

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	44 (1997)
<b>Heft:</b>	3
<b>Rubrik:</b>	Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

### Nutzungsbedingungen

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

### Conditions d'utilisation

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

### Terms of use

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

**Download PDF:** 16.01.2026

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

## BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

*Iustini Martyris Apologiae pro christianis.* Edited by Miroslav Marcovich. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. 211 p. (Patristische Texte und Studien 38). – *Giustino: Apologie.* Introduzione, traduzione, note e apparati di Giuseppe Girgenti. Testo greco a fronte. Milano: Rusconi Libri 1995. 284 p.

Plus que jamais les ouvrages de saint Justin, philosophe et martyr, sont à l'ordre du jour. Notre siècle qui, comme le sien, assiste à un dialogue animé et fructueux entre le message chrétien et les cultures les plus diverses, surgies du monde entier, ne se lasse point de les interroger, interpellé par son itinéraire philosophique, du stoïcisme à Platon, fasciné par sa confiance envers le Logos.

Les Apologies de Justin avaient donc leur place, aux côtés des œuvres d'Aristote et de Platon, d'Augustin, Kant et Novalis, dans la collection *Testi a fronte*, qui présente les textes majeurs des grands philosophes, de l'Antiquité à nos jours. Giuseppe Girgenti, qui vient de publier une excellente monographie sur notre auteur, intitulée *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico. Vita e Pensiero*, Milano 1995, s'est chargé de cette tâche, difficile mais combien gratifiante. Le texte grec (sans appareil critique) est celui d'A. Wartelle pour les Apologies, de E.J. Goodspeed pour les sept premiers chapitres du Dialogue avec Tryphon, donnés en complément. Autant dire qu'il s'agit, en fait, du texte qu'avait établi A.W.F. Blunt, dans son excellente édition des Apologies de Justin, publiée à Oxford en 1911, et largement utilisée aussi par Wartelle pour l'appareil critique, l'introduction et les notes. Introduction et notes constituent une contribution personnelle et substantielle de la part de G. Girgenti, qui ajoute un index des Mots-clefs et une bibliographie sélective. Dans l'ensemble sa traduction est fidèle, sans vaines fioritures; elle dépend souvent de celle de Wartelle, mais l'améliore notamment en de nombreux passages, car G. Girgenti a tenu compte des observations faites à son propos par le regretté J. Waszink. Qu'il suffise de signaler, entre autres, les corrections apportées en I,2,2; 5,1; 10,6; 13,2; 16,4; 36,3; 44,1; 51,1; 52,1; 53,5 et 11; 54,4; 55,8; 60,10; 63,5; 66,2; II,1,2; 6,3; 10,8.

Dans le compte-rendu détaillé que nous avons donné de l'ouvrage de M. Marcovich dans la *Revue des Sciences religieuses* 71 (1997) 299–309, nous avons souligné les qualités qui la recommandent: l'excellente paraphrase du traité de Justin; la netteté de l'appareil critique; la richesse des notes en données lexicographiques, citations ou allusions bibliques, passages parallèles des auteurs chrétiens ou profanes, autant d'éléments qui font de l'ouvrage un instrument des plus performant. On aura garde d'oublier l'élégance du volume et sa parfaite maniabilité. Ceci dit, il nous sera permis de déplorer plusieurs imperfections, dont nous laissons aux lecteurs le soin d'apprécier la gravité. Alors qu'il tenait une occasion unique de rétablir la vérité du manuscrit, M. Marcovich, à la suite de Dom Maran (1742) et de nombreux éditeurs depuis deux cents ans, abandonne sans raisons contraignantes, l'ordre primitif et déplace Apol. II,8 en II,3. S'il opère généralement des choix judicieux parmi les conjectures de ses devanciers, il est difficile d'admettre celles, fort nom-

breuses (plus de 80), qu'il avance de son propre chef, notamment en I,7,5 (ἀρκοῦν, συζῆν); 19,2 (σώματος); 21,2 (γενομένους); 56,4 (ἀνθρώπων); 65,3 (ποτήρια); II,6,1 (τοῦ ζῆν); 7,1 (καὶ πεφοευσθαι). Par ailleurs, il est à craindre que certaines corrections, plus ou moins drastiques, apportées au texte, ne fassent pas l'unanimité, notamment en I,1. Quant au parti-pris d'harmoniser le texte biblique des Apologies avec la Septante, ne préjuge-t-il pas des sources vétéro-testamentaires de Justin, ne rend-il pas impossible toute *Quellenforschung* dans ce domaine? Même remarque pour les citations du Nouveau Testament, que l'on prétendrait ramener à un *textus receptus*.

CHARLES MUNIER

**Anton Houtepen:** *God, een open vraag.* Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme. Zoetermeer NL: Uitgeverij Meinema 1997. 416 Seiten

Der Schein trügt (aber eigentlich wissen es alle): Viele Städte und Landstriche Europas und Amerikas, auch anderswo, scheinen zwar noch christlich geprägt: Kirchen werden noch weitgehend der ursprünglichen Zweckbestimmung entsprechend genutzt, Kirchenmänner und immer mehr auch Kirchenfrauen sind medienpräsent – aber die Praxis, die aktive Teilnahme am kirchlichen Leben, ist überall galoppierend zurückgegangen, und die innere Kirchlichkeit oder gar Religiosität ist auch statistisch kaum zu erheben, ja, es herrscht ein weitverbreitetes Desinteresse an religiösen Fragen, oder kürzer: an «Gott». Diesen Zustand bezeichnet der holländische Ökumeniker Anton Houtepen in seinem neuesten Buch «Gott, eine offene Frage» mit dem zugegebenermaßen neuen Wort «Agnosmus». Das bisher übliche «Agnostizismus» meint «systematisch keine Kenntnis (von Gott) nehmen wollen», oft auch mit (guten) Gründen; «Agnosmus» bedeutet träge «keine Kenntnis mehr haben» und dies auch gar nicht bedauern. Näherhin unterscheidet Houtepen einen trivialen (sozusagen gedankenlosen) Agnosmus, einen aggressiven (nachträgerischen) Agnosmus, der oft einer Traumatisierung durch Angst- und Schuldkomplexe entspringt, und einen rationalen Agnosmus (oder eben Agnostizismus) (53–81). Was soll in einer solchen Situation noch «Gott»?

Anton Houtepen, Direktor des Interuniversitären Instituts für Missiologie und Ökumene und Professor für ökumenische Theologie in Utrecht (Holland), setzt sich dafür ein, daß man von Gott ohne Anführungszeichen und auch zu ihm wieder sprechen kann. Er rückt aber dem modernen (oder gar postmodernen) Menschen nicht mit herkömmlichen Argumenten zu Leibe, er redet auch nicht die oben skizzierte Situation weg. Im Gegenteil, er sieht, daß der gegenwärtige Stand der Gottesfrage nicht einfach zu bejammern und womöglich zu überwinden ist – er läßt sich ja geschichtlich herleiten und soziologisch verstehen –, sondern daß er Ausgangspunkt und gar «Milieu» ist, worin die Frage nach Gott erneut gestellt werden kann. Allerdings, der Titel deutet es an: Die Frage bleibt offen, sie wird nicht gleich in einer bündigen Antwort abgeschlossen.

Die Frage ausschließlich rational angehen zu wollen, hat sich als ausweglos erwiesen. Es handelt sich unausweichlich um ein Geheimnis, das aber

nicht der Irrationalität, einem vagen Mystizismus und allerlei Esoterik ausgeliefert sein darf. Ein Zugang zu ihm ist vielmehr das Ernstnehmen der Gefühle, die in einer lebendigen Religion (Gottesbeziehung) zum Tragen kommen müßten: Verlangen, Vertrauen, Widerstand und Vergebung (126–152). Die Auswahl scheint auf Anhieb etwas willkürlich, doch setzt der Autor diese vier Grundformen in eine einleuchtende Beziehung zur Einteilung des Thomas von Aquin in Begehr- und Abwehrtrieb (*concupiscibilis* und *irascibilis*) (138); hier hätte man vielleicht gerne die Dissertation von Stephanus Pförtner, *Trieb Leben und sittliche Vollendung*, Freiburg Schweiz 1958, zitiert gesehen. Das Verlangen, das Sich-Ausstrecken nach Gott, nach einem Umgreifenden, einem tragenden Grund, einer Instanz, die letzte Fragen aufnimmt, ist auch heute nicht ausgeräumt; das zwischenmenschlich erfahrbare Vertrauen ist nach wie vor beste Voraussetzung für ein Vertrauensverhältnis zum Transzendenten; aber der Widerstand, ja die Revolte, gegen Unrecht, Leid, Krankheit, Tod, Krieg usw. gehört genau so in die Gottesbeziehung (Hiob bleibt exemplarisch für diesen Widerstand); Schuld, in die wir uns unvermeidlich verstricken und die nicht einfach ungeschehen gemacht werden kann, ruft nach Vergebung.

In dieser Situation ist das christliche Bild des dreifältigen Gottes durchaus nicht antiquiert: die Rede ist (in den Kap. 7–9) von *Gott dem Hüter* (Vater, Mutter, Hirt, Retter); von *Jesus dem authentischen Boten Gottes*, der sein Reich ankündigt und dafür in den Tod geht und alles Leid und Tod vorauserlebt und aufnimmt (aber nicht wegnimmt); von *der göttlichen Energie*, der göttlichen Kraft, dem Heiligen Geist. Erstaunlich, wie lebendig diese Dreifaltigkeitstheologie bei Houtepen wirkt: keineswegs abstrakt-weltfern, sondern lebensnah-konkret.

Dies alles ist uns in einer Erzählsituation überliefert, Sprache und andere Zeichen vermitteln den Zugang zu diesem Gottesbild, zu diesem Gott (u. a. 379–385: «Einige Gedanken aus der theologischen Sprachtheorie»). Die vermittelnden Zeichen, gleichsam eine Ikone (die Abbild eines Urbildes ist und dieses wirksam repräsentiert), verweisen über sich hinaus auf die dahinter oder darin stehende Wirklichkeit. Angesichts dieser Sprachlichkeit wird der Dialog unverzichtbar. Über den Menschen wird nicht einfach verfügt, er wird ins Gespräch und somit ernst genommen. Was das heißt für das Gespräch innerhalb einer Kirche, zwischen den Kirchen, zwischen den Religionen, läßt sich leicht ermessen; dabei wird aber auch der Abstand deutlich, der zwischen Anspruch und Wirklichkeit liegt.

Houtepen spricht immer wieder von den großen Religionen, von den philosophischen Systemen (besser: von ihren wichtigsten Vertretern, denn es geht eher um ein Gespräch zwischen Menschen als zwischen Systemen), von den Strömungen in der modernen Kultur oder in einzelnen Kirchen. Eindrücklich ist das Arsenal von Gewährsleuten, die er – oft ausführlich – zitiert (dankbar nimmt man das Personenregister entgegen), wobei auch die besondere Situation geistiger Auseinandersetzung im Medium einer «Kleinsprache», wie es das Niederländische ist, deutlich wird: Alles Wichtige wird hier übersetzt, und vieles darüber hinaus wird von den polyglotten Holländern und Flamen im Original gelesen. Leider gilt das Umgekehrte nicht: von den vielen niederlän-

dischen Theologen, die Houtepen erwähnt, sind hierzulande nur Piet Schoonenberg und Edward Schillebeeckx bekannt.

Zwischen den falschen Sicherheiten eines Fundamentalismus und der müden Scheinfreiheit des Skeptizismus plädiert Houtepen für eine erneute Gottsuche (besonders Kap. 11 und Epilog). Darum ist ihm der Weg so wichtig, der gewiß das Ziel nicht aus den Augen verliert, ja mit dem Ziel zusammenfallen kann: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (378). Auf diesem Weg findet sogar die mittelalterliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn (388–394) – eine vierfache Hermeneutik der menschlichen Existenz – wieder ihren Platz: In der Erzählgemeinschaft (318), in der der Glaube weitergetragen wird, stehen Ereignisse (I) im Zentrum, die uns zum Glauben (II) bringen, aus dem heraus das Leben gestaltet werden muß (III), was alles einem Ziel zustrebt (IV): Gotteserfahrung kommt uns zu durch Zeichen und Sprache (u. a. 381). Aber es soll nicht nur Gott denkbar, sondern auch das Leben lebbar gemacht werden (132f.). Gefordert ist daher im Dialog der Religionen und Kirchen eine gewaltlose Kommunikationskultur (324). Einen Weg beschreiten, setzt immer wieder eine Metanoia voraus. Das Erfassen des Endlichen setzt eigentlich einen Vorgriff auf das Denken des Unendlichen voraus; dieses liegt allem Endlichen vorweg (340ff., im Anschluß an einen rehabilitierten Descartes). Von daher ist auch eine Schöpfungstheologie (wieder) sinnvoll (218–236); die Welt wird einem rein nützlichkeitsausgerichteten Zugriff entzogen und für andere Werte als nur Zwecke freigestellt; der Mensch darin aber bekommt wieder einen zentralen Platz und wird nicht anderen Präferenzen geopfert (Polemik gegen die Word-Perfect-Logistik 333f.!).

Immer wieder arbeitet Houtepen auch begriffsgeschichtlich, etwa wenn er die Entgegensetzung von Offenbarung und Erfahrung als überflüssig entlarvt: Offenbarung ist zunächst nicht ein Resultat, sondern ein Ereignis, Erfahrung kann auch im religiösen Bereich geschehen (357–385). In einer Zeit, da so viel Heiliges entschwunden ist, sucht Houtepen nach einem neuen Heiligen, das er in sorgfältiger Abgrenzung der Begriffe *sacré* und *saint* (im Anschluß an Levinas) und der griechischen Ausdrücke *hieros*, *hagios*, *hosios* herausarbeitet, von dener der letzte die Erfahrung von Segen und Erwählung, das Verschontsein, das Finden von Glück und Erfüllung ausdrückt (163–177). Zugleich ist aber auch die Aufgabe gestellt, diese Werte dem Mitmenschen, so weit es an uns liegt, zukommen zu lassen.

Angesichts dieser überzeugenden Synthese mögen einige Bemerkungen kleinlich wirken; aber es geht weniger um Kritik als um ein Weiterziehen vorskizzierter Linien. Neben der mit Recht ins Zentrum gerückten *Erzählgemeinschaft* und damit der Sprachtheologie vermißt man eine ebenso zentrale Herausstellung der *Feiergemeinschaft*, des Volkes Gottes, das sich, von Christus gerufen, zur Feier (Lob, Dank, Preis, Bitte) zusammenfindet im Gedenken an Jesu Tod und Auferstehung – mit der anschließenden Sendung in die Welt. Zwar wird mit Recht immer wieder das symbolische Universum beschworen (u. a. 379ff.), es werden die Sakramente (wirksame Zeichen) herausgehoben (u. a. 347ff.), doch wird der Kult als Verkündigung zu wenig deutlich; ich erinnere an die *Theologischen Berichte VI* (hrsg. von Joseph Pfammatter und Franz Furger, 1977) mit dem Titel *Kulte als Träger der Verkündigung*. Dazu

gehörte auch eine wirklich nachvollziehbare Leibhaftigkeit des liturgischen Geschehens, worin auch die persönlich vollzogene Erneuerung des Bundes zwischen Gott und Mensch thematisiert würde; doch hat A. Houtepen in seiner Ekklesiologie *Mensen van God*, Een pleidooi voor de kerk, 1983 (engl. *People of God. A Plea for the Church*, London, New York 1984) diesen Aspekt berücksichtigt.

A. Houtepen findet, der Sonnengesang des Franz von Assisi (auch Schöpfungslied genannt) sei der heutigen ökologischen Situation nicht mehr angemessen, was natürlich zutrifft. Aber da müßte man bedenken, daß Franz ihn inmitten von Leid und Schmerz gedichtet hat, ein Lob der Schöpfung unter Tränen; und genau dieser Gesang hat einigen Franziskanern anfangs April 1945 Mut gegeben, als sie absurderweise von Buchenwald, dem sich schon die Amerikaner näherten, in wochenlanger komplizierter Eisenbahntreise, bei der noch Hunderte umkamen, nach Dachau verlegt wurden. Einer der Betroffenen schreibt: «Le Cantique du Soleil, de François d'Assise, n'est pas seulement l'expression d'une émotion esthétique, ou esthético-religieuse, devant le spectacle de la nature, mais le langage d'une expérience qui se déroule dans la nuit de l'âme» (Eloi Leclerc, *Le Cantique des Créatures ou les symboles de l'union. Une analyse de saint François d'Assise*, Paris 1970, 261).

Auch wird jeder Leser den einen oder andern Theologen oder Philosophen unter den Gewährsleuten vermissen, der Rezensent etwa Hans Urs von Balthasar, der z. T. die gleichen Themen unter anderem Gesichtswinkel angeschnitten hat; ich erinnere nur an *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien, München 1956), von der großen Trilogie (Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik, 11 Bände in 15 Teilen + Epilogband, 1961–1987) ganz zu schweigen. Doch soll dieser Autor in dem Buch, das A. Houtepen gerade verfaßt (eine Theologische Anthropologie), zu Worte kommen. Bei der überzeugenden Aktualisierung des vierfachen Schriftsinns (388–394) wäre ein Hinweis auf Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 Teile in 4 Bänden, Paris 1959–64 denkbar gewesen.

Uneingeschränkt aber stimmt man dem Autor zu, wenn er für eine Theologie der Hoffnung plädiert, die nicht Richter über den Menschen ist, sondern Fürsprecher für ihn (300). Er arbeitet die Frage nach Gott so weit auf, daß sie von einer (erkenntnistheoretischen) Hypothese über «Gott» zu einer (doxologischen) Apotheose von und zu Gott werden kann (385–398). Das Buch unterschlägt die weiterbestehenden Aporien nicht, zeigt aber Auswege daraus und macht Mut zum Weiterdenken und -gehen (Epilog). Da das Buch im Dialog mit dem Glauben völlig fernstehenden Studenten erarbeitet worden ist, könnte es ihm eine Resonanz in diesen Kreisen sichern und auch bei jenen, die den Glauben zu bezeugen und anderen näherzu bringen haben.

*Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, im Auftrag eines Arbeitskreises herausgegeben von **Lukas Vischer, Lukas Schenker und Rudolf Dellsperger**. Freiburg Schweiz: Paulusverlag, Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 1994, 374 S., zahlreiche Abbildungen.

Die im Spätherbst 1994 erschienene *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz* wird im nächsten Jahr nach dem Ausverkauf der Erstauflage von 3000 Exemplaren in einer Zweitaufage vorgelegt werden. Bereits diese Verkaufszahl macht deutlich, daß es sich beim hier zu rezensierenden Buch um eine besondere Publikation handelt, denn im allgemeinen ist das Interesse für Kirchengeschichte selbst in theologischen und kirchlichen Fachkreisen (leider) eher gering.

Die Herausgeber wagen mit dem reich bebilderten und schön ausgestatteten Buch den Versuch, «die Geschichte der Kirche und des christlichen Glaubens in der Schweiz nicht nach Konfessionen getrennt, sondern gemeinsam darzustellen.» Damit sollte ein Bild gezeichnet werden, «das von Christen aller Konfessionen anerkannt werden kann» (S. 13). Die Herausgeber definierten dabei den Begriff «Ökumene» nicht genau, sondern sie wählten einen pragmatischen Ansatz: Die Arbeit wurde auf die 38 Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft für eine Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz verteilt, für jede Epoche wurden konfessionell gemischte Untergruppen gebildet und jeweils gegengelesen, so daß sich das vorliegende Buch als Gemeinschaftswerk versteht. Die Herausgeber sind sich bewußt, daß ein solches Vorgehen auch Nachteile mit sich bringt, das Buch ein Mosaik bleibt und in den einzelnen Aufsätzen unterschiedliche Ansätze aufscheinen. Es wird nicht verneint, daß die Realität der Trennung widergespiegelt wird; «Ökumenisch» im Titel weist vielmehr darauf hin, daß die Geschichte der getrennten Kirchen «in ökumenischer Perspektive» dargestellt wird: nicht aus verhärteten Positionen, sondern mit Verständnis für die jeweils andere Konfession und in nüchterner Betrachtung der Gegensätze.

Es ist zweifellos kein Zufall, daß die vorliegende *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz* gerade in unserem Land geschrieben und veröffentlicht wurde: Die Schweiz war und ist bis heute so stark durch die Glaubensspaltung geprägt, daß es naheliegend ist und es ihr auch zur Ehre gereicht, als erstes Land eine ökumenische Kirchengeschichte vorzulegen. Denn seit Mitte des 20. Jahrhunderts war es ein großes Anliegen bedeutender Schweizer Theologen der katholischen und der reformierten Konfession – wie etwa Hans Urs von Balthasar, Otto Karrer, Karl Barth und Oscar Cullmann –, Brücken zur anderen Konfession zu schlagen; es wurde immer deutlicher, daß das Gemeinsame des Glaubens letztlich größer und wichtiger ist als das Unterscheidende. Das vorliegende Buch ist nun ein beredter Ausdruck dieses Brückenschlages, ohne daß in historisch unkritischer Weise «irenisiert» oder das jeweilige konfessionelle Anliegen diffamiert würde.

Das Buch gliedert sich in drei etwa gleich große Teile: 1. Anfänge und Mittelalter (S. 15–100), 2. Reformation und katholische Reform bis zur Aufklärung (S. 101–206), 3. Neuzeit (von 1800 bis zur Gegenwart, S. 207–314). Den einzelnen Teilen sind jeweils in hervorragender Qualität gedruckte Farb-

abbildungen beigegeben, die eine sehr schöne Ergänzung und Vertiefung des Textes darstellen.

Die bisherigen Darstellungen der Antike und des Mittelalters wurden je nach Konfession verschieden gedeutet. Während die katholische Geschichtsschreibung eher die Kontinuität betonte und die ersten Jahrhunderte des Christentums als «eigene» Geschichte vereinnahmte, betonte die reformierte Historiographie bis anhin die Diskontinuität zwischen dem «finsternen» Mittelalter und der Reformationszeit. Der vorliegende erste Teil zeigt auf, daß beide Positionen zu relativieren sind, wobei jedoch auch vorhandene Brüche vor der Reformation deutlicher zu erwähnen wären. Ob die Überlieferungen über die ersten Christen in der Schweiz nicht allzu eilfertig als Legenden abgetan werden, wäre nicht zuletzt aufgrund neuerer archäologischer Erkenntnisse etwas deutlicher zu hinterfragen.

Der zweite Teil ist meines Erachtens besonders interessant. Dies nicht nur, weil ein Jesuit die Zürcher Reformation beschreibt, sondern weil das ganze Kapitel sich durch eine konzise und lebendige Darstellung auszeichnet, die diesen Teil zu einem «pièce de résistance» des ganzen Buches macht: Es wird ein ausgezeichneter Einblick in die für die Schweizer Geschichte so wichtige Epoche gegeben. Daß die zweite Hälfte des 17. und das 18. Jahrhundert relativ kurz abgehandelt werden, kann den Verfassern nicht zum Vorwurf gemacht werden; hier weist die Schweizer (Kirchen-) Geschichte generell enorme Forschungslücken auf, obwohl die Quellenlage gut ist und es mehr als genügend interessante Fragestellungen gibt.

Der dritte Teil schließlich führt von 1800 bis in die Gegenwart – übrigens unter Einbezug der Geschichte der Juden in der Schweiz. Er gewährt einen guten Einblick in die konfessionelle Problematik des 19. Jahrhunderts, das mit den Auseinandersetzungen zwischen Liberal-Radikalen und Konservativen und dem Kulturmampf, der zeitlich nicht nur auf die Ereignisse der 1870er Jahre beschränkt werden kann, sondern seit den 1830er Jahren schwelte, zur bestimmenden Epoche für die Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts wurde – wohl mehr als die Reformation im 16. Jahrhundert. Eine nüchterne Betrachtung macht dabei deutlich, daß der Kulturmampf, der zu wesentlichen Teilen ein innerkatholisches Phänomen war, nur höchst bedingt als Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen gedeutet werden kann. Die Darstellung des 19. Jahrhunderts macht besonders deutlich, daß die Parteiungen innerhalb der gleichen Konfession das große Problem waren, nicht aber Zwistigkeiten unter den Konfessionen. Der sich nach dem Ersten Vatikanum von der katholischen Kirche abspaltenden altkatholischen Kirche gelang es trotz massiver infrastruktureller Unterstützung durch maßgebende politische Kreise nicht, sich mittels einer Massenbewegung umfassend zu konsolidieren, sondern blieb weitgehend eine Angelegenheit liberaler Katholiken der Führungsschicht.

Spannend dargestellt ist die Beschäftigung der einzelnen Konfessionen mit der sozialen Frage, so etwa die Bedeutung der «Union de Fribourg» im Zusammenhang mit der ersten päpstlichen Enzyklika *Rerum novarum* (von Leo XIII.) zu dieser brisanten und im Bereich der katholischen Kirche auf die lange Bank geschobenen Frage. Die Rolle der Kirchen in den beiden Weltkriegen wird nur kurz geschildert, was auf große Forschungslücken in diesen

Bereichen hinweist. Die Diskussion um das Schicksal der Juden in der Schweiz des Zweiten Weltkrieges führt hoffentlich dazu, sich vermehrt und in ausgewogener Form auch mit diesem wichtigen Zeitabschnitt auseinanderzusetzen.

Die Schilderung und Bewertung der kirchlichen Ereignisse in der Schweiz nach 1945 kann erwartungsgemäß nicht mehr als eine erste grobe Bilanz sein, da der objektivierende Abstand dazu noch nicht gegeben ist und viele Quellen noch nicht einsehbar sind. Der letzte Abschnitt macht aber deutlich, vor welchen intrakonfessionellen Spannungen und ökumenischen wie gesellschaftlichen Herausforderungen die Kirchen in der Schweiz heute stehen.

Die *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz* bildet in mehrfacher Hinsicht einen Meilenstein. Die in der Schweiz sowohl an den theologischen Fakultäten wie auch in der breiten, kirchlich interessierten Öffentlichkeit eher stiefmütterlich behandelte Kirchengeschichte erfährt durch die nach einem neuartigen Konzept erarbeitete Veröffentlichung zweifellos wieder vermehrt Beachtung. Dazu tragen der günstige Verkaufspreis und die hervorragende Illustrierung wesentlich bei. Es wird aus dem ganzen Buch aber auch deutlich spürbar, mit welch gegenseitiger Hochachtung die Autoren den Dialog gesucht und gefunden haben. Es ist zu hoffen, daß dieser Versuch auf breiterer Ebene an der kirchlichen Basis Widerhall findet, das ökumenische Gespräch vertieft und alle Möglichkeiten ausgenutzt werden, die uns offenstehen. Gegen die gefährlichen Stimmen, die in der Ökumene Stagnation, ja Rückschritte festzustellen glauben, weist Johannes Paul II. in seiner offenherzigen Enzyklika *Ut unum sint* darauf hin, daß schon viel Positives geschehen ist, aber in dringlicher Weise die ökumenischen Bemühungen fortzusetzen sind. Die vorliegende *Ökumenische Kirchengeschichte* ist dazu ein äußerst wertvoller Beitrag.

Sie ist aber auch für die Kirchengeschichte an sich ein Meilenstein, der uns eine wertvolle Bestandesaufnahme erlaubt. Hier sei besonders auf den Abschnitt «Forschungsgeschichte und Literatur» am Schluß des Buches verwiesen, womit indirekt angezeigt wird, daß eine Intensivierung der Forschung angestrebt wird. Wie bereits angedeutet, wurden die Lücken in der Forschung deutlich. Neben den kaum bearbeiteten Epochen des Barocks und der Aufklärung ist besonders auf das 19. und 20. Jahrhundert hinzuweisen, in denen die Bearbeitung theologiegeschichtlicher Aspekte vordringlich ist. So ist die Geschichte des «Ghetto-Katholizismus» ohne Einbezug der noch nicht genügend erforschten Veränderungen bei der Rekrutierung und Ausbildung des katholischen Klerus in der Mitte des 19. Jahrhunderts und ohne Berücksichtigung der Paradigmenwechsel in der Theologie nur bedingt erklärbar, wobei der katholische Block zweifellos heterogener war, als wir heute annehmen. Eine breiterflächige Erforschung des konfessionellen Erziehungswesens, des unermeßlichen und unersetzbaren Beitrages der Frauen und der Frauenkongregationen in Erziehung und Caritas, des Missionswesens und anderen, bisher kaum erforschten Gebieten kirchlicher Tätigkeit würde unseren Kenntnisstand wesentlich erweitern und wahrscheinlich ein neues Licht auf die Rolle der Kirchen und der Gläubigen in der Schweiz werfen. Nicht zu vergessen ist die Rolle der bisher weitgehend ausgeblendeten liberal-radikalen Katholiken. Bei der Darstellung des Katholizismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts müßte besonders die kulturelle Dimension des christlichen Glaubens mehr betont

werden, was sich besonders in der liturgischen Kunst und im Kirchenbau ausdrückte. Welches war – über eine Faktenaufzählung hinausgehend – die Gestalt des damaligen Schweizer Katholizismus, der wertvolle Anstöße für das Zweite Vatikanum gab?

Erfreulicherweise sind nach Veröffentlichung der hier besprochenen Erstauflage einige kirchengeschichtliche Untersuchungen erschienen, deren Resultate – so ist zu hoffen – in der anstehenden Zweitaufgabe der *Ökumenischen Kirchengeschichte* berücksichtigt werden, so etwa weitere Bände des Standardwerks *Helvetia Sacra*, Peter Jäggis wichtige *Untersuchungen zum Klelus und religiösen Leben in Estavayer, Murten und Romont im Spätmittelalter* (worin nachgewiesen wird, daß die vorreformatorische Zeit bisher eine zu negative Einschätzung erfahren hat; Einsiedeln 1994), außerdem die soeben erschienene Abhandlung über *Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873* (Luzern/Stuttgart 1997) und der Sammelband *Die Basler Bischöfe 1794–1995* (Fribourg 1996). Besonders hingewiesen sei auf die *Storia religiosa della Svizzera*, die 1996 in Mailand erschienen ist und eine interessante Aufsatzsammlung über das Verhältnis der Schweiz zu den Päpsten und der römischen Kurie vorlegt. Zwei Bücher seien noch hervorgehoben, die in der Bibliographie der *Ökumenischen Kirchengeschichte* leider nicht aufgeführt sind, nämlich auf Josef Siegwarts Darstellung *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160* (Fribourg 1962) und das dreibändige Standardwerk von Giacomo Martina über *Pio IX* (Rom 1974–1990), worin auch der Schweiz der Kulturkampfzeit breiter Raum gegeben wird.

Diese wenigen Ausführungen zeigen zur Genüge auf, wie wichtig und verdienstvoll die *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz* ist. Es ist deshalb der in absehbarer Zeit erscheinenden Neuauflage wiederum ein großer Erfolg zu wünschen, verbunden mit der Hoffnung, daß die Kirchen sich immer mehr auf ihre Geschichte besinnen, um sich dadurch mit umso wacherem Bewußtsein den Aufgaben der Gegenwart zu stellen.

URBAN FINK

**Otfried Höffe:** *Aristoteles*. München: C.H. Beck 1996, 315 S. (Beck'sche Reihe Denker 535). – **Ders.:** *Praktische Philosophie*. Das Modell des Aristoteles (1. Aufl. München: Anton Pustet 1971), 2. durchgs. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag GmbH, 1996, 191 S.

In der Beck'schen Reihe «Denker» erscheinen in regelmäßigen Abständen Monographien über die großen Denker der westlichen Hemisphäre. Die Antike ist bisher durch Werke über die Skeptiker (F. Ricken), Augustin (Ch. Horn), Epikur (M. Hossenfelder) und Sokrates (G. Figal) vertreten. Nun liegt der Band *Aristoteles* vor, von Otfried Höffe verfaßt, der zugleich Herausgeber der Reihe ist.

Wie in der gleichfalls von Höffe edierten Reihe «Klassiker der Philosophie» im gleichen Verlag geht es in dieser Reihe um eine verlässliche und gut

lesbare Darstellung der großen Philosophen, die sich, über die studentischen Leser hinaus, an ein breites, gebildetes Publikum wendet.

Der Band erfüllt diese Aufgabe in vorzüglicher Weise und bietet auch dem Fachgelehrten vielfache Anregungen. Diesen doppelten Effekt erreicht das Werk durch die vom Verfasser gewählte Perspektive. Die einleitende Person- und Werkbeschreibung (Kapitel 1: «Der Philosoph») gipfelt in einem Abschnitt, der Aristoteles als Universalgelehrten charakterisiert (28–35). In diesem Zusammenhang beantwortet Höffe die zentrale Frage nach dem Sinn einer erneuten Beschäftigung mit dem Stagiriten auf doppelte Weise. Es geht ihm, um ein Wort Wolfgang Wielands abzuwandeln, sowohl darum, *aus* wie darum, *über* Aristoteles Wahrheit zu gewinnen; denn es handelt sich bei Aristoteles einerseits um einen «beispielgebenden, paradigmatischen Denker», der «methodische Souveränität mit spekulativer Kraft und beides mit intellektueller Offenheit» verbindet (21); zum anderen bilden «nicht wenige seiner Begriffe über viele Jahrhunderte oft bis heute ein wichtiges Hilfsmittel der Weltorientierung» (21). M. a. W.: Philosophie, als Weltorientierung verstanden, findet in Aristoteles einen Denker, auf dessen Schultern noch das heutige Denken steht und der auch künftiger philosophischer Praxis als Beispiel dienen kann.

Die Darstellung der Philosophie des Stagiriten folgt dann in der Tat diesem methodischen Prinzip, die doppelte Aktualität des Stagiriten einleuchtend zu machen. Sie gliedert sich in drei Hauptabschnitte, die der durch die Stoiker klassisch gewordenen Einteilung der Philosophie in Logik und Wissenschaftstheorie, Physik und Ethik folgt. Das zweite Kapitel behandelt «Wissen und Wissenschaft», das dritte «Physik und Metaphysik», das vierte «Ethik und Politik». Das fünfte und letzte Kapitel zeichnet eine kurze Wirkungsgeschichte nach, die von der aristotelischen Schule bis zur sprachanalytischen Rehabilitierung des «good old fashioned Aristotelian essentialism» (286) reicht.

Die drei genannten Hauptabschnitte (die Kapitel 2–4) präsentieren das aristotelische Denken, wobei gleichzeitig auf die entscheidenden Textpassagen und ihre Parallelen im *corpus aristotelicum* verwiesen und der heutige Stand der Forschung diskutiert wird, den Höffe souverän überblickt und aus dem er in seiner Bibliographie eine weise Auswahl vorschlägt. Dennoch zeichnet der Verfasser ein Aristoteles-Bild, das einem engen Umgang mit den Schriften des Stagiriten entspringt und daher sehr persönliche Akzente setzt. Insoweit diese Akzente der Feder eines in den Gegenwartsproblemen engagierten Philosophen entstammen, kann man das kleine Werk durchaus als repräsentativ für die Aristoteles-Rezeption am Ende unseres zweiten Jahrtausend ansehen.

Wissen und Wissenschaft sind, wie Höffe ausführlich nachweist, für Aristoteles eigene philosophische Themen (gegen die Vorstellung ihrer nur instrumentalen Bedeutung als «Organon»). Unterstrichen wird zu Recht die «epistemische Toleranz», die, parallel zu Hegel, auch vorphilosophisches Wissen gelten lässt und den «Reichtum der epistemischen Möglichkeiten ausbreitet» (41). Der Verfasser verweist auf die Verankerung der Wissenschaftslehre in der aristotelischen Anthropologie am Anfang der Metaphysik (41): «Alle Menschen streben nach Wissen von Natur aus» (MPh 1, 980 a). Höffe selber entwickelt die epistemischen Möglichkeiten im Abschnitt 2.4 (45ff.) als For-

men der Rationalität und begreift darunter Syllogistik, Dialektik, Rhetorik und Poetik. Dies leuchtet für die ersten drei Formen ein, weniger für die Poetik, deren eigene Rationalität unscharf bleibt.

Die Darstellung der Wissenschaftstheorie, die weitgehend Detel folgt, zeichnet sich durch Klarheit aus (72–90); sie wird durch ein Kapitel zur Methode ergänzt, das die Methodenvielfalt – Phänomentreue, Beachtung der Wissenstradition, denkerisches Auffinden der Probleme und Sprachanalyse – des Stagiriten zur Geltung bringt.

Gegen die Replatonisierung des Stagiriten stellt Höffe den Naturforscher in den Vordergrund (100–139). Nach ihm bildet vor allem die rein theoretische Behandlung der Natur den Unterschied zur modernen Naturwissenschaft (102), und nicht, wie es wohl im Blick auf die theoretische Physik richtiger ist, der Verzicht auf die Mathematisierung der Natur, die bereits Plato im *Timaios* vorgeschlagen hatte. Die Darstellung des «Biologen» und Psychologen (123–139) geht von der modernen Einteilung der Natur in organische und anorganische aus und läßt unerwähnt, daß eine solche bei Aristoteles durchaus fehlt; die Natur von der Astrophysik bis zur Beschreibung der Ameise ist Sache des *physikos* mit der für Aristoteles entscheidenden Unterteilung in supra- und sublunare Welt.

Das klassische Problem, was denn der Gegenstand der aristotelischen Metaphysik sei, wird von Höffe dadurch entschärft, daß er einerseits drei Gegenstände in der Metaphysik unterscheidet, d. i. Axiomatik, Theologie und Ontologie, andererseits aber eine gleichmäßige Behandlung der Gegenstände erkennt, die aus der Metaphysik, ungeachtet der Gegenstände, eine Fundamentalphilosophie macht. Sie konstituiert sich durch die vier Merkmale der «Genaugigkeit, Universalität, Höherstufigkeit bei Anerkennung anderen Wissens und existentieller Bedeutung» (148–150).

Die Theologie wird als wirkliche Meta-Physik, als Komplementärtheorie der Physik interpretiert (150–161). Das zweite klassische Problem der Metaphysik, diese als Ontologie verstanden, ist die Frage nach dem Wesen der *οὐσία*. Höffe (173f.) schließt sich der Deutung Rapps an («Allgemeines konkret». Philosophisches Jahrbuch 102 [1995] 83–100), dergemäß die Metaphysik gegenüber der Kategorienchrift eine Präzisierung und nicht etwa eine Veränderung bedeutet. Der Reziprozität von Sprache und Sein im aristotelischen Denken trägt Höffe durch einen kurzen Abschnitt über Aristoteles' Sprachphilosophie im Anschluß an die Ontologie Rechnung (179–183).

Im dritten Hauptteil (184–262) greift Höffe auf seine nun wieder in einer zweiten Auflage zugänglichen Dissertation *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (1971, jetzt Akademie–Verlag, Berlin 1996) und weitere eigene Arbeiten zur Ethik zurück.

Die Darstellung der Ethik im Aristotelesbuch folgt in ihrem ersten Teil (185–212) den Hauptthesen der Dissertation. Hier wie dort geht es darum, den Modellcharakter der aristotelischen Ethik herauszuarbeiten; in der Dissertation war die Zielscheibe die sprachanalytische Ethik, in der neuen Darstellung werden andere aktuelle Ethiken wie etwa kultur- und epochenspezifische Ethiken der universalistischen des Aristoteles gegenübergestellt (220, 236). Ungeachtet des Wechsels der Adressaten macht Höffe den paradigmatischen

Charakter der Ethik in beiden Darstellungen von zwei Kriterien abhängig: 1. Die aristotelische Ethik ist eine Wissenschaft der Praxis (Prakt. Phil. 39–100, Arist. 185–191); 2. Sie kann dies allein als Grundrißwissenschaft sein, die auf eine Theorie des sittlichen Handelns hinausläuft (Prakt. Phil. 101–180; Arist. 192–212).

Beide Aspekte betreffen Form und Struktur der Ethik, die somit das Hauptthema der Dissertation bildete; sie entwickelt diese Aspekte mit Hilfe der aristotelischen Texte ausführlich und macht sie an Interpretationen fest, die auch heute mit Gewinn zu lesen sind. In der neuen, knapperen Darstellung des Aristotelesbuches kommt eine Diskussion der Inhalte hinzu. Diese bestehen wesentlich in der Theorie des Glücks, der Tugenden inklusive der Gerechtigkeit und der politischen Anthropologie und der Staatsformenlehre in der «Politik». Im einzelnen insistiert der Verfasser auf dem universalistischen Charakter der Theorie des Glücks, die die Selbstverwirklichung des Menschen beinhaltet (220). Hierin erreicht der Mensch eine überpolitische, nicht außerpolitische Existenz (234). Höffe vertritt damit entschieden einen inklusiven Glücksbegriff.

Während es dem Verfasser bis hierher durchaus gelingt, ein aktuelles Interesse aristotelischer Theoreme sichtbar zu machen, stellt die Staatsformenlehre bzw. die politische Theorie insgesamt – von der politischen Anthropologie abgesehen (235–248) – sein Verfahren der Reaktualisierung durchaus in Frage, ist doch die Mehrzahl ihrer Probleme an die kontingennten historischen Bedingungen der griechischen Staatenwelt geknüpft. Höffe macht sich selber diesen Einwand bezüglich des aristotelischen Staatsideales (259), glaubt ihn aber entkräften zu können. An diesem Punkt zeigt sich jedoch deutlich die Grenze des gewählten Standpunktes: In Höffes Darstellung gewinnt Aristoteles eine solche Modernität und Vertrautheit, daß die Frage notwendig auftauchen muß, ob denn das, was seit Aristoteles philosophisch und wissenschaftlich geschehen ist, unbeachtet bleiben kann, um die Gedanken des Stagiriten adäquat zu beurteilen. Dazu gehörte auch, die Fremdheit und Andersartigkeit des Stagiriten mindestens zu erwähnen. Zwei Beispiele: 1. Die aristotelische Politik steht vor der Entwicklung des modernen Souveränitätsbegriffs, der ohne die christlich-platonische Tradition undenkbar ist. Die aristotelische Politik geht daher von grundsätzlich anderen Fragestellungen aus als die moderne Politiktheorie; so taucht etwa das Problem, wie die Macht des Souverän mit der Freiheit des Untertan zu vereinbaren ist, nicht auf; ebensowenig ist die Trennung von Staat und Gesellschaft vollzogen noch, im Rahmen der griechischen Polis, denkbar. 2. Die aristotelische Natur kennt keinen Demiurgen oder Schöpfer, von dem die Natur dank ihrer mathematischen Strukturen zeugt. Sie weiß nichts um die Einheit der Naturgesetze in Makro- und Mikrokosmos. Auch hier hat die christlich-platonische Tradition neue Grundlagen geschaffen, die von Aristoteles her undenkbar waren.

Es ist Höffe vollauf gelungen, den Reichtum, die Schärfe und Differenziertheit des aristotelischen Denkens herauszustellen; sein Aristotelesbild gerät aber in Gefahr, zur Hagiographie zu werden, da nicht ausreichend deutlich wird, wo die Grenzen der aristotelischen Philosophie liegen, noch, daß auf der Grundlage dieses Denkens und oft gegen es weiter und anders gearbeitet wor-

den ist. Wie seine scharfe Plato-Kritik bezeugt, ist Aristoteles auch ein Denker, der Entscheidungen getroffen und fest umrissene Positionen verteidigt hat. Das ist der Grund, daß das moderne Denken nicht nur auf den Schultern des Stagiriten steht, sondern sich im Streit mit ihm herausgebildet hat.

ADA NESCHKE

**Tilman Ramelow:** *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716)*. Leiden: E.J. Brill 1997. 500 S. (Brill's Studies in Intellectual History 72)

Anzuzeigen ist eine in München bei Robert Spaemann entstandene Dissertation, eine Pionierleistung in der philosophiehistorischen Erschließung des 17. Jahrhunderts.

Ramelow präsentiert uns in dem Spanier Antonio Perez einen Protagonisten des für das 17. Jahrhundert typischen Experiments, Ontologie zu treiben, aber nicht mehr auf der Basis des Aristoteles, sondern des Augustin. «In der Metaphysik Augustin am allernächsten gekommen» zu sein, wie Perez dem Salmantiner Benito de Robles (1571–1616) nachröhmt, das hieß, die aristotelische Dingontologie durch etwas überboten zu haben, was man damals das *Ens supernaturale* nannte. Vielleicht am treffendsten würde es als «Ontologie des Ereignisses» übersetzt. Ramelow spricht von der «Metaphysik der Willensfreiheit», wogegen nichts einzuwenden ist, sofern man dabei nicht nur oder auch nur in erster Linie an die menschliche Willensfreiheit denkt. Es geht nicht um Anthropologie, sondern um Theologie. Die Interaktion zwischen dem göttlichen und dem menschlichen freien Willen ist das Thema. Die von den Jesuiten kultivierte *Scientia Media*, Gottes Wissen um die *futura contingentia conditionata*, sorgt für das *setting*, wenn auch nicht mehr automatisch für die Lösung aller Probleme: Bei Perez ist die *concordia liberi arbitrii cum scientia media* inzwischen selber zum Problem geworden (S. 263). Gott «nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt» zu denken: Hegels berühmte Forderung bringt jedenfalls nachträglich nur auf den Begriff, was im Zeitalter des Gnadenstreits spekulativ geschehen war. «Theologie» im 17. Jahrhundert ist die Durchführung des programmatischen Gedankens des Duns Scotus, daß nicht nur das Reich der notwendigen Wahrheiten im Satz vom Widerspruch, sondern auch das Reich der Tatsachenwahrheiten (*veritates contingentes*) ein Prinzip hat. Die erste kontingente Wahrheit «Der Wille will» (*voluntas vult*) verankert es in Gott.

So wie auch Leibniz' Theodizee in dieses *setting* gehört, mit dem Theologumenon von der Wahl der besten aller möglichen Welten, ist Perez ihre direkte Vorlage. Leibniz hat ihn, wissen wir aus dem Briefwechsel mit Des Bosses, studiert und geschätzt. Um Perez und seine theologische Lehrtätigkeit am Collegio Romano (1642–48) herum gruppiert sich eine ganze Schulrichtung (Martín de Esparza, Pietro Sforza Pallavicino, Tirso González de Santalla, Silvestro Mauro, Gilles d'Estrix u. a.), die Leibniz ebenfalls gut kannte. Die handlungsmetaphysische Spekulation sowohl dieser Gruppe als auch die ihrer

Gegner (Rodrigo de Arriaga, Bernardo Aldrete, Sebastián Izquierdo, Thomas Compton-Carleton u. a.) hat Ramelow für sein Thema synoptisch aufgearbeitet. Erst so entsteht ein genügend dicht gestricktes Diskursfeld, welches dem einzelnen Autor sein Eigenprofil verschafft. Die Streiflichter, die durch die zeitgenössischen Bezugnahmen auf Perez fallen, sind unentbehrlich. Sie hätten sogar noch bewußter eingesetzt werden können. Wenn Perez, der gleichzeitig mit Descartes den apriorischen Gottesbeweis wiederbelebt hat (S. 41ff.), von einem seiner Kritiker zu hören bekommt: «Est autem non infrequens huic Auctori discurrere de rebus prout illae subsunt nostris intentionibus, tractando de illis non prout subsunt nostris intentionibus, sed prout sunt a parte rei» (Tomasz Młodzianowski, Praelectiones theologicae de Angelis et actibus humanis, Danzig 1667, S. 161b), also: Hypostasierung, dann ist das interessanterweise derselbe Vorwurf, welchen Gassendi Descartes macht (Opera omnia, Lyon 1658; Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, T. 3, S. 398b).

Seine Themenstellung veranlaßt den Verfasser, Perez gleich als Theologen einzuführen. So muß man sich über sein philosophisches Profil erst mühsam ein Urteil bilden. Es wäre ratsam gewesen, soweit es sich aus seiner Theologie rekonstruieren läßt (denn die philosophischen Werke, soweit erhalten, sind ungedruckt), erst einmal den jungen Philosophen zu porträtieren, den – neben Rodrigo de Arriaga (1592–1667) und Juan Martínez de Ripalda (1594–1648) – dritten Meisterschüler des Pedro Hurtado de Mendoza (1578–1641) in Salamanca. Als arrivierter Theologe in Rom hat Perez selbstverständlich nicht mehr «Physik gelehrt» (S. 35)! Seine Unterscheidungslehre (S. 306ff.) hätte ruhig aus dem theologischen Kontext herausgelöst und als das philosophische Lehrstück entwickelt werden können, das es im 17. Jahrhundert längst war. Dem scholastischen Kurrikulum folgend, wäre Perez als Logiker etwa zu charakterisieren gewesen durch seinen Aureolischen Konzeptualismus und seine Ablehnung der sog. Objektivpräzisionen, als Physiker durch seine eigenartig zwischen Atomisten und Peripatetikern vermittelnde Position in der Frage der Zusammensetzung des Kontinuums, als Metaphysiker durch seine (suarezische) Modi-Lehre und die für ihn fundamental wichtige Theorie der transzendentalen Relation.

Viel, etwas zuviel vorgenommen hat sich der Verfasser. Er referiert aus den zwei posthum (1656 und 1669) edierten Hauptwerken Perez' System, indem er es nicht nur seitwärts zu den Zeitgenossen und zu Leibniz in Beziehung setzt, sondern auch rückwärts zu Thomas von Aquin und Duns Scotus und vorwärts zur *possible worlds*-Semantik unserer Tage, zu deren ihrerseits inzwischen entwickelten historiographischen Ambitionen (Simo Knuutila), und schließlich zu Neuzeitdeutungen à la Blumenberg. Idealerweise müßte man das Thema wohl so abhandeln. Praktisch erzeugt das jedoch ein unruhiges Flackern. Perez' Text ist, auch für einen Jesuitenscholastiker, ungewöhnlich schwierig, die Überlieferungslage darüber hinaus verworren. Eine geduldigere Arbeit am Text, längere Zitate im Fußnotenapparat, ein quellenkritischer Versuch, die verschiedenen Redaktionen seiner Theorie des göttlichen Wissens zu sichten: das hätte sicherlich geholfen, diesen großen Unbekannten zu etablieren. So jedoch fällt das Referat der Argumente bisweilen bis zur Undeutlichkeit knapp aus. Nicht selten wird über wichtige Punkte hastig as-

soziierend hinweggegangen (z. B. S. 57f., wo das Verhältnis Molina/Leibniz präzis hätte bestimmt werden müssen). Themen werden angerissen und fallen gelassen. Es wimmelt von Flüchtigkeitsfehlern. Um das Ganze zusammenzuhalten, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, wurde im einzelnen mit der heißen Nadel gestrickt.

Das gilt allerdings nur streckenweise. Viele Abschnitte der Arbeit verdienen uneingeschränkt Lob, z. B. die gründliche Behandlung der vom Verfasser für handlungsmetaphysisch zentral befundenen Differenz, daß «reine Unterlassungen» nur in manchen der konkurrierenden Systementwürfe der Zeit vorgesehen waren. Die Position zum «Omissionspurismus» bestimmte, wie man den negativen Sachverhalt analysierte, und damit überhaupt, welche Ontologie des Sachverhalts jeweils vertreten wurde. Ramelows Arbeit widerlegt die in dem großen Werk von Theo Kobusch (Sein und Sprache, Leiden 1987, S. 372f.) aufgestellte Vermutung, weil die spanische Scholastik sich am skotistischen Essentialismus orientiert habe, hätte «das schon durch Crathorn und Gregor v. Rimini entdeckte Phänomen des Sachverhalts, d. h. dessen, was ein Satz als solcher darstellt oder bezeichnet, nie eine angemessene ontologische Interpretation» erfahren. Ganz im Gegenteil: In einer Handlungsmetaphysik, die alles im Licht des göttlichen Wissens betrachtet, kreist alles um die Ontologie des Sachverhalts.

Ob, wie Ramelow gegen Knuutila behauptet, die hochscholastisch im *possibile logicum* analysierten kontrafaktischen Möglichkeiten Gottes sich erst im 16. und 17. Jahrhundert zu vollständigen möglichen *Welten* erweitert haben (S. 14, 32), muß dahingestellt bleiben, solange wir über die tiefe Affinität der Jesuitenscholastik des 17. Jahrhunderts mit der Scholastik des 14. Jahrhunderts nicht gründlicher Bescheid wissen. Schon die kürzlich erfolgte Teiledition eines 1331/34 in Oxford entstandenen Sentenzenkommentars (*Seeing the Future Clearly – Questions on Future Contingents by Robert Holkot*, Hg. P.A. Streveler/K.H. Tachau, Toronto 1995) ändert wieder das Bild und zeigt, wie nahe das 14. Jahrhundert dem Optimismuskalkül bereits kam. Da die Jesuitenscholastik ihre in der frühen Neuzeit so heftig angefeindete Definition der kontingenten Ursache (*positis omnibus requisitis ad agendum potens agere et non agere*) dem 14. Jahrhundert entlehnt (die Überlieferung läuft von Franz von Marchia 1320 über Holkot, Gregor von Rimini, Marsilius von Inghen bis hin im 16. Jahrhundert zu John Mair und Domingo de Soto; was sucht auf S. 49 diese Formel in einer Erklärung ausgerechnet der *praemotio physica*?), ist es sogar wahrscheinlich, daß der von Ramelow studierte Typ «Metaphysik der Willensfreiheit» dem 17. Jahrhundert noch in so manchem Stück mediävistisch abdisputiert werden wird.

Solche Relativierungen dürfen nicht den Blick davor verstellen, daß Ramelow ein großer Wurf gelungen ist. Imposant ist, wie hier, in dieser Ausführlichkeit zum erstenmal überhaupt, die nachsuarezische Jesuitentheologie zum Gegenstand gemacht ist. Imposant ist der Mut, das gleich in der einzigen adäquaten Form geleistet zu haben: durch systematische Beschreibung eines ganzen Diskurses, ohne den sauberen Spatenstich des in der Philosophiegeschichte gern praktizierten Geniekults. Imposant ist, wie der Autor trotz aller handlungsmetaphysischen Abstraktion sich nicht zu schade gewesen ist, auch

das theologische Fleisch zu geben (vortrefflich z. B. das inkarnationstheologische Kapitel über die Struktur der göttlichen Weltgeschichtsplanung, S. 407ff.). Solange die Theologie des 17. Jahrhunderts historiographisch nicht verdaut ist, bestätigt Ramelow, muß die Philosophie der frühen Neuzeit, besonders die eines Leibniz, wie vom Himmel gefallen scheinen. Er führt uns mitten hinein in die von Karl Eschweiler vor siebzig Jahren als Forschungsprojekt aus der Taufe gehobene, seitdem aber wieder in ihren Dornröschenschlaf zurückgesunkene «Barockscholastik». Die Signaturen der Bayerischen Staatsbibliothek und einiger anderer Bibliotheken, die er dankenswerterweise mitteilt, sind der Schlüssel zu dem nach den Verwüstungen durch Säkularisierung, Bombenkrieg und Geringschätzung inzwischen kaum irgendwo gesammelt zugänglichen Quellencorpus. Wo mit historiographischen Klischees aufgeräumt wird, steht Bibliotheksarchäologie immer oben an.

Daß eine Verlagsreihe, welche sich sonst Humanismus und Aufklärung verschrieben hat, der spanischen Jesuitenscholastik ein so ordentlich ausgestattetes Buch widmet, verdient auch anerkennende Erwähnung.

SVEN K. KNEBEL

**Alain Thomasset:** *Paul Ricoeur: Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne.* Leuven: University Press, Peeters 1996. XVI + 706 S. (BEThL CXXIV).

Seit sie in den siebziger Jahren kurze Zeit Furore machte, ist es um die narrative Theologie im deutschen Sprachraum etwas stiller geworden. Dabei wurden in Nordamerika und Frankreich philosophische und theologische Theorien des Narrativen und des Poetischen entwickelt, die die Auseinandersetzung lohnen. Mit einer Galionsfigur dieser Entwicklung, dem französischen Philosophen Paul Ricoeur, versucht die Dissertation des am Centre Sèvres in Paris lehrenden Sozialethikers Thomasset die Grundlage zu einer hermeneutischen und narrativen Ethik in christlicher Perspektive zu legen.

Das (kurze) erste Kapitel dient als Einleitung in die Thematik und den Aufbau der Arbeit. Thomasset skizziert die aktuelle Situation der Ethik als durch die kommunitaristische Kritik an der normenfixierten Aufklärungsethik gekennzeichnet. Er zeichnet die Problematik der Artikulation und Begründung universalistischer Normen als Projekt der Aufklärung anhand ihrer Bestreitung durch die Vertreter einer neoaristotelischen Ausrichtung an gemeinschaftlichen Vorstellungen des Guten und an moralischen Traditionen nach. So werden die prozeduralen Gerechtigkeitstheorien der Universalisten Habermas und Rawls den kommunaristischen von MacIntyre und Taylor gegenübergestellt. Thomassets Leitfrage bei dieser Konfrontation lautet, ob die beiden Ansätze einander ausschließen, oder ob auf einer anderen Ebene eine Vermittlung möglich ist. Im Zusammenhang mit dem kontextualistischen und traditionsorientierten Ansatz der Strebensethik ist die Bedeutung narrativ artikulierter und tradierten Vorstellungen für die Bildung und Ausrichtung des moralischen Selbst und seiner Überzeugungen wieder in den Vordergrund getreten. Sie sind die nur um den Preis einer ideologischen Fiktion hintergebliebenen.

ren Voraussetzungen und -prägungen der Ethik. Den Zusammenhang mit der Theologie stellt Thomasset mit der christlichen narrativen Ethik von Stanley Hauerwas her, der eindeutig Partei für die kommunitaristische Option ergreift. Die Auseinandersetzung mit Hauerwas' Konzept der Kontrastgesellschaft und der ethischen Ausrichtung an biblischen Vorstellungen – wobei auf Verallgemeinerbarkeit verzichtet wird – bleibt für die theologische Absicht von Thomasset das ganze Buch hindurch wichtig, auch wenn sie dem Leser in den z. T. sehr weitgespannten Ausführungen des Autors aus dem Blick zu geraten droht.

Angesichts der skizzierten Situation formuliert Thomasset die theologisch-ethische Fragestellung seiner Untersuchung: Wie ist im Kontext und vor dem Anspruch der Moderne das Verhältnis von ethischer Argumentation und der persönlichen Aneignung biblisch-traditionaler Texte in der Spannung zwischen Identität und Relevanz einer am biblischen Zeugnis und der Tradition ausgerichteten theologischen Moral zu konzipieren (41)? Eine Antwort auf diese Frage setzt die Beantwortung von Thomassets erster, philosophisch-ethischer Fragestellung voraus: Wie lassen sich eine deontologische Ethik und eine teleologische Perspektive gemeinsam formulieren (40)? Thomasset will bei seinem anspruchsvollen Vorhaben also weder auf die Errungenschaft der neuzeitlichen Ethik, die Universalität ethischer Normen, noch auf den Beitrag der kommunitaristischen Kritik, die das Positive von Traditionen und Narrativität betont, verzichten.

Diese doppelte Fragestellung verfolgt Thomasset in sehr enger Anlehnung an die Philosophie von Paul Ricoeur. Dabei bemüht er sich einerseits, Ricoeurs Trennung zwischen philosophischen und biblischen Arbeiten zu respektieren, andererseits möchte er gerade auch die Arbeiten zur Bibel und zur religiösen Sprache für den zweiten Teil der Untersuchung fruchtbar machen.

Die Zweiteilung der Fragestellung schlägt sich im Aufbau der Arbeit nieder: Die Kapitel 2–4 befassen sich mit philosophischer Ethik und behandeln Ricoeurs ethische Theorie im Zusammenhang mit seinem reflexiven Ansatz (Kap. 2), seine Hermeneutik des Subjekts, insbesondere den Beitrag der Narrativität (Kap. 3), und schließlich den Zusammenhang zwischen Ethik und Narrativität, der durch die Subjekttheorie hergestellt wird (Kap. 4).

Der zweite Teil (Kap. 5–7) ist der religiösen Problematik gewidmet: Kapitel 5 behandelt das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion bei Ricoeur und das Verhältnis von philosophischer und biblischer Hermeneutik; im 6. Kapitel wird der Einfluß biblischer Erzählungen auf das moralische Leben des Subjekts mit Hilfe einer Poetik der christlichen Existenz herausgearbeitet. Schließlich wird Ricoeurs politische Philosophie dargestellt und der Beitrag der christlichen Überlieferung zu einer politischen und sozialen Ethik in der säkularisierten Gesellschaft untersucht (Kap. 7). In den abschließenden Schlußfolgerungen faßt Thomasset nochmals den Ertrag seiner Untersuchung zusammen, um auf den letzten vierzehn Seiten unter der Frage «Welche Moraltheologie?» seine eigene Epistemologie der theologischen Ethik zu unterbreiten. Der Anhang (655–658) gibt die französische Fassung eines Aufsatzes wieder, in dem Ricoeur zu Peter Kemps Kritik an seiner ethischen Theorie Stel-

lung nimmt; auf diese Auseinandersetzung bezieht sich Thomasset des öfteren. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Register schließen den Band ab.

Thomasset bietet eine gut aufbereitete und klar dargestellte Lektüre von Ricoeurs außerordentlich umfangreichem und teilweise sehr verstreutem Werk. Liegt der Schwerpunkt seiner Untersuchung auch auf den neueren und neuesten Veröffentlichungen von Ricoeur, v. a. auf *Das Selbst als ein Anderer*, so kennt er auch die frühen Studien zur Phänomenologie des Willens und zum Symbol und kann von ihnen aus deutlich machen, wie Ricoeurs ontologische und anthropologische Grundeinsichten sich von seinem Frühwerk bis in die aktuellen Veröffentlichungen, wo sie freilich nur sehr verdeckt durchscheinen, hindurchziehen.

Ricoeur entwickelt seine ethische Theorie aus den Implikationen, die seine hermeneutische Phänomenologie der Entstehungsbedingungen und Wirkungen der Rezeption kultureller Werke für das praktische Selbstverständen von Individuen und Gemeinschaften herausarbeitet. Seine Theorie der semantischen Innovation, wie sie sich in Metapher und Erzählung ereignet, steht im Dienste einer reflexiven Philosophie, die davon ausgeht, daß das Selbst nur auf dem Umweg der Aneignung seiner kulturellen Äußerungen (vorwiegend von Texten) erfährt, wer es ist. Die entscheidende Rolle spielt dabei die Konfrontation der Welt des Textes mit der Welt des Lesers, die dem Selbst Möglichkeiten alternativer Seinsweisen vor Augen führt. Die Wirkung der Aneignung von Symbolen und Texten geht also über Ethik hinaus, insofern sie zuerst das Sein des Selbst und erst in zweiter Linie sein Handeln anspricht und insofern die Neugestaltung (Refiguration) der Sicht auf die eigene Existenz primär auf die Einbildungskraft (Imagination) und nicht den Willen des Subjekts wirkt. Diese Texttheorie ist für Ricoeur der Ausgangspunkt, um im Zusammenhang mit einer Theorie von Zeit, Erzählung und Handlung schließlich zu einer Theorie der narrativen Identität des Selbst zu gelangen, die ihn wiederum dazu bringt, die höchste Stufe der Selbstvergewisserung in der Selbstbezeugung im ethischen Engagement zu erkennen. Mit dieser in *Das Selbst als ein Anderer* ausgearbeiteten ethischen Theorie beantwortet Thomasset seine erste Frage. Ricoeur unterscheidet zwischen Ethik und Moral: «Ethik» ist die an einer Vorstellung des Guten ausgerichtete Praxisorientierung, die sich in Leitbildern, Idealen und Lebensplänen äußert. Diese werden als Werte und Tugenden handlungsleitend. Dagegen ist «Moral» die deontologische Dimension, die sich in moralischen Normen äußert, deren Charakteristika in ihrer Formalität und dem Auftreten als unbedingte Pflichtforderungen liegen. Artikuliert die Moral sich im Imperativ, so ist die sprachliche Äußerungsform der teleologischen Ethik die Erzählung. Ricoeurs dreistufige ethische Theorie vertritt den Primat der Ethik über die Moral, die Notwendigkeit des ethischen «Strebens nach dem guten Leben, mit und für den anderen, in gerechten Institutionen» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 202 pass., Übers. C. M.), sich angesichts der Möglichkeit von Gewalt in allem menschlichen Begehrten und der Wirklichkeit von Gewalt in sozialen Systemen der Objektivierung durch die Universalitätsforderung der Moral auszusetzen und sich in Normen auszudrücken, und schließlich, daß die bei konkreten Fallentscheidungen auftretenden Konflikte zwischen moralischen Normen nur durch den

Rückgriff auf den ethischen Sinn dieser Normen praktisch gelöst werden können. Diesen Rückgriff auf die Ressourcen der Ethik nennt Ricoeur in Anlehnung an Aristoteles' *phronesis* «praktische Weisheit». Thomasset arbeitet in seiner Darstellung die unterschiedlichen Momente des Ineinandergreifens von Narration, Ethik und Moral ausführlich heraus und betont die Bedeutung des «*imaginaire social*», also von kollektiven Leitvorstellungen, für die Organisation und Zielsetzung des Gemeinwesens, deren Dynamik durch erinnernden Geschichtsbezug und entwerfende Erwartung gekennzeichnet ist. Gegen Hauerwas, Kemp und MacIntyre insistiert er mit Ricoeur darauf, daß das Ethische nicht auf die narrativ in Gemeinschaft verwurzelte Strebensethik zu beschränken ist, sondern notwendig der nicht aufs Narrative reduzierbaren Imperative deontologischer Moral bedarf. Als vermittelndes Glied zwischen Ethik und Moral stellt er die Bedeutung der Goldenen Regel in Ricoeurs Theorie heraus, die mit ihrer an der Selbstschätzung der Subjekte orientierten Reziprozitätsforderung eine Utopie formuliere, von der aus die narrativen Ideologien (im neutralen Sinn) kritisiert werden können (217–219).

Die Goldene Regel steht ebenfalls im Mittelpunkt des zweiten Teils, in dem Thomasset Ricoeurs Philosophie und die hier erstmals in größerem Umfang ausgewerteten Veröffentlichungen zur biblischen Theologie für eine «Poetik der christlichen Existenz» auswertet. Thomasset führt hier sehr ausführlich verschiedene Linien zusammen und demonstriert auch in lesbaren Abschnitten an narrativen Strukturen der Evangelien, was er mit «Poetik» meint, nämlich wie die als poetische Texte gelesenen Bibelerzählungen das sich vor ihnen verstehende Subjekt in einem kreativen Aneignungsvorgang verändern, indem sich seine fundamentalen imaginativen, affektiven und kognitiven Dispositionen wandeln. Daß er das auf über 400 Seiten tut, strapaziert freilich die Geduld des Lesers, zumal da Redundanzen nicht immer vermieden werden und Thomasset auch nicht darauf verzichtet, Positionen von Ricoeur zu referieren, die dieser in späteren Veröffentlichungen so nicht mehr vertritt. Hier sei nur auf die Kernthese hingewiesen: Zentral für eine Poetik der christlichen Existenz sind für Thomasset die biblische «Ökonomie der Gabe» und das Gesetz bzw. die Logik der Überfülle (*surabondance*) (335–341). Diese stellen die allgemein-menschlichen moralischen Normen, zu deren Begründung die Religion nichts Eigenes beiträgt, in eine andere Perspektive. Die Poetik des Glaubens tangiert also die ethische Motivation und den Sinnrahmen, innerhalb dessen individuelle und gemeinschaftliche Existenz gestaltet werden. Vor dieser – auch von Thomasset so bezeichneten – autonomen Moral stellt Thomasset die Frage an Ricoeur, ob die ethische Motivation, mit der die Normen angewendet werden, wirklich ohne jeden Einfluß auf den Inhalt der Normen bleibt (433). Dieser wichtigen Frage geht Thomasset weit ausholend nach, indem er anhand der literarischen Verortung der Goldenen Regel innerhalb der Bergpredigt bzw. der Feldrede aufzeigt, daß sich ihre ethische Stoßrichtung in Verbindung mit dem Liebesgebot zusetzt zu einem «Gerechtigkeitsexzeß» (*excès de justice*) (520–552). Wie Ricoeur in seinen Ausführungen zur Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit ausführt, hat das Liebes«gebot» nur innerhalb der Ökonomie der Gabe einen Sinn, insofern es nämlich von der vorgängigen Liebe Gottes ausgeht und somit als die Auffor-

derung des Liebenden, wiedergeliebt zu werden, verstanden werden muß (403–406). Das Liebesgebot ist keine moralische Norm, sondern hat «supra-ethischen» Charakter, der nur dort ethische Relevanz erlangen kann, wo die Liebe sich auf die Forderungen der Gerechtigkeit einläßt und, vermittelt über die Reziprozitätsforderung der Goldenen Regel, die zwischen der personalen Gegenseitigkeit der Liebe und der prozeduralen Gerechtigkeitsregel steht, den Sinn für Gerechtigkeit in praktischen Situationen schärfen und einschärfen kann. Thomasset versucht Ricoeours Theorie an diesem Punkt sozialethisch weiterzudenken und macht sich Gedanken über eine über die philosophisch-ethische Äquivalenzlogik hinausgehende theologisch-ethische Logik der Überfülle im Anschluß an Röm 5,15ff. (565–606). Mit Ch. Theobald diskutiert er die Frage, ob eine solche Logik nur der Religion oder nicht auch der Philosophie zur Verfügung stehe. Damit ist zugleich die in Ricoeours Denken schwankende Verhältnisbestimmung von Religion (bzw. Theologie) und Philosophie angesprochen (276–281, 552–563). Bei Thomasset bleibt in dieser Frage einiges offen. Aber er hat umfangreiches Material zusammengetragen, auf dem es sich weiterdenken läßt. An seiner exzellenten Arbeit wird die Rezeption von Ricoeours Philosophie für die Theologie und speziell für die theologische Ethik nicht vorbeikommen.

CHRISTOF MANDRY

**Evandro Agazzi:** *Le bien, le mal et la science. Les dimensions éthiques de l'entreprise techno-scientifique.* Paris: Presses Universitaires de France 1996. 277 pp. (Edition originale: *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica.* Milano: Rusconi 1992. 381 pp.)

Cet important ouvrage de Evandro Agazzi, paru en Italie en 1992 et déjà publié en français, allemand, espagnol et hongrois, sera bientôt disponible aussi en anglais, russe, polonais et japonais. Quelle est la raison d'un tel succès et d'une diffusion internationale aussi rapide? Le mérite, à notre avis, réside d'une part dans la réputation de brillant savant en philosophie des sciences – et, entre autres, des sciences sociales – que l'auteur a acquis depuis plus de trente ans et, de l'autre, dans la valeur intrinsèque de cette œuvre qui conjugue originalité et profondeur, et qui est caractérisée par un esprit d'ouverture prononcé. Au cours des dernières années, Agazzi a approfondi surtout la réflexion sur l'éthique de la science et cette contribution marque, d'une certaine façon, la globalité du développement de sa pensée.

Dans l'introduction, l'auteur présente les thèmes centraux. Tout d'abord, l'autonomie de la science, cet affranchissement progressif du savoir scientifique par rapport aux limitations extérieures, au nom d'une liberté d'action et de recherche. En deuxième lieu, la question des fins et des moyens, c'est-à-dire du lien entre les fins cognitives, les résultats pratiques (auxquels tend la science appliquée) et les choix opérationnels, expérimentaux, en fonction des buts préétablis et attentifs aux facteurs circonstanciels. En troisième lieu, l'évaluation des conséquences de la recherche scientifique – discours qui

amène au dernier axe central, à savoir le rapport entre la science et les valeurs éthiques.

L'ouvrage s'articule autour de deux parties centrales, la première consacrée au monde de la science et de la technique, et la deuxième à la rencontre avec la dimension éthique.

La première partie découle de la question fondamentale sur la nature de la science. La science constitue dans la société d'aujourd'hui la référence culturelle par excellence et elle a presque complètement remplacé les modèles qui existaient auparavant comme, par exemple, le modèle religieux ou, de façon plus générale, le modèle métaphysique. Le rappel à une rigueur méthodologique, liée à une mathématisation profonde, et l'obligation de s'en tenir à toute une série de règles et de conventions fait en sorte que par la science on arrive effectivement à une notion particulière d'objectivité, dont l'acception est cependant différente que par le passé. Cette notion est appelée «à exercer une fonction de remplacement, c'est-à-dire à se substituer rien de moins qu'à la condition de la vérité» (p. 13), et elle coïncide toujours plus avec le concept d'intersubjectivité, d'un accord de type opérationnel sur des domaines circonscrits de la réalité, qui fasse abstraction tant de la dimension personnelle de la connaissance que du souci de tenir compte de l'entier de l'expérience.

La science exerce donc dans la société une influence riche et constante et, d'une certaine façon, elle en est aussi influencée. Pour cela, il n'est pas faux de s'intéresser aux «raisons internes d'une interprétation sociale de la science» (p. 24): une analyse de ce genre n'a rien de sociologiste ou de réducteur, mais elle permet de mettre à jour l'échange existant entre le travail scientifique et la formation de la conscience collective, dont l'évolution de la technologie est un exemple évident.

Le rapport avec la science n'est cependant pas dépourvu d'équivoques et d'ambiguïtés. Le rapport d'échange réciproque qui existe avec la société et avec les autres paradigmes dont elle se nourrit, peut engendrer un tel conditionnement et une telle limitation qu'ils suscitent souvent un débat passionné sur l'autonomie et la neutralité de la science. Afin d'éclairer de façon exhaustive la question, Agazzi repère quelques stéréotypes interprétatifs du concept de neutralité, entendu comme désintéret, indépendance des préjugés, non assujettissement à des intérêts particuliers, liberté par rapport aux conditionnements ou indifférence par rapport à des fins. Chaque point de vue est affronté et analysé avec soin et ramené finalement au problème plus fondamental de la responsabilité de la science, comprise comme savoir qui, bien qu'incarné dans la dimension historique, veut sauvegarder sa neutralité, c'est-à-dire la liberté d'être soi-même.

Il suit alors une longue considération, toujours dans la première partie de l'ouvrage (pp. 49–59), sur le lien entre science, technique et technologie. Ceci presuppose un pas de plus, c'est-à-dire une recherche des différences spécifiques de chacune de ces trois dimensions. En deuxième lieu, Agazzi se préoccupe de démanteler la confusion toujours plus anachronique entre idéologie techno-scientifique et système techno-scientifique. La science est en soi une anti-idéologie, mais ceci n'a pas empêché que, sur la base d'une «négation des caractéristiques de <limitation>» (p. 70) qui constituent sa spécificité, on en

fasse une véritable idéologie totalisante, le scientisme. On a vite fait de passer du scientisme au technologisme et la conséquence la plus dramatique a été la disparition du sujet, complètement dépersonnalisé et dépourvu de toute fonction. Le système techno-scientifique, par contre, est conçu comme intégré dans un système plus grand, le monde de la vie, dont font partie aussi le système de valeurs et l'éthique. Dans ce sens, des concepts tels qu'autonomie ou science, tout comme à la technique, une interaction profonde avec toutes les autres dimensions du système homme.

La deuxième partie est consacrée de façon spécifique à la dimension éthique. Agazzi lie étroitement le binôme science-valeurs à un autre binôme, devoir-être et action humaine. L'action humaine se présente comme orientée vers un but et conduite par des valeurs: la genèse de la norme morale est possible seulement dans le sillage de ces caractéristiques simples mais incontournables. Sur quoi pourrait-on fonder une norme, si ce n'est sur un penchant de l'homme à tendre vers un but et sur la présence d'une valeur adaptée à ce but? Agazzi poursuit en s'arrêtant sur le rôle des valeurs dans les sciences sociales et, en s'inspirant des analyses antérieures de Max Weber, Dilthey et autres historicistes, il aborde le thème de la justification de ces valeurs. Dans les sciences sociales, distinctes sur ce point des sciences de la nature, l'objet est constitué par les actions humaines, qui comprennent une finalité et une intentionnalité, et non seulement par les phénomènes matériellement perceptibles. Cependant, ce n'est plus du devoir spécifique des sciences que de fonder et justifier des valeurs, ce qui constitue par contre le *proprium* de la rationalité pratique.

Le discours devient plus ample lorsqu'on prend en considération non pas la science et ses domaines d'application, mais, tout d'abord, la rationalité en tant que telle (pp. 131–147). La science est entendue comme une forme de rationalité parmi toutes les formes que la rationalité humaine prend. Voilà donc des thématiques spécifiquement philosophiques qui permettent à notre auteur de s'aventurer dans un examen attentif de la notion de jugement de valeur et de son rapport avec l'horizon pratique de la personne. La science et la technique en tant que produits de l'activité humaine – et le rappel aux formes de rationalité humaine prend ici tout son sens – se retrouvent donc, par la force des choses, insérées dans la considération plus générale des finalités de l'action humaine. La question des fins n'est pas indépendante de la question de l'activité scientifique ou technique, de même qu'elle ne l'est pas de tout autre genre d'activité. Toute action a une pertinence morale dont le poids est visible dans l'évaluation de ses conséquences.

Agazzi développe ensuite le concept de risque sous les points de vue les plus variés (pp. 173–201). En se référant à une longue tradition philosophique et logique, il passe en revue les acceptations et utilisations les plus diverses de cette catégorie anthropologique fondamentale. Il fait appel à la théorie des jeux, aux différentes argumentations logiques, au calcul des probabilités, à la notion de risque existentiel (Pascal), pour étudier le lien entre deux facteurs symétriquement présents dans ce genre d'expérience morale: l'exactitude et l'incertitude. Le premier facteur encourage l'action, le second oblige l'individu à

une évaluation attentive de toutes ses possibilités, à un approfondissement des motivations et à un élargissement des informations à sa disposition.

D'un point de vue systémique, la science se présente comme un sous-système ouvert, car elle est en échange continu avec les autres sous-systèmes, si bien que son modèle est nécessairement dynamique et perméable au milieu. Dans cette perspective, décidément innovatrice, Agazzi valorise le *feedback* que la science reçoit de la rencontre avec la totalité de l'expérience, et il critique la conception aristocratique d'une science autopoïétique, se nourrissant de ses modèles abstraits. La science et sa responsabilité se trouvent donc dans ce profond lien organique, dans cette recherche d'une optimisation à l'intérieur d'un système plus complexe qui comprend aussi le système moral.

Agazzi explique bien la distinction entre morale et éthique, en définissant «la morale comme l'ensemble des normes et des principes qui règlent l'agir humain et l'éthique comme la réflexion critique *sur* la morale» (p. 230). En somme, l'éthique a pour rôle de justifier, de fonder l'ensemble des normes et des principes moraux. Toutes les conceptions éthiques ne se reconnaissent pas dans le devoir fondamental de prescription; certaines s'attribuent une simple fonction descriptive ou analytique. L'auteur s'arrête aux différentes théories éthiques contemporaines: les théories cognitivistes, les éthiques normatives, téléologiques, déontologiques, intentionnalistes et non intentionnalistes. Mais ni les éthiques analytiques ni les éthiques naturalistes, qui défendent pourtant avec acharnement leur statut de scientificité, n'arrivent à proposer un échange authentique avec la science véritable, à se concevoir dans l'horizon systémique entrevu auparavant.

Les conditions de cette interaction, de cette optimisation entre le système moral et les autres systèmes sont pour Agazzi, en premier lieu, la réévaluation des valeurs morales (auxquelles correspondent des devoirs) qui existent dans l'expérience axiologique de l'homme, revendiquées et prescrites par une éthique déontologique; en deuxième lieu, l'alignement de cette sphère de valeurs avec le système techno-scientifique; enfin, «l'efficacité du fonctionnement *interne* du système moral» (p. 255), qui doit toujours être conçu comme un système ouvert.

L'ouvrage veut donc dépasser de façon percutante nombre de clichés et surtout dédramatiser les oppositions, les antinomies désormais cristallisées dans l'histoire de la science et de la pensée épistémologique, souvent causées par une approche déformée de la nature même des différentes formes de rationalité.

(Editions en d'autres langues: *Das Gute, das Böse und die Wissenschaft. Die ethische Dimension der wissenschaftlich-technologischen Unternehmung*. Berlin: Akademie Verlag 1995, 344 S. – *El bien, el mal y la ciencia. La dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Editorial Tecnos 1996. 386 pp.)

MATTEO NEGRO