

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

Band: 31 (1984)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen

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: 15.04.2026

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

BESPRECHUNGEN

John Dudley: Gott und Θεωρία bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik.– Frankfurt/M.-Bern: Peter Lang 1982. 241 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XX, Bd. 89.)

Die von John A. Dudley unter Leitung von Prof. A. Zimmermann (Köln) in englischer Sprache verfaßte Dissertation liegt in deutscher Übersetzung vor. Der Verf. untersucht darin das Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles unter philosophischen und theologischen Aspekten. Er will eine theologische Grundlage der «Ethik» nachweisen und zeigen, daß an den wenigen Stellen, an denen in der NE von Gott die Rede ist, dieser mit dem Gott von Met. A identisch ist und daß dessen Funktion in der «Ethik» bisher insofern unterschätzt wurde, als man nicht erkannt hatte, daß der «unbewegte Bewegter» im ethischen Traktat des Aristoteles der eigentliche Gegenstand der «Betrachtung» (θεωρία) sei. In D.'s Deutung ist er «Ausgangspunkt, Inspiration und Grundlage der Ethik» (7). D.'s Anspruch liegt in der Beseitigung einer von manchen Forschern beklagten Unklarheit bezüglich einer «letzten Norm» der aristotelischen Ethik. Außerdem will er einer Tendenz entgegenwirken, A. zu «entchristlichen», d. h. ihn nicht im Lichte christlicher Adaptationen seines Systems, sondern in seinem historischen Kontext zu sehen. Diese Haltung habe einen außergewöhnlichen Skeptizismus gegenüber der «offensichtlichen Bedeutung des aristotelischen Textes selbst» zur Folge gehabt, deren Tragweite man nicht einschränken dürfe, «auch wenn die Auffassungen des Stagiriten bisweilen in überraschender Weise mit christlichen Auffassungen zu harmonieren scheinen» (15). Obwohl die Bedeutung des Textes nicht jedem Leser gleich «offensichtlich» sein mag, ist der Ansatz von D.'s «Ethik»-Rezeption überprüfenswert.

D.'s Buch umfaßt, streng und übersichtlich gegliedert (er vergleicht seine Darstellungsmethode mit der «Ethik» Spinozas, «more geometrico demonstrata»), eine Einleitung, drei Hauptkapitel, welche die Funktion Gottes in der NE untersuchen, einen Schlußteil und einen Anhang über die Bedeutung von ΕΝΕΡΓΕΙΑ, ΠΡΑΞΙΣ und ΠΟΙΗΣΙΣ; jedem dieser Teile folgen umfangreiche und nützliche Anmerkungen. Gemäß Einleitung wird die Frage behandelt werden, «auf welche Weise Gott Ursache vollkommenen menschlichen Handelns ist» (8), wobei sich erweisen soll, was oft bestritten wird, nämlich, daß die ethische und die metaphysische Ordnung der Wirklichkeit bei Aristoteles übereinstimmen. Der Nachweis eines identischen Gottesbildes von Met. und NE macht allerdings aufgrund der spärlichen Hinweise auf Gott im letzteren Werk einen Vergleich hauptsächlich mit Stellen aus EE und Pol. erforderlich. –

Folgender Leitsatz, der auch als Motto des Buches dient, bietet sich als «Thema» der Abhandlung an: «Denn das ganze Leben der Götter ist glücklich und das der Menschen, soweit ihnen eine gewisse Ähnlichkeit in solchem Wirken zukommt» (Ne X, VIII 1178 b 25–27). D. nennt ihn einmal einen «expliziten Lehrsatz» (9), ein andermal eine «Hypothese», die der Argumentation in NE zugrundeliege (165f.). Während eine derartige Gewichtung noch plausibel erscheint, dürfte dasselbe nicht für alle aus diesem Ansatz gezogenen Folgerungen gelten, auch wenn die Basis einer historisch korrekten Situierung der «Ethik» nicht angezweifelt wird: die Funktion Gottes als Vorbild für das menschliche Leben steht nach D. in Übereinstimmung mit Platons Lehre von der «Verähnlichung» mit Gott (Theaet. 176 ab), die bei Aristoteles als «Nachahmung Gottes» weiterwirke. – D. unterscheidet sechs Eigenschaften Gottes in NE, die paradigmatisch seien für die Bestimmung des vollkommenen menschlichen Lebens, beschränkt aber seine Untersuchung auf die zwei wichtigsten, nämlich Gottes einfache Natur und die «Betrachtung» (θεωρία).

Entsprechend D.'s Einschätzung der zitierten Passage, derzufolge das Leben Gottes Maßstab für das Leben des Menschen ist, haben die beiden ersten Kapitel je zwei Teile, in denen die Natur bzw. Tätigkeit Gottes der Natur bzw. Tätigkeit des Menschen einander gegenübergestellt werden. Die Absicht des Verf. im I. Kapitel («Die Natur des vollkommenen Lebens des Menschen ist der Natur Gottes ähnlich») ist es, zu zeigen, daß zwischen Gott und Mensch eine Wesensähnlichkeit besteht, deren Bedeutung für die Ethik seiner Meinung nach von bisherigen Interpreten nicht erfaßt wurde. Im einzelnen will er nachweisen, daß Gott 1) ein dem Menschen überlegener Intellekt ist, 2) unstofflich ist und 3) ein tätiges Leben führt. Im zweiten Teil dieses Kapitels werden die entsprechenden Eigenschaften im Falle des Menschen untersucht, der nicht ausschließlich Intellekt ist, dessen Leben aber vollkommen genannt werden kann, wenn es ein Leben gemäß dem Intellekt ist (1). Dieser (menschliche) Intellekt ist unstofflich und göttlich (2), und weil der göttliche Intellekt «tätig» ist, ist auch das Leben des vollkommenen Menschen ein «tätiges» (3). Etwas irreführend ist vielleicht eine Formulierung D.'s zum ersten Punkt: Daß Gott ein dem Menschen überlegener Intellekt ist, zeige «die primäre Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch..., namentlich, daß beide vom Intellekt her bestimmte Wesen sind (26). Zum einen ist nicht recht klar, inwiefern diese Beobachtung das Erwähnte zeigt, zum anderen kann man von Gott, insofern er (nur) Intellekt ist, nicht sagen, er sei ein vom Intellekt her bestimmtes Wesen. Akzeptiert man einmal D.'s Standpunkt, wonach es keine Anhaltspunkte gibt, den Gott der arist. Ethik nicht mit dem unbewegten Bewegten der Metaphysik zu identifizieren, muß man auch dessen Unstofflichkeit zugeben sowie dessen «Tätigkeit» (Leben). D. weist eine Deutung von A. D. Pegis zurück, der meinte, daß die Vollkommenheit des aristotelischen Gottes darin bestünde, das zu sein, was er ist und nichts zu tun als sich selbst zu sein. Er schlägt im Gegenteil vor, Gott nicht als passives, lebloses Objekt (liegt dies wirklich in der Formulierung Pegis'?), sondern als «aktives, lebendes Subjekt» aufzufassen (28). Was das auf Gott angewendet heißt, der ja in gewissem Sinne selbst «Leben» ist (vgl. Met. XII 7, 1072 b 27), wird nicht recht klar. Bemerkenswert und vielleicht wichtiger

ist die Erklärung dafür, daß Aristoteles den menschlichen νοῦς göttlich nennt: dies sei zur Hauptsache auf dessen Unstofflichkeit zurückzuführen (zum Gebrauch von νοῦς in den Ethiken des A. vgl. die ausführliche Anm. 34, S. 53–63), so daß also der νοῦς des Menschen in ontologischem Sinne göttlich zu nennen sei (42) und nicht etwa nur aufgrund seiner philosophischen Tätigkeit, die u. a. auf «göttliche» Gegenstände bezogen ist. D. stützt seine Interpretation durch eine Untersuchung des aristotelischen Gebrauchs von θεῖος, wobei er die Bedeutung «gottähnlich» belegt findet, und zwar im Sinne einer substantiellen Ähnlichkeit (41). Dies rechtfertigt (unter dem genannten Vorbehalt) den dritten Vergleichspunkt, nämlich daß sich das Leben Gottes und das des vollkommenen Menschen in bezug auf ihre Tätigkeit (ἐνέργεια) gleichen (42). Das derart als ontologisch erkannte Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem νοῦς bildet die Voraussetzung der Diskussion der spezifischen Tätigkeit Gottes und des Menschen im folgenden Kapitel.

Das zweite Kapitel («Die Tätigkeit des vollkommenen Menschen ähnelt der Tätigkeit Gottes») ist ebenfalls zweigeteilt: Teil A untersucht die Tätigkeit Gottes, d. h. die Bedeutung der «Betrachtung», insofern sie vom (metaphysischen) Gott ausgeübt wird; Teil B untersucht die Tätigkeit des vollkommenen Menschen, insbesondere die Frage nach dem Gegenstand der «Betrachtung». Im ersten Teil versucht D. seine eigene Auffassung des arist. Begriffs der νόησις νοήσεως von anderen Interpretationen abzugrenzen: Er sieht darin «die Aktivität eines lebendigen, substantiellen Gottes», sie ist für ihn «keine bloße Metapher» (96). Der Verf. kritisiert deshalb die Ansicht J. H. Randalls, der im unbewegten Bewegten nicht Gott, sondern nichts weiter sieht als ein hypostasiertes Prinzip der Bewegung im Universum (dessen Behandlung daher eher in die «Physik» als in die «Metaphysik» gehöre). D. beruft sich auf Aristoteles, der vom unbewegten Bewegten als Gott und von diesem als Substanz und lebendigem Wesen spricht (94f.). Seine Argumentation vermag hier insofern nicht ganz zu überzeugen, als der metaphysische Gott, wie immer man ihn auch charakterisieren mag, sicher auch als ein solches Prinzip gesehen werden kann, wengleich damit die Deutungsmöglichkeiten vielleicht nicht unbedingt erschöpft sind. Zur Frage der Bedeutung des «Selbstdenkens» Gottes macht D. einen Vorschlag, der zwar dem Wortlaut bei Aristoteles näher zu kommen scheint als dies etwa in der von R. Norman vorgeschlagenen und von D. abgelehnten Lösung der Fall ist (Gott denke «abstract philosophical thought»), jedoch den Nachteil geringerer Durchsichtigkeit hat: «‘Sich selbst’ muß als der Gegenstand oder Inhalt verstanden werden, den der Gedanke-der-Gott-ausmacht denkt, d. h. Gott betrachtet sein eigenes Wesen» (96–98). – Eine Konsequenz dieser Deutung liegt darin, daß Gottes Denken eine Kenntnis der Welt nicht einschließt, weil «sich selbst denken» bedeute, sich als das Gute bzw. die höchste Zweckursache denken, Aristoteles aber eher eine «nicht kommunikative» Auffassung von Gutheit hatte: Gott kenne sich also nicht als «gut für anderes» (103). – Nachdem D. im I. Kapitel dargelegt hatte, daß das beste und glücklichste Leben für den Menschen ein Leben gemäß dem νοῦς ist (29f.), die Tätigkeit des νοῦς aber in der Betrachtung (θεωρία) besteht (105) und Aristoteles den θεωρητικὸς βίος als das höchste Leben für den Menschen ansieht,

stellt sich nun die Frage nach dem Gegenstand der vom Menschen ausgeübten $\vartheta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. Die Meinungen weichen in diesem Punkte stark voneinander ab. D.'s eigene Ansicht, daß Gott der eigentliche Gegenstand der Betrachtung sei, eröffnet eine neue Perspektive, indem sie dem Bedürfnis entgegenkommt, welches in der «Ethik» nach einer «Letztbegründung» sucht (ein zumindest in epistemischer Hinsicht fragwürdiges Anliegen, vgl. NE I 1, 1094 b 12–14); ob sie tragfähig ist, ist eine andere Frage. Als Beleg führt er die Schlußpassage von EE (1249 b 16–21) an: Gott, hier als Gegenstand der Betrachtung genannt, sei identisch mit dem Gott vom Met. Λ . Dies gelte auch für NE, und insofern die Tätigkeit Gottes (sc. dessen «Selbstbetrachtung») Gradmesser des menschlichen Glücks ist (NE 1178 b 25–27), ergibt sich, daß die Betrachtung Gottes das höchste Glück des Menschen ausmacht. Obwohl «Gott natürlich nicht der einzige Gegenstand der Betrachtung» sei, ziele sie doch darauf, «sich zu Gott zu erheben. Gott ist der vollkommenste Gegenstand der menschlichen Betrachtung, die er vervollkommnet» (115). Daß Aristoteles nirgends eine klare Beschreibung der Ausübung der $\vartheta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ gibt, erklärt D. damit, daß diese Art der Betrachtung in der Akademie und später im Lykeion Praxis war (118). So ist $\vartheta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ nicht beschränkt (und kann es nicht sein) auf die Betrachtung Gottes, sondern sie umfaßt das «Studium aller Zweige der Wissenschaft, aber immer mit dem Blick darauf, sich zu Gott zu erheben, den man von Zeit zu Zeit erreicht und sodann 'anschauen' kann, bis der vollendete Betrachtungszustand, wie es geschehen muß, nachläßt» (119). «Es ist unmöglich, die Werke des Aristoteles zu lesen, ohne über die Zahl der Bezugnahmen auf Gott, vor allem in seinen logischen und biologischen Abhandlungen, erstaunt zu sein. Aristoteles' Werke sind somit Modelle für die $\vartheta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ des vollkommenen Lebens» (120). D. bezeichnet jene Position, die im Gott der NE nichts weiter als einen geeigneten Gegenstand für die Vervollkommnung der menschlichen Betrachtung zu sehen vermag, als extremen Relativismus, der die wahre Bedeutung Gottes für die «Ethik» leugne.

Das Schlußkapitel («Die Funktion Gottes in der Nikomachischen Ethik») will erstens zeigen, daß Gott die Zweckursache für das vollkommene Leben des Menschen ist, daß zweitens Gott die Zweckursache für das Glück des vollkommenen Menschen ist und drittens der vollkommene Mensch Gott liebt. Gottes Finalkausalität wirkt sich hinsichtlich des menschlichen Lebens anders aus als hinsichtlich des Lebens nicht vernunftbegabter Wesen, weil nur der Mensch Gott bewußt nachahmen kann und außerdem das Glück eines vollkommenen Lebens entweder erreichen oder verfehlen kann. Gottes Zweckursächlichkeit hinsichtlich des menschlichen Glücks ist eine Folge der Überlegung, daß, wenn er dessen Wirkursache wäre, eine Ethik sinnlos würde, da das Erreichen dieses Zieles dann nicht in menschlicher Macht stünde. Trotzdem haben manche Interpreten NE X 9, 1179 a 22–32 als Ausdruck göttlicher Wirkursächlichkeit gesehen. Aristoteles beruft sich hier auf den Glauben, daß die Götter sich um die Menschen kümmern und argumentiert, daß der Weise von den Göttern am meisten geliebt wird, weil er gemäß seinem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ wirkt und die Götter das am meisten lieben, was ihnen am verwandtesten ist. D. sieht in dieser Passage ein Beispiel peirastischer Dialektik (der Verf. hebt diesen Aspekt der arist. Methode

als besonders wichtig und meist verkannt hervor), die Aristoteles immer dann anwende, wenn er in einem Volksglauben ein Wahrheitselement finde, das seine eigene Theorie stütze. Das Wahrheitselement käme in diesem Fall im Glauben zum Ausdruck, daß zwischen Gott und Mensch ein Kausalverhältnis besteht, welches von Aristoteles jedoch nicht als Wirk-, sondern als Zweckursächlichkeit bestimmt wird (170). Und wenn EE VII, 1242 b 30 sagt, daß Gott «Gutes» tut, könne dies wiederum nur dadurch geschehen, daß er die Zweckursache der Tätigkeit des vollkommenen Menschen und ebenso des menschlichen Glücks sei (172). Schließlich belegt D. noch die Auffassung, daß Aristoteles' vollkommener Mensch den (metaphysischen) Gott liebt: «Der vollkommene Mensch richtet sein ganzes Leben auf Gott hin. (Dieses Leben ist) in höchstem Grade altruistisch, weil es darin besteht, sich vollständig in den Dienst Gottes, des Vorbildes der Vollkommenheit, zu stellen» (175).

In seinen Schlußbemerkungen faßt D. die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen und legt dabei Wert auf die Feststellung, daß die aristotelische Auffassung «nicht im Gegensatz zum christlichen Verständnis der Ethik» stehe (180). Wenn ein Merkmal christlicher Ethik deren theologische Fundierung ist und D. für die NE eine theologische Grundlage nachweisen möchte, so haben doch aristotelische und christliche «Theologie» nicht so viel gemeinsam, daß die zitierte Bemerkung ein starker Anhaltspunkt wäre. Erstere ist eine Frage des Wissens, letztere beruft sich auf den Glauben. Der Verf. tendiert dazu, diesen Unterschied der Denkweisen auszugleichen, wenn er etwa davon spricht, daß «der menschliche Intellekt möglicherweise gar nicht in der Lage ist, Gott zu begreifen» (100). Es ist fraglich, ob ein Satz wie «Der vollkommene Mensch lebt nicht um seiner selbst willen, sondern um Gott zu dienen» (184) wirklich, wie D. behauptet, der «Position des historischen Aristoteles» angemessen ist. Was heißt z. B., daß Gott ein «aktives, lebendes Subjekt» (28) ist und nicht eine «bloße Metapher»? Gott ist zweifellos höchste Zweckursache menschlicher Tätigkeit und menschlichen Glücks. Aber «Finalursache» bezeichnet bei Aristoteles zweierlei: a) dasjenige, um dessen Gut willen etwas getan wird, und b) den Zweck, um dessentwillen etwas getan wird (vgl. De An. 415 b 2). Und in der Schlußpassage der EE (VIII, 1249 b 14–17) ist Gott wohl Ursache in der zweiten Bedeutung von Zweckursache, d. h. er ist zwar «das Beste», um dessentwillen man handeln soll, aber man handelt nicht um seinetwillen schlechthin, sondern um des Besten willen. Der Satz $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \psi\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu \kappa\alpha\iota \psi\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ (EE 1249 b 21) ist dann vielleicht eher metaphorisch gemeint als in dem wörtlichen Sinne, in dem ihn D. offenbar versteht. – Im Ganzen erweckt D.'s Darstellung den Eindruck, daß sich Aristoteles' Ethik geschlossener und einheitlicher präsentiert als bisher angenommen wurde, auch wenn der Rahmen seiner Deutung an gewissen Stellen verzerrt schien.

ANDREAS BÄCHLI

Corrigenda:

- S. 102 2. Zeile: Prinzipien
- S. 105 3. Abschnitt, Zeilen 4/5: $\psi\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$
- S. 114 4. Abschnitt, 5. Zeile: Lebewesen
- S. 168 letzter Abschnitt, 2. Zeile: ihm
- S. 172 9. Zeile: Empfangender

Rudolf Kilian, Jesaja 1–39. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. VIII–160 S. (Erträge der Forschung. 200.)

Der bekannte Augsburger Alttestamentler legt hier der Reihe «Erträge der Forschung» gemäß einen Forschungsüberblick zum 1. Teil des Jesajabuches vor, der wie bekannt neben späteren Stücken vor allem die Worte des Propheten Jesaja (um 740 bis zum Anfang des 7. Jh.s v. Chr.) enthält. Es handelt sich nicht um einen Literaturbericht, wie der *Verf.* betont (S. VII), obschon Literatur zu Jesaja ausgiebig angeführt wird und in vielen Zitaten auch selbst zu Wort kommt. Es werden hauptsächlich die Fragen der jesajanischen Authentizität in bezug auf viele Texte gestellt und beantwortet. *Kilians* Interesse ist historisch: Welche Texte gehen sicher auf Jesaja zurück und ergeben als solche ein historisch zutreffendes Bild von der Verkündigung des Propheten Jesaja (vgl. z. B. die Absichtserklärung des *Verf.s* auf S. 138!). Es geht ihm nicht um das *Buch* Jes 1–39, sondern um den geschichtlichen Propheten *Jesaja*.

Den Stoff, den er dieser Fragestellung unterwirft, teilt *Kilian* nach sechs Themen des Jesajabuches ein: Messias, Rest des Volkes, der Zion, Jesaja und Assur, Umkehr, Verstockungsauftrag (Jes 6). Am Schluß steht als skizziertes Ergebnis eine Besprechung von drei Gesamtdeutungen Jesajas (*G. von Rad*, *G. Fohrer*, *W. H. Schmidt*) sowie ein paar vorsichtig lobende Bemerkungen zur 5., neu bearbeiteten Auflage von *O. Kaisers* Jesaja-Kommentar (Jes 1–12) in der Reihe ATD, Göttingen 1981. 12 Seiten Literaturangaben (S. 141–153) und ein Register der bibl. Stellen (S. 155–160) schließen das wie alle Bände der Reihe buchtechnisch sorgfältig und schön gestaltete Werk ab.

Kilian hat bevorzugte Autoren: *O. Kaiser*, *W. Werner*, *J. Vermeylen*, *G. Fohrer* sind besonders oft in zustimmendem Sinn angeführt. Sie vertreten mehr oder weniger eine «rein redaktions- und tendenzkritische» Methode (S. 139), die in den Augen des *Verf.* die Gewähr bietet, «Sicheres» von Unsicherem und Nicht-Jesajanischem zu scheiden. An echt Jesajanischem bleibt ziemlich wenig zurück; Jesaja kennt nach *K.* keine Messiaserwartung (Jes 9.1–6 u. 11.1–9 sind nicht von Jesaja), keinen Rest, der umkehrt und gerettet wird, keine Zionstheologie, keinen Umkehr-Ruf. Seine Botschaft ist eine reine Gerichtsbotschaft, die – im Unterschied zur Gerichtsankündigung des Propheten Amos – im Verstockungsauftrag Gottes an den Propheten (diesen Auftrag hält *Kilian* übrigens für echt und stellt ihn als Berufungsauftrag des Propheten an den Anfang seiner Wirksamkeit) bereits das Unheil real einleitet. Bildlich gesprochen: es ist 5 nach 12, das Unheil ist schon im Anrollen.

Solche Überblicke wie der *Kilians* sind deshalb wertvoll, weil sie eine Fülle von Literatur verarbeiten und zusammenfassen. Der *Verf.* schreibt klar und besitzt die Gabe bestechender Prägnanz. Zwei methodische Bemerkungen und einen grundsätzlichen Gedanken in kritischem Sinn möchte ich jedoch nicht verschweigen.

1. Ich kann den literarkritischen Optimismus des *Verf.* nicht teilen, man komme jetzt dank neuen methodischen Ansätzen endlich zu *sicheren* Resultaten

bei der Beurteilung von authentischen und nicht-authentischen Stücken. Zeigt die nun schon über hundert Jahre andauernde Forschungsarbeit mit ihren variierenden Ergebnissen nicht das eine deutlich, daß mehr oder weniger große *Wahrscheinlichkeiten*, aber keine Gewißheiten zu erwarten sind? *Wahrscheinlichkeiten* sind ja auch etwas, und bei dieser Quellen- und Sachlage wird es uns vielleicht nie möglich sein, ein von allen Unschärfen befreites, gestochen klares Bild vom historischen Jesaja und seiner Verkündigung zu gewinnen. M.a.W. wird eine gewisse Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten auch des historischen Jesaja immer vorhanden sein, und das Ziel des «sichern», *einzig* zutreffenden Bildes von Jesajas Botschaft wird nie ganz in Reichweite rücken.

2. Wenn dem so ist, müßte man aber dem *Buch* Jesaja 1–39 mehr Beachtung schenken als *Kilian* es tut. Das Buch ist uns ja als Ganzes gegeben, und die Untersuchung der echten jesajanischen Texte ist nur eine *Teilfrage*, wenn auch eine besonders wichtige Teilfrage, die aber nicht von der ebenso ernsthaften Untersuchung der anderen Stoffe des Buches dispensiert.

3. Der *Verf.* wehrt sich leidenschaftlich gegen eine Entschärfung des Verstockungsauftrags Gottes an Jesaja (Jes 6,9f.). Nach ihm ist dessen Sinn klar der, daß Jesaja mit seiner Botschaft die Abwendung des Volkes von Gott noch steigert und sozusagen zementiert und damit selber zum Verhängnis direkt beiträgt (S. 127–130). Ist so etwas wahrscheinlich? Es genügt ja nicht, mit dem Wortlaut Jesajas zu argumentieren, man muß auch die Funktion einer solchen Aussage und ihre eventuelle Doppeldeutigkeit («Ironie») in die hermeneutische Überlegung einbeziehen. Ein Beispiel: Wenn verärgerte Eltern zu ihrem Kind sagen: «So tu doch, was du willst», ist das formal eine Erlaubnis, in Wirklichkeit aber ein emphatisches Verbot. Warum sollte etwas Analoges nicht bei einem Verstockungsbefehl der Fall sein? Die bloße Tatsache, daß Jesaja den Verstockungsauftrag mitteilt (daß er ihn nicht oder nur seinen Intimi mitgeteilt habe, wäre reine Hypothese), schadet ja schon dem Auftrag, denn eine solche Mitteilung ist ja eine Warnung an die Hörer, auf die Botschaft des Propheten nicht durch Verstockung hineinzufallen! – Wie immer dem sei, *Kilians* genaue Anfragen verdienen Gehör, aber freilich kritisches Gehör!

ADRIAN SCHENKER

Saint Jérôme, Apologie contre Rufin. Introduction, texte critique, traduction et index par PIERRE LARDET. — Paris, Editions du Cerf, 1983, XIX+145*+359 pp. (Sources chrétiennes, 303.)

Est-ce le rôle de complément à son édition remarquable du *Contra Rufinum* (CCL t. 79) que P. L. assigne à son introduction et à sa traduction en langue française du même ouvrage? Je ne le pense pas, tant le talent de chroniqueur et de critique littéraire dont fait montre P. L. se dépense sans s'essouffler à faire saillir les contours fuyants et âpres d'une œuvre de polémique, à la fois plaider et acte d'accusation, à mi-chemin de la perfidie et de la vérité, mouture savante de calomnie, d'autosatisfaction, de bon sens et de sincérité.

A vrai dire, P. Lardet ne croit pas ou ne veut pas nous laisser croire que des raisons de fond ont dégénéré en une inimitié fertile en rebondissements, dont l'introduction historique, ouverte par le « lamento » légèrement caricaturé d'Augustin dans son *Epist.* 73, nous entretient par le menu, chacun des protagonistes s'efforçant de relancer les hostilités à chaque tournant de la conjoncture. De là ce caractère « improvisé » des réactions de Jérôme condensées en trois livres, caractère que ne peuvent dissimuler les minutieux sommaires placés par P. L. en tête de chaque livre. Ils ont beau tenter de nous mettre sous les yeux une succession écrite de sujets ordonnancés, ils ne peuvent réduire la part des retours en arrière, des rabâchages d'arguments où s'écoulent les élans agressifs ou défensifs de Jérôme. P. L., sensible à l'invention verbale de son auteur, le suit dans ses « mises en scène » à la faveur desquelles Jérôme mène avec l'adversaire une espèce de jeu comportant ses règles — on les appelle tour à tour « code », « procédure », « statut » — et ses pièges, engageant avec lui-même une espèce de pari de virtuosité.

Si la matière est engendrée par le style chez Jérôme, combien plus cela est vrai de son brillant présentateur et traducteur! Lequel des deux a cultivé avec le plus de dilection la « surexpressivité » (p. 84*)? A côté d'heureuses trouvailles bien ajustées à un texte tout en facettes, des formules percutantes, des hardiesses provocantes sont assénées au lecteur de la traduction d'un original latin souvent épineux à rendre, quand ce lecteur n'aurait pas dédaigné une simplicité qui n'a rien d'une humiliation et une clarté qui n'est pas le refuge des naïfs (*simplices* évoqués p. 106*). On se serait passé de « modernités » comme « Qu'est-ce que ça me fait? » (p. 35), « coincé » (p. 41), « stock » (p. 239); on a le sentiment de surcharges inutiles quand on lit « exemplaires » (p. 37); « participent » (pour *est* p. 107), « à toute épreuve » (p. 121). Mais fi de ces menues chicanes!

Je pense que P. L. a eu le mot juste pour définir l'esthétique de Jérôme querellant Rufin, lorsqu'il la nomme une « théâtralisation » de la culture (p. 106*). Mais n'était-ce pas le rôle du commentateur de détacher de la perspective « scénique », dans laquelle Jérôme nous contraint d'entrer, des problèmes qui eussent mérité d'être étudiés objectivement: problème des « erreurs » d'Origène (soulevé p. 67), problème des interpolations dans les œuvres (cf. p. 147), problèmes de la traduction dans la foulée de la monographie de H. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit* (p. 55, 131)? On eût échappé à l'impression subti-

lement orchestrée par notre éditeur qu'il ne s'agit que de problèmes «d'écriture» (p. 114–115*).

Une question encore pour finir: l'absence d'index analytique – laquelle ne peut être une négligence que l'acribie de la présentation historique, critique, linguistique du texte nous interdit de supposer – ne traduit-elle pas chez P. L. une certaine désaffection pour l'«au-delà» des mots et un engouement pour leur «pouvoir» au détriment du «savoir» qu'ils véhiculent, pour reprendre la subtile antithèse de la p. 105*? La publication annoncée comme prochaine d'un commentaire exhaustif, auquel renvoient de façon assez incommode 722 appels de note de la présente édition, dissipera sans doute toute équivoque à ce sujet. En attendant, l'*Apologie contre Rufin* déploie devant nous tous ses feux: l'eût-elle fait sans la magie de P. Lardet?

JEAN DOIGNON

Marianne Wallach-Faller: Ein alemannischer Psalter aus dem 14. Jahrhundert. Hs. A. IV. 44 der Universitätsbibliothek Basel, Bl. 61–178. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1981. 481 S. (Spicilegium Friburgense. 27.)

Vorliegende umfangreiche Arbeit von Frau Dr. Marianne Wallach-Faller, Zürich, bringt viel neues Licht in die Erforschung der deutschen Bibelübersetzungen des Mittelalters und bietet die vollständige, erstmalige Edition eines alemannischen Psalters, der unter all den vorlutherischen Psalmenübersetzungen durch seine außerordentliche Genauigkeit und die nur noch von Notker III. übertroffene große sprachliche Schönheit hervorrägt. Beim edierten Text aus der Sammelhandschrift A.IV.44 der Universitätsbibliothek Basel handelt es sich um die zwischen 1306–1329 entstandene alemannische Übersetzung eines für den Gebrauch beim Offizium eingerichteten Dominikanerpsalters. Die fünfteilige Basler Handschrift enthält überdies noch die Übersetzungen des Martyrologiums, einer Predigt des Dominikaners Heinrich von Löwen († 1340), der fünf Worte des Herrn, der vier Evangelien und des Pseudo-Augustinus-Textes «De virtute psalmodum». Der alemannische Psalter steht an dritter Stelle, auf Bl. 61r–178v.

In der ersten Hälfte ihrer wissenschaftlichen Einführung befaßt sich M. Wallach mit den schwierigen Fragen der Datierung und Lokalisierung, und zwar 1. der Abschrift des Psalters, 2. der lateinischen Vorlage und 3. der eigentlichen Übersetzung. Alle diese Fragen kann sie anhand subtiler Demonstrationsketten und gut belegter Fakten überzeugend beantworten. Aufgrund von paläographischen, sprachlichen, wortgeographischen und liturgischen Kriterien und Textvergleichen fand sie heraus, daß der alemannische Psalter um 1360 im Dominikanerinnenkloster Sylo zu Schlettstadt (Elsaß) abgeschrieben und um 1400 teilweise ergänzt und korrigiert wurde. Die Nachforschungen bezüglich der lateinischen Übersetzungsvorlage wiesen auf Zürich hin. Tatsächlich fand M. Wallach zufällig in der Zentralbibliothek einen lateinischen Dominikanerpsalter (Ms. C 140), der um 1256 im Zürcher Predigerkloster nach dem Text der sogenannten «Vetus Correctio» geschrieben und im 14. Jh. nach den

Lesarten des dominikanischen Prototyps von 1256 korrigiert wurde. Eingehende Vergleiche führten zum Ergebnis, daß dieser und ein anderer, dem Wortlaut des Prototyps folgender, leider aber verlorener Psalter als Übersetzungsvorlage dienten. Durch das Heranziehen von anderen Handschriften biblischer und liturgischer Übersetzungen – besonders von Zürcher Handschriften –, durch minuziöse Vergleiche, sprachliche und stilistische Untersuchungen, hatte die Herausgeberin das große Glück, den Übersetzer ausfindig machen zu können. Bei der Identifizierung des Übersetzers war das entscheidende Indiz das Kolophon in der Handschrift S. 451 der Zentralbibliothek Solothurn (Bl. 216v), ein um 1310/1325 im Dominikanerinnenkloster Ötenbach (Zürich) oder Töß (bei Winterthur) niedergeschriebenes alemannisches Prosalegendar. Aufgrund einer genauen Analyse und akribischen Interpretation des genannten Kolophons kann sie beweisen, daß der Zürcher Dominikaner MARCHWART BIBERLI (ca. 1265 → ca. 1330) nicht nur der Übersetzer des alemannischen Psalters war, sondern auch vieler anderer biblischer und liturgischer Texte. M. Wallach dürfte als erste die große Bedeutung dieses Mannes entdeckt und hervorgehoben haben. Marchwart Biberli stammte aus einer angesehenen und dem Manessekreis verbundenen Zürcher Ratsherrenfamilie. Laut drei Akten und dem erwähnten Kolophon war er um 1320–1325 im Zürcher Predigerkloster Lektor und Prior. In dieser Eigenschaft war ihm offenbar die Betreuung der im Terminus des Zürcher Predigerklosters liegenden Dominikanerinnenklöster anvertraut. Die Zeit seines Wirkens fällt zusammen mit der ersten Blütezeit des Ordens und der dominikanischen Mystik (Kloster Töß, Meister Eckhart, Heinrich Seuse). Im Dienste der Klosterfrauen hat er wohl die Übersetzung biblischer und liturgischer Bücher vorgenommen. Wie M. Wallach auch in anderen Veröffentlichungen nachgewiesen hat, kann Marchwart Biberli die erste vollständige Übertragung der Bibel ins Deutsche zugeschrieben werden. Die Charakteristika seiner Übersetzungen sind: die Verbindung von relativer Interlinearität (Wort-für-Wort-Übersetzung) mit einer alliterierenden rhythmischen Prosa, große Genauigkeit im Erfassen des Wortsinns, Überhöhung der Sprache durch rhetorische Figuren (Determination, Tautologie). Mittels eines recht komplizierten Handschriften-Stemmas stellt M. Wallach das Weiterleben und die Verbreitung der Übersetzungen Biberlis dar, nämlich von Zürich ins Elsaß und den alemannischen Raum. Der Psalter wie auch die anderen Übersetzungen dienten übrigens als Unterrichtsmittel für die Novizinnen und jungen Schwestern, aber auch als Andachts- und Erbauungslektüre.

Im zweiten Teil der wissenschaftlichen Einführung stellt die Herausgeberin die einzelnen Bestandteile des Psalters vor: die Psalmen, die dazwischen eingefügten liturgischen Texte (Antiphonen, Hymnen, Capitula, Versikel, Orationen), die biblischen Cantica, den Hymnus «Te Deum» (nicht Canticum!), das Symbolum «Quicumque», den Psalteranhang (Heiligenlitanei, Segensformeln, verschiedene Gebete), die Psalmenüberschriften, den Psalmenkommentar und die deutschen Gebetsanweisungen. Auf 70 Seiten folgen dann sprachanalytische Angaben über die Grammatik und Stilistik der Psalterübersetzung.

An den ersten Hauptteil (= die wissenschaftliche Einführung, SS. 25–232) schließt sich als zweiter die eigentliche Edition (SS. 233–481) an.

Die Studie von M. Wallach ist äußerst ertragreich. Abgesehen davon, daß sie die Edition dieses so bedeutenden Psalters besorgt und die verschiedenen Fragen der Lokalisation und Datation sehr befriedigend gelöst hat, verdankt man ihren Forschungen die Identifikation einer so wichtigen Persönlichkeit wie Marchwart Biberli und seiner Übersetzungen, einen neuen Durch- und Einblick in die Abhängigkeitsverhältnisse (vgl. Stemma) alemannischer Bibelübersetzungen, eine bereinigte und vervollständigte Liste von Handschriften mit deutschen Gebetsanweisungen, und schließlich die für die Germanistik interessante Zusammenstellung über die Grammatik und Stilistik des aus dem 14. Jh. stammenden Psalters. Dank ihrer Forschungsergebnisse konnte M. Wallach mehrmals auf Fehler und falsche Interpretationen in Verzeichnissen, Handbüchern und Studien aufmerksam machen. Die Arbeit zeigt auch den nachhaltigen Einfluß auf, den die Zürcher Dominikanerklöster auf die spätmittelalterliche Bibel- und Psalmenfrömmigkeit ausübten.

Da der Psalter ein liturgisches Buch ist, greift die vorliegende Veröffentlichung auch auf den liturgiewissenschaftlichen Bereich über. Von dieser Seite her muß allerdings die mangelnde Berücksichtigung der einschlägigen und neuesten Fachliteratur angekreidet werden – das gilt selbst für die relativ gut dokumentierten Literaturangaben zur Dominikanerliturgie – wie auch die manchmal unpräzise Verwendung liturgischer Termini. Ein (kurzes) Kapitel über den Psalter als liturgisches Buch, seine Entstehung, seine innere Struktur, die Glossen usw. wäre am Platz gewesen. Das klassische Werk von V. LEROQUAIS, *Les Psautiers manuscrits latins des Bibliothèques publiques de France*, 3 Bde, Mâcon 1940–1941 (besonders Einleitung!), hätte unbedingt angeführt werden müssen. Im Zusammenhang der Segensformeln und deutschen Gebetsanweisungen hätten die Bücher von A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde, Freiburg i. Br. 1909 (Neudruck Graz 1960), und E. BARTSCH, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie, Eine liturgiegeschichtliche und liturgiethologische Studie*, Münster i. W. 1967, konsultiert werden können. Eine sehr gewagte Formulierung steht auf S. 153, wo die Volksfrömmigkeit als « im Aberglauben wurzelnd » dargestellt wird, was natürlich eine Verzeichnung einer Realität ist, die seit einigen Jahren neu entdeckt wird, vgl. J. BAUMGARTNER (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, und ders., *Gläubiger Umgang mit der Welt*, Einsiedeln/Zürich–Freiburg/Wien 1976. Die bessere Kenntnis des grundlegenden Werkes über die mittelalterliche Schriftexegese und den vierfachen Schriftsinn, H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris 1959–1964, hätte ein positiveres Verständnis der christlichen Typologie vermittelt als die negative Folgerung auf S. 143.

Schließlich ist auch das Ausbleiben jeglichen Registers zu bedauern. Wenigstens ein Personenverzeichnis würde die Benutzung des Buches erleichtern.

Die vorliegende Edition mit der sehr sorgfältigen Einführung ist sowohl für die Germanistik als auch für die Kirchen- bzw. Frömmigkeitsgeschichte äußerst aufschlußreich.

ALBERICH ALTERMATT, O.Cist.

Alexandre Ganoczy und Stefan Scheld: Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1983. VII–237 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. f. Abendl. Religionsgeschichte. 114.)

Avant d'exposer les principes calviniens de l'interprétation de la Bible, les deux auteurs de cet ouvrage ont résumé l'herméneutique de grands humanistes: Ficin, Valla, Colet, Lefèvre d'Étaples, Erasme, comme aussi celle des Réformateurs qui ont précédé Calvin dans son combat. Cette méthode nous paraît heureuse car elle permet de montrer les influences qu'a subies le Réformateur de Genève. Avec tous les protestants, il confesse que l'Écriture est la seule règle de foi, mais davantage que d'autres, il déclare s'inspirer de la doctrine de l'Église ancienne et l'on ne peut faire de Calvin un partisan du libre examen, tant, à ses yeux, l'interprétation de l'Écriture doit s'accomplir à l'intérieur de la *vraie* Église. A ce sujet, j'aurais souhaité au moins une allusion à l'article 31 de la Confession de foi de la Rochelle qui proclame qu'au moyen âge «l'état de l'Église était interrompu». Cette déclaration permet de comprendre pourquoi la tradition ecclésiale à l'époque des Pères est l'un des lieux qui favorise une authentique lecture de la Bible, tandis que cette tradition devient source d'erreurs au moment où la communauté ecclésiale visible a perdu son apostolicité sous l'influence de l'Antéchrist. Reconnaître que l'état de l'Église a subi une interruption, c'est confesser nécessairement que, durant cette période malheureuse, on ne peut faire aucune confiance à la tradition. Mais dès que l'Église visible retrouve son authenticité, le jugement du chrétien sur la vie et les institutions ecclésiales doit redevenir positif et l'Écriture ne doit plus être opposée à la Tradition. Les auteurs reconnaissent que Calvin n'est pas suffisamment attentif à la continuité de l'Église (cf. p. 185), mais, à notre avis, ils n'insistent pas assez sur la rigueur impitoyable avec laquelle Calvin juge l'Église médiévale.

Cet ouvrage mentionne aussi que les Réformateurs négligent certains textes lorsqu'ils construisent leurs synthèses dogmatiques. Pour illustrer cette tendance, j'aurais volontiers cité l'enseignement d'*Actes*, 3,19: «Convertissez-vous donc et revenez à Dieu, afin que vos péchés soient effacés.» En effet, dans leurs exposés sur la justification, les protestants ne mentionnent guère ce texte présentant la «metanoia» comme une condition du pardon divin. Selon les Réformateurs, la conversion se situe dans l'étape de la sanctification, non dans celle de la justification. Le pardon nous est obtenu par la seule confiance aux promesses divines, non par le don de notre cœur à Dieu. Le paragraphe de ce livre consacré à ce thème ne nous semble pas centré sur l'aspect le plus décisif de la controverse lorsque l'on évoque un certain «platonisme» dans la pensée de Calvin. Le débat est d'ordre scripturaire avant tout. Les Réformateurs n'ont pas assez rapproché la théologie paulinienne de la justification de celle de saint Luc.

Enfin, j'aurais mentionné comment les critiques des Réformateurs ont amené les catholiques à mieux exprimer les rapports de l'Église à l'Écriture. Avant la Réforme, on n'hésite pas, dans certains milieux, à considérer le Magistère comme supérieur à la Bible. Par exemple, à la Dispute de Lausanne en

1536, un dominicain déclarait: «L'Eglise est devant et de plus d'autorité que l'Écriture – ecclesia est prior scriptura et potior –» (cf. notre ouvrage sur cette Dispute, Fribourg 1956, p. 62). Or un saint François de Sales défend une position beaucoup plus exacte: «Ce n'est pas l'Écriture qui a besoin de règle ni de lumière étrangère...; ce sont nos gloses, nos conséquences, intelligences, interprétations...; ni moins voulons-nous un juge entre Dieu et nous...; c'est entre un homme tel que Calvin, Bèze, Luther, et entre un autre tel que Echius, Fischer, Morus; car nous ne demandons pas si Dieu entend mieux l'Écriture que nous, mais si Calvin l'entend mieux que saint Augustin ou saint Cyprien» (Œuvres, T. I, p. 206–207, Annecy 1892). Nous avons donné ce complément pour rejoindre l'intention œcuménique de cet ouvrage dont nous avons apprécié l'érudition, la sérénité et la loyauté.

GEORGES BAVAUD

Peter Stemmer: Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 184 S. (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. 48.)

Im Zentrum dieser an der Ruhr-Universität Bochum unter der Leitung von K. Gründer und G. Gawlick erarbeiteten philosophischen Dissertation steht Hermann Samuel REIMARUS († 1768), welcher als Professor für Orientalische Sprachen am akademischen Gymnasium Hamburg lehrte. Anhand der Weissagungsthematik sondiert der Verf. die *Vorgeschichte* der «Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes». Das Attribut «vernünftig» indiziert ein Hermeneutikkonzept unter den Vorzeichen der Aufklärung. Aus der genannten «Apologie», um deren Ausarbeitung sich Reimarus annähernd dreißig Jahre mühte, veröffentlichte Lessing bekanntlich von 1774 bis 1778 drei Folgen von Fragmenten, ohne den eigentlichen Verfasser mit Namen zu nennen.

Den Ausgangspunkt und Bezugsrahmen seiner Untersuchung gewinnt der Verf. durch die erstmalige *Edition* der 1731 von Reimarus öffentlich gehaltenen Vorlesung «*Vindictio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum*». Der Text dieser Edition findet sich nicht in der vorliegenden Arbeit, soll aber bald in den «Gesammelten Schriften» des Hamburger Professors zugänglich gemacht werden (cf. 6).

Der Anzeige dieses Titels gemäß thematisiert Reimarus in seiner Hermeneutikvorlesung das *Verhältnis* der *alttestamentarischen Weissagungen* und ihrer *neutestamentarischen Erfüllungen* (cf. 10). Durch die Berücksichtigung der fortgeschrittenen protestantischen Bibelauslegung seiner Zeit stellt Reimarus seine

Zuhörer vor die Alternative, entweder eine Neuinterpretation des Alten Testaments inklusive der daraus resultierenden Transformation der Christologie in Angriff zu nehmen oder aber die Anwendung der kritischen Hermeneutik auf die Hl. Schrift zu verwerfen (cf. 11).

Indem der Verf. einleitend die Relation von Prophetie und Erfüllung vor dem Hintergrund einerseits der rationalistischen Hermeneutik des englischen Kulturraumes um 1720 (W. Whiston, A. Collins; cf. 12–32), andererseits der kirchlichen Hermeneutik des Luthertums (M. Flacius Illyricus, S. Glassius, J. J. Rambach; cf. 33–58) analysiert, gelangt er in die Lage, den geschichtlichen Stellenwert der Vorlesung von 1731 innerhalb der Reimar'schen Lehrentwicklung zu eruieren.

Der erste, «fundamentaltheologisch-apologetisch» (cf. 62) konzipierte Teil der Vorlesung verteidigt die «Wahrheit des Christentums» (ibid.), indem der *Vorrang* des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testament herausgestellt wird. Die Relecture der alttestamentarischen Weissagungen auf der Folie der neutestamentarischen Erfüllungen läßt «ex post» die heilsgeschichtliche Funktion der Berichte des Alten Bundes als *verschleierte Vorgeschichte* des Evangeliums erkennen. Aufgrund der allein *symbolischen* (cf. 64) Aussagekraft des Alten Testaments glaubt Reimarus die Äußerlichkeit und den Aberglauben (cf. 66), die Sinnleere und die Unwürdigkeit (cf. 67) der altjüdischen Riten und Zeremonien (z. B. der Beschneidung) entlarven zu können. Diese Hermeneutik folgt der Grundannahme, daß zwar beiden Testamenten *eine Substanz* gemeinsam sei, aber entsprechend der Roheit der Israeliten des Alten Bundes ein gewaltiger gradueller Unterschied in der jeweiligen Transparenz der Offenbarungsbotschaft bestehe.

Im Rahmen der Schriftauslegung kommt es nach der Überzeugung des Hamburger Professors darauf an, über den bloßen Literalsinn hinaus den *mystischen* Sinn (cf. 70 sq.) zu entdecken. Wenn es gelingt, den bleibenden Kern aus der zeit- und kulturbedingten Schale zu lösen, dann werden z. B. die kultischen Rituale «als von Gott eingesetzte Bilder, als reale Verheißungen des zukünftigen Christusgeschehens erkannt» (74). Durch Akzentuierung des «sensus mysticus» in der Nachfolge der traditionell-lutherischen Hermeneutik erreicht Reimarus eine genaue Entsprechung zwischen alttestamentarischer Prophetie und neutestamentarischer Erfüllung. Sein dominierendes dogmatisches Vorurteil zugunsten des Neuen Testaments erlaubt es Reimarus, die gewünschte *Harmonie* der Hl. Schrift zu fixieren. Die *Abwertung* des Alten Testaments verstellt ihm aber gleichzeitig authentische Zugänge einer kritischen Hermeneutik der alten Texte.

Trotz «allen konziliatorischen Scharfsinns» (82) droht der Reimar'sche Entwurf von 1731 in Verlegenheit zu geraten, wenn auf Perikopen verwiesen wird, in welchen die Autoren des Neuen Testaments auf Daten oder Geschehnisse anspielen, deren Lokalisierung im Alten Testament Schwierigkeiten bereitet oder gar scheitert. Indem Reimarus jedoch, seiner «Überzeugung von der Inerranz des Neuen Testaments» (84) verpflichtet, die Lehre von mündlichen Überlieferungssträngen «als apologetisches Instrument» (ibid.) einsetzt, gelingt es ihm, eventuelle Unstimmigkeiten zwischen alttestamentarischen

Weissagungen und neutestamentarischen Erfüllungen zu eliminieren. Seine bisherigen Analysen zusammenfassend, formuliert der Verf. das Ergebnis, daß Reimarus in seiner Vorlesung von 1731 noch keine neue, im strengen Sinne <kritische> Hermeneutik (cf. 86) entwickelt, sondern vielmehr in den traditionellen Bahnen protestantischer Schrifttheologie verweilt (cf. 88). An diesem Punkt seiner Untersuchung widerlegt der Verf. die gängige These, «daß Reimarus auf Grund des Bekanntwerdens mit der radikalen englischen Literatur an den überlieferten Glaubenssätzen der Orthodoxie zu zweifeln begonnen habe und daß der Beginn seines Weges zur <Apologie> mit der Begegnung mit den Deisten ursächlich verknüpft gewesen sei» (ibid.). Demgegenüber belegt der Verf. die These, daß Reimarus zwar – wie die Literaturhinweise eingangs der <Vindicatio>-Vorlesung dies anzeigen – die englische Diskussion kannte, aber nicht in das Lager der Deisten wechselte, sondern vielmehr auf der Seite der Orthodoxie verblieb (cf. 89 sq.). Die Berücksichtigung weiterer Quellen aus den dreißiger Jahren und der vergleichende Vorgriff auf die Ausarbeitung der <Apologie> lassen den Verf. *um 1737* einen «Einschnitt» (90) in der Lehrtätigkeit des Hamburger Professors konstatieren.

Im folgenden weist der Verf. nach, daß Reimarus seine frühe Hermeneutikkonzeption der <Vindicatio>-Vorlesung im Verlaufe einer <äußerst reflektierten> (cf. 136) Auseinandersetzung mit der <Wertheimer Bibel> von 1735 revidiert. Die November-Ausgabe 1736 der <Hamburgischen Berichte von neuen gelehrten Sachen> enthält seine anonym publizierte Rezension zu einer <Verteidigungsschrift>, durch welche J. L. Schmidt – der Bibelübersetzer – auf Angriffe seiner zahlreichen Gegner antwortete. Seine <Anmerkungen> bezüglich des Bedeutungsspektrums von Vokabeln resümierend, formuliert Reimarus: «Ich meine ..., wir sollen in einer Auslegung dieselben Begriffe mit den Worten verknuepfen, die der Verfasser damit verknuepft hat, und die seine Leser nach den Worten selbst damit haben verknuepfen koennen» (zit. 136). Damit bekräftigt er das Programm des Wertheimers, es sei Aufgabe und Ziel der Bibelübersetzung, die *ursprüngliche* Aussage der alttestamentarischen Schriftsteller wiederzugeben und das Verständnis der damaligen, unmittelbaren Adressaten zu berücksichtigen. Indem Reimarus ein Verfahren, wie das der <hermeneutica sacra>, welches spätere (neutestamentarische) Ereignisse zurückprojiziert, ausschließt, gibt er mit Schmidt das Grundprinzip der altprotestantischen Exegese preis. Auf der Basis dieses Befundes gelangt der Verf. zu der These, daß Reimarus «spätestens 1736 kritischen Boden betreten» (137) habe.

Der Nachweis einer Übereinstimmung des Hamburger Systematikers mit dem Wertheimer Übersetzer hinsichtlich des gerade genannten Punktes darf jedoch – und darauf macht der Verf. nachdrücklich aufmerksam – nicht darüberhinwegtäuschen, daß jener dessen Kunstgriff einer (zusätzlichen) mündlichen mosaischen Unterweisung (im Gegensatz zur Vorlesung von 1731) verwirft. Innerhalb des Hermeneutikkonzeptes Schmidts sollte die Annahme einer mündlichen Interpretation der alttestamentarischen Logien die christologische Auslegung derselben retten. In toto beurteilt Reimarus das Projekt des Bibelübersetzers, den universalen Geltungsanspruch der Vernunft im Geiste Chr. Wolffs (cf. 109 sqq.) auf die Bibel zu applizieren, als gescheitert.

Aus der Erkenntnis, daß eine kritische Hermeneutik, welche einerseits nach dem jeweiligen *historischen* Sinn eines Logions fragt und sich andererseits dem «sola-scriptura»-Prinzip verpflichtet weiß, nicht dogmatisch auf die Autorität des Neuen Testaments als teleologischem Interpretationsschlüssel rekurren darf, resultiert schließlich, daß der gesuchte Weissagungsbeweis nicht erbracht werden kann (cf. 141). In der Fluchtlinie dieser Konsequenz formuliert Reimarus sein mit den englischen Deisten koinzidierendes Ergebnis, demzufolge die *Einheit* der Hl. Schrift zerbricht. Die implizite Bejahung einer universellen Hermeneutik als fundamentaler Kritik der christlichen Offenbarungsreligion formuliert der Hamburger Professor im Umkreis der genannten Rezension auf verschlüsselte, anscheinend orthodoxe Weise (cf. 142).

Die ca. dreißigjährige Arbeit am Manuskript der «Apologie» (cf. 147) dient Reimarus zur Ausarbeitung und Radikalisierung dessen, was er hinsichtlich der «hermeneutica critica sive universalis» in der Rezension angedeutet hatte. Die Einsicht, daß die Bibel kein einheitliches, vom Hl. Geist diktiertes, sondern ein von Menschen verfaßtes Werk (cf. 149) darstellt, zwingt den Ausleger, zunächst die einzelnen Schriften und ihre Autoren auseinanderzuhalten, des weiteren zwischen verkündigendem Jesus und (durch Apostel und Evangelisten) verkündigtem Erlöser (cf. 150) zu differenzieren.

Die von dogmatischer Bevormundung befreite Hermeneutik gipfelt in dem fundamentaltheologischen Postulat, «mit Hilfe des exegetisch Erkundeten die Legitimität des Offenbarungsanspruches zu überprüfen» (152), um schließlich selbst über die Wahrheit des Christentums zu urteilen.

Die Einzelexegesen des Reimarus führen auf allen Ebenen zu einem für die Orthodoxie vernichtenden Resultat. Der Hamburger Professor entdeckt «weder in den prophetischen Reden noch in den Psalmen ... eine Ankündigung Jesu von Nazareth» (155); Jesus erscheint ihm als zweifelhafter Messiasprätendent, seine Jünger zunächst als machthungrige Mitläufer; als dann die Sache Jesu mit der Hinrichtung gescheitert ist, mißbrauchen und verfälschen sie die Schrift durch betrügerische Akkomodationen und willkürliche Interpolationen alttestamentarischer Logien, um die Messianität Jesu zu beglaubigen (cf. 167).

Reimarus' fundamentaltheologisch motivierter Entwurf einer kritisch-universellen Hermeneutik und deren exemplarische Durchführung in zahlreichen Einzelexegesen reißen die Grundmauern der protestantischen Orthodoxie seiner Zeit nieder. Seine einzig auf vernünftigem Wege, vorurteilslos vorangetriebene Bibelkritik gibt das christliche Credo schließlich gänzlich preis: Die christliche Offenbarungsreligion tradiert demnach fälschlicherweise die Messianität Jesu, welche die Apostel im Wissen um deren Falschheit aus niederen, betrügerischen Motiven verkündigten (cf. 170 sq.).

Durch die Lessingsche Veröffentlichung der Fragmentfolgen wurden die Philosophen, Theologen und Publizisten der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zu einer breitgefächerten Diskussion und Polemik provoziert. Seine Entwürfe zur Hermeneutik lassen Reimarus als den wohl wichtigsten Systematiker des Deutschen Deismus erscheinen. Der Hamburger Professor greift fundamentaltheologische und exegetische Fragen zu einer Zeit auf, in

welcher das Verhältnis von ›Vernunft‹ und ›Offenbarung‹ zu einem Grundproblem der philosophischen Reflexion avanciert.

In seiner primär historisch ausgerichteten Studie gelingt es dem Verf., indem er die ›Vindicatio‹-Vorlesung von 1731 als Basistext wählt, relevante und bisher wenig oder kaum beachtete Aspekte einer Vorgeschichte der ›Apologie‹ zu beleuchten. Die vom Verf. gegen H. Timm (cf. 88) u. a. vertretene Datierung und Deutung der ›Wende‹ eröffnet interessante Zugänge zum Werk des Hamburger Professors, wenn auch – wie der Verf. betont – angesichts der augenblicklichen Quellenlage keine endgültigen Antworten formuliert werden können.

Eine umfassendere, den Rahmen der vorliegenden Studie überschreitende Untersuchung könnte die Bedeutung der angezeigten Thematik für die Geschichte der Hermeneutik im allgemeinen und der Exegese im besonderen aus einem Vergleich des Ansatzes von Reimarus mit den mittelalterlichen Typologien und der scholastischen Lehre vom vierfachen Schriftsinn entwickeln. Durch eine derartige, groß angelegte Zusammenschau ließen sich traditionelle und innovatorische Elemente innerhalb des Programms und der Einzelexegesen seiner ›hermeneutica critica‹ genauer unterscheiden. Ein globalerer Versuch, den geschichtlichen Stellenwert der ›Apologie‹ zu sondieren, dürfte über die Berücksichtigung der englischen Deisten und der altprotestantischen Hermeneutiker hinaus die Bezüge zu der Schulphilosophie eines Christian Wolff eingehender bewerten. Auch wenn die legitime Beschränkung des Verf. auf eine eher immanente Perspektive die Ausweitung der Analysen auf wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge nicht zuläßt, so scheint gerade das Werk Lessings die Bestimmung der Relation von ›Vernunft‹ und ›Offenbarung‹ aufzuklären. Bekanntlich notiert dieser im § 4 der ›Erziehung des Menschengeschlechts‹: Die Offenbarung gibt «dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde».

CLAUS WAGNER

P. Bühler, S. Bonzon, P. Barthel, P.-A. Stucki, E. Dubuis, P. Paroz, M. Schaffter: Justice en dialogue. – Genf: Labor et Fides 1982. 173 S.

Die zeitgenössische wissenschaftliche Diskussion um die Gerechtigkeit ist vor allem von englischsprachigen Autoren bestimmt. John Rawls braucht man nicht mehr zu nennen, da seine *Theory of Justice* (1971, dt. 1975) inzwischen weltberühmt geworden ist. Aber auch von B. A. Ackermann¹, J. R. Lucas² und

¹ Social Justice in the Liberal State, New Haven 1980.

² On Justice. ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΥ, Oxford 1980.

D. Miller³ stammen wichtige Monographien; außerdem gibt es profunde Studien zu einzelnen Klassikern, etwa von J. Harrison⁴ zu Hume. Schließlich haben die Arbeiten von J. Buchanan⁵ und R. Nozick⁶ zur Rechtfertigung des Staates und seiner legitimen Aufgaben eine Bedeutung für die Gerechtigkeits-theorie.

Aus dem deutschen Sprachraum gibt es zwar keine nennenswerten monographischen Abhandlungen, zumal Rechtstheoretiker wie N. Luhmann gegen den Begriff der Gerechtigkeit skeptisch sind⁷ und die diskurstheoretisch gewendete kritische Theorie (Apel, Habermas) den Begriff nicht kennt. Doch findet sich eine Reihe von gewichtigen Aufsätzen, die sich vor allem an die englischen Autoren anschließen⁸. Im Französischen dagegen fehlt eine auch nur annähernd vergleichbare Diskussion; die Beiträge von C. Perelman⁹ liegen schon einige Zeit zurück; selbst Rawls' Hauptwerk ist noch nicht übersetzt und auch nur vereinzelt diskutiert worden. Schon aus diesem Grund ist der vorliegende Diskussionsband zu begrüßen.

Das Buch ist aus einer Zusammenarbeit von Neuenburger und Lausanner Theologen, dann auch Philosophen entstanden, die vom «Institut de recherches herméneutiques» der theologischen Fakultät der Universität Neuenburg organisiert worden ist. Die zwölf Beiträge aus der Feder von sieben Autoren kann man als Bausteine zu jenem dialogischen Verständnis der Gerechtigkeit auffassen, das der systematische Theologe Pierre Bühler in einer Einleitung skizziert, die in prägnanter Weise die Grundlage der Zusammenarbeit beschreibt. Als Leitfaden diente der Arbeitsgruppe eine vierfache Problematik der Gerechtigkeit: der Aktualität der Frage stehe ihre Tradition gegenüber; der gesellschaftlich-politische Skandal der Ungerechtigkeit kontrastiere mit der eher persönlich-existentiellen Suche nach Gerechtigkeit; die Theologie der Existenz sei mit einer politischen Theologie konfrontiert; schließlich finde zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert ein Bruch statt, der die reformatorische Rechtfertigungslehre durch eine demokratische Gerechtigkeitsidee ablöse. Allerdings muß man sich bei diesem vierten Gesichtspunkt fragen, ob der theologischen Frage nach der Rechtfertigung vor Gott und der sittlich-politischen nach der gerechten

³ Social Justice, Oxford 1976.

⁴ Hume's Theory of Justice, Oxford 1981.

⁵ The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan, Chicago 1975; Freedom in Constitutional Contract. Perspectives of a Political Economist, College Station/London 1977.

⁶ Anarchy, State, and Utopia, New York 1974; dt.: Anarchie, Staat, Utopia, München o.J. (1975).

⁷ Vgl. Ausdifferenzierung des Rechts, Frankfurt/M. 1981, Kap. 15: Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der modernen Gesellschaft.

⁸ Vgl. aber auch A. Wildermuth, A. Jäger (Hrsg.), Gerechtigkeit. Themen der Sozial-ethik, Tübingen 1981.

⁹ De la justice, Brüssel 1945; erweitert als: Justice et Raison, Brüssel 1963. Vgl. auch die französischen Beiträge in: T. Fleiner u. a., La Justice – Gerechtigkeit, Freiburg/Schweiz 1977.

Grundstruktur einer Rechts- und Staatsordnung überhaupt jene thematische Gemeinsamkeit zugrunde liegt, die es erlaubt, von einem Bruch in der Denkausrichtung zu sprechen.

Auf die Darstellung der vierfachen Gerechtigkeitsproblematik folgt eine Skizze der Interpretationshypothesen, von denen die Autoren ausgegangen sind. Bühler macht zu Recht darauf aufmerksam, daß die Gerechtigkeit nicht einfach zu konstruieren ist, sondern uns in Aussagen (Beschreibungen, Versprechen, Aufforderungen...) entgegentritt, die es zu interpretieren gilt. Dabei entdeckt Bühler verschiedene Gerechtigkeitsmodelle, die mit dem (onto- und phylogenetisch) ursprünglichen Modell der Gegenseitigkeit beginnen und über den Gedanken der konstitutiven Gerechtigkeit und der Wiedergutmachung zu einem objektivierenden und einem formalistischen Modell, schließlich zu dem eigenen Modell reichen. Nach diesem dialogischen Modell besteht die Gerechtigkeit ihrer Grundstruktur nach in Aufruf und Antwort, wofür die Rechtfertigung des Christen als Muster gelten könne.

Bühlers Aufriß der verschiedenen Gerechtigkeitsmodelle kann sowohl den Horizont der gegenwärtigen Diskussion erweitern als auch ihn klärend strukturieren. Bei einer weiteren Ausarbeitung des dialogischen Modells könnte er vor allem zwei Fragen berücksichtigen: zum einen, inwieweit das theologische Muster der Beziehung zwischen Mensch und Gott auf das Verhältnis der Menschen zueinander übertragen werden kann und wo Grenzen der Übertragbarkeit liegen; zum anderen, ob man nicht verschiedene Dimensionen des Dialogs unterscheiden müsse, etwa die allgemeingültigen Konstitutionsbedingungen jedes Dialogs von seinen geschichtlich verschiedenen Durchführungen; der ersten Dimension entsprächen im Bereich der Gerechtigkeit die Menschenrechte, verstanden als Grundbedingungen der gegenseitigen Anerkennung der Menschen, während die zweite Dimension mit dem «demokratischen Verfassungsstaat als methodischer Kommunikation» in Beziehung zu setzen wäre¹⁰.

Eine dritte Dimension des Dialogs besteht im Gespräch, das Philosophen und Theologen mit klassischen und zeitgenössischen Ansichten über die Gerechtigkeit führen. Diese dritte Dimension bildet den eigentlichen Inhalt des Sammelbandes. Denn nach der vorzüglichen Einleitung werden zuerst geistesgeschichtliche Bezüge («Références»), dann Richtpunkte («Repères») der gegenwärtigen Diskussion untersucht. Dabei kommen im ersten Teil außer Platon (Bonzon) leider keine der großen Philosophen zur Sprache, obwohl wir auch Aristoteles und Thomas von Aquin, Hobbes, Hume und Kant beachtenswerte Beiträge zu einer Gerechtigkeitstheorie verdanken. Andererseits treten in den Studien zu Luther (Bühler), Ostervald (dem zweiten Reformator von Neuenburg: Barthel), der französischen Menschenrechtserklärung (Stucki) und den theologischen Hinweisen (von Dubuis) Gesichtspunkte hervor, die eine

¹⁰ Vgl. vom Verf., Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg–München 1975 (span. 1979), Teil II: Bausteine zu einer kommunikativen Entscheidungstheorie.

vornehmlich philosophisch und sozialwissenschaftlich orientierte Diskussion sonst übersieht und künftig einbeziehen könnte.

Der zweite Teil beginnt mit einer systematischen Exposition des existenzphilosophischen Ansatzes, für den Augustinus, Pascal und Kierkegaard im Hintergrund stehen (Stucki); dann stellen Paroz den kritischen Rationalismus, Schaffter Rawls und den Marxismus, schließlich Bühler die neuere politische Theologie vor. Der Band endet mit einem Ausblick von Bonzon, in dem einige Elemente der dialogischen Struktur der Gerechtigkeit sowie mögliche Gefahren erläutert werden.

Man darf den Sammelband als einen ersten Schritt auf dem Weg zu einer dialogischen Theorie der Gerechtigkeit verstehen, wobei sich hier der Dialog erst vornehmlich in der Zugangsweise zum Gegenstand zeigt; die Autoren führen ein Gespräch mit Philosophen und Theologen, die über die Gerechtigkeit wegweisend nachgedacht haben. Und dieses Gespräch führen sie in der Regel auf die kundige und verständnisvolle Weise, die den jeweiligen Partner in seiner Eigenart hervortreten läßt. Vor allem die Interpretation von Bonzon, Bühler, Barthel und Dubuis sind brillante Beispiele für eine «dialogische Vorbereitung» einer Gerechtigkeitstheorie. Daß aber auch der Gegenstand des Gesprächs, die Gerechtigkeit, Dialogcharakter habe, bleibt weitgehend Postulat. Sogar in der Platoninterpretation, die man mit viel Gewinn liest, wird mehr für die platonische Redeweise als für die Gerechtigkeit selbst der Dialogcharakter deutlich.

Wenn das dialogische Modell der Gerechtigkeit noch weiter verfolgt werden sollte, so müßte man – außer den zu Bühler genannten Fragen – auch die möglichen Gefahren untersuchen, die sich aus einem Modell ergeben, das vom Muster persönlicher Beziehungen abgelesen ist. Auch wäre es sinnvoll, zwischen zwei Aspekten der Gerechtigkeit zu unterscheiden, ohne deshalb ihre Wechselwirkung zu leugnen, nämlich zwischen der personalen Gerechtigkeit als der Grundhaltung einer Person, wofür sich das Dialogmodell am ehesten anbietet, und der politischen Gerechtigkeit als der sittlichen Qualität in der Grundordnung eines Gemeinwesens. Schließlich müßte der Verbindlichkeitscharakter der Gerechtigkeit deutlich hervortreten. Während Freundschaft und Liebe auf freier Zuneigung beruhen, ist die Gerechtigkeit etwas, das man seinen Mitmenschen schuldet und das man von der Verfassung und Gesetzgebung beanspruchen darf. Die Grundelemente der Gerechtigkeit, wie etwa der gegenseitige Schutz von Leib und Leben, haben deshalb auf der Ebene eines Gemeinwesens Zwangscharakter und bilden zu Recht einen unverzichtbaren Bestandteil jedes Strafgesetzes.

OTFRIED HÖFFE

Johannes Baptist Lotz S.J. : Mensch – Sein – Mensch. – Roma : Università Gregoriana Editrice 1982. 432 p. (Analecta Gregoriana, Vol. 230. Series Facultatis Philosophiae, Sectio A, n. 12.)

Dans son dernier livre, *Mensch – Sein – Mensch*, J. B. Lotz présente une sorte de *summa philosophiae*, où il applique sa conception de l'être aux domaines principaux de la philosophie.

L'œuvre contient trois parties : *Vom Menschen zum Sein*, *Vom Sein zum Sein*, et *Vom Sein zum Menschen*. Cette division nous fait déjà pressentir que la méthode suivie est en grande partie celle d'un des deux maîtres de Lotz, à savoir, l'analyse phénoménologique de Martin Heidegger. Aussi Lotz appelle-t-il les deux premières parties ontologie fondamentale, et la dernière, anthropologie (15). Par contre, les deux mouvements du livre ne proviennent pas de Heidegger, mais de Thomas d'Aquin, autre maître de Lotz. Nous montons d'abord de l'homme jusqu'à l'être, pour étudier ensuite l'être en lui-même, et finalement nous redescendons vers l'homme pour élucider ses diverses activités à la lumière de l'être. Ces deux mouvements font penser à la *via inventionis* et la *via iudicii* de l'Aquinat.

Dans la première partie, la plus phénoménologique, Lotz traite des domaines principaux de la vie humaine : du langage (ch. II), du dialogue (ch. III), de la vie en société (ch. IV), des actes moraux (ch. VI). L'étude de la vie en société mène directement à l'histoire et à l'historicité (ch. V).

L'auteur commence par analyser les activités et comportements humains (25). Un premier but est sans doute de donner une vision globale de l'homme, ce que les sciences particulières, trop spécialisées, ne sont plus en mesure de faire (13). Mais le but ultime est d'atteindre l'être à travers l'homme et à travers sa compréhension de l'être (23). L'être se manifeste comme ce qui fonde toute activité humaine. Cette première partie culmine en un chapitre sur l'ouverture de l'être (*die Eröffnung des Seins*), d'abord en tant qu'il se montre dans l'expérience athématique de l'être, ensuite en tant qu'ouverture thématique, par les images et par la méditation (ch. VII).

Présentant ainsi les divers domaines de la vie humaine, Lotz est amené à donner un bref aperçu de la philosophie du langage, de la sociologie, de l'éthique... Sous beaucoup d'aspects, un tel aperçu reste trop fragmentaire ; les développements sont à chercher dans les autres œuvres de l'auteur. La partie la plus importante nous semble être celle qui touche aux réflexions sur l'éthique, sur la liberté et la responsabilité et sur les rapports entre les hommes (ch. III et VI). L'homme est appelé, par son essence même, à se réaliser, à devenir entièrement lui-même. La réponse à cet appel dépend de son choix libre.

« In die Hand des Menschen ist es gelegt, ob er im Einklang mit oder im Widerspruch zu seinem innersten Selbst sein Dasein gestaltet, ob er also sich selbst vollendet oder sich selbst zerstört » (77).

En se réalisant lui-même, c'est son rapport à l'être que l'homme réalise.

«Mittels des ihm eigenen Selbstseins wird der Mensch immer schon vom Sein-selbst in Anspruch genommen ; deshalb geht es bei der Übereinstimmung mit dem Selbstsein um die Übereinstimmung mit dem Sein» (85).

Dans le chapitre sur le dialogue, Lotz parle déjà du moi comme de quelque chose à *accomplir* (47). Si, dans la première partie, la manière de procéder s'inspire de la pensée heideggérienne, dans la seconde, qui est plus métaphysique, Lotz fait souvent appel à Thomas d'Aquin. Il s'agit maintenant d'effectuer le passage de l'être en tant que «co-expérimenté» dans les comportements humains à l'être en lui-même (99).

Dans la première section de la deuxième partie, l'auteur traite de l'analogie (ch. II) et de la structure de l'étant fini (ch. IV).

La deuxième section concerne le jugement sur l'être (*Über-Urteil*) et les déterminations transcendantales de l'être. Aux transcendants « traditionnels » que sont l'unité, la vérité et la bonté, Lotz ajoute l'activité (ch. III), la beauté et la sainteté (ch. VI).

Si déjà dans cette section, Lotz semble s'appuyer surtout sur saint Thomas, cela est encore plus manifeste dans la troisième section, destinée à nous mener jusqu'à l'être subsistant lui-même, c'est-à-dire jusqu'à Dieu – et même jusqu'à la création. Dans ses œuvres antérieures, Lotz affirme que Heidegger s'est en quelque sorte «enfermé» dans l'être fini et qu'il faut faire appel à Thomas d'Aquin pour compléter sa pensée. Or, c'est bien ce qu'il s'efforce de faire ici. Notre auteur a souvent affirmé que la différence ontologique ne se réalise jamais parfaitement chez Heidegger, mais que c'est bien dans les œuvres de l'Aquinate qu'elle se trouve sous sa forme achevée. Il n'est donc pas étonnant de constater que, pour Lotz, toutes les preuves de l'existence de Dieu se fondent sur la différence ontologique (240).

La troisième partie du livre, *Vom Sein zum Menschen*, constitue une sorte de redescente : nous sommes maintenant en mesure de réinterpréter l'homme à la lumière de l'être. Cette partie est encore divisée en trois sections : l'homme d'après son origine (*Herkunft*), dans sa venue (*Ankunft*), et dans son avenir (*Zukunft*).

La deuxième section nous mène de l'homme en tant qu'unité d'âme et de corps à l'homme devant Dieu, en passant par la connaissance, le vouloir et l'auto-réalisation. Dans le chapitre sur l'auto-réalisation, nous retrouvons la notion, si chère à notre auteur, du moi comme donnée à accomplir librement. Ici, dans le mouvement descendant de l'être vers l'homme, l'auteur peut affirmer que cette réalisation ne peut être parfaite que dans l'union avec Dieu (ch. VII), et que cette union ne s'accomplit entièrement que dans la vie après la mort. C'est ce que nous voyons dans la troisième section, *Der Mensch nach seiner Zukunft*. Ici, Lotz dépasse non seulement Heidegger, mais encore toute la philosophie, pour entamer une théologie de la mort et de la *visio Dei*.

Sous beaucoup d'aspects, la structure de l'œuvre ressemble à celle des manuels de philosophie ; la position absolument centrale de la pensée de l'être nous fait surtout penser à un manuel de philosophie thomiste. Cette œuvre traite tous les aspects de la vie humaine : on y trouve des ébauches de psychologie, de

sociologie, et même un chapitre sur l'évolution (283–290). L'unité provient du rapport à l'être, à savoir du rapport à Dieu. Tout peut être ramené à ce rapport ; tout dérive de lui.

Cette manière de procéder défaille en un point : beaucoup de questions ne sont qu'effleurées ou sont traitées trop brièvement (notamment l'évolution). Mais sa force est de donner une vue d'ensemble, où les diverses parties confirment une conception centrale et sont à leur tour éclairées par celle-ci.

Pour celui qui veut étudier la pensée de J. B. Lotz, l'œuvre est d'un grand intérêt, car non seulement l'auteur y résume ses conceptions philosophiques essentielles, mais encore on y voit la convergence des pensées thomasiennes et heideggeriennes. Il est frappant de constater que Lotz fait appel à Heidegger pour les parties plus descriptives et pour la terminologie, et à Thomas d'Aquin pour les parties plus exclusivement métaphysiques – et cela sans donner l'impression qu'il y ait une rupture quelconque. Profondément inspiré par les deux penseurs, il prolonge l'un dans le sens de l'autre.

ULRIKA LINDBLAD

