der Bereichsethiken kann es aufgrund gesellschaftlicher Veränderungsprozesse gar nicht geben. Das bedeutet, daß in Zukunft weitere bereichsspezifische Ethiken auszumachen sein werden, da die moderne komplexe Gesellschaft mit ihren ständig wachsenden Entscheidungsproblemen und Risiken neue ethische Lösungsformen provoziert.

Im letzten großen Teil (IV.) werden zentrale Begriffe der Ethik behandelt: Anerkennung, Anthropologie, Autonomie, Bedürfnisse/Interessen, Begründung, deontische Logik, Dilemma, Entscheidungstheorie/Spieltheorie, Erfahrung, evolutive Ethik, feministische Ethik, Freiheit, Gefühl/moral sense, Gerechtigkeit, Gewissen, Glück/Wohlergehen, gut/das Gute/das Böse, Güterabwägung, Handlung, Identität, Kompromiß, Konsens, Moral, moral point of view, moralischer Status, Moralpädagogik, Moralpsychologie, Moralentwicklung, Motivation, naturalistischer Fehlschluß, Person, Pflicht, Präferenzen, Prinzip/Maxime/Norm/Regel, Rationalität, Recht und Moral, Recht, Relativismus, Risiko, Sittlichkeit/Ethos, Sollen, Sozialethik, Theologie und Ethik (katholische Sicht), Theologie und Ethik (protestantische Sicht), Tugend, Universalisierung, Verantwortung, Wert, Wille/Entscheidung, Würde, Zweck/Ziel. Auch bei dieser Auflistung kann darüber gestritten werden, ob sie vollständig

ist und die grundlegenden Begriffe der ethischen Diskussion wiedergibt. So läßt sich hier kritisch anmerken, warum so gewichtige Termini wie Solidarität, Subsidiarität oder Nachhaltigkeit, die innerhalb der Christlichen Sozialethik, aber auch der Politischen Ethik eine große Rolle spielen, nicht behandelt worden sind.

Die einzelnen Artikel bieten detaillierte Zwischenüberschriften und ausführliche Literaturangaben, die in Standardwerke und weiterführende Literatur unterteilt sind. Im Anhang (V.) wird zudem eine allgemeine, gut gegliederte Bibliographie aufgeführt. Weiterhin finden sich hier ein Personen- und Sachregister sowie Angaben zu den 65 Autorinnen und Autoren. Das Handbuch vermittelt Lehrenden, Forschenden und Studierenden verschiedener Disziplinen, die sich mit ethischen Fragen befassen, insgesamt einen sehr guten Einblick in die aktuelle ethische Diskussion. Dabei bietet es in systematischer und lexikalischer Hinsicht ein tiefergehendes Orientierungswissen, das es ermöglicht, sich im gegenwärtigen Ethikdiskurs zurecht zu finden. Einerseits können die Beiträge – wie das für ein Handbuch selbstverständlich ist – jeweils für sich gelesen werden. Andererseits ergeben sich aufgrund der behandelten Themenkomplexe und der inhaltlichen Aufbereitung zahlreiche Querverbindungen und Verweisungszusammenhänge, so daß das Handbuch im Ganzen einem interaktiven Anspruch gerecht wird und eine systematische Einheit bildet. Das Handbuch Ethik sollte in keiner ethischen Bibliothek fehlen.

THOMAS BOHRMANN

Adrian Holderegger/Denis Müller/Beat Sitter-Liver/Markus Zimmermann-Acklin (Hgg.): *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen.* Freiburg i.Ue: Universitätsverlag; Freiburg i.Br.: Herder 2002. 360 S. (Studien zur Theologischen Ethik, Bd. 97). ISBN Univ.Verl.: 3-7278-1378-4; ISBN Herder: 3-451-27933-9.

Bioethik hat sich im Umkreis moderner Biomedizin und Biotechnologie entwickelt. Aufgrund neuartiger Möglichkeiten etwa auf dem Gebiet der Gentechnik, Transplantationsmedizin, Fortpflanzungsmedizin, Klonierung kommt es zu neuen ethischen Fragen, die anhand des traditionellen Theorierepertoires der Ethik nicht mehr lösbar scheinen. Der Gebrauch der Bezeichnung *Bioethik* ist im wissenschaftlichen Diskurs nicht einheitlich. Ein enger Begriffsgebrauch versteht Bioethik im Sinne der medizinischen bzw. biomedizinischen Ethik. Die ethische Reflexion bezieht sich dann auf die neueren Entwicklungen und Möglichkeiten der biologisch-medizinischen Forschung und Therapie. Das dreibändige, von der Görres-Gesellschaft herausgegebene Lexikon der Bioethik (1998) legt allerdings ein sehr weites Verständnis von Bioethik zugrunde. Hier bezieht sich die ethische Reflexion auf all jene Sachverhalte, die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit Leben betreffen, das heißt mit menschlichem Leben und mit jeglicher Art von außermenschlichem Leben. Für beide Verständnisarten ist aber ausschlaggebend, daß sich die ethische Reflexion nur interdisziplinär vollziehen kann und den Sachverstand

anderer Fächer berücksichtigen muß. Interdisziplinäres Arbeiten gilt in besonderer Weise für die Theologie bzw. theologische Ethik, wenn sie kompetent auf dem Niveau der theoretischen Diskussion ihre Position und Perspektive in den Diskurs einbringen möchte. Der vorliegende Sammelband umfaßt Beiträge, die sich primär mit bioethischen Fragen im engeren Verständnis, also mit biomedizinischen Problemen, beschäftigen. Dabei steht das Gespräch zwischen Theologie und biomedizinischer Ethik im Mittelpunkt. Der Band versucht Antworten auf folgende Kernfragen zu geben: Wie können innerhalb einer Gesellschaft, die von einer Vielzahl von Überzeugungen geprägt ist, konsensuelle Lösungen gefunden werden, welche auf verschiedene Wertetraditionen Rücksicht nehmen? Welchen Beitrag kann und soll eine christliche Ethik in einer pluralistisch geprägten Gesellschaft leisten? Der Sammelband ist das Ergebnis eines international und interdisziplinär ausgerichteten Symposiums, das vom 14.–15. September 2001 an der Universität Fribourg stattfand. Die Tagung stand unter dem Thema: «Theologie und biomedizinische Ethik in pluralistischer Gesellschaft – erörtert an Fragen zum Lebensanfang und Lebensende». Der Textband enthält die Referate in übersetzter und überarbeiteter Form, aber auch einige ergänzende Beiträge. Er ist in vier Kapitel gegliedert, stellt zuerst grundlegende Positionen und dann konkrete Problemfelder vor.

Im *ersten* Teil des Buches (Fundamente, S. 25–130) wird die Frage nach der Positionierung der christlichen Bioethik im Kontext der säkularen Gesellschaft gestellt. Hans-Martin Sass fragt hier beispielsweise nach der Relevanz religiöser Ethik in pluralistischer Gesellschaft und führt aus, daß sich Menschen trotz unterschiedlicher religiöser oder weltanschaulicher Positionen auf so genannte mittlere ethische Prinzipien, wie z.B. Nächstenliebe, Solidarität, Toleranz, Gerechtigkeit, verständigen können. H. Tristram Engelhardt jr. hingegen vertritt in seinem Beitrag zu den Fundamenten einer christlichen Bioethik die Position einer völligen Unvereinbarkeit von christlicher und säkularer Ethik und macht darauf aufmerksam, daß innerhalb der verschiedenen religiösen Gruppierungen kein Konsens über moralische Inhalte gefunden werden könne. Der evangelische Theologe Martin Honecker beschreibt die Bioethik aus Sicht der evangelischen Ethik und geht davon aus, daß die Bioethik eine relativ neue Bereichsethik darstellt, die eine Erweiterung und Transformation der traditionellen medizinischen Ethik sei, indem sie das klassische Berufsethos des Arztes mit einer ethischen Bewertung der modernen Möglichkeiten biomedizinischer Forschung und der Biotechnik verbindet. Allerdings sei die Bioethik weder eine theologische noch eine religiöse Ethik, sondern sie setze innerweltlich an. Die evangelische Ethik sollte nach ihm vor allem den Dialog mit der Öffentlichkeit und Gesellschaft über kulturelle Vorstellungen suchen und sich nicht darauf beschränken, einzelne konkrete Regelungsvorschläge zu machen oder Vorschriften zu fordern. Zudem sollte sie bestrebt sein, zur Versachlichung der bioethischen Diskussion beizutragen und zur eigenständigen Urteilsbildung anzuleiten. Markus Zimmermann-Acklin stellt in seinem Beitrag methodische Überlegungen zur Grundlegung einer christlichen Bioethik an. Nach seinen Reflexionen ergeben sich für die theologische Ethik zwei zentrale Aufgaben: Einerseits soll sie nach gemeinsamen moralischen

Ansichten und Idealen innerhalb pluralistischer Gesellschaften Ausschau halten, andererseits soll sie profilierte, plausibel begründete Standpunkte auf der Basis christlicher Traditionen und Überzeugungen vertreten.

Im *zweiten* Teil des Buches (S. 131–240) werden die Konturen philosophischer und theologischer Ethik nachgezeichnet, wobei im Zentrum der einzelnen Aufsätze die anthropologischen und hermeneutischen Grundlagen einer christlichen Bioethik stehen. Dietmar Mieth diskutiert in seinem Beitrag das Proprium christianum und geht ausführlich auf das Menschenwürde-Argument innerhalb der bioethischen Diskussion ein. Johannes Fischer interpretiert theologische Ethik als Auslegung des christlichen Ethos und betont dabei, daß sie keine normative, sondern in erster Linie eine hermeneutische Disziplin sei, in der das christliche Ethos reflektiert werden soll, welches mit Glaube, Liebe und Hoffnung tugendethisch ausgerichtet sei und einen spirituellen Charakter verdeutliche. Auf die Bedeutung anthropologischer Hintergrundtheorien für bioethische Konzeptionen macht Walter Lesch aufmerksam, indem er diese auf Grenzen und Grenzerfahrungen hin befragt. Beat Sitter-Liver schlägt in seinem Ansatz vor, die Kategorie menschlicher Endlichkeit als Perspektive für den bioethischen Diskurs verstärkt zu berücksichtigen.

Im *dritten* Teil des Sammelbandes (S. 241–336) werden konkrete ethische Problemfelder vorgestellt, die den Lebensanfang und das Lebensende in den Blickpunkt nehmen. Im Zentrum stehen dabei die Stammzellenforschung, die Präimplantationsdiagnostik sowie die Sterbehilfe. Adrian Holderegger erörtert die ethische Problematik, die sich bei der Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen ergibt. Zunächst müsse geklärt werden, welchen moralischen Status der menschliche Embryo habe; erst dann könne eine Güterabwägung durchgeführt werden. In Auseinandersetzung mit Argumenten zugunsten der Opferung menschlicher Embryonen für so genannte höhere Zwecke kommt er mit Hinweisen auf Kontinuitäts-, Identitäts- und Potentialitätsargumenten zu dem Ergebnis, daß der Lebensschutz schon für Embryonen in vollem Umfang zu gelten habe. Bei einer Güterabwägung habe daher das Verbot der Schädigung insgesamt einen höheren Verpflichtungsgrad als das Heilgebot: «Die Rechtspflicht, jemandes Integrität zu schützen, wiegt höher als das Gebot zu helfen. Das Verbot der Schädigung oder der Tötung hat den Vorrang vor dem Gebot des Heilens» (S. 265).

Im abschließenden *Synthese*-Beitrag von Walter Lesch (S. 337–357) im vierten Buchteil wird die bioethische Debatte als Streitthema innerhalb der Fakultäten dargestellt, wobei vor allem die Auseinandersetzung zwischen philosophischer und theologischer Ethik zur Sprache kommt. Neben den klassischen Orten bilden sich neue Räume der bioethischen Diskussion, wie etwa in den Medien, in flexiblen Netzwerkstrukturen jenseits der traditionellen Fakultäten und der interfakultären Zentren, in Kliniken oder in Bereichen der Pflege, der Heilpädagogik und der Sozialen Arbeit. Mit einem Appell zugunsten der Erhaltung des heute in Frage gestellten Menschenwürde-Paradigmas und damit der Schutzfunktion der Moral beendet Lesch seinen Ausblick.

Vorliegende Beiträge behandeln zentrale Themen der aktuellen bioethischen Diskussion sowohl in grundlegender philosophisch-theologischer Per-

spektive als auch im Hinblick auf konkrete Problembereiche, die die biomedizinische Forschung und die politischen Entscheidungsträger gegenwärtig vor große Herausforderungen stellen. Der Sammelband macht deutlich, daß die anstehenden Fragen nur im interdisziplinären Gespräch erörtert werden können. Gerade die Internationalität der Beiträge, die Pluralität der Ansätze und die dadurch zum Ausdruck kommenden Spannungen und Kontroversen machen die Lektüre der Textsammlung so interessant. Insgesamt führt das Buch in die aktuelle bioethische Debatte mit ihren unterschiedlichen Facetten und ganz konkreten Problemstellungen auf einem hohem Niveau ein und bietet gleichzeitig eine fundierte Orientierung in einer Diskussion, die auch in Zukunft die philosophische und theologische Ethik prägen wird.

THOMAS BOHRMANN

Lars Reuter: *Modern Biotechnology in Postmodern Times? A Reflection on European Policies and Human Agency*. Dordrecht: Kluwer 2003. 231 S. ISBN: 1-4020-1685-9.

Das Buch befaßt sich mit Biotechnik und Bioethik in unterschiedlichen europäischen Kontexten. Es reflektiert die Vorstellung vom Menschen als Handlungssubjekt im Feld der Biotechnologie und in Überlegungen dazu speziell auf der Ebene des Europarats. Der Mensch werde hier gesehen als «examiner and creator» (X), der die Realität etwa der Gene verstehen und diese gemäß bestimmten Idealen verändern könne. R. fragt dann, inwiefern dieses «moderne» Bild des Menschen auch unter postmodernen Vorzeichen bestehen kann.

Das 1. Kapitel «Biotechnology in Modern Times» zeigt zum einen, daß Biotechnologie ein Produkt der Moderne ist, daß diesem Projekt aber das in ihm vorausgesetzte starke Subjekt der Moderne abhanden gekommen bzw. geschwächt worden ist. Moderne wird hier nicht als eine bestimmte Periode verstanden; der Terminus steht vielmehr für «certain practices, attitudes, and relations marking human agents and their agency» (4). «Biotechnologie» versteht R. im weitesten Sinne als Bezeichnung «for practices in the fields of biology, chemistry and medicine employed with the purpose of modifying organisms capable of continuing a process instigated by a human agent using tools and insights especially produced by genetic and biochemical knowledge».

Das 2. Kapitel befaßt sich mit Dokumenten des Europarats zu biotechnologischen Fragen. Von diesen Dokumenten sind drei im Anhang abgedruckt: die Europäische Konvention über Menschenrechte und Biomedizin, das Zusatzprotokoll zu dieser Konvention über Verbot des Klonens von Menschen und das Zusatzprotokoll über die Transplantation von menschlichen Organen und Geweben. Die Begrenzung auf den Europarat wird begründet, «because it is he most extensive European workshop of transnational policies, reflecting various levels of multilateral agreement reached on how to shape biotechnology in Europe» (25). Im Vergleich zur EU hat der Europarat eine längere Tradition der Reflexion auf Werte und Prinzipien. Seine Refle-

xion über Fragen der Biotechnologie beginnt 1976 mit dem Wunsch, die Spannung zu lösen zwischen «a zealous application of the most modern techniques for prolonging life» und «the true interests of the sick» (30). In diesem Bereich wurden einige Initiativen zur Angleichung der Gesetzgebung der verschiedenen Länder (Euthanasie, menschliches Gewebe, Xenotransplantation etc.) gesetzt. R. bespricht dann in diesem Kapitel die Aktivitäten der parlamentarischen Versammlung, des Ministerkomitees sowie einige Konventionen. Bezüglich der Versammlung belegt R. ein mit den Jahren wachsendes Bewußtsein der negativen Effekte der neuen Techniken (nach anfänglichem Enthusiasmus). Beim Ministerkomitee sind beiderlei Reaktionen etwas gedämpfter. In seinem Kommentar zu verschiedenen Dokumenten problematisiert R. zu Recht die bisweilen martialische Sprache (58: «the battles to maintain and improve health and to combat diseases»). Die Metapher könnte zur subkutanen Rechtfertigung zu vieler außerordentlicher Mittel beitragen. Deshalb ist das Prinzip des «informed consent» so wichtig. Wie schon der Titel der einschlägigen Konvention zeigt, ist der Gedanke der Menschenrechte zentral. Der Mensch erscheint als Betroffener, weniger als Subjekt oder als Motor von Technologie. Biotechnologie erscheint als eine Institution, die mit einer anderen, dem Recht, in Spannung steht.

Von zentraler Bedeutung ist das 3. Kapitel über «Biotechnology and Human Agency». R. kommentiert zunächst die Autonomie als Kennzeichen des Menschen. Nicht der Zustand seines Körpers ist entscheidendes Merkmal des Subjekts, sondern «its ability to use and express its mind» (70). Autonomie ist dann das Kriterium für Personalität. Der Mensch ist nicht als ontologische Entität verstanden, sondern als «a sequel of phenomena given names without necessity, e.g. ‹human life›, ‹embryo›, ‹foetus› or ‹the unborn child›, gradually excluding the extremes of human existence from the concept of a human being» (71). Dagegen erscheint Biotechnologie immer mehr als ontologische Realität, eine Institution über dem Level individueller Interaktion. R. zeigt dann auf, wie die traditionelle Lehre vom actus humanus ein starkes Subjekt voraussetzt. Dieses bedient sich frei der Technik als eines Mittels. «Technologie» bezeichnet im Unterschied zu «Technik» ein Konglomerat von Ideen, Kenntnissen und Techniken (79). Biotechnologie hat allerdings nicht nur mit Techniken zu tun, sondern auch mit der «construction of social structures that express interests and ways of having them fulfilled» (81).

R. sieht im biomedizinischen Bereich einen gewissen Cartesianismus am Werk (95): «The idea that bodily functions can be understood, diagnosed and treated as separate entities places some trust in the human mind.» Damit wird dann Autonomie zur «human ability to possess mental independence in spite of a however badly damaged body». Der Körper ist nur noch ein Instrument, durch den das Subjekt mit der Welt interagiert. Hier zeigt sich aber eine Spannung im modernen Subjekt selbst: Einerseits der Körper, der objektiv durch die Naturwissenschaft erforscht und manipuliert werden kann, andererseits das autonome Subjekt als Zentrum der Aktion und Projektion. Das Subjekt wird dadurch zum Opfer der von ihm selbst entwickelten Instrumente. Es löst sich dabei von allen als hinderlich betrachteten Kontexten alltäglicher oder

metaphysischer Art. Freiheit wird negativ verstanden als «independence from controlling influences and positively as the capacity for intentional actions» (97). Die Rede von der Autonomie hat deshalb den Sinn «to protect the interests of the individual» (98). Allerdings ist diese Art Autonomie nicht identisch mit der kantischen; letztere erfordert eine Wahl nach Gesichtspunkten der reinen Vernunft, ist also positiv verstanden. R. skizziert dann die Entwicklung solcher Idee auch in der theologischen Tradition am Beispiel von Thomas von Aquin und spanischen Scholastikern.

Hier stellt sich wiederum die Frage, inwieweit Biotechnologie ein Name für menschliche Handlungen oder aber eine eigene Entität ist. Vorausgesetzt ist jedenfalls eine Überzeugung von der Fähigkeit des Menschen, Dinge zu verbessern. R. vergleicht das Unternehmen Biotechnologie mit englischer Gartenarchitektur. Diese kreiert erst die Natur, wie sie wirklich sein soll; vor der menschlichen Umgestaltung ist sie unvollkommen, durch die menschliche Bearbeitung wird sie vollkommen natürlich. So will auch Biotechnologie die Unzulänglichkeiten der Natur beheben. Sie ist somit nicht nur ein Name für eine Anzahl von Einzelhandlungen, sondern auch ein Konzept, das diese Handlungen formt, beeinflußt. Dies deutet sich u.a. an in der Rede von der *Anwendung* einer Technologie, was voraussetzt, daß diese schon irgendwie unabhängig vom handelnden Menschen existiert. Biotechnologie erscheint damit als eine Art von Organisation, die zwar keine klaren Grenzen und keine klare Kompetenz hat, die aber Ziele vorgibt. Verantwortung obliegt damit nicht mehr nur dem Einzelnen, sie wird fragmentiert. Der Einzelne mag sich solcher Organisation unbemerkt unterwerfen, etwa in der Übernahme einer bestimmten Rhetorik, aber nicht bewußt durch einen institutionalisieren Akt.

Im 4. Kapitel zeigt R., wie das ambivalente Bild des Verhältnisses von Handelndem und Biotechnologie postmodernen Gedanken entspricht. Im Anschluß vor allem an J. Ellul ergeben sich u.a. folgende Feststellungen: 1. Forschung ist im Allgemeinen ein Ausdruck menschlicher Potentialität. 2. Dies angebliche Unternehmen menschlicher Freiheit entpuppt sich als Instrument der Versklavung. 3. Das Unternehmen Biotechnologie verlangt eine Verständigung über politische und ökonomische Organisation und verträgt wenig Widerstand. 4. Die Techniken sind ambivalent; der Erfolg entspricht nicht immer den geweckten Erwartungen. 5. Die vorgebliche Rationalität der Technik verdeckt die impliziten quasi-religiösen Heilsverheißungen. 6. Es entsteht eine wechselseitige Abhängigkeit von Staat und Wissenschaft (science); letztere bindet öffentliche und private Ressourcen. 7. Der technische Fortschritt läßt manche Menschen als nutzlos (unexploitable) erscheinen, weil sie nicht mit den vorausgesetzten Standards mithalten können, wie sich in genetischen Tests und Selektionen zeigt. 8. Diese Entwicklungen fordern strenge Verantwortungsregeln.

Lars Reuter diskutiert also nicht bioethische Probleme im einzelnen, sondern reflektiert das Unternehmen als ganzes im Kontext unserer Zeit. Es ist einerseits ein Instrument der menschlichen Vernunft, andererseits ist es auf Grund seiner Komplexität schwerer zu regulieren als etwa der Straßenverkehr, wo es klare Autoritäten und Zuständigkeiten für solche Regulierung gibt. Die

Spannung zwischen einem fundamentalen Vertrauen in einen «strong agent» und dem Mangel an einem klaren «centre of power» (156) ist ein typisch postmodernes Phänomen. Dazu kommt «the lack of permeation and transparency» (157) in heterogenen Gesellschaften. Die Instrumente des Europarats sind hier ein Versuch, «to (re-) establish common grounds» (158).

Da Bioethik sich vielfach auf die Einzelprobleme konzentriert und da die entsprechende Reflexion auch angesichts der rasanten Entwicklungen unter einem gewissen Zeitdruck steht, unterbleiben oft grundlegendere Reflexionen auf dieses Unternehmen, wie sie R. bietet. Insofern kann man zur Lektüre nur ermuntern.

WERNER WOLBERT

Christian Drägert/Nikolaus Schneider (Hgg.): *Medienethik: Freiheit und Verantwortung*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Kock. Stuttgart: Kreuzverlag 2001. 592 S. ISBN: 3-7831-1980-4.
Andreas Greis/Gerfried W. Hunold/K. Koziol (Hgg.): *Medienethik*. Tübingen-Basel: A. Francke Verlag 2003. 240 S. ISBN: 3-8252-2370-1.
Thomas Hausmanninger/Rafael Capurro (Hgg.): *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik*. München: Wilhelm Fink Verlag 2002. 206 S. (Schriftenreihe des ICIE, Bd 1). ISBN: 3-7705-3747-5.

Die drei Bücher haben einen gemeinsamen Nenner: die Entwicklung der Medien und die daraus resultierenden Konsequenzen für Gesellschaft und Ethik. Während in der Festschrift für Manfred Kock viele Persönlichkeiten aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zu Wort kommen, ist der von A. Greis, G. Hunold und K. Koziol herausgegebene Band eher als Lehr- und Arbeitsbuch zu den drei Medien Fernsehen Zeitung und Internet konzipiert. Das Buch von Th. Hausmanninger und R. Capurro schließlich konzentriert sich auf die schwindelerregenden Entwicklungen im Medium Internet.

1. *Christian Draegert* und *Nikolaus Schneider* haben zum 65. Geburtstag von Manfred Kock, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland und Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Festschrift herausgegeben, die sich mit dem Thema Medienethik befaßt. Schon seit langem setzte sich Manfred Kock intensiv mit der Entwicklung der Medien auseinander, denn für ihn sind sie der Schlüssel zum Verständnis unserer heutigen Gesellschaft. Ziel der Festschrift ist für die Herausgeber denn auch die Intensivierung eines bundesweiten Diskurses über die Medienethik, die für sie eine der entscheidenden Herausforderungen für Gesellschaft und Kirche unserer Zeit darstellt. Bei der Diskussion dieses vielschichtigen Themas werden daher die verschiedensten Aspekte berücksichtigt, weshalb sich beeindruckend viele Persönlichkeiten aus ganz unterschiedlichen Bereichen äußern: So kommen neben Medienexperten, Managern und Journalisten auch Leitungspersönlichkeiten aus Kirche und Diakonie, Ethikexperten und professionelle Medienbeobachter zu Wort, aber auch Experten für Verfassungsrecht, Politiker, Theologieprofessoren und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens. Die Liste der prominenten Autorinnen und Autoren dieses Buches ist beeindruckend, reicht

sie doch von Persönlichkeiten wie z.B. dem Bundespräsidenten Johannes Rau über Bundeskanzler Gerhard Schröder, von Bundesverfassungsrichterin Jutta Limbach über die Landesbischöfin Margot Käßmann zur Vorsteherin der Diakonie in Kaiserswerth Cornelia Coenen-Marx oder zum Vorstandsvorsitzenden des Bertelmann-Konzerns Thomas Middelhof und vielen anderen. Sie alle fühlen sich als Repräsentantinnen und Repräsentanten der bundesrepublikanischen Gesellschaft verantwortlich für die Entwicklung der Medienwelt, die die heutige Gesellschaft prägt und beeinflußt.

Die Beiträge sind gegliedert in I. Staatspolitische Überlegungen, II. Medienethische Verantwortung der Kirchen, III. Kommunikationswissenschaftliche Analysen, IV. Theologische Reflexionen und V. Medienethische Verantwortung der Zivilgesellschaft. – Bei den *staatspolitischen Überlegungen* (S. 23–95) steht die Frage der Verantwortung im Mittelpunkt: Die Medienverantwortlichen und -benutzer sollen ihre Entscheidungs- und Wahlfreiheit verantwortungsvoll wahrnehmen und insbesondere die Jugend vor Gewaltdarstellungen schützen. Dies ist der Wunsch von Johannes Rau. Gerhard Schröder spricht die Kontroll-, Informations- und Integrationsfunktion der Medien an und verlangt eine «politikfähige» Mediengesellschaft, während Wolfgang Thierse die spezielle Aufgabe der öffentlich-rechtlichen Programme anspricht. Angela Merkel macht auf die Gefahren des Boulevardjournalismus aufmerksam und ruft die Verantwortungsträger in Politik und Medien dazu auf, die moralisch-ethischen Grenzen zu wahren und nicht nur nach Medienwirksamkeit zu trachten. Edzard Schmidt-Jortzig vertritt den liberalen Standpunkt des Kommunikationsverhaltens und baut auf die eigene Sozialverantwortung. Dieter Stolte beleuchtet das «Duale System», d.h. die unterschiedliche Rolle der privaten Programmveranstalter und der öffentlich-rechtlichen Programmunternehmer. Wolfgang Clement macht schließlich darauf aufmerksam, daß die Medienwirtschaft ein wichtiger Industriezweig ist, und verlangt nach einer Ausweitung des Bildungsangebots, so daß alle Menschen die Chance zum Umgang mit den neuen Medien und – wenn möglich – die sogenannte Medienkompetenz erhalten. Die Beiträge zusammengenommen enthalten eine Fülle von kritisch-wegweisenden, medienpolitischen Hinweisen und Überlegungen, die jenseits politischer Grenzen nach weiterer ernsthafter Diskussion – und Umsetzung – rufen.

Der zweite Teil ist der *medienethischen Verantwortung der Kirchen* (S. 99–209) gewidmet. Die ungeheuren Möglichkeiten des heute nicht mehr wegzudenkenden Machtfaktors «Medien» werden von den Kirchen zu wenig genutzt, meint Margot Käßmann. Karl Lehmann macht sich Gedanken über das komplexe Verhältnis zwischen Kirchen und Medien wie auch zum Selbstverständnis der kath. Presse, während Jürgen Schmude die Bedeutung der Medien für die Synoden, die für die Übermittlung ihrer Aussagen ganz besonders auf die Medien angewiesen sind, untersucht. Der sich immer schneller vollziehende gesellschaftliche Wandel beschäftigt Wolfgang Huber, der eine Ortsbestimmung der Kirchen für besonders notwendig erachtet. Reinhard Henkys versucht ein Stück Vergangenheitsbewältigung und wirft den Blick zurück auf die Rolle der evangelischen Publizistik und den Umgang mit der Zensur in einer repressiven Gesellschaft am Beispiel der DDR. Diese Gedanken werden von

Axel Noack weiterentwickelt, indem er die Schwierigkeiten der östlichen Kirchen beim Umgang mit der neuen Medienwirklichkeit beleuchtet. Der Unterschied zwischen Kommunikation und Verkündigung steht im Zentrum der Ausführungen Eberhard Cherdrons. Er betont die Bedeutung der Mitgliederkommunikation und sucht nach Möglichkeiten, wie diese wichtige Aufgabe in der evangelischen Kirche in Deutschland verbessert werden könnte. Hermann Barth nennt verschiedene Kompetenzen, die die Kirchen in der Mediengesellschaft brauchen. Dazu gehören u.a. Äußerlichkeiten (wie z.B. die Kleidung), eine verständliche Sprache, knappe und präzise Formulierungen, die Visualisierung der Botschaft, Personalisierung, das Ansprechen von Emotionen, Konfliktbewältigung, die Kooperation mit gesellschaftlichen Gruppen und den Medien selbst sowie auch die Wahl des richtigen Zeitpunkts und des geeigneten Mediums. Die theologischen Beiträge sind insofern von besonderem Interesse, als hier kirchliche Entscheidungsträger eine Art Selbstverpflichtungskatalog artikulieren (vgl. Vorwort), der kleinliche Selbstverteigung hinter sich läßt und ein hohes Problem- und Lösungsbewußtsein an den Tag legt.

Im dritten Teil sind *kommunikationswissenschaftliche Analysen* (S. 213–333) zu finden. Mit der Zulassung privater Fernsehstationen trat eine medienpolitische Wende ein, die nach Winfried Schulz zwar zu mehr Wettbewerb, aber gleichzeitig zu weniger Programmqualität führte. Die Unternehmenskultur des Hauses Bertelsmann im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ethik wird im Beitrag von Thomas Middelhoff vorgestellt. Trotz verschiedener Ansprüche sind seiner Meinung nach Medienethik und Ökonomie kompatibel. Herbert Riehl-Heyse macht sich Gedanken über den Tagesjournalismus. Journalisten stehen vor dem Dilemma, sich zwischen Schnelligkeit und Gründlichkeit entscheiden zu müssen. Dabei benötigen sie Mut zur Verantwortung. Der Beitrag von Fritz Pleitgen drückt Besorgnis über die Rolle der kommerziellen Sender aus, die mit ihren Sendungen möglichst viele Menschen erreichen müssen. Dabei entsteht die Gefahr, daß ethische Positionen relativiert werden oder ganz in den Hintergrund treten. Johanna Haberer ist der Meinung, daß Politiker und Programmverantwortliche in Zukunft die Religion im interkulturellen Zusammenhang sehen müssen. Der interreligiöse Dialog müßte zu einer wichtigen Aufgabe für das öffentlich-rechtliche Profil werden, weil dieser dem Gemeinwohl dient. Hans Norbert Janowski stellt sich die Frage, ob die Konkurrenz in der Medienlandschaft zu einer besseren Qualität führt, und steht damit vor dem Problem, wie sich Qualität bewerten läßt. Ulrich Wickert philosophiert über Tugenden, Ethik und Moral. Das Ziel einer modernen Ethik kann für ihn nur eine verantwortliche, freie und gerechte Gesellschaft sein. Wolfgang Wunden plädiert für eine Netzwerkform im Bereich der Medienethik, da sich hier alle interessierten Einzelnen sowie Institutionen und Organisationen einbringen können.

Der vierte Teil ist *theologischen Reflexionen* (S. 337–462) gewidmet. Robert Leicht macht sich Gedanken über die Wahrheit im Zusammenhang mit der Würde der Person, und Eberhard Jüngel und Richard Schröder diskutieren über Macht, Wissen und Vergewisserung. Die Positionen «Wissen als Macht» und Wissen im Sinn von «Verfügungswissen bzw. Orientierungswissen» wer-

den einander gegenüber gestellt. Bezüglich der Kommunikation von Sinn in den öffentlichen Medien betont Reiner Preul die Aufgabe der Kirchen, die «christliche Erzählung» ins Spiel zu bringen, und auch Michael Schibilsky erachtet den Verkündigungsauftrag als unverzichtbare Grundaufgabe der evangelischen Publizistik. Eine ungewohnte Perspektive stellt Günter Thomas vor, indem er die Medien, insbesondere das Fernsehen, im Licht einer «impliziten Religion» betrachtet. Mit dieser Sichtweise sollen gewisse, schwer faßbare Aspekte des Fernsehens erhellt werden. Sozialethik, Mediengesellschaft, Medienethik sind Stichworte, die Wilfried Härle in seinem Beitrag aufnimmt. Er betont, daß die Sozialethik auch in der Mediengesellschaft in erster Linie dem gelebten Leben zu dienen hat. Reinhard Schmidt-Rost vertritt die Ansicht, daß in der theologischen Ausbildung auf die Herausforderung durch die Medien reagiert werden sollte. Beispielsweise könnte ein publizistisches Praktikum im Theologiestudium zur Pflicht gemacht werden. Angesichts der fast unbegrenzten Kommunikationsmöglichkeiten ruft Peter Steinacker sowohl «Sender» als auch «Empfänger» zur Bewußtwerdung einer erhöhten Verantwortung auf und fordert die Kirchen dazu auf, diesen Prozeß zu begleiten und zu unterstützen.

Im fünften und letzten Teil wird über die *medienethische Verantwortung der Zivilgesellschaft* (S. 465–565) diskutiert. Jutta Limbach fragt nach dem verfassungsrechtlichen Rahmen der Mediengesellschaft und fordert die Medien zur vermehrten Selbstkontrolle auf, da juristische Instrumente erst dann greifen, wenn bereits eine Beeinträchtigung von Persönlichkeitsrechten stattgefunden hat. Besonders betroffen durch sein persönliches Schicksal, beschäftigt sich auch Wolfgang Schäuble mit der Problematik Pressefreiheit versus Menschenwürde. Nach Paul Spiegel haben Journalisten eine Art «institutionalisiertes Wächteramt», das sie bewußter wahrnehmen sollten. Mehr Zivilcourage fordert Friedrich Schorlemmer. Zivilcourage in diesem Zusammenhang heißt, seinen Nächsten vor übler Nachrede zu schützen und sich damit dem Trend, die Nachricht als Ware anzusehen, entgegenzustellen. Norbert Schneider widmet sich dem Thema Gewalt in den Medien und sieht sich dem Paradox gegenüber, daß man sich einerseits darüber einig ist, daß Gewalt zu verurteilen ist, daß man aber andererseits sowohl im Alltag als auch in den Medien fortlaufend mit gewalttätigen Aktionen konfrontiert wird. Die TV-Veranstalter haben hier die große Verantwortung, nicht mit allen Mitteln auf Quotenjagd zu gehen, und die Bildungspolitiker sollten es sich zum Ziel machen, die Menschen zu Medienkompetenz zu erziehen. Die Kirchen brauchen nach Peter Hahne gute Medienarbeit, um die Fülle der bestehenden Möglichkeiten zu nutzen, denn der christliche Kerngedanke sollte bis hinein in Spielfilme, Fernsehserien oder Talkshows getragen werden. Auch für Manfred Sorg ist die Vermittlung von Medienkompetenz ein bedeutendes Anliegen, denn die Technik existiert, und es kommt nun darauf an, sie sinnvoll zu nutzen. Die Notwendigkeit für Werbung und Öffentlichkeitsarbeit der Kirchen wird auch im Beitrag von Cornelia Coenen-Marx nicht bestritten. Die Kirchen sollten aber Kontroversen wagen, sich der öffentlichen Kritik stellen und eine konstruktive Rolle im gesellschaftlichen Diskurs einnehmen.

Die Beiträge verstehen sich insgesamt – und hier ist eine erstaunliche Einheitlichkeit gelungen – weniger als wohlbelegte Fachdiskussionen denn vielmehr als fundiert-engagierte, programmatische Essays, die Wesentliches auf den Punkt bringen. Es ist dem Band zu wünschen, daß er in der medienpolitischen Diskussion, die angesichts des digitalen Veränderungsdruckes erst noch vertieft geführt werden muß, entsprechendes Gehör findet.

Andreas Greis, *Gerfried W. Hunold* und *Klaus Koziol* möchten ihren Band weniger als wissenschaftliche Publikation denn als Lehr- und Arbeitsbuch verstanden wissen. Ihr Ziel ist es denn auch, die Medienethik in journalistischen, medienwissenschaftlichen und kommunikationswissenschaftlichen Ausbildungsgängen zu verankern. Sie stellen das Mediengeschehen als Zusammenspiel von Produktion, Distribution und Rezeption unter Integration der Einflußgrößen Politik und Markt dar und beschränken sich dabei nicht auf Einzelphänomene, sondern betrachten den Gesamtprozeß medialer Kommunikation. Als Teildisziplin der angewandten Ethik beschäftigt sich die Medienethik insbesondere mit der Relevanz und dem Beitrag von Medien zur Herstellung gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Die Autoren konzentrieren sich dabei auf Fernsehen, Zeitung und Internet.

Das Buch ist in vier große Teile gegliedert, wobei der zweite Teil – «Werkteil» genannt – das Herzstück darstellt. Als Einstieg (*Bestandesaufnahme. Grundaspekte einer medialen Ethik*) wird in Teil A (S. 3–35) zunächst eine Bestandesaufnahme vorgenommen. A. Greis stellt darin die verwendete Methodologie vor und begründet den gewählten Ansatz. Das Buch soll einen Beitrag zur Behebung des Theoriedefizits darstellen, das trotz breiter Bemühungen um medienethische Reflexionen seit Ende der 80er Jahre besteht. Klaus Koziol entwirft in seinem Beitrag eine Kriteriologie, mit der die zentralen ethischen Fragestellungen erkannt werden können. Er beleuchtet die Funktion der Öffentlichkeit, die er als «Gelenk» zwischen Gesellschaft, Politik und Staat sieht.

Der Hauptteil des Buches, Teil B (*Werkteil. Vergewisserung über grundlegende medienethische Problemfelder*, S. 39–211), ist exemplarisch den drei Medien Fernsehen, Zeitung und Internet gewidmet. Zunächst wird jeweils die Struktur des betreffenden Mediums diskutiert und danach das Medium über ausgewählte Texte zusätzlich vertieft. Diese Medien werden unter den Aspekten ihrer *Produktion*, ihrer *Rezeption*, ihrer *Distribution* und der Einflußgrößen *Politik* und *Markt* analysiert, wobei jeder Aspekt aus einem medienimmanenten, einem medienwissenschaftlichen und einem medienethischen Blickwinkel erschlossen wird. Als Abschluß der Texte über das jeweilige Medium führt Jochen Sautermeister eine «Problembündelung» durch. Bei der Beurteilung der Texte geht er davon aus, daß es das Ziel medialer Prozesse sein muß, die Wahrung und Förderung der menschlichen Vernunft zu ermöglichen.

Aus der Besprechung des *Fernsehens* ergeben sich nach Sautermeister die folgenden, medienethisch relevanten Themenkomplexe: Wahrnehmung, Konstruktion und Repräsentation von Wirklichkeit, Öffentlichkeit und Privatheit, Information und Unterhaltung, Qualität und Quote, Verteilungs- bzw. Chancengerechtigkeit und Zugänglichkeit, Vermittlung von Wertorientierungen und

Normen, Individualisierung und Konsensgenerierung, Identität und Authentizität sowie Verantwortung. Für das Medium *Zeitung* ergeben sich teilweise ähnliche Perspektiven wie für das Fernsehen: Zu nennen sind zum Beispiel Öffentlichkeit und Privatheit, Quote und Qualität und Verantwortung. Zusätzlich wird aber auch über Berichterstattung und Information, Presse- und Meinungsfreiheit, Selbstbestimmung und Kontrolle, Konstitution von Öffentlichkeit und Pluralität, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, moralische Richtigkeit und Glaubwürdigkeit, Berufsethos wie auch Medienkompetenz orientiert. Die Themenfelder für das *Internet* beziehen sich vor allen auf Identität und Authentizität, Persönlichkeit und Beziehung, Freiheit, Emanzipation und Selbstbestimmung, Chancengleichheit und Gerechtigkeit, Ethos und Ethik, Verantwortung, Regulierung und Sanktionierung.

Gerfried Hunold bündelt in Teil C (*Ausblick. Zum Selbstverständnis einer medienimmanenten Ethik*, S. 215–220) die aufgezeigten Fragestellungen vor dem Hintergrund der Frage nach dem Mehrwert des im Buch gewählten Ansatzes. Er sieht die Medien nicht nur als Problempunkt der Ethik, sondern gleichzeitig auch als ihr Diskussionsforum. Er versteht die Medienethik im Licht einer Herausforderung an den Anspruch richtigen Urteilens und Handelns und damit als Appell an die menschliche Vernunft. Die sorgfältige Arbeitsbibliographie in Teil D (*Rückschau*, S. 221–240) soll nicht nur als Rückschau auf die Problemzugänge zur ethischen Reflexion medialer Kommunikation dienen, sondern gleichzeitig zur Weiterarbeit anregen. – Das Werkbuch füllt eine wichtige Lücke: Einerseits bietet es eine knappe und präzise Einführung in die Medienethik, andererseits präsentiert es aussagekräftige, durch Leitfragen miteinander verbundene Arbeitstexte, die zur eigenständigen Auseinandersetzung anregen.

Seit 2001 führt das ICIE (International Center for Information Ethics) in Augsburg Symposien zum Thema *Netzethik* durch und reagiert damit auf die aktuellen Entwicklungen in den neuen Medien. Das Ziel dieser Symposien ist – gleichsam abbildlich – die Vernetzung von Wissenschaftlern aus verschiedenen Disziplinen, die sich mit Fragen der Informationsethik befassen. Im Zusammenhang mit diesen Symposien entstand die bislang erste und einzige Schriftenreihe, die sich vornehmlich mit der Digitalisierung von «Wirklichkeit» und deren digitalen Verbreitung auseinandersetzt. Besonderes Gewicht wird auf die Auseinandersetzung mit dem Internet und der digital vermittelten Kommunikation gelegt. Der von *Thomas Hausmanninger* und *Rafael Capurro* herausgegebene Band dokumentiert das erste Symposium (28.02.–02.03.2001), indem Konzepte dargelegt werden, die zu einer Grundlegung einer Internetethik beitragen sollen (vgl. S. 10).

Der Band wird eröffnet mit einem Dialog zwischen den beiden Herausgebern über die Lage der Ethik angesichts der spätmodernen, gegenwärtigen kulturell-geistigen Situation und der digitalen Globalisierung. Einigkeit herrscht darüber, daß das Denken über das Geltendmachen der Freiheit in der kategorialen Gestalt des Netzes erst begonnen hat und daß dabei zuallererst realitätsnah zu überlegen ist, wie *im* und *über* das Netz die «schreienden Ungerechtigkeiten in der realen Welt» (S. 36) abgebaut werden können.

Der I. Teil (*Von der Notwendigkeit einer Internetethik*, S. 39–58) beschäftigt sich mit der Notwendigkeit einer Internetethik. Peter Ludes erkennt hegemoniale Bedingungen in der Erste-Welt-Kommunikation und sieht darin den Grund, daß Ethik im Web weitgehend ausgeblendet wird. Eine Lösung sieht er nur, wenn alle Informationsangebote aller Medien kontinuierlich über die wichtigsten Entwicklungen aller acht Kulturkreise berichten. Bernd Frohmann betont eher materialistische Aspekte. Für ihn hat die Cyberethik mit «Körpern» zu tun, nicht mit «Bytes». Frohmann setzt sich mit Cyber-Utopien nach dem Muster von Lévys neuem anthropologischen Raum auseinander, nach der die kollektive Intelligenz durch ihre Körperlosigkeit gekennzeichnet ist.

Im II. Teil (*Zugänge zur Grundlegung der Internetethik*, S. 61–77) werden verschiedene Zugänge zur Internetethik vorgestellt. Rafael Capurro wählt in Anlehnung an Heidegger einen existenzialontologischen Zugang und versteht die Digitalisierung der «Wirklichkeit» als neuen Welt-Entwurf. Danach müssen Phänomene digital erfaßt werden; Phänomene sind aber nicht digital, sondern wir legen sie als digitalisierbar aus. Capurro entschlüsselt die digitale Weltvernetzung über die angeletische (im Sinne der Botschaft als Vorgabe) und die hermeneutische Methode (im Sinne des Verstehens der Vorgabe). Die primäre Aufgabe einer Netzethik besteht aus dieser Sicht darin, unser Im-Netz-Sein (als Botschafter-Sein) im Kontext von *Weltoffenheit* und *Körperlichkeit* sehen und verstehen zu lernen. Matthias Rath und Klaus Wiegerling knüpfen an die «Cassirer-Renaissance» an. Rath bettet seine Reflexion in die allgemeine Anthropologie ein. Für ihn muß jede medientheoretische Reflexion über das «Menschengerechte» als ontologische (Selbst-)Interpretation des Menschen vor dem Hintergrund seiner Medialität gedeutet werden. Wiegerling geht von der Symboltheorie Cassirers aus. Er zweifelt mit Recht daran, ob die Medienphilosophie wirklich nur eine Bereichsphilosophie ist. Die Entfaltung der Disziplin zeigt – wenn immer man genügend tief ansetzt –, daß sie sich nahtlos in einen umfassenden symboltheoretischen Ansatz einfügen läßt. Petra Grimm und Franko Rotha analysieren das Netz von der Semiotik ausgehend und beleuchten die dort geschehende, teilweise innovativ-kreative Zeichenproduktion am Beispiel von E-mail und SMS. Im Netz könnte so eine neue *Semiosphäre* entstehen, die ein System von Einzelcodes unterschiedlicher Herkunft versammelt. Eine aufklärende Interpretation der unterschiedlichen Inhalte des Netzes ist nötig. Die Semiotik würde sich neben der Analyse von Zeichensystemen und ihrer Interpretation auch auf die Analyse ethischer Bezüge erstrekken und könnte damit der Politik, der Ökonomie und der Kultur wichtige Impulse geben.

Die folgenden Ansätze bemühen sich um *normative* Entwürfe. Andreas Greis formuliert seinen Zugang zur Internetethik aus einer strukturhermeneutischen Perspektive heraus und zielt auf ethische Bewertungs- und Orientierungslinien für das Netz. Das Internet sieht er dreidimensional: sowohl als Kommunikations- als auch als Handlungsraum und als virtuellen Raum. Damit kann sowohl eine Sach- als auch eine Problemanalyse unternommen werden, die unabdingbar sind für eine anwendungsbezogene Ethik. Karsten Weber orientiert sich an der politischen Philosophie und bietet folgerichtig einen struk-

tur- oder institutionenethischen Zugang zur Netzethik. Der Zugang zum Netz stellt uns vor Verteilungsfragen, die in *Gerechtigkeitsfragen* münden. Solche werden prominent bei John Rawls thematisiert und sollten für die informationsethische Reflexion fruchtbar gemacht werden. Betrachtet man die Information als Gut, steht man genauso vor der Frage der Verteilungserechtigkeit wie bei andern Gütern. Dabei sollten die Erkenntnisse der Institutionen- und Transaktionskosten-Ökonomie berücksichtigt werden. Matthias Kettner erweitert diese Perspektive um eine menschenrechtliche Dimension. Er macht sich Gedanken über eine aussichtsreiche Arbeitsteilung zwischen verschiedenartigen Medien in punkto Menschenrechtskommunikation und darüber, wie sich eine solche Arbeitsteilung herbeiführen läßt. Auch der Ansatz von Jessica Heesen steht in der Nähe der politischen Theorie. Sie beruft sich auf die liberale menschenrechtliche Tradition moderner Gesellschaften. Ihr Entwurf bietet sich als zugleich institutionen- wie auch individualethischer Zugang dar. Im Unterschied zu einem negativen Freiheitsbegriff, der darauf abzielt, die Freiheitsrechte anderer nicht zu beschneiden, bezeichnet ein solidarischer Freiheitsbegriff für sie eine positive Pflicht zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Kommunikation im Hinblick auf eine Gemeinwohlorientierung.

Im III. Teil (*Rückblick und Ausblick*, S. 181–188) bietet Rupert Scheule sowohl einen Rückblick wie auch einen Ausblick. Sein abschließender Beitrag leistet eine erste Selbstreflexion auf die netzethische Diskussion im deutschsprachigen Raum. Sein Fazit zieht er unter folgenden Leitfragen: 1. Gehört die Netzethik ins Grundlegungs- oder ins Anwendungssegment der ethischen Wissenschaft? 2. Wird Netzethik normativ oder deskriptiv betrieben? 3. Welches ist der jeweilige «normative Output», falls Netzethik normativ aufgefaßt wird? Handelt es sich um sozial- oder individualethische Imperative? Fest steht für ihn, daß es einen großen Bedarf gibt an konkreten netzethischen Orientierungen.

In der Tat eröffnet sich für die Ethik ein enormer «Wirklichkeitsbereich», der sich selbst, aber auch das ethische Reflektieren dauernd verändert, denn niemand vermag im Augenblick zu sagen, wohin uns die Cyber-Welt führt. Dieses Feld abgesteckt, erste ethische Ansätze ausprobiert zu haben, ist das Verdienst dieses Bandes. Dabei bewahrheitet sich hier einmal mehr: Je größer die Vertrautheit und Informiertheit mit dem materiellen Bereich (Digitale Techniken, Internet, Medien etc.), desto gewinnbringender lassen sich die «spekulativen» Traditionen verlebendigen. Beides verbindet der *spiritus rector* des ganzen Unternehmens R. Capurro – auch wenn man über die eine oder andere Interpretation und Verknüpfung von Traditionen streiten mag – in sehr anregender Weise.

ADRIAN HOLDEREGGER

Erik Peterson: *Johannesevangelium und Kanonstudien.* Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiss unter Mitarbeit von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek. Würzburg: Echter Verlag 2004. 355 S. (Erik Peterson, Ausgewählte Schriften Bd. 3). ISBN: 3-429-02560-5.

Erik Peterson (1890–1960) was *the* great German Protestant academic convert to the Roman Catholic Church in the years of the Weimar Republic. Thanks to the research efforts of especially Barbara Nichtweiss, Peterson and his works are enjoying something of a renaissance. This publication of his lectures, on John (introduction and commentary on chap. 1–7) and on the problems connected with the history of the canon of the New Testament, is a welcome example. Although Peterson was professor of early church history at Bonn (1924–29) until shortly before his conversion in 1930, he also taught New Testament, and this area remained his first love. (His celebrated lectures on Romans were published in 1997). After his conversion he taught in Rome. This explains why B. Nichtweiss had to translate his lectures on the NT canon from the Italian.

This volume begins with a letter from Cardinal Lehmann of Mainz. Then Dr. Nichtweiss introduces the *edition*, that is, the technical aspects of its publication. Then a younger colleague and specialist in John's gospel, Klaus Scholtissek (Würzburg), introduces us to Peterson's Johannine exegesis as such. Only then do we get to Peterson himself: first his introduction to the gospel (pp. 1–56); then the Prologue (pp. 57–96), then the exegesis of 1:18–7:30 (pp. 97–290); there follow short meditations on John 13:1 and on 16:12–24 from an earlier period (pp. 291–299). The studies on the canon bring the book to a close (pp. 303–355).

It is not obvious that a professor's notes from seventy-five years ago should be published now. Yet to the reviewer it seems a wise decision, and not only for the history of exegesis. Peterson cannot write a dull sentence. He is an independent spirit, and it is a pleasure to wrestle with his views even when one does not agree. He was writing on John after his doctor-father Walter Bauer's commentary had been published, and twelve years before Bultmann's commentary would appear. He argues primarily with Bauer, and is stimulated by the provocative book of Hans Windisch on John and the Synoptics (1926). Windisch suggests that John thinks that he is superior to the other evangelists and sets out to replace them, as much as he can. In agreement with Windisch, Peterson accepts that the Fourth Evangelist knew the three Synoptic gospels (a view already held by Clement of Alexandria). This is important, because a) it effects the question of the historical reliability of the sources of John; b) this view was soon to be denied by Bultmann and Dodd; c) it is in all probability true; d) it provides an important clue to both the freedom and the fidelity with which John used his sources, a control on how he used his sources.

When Peterson was writing, the hypothesis that John was deeply influenced by the abundant Aramaic literature of the Mandean baptist sect was being promoted by Lidzbarski and Bultmann. Peterson rejected this hypothesis and later scholarship agreed with him (pp. 37–48). He notes for example that John the Baptist plays only a minor role in Mandean literature; the central

figure is rather Manda d'Haje, *gnosis zoès*, knowledge of life. Peterson is skeptical about exact definitions of Jewish Christianity and about the existence of early gospels in Aramaic.

As Peterson approaches the more sensitive matter of the authorship of the Fourth Gospel, he notes that while Paul preached and Peter organized, John contemplated. John is an example of the prophetic charism in earliest Christianity (John 16:12–13).

The rivalry between Rome and Ephesus is well sketched and has fresh insights. As Rome had the tombs, i.e., relics, of Peter and Paul, so Ephesus could boast of John, Philip and Mary the mother of Jesus. Ephesus was perhaps the administrative center of the churches in the East, for a time, after the fall of Jerusalem, and before the rise of Byzantium (in Rev 2–3, Ephesus has the primacy). (But then what of Antioch?) Peterson argues that, since Roman authors like Hippolytus defended the apostolic authorship of the Fourth Gospel even when this would work against their own interests to uphold a Roman primacy, it must be true! Although Peterson is inclined to accept the apostolic authorship, he does not affirm this absolutely. Rather, he shows the weakness of the arguments against it, e.g., the anonymous authorial style, the partly Hellenistic atmosphere. He rightly points out that Galilee was highly Hellenized at the time of Jesus and the evangelist. He points out the need for a revision of the theses of the early Tübingen school on the relations between Judaism. This was a task later accomplished by E.J. Bickerman and Martin Hengel, with nuances by L.H. Feldman. Peterson refuses to speculate on the reasons why John makes the selection he does out of the Synoptic tradition.

Peterson divides the Johannine Prologue into eight thematic sections, whereby each of the last five verses is a separate section. This reinforces the impression that there was a basic text or hymn (vv. 1–5); then a reflection on John the Baptist; then another hymn (vv. 9–13); these were then augmented over time by further reflections, perhaps by the same author (vv. 14–18). This may be historically true, but such a presentation damages the unity and coherence of the whole; this unity is better shown by authors like M.-E. Boismard and R.A. Culpepper, who organize the Prologue into a complex chiasm. Peterson's commentary here shows the broad range of his culture: classical, patristic, Islamic, medieval, baroque (Maldonatus) and modern (Goethe, Nietzsche, Scheler, Barth). It contains a helpful excursus on the differences between voice, myth, aphorism, discourse and Logos, as well as one on cosmos (ordered world), and one on being children of God.

For Peterson, the Lamb of God is the innocent, the just one, neither the passover lamb nor the suffering servant; he distinguishes between taking away (*airein*) the sins of the world and carrying them (*pherein*, not used by John here). On the wine miracle of Cana, he is well aware of the background in the Dionysus cult, yet he is careful to notice the differences, e.g., the mere epiphany of Dionysus works the change; in the case of Jesus it is a conscious choice.

Enough has been said to give a sense of the fine qualities of this commentary, which is at once independent and in dialogue with alternative views. It is to be highly recommended, and its editors are to be congratulated. The

main criticisms are that it is not complete, and that the commentary is not exhaustive on each pericope. We have been spoiled by later, longer commentaries. Peterson could be classified as a moderately conservative, history-of-religions exegete whose quality of judgment is consistently high. He remains a good teacher.

BENEDICT T. VIVIANO, O.P.