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

Band: 60 (2013)

Heft: 2

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.07.2025

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

REZENSIONSARTIKEL

IRENE ZAVATTERO

L'enseignement à la Faculté des arts au moyen âge. À propos d'un ouvrage d'Olga Weijers*

Le volume de Olga Weijers *Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales* recueille dix-neuf articles, organisés en six sections, concernant divers aspects de l'enseignement à la Faculté des arts au moyen âge. La vie intellectuelle dans les facultés des arts des principales universités médiévales (Paris, Oxford, Cologne, Vienne, Bologne) est le cœur de l'intérêt qui anime ces articles. L'étude du vocabulaire, sujet de la première section (17–92), aide à la compréhension correcte des concepts qui caractérisent cette vie intellectuelle et permet de mieux saisir la réalité historique dont ces termes sont issus. Les divers grades d'examens et les cérémonies nécessaires pour l'obtention de la licence d'enseignement, thème abordé dans la deuxième section (93–142), décrivent les conditions de travail et le niveau intellectuel des maîtres et des étudiants. Cette activité intellectuelle est attestée par les textes produits à la Faculté des arts, textes qui n'ont pas seulement un contenu mais aussi une forme précise dérivant, le plus souvent, des exigences d'enseignement. Selon la forme qui les caractérise, les textes appartiennent à des genres littéraires, sujet exploré dans la troisième section du volume (143–190). Parmi ces genres, le plus courant est celui des commentaires, analysé dans la quatrième section (191–290), un genre qui montre des caractéristiques variables selon les régions et les époques, en témoignant qu'il existait, dans les modes de lecture des textes, des différences remarquables entraînées par plusieurs facteurs, dont l'un était le différent but pédagogique. La tâche d'approfondir les problèmes doctrinaux était accompli par l'une des méthodes les plus répandues de l'enseignement universitaire, la *disputatio*, sujet de la cinquième section (291–349), qui atteste de l'évolution de la lecture du texte de base vers l'étude indépendante de la doctrine et qui donnera lieu à la constitution des disciplines théoriques. Les disciplines enseignées à la Faculté des arts, thème de la dernière section du volume (351–409), révèlent l'enjeu de la vie intellectuelle réglée par les statuts universitaires et les techniques de transmission de la connaissance adoptées par les maîtres.

Pour apprécier quelques aspects de la vie intellectuelle de la Faculté des arts reconstruits par l'auteur, on peut choisir des mots significatifs, traités dans la section de l'étude du vocabulaire, qui, démontrant la cohérence interne entre les études, reviennent tout le long du volume.

Lectio est un mot-clé dans le domaine de l'enseignement ainsi que les termes techniques rattachés : *legere*, *lectura*, *ordinarie*, *extraordinarie*, *cursorie*

* WEIJERS, Olga : *Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales* (= Studia Artistarum 28). Turnhout : Brepols 2011, 426 p. ISBN 978-2-503-54191-4.

et d'autres encore. La *lectio*, qui consistait en une lecture commentée des textes de base – à la Faculté des arts principalement les œuvres d'Aristote –, n'avait pas partout la même forme. Les statuts universitaires distinguaient deux types de lecture : la *lectio ordinaria*, faite par les maîtres, était probablement partout un commentaire approfondi des livres au programme, tandis que la signification, et par conséquent la pratique d'enseignement qu'elle sous-tend, de la *lectio cursoria*, généralement faite par les bacheliers, varie selon le lieu et l'époque : à Paris elle semble consister en une paraphrase rapide sans questions, mais à Oxford, selon le statut de 1340, les bacheliers doivent lire, donc commenter avec questions, un livre d'Aristote, et encore en Italie à la fin XVe siècle elle semble être une explication courante sans digressions. Dans les études *La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts : quelques observations* (193–217) et *Un type de commentaire particulier à la Faculté des arts : la* sententia cum quaestionibus (259–270), l'auteur a essayé de déterminer quels types de commentaires correspondent aux diverses formes de lecture. Elle a proposé une hypothèse, déjà avancé dans le volume *La* disputatio *à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). Esquisse d'une typologie* (Turnhout : Brepols 1995, 2001², [= Studia Artistarum 2]), qui n'a pas été invalidées jusqu'à présent : à partir de fin du XIIIe siècle à Paris, les *sententiae cum quaestionibus*, à savoir les commentaires qui combine l'explication du texte avec des questions disputées, étaient probablement le produit des cours cursifs, tandis que les commentaires sous forme de questions disputées étaient le résultat des cours ordinaires des maîtres. Cela démontre que, bien que tous les commentaires ne soient pas nécessairement le résultat de cours, le problème des rapports entre la pratique de l'enseignement et les commentaires est déterminant pour comprendre comment se passait réellement le cours d'un maître ou d'un bachelier à la Faculté des arts. Comme l'auteur le souligne, « l'histoire des commentaires universitaires est loin d'être bien connue » (257), mais les études ici rassemblées dans les sections dédiées aux commentaires et aux genres littéraires ont établi un tableau des diverses types de commentaires et de leurs l'évolution qui constitue la base de départ indispensable pour tous les spécialistes qui ne voudront pas se limiter à analyser les produits de l'enseignement médiévale comme source d'information doctrinale mais aussi en tant que formes littéraires.

Un autre mot qui se retrouve régulièrement tant dans les statuts que dans les textes résultant de l'enseignement est *disputatio* avec les termes techniques *quodlibet*, *disputare*, *opponere*, *respondere*, *determinare* etc. Comme dans le cas du terme *lectio*, l'acception de *disputatio* varie selon les régions et les époques et désigne des pratiques très différentes, comme le démontre l'histoire sémantique retracée dans l'étude *Quelques observations sur les divers emplois du terme disputatio* (79–92). En générale le terme *disputatio* indique la dispute scolastique, mais aussi « argumentation », « dialogue », « controverse », « discussion polémique » et encore « dispute dialectique ». Cette dernière est un genre particulier de dispute, qui a ses racines dans l'Antiquité et qui prend la dialectique non seulement comme instrument, mais aussi comme objet. La distinction entre dispute dialectique et dispute

scolastique est bien expliqué dans l'étude *De la joute dialectique à la dispute scholastique* (291–302), une distinction que personne n'avait vue avant l'étude approfondie du terme conduite par l'auteur. La dispute scholastique, développée à partir de la *quaestio* dans le courant du XIIe siècle, notamment dans le milieu théologique, est la discussion d'une question, au moyen d'oùtils dialectiques, qui se déroule entre le maître et ses étudiants ou entre plusieurs maîtres et bacheliers. La dispute dialectique, par contre, se présente comme un duel verbal entre deux opposants ayant pour but de s'exercer à bien argumenter, selon les règles de la dialectique. Pratiquées toutes les deux à la Faculté des arts, la dispute scolastique a dépassé celle dialectique et est devenue la principale méthode de recherche des universités médiévales. Comme le montre la communication prononcé par l'auteur lors du colloque « 30 Years Logica Modernorum » (Amsterdam 1997) et publiée dans ce volume pour la première fois (Logica modernorum *and the Development of the* Disputatio, 303–312), la dispute dialectique occupe un rôle centrale dans les textes relatifs à la *logica moderna*. Dans ce domaine, la dispute dialectique était probablement un instrument pour l'acquisition des techniques dialectiques, un moyen pour tester et exercer les concepts logiques et les règles, donc elle constituait une préparation à la dispute scholastique. Un aspect important à souligner est le rôle de la dispute dans l'enseignement et le genre littéraire qui lui corresponde, à savoir le commentaire sous forme de questions. Au moyen de la comparaison avec les commentaires sous forme d'exposition, l'auteur souligne leurs buts pédagogiques différents: « tandis que dans les commentaires littéraux on enseignait l'ensemble du texte de base de façon plus ou moins détaillée, dans les *quaestiones* le maître se concentrait sur un nombre limité de problèmes doctrinaux dont il traitait en profondeur » (214). Le commentaire sous forme de questions ne contient pas de paraphrase du texte de base et consiste exclusivement dans des questions disputées, souvent sans rapport apparent avec le texte. Cette forme d'enseignement donnera lieu à la constitution des disciplines théoriques, comme l'auteur le montre dans l'étude *The Evolution of the* Trivium *in University Teaching : The Example of the Topics* (351–377). Une étude de détail qui met en lumière la différence de traitement du même texte de base, les *Topiques*, dans trois commentaires appartenant à trois typologies différentes, à savoir le commentaire de type parisien, la *sententia* et les questions. Cette confrontation montre une évolution de la pratique de l'enseignement vers l'étude indépendante du texte par rapport à la doctrine qui y est traitée.

Un terme de première importance de la vie universitaire est *inceptio* : se rapportant au système des examens, il indique le moment finale de l'examen de licence, à savoir la cérémonie par laquelle le nouveau maître était accueilli dans la corporation de ses pairs. Grâce aux statuts de la Faculté des arts d'Oxford, qui nous renseignent amplement sur le déroulement de cette cérémonie, nous savons qu'elle consistait en deux parties : les *vesperie* et, le lendemain, l'*inceptio* proprement dite, appelée aussi *principium*. Dans l'étude *Une trace de la cérémonie de l'inceptio à Oxford vers la fin du XIIIe siècle* (119–126) l'auteur offre la transcription d'une *oratio*, à savoir de la dispute soutenue par un nouveau maître pendant les *vesperie*. Le texte fragmentaire ne

transmet qu'une prise de position du candidat sur un thème tiré de la *Physique* d'Aristote – les notions d'action et de passion – où le maître semble jouer, comme il était prévu pendant cette séance, le rôle de *respondens*. La valeur de ce texte réside dans le fait que les documents reflétant la cérémonie de l'*inceptio* à la Faculté des arts sont très rares et ils datent des XVe–XVIe siècles, tandis que cette dispute est contenue dans un manuscrit d'Oxford (Merton College 272, f. 241v) de la fin du XIIIe siècle.

Dans l'étude *Un exemple de la cérémonie de l'inceptio à Oxford au début du XVe siècle* (127–142) l'auteur analyse les descriptions des cérémonies des *vesperie* et de l'*inceptio* contenues dans un manuscrit d'Oxford (Magdalen College 38, ff. 32–48) du début du XVe siècle. Il en ressort un déroulement de la deuxième séance de la cérémonie, l'*inceptio* proprement dite, différent par rapport à ce que nous savons de l'*inceptio* au XIIIe siècle, car le nouveau maître présente bien la question à disputer, mais il ne la détermine pas. En outre d'autres données, tels qu'une plus grande complexité de la cérémonie et le style du discours plus codé, attestent une évolution très nette par rapport au XIIIe siècle. Par conséquent, il semble qu'au XVe siècle « l'inceptio au lieu d'une véritable épreuve, soit devenue un rite de passage » (142).

De ce que nous venons de souligner, il n'apparaît que quelques détails de la vaste quantité de données fournies par l'auteur. Ses études sont une mine de renseignements sur la vie intellectuelle dans les universités médiévales et elles fournissent aussi des exemples de l'approche méthodologique à suivre pour aborder l'étude du milieu artiens. À ce propos, il est éclairant une remarque faite par l'auteur au début de l'étude *Les genres littéraires à la Faculté des arts* (143–155): « Les historiens du moyen âge ont tendance à considérer les textes médiévaux comme autant de sources d'information directe, sans se soucier du fait que ces textes ont eux-mêmes une histoire et un contexte. En les utilisant, il faut tenir compte de plusieurs aspects : les conditions de leurs transmission matérielle (dictée, reportation, copie, etc.), les modalités de transmission de leur contenu (emprunts, circulation des idées) et, finalement, le fait que ces textes étaient destinés à un public et qu'ils appartenaient à un genre littéraire » (146). Tous ces aspects sont considérés dans les études ici rassemblés. Notamment elles montrent une attention remarquable pour le contexte : après avoir établi les limites chronologiques et géographiques des enquêtes, l'auteur considère les textes par rapport au cadre institutionnel (les statuts et les documents réglant la vie universitaire), à l'époque et au siège universitaire dans lesquels ils ont été produits. En outre, elle analyse la structure des textes et la compare à celle d'autres commentaires du même auteur ou d'autres maîtres de l'époque portant sur le même texte de base. Cette démarche se révèle très fructueuse pour évaluer, par exemple, l'authenticité d'un texte et le genre littéraire auquel il appartient, comme le démontre l'étude *Le commentaire sur les Topiques attribué à Robert Kilwardby* (219–256). L'importance d'examiner les sources issues du contexte institutionnel ou de la pratique intellectuelle se révèle très clairement dans l'étude dédiée à *La place de la musique à la Faculté des arts de Paris* (379–397). Une enquête limitée aux statuts aurait donné un résultat décevant, tandis que l'examen d'autres sources d'information, comme les

manuels pour l'enseignement de base, les soi-disant guides de l'étudiant et les introductions à la philosophie, a démontré qu'il y avait effectivement un enseignement de la théorie de la musique à la Faculté des arts de Paris, fondée sur le *De institutione musica* de Boèce et se situant dans le cadre de l'enseignement du *quadrivium*. L'étude des textes réglementaires et des guides de l'étudiants recèle aussi des données très intéressant en ce qui concerne le bagage intellectuel d'un étudiant sortant de la Faculté des arts. L'auteur démontre dans l'article intitulé *Les règles d'examen dans les universités médiévales* (91–117) que, en dépit de la limitation des textes prescrits pour les examens, le niveau des connaissances exigées des étudiants s'accroît avec le temps et devient de plus en plus approfondi et complexe.

Grâce à ce recueil on peut apprécier la méthode de recherche de Olga Weijers. Toujours méticuleuse, bien documentée et caractérisée par la prudence du chercheur qui approfondit constamment ses enquêtes, sa démarche est aussi marquée par l'attitude admirable – expression d'honnêteté intellectuelle – de corriger les imprécisions, d'apporter des compléments, de réviser ces acquis précédents à la suite de l'exploration de textes ultérieurs et de la confrontation avec la recherche contemporaine, comme le démontrent les notes qui précédent chaque article, ainsi que les nombreuses remarques disséminées dans ses études. Cette attitude témoigne d'une information permanente et d'une constante assimilation de l'évolution de la recherche, mais aussi de la persuasion que la recherche peut avancer seulement si on ne se renferme pas sur ses propres acquis et si on continue à préciser et à améliorer les connaissances au service du savoir collectif.

SERENA MASOLINI

Vernacular, Politics and Medieval Thought: A few notes on a recent volume*

Historians of philosophy have, for a long time now, redefined the horizons of medieval thought in an effort to revise the reductionist models already present at the very beginning of this discipline, models which seemed to remain intact for the first half of the 20th century and beyond. This tendency can be plainly noticed by glancing at the contents of the most recent university handbooks and at the countless methodological discussions on how the medieval period and its intellectual outcome ought to be categorized.[1] Nowadays, it is universally acknowledged that the Middle Ages – together with its textual production – cannot be considered as a monolith, but rather as a mosaic. Medieval philosophy must be reduced neither to simple Christian thought, nor to a bare philosophy of religion, nor even to the scholastic literature generated in the faculties of Arts; it must not even be identified with the works of the few isolated giants who have been classically inscribed into the list of canonical authors.

Overlooking for a moment the Islamic, Jewish and Byzantine traditions, and focusing only on the Latin Western world, one can see that alongside the writings which were compiled in the main intellectual centers – monasteries, cathedral schools, universities, the *studia* of the religious orders – a different textuality arises related to those social *milieux* for which Latin was

* Namely: BRIGUGLIA, Gianluca/RICKLIN, Thomas (eds.): *Thinking Politics in the Vernacular from the Middle Ages to the Renaissance* (= Dokimion 36). Fribourg: Academic Press 2011, 223. These notes have been first discussed in the 'Philosophical Review Club' (KU Leuven, 28 February 2013); they would have not come into being without the patient advice of Andrea Robiglio and Gian Carlo Garfagnini's constant support. A special thanks to Brian Garcia and Angela Ulacco. Papers by Ruedi Imbach and Gianluca Briguglia proved most helpful, which were given at the study day on the rise of vernacular languages in medieval philosophy within the last *école thématique* of LEM/CNRS/EPHE (*Quelle historie pour la pensée médiévale? Philosophie et histoire intellectuelle du VIIe au XVIIe siècle*, Piriac-sur-mer, 30 September–5 October 2012); noteworthy also were the fruitful discussions which arose during Briguglia's HDR defense (Paris, 30 November 2012).

[1] For an overview on the historiographical debates over the categories of 'Middle Ages' and 'medieval philosophy', see the anthology: BRIGUGLIA, G. (ed.): *Medioevo in discussione: temi, problemi, interpretazioni del pensiero medioevale.* Milano: Unicopli 2001. Among the handbooks which have been written in the last decades, relevant for this matter, one can refer to FLASCH, K.: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters.* Darmstadt: Wissenscaftliche Buchgesellschaft 1987, and DE LIBERA, A.: *Penser au Moyen Âge.* Paris: Seuil 1991. The recent Italian handbook FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, M./FEDRIGA, R. (eds.): *Luoghi e voci del pensiero medievale.* Milano: EncycloMedia 2010, shows in its own title and structure (each chapter is comprised of an independent essay, written by a specialist in the field) the plurality of the approaches necessary in order to understand the complexity of this field of study. Among the latter publications on the multifaceted aspects of medieval philosophy, see MUSCO, A. (ed.): *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie (S.I.E.P.M.), Palermo, 17–22 settembre 2007.* Palermo: Officina di Studi Medievali 2012.

neither the only nor the favorite instrument for the transmission of knowledge and ideas: namely, the noblemen and officers working in the courts, as well as the rising urban lay classes.

During the last few decades, the attention given to the emergence of vernacular languages in medieval and renaissance texts by historians of philosophy has certainly enriched this process of historiographical revision. As Ruedi Imbach suggests in the first chapter of his work on the philosophy *of* and *for* laymen, several approaches must be avoided.[2] One must resist the 'Platonic' inclination to consider the history of philosophy as a history of some 'pure ideas' which tend to repeat themselves over the centuries, as well as that anticipatory approach which studies medieval thought only in those of its aspects which can be related to contemporary philosophical debates. Quoting Kurt Flasch, Imbach states that medieval philosophy has to be sought *am Ort ihrer Entstehung* – that is, in its place of birth.[3] Medieval texts need to be studied by taking into account the real and concrete circumstances in which they were written, by inquiring, in each case, who the author was, why he wrote, and for (or against) whom he was writing – in other words, by trying to understand how each writer, in a particular context, conceived of philosophical activity for himself, or better, understanding his way of 'doing philosophy.'

Introducing and closing the acts of the S.I.S.P.M. congress of 2003 – which was indeed dedicated to the use of vernacular in philosophy – Loris Sturlese and Luca Bianchi remarked on the necessity of embracing a polycentric vision of the Middle Ages, by studying it in the plurality of its traditions, religions and audiences, as well as of its geographic, linguistic, social and institutional environments. In this perspective, a new revision of the disciplinary boundaries is required, and a series of textual genres that were previously considered as the prerogative of different fields of study – history of national literatures, philology, history of science and medicine, and so on – needs to be reintegrated within the tools of the historian of philosophy.[4]

Although scholars have widened the sources of their research and have gone beyond the old prejudice that philosophy cannot be expressed in the vernacular without an impoverishment and a trivialization of its speculative contents (using the words of the anonymous author of the *Novellino*: "volga-

[2] IMBACH, R.: *Dante, la philosophie et les laïcs*. Paris : Éditions du Cerf 1996. See also the introduction to the Italian translation by PORRO, P. (Genova: Marietti 2003, IX–XX).

[3] FLASCH: *Einführung*, 15, cf. IMBACH: *Dante, la philosophie et les laïcs*, 5 (Italian translation 13).

[4] BRAY, N./STURLESE, L. (eds.): *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.)*, Lecce, 27–29 settembre 2002. Louvain-la-neuve: Fédération Internationale des Instituts d'études médiévales 2003, in particular STURLESE, L.: *Filosofia in volgare*, 1–14; BIANCHI, L.: *"Il core di filosofare vulgarmente": qualche considerazione conclusiva*, 483–502. See also ID.: *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca*, in: Bruniana & Campanelliana 15 (2009) 367–385.

rizzare la scienzia si era menomare la deitade"[5]), the systematic study of these documents is still far from being completed. One of the main difficulties – which nonetheless coincides with one of the most enriching and fascinating aspects of this area of studies – lies in the astonishing variety of these texts and of the multiple ways in which they were composed.

First, it is not easy to draw a clear dividing-line between translations, rehashes, and original works, since the authors of the translations often became a sort of co-author, by making specific lexical choices, by rearranging the contents of the original text in order to make it intelligible and useful in the new historical and social context, or by using different kinds of literary genre – prose, poetry, or forms that recalled those which were typical of the scholastic literature.[6]

Second, one has to discern between different kinds of translation: one can distinguish a so-called 'vertical' translation – one in which the language of the original text was considered as having a higher value compared to that of the translated text – from a 'horizontal' translation between languages of similar structure and prestige.[7] The typical example of the former is represented by the vulgarization from Latin to the vernacular, while the latter by translations from one vernacular to another. It must be said, however, that this scheme can be much more multifaceted. The vulgarization from Latin to the vernacular was not the only case of vertical translation; one can find, for example, reversed occurrences of translation from the vernacular to Latin.[8]

5 FAVATI, G. (ed.): *Il Novellino*. Genova: Fratelli Bozzi 1970, 307 (novella LXXVIII). On the contrary, besides the relevance of this textuality from an historical point of view, the study of philosophical texts written in the vernacular might offer fresh material to a larger debate – namely, to what extent does the use of different languages affect philosophical enquiry and conceptuallization.

6 For a lexical and conceptual framework on the ideas and praxis of translating and vulgarizing, see the fundamental FOLENA, G.: *Volgarizzare e tradurre*. Torino: Einaudi 1991, as well as SEGRE, C.: *I volgarizzamenti del Due e Trecento*, in: ID.: *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*. Milano: Feltrinelli 1963, 49–78. For an historical presentation of the dynamics of this phenomenon, see DIONISOTTI, C.: *Tradizione classica e volgarizzamenti*, in: ID.: *Geografia e storia della letteratura italiana*. Torino: Einaudi 1999 (1967[1]), 125–178, and, in view to the trend of Humanism, ID.: *Gli umanisti e il volgare fra quattro e cinquecento*. Milano: 5 Continents 2003 (Firenze: Le Monnier 1968[1]). For an history of literary theory and criticism produced during the Middle Ages, covering the Latin and the European vernacular traditions, see MINNIS, A.J./JOHNSON, I. (eds.): *The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press 2005, in particular parts III–VI, and the earlier MINNIS, A.J./SCOTT, A.B. (eds.): *Medieval Literary Theory and Criticism c.1100 – c.1375: The Commentary Tradition*. Oxford: Clarendon Press 1988.

7 FOLENA: *Volgarizzare e tradurre*, 65–66.

8 In this regard, one can mention the Latin translation of Dante's *Commedia* by Giovanni Bertoldi da Serravalle, written during the Council of Constance. This case of vertical translation has been interpreted as having the aim of facilitating the access to the poem through a rustic Latin ("de rusticana latinitate, incompta et inepta translatione") to those who did not understand the original vernacular. As it is suggested by WALLACE, D.: *Dante in Somerset: Ghosts, Historiography, Periodization*, in: New Medieval Literatures 3 (1999) 16: "Bertoldi thus effects a neat reversal of roles habitually accorded to vernacularity and *latinitas*: Latin here assumes a role of vernacular (a language of everyday speech) in shaping to serve an

Moreover, these processes could have been intertwined: one example is the case of a translator who while vulgarizing a Latin work simultaneously referred to a previous vulgarization of the same text, written in his own vernacular or perhaps another.

Third, it must be remarked that this framework cannot be reduced to a simple series of schematic contrapositions such as Latin *vs* vernacular, educated *vs* ignorant audience, clergy *vs* laymen, universal and institutional language *vs* mother tongue particular to a certain land, and so on. It could have happened that a medieval or renaissance author used to write both in Latin and in vernacular, and occasionally in more than just one vernacular; Brunetto Latini, for instance, used both French and Tuscan. The lay audience who read texts in the vernacular was often well-educated and able to read Latin easily as well; a clerk could have been otherwise interested in reading vernacular texts. Besides, one must avoid thinking that to each modern nation, at that time, corresponded a specific and univocal vernacular – evident counter-examples are the fragmentary linguistic situations of Italy and France.[9] Similarly, despite being a tool of unity and of the universal transmission of knowledge within the boundaries of the *societas christiana*, Latin was not a homogeneous reality.[10]

By taking all these variables into account, one can clearly see how difficult it is to compile a taxonomy of these texts and to display the many combinations of genres, contents, origins, linguistic dynamics and purposes that can emerge from them.

Focusing on the specific topic of the volume – namely, the relation between vernacular languages and political thought from the Middle Age to the Renaissance – it must be remarked that a considerable number of workshops, conferences and research groups have come to light in the last few years. A short account of the latest studies has been provided by one of the editors of the current volume, Gianluca Briguglia, in a recent article.[11]

illustrious mother tongue". For the same reading and a comparison with the humanistic translation of the *Commedia* by Matteo Ronto, see LOMBARDI, T.: *Vita e opere di Giovanni Bertoldi O.F.M.Conv. da Serravalle di S. Marino (1355–1445)*. Bologna: Grafiche Dehoniane 1976, 147. See also the recently published FERY-HUE, F. (éd.): *Traduire de vernaculaire en latin au Moyen Âge et à la Renaissance*. Paris: École Nationale des Chartes 2013.

9 For a reading of the Italian situation, see DIONISOTTI: *Geografia e storia della letteratura italiana*, 25–54.

10 See the very beginning of the introduction by Ricklin and Briguglia to the volume we are going to review (7), where they define Latin as a "family of special languages", being used within different contexts and serving different disciplines. An *aperçu* of the multiplicity of Latin is provided by VÄÄNÄNEN, V.: *Introduction au latin vulgaire*. Paris: Klincksieck 2006 (1963[1]). See also the Introduction to the Italian edition by A. LIMENTANI (Bologna: Patron 1971, 5–17).

11 BRIGUGLIA, G.: *"Lo comun" di Cicerone e la "gentilezza" di Egidio Romano. Alcune considerazioni su pensiero politico e lingue volgari nel tardo medioevo*, in: Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali 44/3 (2011) 397–399. One can mention, among others, the proceedings of the workshop on language and cultural change in the Renaissance held in Groningen in February 2004 (NAUTA, L. [ed.]: *Language and Cultural Change. Aspects of the Study and Use of Language in the Later Middle Ages And the Renaissance*. Leuven:

Gathered in *Thinking Politics in the Vernacular* are the proceedings of the international conference held in Munich on 28–29 November 2008,[12] together with some additional essays from scholars who became interested in the project at a later date. The articles pay attention to several typologies of texts which deal with different chronological, geographical, linguistic, cultural and political realities, and they are treated respectively from different points of view. It is in this multiplicity of sources and approaches that the main value of this collection of studies lies: each contribution can be seen as a thread in a wide tapestry which is far from completion but which is already taking shape. As the editors affirm in the introduction, they have "aimed further to complicate the historiographical scene of political thought during the Middle Ages and Humanism by adding a few core concepts and taking into consideration a richer and wider range of texts and above all by identifying new paths that remain to be fully discovered and explored" (11).

Following and further developing the thematic structure provided by the editors in their introduction, one can see how some elements emerging from these collected essays may contribute to sketching an overview of the complexity of the issues at stake within this field of study.[13]

Peeters 2006); the conference at Bergen in December 2010 on the relation between vernacular and political writings in the Northern Europe (*Translating Political Thought in Middle Ages,* Centre for Medieval Studies, University of Bergen, organized by I. Moilanen, S. Sønnesyn and B. Tjällén); the meeting held in Regensburg in 2010 on literature and political thought (HIDALGO, O./NONNENMACHER, K. (eds.)*: Politisches Denken und literarische Form. Italien zwischen Spätmittelalter und Renaissance. Akten der Internationalen Tagung, 14–16 Januar 2010*, forthcoming); as well as a notable number of panels hosted by the *International Medieval Congress* of the Institute for Medieval Studies of Leeds in 2010, 2011, and 2012. For its next edition, to take place in July 2013, the Leeds Congress has scheduled three sessions on the dynamics of the vernacular languages – in particular on the *Ideology of Translation.* The themes which will be developed by the panels concern the role of the official translators at the Western, Byzantine and Islamic courts; the idea of translation as an instrument of cultural, theological or political contact and persuasion; the project(s) of translation as a mirror of the cultural needs of the society receptive to the influence of texts produced in a different area. Among the organizers of the panels one finds Pavlína Rychterová, a contributor to the present volume, who has recently received the prestigious ERC Starting Grant for her project *Origins of the Vernacular Mode*, which focuses on the genesis and development of national and linguistic cultural identities in Central Europe.

[12] *Politik und Volkssprache. Das politische Denken und die Pluralität der Sprachen zwischen Mittelalter und Humanismus*, organized in collaboration with the *Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance (Ludwig-Maximilians-Universität München)*, the *Historisches Kolleg* and the *Zentrum für Mittelalter und Renaissancestudien* of Munich.

[13] The reader will not find a complete summary of the articles, whose contents go beyond the singular aspects which are presented herein. In order to provide a brief overview which might compliment the current topical survey, the contents of the volume are as follows: BRIGUGLIA, Gianluca/RICKLIN, Thomas: *Introduction*, 7–12; BLACK, Antony: *The uses of the Arabic and Persian languages in medieval Muslim political thought: exploratory comments*, 13–22; BOLLERMANN, Karen/ NEDERMAN, Cary J.: *The Sword in Her Hand: Judith as Anglo-Saxon Warrior and John of Salisbury's Tyrant Slayer*, 23–41; BRIGUGLIA, Gianluca: *Il diletto del linguaggio. La scelta della lingua come spazio politico in alcuni testi politici e letterari della seconda metà del Duecento*, 43–56; UBL, Karl: *Political Propaganda and the Vernacular during the Reign of Philip the Fair. The Rise of Laicism?*, 57–73; MIETHKE, Jürgen: *Eine spät-*

(I) In the first place, the variety of languages which has been taken into account must be mentioned: Old English, French and Italian vernaculars, German, Castilian, and Old Czech. Along with the European vernaculars, some space has been dedicated to reflections on other linguistic realities. The first example is the opening article of the volume, in which Anthony Black reflects on the role of New Persian (and to a lesser extent Middle Turkish) as an alternative language to Arabic in the political thought of medieval Islam, by offering a survey of the texts related to the 'Advice-to-Kings' genre (13–22). It must be noted, however, that the relationship between New Persian and Arabic in the medieval Muslim-regulated world must not be read as the paralleled counterpart of the distinction between vernacular and Latin in the West, but rather must be investigated according to different interpretative schemes. The second example is the paragraph in which Briguglia analyzes the prologue of the *Cronica* by Rolandino da Padova and shows that one can find therein an early reflection on the renovation of Latin: Rolandino opens his work by looking at the ancient authors, whose *auctoritas*, *mores* and *doctrinae* he wished to imitate (43–48). The simultaneous presence of several vernaculars within the same region is mentioned by Karl Ubl, referring to the case of French (57–73). In his contribution treating the royalist propaganda against Boniface VIII and the Templars, Ubl states that one of the reasons why vernacular pamphlets played a marginal role in the conflict lies in the fact that an extensive diversity of vernaculars coexisted within the same kingdom during the age of Philip the Fair. The importance of the use of *langue d'oïl* in politics was limited by occurrence of Occitan, Breton, Flemish and Basque: in this framework language could have not been considered as a fundamental element of collective identity (60). As the editors remark, Ubl "warns us against the error of confusing current linguistic and national boundaries with the multi-territorial and heterogeneous communities of many Medieval kingdoms" (9).

(II) By looking at the materials employed by the authors, one can realize that the history of political thought in the Middle Ages cannot be confined to the mere study of commentaries or treatises, but on the contrary needs to extend to different kinds of literary genres such as chronicles, tales, satire, and poems. For instance, Jürgen Miethke dedicates his contribution to the 'patriotic' *Ritmaticum querulosum* of Lupold von Bebenburg, a dream vision written in Latin rhymed verse couplets, as well as its two German trans-

mittelalterliche patriotische Ermunterung des deutschen Adels in der Landessprache und ihr Publikum. Das „Ritmaticum" Lupolds von Bebenburg und seine beiden Übersetzungen ins Deutsche durch Otto Baldemann und Lupold von Hornburg, 75–92; LAMBERTINI, Roberto: *Lost in Translation. About the Castilian Gloss on Giles of Rome's „De regimine principum"*, 93–102; MARMURSZTEJN, Elsa: *Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique d'Aristote au XIVe siècle*, 103–127; RYCHTEROVÁ, Pavlína: *„Hör zu, König, der du meinen Rat verlangst!" Das richtige Regiment in der alttschechischen Literatur der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, 129–148; GARFAGNINI, Gian Carlo: *La Monarchia di Dante e la traduzione di Ficino: un manifesto politico tra utopia e realtà*, 149–166; LANZA, Lidia: *Firenze e la lezione degli antichi: i „Trattati" di Bartolomeo Cavalcanti*, 167–187; TOSTE, Marco: *Evolution within Tradition: The Vernacular Works on Aristotle's „Politics" in Sixteenth-Century Italy*, 189–211.

lations, likewise in verse. Criticizing the past historiography on Smils Flaškas *Nová Rada*, Pavlína Rychterová approaches the allegedly founding text of Czech vernacular political satire (p. 130) within the contemporary discourse on the just ruler. In doing so, she makes an impressive recourse to a wide range of texts in which "satire, fairy tale and political elements fuse together" (9). While the *Nová Rada* itself displays an allegory of a political council by means of a parliament of animals, the *Songe du Vieil Pèlerin* by Philippe de Mézières presents an elaborate allegoric voyage of six women, symbolizing love, hope, truth, peace, justice and mercy (135). From this point of view, a noteworthy essay is that of Karen Bollermann and Cary J. Nederman on the medieval reception of the biblical figure of Judith (23–41). They demonstrate that the almost-unique John of Salisbury's interpretation of Judith as an active political agent and as the prototype of the legitimate tyrant slayer which he presented in the *Policraticus* can be found also in some texts composed in Old English between the 10th and the 11th century, namely the anonymous poem *Judith* and the correspondence of Aelfric, abbot of Eynsham.

(III) The majority of the articles deal with translations or vulgarizations, therefore the volume represents a useful synopsis of concrete cases which illustrate the different dynamics related to these phenomena. One can find examples of vertical translations as well as more complicated situations, for instance those in which the translator of a Latin work used earlier vulgarizations or other sources as mediating tools. Two examples are helpful here: (1) Lupold von Hornburg's German version of the *Ritmaticum* was written on the basis of the previous translation by Otto Baldemann (Miethke, 90); (2) the Castilian Gloss on Giles of Rome's *De regimine principum*, analyzed by Roberto Lambertini, can be identified as a translation from the Latin original in its dedicatory letter and the very first chapter, while the rest of the text is derived from John of Wales's compilation of *auctoritates* (93–102).

Particular attention has been given to how the translators solved the interpretative and lexical challenges which they had to face. In order to make the contents more comprehensible, commentaries were sometimes integrated into the translations, giving life to a remarkable "mutation générique" of the text.[14] This is the case for Oresme's translation of Aristotle's Politics, examined by Elsa Marmursztejn (103–127). An example of a translator who was aware of his 'creative' function within his enterprise of translation is Brunetto Latini, who at the beginning of his Tuscan version of Cicero's *De Inven-*

[14] See the passage by Marmursztejn referring to Oresme's translation of *Politics*: « cette vulgarisation a donné lieu non à une régénération de la *Politique* par la langue, mais à une mutation générique du texte : la vulgarisation à destination du prince a peut-être fondamentalement transformé l'ouvrage savant en manuel de prudence politique, en un "art de gouverner" obtenu par un travail spécifique d'actualisation de la science pratique que constitue la politique» (107).

tione explicitly claims his role of co-author (52).[15] Marco Toste presents an inquiry into eight 16th century vernacular works related to Aristotle's *Politics* which appeared in several forms – translation with commentary, different kinds of summary, paraphrases, and dialogues (189–211). A noteworthy case is that of the *Trattati o vero Discorsi sopra gli ottimi reggimenti delle repubbliche antiche e moderne* by Bartolomeo Cavalcanti, which is treated in Lidia Lanza's article (167–187). The genre of these texts lies somewhere between vulgarization, commentary, and treatise: they consist of a free but reliable reconstruction of the political thought of Aristotle, Plato, and (to a lesser extent) Polybius, being filtered through the commentary on the *Politics* of Thomas Aquinas, completed by Peter of Auvergne.

(IV) A further remark to be made is that, in approaching a work which treats political topics, one cannot avoid reflecting upon the multiple relationships between the history of ideas and the history of events. The production of a text cannot disregard the background of its author, his perception of reality and, probably, his intention of preserving, justifying or changing that reality. Beyond being a witness to a particular re-reading of the past and a description of the author's awareness of his own time, a political writing can be seen also as a proposal for the future. The fact that this proposal was often hidden under the veil of an interpretation of a given tradition – according to the medieval authors' usual suspicion towards anything that was presented as an absolute innovation – does not change its proactive strength. Thus, it must be noticed that the interpretative choices of a translator of a political text, as well as the decision that an author made to write his original work in vernacular, could have been caused not only by the necessity of making those texts accessible to their new audience, but also by the particular historical context in which the writer operated, as well as by the intellectual or political agenda which he supported.

Some of the peculiarities of the *Glosa Castellana*, for instance, are due to the personal religious and existential choices of its author. As Lambertini points out, only a member of the Order of the Friars Minor would have chosen to raise a question concerning the separability of *usus* and *dominium* in consumables within the exposition of chapter XI, book III, wherein Giles explains Aristotle's critique of Plato's community of goods and women: he supplements the *De regimine* with reference to Holy Scripture and theological tradition; he makes reference to Augustine's *City of God*; and moreover he

[15] "*L'autore di questa opera è doppio*: *uno* che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti a lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò *fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latino cittadino di Firenze*, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto; et esso è quella persona cui questo libro appella *sponitore*, cioè ched ispone e fae intendere, per lo suo proprio detto e de' filosofi e maestri che sono passati, il libro di Tulio, e tanto più quanto all'arte bisogna di quel che fue tralasciato nel libro di Tulio, sì come il buono intenditore potràe intendere avanti", (my italics), cf. BRUNETTO LATINI: *La Rettorica*, ed. F. Maggini. Firenze: Galletti e Cocci 1912, I, p. 25 (this bibliographical reference is missing in the footnote, p. 52, n. 25). For a further reading on this text, see BRIGUGLIA: *"Lo comun" di Cicerone e la "gentilezza" di Egidio Romano*, 402–408.

inserts a brief treatise on marriage and a discussion on the relationship between secular and spiritual power. Therefore, the aim of the Franciscan author was not to deepen the understanding of Giles' work, but rather to create a comprehensive interprettation of a Christian monarchy.

A further example is that of Ficino's translation of Dante's *Monarchia*: as Gian Carlo Garfagnini states, Ficino's vulgarization must not be read simply as the outcome of a literary issue or as an enterprise of philosophical divulgation, but rather should be contextualized within the broader picture of his own theological and political project (149–166). According to Ficino, a renewal in moral philosophy and in theology – under the aegis of the ancient doctrines – mirrored and was the necessary premise of a reform of the Church and of the general renovation of humanity. His embrace of a new philosophy founded upon human interiority – along with his refusal of the predominance of Aristotelian teaching in the universities – made him redefine the contents of Dante's philosophical message. Neglecting Dante's connections with the Aristotelian tradition, Ficino saw in him a supporter of that Platonic doctrine which combines the constant attention to individual human behavior and the longing for a higher beatitude which goes beyond creaturely possibilities. Dante was rediscovered as the "cantore neoplatonico dell'amore 'che move il sole e l'altre stelle'", and therefore was regarded as a 'modern' author, "proprio perché antico, allo stesso livello dei classici, eroe eponimo della sua città" (153). It is no coincidence that Ficino translated the political work which was written by the protector of *Florentina libertas* par excellence during the years in which the papal interference in secular questions and a series of conspiracies threatened the power of the Medici government – which should have been the institution guaranteeing his project of philosophical and theological *renovatio* (162). In this sense, a theme historically anachronistic, such as that of the universal monarchy, acquires a new political meaning and appears coherent within the broader cultural plan of the translator.

A few decades later, Bartolomeo Cavalcanti's complex reflection on ancient political thought was similarly meditated in light of his personal political experience, and it aimed towards an understanding of the historical and political events witnessed by the author. The *Trattati* exhibited Cavalcanti's awareness of the contemporary situation and provided a lucid analysis of the failure of Florentine and Italian politics. Although he reinstated his trust and devotion to the Republican ideals, he knew that in that historical moment they were unfeasible (Lanza, 187).

The case that more clearly expresses the connections between the use of the vernacular, politics, and the programmatic transmission of knowledge, is probably the enterprise of vulgarization by Oresme, commissioned by Charles V. First of all, in his commented translation of Aristotle's *Politics*, Oresme himself offers a reflection on the political value of language, as a manifestation of the natural civility of man, as well as a remark on the division and diversity of languages as a possible threat to the civil conversa-

tion.[16] Second, this vulgarization represents the will of a sovereign who tries to consolidate the unity of his kingdom by making the vernacular the official language of expression of his own power: "la traduction commandé à Nicole Oresme procédait d'une politique de la langue qui s'affirmait précisément comme la langue du pouvoir" (Marmursztejn, 108). During the reign of Charles V, the translation policy began by Philip the Fair, and stressed by Philip VI and John the Good, grew to an "ampleur inedited" (110).[17] The translation of the *Politics* can be seen as a fundamental act of a more comprehensive enterprise which linked «savoir» and «pouvoir», identifiable with the last stage of that *translatio studiorum* which led the seat of knowledge from Greece to Rome, then finally to Paris. The result is a text aimed to be explicitly valid and useful for its own age – hence the concrete and pressing examples that Oresme introduces: fiscality, reform of the Church, and critique of the voluntary embrace of poverty.

Nevertheless, the framework is, once again, extremely complex. Sometimes the vernacular texts concerning political matters seem to be influenced exclusively by a purely intellectual motive rather than by a concrete reflection on the contemporary events or by a proactive political will. According to Marco Toste, the growing importance of Aristotle's *Politics* in vernacular (and Latin) forms during the 16th century must not be seen as the result of political circumstances: "sixteenth-century authors did not look to the *Politics* as a text likely to be of assistance in understanding contemporary political reality" (191).[18] As Toste writes in his concluding comments, some of these texts were certainly linked with their reality in presenting contemporary examples or in supporting a particular regime or another (210).[19]

[16] cf. From book I, chapter 2: « Homme a parole par nature, et parole est ordonnée par nature a communication civile. Donques est homme par nature ordené a tele communication » and after, VII, 10: « selon ce que fu dit ou secunt chapitre du premier, nature a donné a homme parole pour entendre l'un l'autre afin de communication civile. Et donques la division et diversité des langages repugne a conversation civile et a vivre de policie » (105). On the linguistic and political theories – of Dante as well as of other authors – connected to the Aristotelian idea of the man as a civil animal and to the issue of the mutation of human *locutio* during time, one must take into account the studies by Mirko Tavoni and the recent publications by Irène Rosier-Catach.

[17] As the author remarks, from the 1960s a notable number of studies have been conducted on the translation policy of the Valois, especially of Charles V, and the role of the vernacular works of Oresme within this political and intellectual project. The studies by Albert Douglas Menut, Jacques Monfrin, Jeannine Quillet and Serge Lusignan must be mentioned. Among the latter contributions, see GRELLARD, C.: *Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre esbatement et contemplation*, in : FZPhT 59/2 (2012) 436–447.

[18] With regards to the recent studies on the renaissance translation of Aristotle, one can mention the project *Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy, c. 1400–c. 1650*, started in 2010 led by the Centre for the Study of Renaissance of the University of Warwick, in collaboration with the Warburg Institute of London.
(http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/ren/projects/vernaculararistotelianism/database).

[19] "Reality is indeed present in these works: the three works linked to Tuscany – Segni, Figliucci and Piccolomini – support monarchy, while the works linked to Venice – Dolce, Denores and Gučetić – prefer the republic or mixed regime" (210).

The fortunes of these writings must be explained, nonetheless, with relation to a broader wave of vernacular works connected to the whole *Corpus Aristotelicum,* as well as in connection with the 'language issue' which emerged in Italy in the 1540s – that is, whether the vernacular could have been considered as a valid vehicle for philosophical thought. In other words, translating and commenting in the vernacular was "more a cultural than a political act" (191) which developed, moreover, in tandem with the tradition of Latin political commentaries – thus the title of the article: "Evolution within Tradition".

As Rychterová suggests, the relationship between political literature and the history of the events must be approached in a cautious manner. In her article, she rejects the hasty judgment of any historiographical approach which tries to read the *Nová Rada* as a mirror of its contemporaneous historical reality. Although one particular criticism voiced in the animal parliament can be identified as that of the author, the rest of the text seems to be fairly conventional to a certain kind of literature (145). Trying to identify in each animal of the allegory an actual figure of the Bohemian political scene or trying to delineate the historical figure of Wenceslaus IV on the basis of the critiques emerging from the writings she presented is misleading as well as useless. If we want to appropriate correctly the *Nová Rada* as a source for the study of the medieval thought, one must read it within a broader and complex literary and social discourse, rather than search for any allusions to singular concrete realities (147–148).

(V) A final consideration remains to be touched upon, and it lies in the stimulating suggestions expressed by Briguglia in his article on the theme of pleasure associated with language, the act of telling, and the desire of knowledge (43–56).[20] The scholar analyzes the way in which some authors justified their literary and linguistic choices deferring to the notion of 'pleasantness'. Rolandino da Padova stated that his Latin *Cronica* "non erit inutile vel delectabile minus" compared to the narrations in *langue d'oïl* prose (43–48). Martino da Canal defined French as the language "la plus delitable" and used it to compose his *Storie di Venezia,* with a shift that seemed to indicate a broader cultural project – that is, an ideologically-oriented assimilation of the history of Venice with the French chivalric epic and courtly literature (49–50). Similarly, Brunetto Latini's choice of writing the *Tresor* in *langue d'oïl* can be read as a reference to a particular society and context which were more compatible with his cultural program (52–54). Briguglia suggests that, in this sense, the choice of a language had a strong symbolic and political function: the crux of the matter was to indentify a language that was most suitable for conveying one's own ideas to a particular community – or for establishing a new community, one capable of receiving those ideas. Writing in a particular language rather than in another

[20] The theme of pleasure and beatitude connecting to philosophy – or "felicità mentale", using Maria Corti's expression – has been the subject of the last S.I.E.P.M. Congress, *Pleasures of Knowledge*, held in Freising in August 2012.

might have been connected, therefore, with a more significant dynamic: namely, the foundation of a political community by starting from the selection or the establishment of a community of readers.

Coming to a conclusion, *Thinking Politics in the Vernacular* represents a window opened unto a new and promising field, which provides notions, sources, and – if one digs into the apparently disconnected contributions and at-tempts to engage a meaningful dialogue therein – a treasure of methodological reflections. As its title suggests, it ultimately can be the starting-point of a threefold meditation. The first is that of the iridescent dynamics of Medieval and Renaissance multilingualism, which leads us to conclude that it is time, as the editors writes, "to distance ourselves even more systematically from the approach of 'national philology'", "to consider vernacular texts less exclusively than before in terms of its differences from Latin literacy, and to pay increased attention instead to the mutual relationships between the output of vernacular languages" (11). The second concerns the history of political thought, and the benefits that this area of studies can offer through a reflection on the connections between theory and praxis, or rather, through a consideration of texts in relation to the constant re-reading of the past, understanding of the present, and proposing creative solutions for the future which were (or were not) employed by their authors. The third reflection – and here we come back to the very opening of these remarks – might concern (1) the broadening of the disciplinary boundaries of Medieval philosophy; (2) the possibility of studying the intellecttual production of its representatives on the basis of alternative places, literary genres, and approaches; and finally (3) the process of revising of the historiographical categories related to this field, by redefining them case by case and by employing them in a non-dogmatic manner, or in other words, simply as instrumental placeholders. From this perspective, we can conclude this note by using Boccaccio's words, as Kurt Flasch did in the opening of his *Poesie nach der Pest*:

> E dobbiamo credere non sempre nelle cattedre, non sempre nelle scuole, non sempre nelle disputazioni leggersi e intendersi filosofia: ella si legge spessissimamente ne' petti degli uomini e delle donne.[21]

[21] BOCCACCIO, Giovanni: *Esposizioni sopra la Commedia di Dante*, Canto IV (II), 64, cf. FLASCH, K.: *Giovanni Boccaccio. Poesie nach der Pest. Der Anfang des "Decameron"*. Mainz: Dietrich 1992. "We must recognize that the reading and studying of philosophy is not something confined to universities, schools, and disputations. It can oftentimes be learned within the hearts of men and women", cf. *Boccaccio's Expositions on Dante's Comedy*. Ed. M. Papio. Toronto: University of Toronto Press 2009, 251.

HELLMEIER, Paul Dominikus: *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 75). Münster: Aschendorff Verlag 2011. 362 S. ISBN: 978-3-402-10285-5.

Die Frage nach den Potenzen der menschlichen Seele sowie der Streit um Beschaffenheit und Fähigkeit des Intellekts bilden ein Leitthema der Philosophie des 13. Jahrhunderts. Durch neu zugängliche Quellen und Übersetzungen antiker Texte steht diese Zeit vor der Herausforderung, ihren Begriff des Seins (Metaphysik), ihre Vorstellung vom Menschen (Anthropologie), seinem Denken (Logik), seinem Handeln (Ethik) und seinem Erkennen (Epistemologie) neu zu ordnen. Dieser Prozess und zwei seiner Protagonisten – Albert der Große und Thomas von Aquin – sind der Forschung nicht unbekannt. Dass es dennoch im als bekannt Vermuteten noch Unbekanntes zu finden gibt, zeigt Paul Dominikus Hellmeier in seiner Dissertation.

Diese verfolgt zwei Fragestellungen: Sie untersucht die Interdependenz zwischen Seelen- und Intellektlehre im Werk Alberts des Großen und analysiert das Verhältnis der Theoriebildung Alberts zu der seines Schülers, Thomas von Aquin. Hellmeier orientiert sich in seiner als diachron bezeichneten Methodik an der zeitlichen Abfolge ausgewählter Schriften Alberts (vgl. 41–43), die er thematisch passenden Stellen aus dem Werk des Aquinaten gegenüberstellt. Zunächst geraten – noch ohne thomasisches Pendant – die Frühschriften Alberts in den Blick. Dabei wird eine Akzentverschiebung zur bisherigen Forschung deutlich, in der *De homine* oft als Schlüsselwerk zu Alberts Seelenlehre gilt. Hellmeier kritisiert daran, „dass manches, was in diesem frühen Werk erstmals intuitiv aufscheint, oft noch recht unverbunden nebeneinander steht" (72). Die Entfaltung von Alberts späterer Psychologie und Intellektlehre wird im Herzstück von Hellmeiers Dissertation untersucht: der vergleichenden Analyse der von den beiden Dominikanern stammenden Kommentarwerke. Hellmeier betrachtet etwa die Sentenzenkommentare, das außergewöhnliche Interesse Alberts und Thomas' an den Schriften des Boethius sowie beider Interpretationen zu Ps.-Dionysios Areopagita und dem *Liber de causis*. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf den Aristoteles-Kommentaren, allen voran dem stellenweise enigmatischen, aber für die mittelalterliche Psychologie und Epistemologie grundlegenden *De anima*. Dass die von Albert und Thomas vorgelegten theologischen Summen nur kurz behandelt werden, mag mit Blick auf die Ausführungen in der *Summa theologiae* des Aquinaten verwundern, entspricht aber konsequent Hellmeiers methodischem Vorgehen, da er die Theoriebildung Alberts als Ausgangspunkt des Vergleiches wählt, die Authentizität der Albert zugeschriebenen *Summa theologiae* II aber „mit Sicherheit" (288) ausschließen kann. In einer Auswertung am Ende der Dissertation werden die diachronen Einzel-

beobachtungen systematisch gebündelt: Alberts Seelen- und Intellektlehre habe sich im Laufe seines Wirkens stark modifiziert, wohingegen Thomas' Position weitgehend konstant bleibe (vgl. 290). Mit Blick auf das Lehrer-Schülerverhältnis der beiden, für das Hellmeier besonderes Interesse zeigt, ließe sich sagen: Albert beeinflusst den frühen und mittleren Thomas, der sich gegenüber seinem Lehrer bisweilen positiv-rezipierend (vgl. 293f.), bisweilen negativ-abgrenzend verhalte (vgl. 296f.). Die umgekehrte Möglichkeit, dass der jüngere Thomas auf seinen Lehrer eingewirkt haben könnte, der ihn überlebte und oft an ähnlichen Fragestellungen arbeitete, schließt Hellmeier aus: Albert habe, „zumindest in der Seelen- und Intellektlehre sowie auf allen anderen davon berührten (!) Themenfeldern, keinerlei Notiz vom Werk seines ehemaligen Schülers genommen" (295f.). Umgekehrt habe sich auch der späte Thomas von seinem Lehrer entfernt, so dass beider Entwicklung in Psychologie und Intellekttheorie „als scherenartiges Auseinandergehen" (337) beschrieben werden könne.

Hellmeier ist sich der Implikationen, die sich bereits aus seiner Fragestellung ergeben, in außergewöhnlicher Präzision bewusst und macht sie selbst zum Gegenstand der Untersuchung. Denn: Ein Zusammenhang zwischen Seelen- und Intellektlehre liegt nahe, ist aber metaphysisch, anthropologisch und epistemologisch erläuterungsbedürftig. Albert scheint die Interrelation wohl erst in *Super Ethica*, seinem ersten Kommentar zur Nikomachischen Ethik, in ein systematisches Lehrgebäude überführt zu haben. Er entwerfe dort, so Hellmeier, „eine metaphysisch-erkenntnistheoretische Großtheorie, die erstmals eine starke Verbindung zwischen Seelen- und Intellektlehre herstellt" (142). Gegenüber der die Studie Hellmeiers prägenden begrifflichen Genauigkeit erscheint die kurze Schlussbemerkung als etwas zusammenhanglos. Dort wird behauptet, die „intellektuelle Redlichkeit" verlange es vom Verfasser, die Frage zu stellen, welcher Entwurf – derjenige Alberts oder der des Thomas – „als der wahrere, oder zumindest als der innerhalb des scholastischen Rahmens ‚bessere' erscheint" (342). Vermutlich will Hellmeier auf Folgendes hinaus: Die historische Untersuchung der Lehre zweier Gestalten des 13. Jahrhunderts darf sich nicht nur in der deskriptiven Aneinanderreihung einzelner Beobachtungen erschöpfen. Wenn es der Philosophie um die Suche nach der Wahrheit geht, dann muss auch eine philosophie*geschichtliche* Studie die *Frage nach der Wahrheit* der beiden Entwürfe stellen. Dieses Anliegen ist einerseits nachvollziehbar, andererseits sind die Kriterien, die der Beantwortung der Wahrheitsfrage zugrunde liegen müssten, unklar. Deshalb wirft Hellmeiers Feststellung, dem Konzept des Thomas sei der Vorzug zu geben, weil „es den Blick auf den Menschen an sich frei gibt und die spezifisch menschlichen Existenz- und Erkenntnisbedingungen deutlich herausarbeitet" (342), mehr Fragen als Antworten auf.

Die Schlussbemerkung, die sich an eine stringente systematische Zusammenschau der Ergebnisse anschließt, ist jedoch die einzige Stelle in Hellmeiers Studie, die kritisch zu beäugen wäre. Die Untersuchung selbst überzeugt voll und ganz. Hellmeier stellt sich sowohl den *systematischen* Ausformungen (Worin besteht das Problem?), als auch den *historischen* Hintergründen seiner Fragestellung (Wie und durch welche Quellen kam das Problem auf?).

Dabei glänzt er durch die klare sprachliche Form seiner eigenen Darstellung, aber auch durch einen philologisch präzisen Umgang mit den Primärtexten – dort, wo es etwa um die verschiedenen Übersetzungen von *De anima* und ihren Einfluss auf die Theoriebildung von Albert und Thomas geht (vgl. z.B. 153f.). Hellmeier gelingt es durch eine kenntnisreiche Fokussierung auf die Quellentexte, die Stringenz und Prägnanz seiner Untersuchung zu wahren und sie so vor dem ‚Versinken' in der Sekundärliteratur zu bewahren, die vor allem für Thomas von Aquin ein kaum überschaubares Maß angenommen hat. In großer Vertrautheit mit den Primärtexten – und gleichzeitig in kritischer Distanz zu ihnen – entdeckt Hellmeier Unschärfen in Alberts Psychologie und Intellektlehre, verteidigt diesen aber gegen den Vorwurf des Eklektizismus und der Widersprüchlichkeit (vgl. 335f.). Die Dichte der Gedankenführung, die ohne Redundanzen auskommt und zügig voranschreitet, bringt es mit sich, dass manch interessanter Gedanke eher angedeutet als voll entfaltet wird. Ein Beispiel: Der Verfasser formuliert mit Blick auf Alberts Frühschrift *De resurrectione*, „dass es im postmortalen Zustand zu einer völligen Richtungsumkehrung unseres Erkenntnisprozesses kommt" (49). Was damit gemeint ist, bleibt offen, wäre aber (nicht nur aus eschatologischem Interesse), sondern auch mit Blick auf das Leib-Seele-Verhältnis und die Rolle des Körpers als Voraussetzung intellektiver Erkenntnis, der weiteren Ausführung wert.

Hellmeiers Studie vermeidet gekonnt thomistische Verengungen, die heute ohnehin selten sind, die in Albert aber nur einen Vorläufer des Aquinaten sehen würden. Gleichzeitig verbannt Hellmeier aber den Aquinaten nicht hinter einem imaginären ‚Schleier des Nichtwissens', der vorgibt, Alberts Profil stärker zum Vorschein zu bringen, wenn man so tut, als habe es Thomas nicht gegeben. Im Gegenteil: Gerade durch den vergleichenden Blick auf Thomas gelingt es Hellmeier, Alberts Position (samt dem, was er ablehnt), klar zu konturieren und in einem breiteren Zusammenhang zu sehen. Dadurch wird sowohl der Albert-Forschung als auch einer historisch interessierten Erkenntnislehre ein beträchtlicher Fortschritt ermöglicht.

MICHAEL SEEWALD

KOSUCH, Andreas: *Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters* (= Passauer Historische Forschungen 17). Köln 2010.

Andreas Kosuchs Buchtitel ist ein gaukelnder, im positiven Sinne, was auch auf den Untertitel des Werkes zutrifft, positiv, da tiefstapelnd. Entgegen der Erwartungen führt uns das Werk einerseits bis in die Antike hinein, andererseits bis nahe auf unsere Zeit heran. Der Frage nachzugehen, was für ein Werk vorliegt, ist schwierig, denn obgleich in monographischem Gewande präsentiert, ist es weder eine doxographische Untersuchung (als Beispiel hierfür sei nur an die *grosso modo* weniger gelungene Arbeit Bettina Kochs *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen*

politischen Theorie. Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich Berlin 2005 erinnert) noch ein Kompendium der Schriften, ihrer Verfasser, ihrer Eigenheiten, sondern ist – im besten Sinne – ein Pasticcio.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem späteren Mittelalter, doch wird das Fundament sorgsam bereits in der Antike gelegt und vermessen, Station bei Alexander dem Großen nehmend, Hellas und Rom, auch Ägypten nicht wirklich aus den Augen verlierend. Überraschend knapp hingegen fällt die Zeit des frühen und hohen Mittelalters aus, allerdings wird auch hier wieder ein Grundzug dieses Praeludiums deutlich: Der Arbeit hier ist weder ein chronologischer noch ein sachlicher Zug zueigen, nein, eine Abfolge zeitlicher wie inhaltlicher Zugriffe wird gegeben. Was nun aber ist τελοσ dieser Arbeit? Prima vista überraschend (vor allem, wenn man die Konflikte des Investiturstreites, der Stauferzeit oder Ludwigs des Baiern mit der Kurie mitdenkt) ist es die Einsetzung des Herrschers durch Gott bzw. die Gottesabbildlichkeit des Herrschers.

Fluchtpunkt der Arbeit ist jedoch immer auch der Blick auf Canossa, das *changement des idées*. Vorgestellt werden viele Autoren, nicht nur die *cum grano salis* „üblichen Verdächtigen" der Forschung (als *partes pro toto* seien hier nur Aegidius Romanus und Wilhelm von Ockham, α und ο genannt), sondern auch Texte, die einem nicht unbedingt als allererste Vertreter ihrer Gattung einfallen; auch der Einbezug juristischer Texte ist hier hervorzuheben. Diese werden *in extenso* zitiert (deutsch wie lateinisch, dies verbannt in die Fußnoten) und auch bearbeitet; weitestgehend verzichtet – und dies ist problematisch – wird hingegen auf die Auseinandersetzung mit der Forschung.[1] Aufgrund der quellennahen Bearbeitung, auch wenn hier gerne ab und an mehr Fleisch am Knochen wünschenswert gewesen wäre (bzw. nicht hauptsächlich die an der Heerstraße der Forschung gelegenen Autoren *in extenso* behandelt worden wären), ist die Arbeit schon beachtenswert. Bedauerlich ist, daß an Stelle der feinziselierten Arbeit nur Überblicke gewährt werden, selbst bei Autoren, deren Debatte gerade am Kochen ist (hier sei nur an Marsilius von Padua erinnert)[2].

Ab und an scheint die eine oder andere Fußnote verloren gegangen zu sein (extrem im Kapitel zu Johannes Falkenberg, bei dem im Apparat lediglich die Edition des zitierten Textes genannt wird).

Resümierend ist festzuhalten, daß die Arbeit eine schöne Zusammenstellung mit kurzer Einführung zu Text und – soweit bekannt! – Autor ist, die entsprechenden Kontroversen findet man jedoch nicht. Aber vielleicht wird gerade dies den Impuls für die eine oder andere (notwendige!) Reaktion geben. Lesenswert ist das inhaltsreiche Werk allemal und sollte nicht fehlen,

[1] Zu welchen Irrtümern und Fehlern dies führen kann, wurde deutlich gemacht in unseren Literaturberichten *PPM* VI (2008), bzw. (am Falle des us-amerikanischen Politologen Cary Joseph Nederman) in der *FZPhTh* Bd. 58 (2011) 317 seq.

[2] Cf. nur die wenig hilfreichen Buchbindersynthesen der letzten Jahre von Gerson Moreno-Riaño und/oder Cary Joseph Nederman (v. Anm. 2) bzw. EHR (im Druck).

denn es ist (trotz aller vorgetragenen *monita*) ein gutes, notwendiges Buch für die Forschung und auch flüssig zu lesen.

KLAUS-FRÉDÉRIC JOHANNES

TAURELLUS, Nicolaus: *Philosophiae Triumphus, hoc est, Metaphysica philosophandi Methodus*. Hg., übers. u. eingel. v. Henrik Wels (= Editionen zur Frühen Neuzeit 3). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann Holzboog 2012. 596 S. ISBN: 978-3-7728-2374-9.

Der Philosoph Nicolaus Taurellus (1547–1606), der sein Geld als Mediziner in Basel und Altdorf verdiente, gehört ohne Zweifel zu den Vergessenen der Philosophiegeschichte. Ob er auch zu den Verkannten gehört, lässt sich nunmehr an der zweisprachigen Textedition seines Hauptwerkes *Philosophiae Triumphus* von 1573 überprüfen, das von Henrik Wels (W.) mustergültig übersetzt worden ist. Es enthält neben einer Thesenreihe, die Taurellus bereits fünf Jahre zuvor editiert hatte, um sie von den Gelehrten auf ihre Stichhaltigkeit hin prüfen zu lassen, drei Traktate, in denen Taurellus die Kräfte des menschlichen Geistes, die Prinzipien der Metaphysik sowie das Wesen Gottes und seiner Werke beschrieb. Was der auffällige Titel *Triumph der Philosophie* bedeutet, erhellt der lange Untertitel, der nichts weniger verspricht, als dass die Philosophie, die „lange unter der Autorität der Philosophen begraben war, als Siegerin hervorbricht" (3). Dieser Sieg ist nun keiner über die Theologie, wie man erwarten könnte. Vielmehr wird die Philosophie umgekehrt von der Theologie besiegt, unter der sie sich beugt. So dient sie dem Glauben. Doch in diesem Besiegt-Werden behauptet sie sich nach Taurellus paradoxerweise gerade als Siegerin, indem sie zum Fundament des Glaubens wird (13, 237). Sie erkennt nämlich durch die Offenbarung ihre eigenen Irrtümer, denen sie bisher aufgrund eines bloßen Autoritätsglaubens – insbesondere an Aristoteles – verhaftet geblieben ist, und kehrt auf den Weg der Wahrheit zurück. Mit diesem doch recht orthodoxen Programm einer Erleuchtung der Philosophie durch die Offenbarung wollte Taurellus das Ungeheuer einer doppelten Wahrheit ein für allemal bändigen (125).

Es leuchtet nicht ganz ein, warum W. in seiner informativen Einleitung in diesem Zusammenhang von einer aufklärerischen Tendenz im Werk des Taurellus spricht. Es mag ja sein, dass Taurellus „das Joch der Autorität des Aristoteles über den rechten Verstandesgebrauch" (XXI) abwarf, um frei, souverän und autonom den Acker der Philosophie zu durchpflügen. Selbst wenn damit formal Kants Beschreibung der Aufklärung als einer Befreiung aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit entsprochen wird, richtete sich das Programm von Taurellus inhaltlich gerade nicht gegen die theologischen Dogmen, die der Philosophie als Wahrheiten vorgesetzt werden. Ganz im Gegenteil. Taurellus ist weit davon entfernt, der Philosophie eine solche Eigenständigkeit zuzuschreiben, dass sie die Dogmen unbefangen prüft. Vielmehr ist es ihre Aufgabe, diese mit Vernunftgründen zu bekräftigen (127) bzw. gar zu beweisen (129). „Du musst glauben, damit du erkennen kannst" (383):

Diese zentrale Forderung, die Taurellus auch für sich selbst formulierte (129), macht deutlich, dass es ihm nicht um eine neue Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie bzw. Vernunft und Glauben ging, sondern um eine Bestätigung der orthodoxen Glaubensdogmen, die als richtig erwiesen werden sollten. So zweifelte Taurellus nicht an einer göttlichen Schöpfung aus dem Nichts, die er ausführlich verteidigte (467–489). Hierbei kam es auch zu einer deutlichen Abwertung der ersten Materie, die Taurellus in augustinischer Tradition als „das theologische Nichts selbst" (241) bezeichnete, worunter er etwas Ungeformtes und Unbestimmtes verstand, das damit nichts sei (329f.). Ebenso wenig zweifelte Taurellus an der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (553) und an der substantiellen Einheit der drei Personen Gott Vater, Gott Sohn und Heiliger Geist (531). Aufklärerisch kann man dieses Programm wohl nur sehr eingeschränkt nennen.

Statt dieses unzeitgemäßen Gebrauchs eines Begriffs wäre es besser, Taurellus aus seiner eigenen Zeit heraus zu verstehen. Denn wie auch W. ganz richtig sieht, blieb er „in den Bahnen des zu seiner Zeit zu denken Möglichen" (XXIII). Hier zeigen sich dann gewisse heterodoxe Tendenzen im Werk des Taurellus, die deutlich machen, warum er trotz seiner religiösen Haltung verschiedenen Angriffen von Seiten der protestantischen Orthodoxie ausgesetzt war. Zum einen ging es hierbei um die Frage nach der Bewahrung der Schöpfung, die Taurellus für nicht notwendig hielt, wolle man nicht die Vollkommenheit der Schöpfung negieren (493f.). Seine lutherischen Gegner wie Jacob Martini und Abraham Calov sahen mit dieser Einschätzung die Tür zum Manichäismus geöffnet. Gottfried Wilhelm Leibniz, der Taurellus als „Scaliger der Deutschen" (zitiert nach S. XXXI) rühmte, sah die Sache differenzierter. In seiner *Theodizee* stellte er Taurellus im Zusammenhang mit der Frage nach der Quelle des Übels in der Welt in die Tradition eines Durandus a Sancto Portiano und des Kardinals Aureolus, um zu zeigen, dass die Antwort auf die Frage, inwieweit Gott am Bösen mitwirke, nicht leicht zu geben sei (vgl. XXXI). Denn hier gelte es, zwischen der Heiligkeit Gottes und der Freiheit des Menschen wohl abzuwägen. Viel schwerwiegender wog jedoch der zweite Vorwurf einiger reformierter Theologen, die Taurellus einen heterodoxen Gottesbegriff unterstellten. Gerade seine paradoxen Aussagen würden den Skeptikern, Libertinisten und Atheisten Vorschub leisten, wie Gisbert Voetius in seiner *Disputatio de Atheismo* betonte (vgl. XXXIV).

Auch wenn dieser Vorwurf stark übertrieben ist, zeigt er eben doch gewisse heterodoxe Gedanken bei Taurellus an, die man damals viel klarer auch zwischen den Zeilen erspürte, als wir das heute vermögen. Ungewöhnlich ist z.B. die Position, die Taurellus bei der Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes nach dem Sündenfall einnahm. Anders als viele Theologen, namentlich ist hier Matthias Flacius Illyricus zu nennen, hielt er daran fest, dass diese Fähigkeit auch nach Adams Sündenfall unverändert vorhanden sei (122, 137). Der Geist sei nicht so verderbt, dass er von den göttlichen Dingen nichts mehr erkennen könne (127). Die Sünde habe nur eine akzidentielle, keinesfalls eine substantielle Veränderung des Geistes bewirkt. Taurellus wollte sich nicht damit zufrieden geben, die göttlichen Dinge als für den menschlichen Verstand nicht begreifbare Mysterien zu be-

schreiben. Es ist auffällig, dass er im *Triumph der Philosophie* nicht ein einziges Mal auf die Mysterien rekurrierte oder zwischen einem *contra & supra rationem* differenzierte. Vielmehr wird die Vernunft als „Mutter der Philosophie" (137) beschrieben, die wiederum als Fundament des Glaubens die Dogmen bewährt. Diese enge Verknüpfung von Vernunft und Glauben dürfte der eigentliche Grund gewesen sein, weshalb Taurellus auf der einen Seite von einigen lutherischen Theologen angegriffen wurde und auf der anderen Seite bei reformierten Philosophen wie Rudolph Goclenius, Bartholomäus Keckermann und Clemens Timpler Anklang fand. Taurellus stand mit seinem optimistischen Vernunftbegriff sozusagen zwischen den Konfessionen. Seine Definition der Philosophie als eine „aus einer dem Menschen angeborenen Erkenntniskraft mittels einer sicheren Untersuchung der Vernunftgründe erworbene Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge" (137), seine Rede von der Philosophie als „Geschenk Gottes" (145) sowie seine Bestimmung, dass die Philosophie zur Erkenntnis des Wesens Gottes und seiner Attribute führe, während die Theologie allein die Lehre von der Gnade und der Offenbarung des göttlichen Willens beschreibe (127) – all dies lag auf der Linie der reformierten Philosophie. Als das eigentlich Neue und, wenn man so will, Aufklärerische im Werk des Altdorfer Philosophen erscheint daher die Befreiung der Vernunft von der Erbsünde, die er ansonsten durchaus verteidigte (549). Gleichwohl bleibt es dabei: Die Philosophie wird nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern dient als ein Mittel, den Glauben zu fundieren. In fast Kierkegaardscher Manier wird die Verzweiflung als Schrecken vor dem Tod als letzte Stufe der Philosophie und Anfang der Theologie beschrieben (565). Sie zu überwinden, ist allein Sache des Glaubens.

Insgesamt liegt hier eine exzellente Übersetzung des Textes vor, von ganz vereinzelten Flüchtigkeitsfehlern abgesehen (vgl. 81, 231). Sehr hilfreich ist der umfassende *Index rerum* – allerdings in lateinischer Sprache –, der das Werk gut erschließt. Zu bedauern ist, dass der Text mit keinerlei Anmerkungen versehen worden ist. Selbst wenn W. dies mit dem ungeheuren Zeitaufwand entschuldigt, der hierfür nötig gewesen wäre (XLV), hat man sich damit selbst der Gelegenheit beraubt, dass Werk stärker in den Kontext der zeitgenössischen Debatten zu verorten. So bleibt man als Leser mit seinem Wissen allein, um das Werk zu verstehen. Zu bemängeln ist schließlich das Fehlen einer Bibliographie. Wer sich über Werk und Person des Taurellus weiter informieren möchte, bekommt in der Einleitung nur wenige Hinweise auf die Forschungsliteratur. An neuerer Literatur wird allein Günter Franks Schrift *Die Vernunft des Gottesgedankens* erwähnt, nicht aber die entsprechenden Studien von Peter Petersen, Siegfried Wollgast und Ulrich Gottfried Leinsle, die wichtige Hinweise zum Kontext und zur Rezeption des *Triumphs der Philosophie* enthalten. Abschließend sei auf die Studie *David Gorlaeus (1591–1612): An Enigmatic Figure in the History of Philosophy* von Christoph Lüthy verwiesen, deren Veröffentlichung im Jahr 2012 sich wohl mit der vorliegenden Textedition überschnitten hat. Lüthy zeigt dort sehr schön Taurellus' Einfluss auf die beiden heterodoxen Gestalten Conrad Vorstius und David Gorlaeus aus dem frühen 17. Jahrhundert. Hier findet sich der lohnen-

de Anknüpfungspunkt für die Philosophie- und Theologiegeschichte der Frühen Neuzeit, wollte man Taurellus dem Vergessen entreißen.

SASCHA SALATOWSKY

PIPPIN, Robert B.: *Kunst als Philosophie. Hegel und die moderne Bildkunst.* Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2011. Aus dem Amerikanischen von Wiebke Meier. Berlin: Suhrkamp 2012. 223 S. ISBN: 978-3-518-58584-9.

Die Studie des international renommierten Philosophen und Kant- sowie Idealismus-Forschers aus Chicago ist eine überarbeitete Fassung der im Jahr 2011 in Frankfurt a.M. gehaltenen Adorno-Vorlesungen. Die Hauptthese lautet: Anders als es Hegels Urteil vermuten lässt, dass die Kunst als Medium des absoluten Geistes der Vergangenheit angehört, kann die Bildkunst der klassischen, zeitlich Hegel erst folgenden Moderne mit Hegel sachgerecht erschlossen werden; die Bildkunst erscheint dann als eine Weise sinnlich-affektiv verkörperter Intelligibilität des Absoluten.

Wie Pippin einführend in seinem ersten Kapitel darlegt (7–48) schließt Hegels Ästhetik an die aus Kants *Kritik der Urteilskraft* bekannte Figur subjektiver Allgemeingültigkeit und damit die Frage nach der Möglichkeit einer konsistenten Fassung ästhetischer Intelligibilität an. Diese Frage ist untrennbar mit der Verhältnisbestimmung von Sinnlichkeit und Verstand verbunden. Wenn deren Verhältnis von Fichte, Schelling und Hegel – anders als tatsächlich oder scheinbar von Kant – nicht mehr als voneinander unabhängig konzipiert wird, dann avanciert das Kunstwerk zur Manifestation des Geistes, das nicht allein begrifflich gefasst werden kann. Hegel fügt diese Einsicht in seine Rekonstruktion der Geschichte als Realisierung der Freiheit ein, so dass die Kunst wesentlich geschichtlich und im Narrativ der Kunstgeschichte wesentlich reflexiv wird, nämlich als Selbstverständigung sozial und sinnlich inkorporierter Handlungsakteure im Horizont der Freiheit. Was in der Kunst dabei besonders in Erscheinung tritt, aber allgemein das Ringen um nicht-entfremdete Rationalität bestimmt, ist Pippin zufolge der Aspekt, dass Menschen durch ihr Handeln sinnlich Bedeutung verkörpern und verstehen.

Im zweiten Kapitel (49–98) geht Pippin von Hegels Ansicht aus, wonach die Kunst als eine unumgängliche Weise menschlicher Selbstverständigung der Vergangenheit angehören soll. Denn die Kunst, so Hegels Begründung, kann als sinnlicher Modus der wahren, geistigen Selbstverständigung des Geistes nicht entsprechen, die sich selbst absolut durchsichtig sein will, und gerät letztlich in ihrer romantischen Epoche infolge der Fokussierung von Subjektivität in eine fundamentale Spannung zu ihrer Eigenart, als Kunst objektiv und gegenständlich sein zu müssen. Dass für Hegel dabei das Absolute im Spiel ist, möchte Pippin als die Bearbeitung der mit der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand verknüpften Differenz von Subjekt und Objekt verstanden wissen. Doch Hegel irrt offenkundig, so Pippin, wenn er diesen Ansatz insofern realisiert sieht, als es substantiell keine Formen von Irrationalität mehr geben soll. Mit der Korrektur dieses Irrtums rücken Pippin

zufolge die Kunst im Allgemeinen und die Bildkunst im Besonderen wieder in den Mittelpunkt. Denn die Bildkunst ist in ausgezeichneter Weise eine soziale Praxis objektiv verkörperter Selbsterkenntnis von Menschen in ihrer Zeit. Damit lässt sich – gleichsam mit Hegel gegen Hegel – die dialektisch unterbestimmte Vorstellung berichtigen, wonach die leibliche Verkörperung dem geistigen Selbstverständnis nicht zu entsprechen vermag. Mit der Einsicht in die unumgänglich leiblichen Verkörperung von Subjektivität, so Pippin, wird auch Hegels These von der Überführung des Absoluten der Kunst in das Absolute der Philosophie problematisch. Mit dieser Revision wiederum legt sich, so Pippin, ein hegelscher Zugang zur Bildkunst der klassischen Moderne nahe. Wenn letztere ihren Selbstverständlichkeitsverlust in der Problematisierung der Subjektivität ausdrückt, wie sie im Bildraum dargestellt wird, dann gilt dies auch performativ: Relativiert nämlich das Bild – gerade durch die Problematisierung des Subjektiven – seine verobjektivierende Funktion, wird das Bild zur sinnlichen Erscheinung einer bestimmten Spannung von Subjektivität und Objektivität.

Dies verweist *auf* und kulminiert *in* den Werken von Édouard Manet, so das dritte Kapitel (99–150). Unter Berufung auf die kunsthistorischen Deutungen von Timothy J. Clark und Michael Fried vertritt Pippin die These: Die moderne Bildkunst ist vor dem Hintergrund einer (auch) soziopolitisch erhellbaren Krise der Glaubwürdigkeit verkörperter und intersubjektiver Intelligibilität verständlich. In der Bildkunst zeigt sich das Unvermögen der Gesellschaft, sich selbst kohärent zu repräsentieren, oder, wenn diese Repräsentation wider Erwarten doch gelingt, eine Selbstentlarvung von inhumaner Entfremdung. Diese Entwicklungen schließen eine zunehmende Krise der Theatralität und eine ebenso zunehmende Unwirksamkeit antitheatralischer Strategien ein, die zur nachhaltigen Problematisierung malerischer Konventionen führen. Dies gipfelt bei Manet, wenn insbesondere in seinem Bild „Olympia“ die Darstellung einer Prostituierten den kapitalistischen Tauschwert paradigmatisch und für die bürgerliche Gesellschaft schockierend verkörpert. Im vollen Bewusstsein der Kenntnis traditioneller Konventionen der Bildkunst, so Pippin, wählt Manet eine Bildsprache, die in aggressiver Konfrontation den Betrachter verblüfft. Dies geschieht so, als ob im Theater ein Schauspieler plötzlich aus seiner Rolle heraustritt und direkt wie unmittelbar das Publikum anspricht. Mit Michael Fried bezeichnet Pippin diese Technik als „facingness“, die auf die Krise glaubwürdiger Subjektivität und deren Einbindung in gemeinschaftliche Praktiken hindeutet. Damit aber, so Pippin, ist man wieder bei hegelschen Einsichten angelangt: Die historische Zurücknahme des Ästhetischen in der Kunst zeigt an, was die modernen Gesellschaften umtreibt. Dies ist die Frage nach der Möglichkeit authentisch verkörperter, sinnlich-affektiv erfassbarer Intelligibilität in einem intersubjektiven Sinnsystem von Praktiken, die für genau diese Möglichkeit in der Dialektik von inszenierter Theatralität und gegenwendiger Antitheatralität anscheinend keinen Raum lassen.

Das vierte Kapitel (151–199) kritisiert den Versuch Martin Heideggers in *Der Ursprung des Kunstwerks*, diesem Problem durch eine vormoderne Ontologie zu entkommen. In dem Fall wird die nach Pippin vernünftig er-

schließbare und zu erschließende Orientierung an der Wirklichkeit und Verwirklichung der Freiheit durch die Behauptung einer ereignisontologischen Wahrheit ersetzt, deren Entbergen immer auch ein Verbergen sein soll. Dies konzipiert Heidegger so, dass eine grundlegende Undurchsichtigkeit des Materiellen und Erdhaften – durchaus mit heidnischen Anklängen – gegen die abendländische Vorstellung der Intelligibilität aufgeboten wird. Nach Pippin ist dies reflexiv wenig überzeugend, wenn man die bei Hegel angelegten Selbstrelativierungen des Intelligiblen berücksichtigt. Es ist sogar nicht ungefährlich. Denn Heideggers Versuch läuft darauf hinaus, wieder vor einer Form sinnlicher Undurchsichtig in die Knie zu gehen. Hinzu kommt bei Heidegger die Tendenz, die moderne Bildkunst einseitig und von einem konservativen Standpunkt aus zu sehen.

Im fünften Kapitel (200–220) bündelt Pippin seine Einsichten: Die (Bild-) Kunst ist ein kollektiver Versuch, gesellschaftliche Intelligibilität sozial-affektiv und öffentlich bedeutsam zu verkörpern, zu repräsentieren und zu verstehen. Ihre Krise verweist auf das Dilemma wechselseitiger Anerkennung, die das Ziel der Verwirklichung der Freiheit darstellt. In der Kunst wird diese Krise ihrer selbst gewahr, und zwar in der Doppelsinnigkeit des Sinnlichen und des Intelligiblen. Daher ist die Kunst, so Pippin, eine ausgezeichnete Weise der Erscheinung des Intelligiblen und mithin eine geistgegenwärtige Form des Geistes. Diese Rücknahme des hegelschen Konzepts des absoluten Geistes in das Medium der Kunst ist, so Pippin, genuin dem Geist der hegelschen Philosophie verpflichtet. Denn so wird die dialektische Doppelsinnigkeit bewusst erhalten, die Hegels System bestimmt.

Pippins Studie ist ein elegant geschriebener und übersetzter Essay, der geistreich und vor dem Hintergrund zahlreicher anderer Studien des Autors, Hegel für das Verständnis der modernen Bildkunst erschließt. Dies geschieht auf eine Weise, die der Studie absehbar einen Platz im philosophischen Diskurs – insbesondere zur Bildtheorie und Ästhetik – sichern dürfte. Wie immer in solchen Fällen sind zahlreiche Rückfragen möglich. Meines Erachtens drängen sich insbesondere drei Fragekomplexe auf. Der erste Fragekomplex ist exegetischer Natur: Lässt sich die Methode der hegelschen Dialektik von seiner Theorie des Absoluten trennen, die in der spekulativen Philosophie endet? Müsste man nicht schon Hegels Dialektik (etwa im Anschluss an Schelling) modaltheoretisch einklammern? Und welche Rolle spielt neben der Kunst die Religion? Welche Funktion hat bei einer sinnlich-affektiven, gleichsam kantianisierenden Lesart des Absoluten die Formation des objektiven Geistes? Der zweite Fragekomplex ist argumentationsanalytischer Natur: Wie steht es um die interne Stringenz der Überlegungen von Pippin? Wäre es nicht zielführender gewesen, den eigenen, nicht eigens ausgewiesenen Bildbegriff im Kontext der gegenwärtigen Bildtheorie zu bestimmen? Und wäre dann nicht auch das Verhältnis von Bildkunst zur Kunst im Allgemeinen klarer geworden? Der dritte Fragekomplex ist zeitdiagnostischer Natur: Welche Rolle spielt für Pippins Auslegung – mehr oder weniger bewusst oder unbewusst – die gegenwärtige Bilderflut und ihre Deutung („iconic turn"), die etwa auf den auch so genannten Bildschirmen von Personalcomputern auf die Verbindung von Bildlichkeit und Schriftlichkeit hinweist?

Und damit verbunden: Ist das Mediale bei einer Auslegung der entästhetisierten Bildkunst, die nicht mehr auf die so genannte Hochkunst eingegrenzt werden kann, nicht stärker zu berücksichtigen?

MALTE DOMINIK KRÜGER

HEIDEGGER, Martin: *La Storia dell'Essere*, curato e tradotto da Antonio Cimino. Milano: Marinotti Edizioni 2012, 206 pp., ISBN 978-88-8273-131-1.

Che nella ricerca ermeneutica e fenomenologica si sia spesso discusso, in maniera filosoficamente avvertita o meno, di una eventuale portata politica del pensiero heideggeriano è senz'altro assodato. Altrettanto assodato è però come, nell'importante mole di scritti del filosofo di Meßkirch, sia possibile rintracciare solo una quantità estremamente ristretta di passaggi espliciti su questo tema. All'interno di un tale panorama i testi raccolti sotto il titolo *La storia dell'Essere*[3] rappresentano un'eccezione e, in quanto tale, un arricchimento importante alla ricezione della filosofia di Heidegger, soprattutto per quanto riguarda la fase centrale del suo sviluppo, il cosiddetto "pensiero ontostorico" o "pensiero dell'evento".

Grazie alla pregevole traduzione di Antonio Cimino è ora disponibile questo testo anche al pubblico italiano. L'impresa ardua di trasporre il tedesco di Heidegger – la lingua che il filosofo usa in questa fase del suo pensiero è particolarmente densa e complessa, e in quanto tale spesso dura da rendere in italiano – riesce al traduttore e curatore del volume lasciando da parte, per un verso, qualsiasi tentativo di super-interpretazione nella traduzione, e seguendo d'altro canto una linea improntata alla sobrietà e alla completa aderenza al testo, senza evitare formulazioni spigolose a volte inevitabili, ma anche senza rinunciare, al contempo, alla scorrevolezza della lettura, là dov'è stato possibile conservarla.

Non è certamente un caso che le considerazioni più profonde sul piano politico si affaccino alla riflessione heideggeriana nel giro d'anni tra il 1938 e il 1940 (a queste date risale la serie di abbozzi e pensieri sparsi che costituiscono il volume in questione), là dove il suo pensiero si affranca da qualsiasi questione trascendentale per dirigersi in maniera particolarmente marcata verso un pensiero della storia che va di pari passo con la riflessione ontologica. Cinque anni dopo il discorso di accettazione del rettorato all'Università di Friburgo in Brisgovia, dunque, Heidegger si confronta apertamente con aspetti centrali della sua interpretazione della situazione politica e sociale europea: la questione del potere e della dittatura, la centralità del problema della macchinazione (*Machenschaft*) e la riflessione sull'essenza del comunismo – il tutto all'interno di una discussione generale su quei temi come l'evento, il pensiero ontostorico e l'Essere (*Seyn*) che attraversano la sua produzione di questi anni e per la cui comprensione i *Contributi alla filosofia*

3 Il testo che discutiamo è la traduzione di HEIDEGGER, Martin: *Die Geschichte des Seyns*, volume 69 della *Gesamtausgabe* (d'ora in avanti: GA), a cura di Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag 1998.

(dall'evento)[4] e *Besinnung*[5] rappresentano punti di riferimento imprescindibili.

Nell'epoca del compimento della metafisica, il cui cardine è certamente Nietzsche, la metafisica stessa, divenuta signora e padrona ovunque, è «così sconcertante da diventare spavento» (14); l'essenza della metafisica risiede nell'interpretazione dell'enticità in quanto rappresentezza, e cioè in quanto oggettivizzazione dell'«effettivo» nella tecnica (24). In quanto tale oggettivizzazione, l'ente «si offre nella sua manipolabilità» e come null'altro che manipolabilità (33). L'epoca dell'«illimitata fattura della manipolabilità» dell'ente è l'epoca della macchinazione, la cui manifestazione storica più concreta è il comunismo: «il "comunismo" fa dominare sull'ente in mezzo all'ente quell'essere che, per l'abbandono dell'ente da parte dell'essere, viene consegnato a questo stesso ente» (35; vedi anche 164–165). La conseguenza essenziale della storia della metafisica occidentale e del suo sfociare nella macchinazione è l'illimitata lotta per l'assicurazione del potere e perciò le guerre sconfinate, che assumono come unico obiettivo il «potenziamento del potere» (37).

La macchinazione, il cui essenziarsi è il potere, è il potenziamento stesso del potere nella sua essenza, è strapotenza: il potere è essenzialmente, in quanto potere, sempre un volere più potere. È dunque nella dimensione politica che il detto nietzscheano secondo cui la volontà di potenza vuole solo se stessa, vuole solo un "plus" di potenza[6] trova la sua realizzazione precipua. Si può forse dire che la più estrema determinazione ontologica dell'essere come volontà di potenza, e cioè come macchinazione, implica necessariamente un aspetto sociopolitico?

La risposta heideggeriana è senz'altro positiva, per quanto rimanga da capire esattamente in che senso il comunismo sia la concrezione storica della metafisica occidentale nella macchinazione, cioè nel pensiero dell'ente come manipolabilità, un pensiero che ha abbandonato l'Essere. Heidegger è molto chiaro: «la *soggettività* dell'umanità <è> l'assicurazione distintiva dell'abbandono dell'essere effettuato dalla metafisica», e «la conseguenza essenziale della soggettività è il nazionalismo dei popoli e il socialismo del popolo» (36). Non solo il comunismo, dunque, rappresenta l'epoca della fine della metafisica; il nazionalismo possiede infatti la stessa matrice. «L'*idea* della razza [...] scaturisce dall'esperienza dell'essere come soggettività e non è una "questione politica"» (60, vedi anche 193). Del resto «il pericolo non è il "bolscevismo", bensì *noi stessi*, in quanto gli portiamo la sua essenza metafisica (senza comprenderla come tale) aumentata al massimo – *e priviamo l'elemento tedesco e quello russo della sua storia*» (102–103). Ma c'è un terzo

4 HEIDEGGER, Martin: *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Milano: Adelphi 2007. Edizione originale: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, a cura di F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann Verlag 1989.

5 HEIDEGGER, Martin: *Besinnung*, GA 66, a cura di F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag 1997.

6 Cfr. HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*. Pfullingen: Neske 1961; trad. it. di F. Volpi. Adelphi: Milano 1994, in particolare 49.

aspetto, al di là di comunismo e "idea della razza", che emerge, per quanto in modo non immediatamente evidente, nelle pagine del filosofo: la "potenza americana". Ci sembra infatti di poterne cogliere un riferimento in molteplici passaggi, in particolare quando Heidegger scrive che «salvezza della razza e *difesa della libertà* sono, su lati reciprocamente opposti, i pre-testi [*Vorwände*] dietro a cui si scatena il puro potere» (132). L'analisi ontostorica, in quanto propriamente filosofica e non storico-politica, mira a rintracciare un carattere comune ai tre sistemi politici in gioco, tedesco, americano e russo; tutti e tre, pur con le loro profonde differenze (essi si trovano infatti su «lati reciprocamente opposti», *ibidem*) risultano essere concrezioni storiche di un unico fenomeno, la metafisica come macchinazione e la sua l'interpretazione dell'ente come manipolabilità.

Le analisi heideggeriane si estendono su molteplici temi aderenti a vario titolo alle poche linee generali che abbiamo appena schizzato: l'equilibrio e la lucidità delle analisi sui «grandi criminali» (67–70), sull'assoggettamento e sull'annientamento, sul nesso tra potere e verità «al di là di ogni questione morale» (70), sul ruolo della dimensione pubblica nell'amministrazione del potere e sulla questione dell'indifferenza mostrano un pensatore all'opera con temi che, all'epoca in cui queste considerazioni sono state scritte, erano di straordinaria attualità – ma che non hanno perso smalto nella contemporaneità. In particolare Κοιυόυ – *Dalla storia dell'essere* e l'*Abbozzo su* Κοιυόυ. *Sulla storia dell'essere* contengono considerazione importanti sulla «stranezza» (151) della seconda guerra mondiale e sul concetto di guerra totale – un concetto che, nell'interpretazione che ne dà Heidegger, rimane attuale almeno fino al 1989, e che forse non è estraneo neppure alla situazione odierna. Scrive dunque Heidegger in una citazione che vale la pena riportare per intero: «le "guerre mondiali" ricevono il loro nome *in primis* da questo processo: il mondo, nel senso del globo terrestre abitato, viene ricoperto da esse, senza risparmiare posti. Solo che il contenuto più essenziale di questa denominazione rimanda a qualcos'altro. Il "mondo", nel senso di ciò che, in quanto struttura di rimandi, cattura entro il suo vigere l'ambito progettuale dell'uomo storico, diventa bellico. La guerra non ottiene più uno stato di pace, bensì fissa in modo nuovo l'essenza della pace. La pace ora è lo strapotente dominio di tutte le possibilità belliche e l'assicurazione dei mezzi della relativa attuazione [...]. Dato che nella pace vige ancora più minaccioso il carattere sinistro, non appariscente, di ciò che la guerra può essere, la pace diventa rimozione della guerra [...]. Ciò che è ancora impalpabile e tuttavia, in ciò che è privo di senso, è ovunque invadente e si insinua è lo svanire della differenza tra guerra e pace» (153). Questo accade non per un ordine mondiale casualmente costituitosi nella storia umana, ma risulta nella sua portata planetaria dal fatto che alla sua radice si trova la determinazione metafisica del potere, che è ora il nome per l'essere dell'ente. Tra forme autoritarie e parlamentari dello Stato vige una «medesimezza metafisica basata sul potere stesso e sulla imposizione di un ideale» (161).

La concezione metafisica dell'ente che trova la sua concrezione storica nei regimi contemporanei ad Heidegger (siano essi democratici o meno, americani, russi o tedeschi) e che si basa sull'essenza del potere in quanto

macchinazione «annienta la possibilità della verità dell'ente. Essa è la fine della metafisica» (62). Come pensatore, non resta dunque ad Heidegger che "prendere una decisione" e guardare al di là. E ciò che c'è al di là è il «salto dentro l'oltre-passamento della metafisica» verso «l'interrogare ontostorico», perché un interrogare del tipo della metafisica «non è più possibile» (31): bisogna dunque «scuotere la storia, aiutando a disincagliare dalla macchinazione l'ente nella sua totalità. / La liberazione nella libertà per la verità dell'Essere. / *Tale pensiero è in-umano* (non si rivolge a criteri, scopi e tendenze dell'umanità esistita finora). / *Tale pensiero è a-teo* (non può richiamarsi a una missione e a un compito e in ciò acquietarsi). / *Tale pensiero è – l'esser*-ci. La repentinità dell'istante di un altro inizio della storia dell'Essere» (22).

DIEGO D'ANGELO

BIALAS, Wolfgang: *Politischer Humanismus und „Verspätete Nation": Helmuth Plessners Auseinandersetzung mit Deutschland und dem Nationalsozialismus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 295 S. ISBN 978-3-525-36918-0.

Helmuth Plessner (1892–1985) gilt in der Philosophiegeschichte, zusammen mit Max Scheler und Arnold Gehlen, als einer der Begründer der philosophischen Anthropologie: Unter dieser Perspektive ist der Philosoph schon des Öfteren gedeutet und gelesen worden, weniger jedoch als Kulturphilosoph oder als Diagnostiker seines Zeitalters. Plessner ist aber nicht nur der Autor des bekannten Buchs *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), sondern auch von Schriften, die den Bereichen der philosophischen „Diagnostik" und der sozial-politischen Anthropologie zugeschrieben werden können: *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), *Macht und menschliche Natur* (1931) und *Die verspätete Nation*. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (erste Ausgabe 1935 mit dem Titel *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*; zweite Ausgabe mit Ergänzungen, mit dem oben genannten Titel, 1959). Das letztgenannte Buch untersucht die sozial-kulturellen und geistigen Umwandlungen in den ersten Jahren des NS-Regimes. Wolfgang Bialas, der sich vor allem mit der Rolle der Intellektuellen während der Weimarer Republik und des Dritten Reichs beschäftigt, entwickelt diesen Plessner und seine Auseinandersetzung mit dem deutschen Denken und dem Nationalsozialismus. Es kommt nicht von ungefähr, dass die Hauptschrift Plessners dieser „diagnostischen Phase", *Die verspätete Nation*, auch als „Deutschlandbuch" bezeichnet wird, weil es Deutschland als Ganzes bzw. sein Denken, seine Art, seine Bestrebungen sowie seinen Untergang untersucht und darstellt. Plessner wird von Bialas also in eine breiterere Perspektive über die Moderne und das Abendland einbezogen und betrachtet. Bialas teilt in seiner Rekonstruktion denselben theoretisch-historischen Ausgangspunkt Plessners: die Krise der bürgerlichen Welt und Werte während des 19. und 20. Jahrhunderts. Er teilt nicht nur diesen Ausgangspunkt, in seinem präzisen Nachvollzug der Gedankengänge Plessners scheint es manchmal, als ob

Plessner und Bialas sich „überlagern" bzw. „verschmelzen". So eine Methodik kann einige Zweideutigkeiten und Verwirrungen verursachen, vor allem, wenn der Leser sich mit Plessner nicht gut auskennt. Die Moderne, betont Bialas, bringt die Notwendigkeit einer Reaktion mit sich und Deutschland ist das Land, das sich zu einem „Sonderweg" entschließt. Die Eigenart dieser Nation gibt Plessner mit dem Begriff „verspätete Nation" wieder, der uns, meiner Meinung nach, ein tieferes Verständnis des deutschen Charakteristikums (sowohl Plessner als auch Bialas sprechen explizit von einer „deutschen Natur", ein Ausdruck, der damals in der philosophischen und politischen Debatte verbreitet war, ohne unbedingt negative Facettierungen zu haben) ermöglicht und die Zeitlage des damaligen Deutschlands beschreiben kann. Von einer „verspäteten Nation" zu reden, heißt, den schwierigen und langen Prozess der deutschen Nationalstaatsbildung bzw. seiner politischen Einheit darzustellen und zu problematisieren. Dieser nationale Prozess und die nationale Herausbildung Deutschlands erfolgte relativ spät: Erst 1871 entstand formell das deutsche Reich und schon am Ende des ersten Weltkriegs erfuhr diese Einheit eine erste Krise, die mit dem zweiten Weltkrieg ihre katastrophale Zuspitzung erreichte. Das Ende des NS-Regimes stellte nicht die Wiedergewinnung einer potenziellen (demokratischen) Einheit Deutschlands dar, sondern seine erneute Spaltung: Deutschland wurde in zwei Staaten gespaltet, sodass Bialas mit Recht betont, dass die „Verspätungssituation" Deutschlands bis 1990 dauerte. Dies weiterdenkend ließe sich sagen, dass die Wiedervereinigung aus einer geschichtsphilosophischen Sicht dem „verspäteten Deutschland" ein Ende setzt, eine „Vollendung" der deutschen und europäischen Geistesgeschichte darstellt. „Verspätete Nation" verweist aus Bialas' Sicht (eine solche Idee kann man aber implizit auch den Ausführungen Plessners entnehmen) auch auf einen ständigen Bezug auf die Vergangenheit (manchmal auf eine mythische) mit der kritischen Absicht, die Gegenwart mit einem Blick auf die Zukunft infrage zu stellen. Verschiedene Stufen der Zeitlichkeit bzw. der Geschichtlichkeit überschnitten sich damals in Deutschland. Solche Überlagerungen der zeitlichen Stufen bestimmen auch Bialas' Forschung selbst, dessen Perspektive den Autor zu einer gesamten Darstellung des Zusammenhangs „Nationalsozialismus – Krise der bürgerlichen Werte – deutscher Sonderweg" führt. Ein derartiger Zusammenhang beleuchtet die Hintergründe der Auffassung von einer angeblichen Überlegenheit Deutschlands (nicht nur seitens der Nationalsozialisten; vgl. 70–85) sowie die Eigenartigkeit des deutschen Verhältnisses zur Vergangenheit. Bialas behauptet, dass es Plessner darum geht, durch eine Diagnose der Krise der bürgerlichen Welt eine produktive Perspektive auf Deutschland als Werte- und Gesellschaftsordnung zu entwerfen.

> „Das beschleunigte Nachholen europäischer Entwicklung, so seine [Plessners] Ausgangsthese, habe den Deutschen das Gefühl gegeben, im Ensemble der europäischen Nationen etwas Besonderes zu sein. Das Fehlen eines historisch gewachsenen Nationalcharakters hätten sie mit der Behauptung von ‚Charaktereigenschaften des ewigen Deutschen' beantwortet, die die Deutschen zur weltgeschichtlichen Führungsrolle bestimmte. Im Unterschied zu anderen Völkern könne das deutsche Volk aus inneren Ursprünglichkeit, Urtümlichkeit

> und Tiefe noch unausgeschöpfte Entwicklungspotentiale mobilisieren, die es an die Spitze zukunftweisender Entwicklungen tragen werde" (89).

Diese deutsche Ansicht, eine Eigenartigkeit und Besonderheit zu haben, also eine bestimmte und entscheidende Rolle im Kontext Europas des 20. Jahrhunderts zu spielen, verkörperte einen Ausgangspunkt, der auch den damaligen (und heutigen) deutschen Extremismus bestimmte und förderte. In den Worten des Autors: „Die Denkfigur weltgeschichtlicher Ungleichzeitigkeit, die den Deutschen gegenüber dem Rest der Welt zum Vorteil einer beispiellosen Affinität für Zukunft und Entwicklung ausschlage, benutzte auch die nationalsozialistische Ideologie zur Rechtfertigung eines weltpolischen Führungsanspruchs Deutschlands" (89).

Trotz dieser ideologischen Verwendung seitens des NS-Regimes hat die Denkfigur weltgeschichtlicher Ungleichzeitigkeit ein konkretes Potenzial: Es geht, so scheint es mir, um ein „mythisches" Substrat deutscher Eigenartigkeit, das zu einer theoretischen Betrachtung der Zeit bzw. Zeitlichkeit anregt. Deutschland und Westeuropa lebten, sozusagen, in verschiedenen Zeiten. Diese zeitliche Spannung zwischen Europa und Deutschland konnte, nach Plessner, „produktiv" für eine geistige Reifung sein, indem die deutsche Geschichte und ihre Leistungen sowie die Rolle Deutschlands in eine parallele (soziale, kulturelle und auch politische) Dimension versetzt würden. Diese geistige Spannung und diese Verspätung Deutschlands wären in der Lage, so Bialas mit Bezug auf Plessner und auf den Historiker C. Steding, sein Entwicklungspotential durchzuführen und zu mobilisieren – also die Mobilisierung des geschichtsmächtigen Potentials deutscher Nation. Die „Ungleichzeitigkeit" Deutschlands ist eine alternative Zeitberechnung, die der (deutschen) Geschichte einen anderen Sinn zuschrieb (man könnte sogar sagen, eine andere Einordnung Deutschlands in das geopolitisch-europäischen Gleichgewicht vornahm). Ein solches Verfahren, das dem abendländischen Denken nicht ganz fremd war (man denke an das Christentum, aber auch an die aktuelleren und nicht traditionellen „Zeitbetrachtungen" Nietzsches, Spenglers, Jüngers und Benjamins), fasst Bialas explizit so zusammen:

> „Diese Ungleichzeitigkeit eröffne den Deutschen Erkenntnismöglichkeiten, die so für die Westeuropäer nicht bestünden. Da sie jenes Zeitalter, in dem die Westeuropäer noch lebten, bereits hinter sich hätten, seien sie im Unterschied zu diesen auch in der Lage, diese Epoche zu überblicken" (89).

„Überblicken": Dieser Ausdruck ist das Leitmotiv der Auseinandersetzung Bialas' mit Plessner. Das Buch ist ein sehr gelehrtes Fachwerk, das bestimmte Kenntnisse der Zeitgeschichte, der damaligen Geisteslage Deutschlands sowie der sozio-philosophischen und politischen Auffassungen Plessners beim Leser voraussetzt. Bialas' Schrift ist nämlich vielschichtig: Um seine Einstellung zur Zeitdiagnose Plessners zu erkennen, darf man den kulturellen Kontext des jüngeren Deutschlands keinesfalls vernachlässigen. Durch dieses Werk hat der Autor den kulturellen Hintergrund Deutschlands ab dem 19. Jahrhundert „überblickt", ohne in eine bloße kompilatorische (und nicht mehr innovative, also weniger interessante) Darstellung zu geraten.

Obwohl Bialas' Deutung sich mit der Plessners oft überschneidet, ist diese affirmierende Position Plessners insofern eine fruchtbare Lektüre, als Plessner hier ausführlich durchgedacht worden ist. Bialas' Studie kann deshalb sozusagen als eine philosophische „Einführung für Fortgeschrittene" bezeichnet werden, die im 20. Jahrhundert neue Deutungsmöglichkeiten des deutschen Geistes eröffnet.

MANUEL ROSSINI

FISCHER, Johannes: *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 176 S. ISBN 978-3-17-022334-9.

Man muss eigentlich nicht begründen, warum es mehr Bücher wie dieses geben sollte, sondern eher verstehen, warum dies leider nicht so ist. *Verstehen statt Begründen* von Johannes Fischer, bis zu seiner Emeritierung 2011 Professor für Theologische Ethik in Zürich, ist ein engagiertes und meinungsfreudiges und doch zugleich umsichtiges, ja sensibles Buch. Es ist gegen den Mainstream der philosophischen und theologischen Ethik geschrieben, die die rationale Begründung moralischer Urteile als ihre Hauptaufgabe ansehe. F. erkennt darin eine für Moral und Ethik ruinöse Einengung und lädt daher dazu ein, die disziplinäre Ausrichtung zu weiten, um der tatsächlich gelebten „Sittlichkeit" Raum zu geben, statt sie in theoretischen Abstraktionen latent oder gar explizit zu verkürzen. Dem setzt F. eine „Streitschrift" entgegen, die in der Tat „*cum ira et studio* geschrieben" ist, wie der Autor selbst mitteilt (21), um so unterschiedliche Linien seines Werkes pointiert zusammen zu führen: die Herausarbeitung der Dimension des Geistes als ethischen Ausgangspunkt (*Leben aus dem Geist*, 1994), das sich daraus ergebende Verständnis der Ethik als einem hermeneutischen Unternehmen (*Theologische Ethik*, 2002) und die entsprechende Kritik der desengagierten Rationalität samt der von der Moral entkoppelten Theorie begründeten Handelns (*Sittlichkeit und Rationalität*, 2010).

Titel und Untertitel drücken polemisch, aber treffend aus, worum es in allen vier Kapiteln auf je unterschiedliche Weise geht. Demnach sei Ethik falsch verstanden, wenn sie sich als Begründungslieferant moralischen Handelns präsentiere (Kap. 1). Inwiefern es um mehr als um Handlungen gehen müsse, wird unter dem Stichwort „Geistvergessenheit" verhandelt (Kap. 3). Daraus werden die methodologischen Konsequenzen für die Ethik als Disziplin in ihrer Relation zur Religion und dem christlichen Ethos gezogen (Kap. 4). Mit diesem Gedankengang etwas unverbunden scheint Kapitel zwei zu sein, das sozialethische Fragen von Menschenwürde und Gerechtigkeit thematisiert. F.s Grundthese wird jedoch auch dort deutlich und lautet, dass an die Stelle rational-ethischer Begründungen die bescheidenere Aufgabe zu treten habe, unseren Sinn für die moralische Signifikanz konkreter Situationen zu schärfen und somit hermeneutisch zum guten moralischen Sich-Verhalten anzuleiten (26).

Dabei geht F. immer wieder von Beispielen aus, unter denen die Erzählung vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) eine Schlüsselrolle einnimmt. Was der Samariter zwischen Jerusalem und Jericho tat, ist so bekannt wie es umstritten ist, wie sein Handeln, seine Gründe und Motive konkret zu charakterisieren sind. Offenbar hat er nicht mit der Intention gehandelt, das Richtige zu tun; er hat sich auch nicht erst über seine Gründe Rechenschaft abgelegt, obgleich es auch keine rein spontane Tat gewesen ist (48). Um das Richtige oder um richtige Gründe geht es hier nirgends; und so erweist sich die meist unhinterfragte Grundthese, nach der es in moralischen Orientierungen um Orientierungen an richtigen moralischen Urteilen gehe, als nicht nur jener Szene unangemessen. Sie verlasse den ganz konkreten Standpunkt des moralisch handelnden Menschen und zugleich unsere moralischen Reaktionen auf dessen Tat, die weder nur das Motiv des Mitgefühls, noch die isolierte Handlung, sondern eben die umfassende Sequenz eines *Handelns aus Mitgefühl* adressierten (46, 115).

F. weist dabei nicht nur die Ansicht ab, wonach es die Ethik mit Begründungsfragen zu tun hätte (26–41), sondern stellt auch in Abrede, moralische Urteile könnten überhaupt argumentativ *begründet* werden (26f.). Hinter diesem Irrglauben steckt nach F. ein konfuser Begriff der Handlung, der deren Gründe mit moralischen Urteilen verwechsle. Doch die Überlegung, A statt B zu tun, *veranlasse* A, *begründe* die A-Tat aber nicht (109). Es ist eines, Gründe zu haben, ein anderes, entsprechend zu handeln (57). Daher schlägt F. vor, Gründe als Produkte von *ex-post*-Verständigungen anzusehen: Handlungen samt deren Motive (Außenperspektive) und Gründe (Vorstellung des Handelnden als Urheber) seien dann allein mittels der Verständigung und als Antworten auf Warum-Fragen zu denken, sodass die Relation von Kognition und Aktion auf ganz andere Weise zu denken sei (115).

Dazu erinnert F. zunächst daran, dass es zu einer „Verwüstung" des Ethischen komme (174), wenn die Rolle der emotionalen Involvierung aussortiert, statt in ihrem moralischen Gehalt gewürdigt werde. Die Ausklammerung der Emotionen für das moralische Handeln korreliere mit einer desengagierten Vernunft, die sich in ihrer vermeintlich rationalen Isolierung der „Erschlossenheit" des Moralischen im Individuell-Konkreten von vornherein beraubt habe (42). Daher sei die Brennweite der ethischen Wahrnehmung zu erweitern, um den Fokus auf rationales Handeln durch den Blick des emotional immer schon gestimmten (Sich)Verhaltens zu ersetzen. Die moralische Orientierung richtet sich dann nicht mehr an Begründungen aus, sondern wäre als ein Sinn zu verstehen, der die moralische Signifikanz einer spezifischen Situation wahrnehme – genau wie es der Samariter getan habe (56). Erst in dieser umfassenden Dimension einer existentiellen Ausrichtung zwischen bewusstem Engagement und dem oft subtileren Bestimmt-Werden durch ein Ethos – etwa dem der christlichen Tradition – werde die Ethik ihrer hermeneutischen Aufgabe gerecht; denn nur auf diesem Weg sei die „Erfahrung atmosphärischer Präsenz, wie sie sich im menschlichen Verhalten" vermittle, greifbar, um dem Leben und Handeln *aus einem bestimmten Geist* auf die Spur zu kommen (154, 158).

Das hat weit reichende Auswirkungen für das Verständnis dessen, was Ethik ist. In ihr könne es nicht um die Begründung von Handlungen gehen, da sich Handlungen überhaupt nicht aus einem theoretischen Überbau ableiten liessen; vielmehr habe sie sich einem moralischen Denken zu widmen, das wesentlich darin bestehe, die moralische Signifikanz überhaupt wahrzunehmen und den damit konfrontierten Menschen vor dem Hintergrund seiner Prägungen, Werte und ganz individuellen Präferenzen jenseits bloßer Kasuistik und Regelhaftigkeit zu *verstehen* (61, 101). Dann greift aber auch nicht mehr die philosophische Kritik, es könne keine genuin theologische Ethik mehr geben, weil diese nicht zu allgemeingültigen Begründungen durchdringen könnte (139; so u.a. Volker Gerhardt); ebenso verfehlt erscheint das theologische Korrelat, das entweder von einer theonomen Ethikbegründung ausgeht (142f.; so W. Härle) oder Handlungen als Wahl im Horizont letzter Zielorientierung charakterisiert (144f.; so E. Herms). Die Religion – bzw. das christliche Ethos – komme nicht durch die Bereitstellung spezifischer Gründe ins Spiel, sondern auf der weit basaleren Ebene einer Wahrnehmung für das moralisch Signifikante, auf das wir antworten (147). Wenn der Term nicht so verfänglich wäre, könnte man von einer *responsiven Situationsethik* sprechen, die nicht mehr an generalisierenden Begründungsmustern interessiert sein kann, sondern an der Ethos-basierten Sensibilisierung für das, was uns moralisch „unmittelbar angeht". Zu fragen, was denn dies genau sei, wiederholt nur jene Frage des Schriftgelehrten, wer denn sein Nächster sei. Der Samariter hatte unmittelbar erkannt, wer sein Nächster ist und was zu tun ist (62). Konkreter geht's nicht.

Es wird deutlich geworden sein, dass F. *in nuce* einen fundamentalethischen Ansatz präsentiert, der nicht Einzelfragen anwendungsorientierter Ethik betrifft, sondern den Kern des Dissenses treffsicher lokalisiert. F. geht von einer anderen Vorstellung davon aus, wie Gründe „in unserem Leben liegen" (Wittgenstein): eben nicht als isolierbare Fundamente, die zu dadurch qualifizierten Handlungen führen würden, sondern als rekursive Konstrukte, welche die auch für den Handelnden selbst oft undurchsichtige Gemengelage von Prägung, Intuition und Motiven ordnen könnten. Das sollte nicht als schwammiger Nichtrationalismus aufgefasst werden, wohl aber als dezidierte Reserve gegenüber einem rationalistischen Begründungsdenken, das den Sinn für das sich konkret aufdrängende Moralische geradezu verdunkelt. F. ist dafür zu danken, dass er Licht in die Debatte gebracht hat, indem er die Alternative pointiert skizziert. Man wird dann in Einzelfrage – etwa gegenüber F.s tierethischen Thesen (98) – anderer Meinung sein können, aber (besser) verstehen, inwiefern Ethik selbst auf (besseres) Verstehen aus ist. Dem Nachdenken über Ethik kommt dann seinerseits etwas Ethisches zu. Das aber lässt sich nicht nur *verstehen*, sondern – wie hier geschehen – gut *begründen*.

HARTMUT VON SASS

TORRELL, Jean-Pierre : *Résurrection de Jésus et résurrection des morts. Foi, histoire et théologie*. Paris : Cerf, 2012. 256 p. ISBN 978-2-204-09815-1.

Justly renowned for his historically-attentive works on St. Thomas Aquinas, Fr. Jean-Pierre Torrell in this book offers a concise theological treatment on the resurrection. This Dominican scholar engages in a theological, doctrinal reading of the New Testament (informed by exegetical studies), with the aid of the Catholic tradition, of which Thomas is his principal example. As its title indicates, the book deals with both the resurrection of Jesus and that of the dead; the close connection between these two articles of faith is a leitmotif of the book. Indeed, for Torrell, belief in Christ's resurrection is at the heart of the Christian faith, and forms the very foundation for belief in the resurrection of the dead. Thus, the book has a unity that goes beyond a series of observations on related theological themes; this unity arises from the work's subject matter, a unity that the author makes explicit in its plan, execution, and contents.

After a brief preface (7–12), the book's main content is divided into three main sections, concerning: (I) Jesus' resurrection (13–96), (II) the resurrection of the dead (97–145), and (III) "Questions Complémentaires" (147–196). Some excerpts from relevant source texts follow (197–230), with a bibliography at the end (231–239). The first of the three main sections (I), on Christ's resurrection, seeks to show the coherence of the New Testament, as well as the credibility of the first witnesses and of the resurrection itself. This section notably attempts to address the difficult problem of aptly describing how the resurrection of Christ is related to history. Torrell considers Jesus' resurrection to be a divinely-willed self-manifestation to chosen witnesses; in this, the author steers a middle course between the apologetic, positivistic view (holding Jesus' resurrection to be as observable as any other event), and an experiential one (reducing it to an interior experience of the witnesses). The author's observations bring out the congruence between the resurrection of Jesus as an article of faith and its quality as a unique in-breaking of the eschatological into history.

The second major section (II) deals with the resurrection of the dead. It is divided into three parts: the first, on the Scriptural expressions of Jesus as first-born of the dead; the second, on how Christ's resurrection brings about the resurrection of all; and the third, on what belief in the general resurrection entails, with reflections on its implications for theological anthropology (including the communal and cosmological dimensions of humanity), and the question of damnation. In this section, Torrell's use of St. Thomas is more pronounced. The Common Doctor is less a source of material than a guide – even though Torrell will not slavishly follow him on every matter of interpretation (e.g., 87).

The third section (III) addresses three specific, current issues related to resurrection, well-chosen for their relevance. The first concerns certain recent attempts to consider whether resurrection may occur at the moment of death ("resurrection in death"), thereby obviating any need to posit an interim state in which the soul is without the body, as in the traditional account.

Torrell considers the (scant) scriptural support for such attempts, and analyses the anthropological stakes involved. In light of certain texts of St. Thomas and of the Holy See, he is generally dubious of the value of the newer views (which, while remaining widespread popularly today, are advocated less frequently in academic circles, he rightly notes). The second issue concerns conceptions of reincarnation, and whether any such conception is compatible with Christianity. The author rejects such conceptions sharply; one reason he offers for this rejection is their inherent and irremediable dualism, one that implicitly denies the Incarnation and the bodily glorification of Christ. The third matter regards pastoral questions surrounding cremation; Torrell offers a brief history of this way of dealing with bodily remains, gives the reasons for the recent change in discipline regarding it, and provides some theological reflections on the practice today.

The back matter of the book includes a selection of texts for reference, including passages from works by St. Thomas and key excerpts of texts from the Holy See. The select bibliography offers a thematically-arranged listing of texts (in French) for further reading. This is particularly welcome, since Torrell has chosen to leave his text largely free of source references (though he acknowledges his debt to the work of others). No index of any kind is provided; while there is little need for an index of names (since references are kept to a minimum) or of subjects (due to the work's topically-structured format), an index to biblical passages would have been helpful.

Having considered the book's contents, a few general remarks are in order. Throughout the book, since the author seeks a doctrinal interpretation of Scripture, it is not surprising that he occasionally finds a harmony among texts that at least appear to diverge from one another. For example, he suggests (56) the plausibility that the risen Jesus appeared to the Twelve both in Jerusalem (as in Mark and Luke) and in Galilee (so Matthew and John); such a concord may be unexpected for those more ready to suspect contradictions among the texts. However, Torrell can also leave differences unresolved, e.g., noting a "tension" between two traditions concerning who was first to see the risen Jesus (Kephas in Luke and Paul, vs. Mary Magdalene in John, 55–56). This is understandable in this latter case, since, after all, only one of the two could be the first to witness the risen One. Thus, the author's judgment steers clear of a methodological bias toward either disagreement or harmony among the biblical texts.

As for his results, Torrell sometimes engages in speculation that goes well beyond currently available dogmatic determinations (e.g., the list of "ten propositions for today" regarding the relationship of the resurrection of Jesus to history, 85–93). Nevertheless, he depends to a great degree on the doctrinal tradition. Thus, for example, he notes his intention to hold to the clear teaching of scripture and *magisterium* on the reality and eternity of the punishment of the damned (144); and in speaking of the non-meritorious quality of the causality of Jesus' resurrection, he quickly notes about purgatory, without any explanation or reference, that one may "pray for the dead," but that they cannot make progress toward beatitude on their own (112). The contrast between the extended attention to certain speculative aspects, on

the one hand, and the commitment to standard statements of doctrine, on the other, sometimes gives a sense of unevenness to the book. Is it an elaboration of catechesis, or a work of speculative theology? Yet this unevenness is explained largely by the subject matter itself: concerning issues upon which the tradition has been silent or undecided, the author offers attention of a more exploratory kind; otherwise, a more cursory (though thoughtful) treatment can be expected.

What will be of most interest to readers is the way Torrell has achieved an effective kind of integration in examining Jesus' resurrection and the general resurrection together. These two themes are normally treated in separate sub-domains of theology (the former, in Christology, the latter, in eschatology); by considering them in their mutual relationship, the author can offer some insights less readily available to treatments separated by the usual dogmatic subdivisions. For example, in the second section (II), on the resurrection of the dead, a preliminary conclusion ("Conclusions provisoires," 104–106) on the proper Christian regard for the body and for a non-dualistic anthropology is founded precisely upon the intimate interconnection between Christ's resurrection and ours (105, with Christ's rising making the recreation of humanity in its soul-body unity definitive). Thus, treating the interconnection of the two kinds of resurrection allows for a certain economy of argumentation about central matters of faith that would not be well-served by any attempted material separation between Christology and eschatology.

In the French-speaking world, the work may be unique in offering an accessible treatment of the themes it covers. Originally adapted by the author from lectures for future priests, teachers of religious studies, and catechists, the book should be of value for those audiences, as well as for theologically-informed members of the laity. It would be well-suited to support a master- or bachelor-level course on resurrection, or even for adult faith-formation of the more advanced kind. Although the book is not intended for specialists, they should nevertheless want to examine it for the astute arguments and perceptions offered by its author. For anyone with interest in the doctrine of resurrection – Jesus' and ours – this work provides a succinct overview and many clarifying insights.

BRYAN KROMHOLTZ, OP