

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:	45 (1998)
Heft:	1-2
Rubrik:	Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.01.2026

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES-RENDUS

Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. VII + 311 p.

Le sous-titre du volume est plus heureux que son titre. En effet, il ne s'agit pas de l'influence de Platon sur la pensée occidentale, mais plutôt des retours au platonisme auxquels la philosophie occidentale a assisté; il ne s'agit pas de ceux qui, depuis Aristote, ont entrepris leur propre démarche en réagissant à la pensée platonicienne, mais plutôt de ceux qui se sont revendiqués comme platoniciens. Le premier de ces deux groupes est très vaste – même si le «bekannte, von A.N. Whitehead kolportierte Bonmot» (p. 1), selon lequel toute la philosophie occidentale n'est qu'une suite d'annotations à Platon, est carrément faux. Mais le deuxième groupe est lui-même assez nombreux, de sorte que le volume ne nous offre que des études à propos des «Knotenpunkte der Rezeption des platonischen Denkens» (p. 1–2).

Parmi ces noeuds, l'ouvrage en choisit seize: (1) le platonisme dit «moyen», un tour d'horizon (J.M. Dillon, p. 15ss.); (2) Plotin: sur l'origine du mal, *Enn I 8* (D.J. O'Meara, 33ss.); (3) le platonisme chrétien: les attitudes d'Origène et de Grégoire de Nysse (A. Meredith, 48ss.); (4) St Augustin: ses *Libri Platoniorum* et sa formation philosophique (W. Geerlings, 60ss.); (5) Denys l'Aréopagite: la métaphysique d'un «Proclus chrétien» (W. Beierwaltes, 71ss.); (6) le Platonisme du 12e siècle (J. Marenbon, 101ss.); (7) le 13e siècle, représenté par le personnage obscur de Heinrich Bate (C. Steel, 120ss.); (8) Nicolas de Cuse et sa *docta ignorantia* (B. Mojsisch, 134ss.); (9) Marsile Ficin, le traducteur de Platon et son platonisme (E.B. Mahoney, 142ss.); (10) les platonistes de Cambridge, qui se sont servis de Platon pour concilier la théologie et la nouvelle science (G.A.J. Rogers, 155ss.); (11) Hemsterhuis, qui a écrit des dialogues sur le modèle de Platon (M.F. Fresco, 170ss.); (12) Jacobi, qui cite à chaque page son Platon (K. Hammacher, 183ss.); (13) Hegel et Schelling à propos du *Timée* et des «doctrines non-écrites» (J. Halfwassen, 193ss.); (14) Schlegel, Schleiermacher, Solger: la philosophie et le dialogue (Th. Kobusch, 210ss.); (15) les néokantiens de Marburg: l'épistémologie et la philosophie de la science (H. Holzhey, 226ss.); (16) Heidegger et Gadamer (O. Pöggeler, 241ss.).

Il est évident que les noeuds ont été identifiés d'une façon aussi généreuse que judicieuse. Bien entendu, chaque lecteur trouvera des omissions; moi-même, j'aurais échangé les néokantiens (qui ne possèdent qu'un intérêt restreint, p. 240) contre un chapitre sur Justin, sur Leibniz (p. 172 no 9) ou sur le platonisme mathématique. Mais les éditeurs ont droit à leur choix, qu'ils expliquent d'une manière tout à fait raisonnable (p. 2–13) et seuls les acariâtres se plaindront. Quant aux collaborateurs, le récit de leurs noms

suffit pour démontrer que la discussion se déroulera à un niveau scientifique exceptionnel: tous sont des experts de renommée mondiale.

Les auteurs s'engagent, pour la plus grande partie des cas, dans l'histoire des idées plutôt que dans l'histoire de la philosophie. (Seul O'Meara fait des démarches sur le plan philosophique: son essai, qui est un modèle de clarté, ajoute à une analyse ponctuelle du texte plotinien une critique compréhensive et sévère.) Les articles qui tous paraissent ici pour la première fois, abordent leur sujet de façon diverse, et des résumés côtoient des études détaillées. Bien qu'ils apportent tous une contribution importante à leur spécialité, le néophyte (et quel lecteur ne se confessera pas néophyte par rapport à la moitié du volume?) arrivera à comprendre ce qu'il lit et à en profiter. Non qu'il s'agisse de *haute vulgarisation*: les auteurs ont pris soin d'être aussi accessibles que leur sujet le leur permet et de ne pas présupposer une expérience professionnelle de la part du lecteur.

J'ai beaucoup appris de ce volume: au sujet de Hemsterhuis ou de Jacobi, dont je ne connaissais auparavant que les noms, et à propos de Heinrich Bate, dont même le nom m'était inconnu. A propos des platonistes de Cambridge – même si, à mon avis, Rogers plaide un peu trop fort en faveur de ses clients qui n'avaient peut-être pas toute l'importance historique qu'il leur attribue (p. 158) –, le chapitre donne un exposé lumineux et ardent de la pensée de Henry More et de Ralph Cudworth, de leurs opinions platoniciennes, de leur influence sur Newton.

La lecture du volume provoque maintes questions parmi lesquelles la suivante s'impose: quelle a été la valeur de Platon pour la philosophie occidentale? Je dois avouer que le volume, pris dans sa totalité, suggère une réponse assez décourageante: Platon a eu un impact désastreux sur ses héritiers. En effet, les platonistes se sont accrochés, presque sans exception, aux parties les plus ténébreuses de sa pensée. Ils ont rempli leur mongolfière d'un gaz métaphysique, pompé de la théorie des Idées ou de la doctrine de l'Un et du Multiple; ils sont montés dans un brouillard épais où l'on ne voyait que d'une façon trouble et nébuleuse; et si les esprits les plus hardis se sont hissés jusqu'à un ciel pur, le ciel, hélas, était vide et sa pureté celle du non-sens pur. Qui peut prononcer sans avoir le spleen les phrases profondes et dépourvues de signification d'un Denys l'Aréopagite, d'un Nicolas de Cuse, d'un Hegel? Qui n'aura pas le cafard en se rappelant que de telles balivernes ont été inspirées par une lecture de Platon? Je ne suis pas persuadé que «le platonisme est sans aucun doute la forme fondamentale de la métaphysique européenne» (p. 193) – si je ne me trompe pas, Aristote aussi a bri colé quelque chose dans ce domaine. Mais c'est évidemment le platonisme qui a suscité la forme fondamentale du délire philosophique.

Il va sans dire que mes jérémiades ne visent pas les auteurs ni leur contribution: la description d'une méditation floue et futile n'est pas forcément elle-même futile et floue; ce que Mojsisch écrit à propos de Nicolas, par exemple, est facile à suivre et plein d'intérêt. Pourtant, les auteurs

s'enthousiasment parfois pour leur sujet (c'est une faute admirable). On a beau jurer, par exemple: «Ihre [Hegel et Schelling] Platondeutung kann auch für uns heute noch fruchtbar und anregend sein» (p. 194): Hegel, si on le juge sur la base de l'essai de Halfwassen, n'a rien compris de Platon et son interprétation est sans valeur.

Il y a un autre Platon – celui que j'ai rencontré quand j'étais étudiant, celui qui adore la raison et vénère le raisonnement, qui exige que l'on chasse un argument jusqu'au bout. Ce Platon-ci s'est absenté du volume, à l'exception de deux pages dans le chapitre dédié à Hemsterhuis (p. 180–182). Il est vrai que le chapitre consacré à Schlegel, Schleiermacher et Solger semble lui souhaiter la bienvenue. Schlegel, n'a-t-il pas reconnu «das Element des Dialogisch-Dialektischen» (p. 211) dans la pensée de Platon, n'a-t-il pas mis en évidence le fait que les dialogues ne présentent aucun système de philosophie, qu'ils prônent une méthode aporétique, balancée, tâtonnante? Mais qu'est-ce que Schlegel entend par le «Dialogisch-Dialektische»? Il attribue à Platon «ein stets fortschreitendes Philosophieren, ein unermüdetes Forschen und Streben nach Wahrheit und Gewißheit, ein methodisches Bilden und Vervollkommnen des Denkens und Nachdenkens» (p. 212), à la fin duquel il a espéré parvenir à «eine Andeutung des Unendlichen, Göttlichen und einer Aussicht in dasselbe» (p. 213). Schlegel s'extasie sur la «Dialektik», il se tait à propos de la dialectique, de la logique. Son Platon ne pourchasse pas des arguments, il se plonge dans des rêves romantiques. Oui, le bon Platon s'absente du volume. Pourquoi? Parce qu'il n'a guère influencé les platonistes. C'est plutôt – paradoxe agréable – ceux qui ont critiqué Platon et rejeté la philosophie platonicienne qui en ont profité.

Le volume a été soigneusement préparé. On souhaitera pourtant qu'une réimpression ajoute un index des *loci Platonici* et dresse une petite bibliographie «raisonnée» (qui serait plus utile au lecteur que la liste alphabétique des ouvrages cités par les auteurs qui occupe plus que 30 pages). – Mais pour finir, des éloges. C'est un livre bien conçu et bien écrit (une fois j'ai même ri de plaisir: p. 149) qui mérite une recommandation chaleureuse.

JONATHAN BARNES

Pierre Hadot: *Die innere Burg.* Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. Aus dem Französischen von Makoto Ozaki und Beate von der Osten. Frankfurt am Main: Eichborn 1997. 479 Seiten.

«... Aus diesem Grund ist das von Leidenschaften freie Denken der Menschen eine Burg. Denn nichts Festeres besitzt der Mensch als diese. Wer sich, Zuflucht suchend in sie zurückzieht, wird fortan unangreifbar sein» (Marc Aurel, VIII, 48; S. 177). Dieses Bild der *akropolis* ist es, welches P. Hadot seinem Werk als Titel voranstellt. Daß sich diese innere Burg tatsächlich als das leitende Prinzip der individuellen Seele erweist, wird darin

deutlich, daß es ein vollkommenes Bild der Haltung des Menschen in seiner Beziehung zur Außenwelt aufzeigt. «Die Dinge berühren die Seele nicht» (S. 156). Diese einprägsame Formulierung, in mehrfachen Varianten, setzt Hadot durch die *Ermahnungen an sich selbst* (Kap. VI, 2, S. 156f.) als Grundlegung für die innere Burg, die «der unantastbare Zufluchtsort der Freiheit» (S. 157) der menschlichen Seele wird.

Daß dem deutschsprachigen Leser dieses Werk nun auch zugänglich ist, ist höchst willkommen. Das 1992 erschienene französische Original wurde mit allgemeinem Lob und mit Anerkennung aufgenommen, nicht zuletzt aus dem Grund, weil hiermit eine systematische, gründliche Studie des Werkes und der Person Marc Aurels vorliegt, die stets nahe am griechischen Urtext Marc Aurels bleibt. Die vom Autor selbst durchgesehene und autorisierte deutsche Übersetzung steht dem französischen Originaltext keineswegs nach. Hadot geht sogar so weit, daß er sich nicht mit den bereits vorliegenden und zudem von ihm als ausgezeichnet eingestuften deutschen Übersetzungen Marc Aurels von W. Theiler (Zürich 1974) und R. Nickel (Zürich 1992) zufrieden gibt, sondern daß er überwiegend eine gänzlich neue Übertragung vorschlägt (vgl. S. 13). Dies zeugt nicht zuletzt von der Aufmerksamkeit, die der deutschen Fassung zugeflossen ist.

In der Einleitung schreibt Hadot, er habe seit über zwanzig Jahren an Marc Aurel gearbeitet, und man gewinnt in der Tat den Eindruck, es handle sich hier um ein reifes, durchdachtes Ganzes, welches er hier vorstellt; der Leser wird mitgerissen durch den erfrischenden Stil Hadots, der stets darauf bedacht ist, die Texte selbst, Marc Aurel selbst, sprechen zu lassen. Man taucht mit ihm in die Gedankenwelt des Kaiser-Philosophen und läßt sich recht bald überzeugen, daß hier mehr der Mensch als der Kaiser denkt, schreibt und mit sich selber ringt. Auch folgt man Hadot bei der Lektüre der Texte darin, daß hier nicht so sehr die Suche nach oder die Berufung auf Originalität von Wichtigkeit ist, sondern vielmehr das Ganze als ein Lebensexerzitium betrachtet werden muß (Kap. III, S. 62–87). Hadot entwickelt eine ihn seit langem charakterisierende These, die in der antiken Philosophie eine Praxis verschiedener Lebensformen und Exerzitien sieht. Die *Ermahnungen* Marc Aurels eignen sich tatsächlich besonders gut zu einer solchen Lektüre, auch wenn eine solche Perspektive die Gefahr in sich birgt, ein zu vereinheitlichendes Bild von der antiken Philosophie zu geben. Somit kann der Ansatz Hadots als berechtigt betrachtet werden. Dennoch würde man etwas mehr Nuancierung betreffs des Stoizismus erwarten, wenn man liest: «... insbesondere aber für die Stoiker und Marc Aurel ist die Philosophie vor allem eine Lebensform» (S. 62). Die eingangs erstellte Untersuchung zur literarischen Gattung des Werkes (S. 47–52) unterstreicht und untermauert diesen Ansatz, indem der spezifische Charakter der *hypomnemata*, der persönlichen Notizen, untersucht und hervorgehoben wird (vgl. S. 55–61). Diese persönlichen Notizen dienen dem eigenen geistigen Fortschritt desjenigen, der sie niederschreibt (vgl. S. 58), und wurden somit kei-

neswegs für ein breiteres Publikum verfaßt. Hierin muß auch die Begründung für den anfangs dunkel erscheinenden deutschen Titel, den Hadot den Notizen Marc Aurels verleiht, gesucht werden: Sie sind regelrechte Ermahnungen an sich selbst und als Exerzitien zu verstehen, die dazu ermahnen, stets den idealen sittlichen Menschen als Vorbild vor Augen zu haben (vgl. S. 62). Daher auch die vielen Wiederholungen, die man im Verlauf der Textsammlung bei Marc Aurel vorfindet, und das scheinbare Durcheinander der behandelten Themen: Es ist ein Dialog mit sich selbst, von dem man keine systematische Entwicklung fordern kann. Es erstaunt daher auch, daß der französische Text der Originalausgabe den Notizen Marc Aurels den Titel *Pensées* verleiht und nicht den Titel *Exhortations* bevorzugt, der im deutschen Text *Ermahnungen an sich selbst* lautet; über diesen doch wesentlichen Unterschied äußert sich der Autor jedoch bedauerlicher Weise nicht.

Im Zentrum des Werkes steht der enge Bezug Marc Aurels zum Stoizismus, insbesondere den des Epiktet (Kap. IV, S. 87–113). Der Kaiser als Schüler des Sklaven, so erscheint uns Marc Aurel. Es wird immer wieder deutlich, daß das Anliegen der *Ermahnungen an sich selbst* keineswegs eine Weiterführung oder Entwicklung des Stoizismus ist, sondern vielmehr dessen richtige Anwendung für den eigenen Gebrauch intendiert. Dank des systematischen Bemühens Hadots wird ein zusammenhängendes Bild dieser stoischen Grundausrichtung der Texte Marc Aurels gewonnen, wie es in den Texten allein in dieser klaren Form nicht erscheint. So setzt Hadot die stoische Dreiteilung von Logik, Physik und Ethik ein, um die aurelische Textsammlung zu strukturieren. Diese drei Grundausrichtungen finden sich insbesonders in den drei Lebensregeln des praktischen Verhaltens, die jeweils das Verhältnis des Individuums zum notwendigen Lauf der Natur, zu den anderen Menschen und zu seinem eigenen Denken ausmachen (vgl. Kap. III, 3, S. 73–78). Diesen drei Lebensregeln entsprechen zum einen die drei Tätigkeiten der Seele (Urteil, Begehr, Handlungsantrieb), zum anderen die drei Bereiche der Wirklichkeit (individuelles Urteilsvermögen, Allnatur, menschliche Natur). Was hierbei deutlich wird, ist, daß dieses grundlegende dreiteilige Modell die *Ermahnungen an sich selbst* durchzieht, so daß Hadot in diesen drei Lebensregeln den eigentlichen Schlüssel zu ihnen sieht (vgl. S. 77). Wichtig sei hierbei, daß sie eine eigene Doktrin des Epiktet seien, die im frühen Stoizismus nicht aufgefunden würden (Kap. IV, 4, S. 108f.). Auch müsse hierin ein wesentlicher Beleg für die Nähe zwischen Epiktet und Marc Aurel gefunden werden. Synonym zu den Lebensregeln setzt Hadot die Disziplinierungen der Zustimmung, des Begehrens und des Handelns. Die Ausführungen hierzu (Kap. VI–VIII, S. 150–318) bilden das Kernstück des Werkes und tragen wesentlich dazu bei, aus den Notizen Marc Aurels eine strukturierte Form zu gewinnen. Dieser dreiteiligen Struktur zum Trotz setzt Hadot schließlich noch einen vierten Teil hinzu, der «die Tugenden und die Freude» (Kap. IX, S. 318ff.) behandelt. Wesentlich sei hierin, daß entsprechend dieser dreiteiligen Struktur des Systems auch die

Struktur der Tugenden dreiteilig werde und sich scharf von der traditionellen platonischen Einteilung abtrenne (vgl. S. 318f.). Hadot unterstreicht den innovativen Charakter dieser Dreiteilung der Tugenden: Wahrheit für die Disziplinierung der Zustimmung, Mäßigung für die des Begehrrens, Gerechtigkeit für die des Handelns (vgl. S. 320). Umso interessanter sind diese Ausführungen Marc Aurels, wenn man liest, diese Elemente seien bei Epiktet nicht aufzufinden, auch wenn Hadot sogleich zu betonen bedacht ist, dies beweise indes nicht, «daß sie [diese Theorie der Tugenden] in der Lehre des Philosophen nicht vorhanden gewesen sei, denn [...] Arrian kann uns unmöglich die ganze Lehre Epiktets überliefert haben» (S. 326).

Relativ viel Platz räumt Hadot der autobiographischen Stellung Marc Aurels zu seinen *Ermahnungen an sich selbst* ein (Kap. X, S. 332–419), und in Verbindung hierzu braucht er auch erstaunlich viel Raum, um anachronistische Irrtümer der Interpretation von Schriften aus der Antike, hier am Beispiel Marc Aurels, aufzuzeigen (vgl. S. 332ff.). Das Musterbeispiel weitreichender Fehlinterpretationen der psychologischen Geschichtsschreibung (Kap. X, 2, S. 334–351) dient nicht zuletzt dem Autor dazu, seinen eigenen Ansatz zu rechtfertigen und hervorzuheben (Kap. X, 3–11, S. 351–419).

Hervorzuheben ist bei dieser Studie zu Marc Aurel, daß sie trotz ihrer wissenschaftlichen Darstellung stets verständlich und lebendig bleibt, wohl nicht zuletzt dadurch, daß Hadot den Kontakt zu den Texten selbst nie aufgibt, sondern im Gegenteil den Leser stets zu diesen zurückführt. Somit erweist es sich als eine zutreffende Formulierung, wenn Hadot in seinem Titel von einer *Anleitung* zur Lektüre Marc Aurels spricht. Daß es sich jedoch um eine Anleitung aus der Hand eines gelehrten Kenners handelt, wird dem Leser sehr bald zur Gewißheit.

Nebst den zahlreichen, stets weiterführenden Endnoten findet sich eine kommentierte Literaturliste (S. 451–456), die in der deutschen Fassung auch die deutschen Titelangaben, insbesonders bezüglich der Übersetzungen antiker Texte, angibt. Register der Zitate aus den *Ermahnungen an sich selbst* (S. 457–462), den *Unterredungen* des Epiktet (S. 463–464), ein Namensregister der alten und modernen Autoren sowie ein Begriffsregister der griechischen, lateinischen und deutschen Begriffe runden dieses vorzügliche Werk gänzlich ab.

ALEXANDRINE SCHNIEWIND

Marcia W. Baron/Philip Pettit/Michael Slote: *Three Methods of Ethics*. Malden, Massachusetts, Oxford: Blackwell Publishers 1998. 285 S. (Great Debates in Philosophy).

In der Reihe «Great Debates in Philosophy» sind bisher sechs Bände erschienen, in denen je zwei Autoren ihre Positionen dargelegt und in anschließenden Erwiderungen gegen ihren Kontrahenten kurz verteidigt haben. Der gewohnte Rahmen von zwei Opponenten wurde nun für die nor-

mative Ethik durchbrochen, denn hier stehen sich nicht nur Konsequentialisten und Kantianer (die sich meist als Antikonsequentialisten verstehen) gegenüber, sondern es treten gegenwärtig wieder Verteidiger der Tugendethik auf, die sich jenseits vom Konsequentialismus und von Kants Pflichtethik situieren. Die Kantianerin Marcia Baron steht dem Konsequentialisten Philipp Pettit und dem Tugendethiker Michael Slote entgegen. Ob es sich bei dieser Kontroverse – wie der Titel nahelegt – um drei verschiedene Methoden oder vielmehr um verschiedene Auffassungen der Gestalt und des Inhalts einer normativen Ethik handelt, bleibe dahingestellt. Immerhin sind sich die Autorin und die beiden Autoren in der klaren Absage an die «Antitheorie», d. h. den programmatischen Theorieüberdruß einig, dessen Spuren etwa in den jüngsten Arbeiten von Bernard Williams zu finden sind. Der Antitheorie gegenüber betonen alle drei Autoren die Unverzichtbarkeit auf Theorie und die Unzuverlässigkeit der common-sense-Moral.

Das Anliegen der Tugendethik wird von *Michael Slote* vertreten. Nach Slote machen gewisse Paradoxien und Inkonsistenzen in der common-sense-Moral den Rückgriff auf Theorie unverzichtbar. Tugendethik muß nicht notwendigerweise aristotelisch oder neoaristotelisch sein, obwohl Aristoteles bis heute als eine der wichtigsten Inspirationsquellen gilt. Slote lehnt zwar die Aristotelische Mesotes-Lehre kurzerhand ab, weil einige Tugenden wie z. B. Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe nicht als Mitte zwischen zwei Exzessen charakterisiert werden könnten. Doch bei Aristoteles findet sich ein Bemühen, eine Balance zwischen Sorge um sich selber und Sorge um andere zu finden (194). Slote macht die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen selbstbezüglichlichen und fremdbezogenen Tugenden zum zentralen Anliegen einer zeitgemäßen Tugendethik. Er versucht, jene Asymmetrie zu überwinden, die man z. B. bei Kant ausdrücklich verteidigt findet, nämlich die Auffassung, wir hätten eine moralische Pflicht, das Glück anderer zu fördern, doch wir hätten keine direkte moralische Pflicht, für das eigene Glück zu sorgen. Im Unterschied zu Kant scheint der Konsequentialismus eine moralische Symmetrie zwischen dem Selbst und den Anderen zu postulieren, nämlich mit der Norm der Unparteilichkeit. Doch de facto folgen aus dem Konsequentialismus eine Abwertung des Akteurs und eine Pflicht zur totalen Selbstaufopferung für das Glück anderer. Einer der häufigsten Vorwürfe gegen den Konsequentialismus lautet bekanntlich, daß er das Individuum überfordere. Die Überforderung und Selbstaufopferung kommen dadurch zustande, daß nach dem Konsequentialismus die anderen nicht in sensu composito, sondern in sensu diviso berücksichtigt werden sollen. Dem folgenorientierten Akteur steht sozusagen die erdrückende Mehrheit der Bedürfnisse aller anderen gegenüber, die – für sich selbst genommen – gleich beachtet werden sollten. Slote versucht dagegen den Anderen im singulare tantum, und nicht als das kollektive Heer der Artgenossen zu verstehen. Ganz im Gegensatz zu den anderen Moraltraditionen: Dort werden die anderen als anonyme Teile der Gesamtsumme des Wohls eines jeden einzel-

nen in Betracht gezogen. Deshalb kommt es nach Slote sowohl im Kantianismus als auch und noch vielmehr im Konsequentialismus zu einer Abwertung des Wohls und damit des Wertes der handelnden Person selber. Die Selbstachtung und die Rücksicht auf das eigene Wohl sollten nach Slote ein gleiches moralisches Gewicht haben wie das moralische Engagement für andere. Slote sieht in der verbreiteten Überbetonung altruistischer Tugenden eine latente Ermunterung zur Selbstvernachlässigung. Deshalb verlangt er eine *akteurbegründete* Tugendethik. Im Gegensatz zum Konsequentialismus lehnt Slote auch die eudaimonistische Begründung der Ethik in Glücksfolgen für den Akteur ab. Statt dessen sollen Tugenden, und nur Tugenden, um ihrer selbst willen gefördert werden. Slote sieht mehrere Varianten einer akteurbegründeten Tugendethik vor, ohne sich definitiv für die eine oder andere zu entscheiden. Eine Variante stützt sich v. a. auf die Idee der seelischen Stärke des Akteurs – sie hat nach Slote den Vorzug, die Frage «Warum moralisch sein?» direkt zu beantworten, nämlich folgendermaßen: «Sei moralisch, weil es dich selber stark macht.» Diese Antwort ist besser als die verdächtige, «moralpopulistische» (mein Ausdruck) Antwort: «Sei moralisch, weil es dich glücklicher macht.» Der Nachteil dieser Position liegt allerdings in der Vagheit des Ideal der Seelenstärke und in der Tendenz zur Vernachlässigung des Mitgefühls auf Kosten einer robusten Selbstverwirklichung. Damit wird nicht nur dem Amoralismus (etwa von Nietzsche) eine Hintertür geöffnet, sondern auch einer moralischen Asymmetrie zugunsten des Akteurs und auf Kosten seiner Empfänger. Eine andere Variante der Tugendethik stützt sich auf das universelle Wohltun; eine dritte Variante auf die Sorge um einzelne andere (z. B. Freunde) – die feministische Care-Ethik von Nell Noddings steht für diesen Partikularismus. In beiden Varianten kommt es auf den Eigenwert des Motivs (wie z. B. echte Zuneigung, Sorge um des anderen selbst willen) an, im Kontrast zum Utilitarismus, der nach Slote «handlungsfokussiert» sei. (Dieser Auffassung wird von Pettit auf S. 255 und 258 widersprochen.) Warum aber nur das Motiv (und die Handlung nur in Abhängigkeit vom Motiv) moralisch zähle, wird von Slote nicht weiter begründet. Geht es ihm primär um die Rettung eines Elements der common-sense-Moral und gewisser moralischer Gefühle, die besonders sensibel auf die Motive reagieren? Doch hat Slote nicht von Anfang an die Unzuverlässigkeit der Alltagsmoral gebrandmarkt? Vielleicht jedoch geht es Slote ganz einfach darum, der Tugendethik als einer dritten und eigenständigen Moraltheorie ein möglichst scharfes Profil zu verleihen. Dies ist ihm gelungen, wenngleich auf Kosten der Plausibilität einer Theorie, die sittliche Motive um ihrer selbst willen anbetet. In seinen Erwiderungen bemüht sich Slote um eine Skizze einer Politik der Tugend, der es offenbar darum geht, daß es möglichst viele Menschen mit universellem Wohlwollen oder mit echter Sorge um andere gebe. Man kann sich allerdings fragen, ob eine Politik der Tugend nicht zu einer illiberalen Moralisierung der Politik führt.

Marcia Baron versteht es, der Kantischen Ethik ein zeitgemäßes Profil zu verleihen. Sie macht u. a. geltend, daß der Begriff der Maximierung im Kantianismus so gut wie keine Rolle spielt; der eigentümliche Charme von Kants Ethik liege in seiner Doktrin der unvollkommenen Pflichten, die keine egoistischen Optionen, aber doch so etwas wie eine Gestaltungskompetenz für das eigene Leben offenhielten. Weil es bei Kant zwei obligatorische Ziele gebe – die Selbstvervollkommnung und die Förderung des Glücks anderer –, die sich gegenseitig im Schach hielten, seien die Exzesse einer ausschließlichen Mutter-Theresa-Konzeption der Ethik ausgeschlossen (19); überdies sei maximale Hervorbringung nur eine Wertantwort unter anderen – andere Werte wie z. B. die Würde des Menschen verlangten eher die Werthaltung der Ehrung, der Nicht-Verletzung, der Exemplifizierung oder der maßvollen Förderung. Maximierung ist so gesehen nicht die einzige (rationale) Haltung gegenüber Werten. Slotes Forderung nach einer Symmetrie zwischen Selbst und Anderen verwirft sie als gegenstandslos. Baron ist beizupflichten, daß es bei Kant nicht zu einer Abwertung des Selbsts komme, da er sogar ausdrücklich die «Pflicht zur moralischen Selbstschätzung» verteidige. – Barons Position ist reich und anregend, doch verdient sie das Etikett «Kantianismus»?

Die einfachste Theorie ist der Konsequentialismus. *Philip Pettits* Verteidigung besticht durch die Tatsache, daß er das Verhältnis von Rationalität, angenommenen Werten und Handlungsanweisungen völlig transparent macht. Eine rationale Person wird versuchen, die von ihr angenommenen Werte zu maximieren (oder jedenfalls nach allen Kräften zu fördern [promote]). Es handelt sich beim Konsequentialismus um eine präzis definierte und dadurch auch sehr begrenzte Theorie, die als solche noch nichts über Ziele und Mittel aussagt, sondern nur über die Struktur der Folgenorientierung. Zahlreiche vermeintliche Einwände gegen den Konsequentialismus (wie z. B. das der Überforderung) treffen daher gar nicht den Konsequentialismus per se, sondern die ihn komplementierenden Auffassungen von Werten oder der menschlichen Psychologie. So kann es nach Pettit nicht Aufgabe einer plausiblen Ethik sein, den Menschen ohne Rücksicht auf eine minimale realistische Psychologie zu normieren und ihn z. B. zur radikalen Unparteilichkeit in seinen Motiven zu verpflichten. Menschen sind nicht atomistisch, sondern holistisch, in ihrem sozialen Kontext zu betrachten. Daher müssen Beziehungen, Sympathien für andere, aber auch der Respekt vor anderen in Betracht gezogen werden. Pettit plädiert für eine pluralistische Erweiterung der Wertbasis, und in diesem Punkt weicht der von ihm vertretene Konsequentialismus deutlich vom klassischen Utilitarismus ab, der sich auf einen einzigen Grundwert (Lust oder Interessenbefriedigung) stützt. In Übereinstimmung mit manchen modernen Kritikern des Utilitarismus charakterisiert Pettit den Utilitarismus als Kombination von Konsequentialismus und «welfarism». Dies würde allerdings heißen, daß die Utilitaristen das Wohl aller (sei es als Summe, sei es als Durchschnittsnutzen) in

Betracht ziehen, aber nicht die gleiche Achtung vor Individuen und deren Rechten. Diese müßten, wenn überhaupt, nur als Mittel zur Wohlfahrtssteigerung berücksichtigt werden. (Der Rezensent hat Zweifel, ob diese verbreitete Charakterisierung die Positionen von Bentham und Mill tatsächlich trifft.) Ein Konsequentialismus dagegen, der neben Lust und subjektivem Wohl von Individuen ihre Freiheit und die gleiche Achtung in die Wertbasis aufnimmt, wird diese Werte um ihrer selbst willen schätzen und daher noch stärker gewichten als der klassische Utilitarismus.

Obwohl Baron und Slote glauben, bessere Gründe gegen die Überforderung des Individuums durch die Moral zu haben als der Konsequentialismus, muß man sich doch fragen, warum gegen den Konsequentialismus immer noch der gleiche Einwand erhoben wird wie bereits im 19. Jahrhundert gegen den Utilitarismus. Haben nicht bereits Hume, Bentham und Mill festgehalten, daß Opfer, Verzicht und Entzagung als solche kein Gut sind? Auch Pettit bedient sich der Elemente einer minimalen realistischen Psychologie, um den Einwand der Überforderung zu entkräften. Würde eine Moraltheorie von allen Menschen verlangen, ihre eigenen Projekte zu vergessen, freundschaftliche und familiäre Beziehungen abzubrechen und sich der rastlosen Rettung anderer zu widmen, so wäre das nicht die Schuld des Konsequentialismus, sondern einer unrealistischen Psychologie. Zwar enthält der Konsequentialismus (ähnlich wie Kants Ethik) einen Stachel gegen die allzu menschliche Neigung zur Trägheit und Selbstgefälligkeit. Doch muß man (pace Baron, 31) Kantianerin sein, um einzusehen, daß Respekt vor einer Person nicht notwendigerweise heißt, deren Wohl unter allen Umständen – auch gegen ihren Willen – zu fördern? So subtil und geistreich manche zeitgenössische Kantianerinnen wie Baron, Korsgaard, O'Neill und Herman sein mögen, so blind scheinen manche Kritiker des Konsequentialismus für dessen argumentative Ressourcen zu sein.

JEAN-CLAUDE WOLF

Shelly Kagan: *Normative Ethics*. Boulder, Colorado, Oxford: Westview Press 1998, 337 S.

Bei der gegenwärtigen Flut von Neuerscheinungen zur Ethik macht sich ein starkes Bedürfnis nach Übersicht bemerkbar. Es ist Aufgabe von Einführungen, den aktuellen Problemstand zu spiegeln und darüber hinaus neue und eigene Akzente zu setzen. Diesen Anforderungen wird das Buch von Kagan gerecht. Die normative Ethik wird auf einem mittleren Abstraktionsniveau zwischen Metaethik und angewandter Ethik situiert. Leitmotive seines früheren Buchs mit dem Titel *The Limits of Morality* (1989) werden leichter zugänglich gemacht. Im früheren Buch hat Kagan den Konsequentialismus gegen zwei Einwände verteidigt: Er sei blind für deontologische Einschränkungen (constraints) und für die Möglichkeit, zugunsten eigener Le-

bensprojekte auf die Maximierung des Guten zu verzichten (options). Beide Einwände stammen aus der common-sense-Moral. Obwohl er im zweiten Buch nicht von dieser Linie abweicht, räumt er nun einer umsichtigen und behutsam problematisierenden Erörterung der Vielfalt normativer Faktoren breiteren Raum ein. Er bringt auch Positionen und Argumente zur Sprache, die er selber nicht teilt, und versucht manche Intuitionen der common-sense-Moral möglichst fair zu diskutieren. Unter «normativen Faktoren» versteht Kagan etwas, was man mit einem Katalog von Pflichten vergleichen könnte. Zu den normativen Faktoren gehören die guten Konsequenzen, aber auch das Verbot der Schädigung, das Lügenverbot, die Pflicht, Versprechen zu halten, und andere spezielle Verpflichtungen (zur Wiedergutmachung, familiäre und patriotische Pflichten, die Pflicht, Leben zu retten u. ä.). Die immer wiederkehrende und systematisch wichtigste Frage lautet: Handelt es sich – wie es uns das alltägliche Verständnis von Moral oft nahelegt – bei diesen normativen Faktoren um selbständige Gebilde, oder lassen sie sich in einigen übergeordneten Faktoren oder letztlich gar in einem einzigen normativen Faktor zusammenfassen? Spitz gesagt: Sind die guten Konsequenzen in letzter Instanz der einzige unabhängige normative Faktor? Seit dem Jahrhundertwerk von Henry Sidgwick, den 1907 in siebter Auflage erschienenen *Methods of Ethics*, wird diese Frage unter dem Blickwinkel des Konflikts zwischen rein folgenorientierten Kriterien wie dem Egoismus und dem Utilitarismus auf der einen Seite und der auf vermeintlichen moralischen Intuitionen basierenden Moral des gesunden Menschenverstandes auf der anderen Seite debattiert. Ein knapper Vergleich mit Sidgwick mag die Eigenart von Kagans Buch beleuchten. Während Sidgwick für eine subjektive Werttheorie plädierte, die nicht nur an Präferenzen, sondern auch an Gefühle von Lust und Unlust zurückgebunden war, so diskutiert Kagan einige Implikationen zwischen alternativen Werttheorien, ohne sich auf die eine oder andere festzulegen. Er unterscheidet ausdrücklich zwischen BewußtseinsZustands-Theorie (wie z. B. dem Hedonismus), Wunschtheorie und objektiven Werttheorien. Sidgwick hat der common-sense-Moral eine zwiespältige Rolle zugewiesen: Sie ist sowohl das in sich reiche und unumgängliche Repertoire der alltäglichen Orientierung, ohne das wir kaum in der Lage wären, rasch zu entscheiden, als auch ein Reservoir von Vorurteilen und Konfusionen, das nach der Herstellung von mehr Präzision, Kohärenz und systematischer Durchsichtigkeit verlangt. Niemand kann sich der common-sense-Moral völlig entledigen (sofern er oder sie überhaupt den moralischen Standpunkt einnehmen mag). Es kann also kaum eine ernsthafte Debatte darüber geben, ob Mord und Lüge, Treue in Versprechen und Dankbarkeit überhaupt zur Moral gehören oder nicht vielmehr als konventionelle oder ästhetische Vorurteile zu verstehen seien. Doch es gibt sehr wohl andauernde Debatten darüber, ob z. B. Lüge eine Form von Schädigung und das Verbot der Schädigung eine Unterart des Prinzips der guten Konsequenzen seien. Ebenso stellt sich die Frage, ob es

– in Übereinstimmung mit dem common sense – zutreffend sei, Hilfe für entfernte Notleidende nur als läblich, aber nicht im strikten Sinne als obligatorisch zu betrachten. Umgekehrt wird Unterlassung von direkter Hilfeleistung – wenn solche Hilfe direkt und ohne große Opfer möglich wäre – nicht nur als «unschön», sondern als moralisch schlecht betrachtet. Vom Standpunkt der Alltagsmoral aus wird damit einer verbreiteten Erwartung Rechnung getragen, daß uns die Moral nicht überfordern sollte (oder daß nicht jedermann ein Pestalozzi sei, wie man gelegentlich sagt); vom Standpunkt der guten Konsequenzen aus betrachtet, scheinen dagegen unsere Pflichten, zu helfen und Gutes zu bewirken, viel weiterreichend und anspruchsvoller zu sein. Wer hat recht?

«Der Konsequentialismus behauptet, daß es einen und nur einen Faktor gibt, der für die Bestimmung des moralischen Status einer Handlung ausschlaggebend ist – die guten Handlungskonsequenzen im Vergleich zu alternativen, für den Akteur offenen Handlungen. Aber die Commonsense-Moral beruht auf der Überzeugung, daß es viele andere Faktoren gibt, die gleichermaßen intrinsische moralische Bedeutung haben. Wenn die Commonsense-Moral in diesem Punkt recht hat, dann ist der Konsequentialismus eine inadäquate normative Theorie.» (69, Übers. J.-C. W.) Der fundamentale Streit zwischen Konsequentialisten und Deontologen dreht sich nicht nur um die Existenz genuiner (von Folgenerwägungen unabhängiger) Beschränkungen und Optionen, sondern auch um die Frage, ob eine angemessene Ethik auf einem Prinzipienmonismus oder einem Prinzipienpluralismus basiert. Allerdings ist auch eine deontologische Theorie denkbar, die nur auf einem Prinzip – etwa dem fair play – basiert und somit prinzipienmonistisch ist. Ob ein solcher Ansatz den ganzen Bereich der normativen Ethik, also auch die sog. natürlichen Pflichten des Mitleids, der Dankbarkeit u. ä. abzudecken vermag, ist fraglich, denn die moralische Verbindlichkeit des fair play scheint nur unter sehr spezifischen Bedingungen tragfähig zu sein (vgl. 141f.). Von der Frage nach Inhalt und Anzahl der normativen Faktoren zu unterscheiden ist die Frage, ob eine Ethik einen Wertmonismus (wie z. B. den Hedonismus) oder einen Wertpluralismus voraussetzen muß. Bekanntlich ist der Konsequentialismus (im Gegensatz zum klassischen hedonistischen Utilitarismus) ebenso offen für eine reichere Palette von Grundwerten wie die Alltagsmoral. Er ist per definitionem prinzipienmonistisch, aber nicht notwendigerweise wertmonistisch. Jede Form von Konsequentialismus setzt mindestens einen Wert zur Folgenbewertung voraus.

Nach Kagan ist es nicht hilfreich, die Kritiker des Konsequentialismus als «Absolutisten» (d. h. Anhänger eines Prinzips, das ohne Ausnahme gilt) zu charakterisieren (vgl. den Index zum Stichwort «absolutism»). Denn auf der einen Seite ließe sich der radikale Konsequentialist mit gleichem Recht als «Absolutist» etikettieren, beharrt er doch darauf, daß es keine prinzipiellen Einschränkungen (constraints) des Prinzips der guten Konsequenzen geben könne; auf der anderen Seite ist die Position einer gemäßigten Deon-

tologie durchaus plausibel, für die es mehrere selbständige normative Faktoren gibt, die zwar irreduzibel sind, aber nicht absolut gelten. Falls der Deontologe nach der Festlegung klarer Prioritäten strebt, muß er diese Prioritäten nicht als absolute Größen festlegen, sondern er kann sie als Schwellenwerte festsetzen. Die in unserer Alltagsmoral eingeschriebene deontologische Normierung lautet etwa, daß es nicht zulässig ist, unschuldige Menschen (gemeint sind nicht-angreifende Menschen) zu töten, um das Leben anderer zu retten. Die Vorstellung einer systematischen Tötung gesunder Menschen zur Erhaltung einer Organspende-Industrie ist für unser normales Empfinden eine Schreckensvision. Für den puren Konsequentialismus ist es erlaubt – sofern keine anderen Mittel bestehen und sofern keine unerwünschten Nebenwirkungen (z. B. eine generelle Herabsetzung des Respekts und damit des Schutzes des Lebens oder der Freiheit) eintreten –, ein unschuldiges Leben zu vernichten, um zwei oder mehr andere zu retten. Geht es nicht mehr um kleine Zahlen oder geringe Vorteile, sondern um die Frage, ob man ein unschuldiges Leben vernichten dürfte, um eine ganze Nation oder gar die Menschheit zu retten, so erweisen sich selbst die schärfsten Kritiker des Konsequentialismus meist als gemäßigte Deontologen, d. h. sie geben zu, daß zumindest hypothetisch ein Fall denkbar ist, in dem die Schranke gegen die Tötung Unschuldiger durchbrochen werden dürfte oder sogar müßte. Das heißt, daß es so etwas wie eine Grauzone gibt, in der auch der gesunde Menschenverstand unsicher wird. In vergleichbaren juristischen Zweifelsfällen werden gelegentlich Schwellenwerte festgelegt, wie z. B. das Mündigkeitsalter oder eine Geschwindigkeitsbeschränkung. Diesen Schwellenwerten haftet jedoch der Charakter einer gewissen Willkür an.

So verschieden der Konsequentialismus und die common-sense-Moral bei der Begründung von Entscheidungen vorgehen, so können doch beide (zufällig?) im konkreten Fall zu gleichen Resultaten gelangen. Auch der pure Konsequentialist kann Gründe geltend machen, warum eine Lizenz zum Töten Unschuldiger unerwünscht ist. Tötung Unschuldiger kann nicht als legalisierte Routine, sondern nur als verzweifelte (und juristisch gesprochen strafmildernde) Ausnahme in Betracht gezogen werden. Er (oder sie) wird sich dabei aber nicht auf die Intuition stützen können, daß Mord etwas Abscheuliches sei oder daß man – unabhängig von den guten Konsequenzen – Personen immer auch als Zwecke, nicht nur als Mittel behandeln müsse; vielmehr wird sich der Konsequentialist auf die Gefahren des Mißbrauchs einer vermeintlich nutzenmaximierenden Tötungslizenz konzentrieren, die im Endeffekt zu einer Verminderung guter Konsequenzen führen. Das Verbot einer staatlich lizenzierten Ermordung von Organspendern macht eine indirekte Begründung erforderlich; der Appell an eine intrinsische Abscheulichkeit des Mordes («Mord ist schlecht, was auch immer daraus folgt») genügt nicht. Die Frage, ob ein normativer Faktor selbständig oder von einem übergeordneten Prinzip abgeleitet ist, hat gelegentlich auch praktische Bedeutung, so z. B. bei der Frage, ob es eine selbständige Kompensations-

pflicht gebe oder ob diese lediglich ein Anhängsel des Schädigungsverbotes sei. Der Unterschied der Positionen wird dann deutlich, wenn eine Schädigung als moralisch zulässig betrachtet wird, wenn sich z. B. jemand durch die Zerstörung einer Türe in ein Haus flüchtet, um sich vor einem Sturm zu retten (123, 130). Obwohl es sich um eine erlaubte Schädigung handelt, weil der Wert des Lebens dem Wert des Eigentums vorgeht, besteht trotzdem (nach gängiger Auffassung) eine Entschädigungspflicht gegenüber dem Eigentümer. Wenn uns die Intuition hier nicht trügt, so wäre die Entschädigungspflicht eine Pflicht sui generis, die sich nicht einfach als Verlängerung oder Vollstreckung der Verhütung unerlaubter Schädigung verstehen ließe.

Der Zweck dieser Einführung ist es, verschiedene Ansätze darzustellen und zu vergleichen. Gleichwohl kommt Kagans kompromißloser Konsequentialismus klar zum Ausdruck, etwa in seiner bereits in seinem ersten Buch ausführlich verteidigten ablehnenden Haltung gegenüber Versuchen, die Pflicht zur Maximierung des Guten durch die Annahme persönlicher Optionen abzuschwächen. Das zweite Buch hilft besser verstehen, warum – trotz der hartnäckigen Plausibilität der Alltagsmoral – eine begründete Entscheidung gegen den puren Konsequentialismus so schwer fällt.

JEAN-CLAUDE WOLF

Günter Rager (Hg.): *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*. Freiburg, München: Alber Verlag 1998. 448 S. («Grenzfragen». Veröffentlichungen des Institutes der Görres-Gesellschaft Bd. 23, Studienausgabe).

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis einer dreijährigen, interdisziplinären Arbeit von fünfzehn in ganz unterschiedlichen Fachbereichen tätigen Wissenschaftlern. Aufgrund der Zusammensetzung der Forschungsgruppe weist der Band drei Teile (Naturwissenschaft-Medizin/Philosophie/Theologie) auf, die jeweils von mehreren Autoren gezeichnet werden. Obwohl im einzelnen Positionen durchaus kontrovers diskutiert werden, teilt das Autorenkollektiv sowohl das leitende *Anliegen*: nämlich das Suchen und Formulieren von Antworten im Hinblick auf die Begründung des Schutzes des Lebens, insbesondere in seinem vorgeburtlichen Stadium, wie auch das *Endergebnis* der Reflexion: daß nämlich menschliches Leben mit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle aufgrund der Personwürde eines fundamentalen Schutzes bedarf (vgl. die Einleitung von H.-M. Baumgartner). Das Autorenkollektiv ist der Überzeugung, daß die Entwicklung neuer Techniken – z. B. in der Reproduktionstechnologie, der Pränatalmedizin und der Gentherapie – auf eine vertiefte Reflexion der ethischen Begründung der mit diesen Techniken verbundenen Handlungsoptionen hindeutet, vor allem in Bezug auf den direkten Zugriff auf den menschlichen Embryo.

Um es vorwegzunehmen: Die Originalität des Projektes ist weniger in neuen spektakulären Erkenntnissen zu suchen, als vielmehr in der *Erörterung*

des jeweiligen Diskussionsstandes der jeweiligen Disziplin und in der verknüpfenden *Zusammenschau* der unterschiedlichen Problemzugänge und deren Ergebnissen. Exemplarisch ist das verdienstvolle Bemühen, naturwissenschaftliche Grundlagen aus der Frühembryologie und Erkenntnisse aus der klinischen Medizin mit philosophischen und theologischen Überlegungen in Verbindung zu setzen. Dieser Dialog ist bereits als solcher – und um einen solchen handelt es sich hier, und nicht einfach um Juxtapositionen einzelner Beiträge – als wertvoll zu beurteilen, (noch) unabhängig davon, wie die materialen Ergebnisse zu beurteilen sind. Die Grundthese dieses Bandes, worauf hin die Teilperspektiven konvergieren, lautet: Aus *naturwissenschaftlicher* (embryologischer) Sicht ist die Ontogenese des Menschen als ein kontinuierlicher Prozeß ohne erkennbare Zäsuren zu werten. Von der Fertilisation an handelt es sich beim neuen Organismus um ein «dynamisches, sich selbst organisierendes System» (S. 153). – In *philosophischer* Hinsicht kommt dem Menschen das Prädikat «Person» zu aufgrund seines sittlichen Subjekt-Seins. Vorgeburtlich gründet diese Zuschreibung in der aktiven Potenz zum Person-Sein. – In *theologischer* Perspektive erfährt die philosophische Wertung in den theologischen Grunddaten der «Geschöpflichkeit» und «Gottebenbildlichkeit» des Menschen eine entsprechende Tiefendimension und leistet so einen spezifischen Beitrag zum Verständnis der Personwürde «von Anfang an». Im einzelnen gliedert sich das Buch in folgende Teile:

Teil A: Beginn und Entwicklung des Menschen: Biologisch-medizinische Grundlagen und ärztlich-klinische Aspekte (Autoren: R. Bodden-Heidrich, Th. Cremer, K. Decker, H. Hepp, W. Jäger, G. Rager, W. Wickler, S. 15–159). – In diesem Kapitel wird die Grundthese entfaltet, daß der neue Mensch mit der Fertilisation entsteht (S. 15); vor allem für die ethische und moraltheologische Diskussion relevant, wird diese Aussage dahingehend verdeutlicht, daß es gute Gründe für die Annahme gibt, daß der «neue Mensch» bereits mit der zweiten Reifeteilung (Pronucleus-Stadium) entsteht (S. 152). Entgegen der üblichen Annahme wird die Anordnung der Chromosomen bereits als integrierter Prozeß des neuen, sich selbst organisierenden Systems angesehen. Sollte sich dieses empirische Datum erhärten, müßten die mittlerweile als klassisch anzusehenden moraltheologischen Positionen revidiert werden (vgl. etwa: J. Fuchs, «Seele» und «Beseelung» im individuellen Werden des Menschen, in: Ders., Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theolog. Ethik, Bd. III, Fribourg 1991, 70–79). Die Moraltheologie wäre überhaupt gut beraten, würde sie die differenzierten, neueren empirischen Ergebnisse zur Kenntnis nehmen. – Die Autoren verstehen den Menschen in jeder Beziehung als einen Werdenden, dessen Entwicklung über biologische, physiologische, kognitive und moralische Entwicklungsstufen führt, die ihren Anfang mit der Fertilisation nehmen und mit dem Tode enden. Der ganze Prozeß muß als Kontinuum verstanden werden (Ethik und Recht gehen in praktischer Absicht von Zäsuren aus, wenn beispielsweise die Phase vor der

Innitation vom Rechtsschutz ausgenommen wird); die einzige uns bekannte Diskontinuität ist die Entstehung des Genoms. Wenn man – und dies gestehen die Autoren durchaus ein – die Kontinuität in der Individualität des Organismus betont, wird es schwierig mit den üblichen philosophischen Kategorien Zwillingsbildung und Individualität widerspruchsfrei zu denken. Dieses für die moraltheologische und ethische Tradition wichtige Kapitel bedarf sicherlich des weiteren Nachdenkens, zumal in der klassischen Definition die Individualität gerade als «conditio sine qua non» für die Person gilt. Für den Nichtbewanderten sind die verständlich gehaltenen und teilweise bebilderten Darstellung der Embryonal- und Fötalentwicklung sowie die Darstellung der Grundlagen der Zellbiologie und der Humangenetik sehr hilfreich. So erfährt der Leser/die Leserin auch interessante, wenig bekannte Informationen zur Schwangerschaft aus verhaltensbiologischer Sicht (z. B. zur Rivalität zwischen Frau und Embryo um die Lebensgrundlagen S. 111–117). Besonders hervzuheben ist das Bemühen der Autoren, ihre Ergebnisse auch im Hinblick auf kontroverse, rechtsethische Problembe-reiche hin zu diskutieren (Pränataldiagnostik, Reproduktionsmedizin, Embryonenforschung usw.). In einer weiteren Auflage wäre insbesondere die «Bioethik-Konvention» mit ihren kontrovers geführten Diskussionen zu diesen Themen mit zu berücksichtigen.

Teil B: Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte (Autoren: H.-M. Baumgartner, L. Honnefelder, W. Wickler, A.G. Wildfeuer, S. 161–242). – Einleitend wird entsprechend neuerer evolutionärer Erkenntnisse festgehalten, daß die biologische Tötungshemmung, die offensichtlich nur dem «Nächstenkreis» gilt, keine verlässliche Basis für den Schutz menschlichen Lebens abgibt. Vielmehr besteht die kulturelle Leistung darin, daß das Tötungsverbot seine Universalisierung im Menschenrechtsethos erfahren hat. Insgesamt ist dieses Kapitel eine interessante Nachzeichnung der historischen Genese und Gültigkeit der Menschenrechte und der Menschenwürde-Diskussion. Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens wird – historisch weit ausholend und systematisch abwägend – im Rückgriff auf den Personstatus und die Menschenwürde diskutiert. Die Begriffsgeschichte zur Person, die bei Aristoteles ansetzt, sich über wichtige Stationen des Mittelalters fortsetzt, schließlich die folgenschwere Umdefinition bei J. Locke («Person als Bewußtsein der Einheit, und nicht Einheit des Bewußtseins») thematisiert, um dann die im Vergleich zur Tradition als «Reduktionismen» zu bezeichnenden Positionen (etwa P. Singers Präferenzutilitarismus) zu diskutieren, will letztendlich zeigen, daß die Begriffe «Person» und «Menschenwürde» nicht einer «veralteten» Metaphysik angehören, sondern durchaus noch in der Lage sind, Grundintentionen zu reflektieren. Naturgemäß besteht die Crux in der für Praxis und Rechtsprechung sehr entscheidenden Frage, wie weit der Anspruch auf Würde der Person («Subjektivität») auf den Respekt menschlicher Natur («Substantialität») ausgedehnt werden kann. Zwar lehnen die Autoren mit Recht den längst als nicht

stichhaltig enttarnten Speziesismus ab, doch stellt sich dann erst recht die Frage nach der Gradualität bzw. der Zumutbarkeit des Lebensschutzes. Auch wenn man dem Ergebnis der Autoren zuzustimmen vermag: daß nämlich der ungeborene Mensch vom Zeitpunkt der Befruchtung an unter dem Schutz für Leib und Leben steht, bleibt immer noch die sehr diskutierte Frage, ob die «Potentialität als Vermögen zur Person» etwa jeglichen verbrauchenden Umgang mit Embryonen, z. B. im Hinblick auf den Transfer von Embryonalgeweben, erfolgreich abzuwehren imstande sei. Hier, scheint mir, muß das Gespräch fortgesetzt werden.

Teil C: Menschenwürde und Lebensschutz: Theologische Aspekte (Autoren: St.N. Bosshard, G. Höver, R. Schulte, H. Waldenfels, S. 243–329). – In diesem letzten Teil wird eine christlichen Anthropologie entfaltet. Sie wird eingebettet in einen interessanten Überblick über den Respekt vor dem menschlichen Leben im Kontext der Religionen und Kulturen (S. 246ff.). Dabei kommen vor allen Dingen zwei Grundanliegen zum Tragen: Den Hochreligionen ist der Gedanke gemeinsam, daß der Mensch nur als ein in vielfältigen, naturalen, kosmischen, mitmenschlichen und transzentenden Bezügen stehendes Wesen begriffen werden kann; den Hochreligionen scheint aber auch die Universalität des (teilweise abgestuften?) Lebensschutzes gemeinsam zu sein. Die jüdisch-christlichen Vorverständnisse über den Menschen (z. B. der einzelne als Repräsentant der Menschheit; der Mensch geschaffen als Mann und Frau) münden in die zentrale Aussage der «Geschöpflichkeit» bzw. der «Gottgebenbildlichkeit» des Menschen (S. 259ff.). Diese Aussagen werden mit dem in der christlichen Trinitätslehre entwickelten Personbegriff verknüpft. Die Autoren sprechen hier von «Konnotationen» und machen damit wohl selbst deutlich, daß manches in historischer und systematischer Hinsicht entfaltet werden müßte, oder aber, daß sich beispielsweise die Überlegungen zur Verantwortung nicht ohne weiteres aus dieser Tradition herleiten lassen.

Das letzte Kapitel im Teil C setzt sich folgerichtig mit der Frage nach der sittlichen Verantwortung hinsichtlich des Lebensrechtes des Ungeborenen auseinander. Ausgehend von der kritischen Sicht auf einige Thesen Dworkins führen die Autoren hin zum Begriff der «Heiligkeit des Lebens» und der damit gegebenen unantastbaren Würde des Menschen. Die Unteilbarkeit des Lebensschutzes wird dann auch wieder im Rückgriff auf embryologische Daten gestützt. Zwar ist der These durchaus zuzustimmen, daß das Proprium des christlichen Ethos für den Einsatz des Schutzes des Lebens in all seinen Phasen von Anfang an plädiert (vgl. S. 319), doch verlaufen die theologischen Diskussionen doch wohl nicht so geradlinig (Vgl. O. Wermelinger, Abortus, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Basel 1994, 6–10). Den Abschluß dieser Erwägungen bildet eine (erfreulich) differenzierte Auseinandersetzung mit der Schwangerschaftsabbruchproblematik unter fundamentelethischen, verfassungsrechtlichen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten.

Die «Team-work-Studie» ist ein wertvoller Diskussionsbeitrag in der gegenwärtigen Debatte um den (vorgeburtlichen) Lebensschutz. Besonders hervorzuheben ist die fruchtbare Interdisziplinarität wie auch die differenzierte Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen. In der Tat ist dem Buch – so wünschen es auch die Verfasser – nicht nur eine weite Verbreitung in Politik und Geisteswissenschaften, sondern eine ebenso starke Berücksichtigung im Medizin-Studium zu wünschen.

ADRIAN HOLDERECKER

Origeniana Sexta, Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 2 septembre 1993, édités par Gilles Dorival et Alain le Boulluec. Leuven: University Press 1995. XIII + 865 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXVIII).

Die sechzig Beiträge des Bandes sind in acht Teilen angeordnet, die im wesentlichen in zwei Gruppen zerfallen: Beiträge zu Origenes' Hermeneutik selbst (S. 1–575) und Beiträge zum Nachleben von Origenes' Hermeneutik (S. 577–797). Es sind naturgemäß eher knappe und spezielle Kongreßvorträge, die hier versammelt sind, und nicht alle Beiträge bringen neue Erkenntnisse. Aber insgesamt breitet der Band viel Material an Origeneszitaten und an Literaturangaben aus. Die geistige Gestalt des großen Origenes wird dabei kaum neu beleuchtet. Das Gebotene wird durch minutiös gearbeitete Register erschlossen.

Es ist hier nicht möglich, auch nur die einzelnen Aufsätze zu nennen. Erwähnt seien folgende Beiträge: E. Junod, Que savons-nous des «scholies» (scholia – semeioseis) d'Origène? (S. 133–149): Die sogenannten Scholien waren nicht nur private Notizen, sondern sie waren (unzusammenhängende) Exegesen zu einzelnen Bibelstellen, die Origenes durchaus zur Veröffentlichung vorgesehen hatte; hat vielleicht Pamphilos die Zusammenstellung besorgt? – O. Munnich, Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque (S. 167–185), G.J. Norton, The fragments of the Hexapla of the Psalter and the preparation of a critical edition of the Hebrew Psalter (S. 187–201), und P. Jay, Jérôme et la Septante origénienne (S. 203–214), fördern das Verständnis der Hexapla. Für Hieronymus ist der Septuagintatext des Origenes identisch mit der hexaplarischen Septuaginta, wie Jay schlüssig darlegt. Die fünfte Spalte der Hexapla wird Origenes' Septuagintarezension enthalten haben (S. 203 und S. 212, so auch Munnich, S. 177). – B. Studer, Die doppelte Exegese bei Origenes (S. 303–323): «Origenes erklärt die kirchlichen Riten nicht anders als die Worte der Heiligen Schrift» (S. 303). – C. Kannengießer, Écriture et théologie trinitaire d'Origène (S. 351–364): In der ursprünglichen Fassung von Peri Archon (Buch I, Buch II, Kap. 1 bis 3, Buch IV, Kap. 4) findet Origenes in der Schrift eine Rede von drei unterschiedenen Hypostasen in Gott (S. 358). Die Rekonstruktion

einer ersten Fassung von *Peri Archon*, die um 215 entstanden sein soll, wie auch die hochtrinitarische Struktur, die sie aufweisen soll, sind mir unbegreiflich; entgegenstehende Beobachtungen bleiben zum größten Teil unerwähnt. – Y.-M. *Duval*, *Vers le commentaire sur Joël d'Origène* (S. 393–410): Spuren des Origeneskommentars werden in Hieronymus' Joelkommentar aufgewiesen. – Caroline *Bammel*, *Origen's Pauline prefaces and the chronology of his Pauline commentaries* (S. 495–513): Aus Hieronymus' Origenesbenutzung lässt sich wohl folgern, daß Origenes seine Kommentare zu den kleineren Paulusbriefen mit der Auslegung des Philemonbriefes begann; der Philemonkommentar wird nach *De oratione* verfaßt worden sein; über die relative Chronologie der Kommentare lässt sich einiges vermuten. – P.F. *Beatrice*, *Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allégorie* (S. 579–590): Didymos wird Porphyrios benutzt haben. Beatrice vermutet, ein Fragment von Origenes' *Stromata* entdeckt zu haben. Er wiederholt seine (mir noch nicht ganz einleuchtenden) Behauptungen über die Christenschrift des Porphyrios. Über Porphyrios handelt auch anregend R.M. *Berchman*, *In the shadow of Origen: Porphyry and the patristic origins of New Testament criticism* (S. 657 –673): Porphyrios sei in seiner Schriftkritik von Origenes beeinflußt (Berchman geht auf Beatrices Thesen nicht ein). – G. *Gould*, *The influence of Origen on fourthcentury monasticism* (S. 591–598): eine (berechtigte) Warnung, den origenistischen Einfluß in den Antoniusbriefen und im ägyptischen Mönchtum allgemein nicht zu überschätzen. – B. *Daley*, *What did «Origenism» mean in the sixth century* (S. 627–638): Was die sogenannten origenistischen Theologen der Jahrhundertmitte als «politically incorrect» erscheinen ließ, «what made them seem dangerous for both abbots and emperors, was probable their intellectual independence, their challenging presence as «gnostics» and logioteroi in a world and a Church desperately seeking to recapture, in concrete institutional ways, the vision of a lost unity (S. 638).» – P.M. *Blowers*, *The anagogical imagination: Maximus the Confessor and the legacy of Origenian hermeneutics* (S. 639–654): Maximos kritisiert einerseits Origenes, andererseits «he commits himself – not uncritically – to an essentially Origenian approach to the Bible» (S. 639). – A. *Bastit-Kalinowska*, *Conception du commentaire et tradition exé-gétique dans les In Matthaeum d'Origène et d'Hilaire de Poitiers* (S. 675–692), J. *Doignon*, *De l'absence à la présence d'Origène dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers: deux cas typiques* (S. 693–699), und M. *Milbau*, *Comparaison entre la version grecque du Psalme CXVIII par Origène et sa version latine par Hilaire de Poitiers* (S. 701–707): drei gehaltvolle Beiträge. Schön die Beobachtung von Bastit-Kalinowska zu Origenes: «... qui a introduit dans le travail exégétique la première personne de l'exégète (hemeis de, écrit-il souvent) et transporté dans le sanctuaire de l'individu les vieilles lectures économiques» (S. 691). Die Autorin hat Origenes' Geist verspürt.

HANS-DIETRICH ALTENDORF

Thomas Franklin O'Meara O.P.: *Thomas Aquinas Theologian*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1997, 302 p.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, étant donné la vitalité actuelle de la philosophie d'inspiration thomiste aux Etats-Unis, il n'y existait aucun livre présentant *l'ensemble* de la pensée théologique de Thomas d'Aquin. Il y a certes bien des monographies théologiques d'inspiration thomiste, mais alors que des ouvrages philosophiques généraux peuvent se trouver, il n'en va pas de même pour la théologie. Un des recenseurs de mon *Initiation* pouvait même, non sans humour, avertir ses lecteurs qu'ils seraient peut-être étonnés d'apprendre que Thomas d'Aquin était aussi théologien. Dans ce contexte, on comprendra que le titre choisi par O'Meara sonne un peu comme un manifeste.

D'entrée de jeu, on est frappé par le ton personnel employé par l'auteur dans sa substantielle introduction. Insistant sur le fait qu'on ne peut pas lire et comprendre saint Thomas sans préparation, qu'il y faut un minimum de connaissances historiques: de son milieu, de sa culture, de ses sources, qu'il faut se familiariser avec son mode de penser, il souligne qu'il est hautement souhaitable de disposer d'un guide pour cela. C'est le rôle qu'il veut remplir et il ne craint de décliner les titres qui l'y autorisent: sept années consacrées presque exclusivement à l'étude de saint Thomas lors de sa formation dominicaine, suivies de quelque vingt-cinq ans d'enseignement inspiré par lui à différents niveaux et en diverses cultures. Mais s'il est vrai que son existence théologique lui a permis d'expérimenter pas moins de cinq thomismes différents, le récit de cette expérience est aussi une manière d'avertir le lecteur: il faut à l'occasion savoir prendre quelque salutaire distance à l'égard des guides.

Un premier chapitre retrace très classiquement la vie et la carrière de Thomas d'Aquin. Sans être médiéviste de profession, O'Meara est très bien informé: ancien élève de Weisheipl, il en a gardé le souci de l'enracinement historique, mais il a également beaucoup reçu de Chenu, et il connaît aussi et utilise à bon escient Pesch et Torrell. Ces pages sont donc généralement bien au point et feront connaître au lecteur l'homme qu'a été le théologien dominicain en son temps. Je regrette seulement quelques imprécisions de dates, qui me paraissent moins intentionnelles que fortuites, de simples lapsus que le contexte contredit et qu'il sera aisément de rectifier. (Voici ces quelques erreurs qu'il sera possible de corriger dans une nouvelle édition: p. 9: le voyage vers Paris se situe plutôt en 1245 qu'en 1246; p. 16: l'arrivée à Paris pour l'enseignement des Sentences est à placer en 1252; pp. 17 et 24: le séjour à Rome va de 1265 à 1268 [Viterbo était une erreur de Mandonnet, que Weisheipl a corrigée dans sa deuxième édition, en 1983]; p. 22: en 1260, il y avait quinze, seize ans que Thomas avait pris l'habit; p. 25: en 1265, l'ordre des prêcheurs n'avait guère que cinquante ans, pas soixante; p. 53: le Commentaire sur Job doit être placé en 1264–65 plutôt qu'en 1269–70).

Puisqu'il ne peut être question d'introduire également à l'oeuvre complète, l'auteur centre résolument son effort sur la *Somme de théologie* à laquelle il consacre deux grands chapitres, dont le premier se propose de donner accès aux «patterns» qui commande l'ouvrage (chap. 2). On est un peu embarrassé pour traduire en français ce terme qui semble combiner les structures, internes et externes, les principes, les motifs, les thèmes constamment retrouvés sans jamais être très clairement explicités. Parmi les motifs architectoniques dominants, l'auteur énumère les notions d'*ordo*, d'existence, de réalité, de vérité; il ne craint pas de reprendre la comparaison souvent exploitée, mais ici utilisée avec un rare bonheur, entre Sommes de théologie et cathédrales médiévales. Parmi les principes, nous trouvons la notion de nature («la force des choses»), celle de finalité, de causalité (première et seconde), le couple être et connaître, Dieu comme intelligence et amour, et surtout la réalité de la grâce, vie divine communiquée, à partir de laquelle il faut situer tout l'organisme des vertus. (L'auteur ne peut tout dire ici, mais on se souviendra qu'il a consacré à ces sujets deux articles remarqués; cf. Grâce as a Theological Structure in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 [1988] 130–153; Virtues in the Theology of Thomas Aquinas, in: *Theological Studies* 58 [1997] 254–285).

Il y a enfin les macrostructures et les microstructures, et parmi les premières évidemment le plan de la *Somme*. Il est difficile ici d'apporter du nouveau; O'Meara y réussit pourtant. S'il utilise le schème *exitus–reditus* désormais consacré, il insiste au plus haut point sur le fait qu'il ne faut pas comprendre le *reditus* comme un retour en arrière, mais bien comme une ascension, une progression en avant et vers le haut. Au lieu d'une représentation graphique par un simple cercle comme on le fait couramment, il propose donc une illustration sous la forme d'une spirale ascendante. La riche complexité de la *Somme* ne se laisse réduire à aucun schéma, il le sait bien, mais il faut reconnaître que celui-ci est assez séduisant.

Le troisième chapitre intitulé «Un monde théologique», est subdivisé en huit paragraphes dont il suffit d'énumérer les titres pour qu'on en perçoive le propos: I. Dieu inconnu mais présent; II. Dieu en sa vie trinitaire; III. La décision de créer les êtres; IV. Une vie privilégiée dans l'univers (celle de la personne humaine); V. La vie humaine dans l'Esprit; VI. La Parole de Dieu incarnée en Jésus; VII. L'incarnation continuée; VIII. La fin comme nouveau commencement. À l'exception de l'avant-dernier point, qui explicite ce que Thomas a traité de façon plus diffuse, et du dernier que la mort l'a empêché de développer, on reconnaît sans peine aucune les grandes étapes du déroulement de la *Somme*. À défaut de pouvoir entrer dans le détail, on admire la maîtrise de l'exposé. Rassembler la vision d'ensemble de l'Aquinate aussi exactement et en si peu de pages relève du tour de force. Une longue pratique de l'enseignement rend la chose plus aisée, mais on devine aussi une intime familiarité avec l'oeuvre.

Ce qui transparaît également et qu'il faut mettre en valeur, car c'est là qu'on saisit au mieux le dessein de l'auteur, c'est le double souci d'exprimer la vérité de Thomas au plus près de ce qu'il a voulu dire, mais dans le langage de la culture d'aujourd'hui. Au service de cette double préoccupation, de nombreuses images ou comparaisons sont utilisées pour rendre la lecture plus évocatrice. Nous sommes ainsi invités à découvrir la géniale et tendre sollicitude de Dieu à l'égard de sa création cachée derrière le vol de l'aigle qui fend l'azur ou sous le jeu de l'enfant qui patine sur l'étang gelé, aussi bien que dans les myriades d'espèces nichées dans l'infiniment petit ou dans les milliards de galaxies. La force divine créatrice est à l'oeuvre en chaque être et sa beauté se laisse deviner à travers toutes sortes d'animaux, d'insectes ou d'éléments, ainsi bien sûr que dans les créations de l'homme: musiciens, comme Mozart, Beethoven, Poulenc, Messiaen, ...; peintre, comme Giotto, Raphaël ou Rubens (à qui est empruntée l'admirable peinture de Thomas, offerte en couverture); poètes et littérateurs, comme Hopkins, Greene ... Jamais saint Thomas n'aura été à pareille fête! Si je souligne cela, ce n'est pas uniquement pour mettre en valeur le talent de l'auteur et sa personnalité sensible et attachante; bien davantage, ce regard attentif posé sur la nature, les personnes et l'expérience humaine en sa totalité, traduit à sa manière mais avec exactitude et bonheur le regard de Thomas lui-même sur l'univers de la création, sa pensée résolument positive à l'égard de tout le réel sorti des mains de Dieu. O'Meara sait très bien articuler et exprimer le jeu des causes secondes dans leur multiple diversité à celui de la causalité première omniprésente, mais il était important de réussir à le dire pour des lecteurs qui ne seront pas forcément des métaphysiciens et à qui il donnera ainsi accès à une pensée qui sans cela leur serait peut-être restée inaccessible.

Avec le chapitre suivant (IV), l'attention se détourne provisoirement de la *Somme* pour se tourner vers son histoire dans le temps. La périodisation de l'histoire du thomisme varie selon les auteurs, mais ce n'est pas cela qui intéresse O'Meara; il veut plutôt montrer la continuité de son influence et sa fécondité. Il passe donc assez rapidement sur les premiers défenseurs de Thomas et ses premiers commentateurs, pour s'étendre un peu plus sur le second thomisme, celui de la Contre-Réforme et de l'âge baroque, dans lequel il range Cajetan, Vitoria, Bañez, Cano, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, etc. On le sent ici plus à l'aise car c'est une période qu'il connaît mieux (cf. ses études sur l'école de Salamanque, in: *The Thomist* 56 [1992] 555–582; et in: *Angelicum* 71 [1994] 321–370). Le traitement du troisième thomisme (de 1860 à 1960) est plus développé, mais particulièrement sévère à l'égard du néothomisme. A la regarder rétrospectivement à sa suite on s'aperçoit pourtant de la grande diversité des thomismes au XXe siècle puisque l'éventail s'étend des auteurs de type spéculatif (Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Billot, Maritain, Journet) à d'autres qui se situent dans une ligne plus historique (Gilson, Chenu ou Congar) ou dans la perspective d'un

dialogue avec la pensée moderne (Przywara, Maréchal, Rousselot, Lonergan, Rahner, Schillebeeckx). On peut s'interroger sur les raisons de ces choix, mais l'auteur ne prétend pas être complet. Pour rejoindre de plus près son public direct, il consacre encore quelques pages aux États-Unis; à son jugement, le néothomisme y est resté une affaire de clercs, limité aux séminaires et aux maisons de formations religieuses, et n'a mis en valeur que des données philosophiques assez réductrices par rapport à l'authentique pensée thomasienne.

Une constatation positive termine ce chapitre: le thomisme, qui semblait mort et enterré au moment du Concile, a pris un nouveau départ à l'occasion du septième centenaire de la mort de son fondateur (1274): la récente bibliographie de Richard Ingardia compte 3500 entrées pour les années 1977 –1990. O'Meara sera sans doute d'accord avec moi si j'ajoute que ce chiffre à lui seul pourrait être trompeur. Si les signes d'un renouveau de l'intérêt porté à Thomas d'Aquin sont incontestables (en particulier aux États-Unis et en France), il faut sérieusement nuancer le bilan quantitatif: les résultats résolument positifs obtenus par la mise en oeuvre des méthodes historiques et critiques et le renouvellement qui en découle pour les études plus spéculatives qui s'en inspirent sont une bonne chose, mais il y a une marge considérable entre cela et le thomisme polémique et défensif qui continue à être pratiqué malgré tout en de larges secteurs.

Dans la perspective de ce livre, le thomisme définit au contraire une attitude ouverte et vivante et son dernier chapitre entend montrer la fécondité pour aujourd'hui de cette pensée formulée il y a sept siècles. Il donne donc l'exemple de ce que peut représenter une réflexion inspirée par Thomas d'Aquin dans le domaine de la culture au sens le plus général: psychologie, art, spiritualité, politique, théologie de l'Église, dialogue avec les grandes religions du monde. Dans la conviction que la grâce conduit la nature à sa perfection, il pense que cette théologie conduit à une meilleure intelligence du monde et de Dieu, de la personne humaine et de la vie chrétienne dans l'Esprit. Il reste encore fort à faire pour que toutes les potentialités de la théologie thomasienne soient exploitées comme elles pourraient l'être et l'auteur suggère encore en guise de conclusion quelques pistes à poursuivre. Quiconque suivra notre invitation à le lire se rendra compte que, dans le genre qu'il a choisi, il offre lui-même un exemple convaincant de ce qui peut être fait.

JEAN-PIERRE TORRELL

Luc-Thomas Somme: *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin 1997, 408 p. (BiblThom 49).

Depuis le XVII^e s., où d'éminents érudits comme Lessius, Petau ou Thomassin ont voulu la comparer à celle des Pères grecs, la doctrine de saint

Thomas sur ce point a donné lieu à de nombreuses études. Celle-ci n'est pas seulement la énième d'une série déjà longue; pour la première fois, cette étude est menée à l'aide des nouveaux moyens d'investigation, désormais à la disposition des chercheurs, qui permettent de la faire de façon exhaustive. L'*Index thomisticus*, dont l'utilisation est maintenant facilitée par CD-ROM, a sans doute ses limites, mais il permet des vérifications qui n'avaient pas été faites jusqu'ici. Puisque d'excellentes études scripturaires et patristiques sur ce sujet existent déjà, l'auteur n'a pas jugé utile de reprendre ce travail et consacre donc sa recherche exclusivement à saint Thomas et à son interprétation. C'est le type même de la monographie scientifique très fouillée et méthodiquement conduite qui explore son sujet dans ses moindres détails.

Quant à son plan, ce livre comporte trois grandes parties. La première est consacrée à la présentation directe des textes de saint Thomas qui traitent de l'adoption (*adoptio, adoptare, adoptius*: 743 occurrences) selon leur ordre chronologique. Répartie en deux sections, elle traite d'abord des œuvres théologiques: *Sentences*, *De ueritate*, *Contra Gentiles*, *Somme de Théologie*, données éparses dans d'autres livres (chap. 1–5); puis des commentaires scripturaires: le Corpus paulinien, la *Lectura super Mattheum* et celle *Super Ioannem*, ainsi que les indications disséminées dans le *Super Isaiam*, les *Psaumes* et la *Catena aurea* (chap. 6–9).

Selon les termes mêmes de l'auteur, cette première partie répond à la question: «Que dit saint Thomas lui-même?» Antérieurement à tout *status quaestionis* plus ou moins orienté dans le sens de la thèse à défendre, il veut donner accès aux textes, à tous les textes, qu'il présente en colonnes parallèles avec leur traduction. Il veut permettre au lecteur de juger par lui-même et lui montre d'emblée à quel point il faut étendre la documentation trop étroite dont se nourrissait jusqu'ici la discussion. Il s'agit donc d'un volumineux dossier, complet, très soigné, admirablement présenté, qui propose au fur et à mesure les données qui permettent de les situer et de les comprendre, mais qui s'abstient délibérément de tout jugement appréciatif, voulant plutôt provoquer le lecteur à suppléer lui-même le commentaire absent.

Au terme de cette première partie, l'auteur rassemble sous quatre points les résultats de son enquête: 1) la préoccupation de Thomas de bien marquer la différence entre le Fils par nature et les fils par adoption de façon à éviter toute trace d'adoptianisme et de pélagianisme (puisque celle est le fait d'un amour purement gratuit); 2) le caractère trinitaire de l'adoption n'exclut pas le souci de mettre en valeur le rôle respectif du Fils (puisque c'est par son intermédiaire que s'effectue l'adoption) et de l'Esprit; 3) le rôle de l'Esprit étant justement de nous conformer au Fils par nature et de constituer les arrhes de l'héritage filial; la relation filiale ainsi créée par l'Esprit étant vie de Dieu en nous par l'inhabitation de la Trinité, et de nous en Dieu, par assimilation au Fils par nature; 4) le baptême est l'instrument de cette régénération dans l'Esprit. – L'ordre chronologique ne permet pas de déceler de variations dans la présence de ces quatre thèmes principaux, mais on peut dis-

cerner un recul progressif du droit à l'héritage et une mise en valeur croissante de la similitude entre la filiation divine du Christ et la nôtre. Ces premiers résultats seront repris et précisés dans la troisième partie.

La deuxième partie continue l'étude non plus *chez* mais *autour* de Thomas d'Aquin. Si l'absence d'un *status quaestionis* pouvait surprendre au début du livre, cette partie en tient lieu très avantageusement. L'auteur rappelle d'abord la doctrine de P. Lombard dans les *Sentences* (dont Thomas lui-même est parti) ainsi que des Commentaires d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand et de Bonaventure, ce qui lui permet de mieux mettre en relief ce qui est commun à la scolastique et ce qui est propre à Thomas (chap. 10). Viennent alors les auteurs postérieurs à saint Thomas: Pierre de Tarentaise, Jean Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, Pierre d'Aquila, Denys le Chartreux (chap. 11); puis ses commentateurs: Cajetan, Barthélemy de Médina, Bañez, Vasquez, Suarez (chap. 12), Jean de Saint-Thomas, Gonet, les Salmanticenses, Billuart (chap. 13). Avec les ressources de leur érudition positive, les savants jésuites: Lessius, Petau, Thomassin, relancent la discussion et en conditionnent la suite (chap. 14). Au XIX^e s., outre les travaux de Desjardins, de Régnon et Terrien, l'auteur s'étend longuement sur une controverse entre Scheeben et Granderath (chap. 15). Une première série de huit auteurs, dans la première moitié du XX^e s. (chap. 16), et une seconde de neuf auteurs dans la seconde moitié (chap. 17) témoignent que le sujet garde son actualité.

On ne peut reprendre ici tous les résultats de cette vaste enquête historique directement documentée sur les textes des auteurs étudiés dont l'analyse précise et sans phrases permet de saisir l'apport et la limite. La multiplicité des aspects sous lesquels saint Thomas aborde la question est la cause de méprises qui conduit les auteurs à mettre en avant de façon parfois unilatérale des points de vue limités. On voit successivement émerger des impulsions novatrices qui se transforment peu à peu en modes théologiques: la prédominance de la grâce créée, de l'inhabitation du Saint-Esprit, de l'actuation créée par Acte incrémenté et de la cause quasiformelle, de l'incorporation au Christ, de l'appropriation, de la participation. Dans la mesure où ces points de vue partiels sont érigés en clés interprétatives, d'autres aspects sont laissés dans l'ombre, on perd de vue ce qui est effectivement la véritable doctrine de l'auteur étudié et on ne la distingue pas toujours de ce qui n'est que déductions par lesquelles on prétend le prolonger. On s'aperçoit aussi combien les controverses doctrinales sur la grâce ont pesé sur l'étude de la filiation divine et ont focalisé l'attention sur la détermination d'une causalité formelle, au risque de restreindre ou d'occulte les implications spirituelles. De ce point de vue, le renouveau apporté par la théologie positive a quelque peu ébranlé la «dérive scolastique» et la confrontation avec les Pères grecs a permis de mieux se rendre compte à quel point la perspective thomasienne était marquée par la tradition latine et plus précisément augustinienne. Plus récemment, le débat en cours influence progressivement, de concert avec l'exégèse, la remise en cause de l'affir-

mation, commune en théologie scolastique, selon laquelle nous sommes adoptés comme Fils par la Trinité.

La troisième partie revient directement à saint Thomas pour savoir non plus seulement ce qu'il a dit ni ce qu'on a dit à son propos, mais bien les raisons de ses dires. L'auteur définit son propos comme celui d'une enquête exégétique qui met l'*Index thomisticus* de nouveau à contribution de manière à éclairer non plus l'adoption filiale mais la filiation divine en tant que telle. La matière en est répartie sur trois chapitres: la filiation divine par adoption comme similitude participée de la filiation divine par nature (chap. 18); la régénération spirituelle (chap. 19); la crainte filiale (chap. 20).

Cette relecture donne des résultats parfois inattendus puisqu'elle permet de mettre en valeur l'influence explicite de certains Pères grecs par la voie du Pseudo-Denys. C'est elle, conjuguée à une inspiration augustinienne toujours présente et à une utilisation extensive du principe de la causalité du maximum emprunté à Aristote (occasion d'une très intéressante mise au point), qui permet à l'Aquinat de penser la participation par similitude, par laquelle il caractérise l'analogie entre notre filiation divine et celle du Verbe. Par ailleurs, Thomas met en oeuvre les concepts bibliques et patristiques de génération et de naissance qui lui permettent de mettre en valeur le rôle du baptême et les implications sacramentelles et ecclésiologiques du thème. Mais l'auteur souligne également un équilibre christologique étonnant dans la façon de caractériser la filiation divine par adoption, car l'assimilation et la dérivation qui caractérisent cette similitude participée s'accompagnent toujours de la mise en évidence de l'intangible distance qui sépare les fils par participation du Fils par nature. Nous sommes *réellement* fils, mais un seul est le *vrai* Fils.

On l'aura compris, ce travail est remarquable à plusieurs titres. Tout d'abord, par l'ampleur de sa documentation historique qui s'étend de l'époque médiévale à nos jours. Ensuite par la sobriété avec laquelle il traite cette énorme masse. Il aurait pu être débordé par elle en se livrant à des développements latéraux qui l'auraient entraîné trop loin de son propos. Au contraire il a su garder le droit fil de sa recherche. Par la précision et la sûreté de son analyse des textes, il excelle à dégager le point de vue propre des auteurs étudiés, ce en quoi ils apportent du nouveau; ce en quoi ils sont fidèles ou infidèles à la doctrine qu'ils prétendent commenter.

En outre, il faut souligner l'importance de l'étude des commentaires scripturaires. L'auteur l'a bien compris qui synthétise sa conclusion finale autour des principaux versets de l'Écriture car, explique-t-il, dans l'étude de ce thème, la référence à l'Écriture et au genre d'oeuvre pèse plus lourd que la chronologie. S'il est vrai qu'il est difficile de faire une synthèse, cela vient du fait que Thomas ne l'a jamais tentée pour elle-même se contentant de traiter au passage de la multiplicité des aspects de ce thème au fur et à mesure qu'il les rencontrait. Mais ce sont eux précisément qui permettent de dépasser l'étroitesse de la base documentaire de tant d'autres études.

Enfin, par la manière dont il a fouillé et synthétisé la doctrine de saint Thomas, mettant en valeur ses multiples facettes mais aussi ses points faibles, ce travail correspond assez bien au type d'études que l'on peut souhaiter aujourd'hui pour renouveler l'approche du Maître d'Aquin. On a besoin de ce genre de recherches conduites avec une méthodologie exigeante, sans idéologie ni apologétique, et qui permettront d'apprécier sur des bases plus objectives la place exacte de saint Thomas dans l'histoire de la théologie.

Je ne cacherai pas cependant que j'aurais aimé encore quelque chose de plus et que je ressens à la lecture une relative frustration. De toutes les pistes ouvertes dans la première partie, l'auteur n'a finalement exploré qu'un petit nombre. Etant donné leur ampleur, il était difficile de faire autrement, mais la chose mérite d'être soulignée car elle dépasse le seul cas de Luc Somme.

J'y vois – à côté d'autres aspects bénéfiques – un des effets pervers de l'utilisation de l'*Index thomisticus*: la masse des références que cet instrument de travail permet de rassembler exerce parfois un effet stérilisant sur la réflexion, car le chercheur se révèle souvent incapable de les utiliser toutes. Il y a donc là une juste mesure à trouver et, pour notre cas présent, il faut inviter l'auteur à continuer à construire lui-même sur les fondations qu'il a effectivement posées. Il faut donc souhaiter qu'il puisse un jour reprendre ce chantier et l'exploiter jusqu'au bout.

JEAN-PIERRE TORRELL

Johann Sebastian Drey: *Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812–1817* (Theologisches Tagebuch). Mit historisch-kritischem, textkritischem und sachbezogenem Apparat und Register. Herausgegeben und eingeleitet von Max Seckler. Editorisch bearbeitet von Winfried Werner nach Vorarbeiten von Abraham P. Kustermann. Tübingen/Basel 1997. LVII + 628 S. (Johann Sebastian Drey. Nachgelassene Schriften, Bd. 1).

Der Kurztitel der hier anzuzeigenden Quellenedition könnte beim flüchtigen Leser nur allzu leicht falsche Erwartungen wecken. Wer nämlich Bekenntnisse intimer Natur oder auch nur den Blick durchs Schlüsselloch in die Privaträume eines großen Theologen des 19. Jahrhunderts erhofft, der wird diesen Band bald recht enttäuscht zur Seite legen.

Was Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Gründergestalt der sogenannten katholischen Tübinger Schule und Wegbereiter einer intrinsezistischen Wesensapologetik, in den von ihm selber als «*Mein Tagebuch*» bezeichneten Konvolut festgehalten hat, ist anderer Natur. Lesefrüchte, Notizen, Gedankenskizzen, Einfälle, Beobachtungen sind es, die Einblick geben in die theologische Werkstatt des jungen Professors während der Jahre 1812 bis 1817, wo er an der Friedrichs-Universität in Ellwangen als Ordinarius für Dogmatik, Dogmengeschichte, Apologetik und Enzyklopädie wirkte. Die Arbeitsbedingungen an der Hochschule in Ellwangen, einem Ort, der in

zeitgenössischen Quellen als «Ort der Finsterniß und der Beschränktheit» bezeichnet wurde und der fernab der kulturellen Zentren lag, waren schlecht. Die Bibliothekszustände waren unzureichend, und besonders an Periodica herrschte Mangel. Was wichtig war, mußte exzerpiert werden. Vor allem protestantische (!) Literaturzeitschriften waren es, die Drey eifrig konsultierte und exzerpierte: die Leipziger Literatur-Zeitung, die Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, die Göttingische(n) gelehrte(n) Anzeigen, die Heidelbergische(n) Jahrbücher der Literatur und andere.

Das Exzerpieren kam wohl Dreys Naturell, der ein leidenschaftlicher Sammler war, entgegen. Nicht nur Theologisches interessierte ihn, sondern er zeigte auch Interesse an Archäologie, Kulturgeschichte und Volkskunde. Hier bietet das Tagebuch Unerwartetes, das den damaligen Kenntnisstand und den Zeitgeist (unkritisch) spiegelt und aus heutiger Perspektive als sehr fragwürdig bezeichnet werden muß. Eine Folge von Berichten im Morgenblatt (1815) über die Wirkungen des Klimas auf Mensch und Tier faßt Drey ungefiltert unter dem Titel «Physischtheologische Merkwürdigkeit(en)» zusammen (S. 296ff.). Eine Kostprobe: «Besonders nachtheilig wirkt das Klima und der Boden Afrikas auf das Gemüth und den Geist der europäischen Ankömmlinge. Die Geisteskräfte überhaupt, besonders Phantasie und Gedächtnis werden ausgelöscht, daher die unglaubliche Vergeßlichkeit, vermöge der auch der pünktlichsten Menschen alle ihnen gegebenen Aufträge in wenigen Augenblick rein vergessen [...] eine gleichfalls merkwürdige Erscheinung ist die; daß, auch in der größten Hitze, die Hindus immer kalte Hände, die Neger eine kalte Haut behalten, das erstere gilt auch von den Eingeborenen auf Sumatra, [...] und selbst den Creolen» (S. 299–300).

Ursprünglich machte Drey seine Notizen auf losen Bögen, Blättern und Zetteln, später ordnete er sie und teilte sie auf fünf Bände auf, die er paginierte und bandweise durch eigenhändige Register erschloß. Von diesen fünf Bänden sind als Autographen die Bände II bis V in der Bibliothek des Wilhelmsstifts Tübingen erhalten. Band I gilt als verschollen. Bislang war nur eine Auswahl-Edition von Josef Rupert Geiselmann, aus dem Jahr 1940 datierend, bekannt: J.R. Geiselmann (Hg. und Erläuterungen), *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik*. Mainz 1940, S. 101–193 (S. XLV); das führte die Drey-Forschung teilweise zu falschen oder zumindest fragwürdigen Ergebnissen. Weist doch Geiselmanns Edition gravierende Mängel und zahlreiche irreführende Ungenauigkeiten auf. Vor allem die fehlende Zitatkennzeichnung bei Geiselmann führte dazu, daß Fremdgut als Eigengut Dreys erscheinen mußte (S. XLVI–XLVII).

Die Erstellung einer verlässlichen Textfassung des Dreyschen Autographen war somit ein dringendes Desiderat der Forschung. Doch seriöse Quellenedition ist Knochenarbeit, die wenige auf sich zu nehmen bereit sind, ist doch (scheinbar) mit theologischer Tagesliteratur mehr Staat zu machen als mit solch mühseligem Dienst am Werk eines anderen. Aufbauend

auf Vorarbeiten von Abraham P. Kustermann hat sich Winfried Werner dieser Kernersarbeit unterzogen: Er legt das vierbändige Tagebuchmanuskript Dreys unter der Ägide und Herausgeberschaft des Tübinger Fundamentaltheologen und Emeritus Max Seckler in originalgetreuer Übertragung vor, erschlossen durch einen vorbildlichen dreifachen Apparat. Einen kleinen Schönheitsfehler stellt die Unstimmigkeit in der Bezeichnung des ersten der drei Apparate dar, der auf dem Titelblatt als «historisch-kritischer», auf S. LIV der Einleitung hingegen – richtigerweise – als «historisch-literarischer» beschrieben wird. Hier werden Textsorte, die jeweilige Vorlage sowie Querverbindungen bestimmt und Hinweise auf Sekundärliteratur gemacht. Des weiteren bietet er auch, was sehr hilfreich ist, eine Synopse der (manipulierten) Lesart der Auswahl-Edition Geiselmanns. Der *textkritische* Apparat enthält alle Angaben zur Textkonstitution sowie Hinweise auf Streichungen und Korrekturen aus der Hand Dreys. Der *Sachapparat* schließlich bietet alle zur Erschließung einer Textstelle erforderlichen biographischen und bibliographischen Nachweise.

Die Drey-Forschung hat, aufgrund einer Notiz aus dem Jahre 1930, die Entdeckung des Tagebuch-Manuskriptes bislang dem Tübinger Fundamentaltheologen Joseph Rupert Geiselmann (1890–1970) zugeschrieben. Der Herausgeber Max Seckler räumt in seiner *Einleitung* zur Edition mit dieser Legende auf. Er kann in einer detektivischen Rekonstruktion zeigen, daß nicht Geiselmann, sondern der Tübinger Neutestamentler Stefan Lösch (1881–1966) als «Entdecker» des Tagebuchs gelten muß, wenn man denn überhaupt von Entdeckerschaft sprechen will – angesichts der Tatsache, daß das Autograph Dreys im normalen alphabetischen Katalog der Bibliothek des Tübinger Wilhelmsstiftes spätestens seit 1865 als Titel eingetragen (S. XXXIII –XLVII).

Weiter hebt Seckler den «beträchtlichen dokumentarischen Wert» (S. XXXI) der Aufzeichnungen Dreys hervor. «Sie lassen die Interessengebiete DREYS, die Eigenart seines methodischen Vorgehens, die Intensität seiner Arbeitsweise, das langsame Reifen seiner grundlegenden Ideen und den Entwicklungsgang seines Denkens gerade in jener fünfjährigen Inkubationszeit erkennen, als welche die Jahre in Ellwangen anzusehen sind» (S. XXXI). Dies im einzelnen herauszuarbeiten und aufzuzeigen, wird Aufgabe der Drey-Forschung sein, die durch die vorliegende Edition zweifelsohne einen starken Impuls erfahren wird. Daß dazu die Tagebuch-Edition im Bibliothekstitel als «erster Band» der Nachgelassenen Schriften Johann Sebastian Dreys ausgewiesen ist, zeigt, daß Herausgeber und editorische Bearbeiter weiter am Ball sind. Bleibt für die Drey-Forschung zu hoffen, daß die in Aussicht gestellte Fortführung der Herausgabe der Schriften Dreys in Form der Dogmatikvorlesungen Dreys nicht allzu lange auf sich warten läßt (S. X).

Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* Freiburg i.Br.: Herder 1997. 568 S.

Der ganze Titel wird in seiner programmatischen Absicht im Inhaltsverzeichnis sichtbar, das es darum zu beachten gilt. Greshake weiß sehr wohl um den Eindruck außerhalb und innerhalb der Theologie, daß Trinität ein «abgelegenes» Thema zu sein scheint, daß zwischen Trinität und dem Gesamtkosmos des Glaubens und der Theologie oft kaum ein übergreifender und durchgehaltener Zusammenhang zu bestehen scheint. Bewußt formuliert er darum sein Thema im Untertitel als «Eine trinitarische Theologie». Dieser Bogen wird denn auch einleitend und in der Struktur des Buches immer wieder eröffnet und ausgespannt. In der Einführung wird die wechselseitige Beziehung zwischen menschlicher und religiöser Erfahrung einerseits und dem trinitarischen Geheimnis andererseits freigelegt. Die frühere Problematik von Natur und Gnade, Vernunft und Glaube, natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarung wird hier inhaltlich konkreter an den Ansätzen zu einem menschlichen Vorverständnis von Trinität behandelt. Ebenso wichtig ist es aber auch, von Anfang an weiterzublicken über den I. Teil hinaus: Wohl werden hier die Grundlagen und Grundprobleme eines Trinitätstraktates aus der frühen Kirche, aus der Patristik (Augustinus), aus einem pluralen Mittelalter (neben Thomas auch die Viktoriner, Bonaventura u. a.) und aus neuzeitlichen Ansätzen (Hegel, Barth, Rahner) gründlich behandelt. Aber vor, während und nach dieser Durchführung wird immer wieder vorausgeblickt auf Teil II: «Trinität als Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens» (Schöpfung, Inkarnation und Kreuz, Geisterfahrung und Kirche usw.). Schließlich wird in Teil III die glaubens- und theologieinterne Perspektive ausgeweitet auf allgemein menschliche philosophische und gesellschaftliche Problemfelder: «Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens» (Einheit und Vielfalt, Gesellschaft und Trinität, Religion, Religionen und Religionskritik). An die Stelle des Eindrucks, Trinitätstheologie sei ein einzelner regionaler Traktat vor, neben oder nach den anderen Traktaten – notfalls auch zu vernachlässigen und auszuklämmern – wird eine offensive Gegenstrategie entwickelt: Das trinitarische Geheimnis liegt nicht nur dem Ganzen des christlichen Glaubens zugrunde, sondern stößt in außertheologischen Themen und Problemen auf Spiegelungen und fruchtbare Verbindungen, ist also nicht nur ein *umgreifendes* dogmatisches, sondern auch ein *übergreifendes* fundamentaltheologisches Thema. Bei der Lektüre zeigt sich auch, daß Greshake nicht nur eine solche großräumige Perspektive über sein ganzes Vorhaben spannt, sondern daß er durch die Ausführung hindurch diese Zusammenhänge in Querverbindungen und -verweisen durchziehen will. Der abschließende kurze «Ausblick» stellt vier Typen der künstlerischen Darstellung vor. Aber nicht erst in diesem über die systematische Theologie hinaus sich artikulierenden Teil weiß Greshake auch, mitten in der spekulativen Anstrengung des Begriffs, um die nicht minder wichtige und fruchtbare Bedeutung geistlicher Erfah-

rung und um den begleitenden korrektiven oder komplementären Strang der Frömmigkeit als «*locus theologicus*». – Aus den einzelnen großen Teilen seien jetzt einige besonders interessante und weiterführende Abschnitte erwähnt und vorgestellt.

Die einzelnen geschichtlichen Etappen der trinitarischen Reflexion werden von Greshake nicht in einem beziehungslosen Nebeneinander und Nacheinander vorgestellt, sondern er öffnet sie sowohl räumlich als auch zeitlich aufeinander hin: Neben die mehr östliche Betonung der Verschiedenheit der Personen mit der «Schlagseite» des Subordinationismus tritt schon immer die westliche Betonung der Wesenheit mit der «Schlagseite» des Modalismus. Eine diachrone Verbindung zeigt sich im Bemühen Greshakes, Komponenten des Personbegriffs, die erst später deutlich und programmatisch herausgearbeitet wurden, auch schon in Ansätzen und Spuren in früheren Gestalten angedeutet zu erkennen. Hier fragt sich aber, ob nicht spätere Ausdrücklichkeit zu stark rückwirkend und -blickend in frühere Ansätze implizit oder auch explizit hineingesehen und -gelesen wird. So erhalten die relationalen Begriffe in der patristischen Diskussion wohl mehr personale und personal-gegenseitige Gesichtszüge, als dies aus den Begriffen selber hervorgeht (die 60f. im Text und in den Anmerkungen nachhallende Kontroverse mit Basil Studer über das Dialogische im Personenbegriff scheint mir nach wie vor nicht eindeutig entschieden). Wertvoll sind dann die Erweiterungen eines sonst vereinfachten und verkürzten Bildes mittelalterlicher Trinitätstheologie, die sich nicht nur auf Thomas beschränkt, sondern auch andere Stränge vorstellt, wenn etwa die Viktoriner mehr und besser als Thomas die menschliche Erfahrung der gegenseitigen Liebe von Anfang an in die Reflexion der trinitarischen Begriffe einbringen. Als gewichtigen Ertrag wird man aus diesem Teil differenziertere Begriffe von Person, Hypostasis, Beziehung usw. behalten. Noch wichtiger erweist sich das auf den ersten Blick nachgeordnete Kapitel über Trinität als *Communio*: Es hat wie ein magnetischer Pol schon auf die vorherigen Ausführungen vorausgewirkt und wird am stärksten in die nachfolgenden Kapitel aus- und nachstrahlen: Trinität als *Communio* füllt den sonst abstrakten Begriff des einen Wesens vielfältig auf, so daß der Eindruck oder die unausgesprochene Vorstellung, die Trinität der Personen komme nachträglich und äußerlich zu einer beziehungslosen Wesenheit erst hinzu, überwunden wird: Die Einheit ist immer schon eine interpersonale und relationale, eine gegenseitige Durchdringung und *Communio* (in der patristischen Tradition *Perichorese* genannt). Auf dieses Kapitel wird später immer wieder zurückgegriffen und davon in neuen Ausweitungen ausgegangen. Allerdings: Wenn Greshake die Gegenseitigkeit der *Communio* auch über die Ordnung der Hervorgänge und der Sendungen stellt, lockert er auf bedenkliche Weise den Nexus zwischen der konkreten heilsgeschichtlichen Ordnung der Selbstoffenbarung Gottes und der entsprechenden innergöttlichen Lebenshervorgänge (199); seinerzeit hatte dagegen Hugo Rahner noch im später diffamierten Subor-

dinatianismus das berechtigte Anliegen der heilsgeschichtlichen Trinität gegenüber einer abstrakter werdenden immanenten Trinität gewürdigt. Wenn auch durch Perichorese und Communio die Beziehungen als gegenseitig verstanden werden, sind die heilsgeschichtlichen Sendungen und die ihnen vorausliegenden innergöttlichen Hervorgänge doch nicht einfach vertauschbar. Bei Greshake droht das von ihm kritisierte und zu überholende «genetische Konstitutionsmodell» der Ursprungsbeziehungen in einer perichoretischen und gegenseitigen Communio («Wechselspiel» 205) zu zerfließen.

Natürlich kommt Greshake nicht erst in Teil II auf die sogenannte «heilsgeschichtliche Trinität» zu sprechen, sondern von ihr aus ist er auch in den Durchstieg der innergöttlichen Trinitätslehre eingestiegen: «Trinität muß, bevor sie bedacht, auf den Begriff gebracht wird, ... als *Ereignis* der Offenbarung Gottes zunächst *erzählt* werden» (48). Das kurze und knappe «Sprungbrett» wird aber doch erst ausführlich und breiter in Teil II, *nach* Behandlung der innergöttlichen Probleme eingerichtet. Hier ist aber anerkennenswert und weiterführend, daß und wie er die Schöpfungslehre aus ihrer Verkümmерung als Werk des einen und einwesentlichen Gottes in einen trinitarischen Raum hineinstellt. Damit bricht er auch Axiome auf, die es vorher zu verbieten schienen, dieses Opus ad extra auch trinitarisch zu rekonstruieren und es bloß appropriativ und aus Konvenienz dem Vater zueigneten. An dieser Stelle – leider fast die einzige – wird auch ein Verstehensquergang zur jüdischen Theologie aufgetan, die bei den Rabbinen und in der Kabbala eine beinah hypostasierte Selbstbeschränkung Gottes kannte («*zimzum*»). Schließlich vermag er so auch das antithetische Nach und Gegeneinander von Abhängigkeit *und* Eigenstand der Welt als Schöpfung in einen Raum aufzuheben, in dem beides gewahrt bleibt: wiederum eine über den regionalen Traktat hinausreichende Fruchtbarkeit des trinitarischen Gottesbegriffs, oder auch – umgekehrt – ein bereits in der Schöpfungsoffenbarung angelegter Erkenntniszugang zum trinitarischen Geheimnis. Ferner erfährt das biblische Wort von der Ebenbildlichkeit bei Greshake vielfältige Konkretisierungen, wie sie in den Polaritäten der philosophischen oder psychologischen Anthropologie wie nicht abgeholt Fundgegenstände bereitliegen und so heimgebracht werden: die Distinktion von Sein und Wesen, ternarische und triadische Rhythmen, die Communalität des Geschaffenen, das Frausein als Bild des Heiligen Geistes (259–266), letzteres in einer kritischen Revision der patriarchalen Dominanz der traditionellen Theologie und Anthropologie. Allerdings wird man an dieser Stelle wie auch bei den später in Teil III vorgestellten Problemknoten die theoretische und symbolische patriarchale Übergewichtung nicht nur anders «interpretieren», sondern die praktischen Verhältnisse stärker «verändern» müssen (um Marx' These zu zitieren!).

Das eigentliche Fundament und die zentrale «Sprungfeder» jeder Reflexion über die innergöttliche Trinität wird in Kapitel II «Das trinitarische Drama» (326) freigelegt. Sünde und Erlösung werden als Verweigerung und

als endgültige Stiftung von Communio vorgestellt. Dabei will Greshake die konkrete Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes schon immer als hamartologisch-soteriologische Geschichte trinitarisch interpretieren; damit erhalten auch Werk und Person Christi stark erlösende Züge im Sinn der Überwindung von Sünde. Dennoch bleibt die in der Theologiegeschichte etwas unterlegene Sicht eines erfüllenden und überhöhenden Inkarnationsmotivs nicht außer Acht. Die Dramatik von Sünde und Erlösung führt aber bei der so trinitarisch und soteriologisch situierten Christologie zu einer Verkürzung und Verengung. Nur kurz hält sich Greshake bei der Inkarnation auf, beinahe völlig übergangen wird aber die noch nicht so gebrochene Proklamation und inchoative Realisierung der Gottesherrschaft durch das heilende Handeln und durch die evangelische Verkündigung Jesu. Diese ist nicht schon immer und in allen Fällen vom Widerspruch und vom Konflikt des Kreuzes und der Passion überschattet, wie dies bei Greshake durch die Konzentrierung auf das Kreuz geschieht. Man ist versucht zu fragen, von welchem Gott her und auf welchen Gott hin Jesus lebte und handelte, als er in Galiläa wohltuend umherzog, den Anbruch der Basileia verkündend und zeichenhaft realisierend. Wird da nicht *zu* zielstrebig auf das Kreuz zugegangen und die doch auch trinitarische Struktur des geistbewegten und sohnhaften Lebens und Handelns Jesu verkürzt?

Schon in früheren Veröffentlichungen hat Greshake die vergröbernden Interpretationen des Kreuzestodes, auch der anselmianischen Satisfaktionslehre, von der trinitarischen Beziehung zwischen Gott dem Vater und Jesus dem Sohn her von innen aufgehellt und personalisiert. Das geschieht auch hier in anerkennenswerter Weise: Das Drama von Tod und Auferweckung verliert nicht etwa seine Abgründigkeit, weil es die gegenseitige Bewegung zwischen Vater und Sohn «strapaziert»; aber es gerät auch in dieser Radikalisierung nicht aus der Liebesgemeinschaft heraus, es vermag vielmehr den Widerspruch und das Gericht von Sünde und Tod zu umspannen und aufzufangen. Greshake schließt sich hier an Balthasar an und hält Distanz zu einer Hereinnahme des Leidens in Gott, wie es etwa Moltmann wiederholt getan hat. Auferweckung erscheint auf diesem dunklen Kontrasthintergrund als die durchhaltende und durchgreifende Treue Gottes zu Jesus, aber auch als die nicht loslassende Treue Jesu zu Gott, zu dessen Willen und zu dessen Liebe. Zugleich hält diese Beziehung Raum offen einerseits für den vertraulichen Glauben des sündigen Menschen, andererseits auch für den nachfolgenden Mitvollzug und die Solidarität mit dem leidenden Jesus. Hier kommen spirituelle und mystische Register zum Klingen, die durch die Frömmigkeitsgeschichte und die Hagiographie hindurch immer wieder auftauchen (Pascal: «Jesus immer wieder in Agonie»).

Dennoch sind hier zwei Vorbehalte anzumelden, ein christologischer und ein kreuzestheologischer. Zwar versucht Greshake die chalkedonische Zweinaturenlehre mit der relationalen Struktur zwischen Gott und Jesus zu vermitteln, übersieht aber und lässt unaufgearbeitet, wie die traditio-

nelle Christologie der zwei Naturen das Communio-Drama des Todes und der Auferweckung weitgehend in das andere verkürzte Schema der Beziehung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi übertragen und wegversetzt hat. So wird die strukturelle Unverträglichkeit der beiden Christologien – der trinitarischen Beziehungschristologie und der Zweinaturenchristologie – eingebnet, bevor sie überhaupt sichtbar geworden und sichtbar gemacht worden ist (359–362). Noch ernster scheint mir die Verkürzung und Verselbstständigung der Passion ohne die vorausgehende, heilende und befreiende Praxis der Verkündigung Jesu im Horizont der Gottesherrschaft. Auch eine personale und trinitarische Sinngebung der Passion riskiert, der Passion selber eine inhärente *Sinnhaftigkeit* innewohnen zu lassen, die den kausalen Zusammenhang zwischen dem provozierenden heilenden und lebenschaffenden Handeln Jesu und dem tatsächlichen Widerspruch der Kreuzigung (nicht: des Kreuzes!) zertrennt und so dem Leiden eine zu eigenständige und inhärente Werthaftigkeit gibt. Bevor sich die Beziehung zwischen Gott und Jesus auf das schmale Nadelöhr des Todes und der Auferweckung verengt, bewegen sich Gott und Jesus innerhalb des weiten Horizontes der anbrechenden Basileia und der realisierenden messianischen Sendung und Praxis Jesu als Sohn. Nicht zufällig orientiert sich Greshake hier einseitig an der johanneischen und paulinischen Kreuzestheologie und zu wenig an der bei den Synoptikern ausführlicher dargestellten aktiven Handlungsgemeinschaft zwischen Jesus und dem Gott der Basileia: Zwischen der Inkarnation und dem Kreuz lagen und liegen für Jesus und für die Nachfolge ein nicht zum vornherein auf Passion und Tod hinstrebender Weg, dann aber auch eine «hellere» Erfahrung von Beziehung und Communio, sowohl für Jesus wie für die Glaubenden.

Vor und seit dem Vaticanum II sind auch die wechselseitigen Zusammenhänge zwischen Trinität und Ekklesiologie von verschiedenen Seiten beleuchtet, als «Pathologien» diagnostiziert und als «Therapien» verordnet worden: in der westlichen Kirche eine Dominanz des Christologisch-petrinischen auf Kosten der pneumatologischen Offenheit und Beweglichkeit, umgekehrt bei der Ostkirche eine kaum zusammenhaltende Vielfalt und Eigenständigkeit der einzelnen autokephalen Kirchen ohne genügende institutionelle und rechtliche Struktur usw. Auf verschiedenen Spannungsfeldern von nicht nur theoretisch-ekklesiologischer, sondern auch von kirchenpraktischer und kirchenpolitischer Gestalt macht Greshake die Fruchtbarkeit einer communalen Trinitätstheologie und einer entsprechend trinitarisch strukturierten Kirche sichtbar: Institution und Charisma, Besonderheit und Allgemeinheit, Tradition und Inkulturation, Frau und Mann, Laie und Priester, Zentralismus und «Corpus ecclesiarum». Tatsächlich lassen sich, auch durch geschichtliche Belege, analoge Defizite sowohl der Trinitätstheologie wie der Ekklesiologie einander zuordnen. Der Ausfall einer Person hat – wie ein organischer Vitaminmangel – auch entsprechende Ausfälle im Leben und in der Ordnung der Kirche zur Folge: Die übergewichtige Dominanz einer tri-

nitarischen Person wirkt sich auch aus im Übergewicht etwa des Zentrums gegenüber den Regionen, des Amtes gegenüber dem Charisma, der Männerkirche gegenüber den Frauen. Diese Diagnosen und Therapien sind zweifellos grundlegender als viele konkrete kirchliche «Krankengeschichten» und ihre kurzfristigen und kurzatmigen Krisenbewältigungen. Sie machen den geistlichen und theologischen Verlust solcher Ausfälle deutlich, sie erschließen aber auch die heilenden und rettenden Quellen. Trotzdem wirken die Diagnosen und Therapien *zu* stimmig und noch in ihrer Dialektik und ihrer Antithetik *zu* harmonisch: Solche trinitarische «Vertiefungen» der Analyse finden wir auf den gegensätzlichsten Fronten der heutigen Kirche und deren Spannungen, und ebenso greifen beide und alle Seiten auf solche «radikale» Perspektiven zurück (Anzeichen dafür sind die höchst unterschiedlichen Zitate in den Fußnoten). Es wäre besser, die kirchlichen und gesellschaftlichen Unausgeglichenheiten, die Übergewichte und die Defizite erst einmal konkret, theoretisch *und* praktisch, aufzulisten und auch ihre kirchenpolitischen Kräfteverhältnisse gegeneinander aufzurechnen. Dann würde sich zeigen, daß eine beidseitige Vertiefung und eine perspektivische Ausweitung für alle Teile zwar notwendig und hilfreich sind, daß diese theologisch-theoretische Sicht aber für eine praktische und wirksame Veränderung nicht ausreicht. Da ist uns in den dreißig Jahren nachkonkiliärer Restauration und Reformverweigerung der optimistische Glaube an eine beinahe automatische Wirksamkeit und Fruchtbarkeit von guten und «schönen» Ekklesiologien abhanden gekommen: was eine noch so gute communiale Trinitätstheologie und -ekklesiologie leisten kann und was sie – ohne kirchenpolitische Praxis – nicht leisten kann.

Das gleiche – um hier die detaillierte Inhaltsangabe und -besprechung abzubrechen – wäre zu sagen von den interessanten fruchtbaren Ausweitungen im Teil III auf «Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens»: Sicher sind solche Praxisfelder für eine größere, lebensnähere und welthaltigere Trinitätstheologie fruchtbar und für eine binentheologisch und innerkirchlich befangene Theologie heilsam; aber solche Balancierungen können nicht analytisch-inspirierend und handlungs-motivierend umgesetzt werden ohne gleichzeitige nüchterne Aufrechnung der politischen Kräfte und ohne praktische Strategien. Sonst bleiben sie ohnmächtig und wirkungslos.

Die ausführliche Wiedergabe und die ausgewählten Hinweise auf fruchtbare Ansätze und Durchführungen dieser trinitarischen Theologie verstehen sich weitgehend als Zustimmung zu Greshakes Ansatz, ihren vielfältigen Ausweitungen und ihrer wirklichkeitsnahen Fruchtbarkeit. Neben einzelnen kritischen Vorbehalten und abweichenden Gewichtungen müssen aber abschließend ein grundsätzlicher Vorbehalt und eine Kritik angebracht werden, die die Struktur und den Aufbau des Buches als ganzes betreffen. Zwar ist Greshake voll zuzustimmen, wenn er eine gründlich durchdachte und begrifflich präzise Theologie auch der innergöttlichen Trinität für sinnvoll und

auch für notwendig und unverzichtbar hält, soll die heilsgeschichtliche Selbsterschließung Gottes auch ihren eigenen Offenbarungscharakter behalten. Dennoch scheinen mir sowohl die methodische Reihenfolge und der Aufbau wie auch das Kräfteverhältnis zwischen Greshakes Darstellung der *innergöttlichen* Trinität einerseits und der von ihm wiederholt betonten erkenntnismäßigen Priorität der *heilsgeschichtlichen* Trinität andererseits nicht ge-glückt und gewahrt. Bevor Greshake einsteigt in die subtilen Wege der innergöttlichen Trinität, der Begriffe von Person und Wesen, der Beziehungen und der Communio, schickt er zwar mehrmals voraus, daß alle Reflexion ausgehen müsse von der konkreten geschichtlichen Offenbarung in Leben, Praxis und Person Jesu, von seinem Verhältnis zu Gott als Abba, vom Fließen des Geistes zwischen Gott und Jesu messianischer Sendung und aus seiner erhöhten österlichen Herrlichkeit. Und immer wieder bringt Greshake vorausverweisende Bezüge auf die Offenbarung, auf das heilsgeschichtliche Drama von Schöpfung, Sünde, Erlösung, Tod und Auferweckung, Geistsendung und Kirche. Dennoch hat Greshake aber für eine umgekehrte Reihenfolge optiert: Nach dem kurzen Fundament (48–51) bewegen wir uns als Leser/Innen ausführlich in den Problemen der Trinitätslehre, der Begriffserarbeitung und -klärung von Person, Wesen, Beziehung, Communio, Perichorese usw. Und erst spät nähern wir uns der Trinität als Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens (219), schrittweise annähernd in Schöpfung, Menschenbild, Sünde – um erst jetzt direkt mit der endgültigen Communio-stiftung durch Jesus Christus konfrontiert zu werden. Es ist natürlich dem vorausgehenden Kapitel immer wieder anzumerken, daß und wie es sich aus Vorgriffen auf diese konkrete Geschichte nähert und sich selber kontrolliert. Dennoch vermag an so später Stelle die konkrete Geschichte zwischen Jesus und Gott als seinem Abba, aber auch zur Basileia Gottes und ihrer inchoativen Verwirklichung nicht mehr radikal, von der Wurzel und vom Erkenntnisgrund und -einstieg her, wirksam zu werden. Einzelne Defizite, Verkürzungen und Auslassungen sind schon vorher in dieser Rezension genannt worden. Vor allem aber ist der Darstellung des christologischen Dramas die höchst problematische Reihenfolge anzumerken: «Endgültige Communio-stiftung durch Jesus Christus», als Titel wie in den Ausführungen, erweist sich doch weit mehr als die nachträgliche spätere Ausführung eines vorausliegenden innergöttlichen Geheimnisses in die Geschichte hinein: derart, daß es die ewige, bereits konstituierte Communio ist, die den Weg und die Person Christi bestimmt, und nicht umgekehrt: daß nämlich von der konkreten lebens- und beziehungsgeschichtlichen Dramatik des Lebens und der Person Jesu auszugehen ist und nur von ihr her auch die innergöttliche Trinität zu erhellen und zu bestimmen ist. Wir kämen und kommen gewiß in vielem zu den gleichen Ergebnissen. Aber es ist nicht dasselbe, ob wir schon immer von der innergöttlichen Trinität ausgehen und sie in der Geschichte endgültig gestiftet sehen, oder ob wir von ebendieser Geschichte aus auf das innergöttliche Geheimnis zugehen. Eine dergestalt vor-

gehende Trinitätstheologie könnte nicht weniger die Weite und den Wirklichkeitsbezug einhalten, die sich Greshake vorgenommen hat; aber sie fände nicht schon immer die trinitarische Struktur vor, sondern sie würde vorsichtig und behutsam, aber auch offen an und aus diesem Drama allmählich die Beziehungslinien und die Dynamik der gegenseitigen *Communio* sichtbar machen und *so* eine von Anfang an geschichtlich und konkret verwurzelte Trinitätstheologie entwickeln. In ihr hätte aber die Geschichte Jesu und des Geistes und dessen Wirken in den Menschen und in der Welt das erste Wort und würde es auch behalten. Das bekannte Axiom «Die innergöttliche Trinität ist die heilsgeschichtliche und umgekehrt» teile ich mit Rahner, Greshake und wohl allen katholischen Dogmatikern; aber das «und umgekehrt» stellt uns die Reihenfolge und die Bewegung nicht beliebig frei, sondern die Offenbarung trifft eine eindeutige Entscheidung, in welcher Richtung *zuerst* zu denken ist: von der heilsgeschichtlichen Trinität zur innergöttlichen, und nicht umgekehrt. Die Debatte darüber ist von Greshake auf sehr hohem argumentativem Niveau geführt worden, aber sie wird auch jetzt und noch mehr in umgekehrter Richtung «angespielt» werden müssen.

DIETRICH WIEDERKEHR

Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Beinert, Konrad Feiereis und Hermann-Josef Röhrig. Leipzig: Benno-Verlag 1997. 678 S. (Erfurter theologische Studien Bd. 74).

Die Rezension einer Festschrift mag als eine besonders undankbare Arbeit erscheinen: fast 700 Seiten, 47 Beiträge, ein thematisches Spektrum, das über Biblische Theologie, Systematische Theologie, Kanonistische Beiträge, Theologie und Moderne, Theologie- und Kirchengeschichte bis hin zur Ökumene reicht. Vertreten sind Autoren katholischer und protestantischer Herkunft sowie verschiedene Nationalitäten, insbesondere Osteuropas. Wie kann eine Präsentation erfolgen, ohne disparate theologische Einzelergebnisse aneinanderzureihen? Doch der Reiz der Aufgabe überwiegt: Tut nicht gerade eine Festschrift in verdichteter Form kund, in welchen Bezügen Theologie entsteht, lebt und ihre Wirksamkeit entfaltet?

Einen ersten nüchternen Überblick gibt der Anhang: Lothar Ullrich, geboren 1932 in Berlin, Studium in Fulda und Erfurt, Promotion in Mainz, Subregens, Regens und Dozent/Professor der Dogmatik in Huysburg und Erfurt, Ehrendoktor der Akademie für Katholische Theologie in Warschau, Gastvorlesungen in Ost und West. Die Liste «Mitglied und Mitarbeit in verschiedenen theologischen und kirchlichen Gremien» enthält überwiegend ökumenische Aktivitäten. Das chronologische Verzeichnis der Veröffentlichungen dokumentiert u. a., daß Lothar Ullrich bereits vor der «Wende» für den Nachdruck theologischer Autoren des Westens wie E. Schillebeeckx,

W. Kasper und O.H. Pesch im Benno-Verlag Leipzig verantwortlich zeichnete. Das Vorwort der Herausgeber entwirft eine erste Skizze des profilierten «Diasporatheologen» mit der Devise «Grenzüberschreitungen» (9) – nach Westen, nach Osten und nicht zuletzt im ökumenischen Sinne zu den Brüdern und Schwestern protestantischer Konfession. «So hat er ein Stück Kirchlichkeit im mitteldeutschen Raum mitgeprägt» (9). Die ökumenische Orientierung des Geehrten hat den Titel der Festschrift inspiriert: «Unterwegs zum einen Glauben». Bereits die zum Auftakt unter dem Titel «Biblische Theologie» zusammengefaßten Artikel tragen sämtlich diesen ökumenischen Akzent. Hier zeigt z. B. der Jakobusbrief, von Luther als «stroherne Epistel» tituliert, durch die weisheitliche Auslegung des Claus-Peter März sein ökumenisches Potential. Im Bild des Exodus erscheint «Ökumene als Wüstenwanderung: das bedeutet 40 Jahre Leiden, Irrtum, Umwege, vor und zurück, Hunger und Durst. Das bedeutet aber auch 40 Jahre unerwarteter Erfahrung von Gottes Macht und Herrlichkeit, unerwarteter Rettung von Hunger und Durst, unerwarteter Aufbrüche ...» (Heinz-Albert Raem, 42).

Die ausdrücklich ökumenischen Beiträge am Schluß der Festschrift geben dem Wegmotiv des Titels einen starken Akzent: Aloys Klein ruft die Bedeutung des «ökumenischen Lernens» in Erinnerung, das im Ökumenischen Direktorium von 1993 «mit erneutem Nachdruck ins kirchlich-öffentliche Bewußtsein gehoben» wird (605). Im «konziliaren Prozeß» erkennt Hans Jörg Urban ein «Novum» für die ökumenische Bewegung, «nämlich die gemeinsame Akzeptanz und gemeinsame Übernahme einer zwischenkirchlichen Bewegung durch unsere Kirchen» (612). Für die gegenwärtig viel diskutierte Frage einer «ökumenischen Hermeneutik» gibt Harding Meyer einen hilfreichen Impuls durch sein Plädoyer für deutlichere «Qualifikationen des erreichten Konsenses», z. B. im Sinne eines «differenzierten Konsenses» (626). Zum Weg der Ökumene gehört nicht zuletzt die «Versöhnung der trennenden Erinnerungen», die Johannes Paul II. in seiner Enzyklika «Ut unum sint» erneut ans Herz gelegt hat; im Licht der Emmaus-Erzählung gibt Jos E. Vercruyse SJ eine Auslegung dieser Aufgabe. Bemerkenswert «öku-menisch» wird in mehreren Beiträgen die Gestalt Marias behandelt als diejenige, die – gemäß dem Hymnos akathistos – «das Entgegengesetzte ins Selbe führt» (vgl. 157).

Das Wegmotiv gilt jedoch nicht nur für die Ökumene, sondern für die «Wüstenwanderung» der Kirche zur Zeit der DDR – ohne daß die gewandelten politischen Verhältnissen nun den Einzug in das gelobte Land ermöglicht hätten. In solchen Zeiten erweist sich nicht das theologische System, sondern die gelebte christliche Solidarität als die glaubwürdige Gestalt der Weggemeinschaft. Davon legen verschiedene Beiträge Zeugnis ab, z. B. die statt eines Nachwortes abgedruckten Erinnerungen des tschechischen Priesters Josef Dolista an das heimliche, von Lothar Ullrich organisierte Fernstudium in Erfurt, das eine ganze Generation von Dozenten der Theologie hervorbrachte. Von der Offenheit gen Osten zeugen auch eine erhebli-

che Zahl von Beiträgen polnischer Autoren. Hermann-Josef Röhrig weitet den Blick bis nach Rußland und untersucht am Beispiel des russischen orthodoxen Laientheologen Michail Tareev (1866–1934) den Kenosisgedanken als «ein Geschenk der russischen Theologie an die moderne westliche Theologie» (489). Bereits verstorbene Persönlichkeiten des gemeinsamen Weges werden gewürdigt: Wolfgang Trilling († 1993) und seine exegetischen Beiträge zum ökumenischen Gespräch (B. Pittner); der Dichter und Hörspielautor Franz Fühmann († 1984; M. Gabel) sowie Heinrich Wienken († 1961), der «als Commissar der Fuldaer Bischofskonferenz viele Weichenstellungen für die katholische Kirche in der SBZ und DDR vorgenommen» hat (547, J. Pilvousek). Dank tut sich kund an den «Kollegen, Bruder in Christus und Freund» Lothar Ullrich (256), der dem damaligen evangelischen Habilitanden Ulrich Kühn 1961 Zugang zu Spezialliteratur über Thomas von Aquin verschaffte. Ullrichs leitende Mitwirkung im «Internationalen Arbeitskreis von Dogmatikern, Fundamentaltheologen und Kanonisten» findet in vier kanonistischen Beiträgen Ausdruck.

Nicht nostalgische Erinnerungen werden hier gepflegt: Das alte «gemeinsame Anliegen, der Botschaft des Evangeliums in wissenschaftlicher Forschung, theologischer Lehre und pastoraler Verkündigung zu dienen» (K. Feiereis, 274) trägt weiterhin und äußert sich nun in der Sorge um die «Evangelisierung in den neuen Bundesländern» (ebd.). Hier zeigen sich eindrucksvoll die Erblasten, aber auch die Früchte der gemeinsam durchlebten und durchlittenen Zeit vor dem Fall der Mauer. Die Augen werden nicht verschlossen vor dem immensen «Traditionsabbruch» (283); «die Nöte eines säkularisierten, eines neu (fundamentalistisch) religiösen und eines postmodernen Menschen» (167) werden aufgrund der bedrängenden Erfahrung ihrer Realität ernst genommen als Grundfrage an eine glaubwürdige Theologie «in Zeiten der Gottlosigkeit» (304, Th. Gertler). Der Westen wird dabei nicht in eine selbstzufriedene Überlegenheit entlassen: Thomas Gertler, in der DDR aufgewachsener Theologe, der nun in Frankfurt arbeitet, deckt die fundamentale Gemeinsamkeit auf: «Das Alltagsleben ist weithin gottlos geworden, im Osten aus der langen antireligiösen Propaganda heraus, aber auch wegen der gleichen Gründe wie im Westen» (316). Alle Beiträge verbindet die Überzeugung, daß es der «materiellen Aufholjagd» (277) und der «Ellenbogengesellschaft» (287) Widerstand zu leisten gilt. Der von der sozialistischen Ideologie verworfene Gedanke eines «dritten Weges» über Kapitalismus und Kommunismus hinaus» (278f.) gewinnt neue Aufmerksamkeit. Gesucht sind Werte, durch die in den einseitig wirtschaftlich bestimmten Entwicklungen eine ethische Orientierung und eine Perspektive sinnvollen Lebens erschlossen und das «Erbarmen» (289) mit den Opfern der alten und der neuen Ungerechtigkeiten nicht vergessen wird. Der für die Ökumene beschworene «Exodus» taucht wieder auf: als «Exodus aus dem Ägypten unserer modernen Kultur» bzw. «Abkehr von den Irrwegen dieser Kultur» (M. Kehl, zit. 289), vor allem aber als Vorzug für den Aufbruch

Abrahams ins Ungewisse vor der Rückkehr des Odysseus in die vertraute Heimat – wie Emmanuel Lévinas propagiert. Als eine leise, aber souverän wegweisende Stimme erhält dieser Philosoph († 1995) in der Festschrift gleich in zwei Beiträgen Raum: Bernhard Casper entfaltet anhand von Lévinas das Phänomen der Verantwortung in der konkreten Gestalt der Rechtsordnung; Siegfried Hübner zeigt, wie «vor dem Antlitz des anderen» (235) das Denken von Gott sich wandelt. Das abendländische Denken kommt – nach dem Modell des Odysseus – «am Ende immer wieder bei sich selber an. Ja, es ist zuinnerst davon bestimmt, sich selber alles, was es wahrnimmt, zu unterwerfen» (239). Dem setzt Lévinas die Geschichte Abrahams entgegen, «der für immer sein Vaterland verläßt, um nach einem noch unbekannten Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen» (zit. 239).

Angesichts einer Philosophie und Theologie des Anderen wird der «freundschaftliche Streitbedarf» mit Lothar Ullrich» (576), den Otto Hermann Pesch über den Begriff der «konfessionellen Identität» anmeldet, hinfällig. «Die Zukunft der Ökumenischen Bewegung und die Chancen für ihr Gelingen hängen von der Bewahrung und Bewährung der konfessionellen Identität ab», so formuliert Lothar Ullrich selbst (zit. 648). Wird «Identität» im Sinne von Lévinas als die konkret mich angehende Verantwortung für den Anderen verstanden, dann erübrigts sich der Verdacht, hier werde das Pochen auf Identität «als *bequeme* Waffe zur Verteidigung des Status quo» mißbraucht (Pesch 577). Keinesfalls dürfte Lothar Ullrich richtig verstanden sein, wenn ihn Heinrich Döring für die pluralistische Religionstheologie ver einnahmen möchte, die er in seinem Beitrag in eine pluralistische Theorie der Konfessionen zu transformieren versucht, tilgt doch der Pluralismus gerade die unbedingte Gebundenheit in der Sendung zum Anderen. Lothar Ullrich selbst stellt mit seinem Plädoyer für die «alltägliche Freiheit» unter Beweis, daß er Last und Segen der unscheinbaren Antwort auf die konkrete Wirklichkeit erfahren hat: «Die Freiheit ist eben viel alltäglicher als der Traum von ihr» (Vortragstitel; zit. 354, Anm. 26).

Die Festschrift dokumentiert ein grenzüberschreitendes Beziehungsnetz, das eine «Theologie des Anderen» nicht nur bedenkt, sondern sie als gelebt bezeugt; insofern bewirkt die Lektüre nicht nur Erkenntnisgewinn, sondern dankbare Freude und Frieden. Zu bedauern ist das Fehlen einer Kurzvorstellung der Autoren, die das Bild vom Kollegenkreis Lothar Ullrichs und damit vom Geehrten selbst mit einfachen Mitteln hätte vervollständigen können.