

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:	54 (2007)
Heft:	3
Rubrik:	Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 07.02.2026

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

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

REZENSIONSARTIKEL

HENRYK ANZULEWICZ

Das Bild von Moses Maimonides. Kritische Anmerkungen zu einer Studie¹

Die 2004 erschienene Untersuchung von Görge K. Hasselhoff zum „Maimonides-Bild“ im lateinischen Mittelalter, die schon im Erscheinungsjahr vergriffen war und deshalb bis auf ein kurzes Nachwort unverändert neu aufgelegt wurde, weckt Neugier und beeindruckt beim ersten Anblick. Sie ist die Frucht eines ehrgeizigen, von Prof. A.M. Ritter (Heidelberg) betreuten Dissertationsprojektes, das hauptsächlich im Rahmen des Sonderforschungsbereiches „Judentum und Christentum – Kontinuität und Differenz in Antike und Gegenwart“ in der Evang.-theol. Fakultät der Universität Bonn (Prof. Dr. Wolfram Kinzig) heranreifte und 2003 als kirchenhistorische Dissertation durch die Evang.-theol. Fakultät der Heidelberger Universität angenommen wurde. Das Projekt hatte zum Ziel, nicht mehr und nicht weniger als „das Bild“ eines der herausragenden jüdischen Denker im lateinischen Mittelalter, Rabbi Mose ben Maimon, latinisiert Moses Maimonides (†1204), zu rekonstruieren. Die Frage hat überlieferungs- und rezeptionsgeschichtlich gesehen zwar in Deutschland eine lange Tradition, aber ob sie noch „immer ein deutsches Thema“ (F. Niewöhner, in: FAZ Nr. 161 [2004] 30) ist, sei dahingestellt. Denn diese Tradition wurde Mitte der 1930er Jahre in Deutschland für mehr als ein Jahrzehnt völlig abgebrochen und fand seit dem Neuanfang in der Nachkriegszeit nicht mehr zu ihrer früheren Vitalität zurück. Die Maimonides-Forschung in Deutschland blieb unter dem Niveau anderer Länder des europäischen Kontinents, Großbritanniens und der USA, wo die Zentren der jüdischen und jüdisch-christlichen Forschung sich von der Barbarei des letzten Jahrhunderts wieder erholt oder diese unbeschadet überstanden haben. Das Projekt von H. ist umso mehr zu würdigen, da es aufgrund dieser historischen Voraussetzungen besondere Anstrengungen abverlangte. Nichtsdestotrotz muss es sich mit einem gewissen Defizit abfinden, das aus einer zurückgegangenen Kenntnis dieser Tradition resultiert. Diese Tatsache mahnt eine gewisse Selbstbescheidung und einen respektvollen Umgang mit den Forschungen jener Gelehrten an, denen aufgrund ihrer Verwurzelung in der Tradition, ihrer Bildung und ihrer Erfahrung ein tiefer gehender und umfassenderer Einblick in die jüdisch-christlichen Zusammenhänge im Mittelalter möglich war oder ist.

¹ HASSELHOFF, Görge K. : *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 400 S., ISBN 3-8260-2692-6.

Der Vf. gliedert seine Untersuchung in einen einleitenden Teil (9–36), einen Hauptteil (37–316) und eine Zusammenfassung der Ergebnisse, die mit einem Ausblick verbunden ist. Das Buch schließen eine chronologische Übersicht über die mittelalterlichen, lateinischen Übersetzungen der maimonidischen Werke (327), ein opulentes Literaturverzeichnis (328–389), eine Liste der zitierten Handschriften (390–393) und ein Personenindex (393–400) ab. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im mittleren Teil, im dem fünf verschiedene Facetten des von den Lateinern rezipierten Moses Maimonides nachgezeichnet werden – des ‚Astronomen‘ („Der *astronomicus* von Michael Scotus bis ins 15. Jahrhundert“, 37–61), des Schriftauslegers („Der *exegeticus iudaicus* des *Dux neutrorum* und des *Liber preceptorum*“, 61–88), des Philosophen („Der *philosophus* im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert“, 88–221), des Juden in den interreligiösen Kontroversen („Rabbi Moyses als *Hebreus* in der interreligiösen Kontroversliteratur“, 221–280) und des Arztes („Der *Rabbi Moyses medicus*“, 280–316). Bereits aus dem unterschiedlichen Umfang der einzelnen Abschnitte des Hauptteils und ihrer Untergliederung wird ersichtlich, dass Maimonides im lateinischen Mittelalter vor allem als Philosoph gesehen und rezipiert wurde. Seine philosophische Bedeutung für das Mittelalter kommt noch deutlicher zum Ausdruck, wenn man seine ‚astronomische‘ Autorität ebenfalls auf die Philosophie (Kosmologie) zurückführt. Der Schriftausleger Maimonides wurde vor allem aufgrund seiner philosophischen Bibelhermeneutik bekannt. Der jüdische Philosoph und Schriftgelehrte Maimonides, nicht allein Maimonides ‚der Hebräer‘, regte an und beschäftigte, wie H. zeigt, interkonfessionelle und innerjüdische, religiöse Kontroversen.

Will der Leser sich über das meistbekannte, philosophische Bild des Maimonides im Mittelalter informieren, steht ihm in diesem Buch eine reiche Materialsammlung in Form eines Quellenreferates zur Verfügung, das in der Regel durch die in den Anmerkungen mitgelieferten lateinischen Originaltexte ausgewiesen ist. Folgt man dem, was der Vf. aus den Quellen erhoben und zu einem differenzierten Ganzen zusammengefügt hat, wurde das Bild des Moses Maimonides als Philosophen im 13. Jh. zunächst durch den *Liber de uno deo benedicto* (88) bestimmt, worauf bald das Philosophenbild des *Dux neutrorum* (122ff.) folgte. Ist für das erstgenannte Bild Albertus Magnus der Kronzeuge, kommt bei der Rekonstruktion des letzteren das Zeugnis des Thomas von Aquin hilfreich hinzu. Der Lehrer Albert und sein Schüler Thomas sind die bedeutendsten Maimonides-Rezipienten im lateinischen Westen des 13. Jh. Nach 1277 verschlechtern sich vor allem in Paris die Rahmenbedingungen für die Assimilation des maimonidischen Gedankenguts, so dass beispielsweise das Ägidius Romanus zugeschriebene Werk *Errores philosophorum* Teile davon als häretisch verzeichnet (189ff.).

Die spannende, abwechslungsreiche und teilweise unaufgeklärte Geschichte des Moses Maimonides im lateinischen Westen, der das Buch von H. scheinbar unermüdlich und akribisch nachgeht, kann und soll hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Da die vom Vf. gebotenen Einsichten zu Albertus Magnus

nicht nur für uns außerordentlich wichtig sind, wollen wir uns auch im Interesse einer breiteren Leserschaft über deren Gültigkeit im Rahmen dieser Buchpräsentation vergewissern. Wir werden im Folgenden detaillierter auf das einleitende *Vorwort* (9–10) und die Bestandsaufnahme der Forschung sowie die Angaben über Methode und Ziele der Untersuchung (11–22) eingehen, ferner auf jene Teile, die der Rezeption des Moses Maimonides durch Albertus Magnus gewidmet und an verschiedenen Stellen im Buch verstreut sind sowie auf die Zusammenfassung der Ergebnisse (317–326). Diese Abschnitte der Untersuchung sind von erheblicher Bedeutung, sie bilden den Ausgangs- und Schwerpunkt des Buches und können deshalb seiner kritischen Würdigung zugrunde gelegt werden. Sie sind geeignet, sowohl die positiven Seiten des Buches hervorzuheben als auch dessen etwaige Schwächen aufzudecken.

Glaubt man dem, was von den ersten Seiten des Buches an mit Nachdruck geltend gemacht wird, dann wies die bisherige Moses Maimonides-Forschung bis zu dieser und anderen bereits erschienenen oder vorbereiteten Veröffentlichungen von H. (– die Literaturliste verzeichnet zehn eigene Aufsätze, von denen vier mit dem Vermerk „im Druck“ zitiert werden –) verschiedene Mängel auf und war bis zu den nunmehr erfolgenden Richtigstellungen in gewisser Hinsicht kritik- und korrekturwürdig. Es fällt auf, dass gerade Forschungsbeiträge, die breite Anerkennung der Fachkreise gefunden haben (z.B. von W. Kluxen und C. Rigo), von denen H.s Arbeit enorm profitiert und deren Ergebnisse sie teilweise missverständlich für eigene Einsichten ausgibt, permanent bemängelt werden. Liegen die Gründe für diese harsche Kritik tatsächlich in der Sache? Richtet sie sich nicht *ad personam* und wurde durch außerwissenschaftliche Motive beeinflusst? Wo liegen ihre Grenzen?

I. Die *Einleitung* (11–36) bietet eine nur kurSORISCHE Bestandsaufnahme der Forschung zu Moses Maimonides, vornehmlich im europäischen und US-amerikanischen Sprachraum (11–16), und erläutert Methode und Zweck der Arbeit (16–22). Anschließend wird die Biographie des Moses Maimonides nachgezeichnet und sein Werk vorgestellt (23–36). Die Lektüre der beiden ersten Teile der Einleitung gibt Anlass zu einigen kritischen Bemerkungen.

S. 9: Der Titel der deutschen Übersetzung der Moses Maimonides-Monographie von M.-R. Hayoun (*Maimonides. Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie*. Aus den Franz. übertr. von A. Wildermann. München 1999), der die Zielsetzung von H.s Arbeit verdeutlichen soll, ist nicht korrekt wiedergegeben (H.: „Moses Maimonides: Arzt und Philosoph im Mittelalter“). Dem Leser wird dadurch nicht klar, welchen „Wechsel im Titel“ der Autor meint, den von uns abgeschwächten Hiat zwischen der deutschen Übersetzung und dem französischen Original (*Maïmonide ou l'autre Moïse*. Paris 1994) oder die zwei „Gesichter“ des Moses Maimonides, die schon das Original namhaft macht. Die Bezeichnung „die ältere Forschung“, für die zunächst (im *Vorwort*) kein Beleg angeführt wird, ist missverständlich und ihre pauschale Beurteilung geht ins Leere. Es kann hier nicht die gesamte, auch jenseits von Deutschland angesiedelte Maimonides-Forschung gemeint sein und noch weniger die im engeren Sinne jü-

dische Forschung, wie aus dem Literaturverzeichnis hervorgeht. Als problematisch erscheint uns die Geringschätzung bisheriger Forschungen zur maimonidischen Schriftauslegung. Moses Maimonides galt in der Scholastik des 13. und 14. Jh. als bedeutende, wenn auch umstrittene Autorität der Bibelexegese und wurde dementsprechend in der Literatur wahrgenommen, aber nicht, wie H. annimmt, als ein „Nebenprodukt“ (9, Anm. 3). Die bibelexegetische Methode des Maimonides, welche große Sprengkraft für die jüdische wie die christliche Schriftauslegung und Theologie der Hochscholastik mit sich brachte, haben sowohl ältere als auch neuere Studien, u.a. von N. Brüll (*Die Polemik für und gegen Maimuni*, in: *Jahrb. für jüdische Gesch. und Lit.* 4 [1879] 1–33), W. Kluxen (*Die Geschichte des Maimonides im lat. Abendland als Beispiel einer christl.-jüd. Begegnung*, in: P. Wilpert/W.P. Eckert [Hg.]: *Judentum im Mittelalter*. Berlin 1966, 165), B. Smalley (The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford 1952), H. Greive (*Die Maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lat. Scholastik*, in: A. Zimmermann/G. Vuillemin-Diem [Hg.]: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jh.*, Berlin/New York 1976, 173), U.G. Leinsle (*Einführung in die scholast. Theologie*. Paderborn 1995, 128f.), Ch. Dohmen/G. Stemberger (*Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart 1996, 123–125), G. Dahan (*L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII^e–XIV^e siècle*. Paris 1999, bes. 296f.) und I.M. Resnick (*Talmud, «Talmudisti», and Albert the Great*, in: *Viator* 33 [2002] 69–86), unterstrichen. Die mit Bezugnahme auf R. Heinzmanns Geschichtsabriss der mittelalterlichen Philosophie vertretene Meinung, in der „christlichen Philosophiegeschichte“ sei Maimonides „auch bekannt als einer der Lehrer, durch die der ganze Aristoteles für die scholastische Theologie fruchtbar gemacht wurde“, ist unzutreffend. Wir finden nichts Derartiges bei Heinzmann und müssen feststellen, dass ihm eine fremde Sichtweise zugeschrieben wird. Mit Recht hält der Vf. fest, dass Maimonides als Arzt von Philosophiehistorikern, wörtlich: „bei Geisteswissenschaftlern eher am Rande oder lediglich als Gegenstand für die Wissenschaftsgeschichte wahrgenommen“ wird. Dieser Umstand ist an sich selbstverständlich und bedarf weder einer Erklärung noch kann er, wie es nun beim Vf. geschieht, zum Anlass für die Kritik genommen werden. Man wird auch einem Medizinhistoriker nicht zum Vorwurf machen, wenn er die Bedeutung des Moses Maimonides für sein Fach herausstellt und dessen Leistungen auf dem religionsphilosophischen Gebiet lediglich erwähnt. In Fachkreisen gilt als unumstritten, dass Maimonides’ stärkster Einfluss auf das Lateinische Mittelalter vom Bereich seiner religionsphilosophischen Spekulation und nicht etwa der Medizin und schon gar nicht der Halakha ausging (vgl. 317–320).

Man muss sich ferner fragen, ob der Vf. mit dem anvisierten Ziel seiner Arbeit nicht das Wesentliche aus den Augen verliert, wenn er, die christliche systematische Theologie und die Bibelexegese ausklammernd verspricht, zeigen zu können, dass „sich das Nachwirken des Maimonides im lateinischen Westen nicht auf entweder Philosophie oder Halakha oder Medizin reduzieren lässt, sondern dass diese Bereiche der mittelalterlichen Wissenschaftswelt sich wech-

selbstig ablösen und teilweise bedingen“. Die Medizin als ein geschlossenes System der Heilkunde bildete sich jenseits des aristotelischen Wissenschaftssystems aus, das im lateinischen Westen des 13. Jh. rezipiert und adaptiert wurde. Ihren eigenen systematischen Standort verdankt sie der griechisch-arabischen und jüdischen Wissenschaftslehre der Schule von Toledo. Sie blieb von der Theologie ebenso wissenschaftssystematisch und -theoretisch wie kirchenrechtlich abgegrenzt. Diese getrennten Bereiche konnten sich deshalb weder wechselseitig ablösen noch sich in irgendeiner Weise bedingen, was H. später selbst ausdrücklich (17; vgl. 319–320) zugibt.

S. 12 Anm. 14: An einer anerkennenden Aussage von W. Kluxen, J. Perles habe „mit Hilfe des *Clm 7936 b* (obwohl dieser von allen jetzt bekannten Handschriften den schlechtesten Text bietet) zahlreiche Verbesserungen“ der von Agostino (!) Giustiniani besorgten Druckausgabe des *Dux neutrorum* vornehmen können, setzt H. ohne Grund und Belang für den Sachverhalt aus: „Kluxen 1954: 25 hält einschränkend fest, dass es sich um die Handschrift mit dem „schlechtesten Text“ handele, übersieht jedoch, dass sie ausweislich der Marginalien zugleich eine der am meisten bearbeiteten erhaltenen Handschriften ist“. Da Kluxen – einmal abgesehen davon, dass seine Aussage eine ganz andere Zielrichtung hatte als die, die ihm unterstellt wird – in der Lage war, die Überlieferung der Handschrift textkritisch zu evaluieren, ist es abwegig, ihm vorzuwerfen, er habe etwas für den Textbefund Bedeutendes übersehen.

S. 13–14: Die Aussage: „Die Arbeiten Guttmanns hatten bis in die 1970er Jahre hinein uneingeschränkte Gültigkeit, und sie sind seitdem nur teilweise von der Forschung eingeholt worden, nicht zuletzt deshalb, weil der von Guttmann bearbeitete, weit reichende Autorenkreis vom 13. bis zum 16. Jahrhundert nicht wieder Gegenstand einer einzelnen Untersuchung war“ ist sachlich unzutreffend und wird durch eigene weitere Ausführungen widerlegt. Das Interesse an Moses Maimonides kam auch nach den Arbeiten von J. Guttmann nicht zum Erliegen, und die nach Guttmanns Veröffentlichungen entstandenen Arbeiten – u.a. von H.A. Wolfson, W. Kluxen, H. Liebeschütz, S. Muntner – haben die grundlegende Leistungen von Guttmann weder in Frage gestellt noch überflüssig gemacht. Ferner ist es geboten zu differenzieren, ob in Deutschland das Interesse „jüdischer Wissenschaftler“ an Maimonides und seinem Einfluss auf das Christentum wegen der politischen Umstände, wörtlich: „Wohl wegen der beiden Weltkriege und der Ereignisse in Weimarer Republik und im Dritten Reich“ zurückging, oder ob es nicht, um es deutlich zu sagen, mit allen Mitteln zurückgedrängt und ausgelöscht wurde. Wurden doch jüdische Wissenschaftler wie alle jüdischstämmigen Mitbürger verfolgt und, wenn sie sich nicht durch Flucht aus Deutschland und Europa retten konnten, von den Nationalsozialisten und ihren Helfern umgebracht. Auf diesem Feld haben auch nichtjüdische Wissenschaftler geforscht. Dem religiös-konfessionellen Faktor als einem Motiv für dieses Interesse scheint eine nachgeordnete Rolle zuzukommen, wie sich am Beispiel von H.A. Wolfson gezeigt hat. Deshalb betrachten wir es als Leichtsinn, mit Hinweis auf Arbeiten von vier Autoren zwischen dem Ende der 1970er und der

1980er bis zur Mitte der 1990er Jahre zu erklären, „seit den 1970er Jahren sei ein erneutes Interesse an Maimonides und der mittelalterlichen Philosophie erwacht“ (14). Die Maimonides-Forschung mag seit dem Ende der 1970er Jahre bei den genannten Autoren – J. Haberman, I. Dobbs-Weinstein, D.B. Burell und A. Wohlman – auf das Verhältnis der religionsphilosophischen Spekulation der Juden und Christen fokussiert sein, aber sie erschöpft sich darin weder vom Inhalt noch vom Umfang her. Davon zeugt die entsprechende Forschungsliteratur, nimmt man sie umfassender und genauer in den Blick. Hier genügt der Hinweis auf text-, überlieferungs- und rezeptionsgeschichtliche Probleme, die Gegenstand mehrerer Untersuchungen waren. Die Maimonides-Rezeption bei Meister Eckhart war zwar Gegenstand von zwei Dissertationen (P. Heidrich und Y. Schwartz), aber dies bedeutet nicht, dass diese zwei ungedruckten, in der Forschung kaum rezipierten Arbeiten (die letztere in Hebräisch) maßgebliche Antworten zu dieser Frage bieten. Zu dieser Ansicht kommt H. später selbst (129, Anm. 41). Es liegen aber auch Arbeiten anderer Autoren vor, wie die des Lehrers von Heidrich, K. Weiß, von H. Liebeschütz, K. Ruh und R. Imbach, die sich mit dieser Problematik befassen und durch die Forschung rezipiert sind.

Die Fragen nach der Datierung und dem Entstehungsort der vollständigen lateinischen Übertragung des *Moreh ha-nevukhim* (lat. *Dux neutrorum*) und seiner lateinischen Teilübersetzung *Liber de uno deo benedicto* sind spätestens seit den ersten Untersuchungen von J. Perles und W. Kluxen in der Forschung präsent. Die Diskussion hält bis zum heutigen Tag an. Es trifft deshalb nicht zu, dass J.B. Sermoneta sie direkt oder indirekt in den 1990er Jahren angestoßen hat (14). C. Rigo hat nicht nur zur Diskussion der Frage nach dem Ort und Datum der lat. Übersetzung des *Moreh ha-nevukhim* beigetragen (14–15), sondern zu den Fragen nach der Übersetzung des maimonidischen Corpus insgesamt sowie zu fast allen wichtigen Themen, die im Zusammenhang mit der Rezeption des Moses Maimonides durch Albertus Magnus stehen. Die bis S. 15 thematisierte Forschung lässt sich nicht in der Kategorie „Maimonides und christliche Theologie“ zusammenfassen, denn es geht in ihr weder inhaltlich um den Zusammenhang mit der christlichen Theologie noch wird sie im Rahmen der theologischen Fächer betrieben noch begreifen sich die beteiligten Forscher als christliche Theologen oder sind es. Wir haben es hier mit einem Spektrum von Fragen zu tun, die man in systematischer Hinsicht am ehesten mit der von W. Kluxen geprägten Formulierung „Maimonides und die lateinische Scholastik“ auf eine gemeinsame Formel bringen kann. Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Spezialfragen, die mit der Rezeption der Schriften und ihrer Wirkungsgeschichte zusammenhängen. Es ist deshalb irreführend, von einer Fokussierung der Forschung auf das Verhältnis von Maimonides und der christlichen Theologie zu sprechen und in Abgrenzung von diesem eine philosophische Betrachtungsebene zu postulieren.

S. 15: Es ist verwunderlich, dass H. der „engeren theologischen und philosophiehistorischen Forschung“ erneut (vgl. 9) vorhält, sie habe „wenig bis gar nicht wahrgenommen, dass die Scholastik Maimonides [...] auch als Arzt sah“. Mag es demnach heißen, dass die theologie- und philosophiegeschichtliche For-

schung auch für die Geschichte der Medizin zuständig ist? Im Allgemeinen gilt, dass jede wissenschaftlich fundierte biographische Darstellung des Maimonides, auch wenn sie innerhalb der Grenzen des theologischen Fachgebietes verfasst ist (vgl. z.B. LThK 1.–3. Aufl.), nicht unerwähnt lässt, dass Rabbi Mose ben Maimon nicht nur ein überaus bedeutender jüdischer Religionsphilosoph des Mittelalters, sondern auch Gemeindevorsteher und praktizierender Arzt gewesen ist.

Eine weitere Aussage: „in der Forschung sei bisher kaum berücksichtigt worden“, dass Maimonides „wie selbstverständlich von allen christlichen Autoren, die ihn namentlich nennen, als «Rabbi» und damit erkennbar als Jude angeführt wird“ (15), ist unzutreffend. Die ehrbezeugende Titulierung „Rabbi“ (i.e. Meister) ist in den mittelalterlichen Quellen, und besonders bei Albertus Magnus, nicht nur in Verbindung mit Moses Maimonides anzutreffen, sondern auch mit anderen jüdischen Gelehrten, wie „Rabbi Elieser“, „Rabbi Iohanna“, „Rabbi Joshua“, „Rabbi Heliazar“, „Rabbi Vasse/Nasse“ (vgl. Albertus Magnus, *I Sent.* d. 37 a. 24; *III Sent.* d. 37 a. 2; *IV Sent.* d. 1 a. 8; *Super Matth.* V, 43 Ed. Colon. t.21/1 p. 160 v. 20–21; Guttmann: *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüd. Literatur*. Breslau 1902, 48ff.). Sie ist aber nicht von dem Eigennamen untrennbar (vgl. z.B. Albertus Magnus: *De caelo et mundo*, ed. P. Hoßfeld. Münster 1971, p. 78 v. 66, p. 167 v. 32; Rigo: *Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus*, in: W. Senner u.a. [Hg.]: *Albertus Magnus*. Berlin 2001, 36). Zu dieser Einsicht wird H. später selbst kommen und sagen: „Daneben (i.e. neben der Bezeichnung Rabbi Moyses) taucht aber durchaus gleichberechtigt Moyses Egyptius auf“ (132). Die jüdische Herkunft des Namens „Moses“ und somit auch des Namensträgers war für die Scholastiker evident, unabhängig davon, ob dieser als Rabbi tituliert wurde oder nicht. Dieser Sachverhalt wurde in der Forschung nicht übersehen, sondern vielmehr hervorgehoben, zuletzt von C. Rigo. Die Unterscheidung zwischen der Person des biblischen Moses und dem Rabbi Mose ben Maimon scheint hingegen einigen Scholastikern (z.B. Johannes Parisiensis, *II Sent.* q. 43 [dist. 15 q. 3], ed. J.-P. Muller. Rom 1964, p. 128 v. 17–18: „Raby Moyse, qui similiter fuit sanctus“) und einigen Mittelalterforscher (vgl. W. Senner: *Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar*, Teil II: Texte. Berlin 1995, 247; Hasselhoff, 18f., Anm. 7; 294f.) Probleme zu bereiten. Was es mit der Bezeichnung „Rabbi“ in Bezug auf Moses Maimonides auf sich hat, wurde von W. Kluxen hinreichend erklärt, nämlich eine hohe Wertschätzung des jüdischen Denkers. Dasselbe verdeutlicht die Studie von C. Rigo (wie zuvor zit., 36, 41ff.), die H. bisweilen auf extensive und fragwürdige Weise sowie tendenziell in polemischer Absicht ausbeutet. Er unterbietet seinen eigenen Kenntnisstand, wenn er dennoch behauptet, bisher habe nur G. Dahan die Wahrnehmung des Maimonides als Juden bei christlichen Autoren berücksichtigt (15, Anm. 57).

S. 16: Das erklärte Ziel der Arbeit (s. Untertitel) ist das Bild des Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jh. Der Forschungsüberblick zeige jedoch, so beginnt der Abschnitt „1.2 Vorgehen und Ziel der Ar-

beit“, „dass ein geistesgeschichtlicher Vergleich das historische Phänomen des im 13. Jahrhundert auftauchenden Rabbi Moyses nicht vollends erklärt“. Für den Leser und Rezessenten ist zunächst nicht einsichtig, von welchem „geistesgeschichtlichen Vergleich“ die Rede ist und um welche Vergleichsgrößen es geht. Möglicherweise wird hier ein flüchtiger literargeschichtlicher Überblick mit einem geistesgeschichtlichen Vergleich verwechselt. Die Hinzufügung, dass „der rezipierte Maimonides ohne eine Kenntnis des Lebens des historischen Maimonides nicht verständlich ist“, weshalb sein Leben und Werk vorzustellen seien, scheint zu erklären, dass es in der Arbeit um ein ganzheitliches „Bild“ gehen soll, d.h. des rezipierten und des historischen Moses Maimonides. H.s Feststellung, dass sich verschiedene Epochen oder Wellen in der Rezeption und Übertragung maimonidischer Schriften ermitteln lassen, „die jeweils verschiedene Verwendungstypen zur Folge haben“, veranlasst ihn zu einer erstaunlichen Einschränkung, die sachlich unhaltbar ist und nicht eingehalten wird (16, Anm. 1): „Hier und im Folgenden wird der Terminus ‚Rezeption‘ vermieden, weil dessen theoretische Implikationen für den Zweck meiner Darstellung keine Rolle spielen“. Diesem Begriff kommt jedoch eine Schlüsselrolle zu, nicht nur insofern er einer „Verwendungstypologie“ der maimonidischen Lehren zugrunde gelegt wird, sondern auch und vor allem dann, wenn man der Zielsetzung der Arbeit gerecht werden will. Der Begriff wird aber nunmehr im nächsten Absatz und kurz darauf durch äquivalente Termini oder durch Umschreibungen wie „Aufnahme des Maimonides“ bei „einzelnen christlichen Autoren“ (16), „Eindringen lateinischer Übersetzungen in das Universitätsleben des mittelalterlichen Europa“ (17), „Maimonides-Nennungen im Werk einzelner Autoren“ („Stellen, an welchen Maimonides namentlich genannt wird“), „verschiedene“ oder „mögliche“ Maimonides-„Bilder“ (und M.-„Stereotype“), die „in den lat. Schriften des Maimonides vorgezeichnet“ sind „und sich in der Folge bei einem oder mehreren christlichen Autoren“ herausbilden, „Linien der Maimonides-Tradierung“, „die Stellen der ‚größeren‘ Autoren, die Maimonides namentlich nennen“ ersetzt. Fraglich ist, ob damit ein anderer Sinn erreicht wurde als der Begriff „Rezeption“ ausdrückt. Es scheint, dass hier eine Einschränkung des Begriffs intendiert wird, durch die eine Untersuchung der Assimilation maimonidischen Denkens grundsätzlich ausgeschlossen werden soll. Diese Strategie würde eine Reduzierung der Studie auf rein äußerliche Erscheinungen und die äußerliche Präsenz des Moses Maimonides im lateinischen Mittelalter bedeuten und somit kaum erlauben, ein vollständiges und vor allem ein verständliches „Maimonides-Bild“ bei den „größeren“ wie allen berücksichtigten scholastischen Autoren zu rekonstruieren. Es sei denn, hier würde der Begriff „Bild“ im technischen Sinne verwendet, wie ein Kunst-Bild, dessen „Aussage“ oder bloß „klarer Umriss“ (vgl. 19) intuitiv als unmittelbarer Sinneseindruck jenseits von Sprache und reflexivem Denken „aufgenommen“ und „verschriftet“ wird. Die eingangs eingeführte Unterscheidung zwischen dem rezipierten und dem historischen Maimonides sowie die Annahme, dass die Kenntnis des letzteren die Bedingung zum Verständnis des rezipierten Maimonides ist (16), verlieren ihre Geltung und ihren

Zweck für diese Untersuchung, sofern ihr Gegenstand ausschließlich das äußere, gleichsam materielle Bild, nicht jedoch die ideelle Präsenz des Maimonides, ihre Wege („Linien der M.-Tradierung“) und „Stellen“ sind. In diesem Fall ist eine begründete Aussage über die historische Bedeutung des Maimonides für das christliche Mittelalter nicht möglich. Eine derartige Einengung der Untersuchung, die uns unvorstellbar und nicht durchzuhalten erscheint (vgl. 129, 130, 154, 163) – es heißt ja kurz später (19): „Ziel dieses Teiles der Untersuchung ist es, zu zeigen, wie sich von einem klar umrissenen Bild von Maimonides als jüdischem Philosophen ein eher diffuses Bild beispielsweise bei Gabriel Biel oder Nicolaus Cusanus entwickelt“ –, provoziert die Frage nicht nur nach Sinn und Zweckmäßigkeit sondern auch nach dem wissenschaftshistorischen Wert des Projektes. Es verwundert deshalb nicht, dass die Einleitung, die über „Vorgehen und Ziel der Arbeit“ zu informieren versprach, ins Kunsthistorische abgleitet (19–21).

S. 18 Anm. 5: Der Einwand gegen das Urteil von W. Kluxen, den *Dux neutrorum* dürfte man zum ständigen Bildungsgut der Epoche rechnen, verwundert dennoch, da er nicht sachlicher, sondern rhetorischer Art ist. Die Aussage von Kluxen, die sich auf die Hochscholastik des 13. Jh. bezieht, resümiert eine von ihm zuvor umrissene Wirkungsgeschichte des Moses Maimonides. Die anschließende Bemerkung H.s, die Vermittlung von Wissen in Florilegiens habe noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit gefunden, relativiert nicht, sondern bestätigt die Auffassung von Kluxen – abgesehen davon, dass sie inhaltlich fragwürdig ist, denn bekanntlich gilt den Florilegiens des *Dux neutrorum* seit vielen Jahren das Augenmerk von G. Dahan (vgl. ders.: *L'incontro con la filosofia ebraica*, in: P. Rossi/C.A. Viano [Hg.]: *Storia della filosofia*, II, Roma/Bari 1994, 209–210; J.-P. Rothschild: *Philosophie (gréco-arabe), „philosophie“ de la loi, d'après les sources juives médiévales, dans la littérature latine: un bilan provisoire*, in: *Médioevo* 23 [1997] 491). Die L. Sturlese zugesprochene Ausnahmestellung hinsichtlich der Florilegiens-Erforschung war und bleibt für den thematisierten Zusammenhang gegenstandslos.

S. 21 mit Anm. 24: Die Annahme, dass „im 14. Jahrhundert bei Berthold von Moosburg eine Äquation (!)“ von Moses Maimonides und dem zum Christentum konvertierten Juden Petrus Alfonsi (†nach 1130) „vorgenommen wird“, muss bezweifelt werden. Sie stützt sich auf einen Eintrag im handschriftlich erhaltenen Autorenverzeichnis von Bertholds *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. Der entsprechende Eintrag lautet: „Rabbi Moses, qui et Petrus Alfonsi“. Hier wird zwar ein Zusammenhang zwischen den beiden Namen bzw. Personen hergestellt, aus dem aber keine Gleichsetzung abzuleiten ist. Die Konjunktion „et“ ist nicht mit dem Prädikat „est“ zu verwechseln oder als ihm gleichwertig zu betrachten. Der Hinweis auf eine Notiz im Kodex *Paris, BNF 15973* f. 237v ist nicht hilfreich, weil sie zum Verständnis des Eintrags in Bertholds Autorenverzeichnis nichts beiträgt. Um welchen Rabbi Moses es sich bei und für Berthold tatsächlich handelt, erfährt man schon auf der ersten Seite sei-

ner *Expositio*, wo er den *Dux neutrorum* (und nicht etwa den *Dialogus* des Petrus Alfonsi) mit dem Autorennamen nennt.

S. 22: Die „entstandenen und verbreiteten Bilder von Maimonides“ sollten nach einer Präsentation seiner Biographie und seines Werkes in relativer Chronologie ihrer Entstehung nachgezeichnet werden. Maimonides sei zunächst „Stichwortgeber“ im astronomischen und bibeltheologischen Bereich; es folgen dessen „recht breite“ philosophische „Verwendung“, die sich stellenweise „mit den vorgenannten Rezeptionsweisen überschneidet“, ferner „eine eigene Verwendung aufgrund der Wirkungsgeschichte der Disputation zu Barcelona von 1263“, welche sich „bei einigen Rezipienten“ parallel zu der philosophischen „Verwendung“ entwickelte, bis schließlich bei Meister Eckhart „der Arzt und Mediziner entdeckt“ wird. Aus dieser Beschreibung des weiteren Procedere der Untersuchung, die in fünf Sinnabschnitte gegliedert wird, ist ersichtlich, dass der Autor sich bemüht, den Rezeptionsbegriff zu vermeiden, aber es wird zugleich deutlich, dass dies weder terminologisch gelingt noch sachlich möglich ist. Es ist einzigartig, von einer „Verwendung der maimonidischen Gedanken-gänge durch christliche Autoren“ (32, Anm. 75) und nicht von ihrer kritischen Rezeption oder Aneignung zu sprechen.

II. Aus dem Hauptteil der Untersuchung, welche unter der Überschrift „2 Der *Rabbi Moyses receptus*“ steht, nehmen wir nur die Abschnitte in den Blick, welche der Rezeption (sic) des Moses Maimonides durch Albertus Magnus gewidmet sind. Die Darstellung erfolgt nicht in einer Gesamtschau der Werke Alberts, sondern sie geschieht unter chronologisch-thematischen Gesichtspunkten der „Maimonides-Bilder“ bei den einzelnen Scholastikern, weshalb in den jeweils thematisch verschiedenen Zusammenhängen die Schriften des Doctor universalis wiederholt im Blickfeld erscheinen. Man begegnet ihnen in drei Bereichen: Astronomie oder vielmehr Kosmologie („2.1 Der *astronomicus* ...“, 54–56), Bibel-exegese („2.2 Der *exegeticus iudaicus* ...“, 73–75) und Philosophie im Allgemeinen („2.3 Der *philosophus* ...“, 93–108, 121, 129–136, 152–157, 160–163). Für die Bereiche des interreligiösen Dialogs („2.4 Rabbi Moyses als *Hebraeus* in der interreligiösen Kontroversliteratur“) und der Medizin („2.5 Der *Rabbi Moyses medicus*“) findet H. keine Maimonides-Spuren in Alberts Werk. Die Reihe beginnt mit der Astronomie (Kosmologie), weil es dem gegenwärtigen Forschungsstand nach zur ersten Begegnung der Lateiner mit dem Autor des *Dux neutrorum* unter dem Vorzeichen astronomischer Überlegungen kam (vgl. 37). Widmen wir unsere Aufmerksamkeit dem ersten dieser Abschnitte.

Zu Alberts Anknüpfung an Maimonides in *II Sent. d. 14 a. 13* (Ed. Paris. t. 27 p. 261b) lässt sich im *Dux neutrorum* keine exakt entsprechende Stelle finden. Es handelt sich um eine prägnante Formel des Doctor universalis für den kosmologischen Gedanken vom einen und den vielen Bewegern der Himmelssphären, die im *Dux neutrorum*, Buch II Kap. 2, 5, 10ff. (ed. Giustiniani fol. 40r ff., 42r ff., 44r ff.) ausgebreitet werden. H.s Verweis auf „eine vergleichbare Aussage“ im *Dux neutrorum*, Buch II Kap. 20 (ed. cit., fol. 51v), welche nicht die Meinung des Maimonides, sondern ein Referat aristotelischer Auffassung sei (54,

Anm. 73), geht fehl. Auch Alberts nächste Maimonides-Erwähnung in *II Sent.* d. 14 a. 6 (ed. cit., p. 265b) bezieht sich summarisch auf dieselben Textpartien des *Dux neutrorum*, bes. Buch II Kap. 5–6 (ed. cit., fol. 40r ff., 42r–43r). Für diese und die nächsten Maimonides-Erwähnungen in Alberts *De caelo et mundo*, *De natura loci*, *Super Dionysium De divinis nominibus* und *Problemata determinata* (q. 2) gibt H. keine Fundstellen im *Dux neutrorum* an (obwohl sie im Quellenapparat der zitierten kritischen Werkausgaben Alberts nachgewiesen sind), wodurch dem Leser verborgen bleibt, dass Albert sich hauptsächlich auf dieselben Kapitel des zweiten Buches des *Dux neutrorum* bezieht. Gelegentlich werden die Fundstellen bei den kritisch edierten Schriften Alberts stillschweigend dem Nachweis in deren Quellenapparaten entnommen (vgl. 55). Kurz nach dem Beginn des dem Albertus Magnus gewidmeten Untersuchungsteils – bereits im dritten Absatz – zeigt sich, welche Probleme der Autor in dieser Arbeit nicht bewältigt und mit welch wissenschaftlich fragwürdiger Qualität der Studie unter Umständen zu rechnen ist. H. schreibt (55): „In den *Problemata determinata* [...] wird Maimonides in *Questio 36*, in der Albert die Frage beantwortet, was unter *habitus* zu verstehen sei, angeführt.“ Die Referenzstelle bei Albert – *Problemata determinata* q. 32, ed. J.A. Weisheipl (Ed. Colon. t. 17/1, p. 62 v. 22–26) – lautet: „Tricesimum sextum est fere idem isti quod habitum est. Quaerit enim, an aliquid de substantia caeli intret ad compositionem corporis naturaliter compositi ex quattuor elementis, et maxime vivi et animati per effectum suaे virtutis“. Denselben, vollständigen Wortlaut der Frage (q. 32) kann man auch dem Verzeichnis aller 43 Fragen, die Johannes von Vercelli Albert zur Beantwortung vorgelegt hat, entnehmen, das dem Antwortschreiben Alberts vorangeht (*Probl. determ.*, ed. cit., p. 46 v. 21–26). Dort liest man: „36. An aliquid de substantia caeli intret ad compositionem corporis naturaliter compositi ex quattuor elementis, et maxime vivi et animati per effectum suaे virtutis“. H. faßt den einleitenden Satz von q. 36, Alberts Überleitung von einem ähnlichen, schon abgehandelten Sachverhalt zur anstehenden Frage – „Tricesimum sextum est fere idem isti quod habitum est“ – als die eigentliche Fragestellung auf, was ihn aufgrund offensichtlicher Verständnisprobleme *ad absurdum* führt, und übersetzt sie mit „was unter *habitus* zu verstehen sei“. Sein Referat der Maimonides-Auffassung, auf die Albert in seiner Beantwortung dieser Frage rekuriert, offenbart weitere Verständnisprobleme, die eine Missdeutung des Alberttextes und folglich seines – dem Sprachgebrauch von H. folgend – „Maimonides-Bildes“ nach sich ziehen. Selbst die Marginalisierung inhaltlicher Aspekte der Maimonides-Präsenz im albertinischen Werk und die Fokussierung auf deren äußerlich-formale Begebenheiten (vgl. 55: „Eine analoge Aussage findet sich bei Maimonides, *Dux neutrorum* II, 11. Interessanter ist jedoch die Art der Anführung: Albertus nennt Maimonides hier, wie zuweilen auch andernorts, *Moyses Egyptius ...*“), die der Überforderung des Autors scheinbar Abhilfe bereiten sollte, kann über die tatsächlichen Probleme des Referierens und der Auswertung von Alberts lateinischen Texten (als einer der Hauptquellen der Untersuchung) und auch anderer lateinischer Quellen einschließlich des *Dux neutrorum* nicht hinwegtäuschen.

Weitere kritische Bemerkungen, zu welchen ein flüchtiger Blick auf die Albertus Magnus betreffenden Passagen veranlasst, sollten exemplarisch den tatsächlichen wissenschaftlichen Wert dieses für uns und die Albertus Magnus-Forschung besonders wichtigen Teils der Untersuchung erhellen.

Die Bezeichnung „früher Kommentar“ für Alberts Schriften *De caelo et mundo* (55) und *Super Dionysium De caelesti hierarchia* (56) ist sachlich unangemessen und irreführend. Der lat. Titel von Alberts Kommentar zur Meteorologie des Aristoteles lautet gemäß der von H. benutzten unkritischen Ausgabe nicht *De meteoribus* (56, im Text und Anm. 81), sondern *De meteoris* bzw. *Meteora* (so auch in der krit. Ausgabe von P. Hoßfeld von 2003). Das von H. erzielte Ergebnis im Bereich der Kosmologie, oder wörtlich: „des bis hierher (im Abschnitt 2.1 Der *astronomicus*) bei Albertus Magnus Beobachteten“ verblüfft (56): Im Unterschied zu Jacobus de Voragine und Vinzenz de Beauvais käme bei Albert dem Rabbi Moyses keine spezifische Bedeutung zu, und: es gebe bei Albert „kein griffiges Bild, das jenem zugeschrieben wird“. Maimonides sei für Albert „vielmehr ein jüdischer Aristoteliker, der sich auch als Astronom betätigt hat“. Diese „Schlussfolgerung“ wird teilweise dadurch verständlich, dass der Autor eine inhaltliche Analyse der ihm zur Verfügung stehenden Texte von vornherein ausschloss, da es ihm nicht um die Maimonides-Rezeption geht, sondern um dessen „Bild“. Wie „griffig“ ein Bild überhaupt sein kann, das aus den Texten gewonnen werden müsste, deren inhaltliche Analyse aber nicht im Interessenfeld des Forschenden liegt, und wie ein so gewonnenes Bild in seiner „spezifischen Bedeutung“ sich bestimmen lässt, entzieht sich dem Vorstellungsvermögen des Rezensenten. Aus den wenigen Textstellen von Albert, auf die H. Bezug nahm (vgl. 55f., Anm. 78), ging unmissverständlich zumindest das hervor, dass der Rabbi Moyses kein „Aristoteliker“ war, dass er zusammen mit Isaak Israeli und den arabischen Philosophen Avicenna und Algazel explizit den „jüngeren Peripatetikern“ zugerechnet wurde und dass er die Lehre Platons, dem Vornehmsten der Stoiker, vom zeitlichen Anfang der Welt erneuerte und vertrat.

H.s sinngemäße Kurzwiedergabe der von Albert in *III Sent.* d. 37 a. 2 referierten Auffassung von „Rabbi Moyses“, „Rabbi Elazar“ und „Rabbi Joanna“ hinsichtlich der Art und Weise, wie Gott dem Volk die Zehn Gebote vermittelte (74), offenbart massive Verständnisprobleme, die gleichermaßen durch unzureichende Kenntnisse des Lateinischen wie der scholastischen Theologie verursacht sind. Die Zehn Gebote wurden nach Albert von den genannten jüdischen Gelehrten zwar für das Naturrecht erachtet, dennoch nicht auf gleiche Weise („dixerunt, quod licet ista sint de naturali lege, non tamen aequaliter“). H. schreibt hingegen Albert zu, er meine, dass „Rabbi Moyses“ und die zwei anderen jüdischen Gelehrten „betont hätten, dass die Zehn Gebote Teil des Naturgesetzes, diesem aber nicht gleichzustellen seien“. Ein Nachweis im *Dux neutrorum* für diese Textstelle – es handelt sich um Buch II Kap. 34, ed. Giustiniani fol. 62v f. – (und auch für die nächste aus *IV Sent.* d. 1 a. 8, für die „eine etwas genauere Durchdringung maimonidischer Gedanken durch Albert“ reklamiert wird) fehlt. Das nachfolgende, auf einen Satz reduzierte „Referat“ der albertinischen Aus-

führungen beraubt sie ihres ursprünglichen Sinngehaltes. Auch dieser Umstand erklärt sich offenkundig durch mangelnde Lateinkenntnisse: Alberts Aussage „et ideo audiente populo non dixit nisi unum quod communiter unicuique dictat conscientia: quia homines semper consenserunt in hoc, quod principium universitatis non esset nisi unum“ übersetzt H. folgendermaßen (74): „Deswegen sei dem zuhörenden Volk nur ein Gebot gesagt worden, weil so jedem einzelnen auf gemeinsame Weise eine Mitwisserschaft gewährleistet sei, da Menschen immer in dem übereinstimmen, dass der Ursprung der Allgemeinheit nicht sei, außer einer“. Der lateinkundige, mit der scholastischen Naturrechts- und Gewissenslehre ein wenig vertraute Leser mag diesen Befund selbst beurteilen. Die Frage, die sich dabei stellt, ist: Wird derartige „Interpretation“ lateinischer Quellen und das „Bild“ der Scholastik, das auf diese Weise entsteht, nicht zum Verhängnis der historischen Forschung werden? Anerkennend sei hervorgehoben, dass die nachfolgende (75) wörtliche (obwohl als solche nicht gekennzeichnete) Übersetzung von Albert *IV Sent. d. 1 a. 8*, ed. Borgnet (Ed. Paris. t. 29) p. 22b zwar nicht fehlerfrei, aber dennoch wesentlich sorgfältiger als die uns bisher bekannten ist.

Die „philosophische Verwendung“ des Moses Maimonides bei den Scholastikern betrachtet H. zunächst aus der Perspektive der lateinischen Teilübersetzung von *Moreh ha-nevukhim* (Einleitung und Kap. 1 von Buch II), die Albertus Magnus in seinen Frühwerken als den *Liber de uno deo benedicto* bezeichnete, und dann des *Dux neutrorum*. Bei seiner Schilderung der „Maimonides-Verwendung“ bei Albertus Magnus orientiert sich H. an der grundlegenden Untersuchung von C. Rigo (Zur Rezeption, 29–66), was er offensichtlich nicht gerne zugeibt, zugleich aber die Bedeutung dieser Untersuchung durch unbegründete und geradezu obsessive Bemängelung herunterzuspielen versucht (vgl. 93, Anm. 18; dasselbe zuvor 50, Anm. 61; danach 90, Anm. 4; 95, Anm. 29; 97, Anm. 39; 130 mit Anm. 44, 46, 47; 133 Anm. 66; 134, Anm. 68; 153, Anm. 136; 154f., Anm. 141; 157, Anm. 157; 161, Anm. 172). Man findet verhältnismäßig wenige Fälle einer Zitierung des Beitrags von Rigo, in denen dieser nicht mit fadenscheinigen Gründen kritisiert wird (122, mit Anm. 10; 123, Anm. 14; 129, Anm. 39 u. 41; 130, Anm. 45, 47; 131, Anm. 50; 154, mit Anm. 139; 157, Anm. 156).

Bei der Besprechung von Alberts „Gebrauch“ des *Liber de uno deo benedicto* und des *Dux neutrorum* als philosophischen Quellen äußert sich H. zur Chronologie des Lebens und der Schriften des Doctor universalis sowie zur Redaktionsgeschichte und Echtheit mancher von ihnen. Er bevorzugt zwar die ältere, teilweise durch den Fortgang der kritischen Albertedition und der Forschung überholte Chronologie von J.A. Weisheipl, aber er missversteht sie (oder missdeutet sie gar tendenziell), um aus dieser Position die neueren Versuche einer Relektüre und Aktualisierung der Chronologie beanstanden zu können (vgl. 94–95, 130ff.). Diese Vorgehensweise erweist sich nicht nur als rein taktische Polemik, sondern sie wird dem Autor unversehens zum Verhängnis. Denn er macht sich die zuvor beanstandeten Teile der Werkchronologie Alberts zu eigen (95, mit Anm. 29: „... im Jahr der Abfassung von *De homine* (ca. 1242) ...“) und verwickelt sich da-

durch in Widersprüche. Da es sich offenbar seiner Kenntnis entzieht, dass Albert den Sentenzenkommentar in der Reihenfolge Buch I – III – II – IV verfasste, postuliert er mit dem Hinweis darauf, dass „Teile des Sentenzenkommentars erst 1246 und andere erst 1249 abgeschlossen worden sind“ für den Beginn der Redaktionsarbeit an diesem Werk ein späteres Datum als 1243. Als weitere Gründe für seine „Korrektur“ der Chronologie des Sentenzenkommentars und der Frühwerke Alberts führt er zum einen im Anschluss an Weisheipl an, dass zu dieser Zeit (1243) „erst das Baccalaureat Alberts begonnen hatte“, zum andern aufgrund eigenen Gutdünkens, dass Albert nach seinem Weggang von Paris in Köln „immer an mehreren Werken gleichzeitig gearbeitet zu haben scheint“ (95). Sein Umherschweifen zur Chronologie nimmt mit der Feststellung: „Mit Weisheipl, Stehkämper u.a. gehe ich daher davon aus, dass wir gesichert nur sagen können, dass die für unsere Fragestellung relevanten Schriften *De resurrectione* und *De IV coequaevis* vor 1246 entstanden sind“ ein vorläufiges Ende. Weshalb das Frühwerk *De homine*, in dem, wie zuletzt C. Rigo in ihrer Untersuchung (Zur Rezeption, 32, Anm. 15; 35, Anm. 25) gezeigt hat, der *Liber de uno deo benedicto* explizit und implizit zitiert wird (q. 55 a. 3, ed. Borgnet [Ed. Paris. t. 35] p. 467a: „ut dicitur in *Libro de uno deo*“; q. 80 a. 1, ed. cit., p. 651b: „dicunt philosophi“), für seine Fragestellung irrelevant ist, bleibt zunächst nicht einsehbar. Aber schon in einer Anmerkung zum nächsten Satz, der einen anderen Sinnabschnitt einleitet, knüpft er nun doch an die explizite Zitierung des *Liber de uno deo benedicto* in *De homine* an und entgegnet indirekt auf unsere Frage rhetorisch, dass es unklar bleibe, wann diese Passage entstanden sei, womöglich handele es sich um eine spätere Hinzufügung (95, Anm. 29, vgl. auch 130, Anm. 47). Indem er die ältere und die neuere Forschung zu Chronologie und Redaktionsgeschichte der Frühwerke Alberts tendenziell ignoriert und sich Weisheipl verpflichtet, ohne einen eigenständigen Beitrag leisten zu können, da die redaktionsgeschichtlichen Fragen eine Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung der Schriften voraussetzen, nimmt er entgegen der bisher nicht angezweifelten relativen Chronologie von *De resurrectione* und *De IV coaequaevi* sowie im Gegensatz zu den Forschungsergebnissen von C. Rigo (Zur Rezeption, 31f.) an, dass nicht in der letztgenannten Schrift, sondern in *De resurrectione* „sich die wahrscheinlich erste Nennung des Maimonides im Schrifttum Alberts überhaupt“ findet. Das Chronologie-Desaster endet damit nicht, sondern es setzt sich fort und greift auf die Redaktions- und Echtheitsfragen über. Die zwei Redaktionen von *De IV coaequaevi* (sowie von *De resurrectione*) sind ihm ausschließlich aus den Untersuchungen von C. Rigo bekannt, dennoch beschränkt er sich bei seinen Analysen auf die unkritische Ausgabe von S.C.A. Borgnet, welche grundsätzlich die zweite Redaktion, teilweise mit gravierenden Fehlern wiedergibt. Für stichhaltige, philologisch gesicherte Aussagen wäre eine Heranziehung von Handschriften des Werkes unerlässlich. H.s Analysen und Schlussfolgerungen, denen das Werk *De IV coaequaevi* in der unkritischen Ausgabe zugrunde liegt, sind deshalb wissenschaftlich wertlos. Die nachweislich gegenstandslose Mutmaßung über eine nachträgliche Einfügung der Maimonides-

Stelle in *De homine* wäre durch ihre Überprüfung in den Handschriften des Werkes vermeidbar gewesen. Die Überprüfung aller ausgewerteten Texte des Albertus Magnus, die bislang in unkritischen Ausgaben vorliegen, anhand der handschriftlichen Überlieferung, war dem Autor in seiner unmittelbaren Nähe in Bonn möglich. Eine Unsicherheit in Echtheitsfragen wird hinsichtlich der *Summa theologiae* II sichtbar. Das Werk wird als eine Albert zugeschriebene Schrift (97, Anm. 39) oder als „II. Teil der *Summa theologiae*“ (100, Anm. 47; 101, Anm. 52; 154, Anm. 138) zitiert. H.s Ratlosigkeit kommt dann zum Ausdruck, wenn er auf dieses „Spätwerk“ mit der Einschränkung „wenn es sich um eine echte Schrift Alberts handeln sollte“ rekurriert (106). Die Stellungnahmen zur Echtheit des Werkes von A. Hufnagel und F.-B. Stammkötter, auf die verwiesen wird, scheinen ihm nicht hilfreich zu sein. Die entsprechenden Aussagen von C. Rigo (Zur Rezeption, 31, Anm. 10; 34, Anm. 23; vgl. H. Anzulewicz/C. Rigo, *Reductio ad esse divinum*, 395, Anm. 38; 412, Anm. 120; H. Anzulewicz: *Die platonische Tradition bei Albertus Magnus*, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, ed. by S. Gersh/M.J.F.M. Hoenen. Berlin/New York 2002, 266, Anm. 201) werden damit zwar berücksichtigt, aber nicht erwähnt (vgl. 132, Anm. 56).

Ein Missverständnis, das mit der Werkchronologie zusammenhängt, ist die Deutung des von L. Sturlese geprägten Begriffs der „Wende“ im wissenschaftlichen Interesse und Schaffen Alberts. Während Sturlese diesen Begriff mit der Kommentierung der Ethik des Aristoteles durch Albertus Magnus im Studium generale zu Köln verbindet und damit eine seiner Ansicht nach vollzogene Wende von der Theologie hin zur Philosophie meint – es handelt sich um eine umstrittene Auffassung, die zuletzt von J. Müller (*Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*. Münster 2001, 375) problematisiert wurde –, verknüpft H. unter dem Hinweis auf Sturlese diesen Begriff mit Alberts Kommentaren zum *Corpus Dionysiacum* (105).

Wie präsentiert H. die vermeintlich „erste Nennung des Maimonides im Schrifttum Alberts überhaupt“? Er meint das Werk *De resurrectione*, genauer tr. 1 q. 3 (ed. W. Kübel p. 244 v. 20–23), aber seine knappe Angabe zu Beginn der Darstellung (95): „In der dritten *Questio* des Traktates *De resurrectione*“ ist zu unpräzise, um diese Stelle in der Edition der aus vier Traktaten bestehenden Schrift mühelos zu ermitteln. Die Fundstelle in der Edition wird später nachgeliefert (96, Anm. 32). Die Wiedergabe dieser Passage ist missverständlich und philologisch zu ungenau, um aus ihr gültige Schlüsse ziehen zu können. Denn zum einen heißt es bei Albert nicht „wie es von einem gewissen *Philosophus*, der auch Rabbi Mose genannt werde, in seinem Buch *Von dem einen Gott (De uno deo)* dargelegt werde“ (95f.), sondern „wie im Buch *Von dem einen Gott (De uno deo)* von einem gewissen Philosoph Rabbi Mose bewiesen wird“. Zum andern ist es mit Blick auf Alberts Antwort auf die Frage nach der Auferstehung des Menschen angemessener in diesem Kontext von einem äußeren Prinzip (*principium*) und Ziel (*finis*) der Schöpfung des Menschen als von einem Anfang und von Grenzen der Natur zu sprechen (96; vgl. 95: „Natur ein *inwendiges Prinzip*“).

Ebenso ist es angemessener und verständlicher von einem äußeren Prinzip der Bewegung (*principium motus extra*) zu reden, welches wie das Ziel und das Verursachende zugleich bewegt (*movet sicut finis et efficiens simul*), als von einem äußeren Bewegungsprinzip, das „zugleich begrenzend und verursachend bewege“ (96). Die Annahme, dass Albert in *IV Sent.* „noch in einer anderen Art zur Frage der Auferstehung eine so nicht nachweisbare jüdische Tradition verwendet“ (96, Anm. 34), eine Auffassung, mit der H. ohne jede Begründung in krassen Gegensatz zu den diesbezüglichen, umfassend durch Stellennachweise im *Dux neutrorum* belegten Ausführungen von C. Rigo (Zur Rezeption, 62–64; vgl. ebd. 63: „Beide Lehrmeinungen werden im *Dux neutrorum* dargestellt, wo sich Maimonides auf einige talmudische Textstellen stützt …“) tritt und dabei lediglich erwähnt, Rigo folge darin J. Guttmann, lässt Zweifel an wissenschaftlichem Ernst der Arbeit aufkommen. Dieser Eindruck entsteht in dem Albert gewidmeten Teil mit zunehmender Dringlichkeit mit nahezu jedem Abschnitt, so auch direkt mit dem Übergang von *De resurrectione* zu *De IV coaequaevi* (96–97). Hier breitet H. Einzelheiten aus, die C. Rigo in ihrer auf Handschriften gestützten Untersuchung erforscht hat. Alles, was er bietet, findet man bei der genannten Autorin, die die zwei Redaktionen von *De IV coaequaevi* aufgedeckt und untersucht hat. Ihr Name wird in diesem Zusammenhang vorerst gar nicht genannt. Ohne einen Rekurs auf ihre Untersuchungen oder auf die Handschriften des Werkes war es aber weder möglich, von Redaktionsstufen zu sprechen noch statistische Angaben bezüglich der Maimonides-Zitate in der ersten Redaktion (sic), die in keiner der verfügbaren (unkritischen) Druckausgaben, sondern nur in Handschriften zugänglich ist, zu machen (vgl. 96). Uns wundert nicht mehr, dass H. dennoch dazu in der Lage ist, auch die Tatsache, dass er in einer der nächsten Anmerkungen beiläufig (in Klammern) auf den Aufsatz von C. Rigo nur mit dem einzigen Ziel verweist, eine vermeintliche Schwäche des Beitrags hervorzuheben: „(Das verkennt Rigo 2001: 35 A 25)“ (97, Anm. 39). Er merkt nicht oder will es nicht gemerkt haben, dass Rigo diesen Sachverhalt in eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive stellt und dementsprechend behandelt (Zur Rezeption, 47, mit Anm. 95). Nicht mehr verwundert den Rezessenten H.s anschließende Etikettierung von Alberts differenzierter Auffassung aus der *Solutio* (*De IV coaequaevi* tr. 3 q. 7 a. 3, ed. Borgnet [Ed. Paris. t. 34], p. 404b) und die Feststellung der „Auffälligkeit“, dass bei Albert „als Autorität nur Aristoteles genannt wird“ (97), obwohl der Doctor universalis an derselben Stelle (*Solutio*) auch Boethius' *De hebdomadibus* als eine der Hauptstützen seiner Position ausdrücklich nennt. Erstaunlich vermag dennoch zu sein, dass ein Moses Maimonides-Kenner wie H. jeden Nachweis der referierten (oder vielmehr aus dem Lateinischen ohne eine entsprechende Kennzeichnung übertragenen) Maimonides-Stellen aus Alberts Werken gemäß den Ausgaben von *Dux neutrorum* und *Liber de uno deo benedicto* penibel meidet. Obwohl die lateinischen Alberttexte bisweilen ausführlich in den Anmerkungen geboten werden, wird einem Leser, der keine oder geringfügige Latein- und Scholastikkenntnisse besitzt, das wahre Ausmaß der Missdeutung dieser Texte (wie hier 99–101, 103) verborgen bleiben.

Bringt die Arbeit zumindest in jenen Teilen einen Erkenntnisfortschritt, in denen sie sich von der bisherigen Forschung nachhaltig distanziert? Beschränkt man sich bei der Beantwortung dieser Frage nur auf die dem Albertus Magnus gewidmeten Abschnitte, fällt die Antwort negativ aus. Die Antwort ergibt sich zwar aus dem bisher Dargelegten, aber da sie als eine Wertung der Arbeit aufgefasst werden kann, seien zur Begründung noch einige weitere Belege hinzugefügt.

Bezüglich der lateinischen Teilübersetzung des *Moreh ha-nevukhim*, die Albertus Magnus als den *Liber de uno deo* bezeichnet, hält C. Rigo (Zur Rezeption, 30) fest: „Die erste Übersetzung wurde auf der Basis der arabisch-hebräischen Übertragung des Rabbi Shemu'el ben Jehudah 'Ibn Tibbon angefertigt“. Sie nennt philologische Gründe für ihre durch Analysen und Autopsie hebräischer Handschriften abgesicherten Erkenntnisse. H. stützt sich zwar auf Rigos „detaillierte Analysen“ (130) und stellt hier diesbezüglich keine eigenen an, bekräftigt aber seine abweichende Position, in der er die Frage nach der Vorlage für die lateinische Teilübersetzung als weiterhin ungeklärt darstellt: „Hier sei noch einmal daran erinnert, dass der *Liber de uno deo benedicto* entweder auf Grundlage der ersten hebräischen Übertragung Ibn Tibbons oder des arabischen Originals angefertigt wurde“ (130, Anm. 43; vgl. 318). In dieser Aussage stimmt er diesmal mit der Auffassung von W. Kluxen (Literargeschichtliches zum lat. Moses Maimonides, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 [1954] 38) überein, die er zuvor (90, Anm. 4) jedoch abgelehnt hat, und er widerspricht seiner dort vorsichtig formulierten Meinung, in der er Rigo zustimmte: „Bei dem Text handelt es sich um eine Übertragung der 26 Leitsätze sowie des ersten Kapitels des II. Buches des *More nevukhim* wahrscheinlich nach Ibn Tibbons Übertragung“.

H.s mangelnde Kenntnisse der Frühschriften, der Chronologie des Lebens und der Werke Alberts einerseits, andererseits seine polemisch-abschätzige Haltung gegenüber anderen Forschern auf diesem Gebiet, die zur negativen Kontrastfolie stilisiert werden, bringen ihn wiederholt in Widersprüche, die seine wissenschaftliche Glaubwürdigkeit erschüttern. Belege dafür findet man allzu häufig, weshalb wir es im Folgenden nur noch bei einigen Proben bewenden lassen. S. 130, Anm. 47: Die bisherigen Forschungen (von C. Rigo) werden durch eigenen Beitrag derart ergänzt oder „prinzipiell einer Neubewertung unterzogen“, dass der Leser erfährt, dass unter den Frühwerken Alberts eine vor 1242 verfasste Schrift „*De natura bona*“ existiert (vgl. auch 93) – sie kann wohl mit einer Schrift „*De natura*“ (vgl. 131, Anm. 54) nicht identisch sein –, in der Moses Maimonides nicht genannt werde; auch in der Frühschriften „*De creaturis*“ und *De homine* würden Maimonides-Erwähnungen fehlen. Eines steht fest: H. hat weder solche Frühschriften Alberts wie „*De natura bona*“ und „*De creaturis*“ in den Händen gehabt noch begriffen, welche Schriften mit dem letzteren Titel gemeint sind. Abenteuerlich und ihre eigentliche Quelle verschleiernd ist die Behauptung, dass Weisheipls Chronologie der Werke des Doctor universalis eine Aussage über etwaige Zeitgleichheit der Abfassung von *I Sent.* und der „zweiten Redaktion der Schrift der *De IV coaequaevi*s“ möglich macht (130), also über die

Redaktionsstufen des Werkes, die erst von C. Rigo (2001) aufgedeckt und chronologisch erschlossen wurden. Weisheipl (*The Life and Works of St. Albert*, in: ders. [Hg.]: *Albertus Magnus and the sciences*. Toronto 1980, 22) sagt nicht mehr als dass die sechs Frühwerke, die er als die *Summa Parisiensis* bezeichnet, nämlich *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*, *De IV coaequaevi*, *De homine* und *De bono*, „abgeschlossen waren, als Albert 1246 Buch II der *Sentenzen* schrieb, und vielleicht sogar schon ehe Buch I angefangen wurde“. Auch hinsichtlich der Lebenschronologie von Albert muss man in diesem Zusammenhang entgegenhalten, dass bisher weder Alberts Biograph H.Chr. Scheeben (*Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens*. Vechta/Leipzig 1931) noch J.A. Weisheipl noch ein anderer ausgewiesener Albertforscher die Auffassung vertrat, Albert sei 1264 endgültig nach Köln zurückgekehrt (131, 156, Anm. 154). Solange H. außer dem Hinweis, er folge „der von James Weisheipl aufgestellten Chronologie der Werke Alberts“ (– diese unterscheidet sich nicht nur in diesem Punkt von H.s Darstellung –) keine Begründung für seine Versuche einer „Neubewertung“ bisheriger Erkenntnisse auf diesem Gebiet vorlegt, ist und bleibt seine Position ein Irrtum. Dasselbe gilt für die weiteren chronologischen Ungereimtheiten (u.a. die Jahre des Wirkens in Würzburg, 131). Man muss deshalb nicht betonen, dass die daraus abgeleiteten Schlüsse und die daran anknüpfenden Mutmaßungen (wie 131f., mit Anm. 57) dilettantisch (– die alte Bibliothek des Kölner Dominikanerkonvents wurde am 2. März 1659 durch einen Brand vernichtet –) und gegenstandslos sind.

Hinsichtlich C. Rigos chronologischer Bestimmung der „eigentlichen“ Rezeption des *Dux neutrorum* durch Albertus Magnus (Paris 1244–1248) bezieht H. eine ambivalente und, wie es dem Rezensenten scheint, sich mehrfach widersprechende Haltung. Der Leser möge sich selbst ein Urteil aus den nachfolgenden Sätzen (– H.s Anmerkungen können hier nicht mitberücksichtigt werden –) bilden (130):

„Caterina Rigo, die kürzlich detaillierte Analysen nahezu aller Nennungen des Maimonides im Werk des Albertus Magnus vorgelegt hat, kommt zu dem Schluss, dass die eigentliche Rezeption sich während der Pariser Jahre zwischen 1244 und 1248 abgespielt habe und sich auf die Bereiche der Attribute Gottes, dessen Wissen und Providenz, der Kosmologie, der Angelologie, der Schöpfungsproblematis und der Profetologie erstreckte. Auch wenn die rahmenden Zeitpunkte prinzipiell einer Neubewertung unterzogen werden müssten, kann, da Rigos Analyse der albertischen Texte sehr detailliert ist, eine eigene Analyse auf das Notwendigste reduziert werden. Entsprechend unserer Fragestellung hinsichtlich des Bildes von Maimonides sollen daher einige Details beleuchtet werden, die bei Rigo ausserhalb des Blickfeldes liegen, nämlich zum einen, an welchen Zeitpunkten im Albert’schen Schaffen Maimonides verwendet wird, und zum anderen, wie der Jude im Werk des Scholastikers angeführt wird.

Wie Rigo zutreffend feststellt, greift Albert auf den *Liber de uno deo benedicto* Anfang der 1240er Jahre zurück, auf den *Dux neutrorum* nicht vor 1244.

An diesem Datum macht sie die Abfassung des ersten Buch des Sentenzenkommentars fest. Es sei dahingestellt, ob Albert im gleichen Jahr, in dem er den Sentenzenkommentar begonnen, auch den *Dux neutrorum* gelesen und zitiert hat [...].

Dieser Passage ist zu entnehmen, dass Rigo einen genauen Zeitrahmen für die Rezeption des *Dux neutrorum* durch Albertus Magnus nennt. Aber, so H., diese „rahmenden Zeitpunkte“ müssten „prinzipiell“ neubewertet werden. H. könnte sich jedoch auf die notwendigsten Korrekturen oder vielmehr auf Ergänzungen der „sehr detaillierten“ Untersuchung von Rigo beschränken. Das, was außerhalb ihres Blickpunktes blieb, sei nun der zeitliche Rahmen (!) der Rezeption und die Zitierweise des „Juden“. Den Leser muss verwundern, dass H. mit diesem Satz prompt eigene Aussagen der vorigen Sätze verneint, ein Forschungsdefizit bei Rigo entdeckt und dieses durch seinen eigenständigen Beitrag zu beheben ankündigt. Ähnlich ergeht es dem Leser, wenn er dem nächsten Satz entnimmt, dass Rigo die Zeitgrenzen für die Rezeption der beiden Schriften des Moses Maimonides durch Albertus Magnus „zutreffend feststellt“. Ob hier nicht etwas vorgetäuscht wird, lässt sich durch den Rekurs auf die zitierte Untersuchung von C. Rigo (Zur Rezeption, 29–66) überprüfen. Dort (36–46) wird nicht nur die Chronologie der Maimonides-Rezeption stets mitberücksichtigt, sondern auch die vermeintlich „ausserhalb des Blickfeldes“ liegenden Details bezüglich „des Juden im Werk des Scholastikers“, nämlich „Benennungen und Epitheta“, „Zitate und Zitierweise“ und „Wertschätzung“ gesondert behandelt.

Einen Rückschritt gegenüber dem erreichten Forschungsstand nimmt H. in Kauf in der Frage nach dem Beginn der Rezeption des *Dux neutrorum* durch Albertus Magnus. Er vertritt, möglicherweise aufgrund eines Missverständnisses des Redaktionskomplexes der Frühwerke, eine durch die Forschungen von C. Rigo, auf die er in einer Anmerkung Bezug nimmt, widerlegte Position von der zeitlichen Priorität der im Druck vorliegenden zweiten Redaktion von *De IV coaequevis* gegenüber dem I. Buch von Alberts Sentenzenkommentar (133 mit Anm. 66). Seine Kritik an Rigo, die er mit Blick auf die Rezeption des *Dux neutrorum* im Sentenzenkommentar übt, stützt weder die von ihm bezogene Position zur Chronologie von *De IV coaequevis* noch hat sie in dieser Hinsicht eine Bedeutung für den Sentenzenkommentar. Er scheint damit auch seiner zuvor von Weisheipl übernommenen Werkchronologie, insbesondere der Datierung der Frühschriften, des Sentenzenkommentars und der von Rigo übernommenen, aber als eigene vertretenen Auffassung von zwei zeitlich versetzten Redaktionen der Schrift *De IV coaequevis* zu widersprechen (vgl. 94–97, 130).

Wir haben unsere kritische Aufmerksamkeit bisher einigen der unseres Erachtens wichtigsten Teile des Buches von H. gewidmet und uns auf die Albertus Magnus bezogenen Abschnitte konzentriert. Obwohl wir nicht alle Probleme, denen wir in den besprochenen Passagen begegnet sind, berücksichtigt haben, glauben wir, dass sich aus unserer Lektüre ein repräsentativer und für das Ganze der Studie von H. gültiger Eindruck ergibt. Damit unsere Kritik nicht ausufert,

schließen wir sie mit einigen Bemerkungen zum letzten Teil des Buches. Sie werden erlauben, die Gültigkeit des gewonnenen Eindrucks zum letzten Mal zu überprüfen. Auf die weiteren, vorwiegend auf formale Aspekte fokussierten corrigenda und die bibliographischen Nachträge sei an dieser Stelle verzichtet.

III. Im Epilog des Buches („3 Zusammenfassung und Ausblick“, 317–326) findet man einige „Thesen“, die weder bewiesen wurden noch sachlich stimmig sind noch im Einklang mit den davor liegenden Ausführungen des Autors stehen. Sie offenbaren eine gravierende Inkonsistenz der Untersuchung. Das Ziel der Arbeit war es, den Angaben des Autors zufolge, das „Bild“ des Moses Maimonides bei den Scholastikern anhand der Quellen nachzuzeichnen, nicht jedoch die Untersuchung der Rezeption des jüdischen Denkers durch die Scholastiker und seines möglichen Einflusses auf deren Lehren (vgl. 16, mit Anm. 1; 17–19). Maimonides’ Nachwirken, so H. im Vorwort (9), umfasste zugleich Philosophie, Halakha und Medizin als sich wechselseitig ablösende und teilweise bedingende „Bereiche mittelalterlichen Wissenschaftswelt“. Die These 1 der Zusammenfassung (317) spricht hingegen von der Notwendigkeit einer Differenzierung „zwischen dem Einfluss als Halakhist, als Philosoph und als Mediziner“. Diese Differenzierung entspricht aber dem „überwiegend arabisch abgefassten Schrifttum des Maimonides“, welches den Lateinern kaum ein Maimonides-Bild vermitteln haben kann. Die These 1.1 und ihr Kommentar (317f.; vgl. These 2, S. 319f.) decken sich mit unserem Einwand (zu Seite 9), indem sie besagen, dass auch nach der lateinischen Übersetzung des *Moreh ha-nevukhim* zusammen mit der Gebotsliste aus *Mishneh Torah* „Rabbi Moyses zwar als jüdischer Autor bekannt war, seine halakhische Bedeutung jedoch, wenn überhaupt, dann nur am Rande als solche gesehen wurde“. Die philosophische Qualifizierung des Moses Maimonides als Aristoteliker (These 1.2.2., S. 318; Komm. zur These 2.3, S. 321) und seine Situierung im arabischen Kontext (vgl. 155) sind u.E. falsch und lassen sich nicht durch die Texte des Albertus Magnus ausweisen. Albert rechnet ihn explizit den jüngeren Peripatetikern zu. Hinsichtlich der Grundlage der lateinischen Teilübersetzung des *Moreh ha-nevukhim*, i.e. des *Liber de uno deo benedicto*, bietet H. eine dritte Variante seiner Auffassung, die hinter dem erreichten Forschungsstand zurückbleibt: „Ihre Vorlage, entweder der arabische Text des Maimonides oder die Übertragung Ibn Tibbons ...“ (318). Obwohl H. für die Feststellung des Übertragungsortes für diesen Text keine Gründe ansetzen kann, welche die schlüssige Argumentation von W. Kluxen nicht lediglich rhetorisch in Frage stellen (123, Anm. 11: „Kluxen gibt für seine Mutmaßungen keine Beweise“) sondern in der Sache anfechten würden, nennt er dennoch zwei Alternativen – Paris und das zuvor (122f.) als Übertragungsort angezweifelte Südfrankreich –, die „scheinbar“ (Paris) oder „prinzipiell ebenfalls möglich“ (Südfrankreich) seien. Seinen früheren Aussagen in Bezug auf das Werk, in dem der *Liber de uno deo benedicto* bei den Scholastikern (Albertus Magnus) erstmalig erwähnt wird, seiner „neubewerteten“ Chronologie dieses Werkes und sich in der Datierung des *Liber de uno deo benedicto* widersprechend resümiert er: „Ein zweifelsfreier Rückgriff auf diese Schrift lässt sich erst frühestens im Jahr 1242

(Albertus Magnus, *De homine*) belegen – wenn es sich nicht auch hier um einen späteren Nachtrag handelt“ (318). Bezuglich der Verwendung des *Liber de uno deo benedicto* hieß es zuvor (130): „Wie Rigo zutreffend feststellt, greift Albert auf den *Liber de uno deo benedicto* Anfang der 1240 Jahre zurück.“ In Bezug auf das Werk, in dem dieses opusculum des Maimonides erstmalig erwähnt wird, hieß es (95): „In der dritten *Questio* des Traktates *De resurrectione* [...] findet sich die wahrscheinlich erste Nennung des Maimonides im Schrifttum Alberts überhaupt“. Alberts Werk *De homine*, dessen Chronologie schon zuvor wohl nicht nach Weisheipl mit „ca. 1242“ angegeben wurde (95, Anm. 29), sah H. hingegen als irrelevant für diese Fragestellung an und überging es mit der Bemerkung (95, mit Anm. 29), dass zwar in ihm „der Buchtitel *Liber de uno deo* ohne Nennung des Verfassers [...] angeführt“ wird, aber „Hier stellt sich jedoch die Frage, wann diese Textpassage entstanden ist, schon im Jahr der Abfassung von *De homine* (ca. 1242), oder ob es sich um eine spätere Hinzufügung handelt“. Diese Datierung von *De homine* und der übrigen Frühwerke hat H. jedoch nur kurz zuvor (94–95) abgelehnt und sich auf die Position von J.A. Weisheipl zurückgezogen, demzufolge „wir gesichert nur sagen können, dass die für unsere Fragestellung relevanten Schriften *De resurrectione* und *De IV coaequaevis* vor 1246 entstanden sind“ (95).

Der Epilog bringt den Vf. in kein besseres Licht als die besprochenen Passagen des einleitenden und des Hauptteils des Buches. Eine Gesamtschau dessen, was beanstandet wird, scheint deutlich zu machen, dass diese enorm wichtige Forschungsarbeit trotz des hoch respektablen Fleißes ihres Autors misslang. Die Arbeitsweise und die Haltung des Vf., ein auffallend prätentiöser Schreibstil und ein penetranter Anklageton gegenüber seinen Vorläufern und Gesprächspartnern – Charakteristika, die sich beim genaueren Hinsehen auf die Details alles andere als Ausdruck eines durch die Wahrheitsliebe motivierten Forschungseifers und eines besseren Dienstes an der Wissenschaft erweisen – trugen dazu wesentlich bei.

RUEDI IMBACH

Set asini respuunt propter magnitudinem sapientie, et propter modum loquendi.

Zwei neue Arbeiten zum pseudo-aristotelischen *Secretum secretorum*.*

Ich mache es mir in der Philosophie immer leichter und leichter. Aber die Schwierigkeit ist, es sich leichter zu machen und doch exakt zu bleiben.

LUDWIG WITTGENSTEIN, Big Typescript (70)

1. In der neuesten Auflage des dem Aristoteles gewidmeten Bandes von Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*¹ sind zwei Seiten ebenfalls den unechten Schriften innerhalb des *Corpus Aristotelicum* gewidmet. Die unter dem lateinischen Titel *Secretum secretorum* (im Folgenden abgekürzt als SS) bekannte Schrift wird an dieser Stelle zusammen mit einigen anderen Texten erwähnt. In dem von Franco Volpi besorgten *Großen Werklexikon der Philosophie* findet man zu der besagten Schrift einen Eintrag von fünf Zeilen.² Dieser Sachverhalt ist ein eindeutiges Symptom einer historischen Fehleinschätzung, der ein Grossteil heutiger Philosophiehistoriker auch aus methodischen Gründen zum Opfer fällt. In der Tat: Von dieser wahrscheinlich am weitesten verbreiteten pseudo-aristotelischen Schrift, die im Mittelalter bekannt war, dem *Secretum secretorum*, existieren weit mehr Handschriften, die den Text überliefern, als von der *Summa theologiae* des Thomas von Aquino oder von der *Summa logicae* des Wilhelm von Ockham. Diese ist in 65 Textzeugen erhalten, vom zweiten Teil jener (II-II) gibt es 280 Manuskripte, während die lateinische Fassung des SS in mehr als 600 Handschriften überliefert wird. Die Philosophiehistoriker wären gut beraten, statistische Gegebenheiten nicht ganz zu vernachlässigen. Selbstverständlich sagt der Erfolg eines Werkes nichts oder nur sehr wenig über seine wissenschaftliche Qualität aus, aber er bezeugt, dass zu einer gewissen Zeit ein Werk oft abgeschrieben, gelesen und studiert worden ist. Wer die Geschichte der Philosophie, d.h. auch die Geschichte dessen, was in der Vergangenheit als Philosophie verstanden wurde, erforschen will, sollte auf die Berücksichtigung dieser Fakten nicht gänzlich verzichten.

* FORSTER, Regula: *Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen Sirr al-asrār / Secretum secretorum*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 2006, XII + 329 Seiten [Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereiches 226 Würzburg / Eichstätt, Band 43]. (ISBN 3-89500-495-2). – STEVEN J. WILLIAMS: *The Secret of Secrets. The scholarly career of a pseudo-Aristotelian text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor: The University of Michigan Press 2003, XIV + 481 Seiten (ISBN 0-472-11308-9).

¹ *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Hg. von HELLMUT FLASHAR. Basel 2004, 275–276.

² *Grosses Werklexikon der Philosophie*. Hg. von FRANCO VOLPI, Band I : A-K, Stuttgart 1999, 95.

In einer beachtlichen Zusammenstellung der Handschriften pseudoaristotelischer Werke im Mittelalter und der Renaissance haben Charles B. Schmitt und Dilwyn Knox 96 verschiedene Schriften aufgelistet, die in irgendeiner Form dem Stagiriten zugeschrieben worden sind.³ Einige dieser Werke können als Meisterwerke der Pseudoepigraphik bezeichnet werden, sei es aufgrund ihrer weiten Verbreitung, sei es wegen ihrer besonderen Qualität. Dazu gehören ohne Zweifel die *Oeconomica*, die auf spätantike Materialien zurückgeht, der *Liber de causis*⁴ oder der *Liber de pomo*, den der Sohn Friedrichs II., König Manfred, um 1250 übersetzte oder übersetzen ließ.⁵

Beim SS handelt es sich um ein Sendschreiben, das der Stagirite im Alter für Alexander den Großen verfasst hat und worin er dem Herrscher ausführliche Ratschläge diätetischer, ethischer, politischer und strategischer Natur erteilt. Wiewohl die Forschung seit dem 19. Jahrhundert immer wieder auf die Bedeutung dieser Schrift hingewiesen hat – man denke beispielhalber an die Pionierarbeiten von Moritz Steinschneider und Richard Foerster – und obschon im 20. Jahrhundert vorzügliche Studien sowohl zur arabischen Fassung (z.B. von Mario Grinaschi und Mahmoud Manzalaoui) als auch zur lateinischen Version (Charles Burnett) und zur deutschen Fassung (Wolfgang Hirth, Friedrich Wurms) vorgelegt wurden und William F. Ryan und Charles Schmitt schon vor einiger Zeit eine exzellente Übersicht zum Forschungsstand veröffentlicht haben,⁶ wird die Bedeutung dieses Textes für die Vermittlung arabischen Wissens an die europäische Kultur einerseits und die Rezeption dieses Wissens in der intellektuellen Welt Europas immer noch nicht angemessen wahrgenommen und gewürdigt. Die beiden erstklassigen Studien, die an dieser Stelle in gebotener Kürze vorgestellt werden sollen, leisten zu dieser fälligen Aufarbeitung eines Defizits einen kaum zu überschätzenden Beitrag. Die Studie von Regula Forster – eine Dissertation die 2005 an der Universität Zürich auf Antrag des Germanisten Paul Michel und des Islamforschers Ulrich Rudolph angenommen wurde – untersucht zum einen die verschiedenen Aspekte der arabischen Fassung des *Sirr al-asrār* und erforscht zum anderen die Aufnahme der Schrift im deutschsprachigen Raum. Die Arbeit von Williams dagegen bietet einen umfassenden Überblick zur lateinischen Übersetzungstradition und vor allem zur scholastischen Rezeption.

2.1. Sowohl in ihrem Aufbau als auch in der Diktion ist die Studie von Forster von bestechender Klarheit. Der arabistische Teil ist derart gestaltet, dass auch

³ *Pseudo-Aristoteles Latinus : a guide to Latin works falsely attributed to Aristotle before 1500*. London 1985 (= Warburg Institute Surveys and Texts 12).

⁴ Zu zwei neueren Ausgaben dieses Werkes vgl. meine Rezension in der *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006) 476–480.

⁵ *Liber de pomo – Buch vom Apfel*. Übersetzt von E. ACAMPORA-MICHEL, mit einem Vorwort von R. IMBACH. Frankfurt: Klostermann 2001.

⁶ *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*. London 1982 (= Warburg Surveys 9).

ein Nichtspezialist der arabischen Literatur ihn gut verstehen kann. Dies ist in diesem Falle von besonderer Bedeutung, da es sich um eine Studie handelt, die für die Erforschung der europäischen Kultur des Mittealters von großer Wichtigkeit ist. Der erste Teil der Arbeit ist dem arabischen Text gewidmet (11–112). Mehrere Aspekte dieses Teils sind nach meiner Einschätzung – derjenigen eines Philosophiehistorikers, der namentlich an der Kontextualisierung und Funktionsanalyse der Philosophie interessiert ist – besonders aufschlussreich: (a) Was die Datierung der beiden arabischen Fassungen (Kurzfassung [= KF]; Langfassung [= LF]), ihres Verhältnisses zueinander und zu einem möglichen Archetypen angeht, ist die Autorin vorsichtig. Fest steht, dass eine (nicht genau identifizierbare) Version im arabischen Raum vor Ende des 10. Jahrhunderts bekannt war (19; S. 111 optiert die Verfasserin für den Zeitraum 950–987). Die beiden handschriftlich breit überlieferten Fassungen sind im Iran oder im Irak spätestens Ende 11. / Anfang 12. Jahrhundert (KF) und 12. Jh. (LF) anzusetzen. (b) Besonders wertvoll ist m.E. die tabellarische Übersicht zu den beiden Fassungen (24–29), die auch für das Studium der lateinischen Versionen gute Dienste leisten wird. (c) Die Darstellung der bisher noch wenig erforschten Rezeption im arabischen Raum sowie die Übersicht zu den Übersetzungen ins Persische und Türkische (44–47) verdient ebenfalls Beachtung. Besonders interessant scheint mir in diesem Zusammenhang vor allem der Hinweis auf die Zweifel Ibn Halduns (1332–1406) an der Echtheit der Schrift (37–38). Diese Abschnitte bestätigen, dass das Werk in den Gebieten der islamischen Kultur „ein offensichtlich viel gelesener (oder zumindest abgeschriebener) Text“ (47) war. (d) Die längere Textanalyse ist m.E. deshalb hilfreich, da in der bisherigen Forschung die eigentlich inhaltliche Dimension der Schrift nur wenig Beachtung gefunden hat, weil die Einschätzung Steinschneiders, es handle sich hier um „eine teilweise miserable Compilation philosophierender Mystik und vulgären Aberglaubens“ (zit. 2) weithin akzeptiert wird. Neben einer eigentlichen Fürstenlehre lassen sich Ausführungen zur Staatsorganisation und Kriegsführung, zur Gesundheitslehre, zur Physiognomik und zur Naturwissenschaft (inkl. Alchemie und Hermetik) unterscheiden. Also insgesamt ein Text disparaten Inhalts, dessen Originalität nicht in der Lehre, sondern in der fiktiv an Alexander gerichteten Zusammenstellung von Ratschlägen der Lebensführung besteht (108).

2.2. Der ausführliche Hauptteil zur Rezeption des Textes im deutschsprachigen Raum (131–240) wird durch einen knappen Überblick zu den europäischen Übersetzungen des *Sirr al-asrār* vorbereitet (113–129), wo die wichtigsten bisherigen Forschungsergebnisse zusammengestellt sind. Besonderes Augenmerk verdienen hier natürlich die beiden lateinischen Übersetzungen, d.h. die auf der KF beruhende Teilübersetzung des Johannes Hispalensis (nach 1112 und vor 1128), von der 150 Hss. existieren, und die Version des Philippus Tripolitanus, einem Kurienkleriker, der den Text wohl um 1232 verfasst hat (350 Hss.). Die präzise Evaluation der Ergebnisse zur deutschsprachigen Aufnahme vor 1500 steht den Fachleuten der Germanistik zu; ich kann hier nur knapp die wich-

tigsten Ergebnisse aufzählen. Die Autorin legt klare Kriterien fest (132–133), welche Texte in ihrer Untersuchung berücksichtigt werden sollen. Von der Übersetzungen des Johannes Hispalensis lassen sich sieben Versionen nachweisen, deren älteste um 1200 entstanden sein dürfte und die zum großen Teil in medizinischen Sammlungen überliefert werden (vgl. 164–165). Von den zwölf Übersetzungen des Tripolitanischen Textes möchte ich nur auf zwei hinweisen: Die früher Hiltgart von Hürnheim zugeschriebene Prosafassung (von 1282), die zusammen mit einem vorläufigen lateinischen Text seinerzeit von Reinhold Möller ediert worden ist (Berlin 1963), wird von Forster genau analysiert (167–183) und sie wird nunmehr als Zimmernsches SS bezeichnet, da diese Version im Schwäbischen Zisterzienserinnenkloster angefertigt worden ist. Von besonderem Interesse ist das in der UB Basel (Cod. II 26, fol. 2v-45v) erhaltene *Buch der Heimlichkeit* aus dem Jahre 1476 (vgl. 228–234). Die Handschrift stammt aus dem Besitz des Basler Bibliophilen Remigius Faesch († 1667) und enthält 17 kolorierte, sehr ansprechende Federzeichnungen. Es kann ergänzt werden, dass es sich bei dem übersetzten Text nicht um die Tripolitanische Version handelt, sondern um eine Übertragung der vom Benediktiner Engelbert von Admont in Padua angefertigten Kompilation des SS.⁷ Der Band wird ergänzt durch die Transkription zweier Versionen der Hispalensis-Übersetzung sowie die arabischen Paralleltexte der Version des Johannes. Ich bedaure sehr, dass das Buch keine Indices enthält. Der Gebrauch eines Werkes, das derart zahlreiche Informationen zu sehr verschiedenen Wissensgebieten enthält, würde durch Indices zu Namen und Hss. wesentlich erleichtert.

2.3. In den knappen Schlussbemerkungen begnügt sich die Autorin mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse aus der Sichtweise der Arabistik und Germanistik. Die Fragen der Textgattung, der Verbreitung und der Leserschaft werden noch einmal kurz gestreift. Aus der Perspektive der *Intellectual History* und der Philosophiehistorie bleiben viele Fragen offen: In der Tat handelt es sich bei diesem Werk um eine disparate Kompilation, deren Inhalte kaum Originalität beanspruchen können. Es ist auch offensichtlich, dass die Hispalensis-Fassung vornehmlich als medizinischer Fachtext aufgenommen wurde, dennoch bleibt zu fragen, was es bedeutet, dass dieser pseudo-aristotelische Text eine so große Verbreitung und ein so breites Interesse gefunden hat. Offensichtlich haben wir es hier weniger mit einer Konzeption des Wissens und der Philosophie als Spekulation und Theorie zu tun als mit einem Verständnis von Philosophie als Lebenskunst, wie sie von Pierre Hadot⁸ für das antike

⁷ Zur Bedeutung Engelberts vgl. die von Forster leider nicht berücksichtigte Studie von Karl UBL: *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*. Wien/München 2000, sowie meine Rezension in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) 211–215.

⁸ *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec JEANNIE CARLIER et ARNOLD I. DAVIDSON*. Paris 2001.

Denken und Juliusz Domański⁹ für das mittelalterliche Denken in den Vordergrund gerückt wurde. Jedenfalls regt die Studie von Forster dazu an, diesen Aspekt mit Hilfe eines breit gefassten Philosophiekonzepts neu zu überdenken.

3.1. „In the exciting story of the reception of the ‚new Aristotle‘ during the Middle Ages, the SS has remained little more than a postscript or a footnote: both on its own terms and for its larger significance, the SS deserves a chapter of its own. My aim here has been to write this missing chapter.“ Mit diesen Worten umschreibt Williams (4) ganz klar sein Vorhaben. Nach einem einleitenden Kapitel zu Entstehung und Inhalt des SS (7–30), untersucht der Autor sukzessiv die beiden Übersetzungen (31–108), bevor er sich der Verbreitung des Textes (109–182) zuwendet. Die beiden letzten Kapitel sind dann explizit der scholastischen Rezeption gewidmet (183–343). Die Studie wird durch fünf Anhänge ergänzt: Zuerst findet der Leser eine Edition der Prologi der Übersetzungen von Johannes und Philippus (353–365). Im dritten Appendix sind die Hss. der beiden Übersetzungen (bis circa 1325) verzeichnet (367–417).¹⁰ Der vierte Anhang des Werkes enthält eine Zusammenstellung der lateinischen Kommentare zum SS (419–425). Die Liste enthält knappe Angaben zu 34 Kommentaren. Diese Dokumentation wird abgeschlossen durch Informationen zu den 18 Drucken des SS (von 1472 bis 1555; 427–430).

3.2. Williams identifiziert Johannes Hispalensis mit dem Übersetzer der wichtigen Schrift von Costa ben Luca *De differentiis spiritus et animae* (vgl. 36, 38) und erachtet 1120 als wahrscheinliches Datum der Redaktion dieser SS-Übersetzung (43). An der sehr ausführlichen Diskussion zur Person des anderen Übersetzers ist vor allem die Feststellung wichtig, dass das ganze SS um 1232 in der lateinischen Welt zu zirkulieren begann (vgl. 109). Es scheint auch gesichert, dass der Hof Friedrichs II. für die erste Verbreitung des Werkes wichtig war (vgl. 138), wie namentlich der *Liber phisiognomie* des Michael Scotus belegt, wo wörtliche Anleihen nachgewiesen werden können (vgl. die Belege S. 130–132).

⁹ Vgl. *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance*. Avec une préface de PIERRE HADOT. Fribourg/Paris 1996.

¹⁰ Unter der aufgeführten Hss. erwähnt Williams (389) auch Bern, Bürgerbibliothek 260, wo fol. 61va-74rb der Hispalensis-Text überliefert wird; vgl. dazu *Aristotelica Helvetica. Catalogus codicum latinorum in bibliothecis Confederationis Helveticae asservatorum quibus versiones expositionesque operum Aristotelis contintentur. Codices descriptsit Carolus Lohr*, Freiburg 1994, 157–158. Zur Vervollständigung der Angaben bei Lohr und Williams sei hier das Initium des Textes wiedergegeben: (61va) „Ex libro moralium de regimine dominorum qui alio nomine dicitur secretum scretorum editus ab Aristotele ad Allexandrum quam transtulit Philippus domino Gwidoni Tripolitano episcopo de arabico in latinum et prologo cuiusdam doctoris in hunc librum in commendationem Aristotelis. Hic liber moralium nominatur secretum scretorum quam edidit princeps philosophorum Aristotelis filius Nychomachi de Macedonia discipulo suo magno imperatori.“ Es kann an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass in den Schweizerischen Bibliotheken insgesamt 19 lateinische Handschriften des SS vorhanden sind (vgl. LOHR: *Aristotelica Helvetica*, 334), davon befinden sich elf in der UB Basel.

Die bereits komplizierte Überlieferungsgeschichte des Textes wurde durch die u.a. von Grinaschi aufgestellte Hypothese, die Übersetzung sei durch die Zensurmassnahmen Gregors IX. purgiert worden, noch erschwert. Williams widerlegt, Punkt für Punkt, diese Auffassung (142–182). Der Schlussfolgerung, die der Autor aus dieser Diskussion zieht, kann ich nur zustimmen: „Ultimately the goal must be to produce a critical edition of Philip’s work. For students to the Latin SS, this is the major task that lies ahead“ (182). Die Erfolgsgeschichte des SS im 13. Jahrhundert ist faszinierend: Albert der Grosse kennt und zitiert um 1250 die Tripolitanische Übersetzung (vgl. 194), die er wohl in Paris kennen gelernt hat.¹¹ Das Werk interessiert die Gelehrten nicht nur aus medizinischen Gründen (dazu 227–239), aus alchemistischem Interesse (239–240), aus astrologischen Gründen (241–245) oder wegen der Physiognomie (245f.); der Autor stellt auch unzählige Belege zusammen, die bestätigen, dass sich beispielsweise Albert der Grosse, Johannes von Paris, Johannes von Jandun oder Ulrich von Strassburg auch für die *philosophical portion* der Schrift interessiert haben, die bekanntlich nicht wenig zur Verehrung des Aristoteles beigetragen hat, wird doch in einem der Prologen der Stagirite mit einem Propheten verglichen, von dem Gott gesagt haben soll „potius nominabo te angelum quam hominem“ (vgl. 275). Einen Höhepunkt dieses Erfolgs stellt der Kommentar Roger Bacons dar. Der Franziskaner hat wenig Verständnis für jene, die dieses Werk nicht richtig einschätzen: „Set asini respuunt propter magnitudinem sapiencie, et propter modum loquendi“ (zit. 175). Es richtig, dass das SS im Laufe des XIII. Jahrhunderts einen festen Platz in der akademischen Welt erobert hat (vgl. 298), aber trotzdem dürfen die Grenzen dieses Erfolgs nicht übersehen werden. Aus diesem Grunde widmet Williams diesem Aspekt ein eigenes, wiederum vorzüglich dokumentiertes Kapitel (298–343), das mit dem endgültigen Verschwinden des Textes aus dem Kanon der Aristoteles zugeschriebenen Werke im XVI. Jahrhundert endet. Der Autor zeigt überzeugend, welche Gründe, inhaltlicher, formaler und historischer Natur für eine kritische Evaluation der Schrift bereits im Mittelalter angeführt werden können. Es ist beachtlich, dass die Diskussion der Authentizität schon früh begann und es gibt zahlreiche Zeugnisse dafür (vgl. 305–317): Thomas Bradwardine beispielsweise verteidigt seine Authentizität (320–321), während ein unbekannter Franziskaner in einer *Questio* zum Seelenheil des Aristoteles ganz eindeutig dagegen votiert.¹² Jedenfalls betont Williams

¹¹ Albert spielt in der Arbeit von Williams insgesamt eine wichtige Rolle, wie bereits ein Blick auf den Namenindex belegt.

¹² Vgl. dazu 306, 278: „quia libellus iste sicut et alias, qui dicitur De pomo Aristotelis non sunt autentici. Unde dictis illorum nulla fides est adhibenda“. Zur Edition und Bedeutung dieses anonymen Textes cf. R. IMBACH: *Aristoteles in der Hölle. : Eine anonyme Questio „Utrum Aristoteles sit salvatus“ im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va) zum Jenseitsschicksal des Stagiriten*. In: *Peregrina curiositas*: Eine Reise durch den Orbis antiquus. Hg. von Andreas Kessler u.a. Freiburg 1994, 297–318.

zu Recht, dass es nicht erst die Renaissancephilologie ist, die das Authentizitätsproblem ernsthaft diskutiert hat.¹³

3.3. Das Vorhaben des Autors, eine „topographische Übersicht“ (344) zur scholastischen Rezeption des SS zu bieten, darf als wirklich gelungen bezeichnet werden. Trotz der überaus reichen Ernte, warnt er indes vor einer Überbewertung der Schrift: „The place that the SS found for itself in the scholarly world was, relatively speaking, a small one“ (348), wenn auch nicht zu bestreiten ist, dass es sich um einen der am meisten verbreiteten Texte der aristotelischen Tradition im weiten Sinne des Wortes handelt, der Autor spricht sogar von einem „Blockbuster“ (Renner, 349). Dass nach diesen Forschung zur Rezeption im universitären Bereich jetzt genauer zu prüfen wäre, wie der Text im nicht-universitären Milieu gelesen und benutzt wurde, weiß der Autor (vgl. 350) durchaus.¹⁴

4.1. Die beiden Studien enthalten eine Unmenge von aufschlussreichen Informationen. Williams stellt zu Recht ausdrücklich die Frage, was den Erfolg dieser Schrift zu erklären vermöge. Nach ihm sind es vor allem die Zuschreibung an Aristoteles sowie die Verheißung, es handle sich um eine Geheimlehre des großen Philosophen, welche dieses Phänomen verständlich machen (290). Aber auch die Figur Alexanders des Großen hat zweifelsohne dabei eine gewisse Rolle gespielt. Die These von Alexander Murray¹⁵ und William Eamon,¹⁶ es sei der Scharfsinn der politischen Ratschläge („the shrewdness of observations on politics“) sowie die Hochschätzung des Intellekt in politischen Fragen weist Williams dagegen zurück (293), da diese Aspekte für das SS nicht wirklich kennzeichnend und spezifisch sind. Ich glaube, die Frage müsste in noch anderer Weise gestellt werden. Zweifelsohne sind äußere Gründe, wie die Autorität des Aristoteles oder die Verehrung für Alexander, für das Interesse an diesem und

¹³ Er zieht daraus das interessante Fazit: „Nevertheless, it needs to be remembered that in most cases the Humanists were clinching arguments that originally been made by the Schoolman“ (348).

¹⁴ WILLIAMS hat eine Reihe von weiteren Studien zu SS publiziert, die hier erwähnt zu werden verdienen: *Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum*, in: *Speculum* 69 (1994) 57–73; *The Vernacular Tradition of the Pseudo-Aristotelian Secret of Secrets in the Middle Ages. Translations, Manuscripts, Readers*, in: NADIA BRAY / LORIS STURLESE (Hgg.): *Filosofia in volgare nel Medioevo*. Louvain-la-Neuve 2003, 451–482 (enthält eine sehr nützliche Übersicht zu den verschiedenen Übersetzungen und ihren Editionen); *Giving Advice and Taking It. The Reception by Rulers of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum as „Speculum Principis“*, in: CARLA CASAGRANDE, CHIARA CIRSCIANI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (Hgg.): *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*. Florenz 2004, 139–180; *Reflections on the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum as an Astrological Text*, in: *Micrologus* 12 (2004) 407–434.

¹⁵ *Reason an Society in the Middle Ages*, Oxford 1978, 83–84, 120–121.

¹⁶ *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton N.J. 1994, 49–50.

anderen Pseudoepigraphen mitverantwortlich, aber es scheit mir, dass die mitgeteilten Inhalte durchaus eine Rolle spielen. Ist es nicht eine bestimmte Art von Wissen, das hier vermittelt wird, welches eine gewisse Leserschaft suchte? Das SS bezeichnet sich selbst als die „wertvollste Blume der Philosophie“ und setzt dabei offensichtlich eine Konzeption der Philosophie als Anweisung zum richtigen Leben voraus, wobei diese Lebenshilfe nicht nur ethische, sondern auch lebenspraktische und diätetische Dimensionen umfasst. Ich darf hier noch einmal an das Philosophieverständnis von Pierre Hadot erinnern: „La manière de vivre philosophique, c'est tout simplement le comportement du philosophe dans la vie quotidienne.“¹⁷ Genau dies lehrt das SS. Seine Erforschung erteilt der Philosophiehistorie des Mittelalters eine lehrreiche Lektion, da auf diese Weise nicht nur in offenkundiger Weise die historische Bedingtheit des Philosophieverständnisses, sondern auch seine Mehr- und Vieldeutigkeit sichtbar werden.¹⁸

4.2. Williams erinnert zu Recht daran, dass der Text des SS in erster Linie als medizinische Schrift verstanden wurde. Dies bestätigt ganz eindeutig der Anfang des Prologs eines aus der Basler Kartause stammenden, unedierten Kommentars zur Hispalensis-Fassung:

(Basel UB, Aleph C.V.2, fol. 14v:)¹⁹

Circa inicium regiminis principum primo videndum est de subiecto eius. Unde subiectum huius est corpus humanum animale, actionibus et passionibus preservabile, quia omnia, que hic considerantur, habent reduci ad sanitatem corporis humani.

Set titulus huius libri est iste: *Incipit liber de regimine principum editus a summo peripateticorum principe Aristotele ob petitionem Allexandri illustrissimi principis.*

Set utilitas huius libri est in habita noticia huius <quomodo> faciliter bonum regiminis sanitatis corporis et diuturna vita in esse possunt conservari.

¹⁷ *La philosophie comme manière de vivre*, 159.

¹⁸ Die Auslegung der Philosophie als Lebenskunst ist zwischenzeitlich zur Mode geworden. Ich erinnere beispielhalber an die Bücher von MICHEL ONFRAY (e.g. *La puissance d'exister: Manifeste hédoniste*, Paris 2006), der Hadots Perspektiven in einem hedonistischen Sinne umgedeutet hat oder an die Essays von WILHELM SCHMID (*Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt 2000; *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*. Frankfurt 2000). Der Ansatz hat auch in der Philosophiehistorie der Antike Spuren hinterlassen, vgl. z.B. CHRISTOPH HORN: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München 1998. Nach meiner Einschätzung besonders wichtig und aufschlussreich: ANDRÉ-JEAN VOELKE: *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*. 2^e édition. Fribourg/Paris 2004 (= *Vestigia* 12).

¹⁹ Aus der Handschrift geht hervor, dass sie aus dem Besitz des Johannes de Lapide (von Stein) stammt. Dieser um 1428/31 geborene Gelehrte, der ab 1453, zuerst als *Magister artium* und dann als Magister der Theologie, in Paris wirkte (bis 1474), ist am Ende seines Lebens († 1496) in die Basler Kartause eingetreten, der er schliesslich seine 283 Bücher vermachte hat. Vgl. dazu Beat M. SCARPATETTI, Art. Johannes de Lapide, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, III, 1213–1219. Zur Hs. vgl. LOHR: *Aristotelica Helvetica*, 153–154. Der Kommentar ist bei Williams verzeichnet: 419.

Intencio vero huius est, quod intendat in hoc libro ponere aliquam noticiam, que valet pro conservacione longe vite et supponitur iste liber philosophie naturali. Causa autem materialis eadem est cum subiecto. Set efficiens est duplex, scilicet movens et mota. Causa movens fuit Allexander princeps illustrissimus, causa vero mota fuit Aristoteles.

Eine etwas andere Einschätzung der Bedeutung und des Inhalts des SS wird in einem weiteren, ebenfalls an der UB Basel aufbewahrten und bislang noch nicht untersuchten Kommentar zum Ausdruck gebracht:

(Basel UB A V 14, fol. 120ra :)²⁰

Circa initium regiminis principum. Qualis sciencie et cognitionis esset, qui se ipsum nec regeret nec cognosceret? Ita schribit Eustracius decimo *Ethicorum*. In qua quidem propositione videtur innuere, quod ille homo, qui non habet cognitionem sui ipsius, sit quasi non homo. Et licet ista proposicio sit conformis sensui, potest tamen pluribus rationibus persuaderi.

Primo sic: Ille homo est nullus, qui ignorat suam propriam perfectionem ultimatom. Set talis est ille, qui semet ipsum nec regit nec cognoscit. Ergo eciam maior patet, quia omnia bonum appetunt et ratione illius agunt primo *Ethicorum*. Minor patet per Philosophum. Qualiter de aliis iudicares, si te ipsum ignorares?

Secundo sic: Ille homo habet se ut non homo, qui se ipsum non potest salvare in esse individuali, set sic est ille, qui non habet cognitionem sui ipsius. Ergo eciam maior patet, quia omnia appetunt salvari in esse specifico et non tantum in esse individuali, ut dicit Commentator 2^o *De anima*. Minor patet, quia debitum regimen salvat polliciam et eos, qui sunt in ea, ut dicit primo *Polliticorum*.

Tercio probatur sic: Nam ille homo dicitur se habere ut non homo, qui effudit rationem boni et optimi. Set sic est ille, qui effudit cognitionem sui ipsius. Ergo eciam maior patet, quia optimum est appetendum, ut dicit Boecius in *De consolacione philosophie*.

Ex isto dicto infertur thematis oppositum, scilicet quod ille homo est in statu optimo et perfectissimo, qui habet cognitionem sui ipsius. Nam sicut propositum in proposito, ita oppositum in opposito, set oppositum est in hoc, quod ille, qui habet cognitionem sui ipsius, quod sit in statu perfectissimo. Ergo propositum stat in hoc, quod ille, qui habet cognitionem sui ipsius (120rb) sit in statu optimo et perfectissimo.

Eciam ille homo est in statu optimo, quo mortalis et corruptibilis assimilat se eterno. Set sic est, qui se ipsum etc. Maior patet, quia eternum ab omnibus est appetendum. Minor demonstratur, quia per debitum regimen et debitam cognitionem, tunc homo assimilatur <deo> qui est eternus, ut dicit Seneca: Hoc philosophia michi promittit, que me parem deo reddit. Ymmo dicitur alibi: Homo sapiens est quasi deus in humano corpore hospitatus. Et ideo Boecius *De consolacione philosophie*, quod homines mente sunt deo similes, et ideo si debitum regimen in aliquo compendiose tractatur, tale multum est appetendum.

²⁰ Vgl. Dazu LOHR: *Aristotelica Helvetica*, 10–11. Der Text ist datiert auf das Jahr 1459. Lohr vermerkt allerdings nicht, dass der Text des SS von einem Kommentar begleitet ist. Der Kommentar ist bei Williams (419) aufgelistet.

Set quia in libello, qui dicitur *Regimen principum*, tractatur compendiose regimen uniuscuiusque hominis, ideo pre aliis debet audiri.

Et dicitur regimen principum, non quod solum doceat de regimine nobilium, sed quia eciam docet de regimine cuiuslibet hominis. Et notandum, quod presens libellus potest commendari ex tribus. Primo ex multorum comprehensione, nam comprehendit totum regimen sanitatis, quod est utile specialiter propter duo incommoda evitanda:

Prima est nimia consumpcio humidi radicalis; secundum est humorum putrefaccio. Si enim curaretur, in regimine contingere potest consumpcio humidi, sicut in ieiunantibus continue; laborantibus potest eciam contingere putrefaccio in humeribus, sicut patet in utentibus rebus participantibus caliditate extranea et humiditati accidentalis vaporosa, nam talia apta sunt putrefieri.

Secundo potest commendari ex brevi et compendiosa tradicione, nam satis admirabile videtur, quod in isto parvo libello tantam poterant comprehendere scienciam.

Tercio potest commedari ex lucida et clara tradicione, nam multum subtiliter et clare tradidit modum vivendi, dormiendi, cibum et potum sumendi in presenti libro.

Iterum notandum, quod finis est causa causarum. Ideo causa finalis huius libri est, ut scita sciencia ista habeamus debitum regimen et debitam (120va) cognitionem de nobismetipsis. Et quia finis movet efficientem et efficiens est duplex, scilicet movens et mota, movens fuit Alexander, sed mota fuit Aristotilis, quia rogacionibus Alexandri presentem librum composuit seu compilavit. Deinde causa efficiens disponit materiam. Unde causa materialis sive subiectum huius libri est corpus humanum activis passionibus reservabile vel corpus humanum sub ratione sanitatis observanda consideratum. Ultimo materia disposita introducit formam. De qua quidem causa formali dicitur hic, sicut in alijs libris dicetur.

Dieser Prolog, der auf Grund seiner Qualität durchaus Aufmerksamkeit verdient, bestätigt meines Erachtens, dass das SS auch als *philosophischer* Text im oben präzisierten Sinne gelesen wurde: Die Selbsterkenntnis wird ausgelegt als Sorge für das eigene Dasein und die gelungene Lebensführung bis hin zum richtigen Schlafen und Trinken.

Die Beschäftigung mit dem SS und sein Rezeption regt schließlich noch zu einer weiteren Überlegung bezüglich des Philosophieverständnisses und seiner Geschichte an. In der Tat, das SS erinnert auf eindrückliche Weise daran, dass die Philosophie des lateinischen Westens im späteren Mittelalter eine Mestizin war: Das Werk stammt aus dem Iran oder dem Irak, ist dann auf dem Umweg des Heiligen Landes – über Spanien oder Sizilien – nach Paris gelangt; aber dieser schließlich ins Lateinische und alle europäischen Volkssprachen übersetzte Text²¹ will verstanden werden als eine Geheimlehre des größten griechischen Philosophen, der gleichsam wie ein Prophet des Alten Testamentes vor gestellt wird.

²¹ Die derzeit beste und klarste Übersicht bietet WILLAMS: *The Vernacular Tradition of the Pseudo-Aristotelian Secret of Secrets in the Middle Ages*.

JOHANNES SCHELHAS

Monotheistisch trinitätstheologisch denken.
Neue Herausforderungen und Antworten¹

Man stelle sich ein Ein-Familien-Haus mit ausgebautem Dachgeschoss vor, über dessen Ausstattung berichtet wird. Nachdem die Interessierten das Erdgeschoss gemustert haben, verweilen sie lange in der ersten Etage. Was sie dort alles in Erfahrung bringen können, beschäftigt sie so sehr, dass nur noch wenige danach verlangen, den oberen Ausbau anzuschauen.

Die geisterfüllte theozentrische Verkündigung Jesu von Nazareth – es ist die Verkündigung des Gottes, „den zuerst Israel bezeugt hat“ (M. Striet, 8) – ist die Grundlage des urkirchlichen und in der frühen Kirche vertieften trinitarischen Bekenntnisses – des „nervöse[n] Zentrum[s] des christlichen Glaubens an Gott“ (ebd.; vgl. J. Werbick, 78) –, das sich religionstheologisch als eine spezifische Ausprägung des monotheistischen Bekenntnisses der Einzigkeit Gottes erweist. Die „Basis“ wird aber als so selbstverständlich vorausgesetzt, dass sie kaum verbalisiert wird. Gediegen reflektiert wird demgegenüber der „Überbau“. Genau hier besteht die entscheidende Frage, „ob das jeweilige Verstehen des ... in der Geschichte Jesu endgültig offenbar gewordenen trinitarischen Gottes sich noch in der Kontinuität zum Glauben Israels bewegt“ (ebd.). Bei einer so überaus komplexen Thematik wie der mit dem Titel angezeigten verwundert es dann keinesfalls, dass die einzelnen Beiträge allesamt katholischer Theologen den Titel des systematischen Sammelwerks weit umfassen.

Die Herausforderungen, vor die die christliche Theologie sich gegenwärtig gestellt sieht, sind mannigfaltig. Fünf markante, seit längerem wiederholt und verschiedentlich vorgetragen, sollen genannt werden, auch wenn nicht alle in gleicher Weise explizit hinter den Ausführungen hervortreten:

(1.) Dem exklusiven Monotheismus des biblischen Israel sei ein Gewaltpotential inhärent, das die kulturelle Semantik des Volkes bestimmt und sich insbesondere nach innen richtet (vgl. J. ASSMANN: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien 2006/2007, 30. 36. 40). In diesem Phänomen trete die theopolitische Vorstellung hervor, die den vorderorientalischen Religionen insgesamt inhärent sei, wonach die von Menschen ausgeübte Gewalt in Relation zu einem Gott stehe, der die Kreaturen beherrscht und so sein Gottsein offenbart (vgl. A. ANGENENDT: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster 2007, 28). Überdies wird die genuin-christliche Botschaft stets so zusammengefasst: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16).

¹ Zu: STRIET, Magnus (Hg.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitäsglaube* (= *Quae-stiones disputatae* 210). Freiburg i. Br.: Herder 2004, 295 S.

(2.) Der Tod Jesu habe den mimetischen Mechanismus des Sündenbocks, den Menschen auf Grund der Verhaftung an den anderen Menschen als Rivalen benötigen, um sich zu entschulden, als sakrifizielles Gewaltverbrechen entlarvt (vgl. R. GIRARD: *Violence and Religion*, in: *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (= QD 216). Hg. von P. Walter. Freiburg i.Br. 2005, 180–190). Reicht diese Deutung des Todes Jesu zu, Jesu Sendung in die Welt und den Gehorsam gegenüber seinem Vater und dem Geist sowie den die irdische Zeit transzendernden Ratschluss Gottes soteriologisch angemessen zum Ausdruck zu bringen? (Vgl. R. MIGGELBRINK: *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*. Darmstadt 2002, 83–88.121–124.)

(3.) Die theologische Auslegung der Offenbarung im Neuen und im Alten Testament sei spätestens seit dem 4. Jahrhundert bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts weitgehend von einem positionellen Antijudaismus bestimmt, der sich in den einschlägigen Texten des Christentums niederschlage (vgl. E. ZENGER: *Theologische Auslegung des Alten / Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum*, in: *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (= QD 200). Hg. von P. Hünermann und T. Söding. Freiburg i. Br. 2003, 9–34, hier 11). Es gehe jedoch nach Joh 14,6 nicht an, durch Zurückschrauben der Christologie zu einer adäquaten Theologie zu gelangen (vgl. T. SÖDING: „Wer sich zu mir bekennt ...“ (Lk 12,8). *Der Anspruch Jesu und die Universalität des Evangeliums*, in: *Ist der Glaube der Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (= QD 196). Hg. von T. Söding. Freiburg i.Br. 2003, 53–122, hier 77). Gleichwohl komme dem christlichen Überbietungsdenken, das in der christologisch-trinitätstheologischen Denkfigur der Selbstmitteilung Gottes hervortrete, keine Legitimation mehr zu (vgl. T. FREYER: *Vergessener Monotheismus? Zur gegenwärtigen Trinitätslehre*, in: *Monotheismus* (= Jahrbuch Politische Theologie 4). Hg. von J. Manemann. Münster 2003, 93–106, hier 103).

(4.) Nach christlichem Verständnis bestimmt sich Gott als einer in drei Personen. Inwiefern kann Gott personal gedacht und bei ihm von Wesen und Personen gesprochen werden? Nicht erst die neuesten Argumente seitens der Neurobiologie rufen die Fragen auf den Plan. Weiter: Wie können Dreiheit und Einheit, Unterschiedenheit und Ganzheit in Gott ungetrennt und unvermischt gedacht werden? Diese Frage erlangt im interreligiösen Gespräch zwischen den drei monotheistischen Religionen zunehmende Bedeutung. Das Theologumenon von der Einheit Gottes lässt sich im Christentum schwerlich hintanstellen, wird doch von den Christen gesagt, dass sie mit Juden und Muslimen „den einen Gott anbeten“ (LG 16), den alle drei als Schöpfer und als Geschichtsmacht verehren. Dabei aber seien die spezifischen Kontexte des je eigenen Glaubens zu wahren (vgl. J. GNILKA: *Bibel und Koran*. Freiburg i.Br. 2004, 184). Der eine Gott, der Monotheismus – eine Begriffsschöpfung erst aus dem 17. Jh. –, wird zudem noch ganz anders angefragt: Da der Polytheismus in Geschichte und Gegenwart nur unter dem Verdacht der Polemik seiner Gegner existiere, sei dieser heutzutage obsolet geworden; er werde lediglich dafür benutzt, um eine vermeintliche Tole-

ranz zu beschwören. Man müsse sich vielmehr fragen, ob Polytheisten nicht heimliche (philosophische) Monotheisten sind, „Monotheisten eines Subjektes“, das Götter erschafft und sich dabei selbst zum einzig wahren Gott stilisiere (vgl. R. BRAGUE: *Schluss mit den „drei Monotheismen“!*, in: IKaZ 36 (2007) 98–113, bes. 100f.; das Zitat auf S. 101).

(5.) Die Dreiheit Gottes sei symbolisch als Umschreibung einer Vielzahl, nicht exklusiv wie im trinitarischen Dogma zu verstehen. Sie deute an, dass es unendlich viele Formen der Beschreibung des Göttlichen in der Wirklichkeit geben müsse. Sämtliche Aspekte würden eine Einheit anzielen, die sich jeder weiteren Beschreibung entziehe (vgl. E. DREWERMANN: *Der sechste Tag. Glauben in Freiheit* 3/1. Zürich/Düsseldorf ³2004, 432. 453). In Anknüpfung und Fortführung der Aussage des Vierten Laterankonzils (vgl. DH 806) wird schließlich gefragt: Wie könne Gott für das „aliud“ im Vergleich zur Schöpfung und für das „non aliud“ gehalten werden, unterscheide er sich vom Geschöpf doch gerade darin unendlich, dass er – anders als Geschöpf und Welt – sich von nichts unterscheidet? (Vgl. G. GRESHAKE: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg i.Br. ²1997, 240f.)

Allen im Buch vorgelegten Antwortversuchen weist der Herausgeber ein letztes (oder erstes) Kriterium zu, an dem diese sich selbst bewähren müssen: „Verweigert sich das trinitarische Bekenntnis seiner vernünftigen Rechenschaft, wird es dauerhaft keine humane Relevanz entfalten können“ (8).

Helmut Hoping (128–154) trägt in seinem Beitrag Grundsätzliches zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede in der Gegenwart vor. Seine Ausführungen lesen sich wie eine Einführung in die Gesamtthematik und machen auf spezifische hermeneutische Zusammenhänge in den Darlegungen mehrerer im Buch zu Wort kommender Autoren aufmerksam. Im Hintergrund sind die kontroversen Positionen in der Trinitätstheologie erkennbar (K. Rahner, Vorgrimler versus von Balthasar, Greshake, Striet). Die Überlegungen zum christlichen Glauben an den dreieinen Gott werden in den für die Gegenwart bedeutsamen Kontext der Religionstheologie gestellt (148–154). Die neueren subjekt- und freiheitstheoretischen Überlegungen, die auch einige im Buch vertretene Autoren vorbringen, werden kritisch-unterscheidend aufgegriffen. Im Detail: Der bewusstseinstheoretische Personbegriff stehe hinter den Vorbehalten, die seit K. Rahner gegenüber der klassischen Sprachregelung *una substantia – tres personae* vorgebracht worden sind. Dieser Personbegriff wirke auch in der aktuellen bioethischen Diskussion hintergründig fort (136f.). In der Trinitätstheologie tauge ein solcher Begriff jedoch nicht (146). Hoping geht von einem Überblick zu ausgewählten philosophisch-theologischen Aspekten des Personbegriffs aus und zeigt das Dilemma um den Begriff in der Moderne auf. Es kommt ihm darauf an, „die gegenseitige Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander vom Gedanken selbstbewusster Subjektivität und Freiheit abzugrenzen, zugleich aber am trinitarischen Gebrauch des Personbegriffs festzuhalten“ (129). Man müsse Subjekt- und Personbegriff voneinander unterscheiden. Das führt ihn zu der These: Der Per-

sonbegriff, analog für göttliche und menschliche Personen gebraucht, ist ursprünglicher als der Subjektbegriff (129. 145). Hoping diskutiert die anderen Auffassungen von G. Essen und M. Striet (139f.) und kritisiert letzteren, dessen These, „die wechselseitige Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander im Sinne eines Kommerziums von Freiheiten als Freiheitsverhältnis auszulegen“, mit dem Monotheismus Israels in deutlicher Spannung stehe (140f.). Gegenüber der offenbarungsphänomenologischen Begründung der Trinitätslehre durch J. Wohlmuth (dieser legt seine trinitätstheologische These von 1987 im Buch modifiziert dar: vgl. bes. 42f. 68f.) meldet er den Zweifel an, „ob sich die Unterschiedenheit der göttlichen Personen noch festhalten lässt, wenn man die immanente Trinität auf die eschatologische Wahrheit der ökonomischen Trinität zurücknimmt und nur noch von drei ‚Erfahrungsorten‘ des einen Gottes spricht.“ (144f.; vgl. dazu Wohlmuths Modifikation auf S. 42f.). Demgegenüber erkennt Hoping den Vorzug einer derartigen Begründung in der Würdigung des monotheistischen Bekenntnisses Israels. Was der Theologie zu reflektieren bleibt, gleicht einem Spagat: „Die heute allgemein als notwendig erachtete *interpretatio iudaica* des kirchlichen Trinitätsdogmas darf nicht zu einer Relativierung des *proprium christianum* führen“ (145).

Die im Vorwort geäußerten Kerngedanken expliziert *Magnus Striet* (155–198) in seinem Beitrag unter Berufung auf Thomas Pröpper und Wolfhart Pannenberg in subjekt- und freiheitstheoretischer Perspektive. „Als der eigentliche *locus theologicus* des Trinitätsglaubens ist ... die Geschichte begriffen – mithin die Dimension, in der deshalb Freiheit ist, weil sie geschieht, die aber auch nur dann als diese Freiheit anerkannt wird, wenn die Wirklichkeit von Freiheit bereits anerkannt ist.“ (165). Letzteres geschehe unbedingt in Gott und von ihm aus, dessen Freiheit „das vollkommene Possest (Cusanus) ist“ (166), welches geschichtlich vermittelter „Gehaltlichkeit bedarf“ (187). Richtschnur für die Deutung der Geschichte ist die Geschichte Jesu, in der dieser „sein Wesen und damit sich selbst betätigt hat, indem er sich aus der Unverfügbarkeit seiner Freiheit heraus inkarniert und fortbestimmt hat.“ (158). Das trinitarische Bekenntnis ist also geschichtsbezogen und insofern praktisch. Es sei die humane Chance, die das Christentum der Welt anbieten könne, wenn dieses Bekenntnis „nicht in Konflikt gerät zum Bekenntnis der Einzigkeit Gottes“, zum theologischen Monotheismus (158f. unter Berufung auf K. Rahner). Striets weitere Überlegungen richten sich auf den verbreiteten, jedoch zu problematisierenden Begriff der Selbstoffenbarung Gottes im Fleisch des Menschen Jesus, hinter dem sodann die Diskussion um den Gebrauch des theologischen Personbegriffs aufklafft (166–173), und um die im Anschluss an die Theologie der frühen Kirche formulierte (und – offensichtlich durch K. Barth angestoßen – bei K. Rahner zur prägnanten Formel avancierte) Identität von ökonomischer und immanenter Trinität (173–177). Es ergibt sich u.a.: Die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes könne „nicht nochmals wieder zu einer Figur negativer Theologie führen“ (177); die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes sei „nur unter der Voraussetzung von

Wesensoffenbarung“ Gottes angemessen (178); der Unterschied der trinitarischen Personen müsse (über Barth und Rahner hinausgehend) in Gott selbst erreicht werden – anders gesagt: die bleibende Differenz müsse in Gott selbst gedacht werden (178; zur Entfaltung dieser These: 183–198). Die Selbstoffenbarung Gottes führt u.a. zu der Konsequenz: Das Handeln Gottes in Bezug auf den Menschen müsse so gedacht werden, dass es die menschliche Freiheit „in der in ihrer Selbstursprünglichkeit gründenden formalen Unbedingtheit achtet.“ (182). Für ein adäquates Verständnis der Lebensgeschichte des Menschen Jesus von Nazareth postuliert Striet, wie bereits von ihm angedeutet (vgl. 158. 165), den Begriff transzentaler Freiheit. Die christologisch-trinitätstheologische Reflexion bediene sich an diesem Punkt einer offenbarungstheologisch-handlungstheoretischen Reflexion, weil das Handeln stets von einem Subjekt bestimmt werde – von einem Subjekt, das sich immer nur selbst bestimmen kann (185). So werde ein neuzeitlicher, subjekttheoretisch durchbestimmter Personbegriff christologisch-trinitätstheologisch zur Anwendung gebracht – freilich um den Preis, ihn auf das Wesen des einen Gottes nicht mehr zu applizieren (186). Das Handeln des einen Gottes könne als das Handeln der drei Personen bestimmt werden. Es handele sich dabei „um einen analogielenen Sonderfall eines sich durch Freiheit auszeichnenden Wesens, das der sich an dieses herantastenden menschlichen Vernunft offenbares und als dieses offbare bleibendes Geheimnis ist.“ (186; die Formulierung spielt auf den Titel seiner Habilitationsschrift an). Anfragen an den in dieser Konzeption zu Grunde gelegten univoken Person- und Freiheitsbegriff und um das Verständnis der Einheit Gottes finden sich im Beitrag H. Hopings (139ff.). Die weitere theologische Diskussion möchte Striet mit dem Thema Zeit (und Ewigkeit) anstoßen: Freiheit werde in der Zeit vermittelt. Die Freiheit der drei göttlichen Personen erfordere demzufolge auch für die immanente Trinität die Kategorie der Zeit (189). Die endliche Vernunft könne jedoch eine solche Auffassung nicht hinlänglich in einem bestimmten Begriff ausdrücken. Dass Gott Quelle der Zeit und als diese zugleich ewige Quelle seiner selbst sei, führe vorerst an einen Abgrund heran (191), in den zu fallen nicht anders als im Blick nach vorn, auf den Christus/Messias eschatos, verhindert werden könne (vgl. 194–198).

Jan-Heiner Tück (199–236) entfaltet die auch bei Striet (179), Werbick (80f. 86ff.), Dirscherl (31) und Fuchs (passim) aufgeworfene Theodizeeaproblematik, die mit der Trinitätstheologie auf den Plan gerufen ist. Dabei greift er, an seine Promotionsstudie anknüpfend, die von J.B. Metz geäußerten Vorbehalte gegenüber der staurozentrischen Trinitätsauffassung H.U. von Balthasars und anderer Theologen auf, die von einem „Leiden zwischen Gott und Gott“ (207) reden. Tück zeichnet die von Balthasar vorgetragene analoge Rede vom Leiden Gottes nach und erörtert zugleich zahlreiche Einwände. Sein Ergebnis, freiheitstheoretisch fokussiert: Die analoge Rede wahre „die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, indem“ sie „das heilsökonomische Wirken auf eine freie Selbstbestimmung in Gott zurückführt.“ (220f.).

Jürgen Werbicks Überlegungen (70–92) führen dazu, dass die christliche Theologie ihre Trinitätslehre künftig anders als im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, nämlich negativ – im Sinn jeglicher Gottbegriffe transzendentierender Theologie – darlegen müsse. Bei der Entfaltung der Trinitätstheologie solle deshalb jenes heuristische Prinzip Anwendung finden, welches das trinitarische Dogma deutlich „Stachel im Fleisch“ sein lasse: „Das Denken der Trinitätslehre ist ein Denken an den Grenzen seiner Umkehr-Möglichkeiten, an denen es immer in der Gefahr steht, sich als Denken aufzugeben oder sich in falschem Selbstbewusstsein gegen die Zumutungen der Umkehr abzuschirmen.“ (92). Denn, trivial ausgedrückt: „Vorsicht ist angeraten, wenn sich in der Theologie alles trinitätstheologisch runden soll.“ (ebd.). Die Umkehrung der Trinitätslehre in eine negative, besser: verneinende (griechisch: apophatische) Gotteslehre ergebe sich aus dem höchst problematischen, mit K. Barth konzeptionell gewordenen trinitätstheologischen Grundbegriff der Selbstmitteilung Gottes. Nicht nur die Kritik jüdischer Gelehrten (L. Baeck; J.-F. Lyotard) am christlichen Selbstoffenbarungsdenken habe deutlich gemacht, dass das Selbstoffenbarungsdenken zum Gott-Denken verführe (76). Prononciert trägt Werbick dann auch die These vor: „Der christologisch-trinitarische Offenbarungsbegriff widerspricht der Selbstvorstellung von JHWH in Ex 3,14“ (76). Er sieht die christliche Theologie und die Offenbarung Gottes gegenüber Israel und der Welt (darin Jesus Christus und der Geist einbezogen) im Widerstreit der Deutungen: hier Bild dort Bilderverbot, hier Statik dort Dynamik, hier Substanzontologie dort Geschichtstheologie und Eschatologie. Der zu bewahrende Kern der Trinitätslehre bestehe nun aber darin, zu sagen, wie der transzendenten Gott „gleichwohl in dieser Welt gegenwärtig werden kann“ (78f.). Dies lasse dann jegliche „theologische Theorie einer gott-immanenten ewigen Trinität“ fraglich werden (89). Werbick plädiert dafür, Trinitätslehre fürderhin als „trinitarische Gottes-Präsenz“ (78. 86), als „reale[] und real wirksame[] Gottesgegenwart in den Verhältnissen dieser Welt“ (79), als „Selbstvergegenwärtigung des Unendlichen und Unvergänglichen“ (80 in Anspielung an E. Levinas) in der „„gebrochenen“ Gegenwart“ (81) zu entfalten, in die dann im Gekreuzigten auch die Leidengeschichte der Welt inkludiert ist. Werbick belässt es schließlich doch nicht bei der negativen Apostrophierung der Trinitätslehre. Im rühmenden Erzählen (Bekennen) des Gottes-Namens erlange dieser und der darin Bezeichnete eine Größe, die kein Begriff einzuholen vermag (vgl. 89ff. unter Bezugnahme auf F.W.J. Schelling).

Bernhard Nitsche (93–127) entfaltet unter Berufung auf B.J. Hilberath das bejahende Moment christlicher Trinitätstheologie pneumatologisch: es begegnet geschichtlich-erfahrungshaft. Zudem stellt er weitreichende hermeneutische Überlegungen zur biblischen Grundlegung der Trinitätstheologie an. Im Hintergrund seiner Ausführungen steht dabei die Auffassung vom „doppelten Ausgang“ der gemeinsamen vorkanonischen Überlieferung der Bibel Israels sowie der pluralen Schriften des antiken Judentums im nachbiblischen Judentum und im Christen-

tum (95 unter Berufung auf Klaus Koch). Die These: Der „österlich-pfingstliche Erfahrungszusammenhang und der ihm zugehörige Begründungszusammenhang bilden den hermeneutischen Schlüssel, der ... zu einer trinitarischen Bestimmung der *oikonomia* und *theologia* führt sowie zu einer messianisch-trinitarischen Relecture des Alten Testaments anleitet.“ (98, vgl. 100). Die Geschichte müsse »Hinweise, Andeutungen und Theologumena« aufweisen, in denen der genannte Zusammenhang verifizierbar sei (101). Nitsches Ausführungen zur ruah Jhwhs [„Geistin“], zur sophia [Weisheit] und zum dabar [Wort] (110–114) lösen das genannte Postulat ein: sie führen in einen gemeinsamen Erfahrungsraum zurück. Eine kühne Folgerung in Bezug auf die christliche *theologia* zieht Nitsche, wenn er ausführt: das philosophisch-theologische Denken von Ursprungsrelationen habe sein Recht, als es die „neutestamentliche Patrozentrik“ streng beachte (126). Angefragt sei noch gar nicht der zu problematisierende Zusammenhang, sondern bereits der Begriff »neutestamentliche Patrozentrik«: Schafft der Begriff *Patrozentrik* nicht eher eine neue Unübersichtlichkeit im exegetischen und systematischen Dickicht der Begriffe (angesichts der Rede von der neutestamentlichen *Christozentrik*, einer Rede, in der während der letzten 40 Jahre endlich der Geist Beachtung gefunden hat) gegenüber dem, was er zur Bezeichnung der theozentrischen Verkündigung Jesu und, vor allem, seines gleichnamigen Lebens auszusagen vermag?

Erwin Dirscherl (11–32) legt in seinem christologisch fokussierten hermeneutischen Beitrag einen mehr fundamentaltheologisch-philosophischen, im Trend negativer Theologie stehenden Ansatz zur Rede vom Wort Gottes dar. Ihn zu profilieren, greift er auf Augustin und auf den jüdischen Philosophen J.-F. Lyotard zurück. Beider Sprach-(Logos-)philosophie gebe sich nicht mit einem gelesenen oder gehörten Wort Gottes auf der Ebene der gesprochenen oder geschriebenen Sprache zufrieden, sondern suche eine andere Bedeutung, die alles andere als eindeutig sei (15). Unter Berufung auf ›Dei Verbum‹, Art. 10 und auf die Rede Papst Johannes Pauls II. über die Interpretation der Bibel in der Kirche vor der Päpstlichen Bibelkommission (1993) konstatiert Dirscherl eine prinzipielle Uneindeutigkeit des Wortes Gottes, die sich in der Heiligen Schrift sprachlich pluriform und deshalb ebenso im kirchlichen Dogma niederschlage (17). Seine These lautet: „Es gibt das Wort Gottes nur in der Spannung von Gottes Wort, das im menschlichen Wort geschieht, darin liegt die Spannung der Uneindeutigkeit, die unsere Deutung und Entscheidung sucht.“ (19). Hingegen sei die absolute Reinheit des Wortes reiner Fundamentalismus (19). Mit Thomas von Aquin, J. H. Newman und K. Hemmerle stellt er nicht nur die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes, sondern auch des Wortes Gottes heraus. Dieses trete erst in der Nähe des Anderen, der sowohl Gott als auch der andere Mensch sein kann, aus seiner Uneindeutigkeit heraus; und zwar unter der Voraussetzung, dass jemand nach dem Wort Gottes fragt (19). In der christlichen Gott- und Wort-Gottes-Rede richtet sich „das Phänomen der Anderheit“ (19) auf das Judentum, weshalb es zum Dialog mit dem Judentum offenbarungstheolo-

gisch keine Alternative geben könne. Diese Blickrichtung gelte nicht minder in der Christologie: „Die Frage nach dem Ursprung des Wortes Gottes kann auch christologisch nicht an Israel vorbei geschehen.“ (22). Hier begegne wiederum die Uneindeutigkeit und Alterität, die diesbezüglich in der Konzilsformel von Chalkedon gewahrt werde (vgl. 23–26). Die Formel bringe bei Jesus „eine einzigartige Beziehung zur Sprache, die für eine Gottunmittelbarkeit steht, die nicht vergleichbar ist“ und nur »in einer Sprache der Anderheit“ ausgedrückt werden könne (24). In entsprechend uneindeutiger Sprache sei die Nähe des Wortes Gottes, das zu seinem menschlichen Gegenüber in Relation tritt (nicht: eine gnadenhafte Identität mit ihm begründet) und es anruft, den christlichen Theologen zur Deutung aufgegeben. Auf diese Weise werde das Geheimnis Gottes gerade gewahrt (vgl. 25). Die Relation ins Geheimnis Gottes führt nach Dirscherl christologisch ins Geheimnis von einzigen Ursprungsbeziehungen hinein, die Jesus als „Gottes Wort, die zweite göttliche Person“ (25), bestimmen. Jesu Einzigkeit dürfe nun aber nicht exklusiv, sondern müsse stellvertretend für die Einzigkeit anderer verstanden werden. Jedes Menschen Gottesbeziehung sei folglich einzig und mache auf Grund der Anderheit jeder einzelnen Gottesbeziehung die Einzigkeit Jesu nicht zunichte (vgl. 26). Die Christologie der Anderheit wird als Anthropologie in Gottunmittelbarkeit realisiert. Offen bleibt dabei die Frage: Welche Bedeutung erlangt angesichts der Gottunmittelbarkeit die Volksgemeinschaft Israel bzw. die Kirche? Die Relation wird in der so bezeichneten Christologie zur entscheidenden Kategorie. Konkrete einzigartige Andere stehen an der Stelle Jesu Christi. „Und wir stehen an der Stelle Jesu Christi, wenn wir uns durch den Anderen, in dem uns der Anspruch Jesu Christi trifft, herausfordern lassen und seinem Ruf antworten.“ (27). Offen bleibt dabei aber die Frage: Welche Stelle nimmt Jesus ein? Das Wort Gottes kehrt so den Bezugspunkt um: es führt den Menschen nicht mehr nur zu Gott, sondern auch zum anderen Menschen. Dirscherl deutet dieses Faktum offenbarungstheologisch mit dem Wort des jüdischen Philosophen E. Levinas aus: „[D]ie Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt“ (27 Anm. 37). Die Aussage erfasse zugleich das Vermögen des Wortes Gottes und seines Sprechens in der Welt: „Gottes Wort geschieht im menschlichen Wort.“ (30). Deswegen sei auch die Heilige Schrift jüdisch wie christlich auf die Stimme des bedürftigen Menschen zurückzuführen (vgl. 31). Ungeachtet dessen aber bleibt die Frage nach Gott als dem Anderen des Menschen: Welche Rolle kommt dem Au(c)tor der Offenbarung zu? Dirscherls Überlegungen führen zu einer Schrifthermeneutik der Alterität: Der Text der Heiligen Schrift ermächtige die Menschen darüber zu sprechen, dass die Beziehung zu Gott in der Beziehung zum Anderen geschieht. Zugleich eröffne er ihnen als Gottes Wort im Menschenwort den Raum der Deutung (vgl. 32). Offen bleibt dabei die entscheidende Frage: Spricht Gott selbst?

Das wechselseitig kritische Potential von den in den Buchbeiträgen im Einzelnen vorgetragenen Auffassungen tritt den Lesern umso deutlicher hervor, je mehr sie sich durch die Lektüre in das Nach-Denken eines Autors hineinbege-

ben. Einige der eingangs genannten Herausforderungen werden ihnen dann verstärkt bewusst sein. Dass in dem Buch überdies kerygmatische und liturgische Aspekte der Trinitätstheologie (Ansätze finden sich bei Ottmar Fuchs) nicht noch zur Erörterung kommen, wird zu guter Letzt nicht mehr erwartet.

In dem Drama „Helena“ (etwa 412 a. Chr.) geht der griechische Dichter Euripides mit der Zunft der Seher und Zukunftsdeuter ins Gericht. Er schleudert ihnen entgegen: „... der Seher Wort/ hab ich als leer und lügenhaft durchschaut./ ... ,Gott wollte‘, sagt man, ,die Enthüllung nicht.‘/ Wozu dann Seher? Fleht die Götter an/ mit Opfer und Gebet, und lasst die Seherkunst,/ sie ist als leerer Köder ausgedacht! / ... Der beste Seher ist der kluge Sinn!“ (zitiert nach: G. BACHL: *Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke*. Innsbruck/Wien 2002, 11f.). Ihn, den *logos*, zu schärfen, um ihn dann anderen mitzuteilen – gemäß der Formel des Aquinaten: „*Contemplata aliis tradere*“ (S. th. II-II, q. 188, a. 6) –, greife ein theologisch geschulter Leser zu dem vorgestellten Buch!

REZENSIONEN – THEOLOGIE UND THEOLOGIEGESCHICHTE

BISER, Eugen: *Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott*. Darmstadt: WBG 2007. 298 S., ISBN 978-3-534-19689-0.

Sein Plädoyer für eine christliche Neuentdeckung sowie theologische Neuprofilierung des Begriffs der Gotteskindschaft begründet Eugen Biser in seinem neuesten Buch auf der Analyse „einer Zeit, die im Blick auf die bestehende conditio humana ebenso durch ein Maximum an Können wie an Selbstvergessenheit und Identitätsnot gekennzeichnet ist“ (32). Der Kenner der Theologie Bisers wird sich in den zeitkritischen Analysen Bisers wie auch in seinem Antwortversuch vielfach an das immense Schrifttum des Emeritus des Guardini-Lehrstuhls in München erinnert finden – bzw. an dessen Lebenswerk, das dieser selbst im Vorwort dahingehend zusammenfasst, „das Christentum als den allem menschlichen Suchen zuvorkommenden Selbsterweis Christi glaubhaft zu machen und es damit in seiner Einzigartigkeit herauszustellen“ (9). Als ein Kurzkompendium seiner „Neuen Theologie“ soll die mit dem vorliegenden Band begonnene Trilogie dienen und damit das geistige Fundament der das Sigel seines Denkens und seiner Person tragenden „Eugen-Biser-Stiftung“ sein. Gleichzeitig bringt die Trilogie aber auch das Charisma seines Autors in der Weise zum Ausdruck, dass sie die zusammenfassende und resümierende Nach-Lese seines Denkens in den Dienst einer von der christlichen Hoffnung getragenen Zukunftsperspektive stellt.

Demzufolge will der vorliegende, die Trilogie eröffnende Band die Theologie Bisers im Bewusstsein der Herausforderungen der gegenwärtigen Zeit und der gegenwärtigen theologischen Situation auf den Punkt bringen. Dafür wählt Biser den Begriff der „Gotteskindschaft“, den er zu den „großen Leitmotive[n] der Theologie“ zählt, die „im Lauf ihrer Geschichte ein dramatisches Schicksal“ erleiden (14): Nicht ihre „Karriere“ in der Theologiegeschichte sei entscheidend für diese; vielmehr müsse man oft archäologische Arbeit leisten, um eine „Motivgeschichte“ von diesen zu entwerfen, wie Biser dies zunächst für den von ihm gewählten Begriff unternimmt (14–32). In akribischer und gleichwohl synthetischer Manier analysiert er die zentralen Aussagen des Begriffs der (Gottes-)Kindschaft von Paulus bis Hans Urs von Balthasar, wobei bereits in diesen einführenden Seiten die Stärke der Biserschen Argumentation deutlich wird: das Ernstnehmen der „Gegebenheiten und Erfordernisse der gegenwärtigen Stunde“ (29), weswegen auch in diesem Band – wie überhaupt im Biserschen Werk – stets jenen Denkern ein besonderer Ernst entgegengebracht wird, die das Christentum gerade in der radikalsten Weise kritisiert haben: Nietzsche, Freud und Blumenberg; ferner konfrontiert er sich mit jenem namenlosen „schleichende[n] Atheismus“, wie er ein Charakteristikum der heutigen okzidentalen Gesellschaft geworden sei (201f.).

Gestützt auf eine gründliche, ihren Einklang mit dem aktuellen Stand der Exegese stets nachweisende Auslegung der Schrift sowie auf eine profunde Kenntnis der patristischen und mittelalterlichen Denker, dekliniert Biser seine Interpretation des Motivs der Gotteskindschaft in sieben Schritten. Das „letzte Wort“ behält dabei nach Bisers eigenen Angaben Nikolaus von Kues, „wonach Kind Gottes zu sein zwar nicht bedeutet, etwas anderes als das sein zu wollen, was man immer schon ist, wohl aber, mit seiner ganzen Existenz in eine neue Seinsweise erhoben und von dem erfüllt zu werden, mit dem uns (nach Röm 8,31) alles geschenkt ist“ (279; vgl. 95). Die Wahl des Kusaners am Ende des Bandes zur „Gotteskindschaft“ und damit an der Nahtstelle zur erwarteten Untersuchung der „Christomathie“ ist dabei wohl kein Zufall, begründet dieser doch die Gotteskindschaft und damit die Öffnung der „Augen des Herzens“ (Eph 1,12; zit. in 245) in einem „vorgängigen Erkanntsein durch Gott“ – eine Einsicht, mit der Cusanus auf der Grundlage seines Platonismus nicht nur die Tradition des Begriffes vor ihm zusammenfasst, sondern gleichzeitig auch den Ausgangspunkt jenes Gedankens der „Innerlichkeit“ bildet, der sich in der Neuzeit hin und wieder in mystischer Form artikuliert, jedoch in der „offiziellen“ Philosophie „in einer durch Nietzsche und Sartre markierten Verfallsphase“ endet (245). So bilden die am häufigsten genannten Denker der abendländischen Geistesgeschichte wohl nicht durch Zufall im vorliegenden Band die Linie (Paulus –) Gregor von Nyssa – Augustinus – Cusanus – Pascal – Kierkegaard – Rosenzweig – Buber (291–298; vgl. die übrigens fehlerhaften Doppelungen im Namenregister: z.B. Nyssa – Gregor von Nyssa, Cusanus – Nikolaus von Kues, Nossak – Nossack, Mollmann – Moltmann). Im Anschluss an die Zukunftsperspektive bzw. -forderung Rahners vom Christen als einem Mystiker (7) avanciert die Cusanusinterpretation Bisers zu einem der Zentren des im „Ausblick“ kulminierenden „Rückblick“-Kapitels (245–279).

Damit ist deutlich, wie sich der „Gotteskindschaft“-Begriff bei Biser näher profiliert und geradezu zur Abkürzung seiner Theologie avancieren kann: Dieser „neu zu entdeckende[...] Spaltenbegriff der christlichen Anthropologie“ wirkt gerade durch die Neubetonung des „in Vergessenheit geratenen Motiv[s] der Einwohnung Christi“ der „kollektiven Depression entgegen[...]“, wie sie die okzidentale Christenheit kennzeichne (284). Diese These als Leitfaden des vorliegenden Bandes verknüpft die zentralen Einzelthemen des Biserschen Denkens, die innerhalb des angezeigten Rahmens andeutungsweise zur Sprache kommen. Für die genauere Explikation derselben jeweils auf den Ort ihrer ausführlichen Behandlung im *opus* Bisers verweisend, wird durch die somit durchgeführte Zusammenfassung deren systematische Position in dem sich über sechs Jahrzehnte erstreckenden Denken des Autors sichtbar. Nur einige seien an dieser Stelle ins Gedächtnis gerufen:

Die erkenntnistheoretische Verankerung der Biserschen Anthropologie besteht in der Einsicht, dass gerade die moderne Verabschiedung des in Hegel sich selbst überwindenden aristotelischen Vernunftkonzepts einem erkenntnistheoretischen Zugang zur Wirklichkeit wieder zur Geltung verhilft, der nicht den einzelnen

Menschen auf das „Exemplar“ reduziert und ihn damit der kategorialisierenden „Was-Frage“ unterwirft (d.h. auf das „Wesen“, das Heidegger zufolge auf das „Gewesene“ zielt), sondern – ganz im jüdisch-christlichen Sinn – den Zugang wiederzugewinnen, mit dem die Genesis sich der menschlichen Wirklichkeit nähert: „Wo bist du?“. Diese Frage ziele, so Biser, auf „den Ort seiner primordialen Geborgenheit“ und somit auf „seinen Lebenssinn“ (36, 188). Dabei beruft sich Biser grundlegend auf Kierkegaard, Rosenzweig und Buber (33–39, 49f.).

Auf dieser Grundlage kann er dann die mit seinem Namen engstens verknüpfte „glaubensgeschichtliche Wende“ beschreiben: Als Reaktion auf die erkenntnistheoretischen Umwälzungen nach Hegel habe das Zweite Vatikanum grundlegend geantwortet. Diese Antwort deutet Biser als „Glaubenswende“ vom „Gehorsams- zum Verstehensglauben“, vom „Satz- und Bekenntnisglauben zum Erfahrungsglauben“ sowie vom „Gegenstands- zum Innerlichkeits- und Identitätsglauben“ (42–49). In dieser „Wende“, die als die Methode der Rückbesinnung des Christentums auf seine eigentliche Mitte interpretiert werden kann, liegt dann auch bereits der Ansatzpunkt der Biserschen Antwort auf die „Identitätskrise“ des modernen Menschen, die als „Reduktionismus“, „Resignation“ und „Lebenskrise“ dekliniert werden kann (49–54), gar – angesichts der weltpolitischen Verhältnisse – als „Absturz[...] in bisher unbekannte Abgründe der Barbarei (151).

Damit leitet er zur Deutung jener beiden „Zeitzeichen von unübersehbarer Eindringlichkeit“ über: das Zweite Vatikanum und der „freiheitliche Aufbruch von 1989“ – beides Ereignisse, die in einer geschichtstheologischen Deutung die abendländische Zivilisation auf zwei Begriffe zurückführen können, nämlich auf die Mitte des Christentums und auf das Paradigma des Friedens (54–57). Insbesondere die Wende von 1989 harre diesbezüglich immer noch ihrer geschichtstheologischen Deutung. Sie werde im Licht des Paradigmas der „Gotteskindschaft“ als eine göttliche Einwirkung interpretierbar, die nicht „im Sinn endlicher Ursachen, sondern in dem der Aufnahme in ein genealogisches Gottesverhältnis erfolgte“ (129, 162, 166f., 228).

Diese unterschiedlichen Methoden zu einer Neufindung der „Mitte“ des Christentums konvergieren für Biser schließlich alle in jenem Konzept der „Gotteskindschaft“, das er – wiederum gestützt auf zahlreiche Schriftbeweise – als das „Zentrum der Lebensleistung Jesu“ beschreibt. Als solches beruht dieses Konzept auf den zentralen Momenten des Christentums (91–94), nämlich auf Tod und Auferstehung Jesu (81–91, 130).

Die Bisersche „Archäologie“ der „Mitte“ des Christentums erweist ihre Bedeutung für die Theologie, wenn man sie nach ihren Konsequenzen für einige Konzepte der „traditionellen“ Theologie befragt. Der Autor selbst deutet einige an – hier sei nur exemplarisch seine Deutung von Jesu Tod kurz resümiert: Dessen Verständnis als „Sühneleistung“ widerspreche nicht nur elementar der „Gottesentdeckung Jesu“ und seiner „Lebensleistung“; darüber hinaus müsse man Nietzsche recht geben, der diese Denkweise als einen „Rücksturz in ein ‚schauderhaftes Heidentum‘“ bezeichnet habe (123). Zudem fehle jeder biblische Hinweis darauf, dass Jesus zum Bewusstsein einer solchen Deutung seines Todes ge-

langt sei. Vielmehr gebe dieser selbst die Deutung seines Todes im Abendmahl, und zwar dahingehend, dass er seine individuelle Existenzform aufgebe, um in den Seinen auf- und fortzuleben. Damit würden Tod und Auferstehung zu den Konstitutionsmomenten der Einwohnung Christi und der Gotteskindschaft (124).

Eine allgemeine wie auch theologische Unklarheit über die „christlichen Ideen“ führe allerdings, so Biser, zu jenem „Bedeutungsverfall“, den er im derzeitigen Säkularisierungsprozess erblickt. Die mittlerweile offen sichtbare Konsequenz daraus sei die moderne Rückkehr der Dualismen. Die christliche Gottesidee und überhaupt die „christlichen“ Ideen seien jedoch „durch das Moment der Alternativelosigkeit gekennzeichnet. Denn zu Gott gibt es so wenig einen adäquaten Gegensatz wie zur Idee der Wahrheit, des Guten und des Friedens“ (60). So sei die Figur des „Teufels“ kein Gegenprinzip, sondern sei in ihrem Ursprung eine abgefallene Kreatur; genauso wie der Irrtum und das Böse jeweils als „privatio“ der Wahrheit und des Guten anzusehen seien. In nämliche Argumentation reiht sich auch Bisers Aussage im Zusammenhang der weltpolitischen Lage von der „strikten Alternativelosigkeit des Friedens“ ein (230). Aus selbigem Ansatz begründet der Autor dann in Anschluss an Landsberg und Wiplinger, dass nicht einmal der Todesgedanke solch einen radikalen Gegensatz darzustellen vermöge, müsste doch zu dessen radikaler Denkmöglichkeit der Denkende sich selbst wegdenken, was schlichtweg nicht möglich sei (60f.). Somit erweise sich als die grundlegende christliche Botschaft, dass Gott „Licht ist und keine Finsternis“ (1Joh 1,5; zit. 110) – was Biser auch im vorliegenden Band nicht müde wird, gegen die in der Gegenwartstheologie wieder Konjunktur habende Rede von der „Dunkelseite“ Gottes zu betonen, für welche er stellvertretend die Namen Miggelbrink, Ruh und Beinert anführt. Damit wehrt Biser sich auch gegen deren Anschuldigung an die postkonziliare Theologie, das Paradigma des II. Vatianums rede „verharmlosend“ von Gott (110f., 213, 226).

Ein weiteres Konzept, das „säkularisiert“ aus der christlichen Tradition hervorgehe, sei jenes der Hoffnung. Gegen die neuzeitliche Reduktion der Hoffnung auf „Fortschritt“ (vgl. die Analyse Löwiths, 210f.) profiliert Biser jene christliche Hoffnung, die zusammen mit Glaube und Liebe jenes „Dreigestirn“ der Tugenden der Gotteskindschaft bezeichne. In diesem Zusammenhang der Analyse von säkularisierten christlichen Begriffen ist auffällig, dass der Autor sich den Begriff der „Utopie“ nicht nur angeeignet hat, sondern ihn – nach Häufigkeit und Art der Verwendung – auch zu einem Zentralkonzept seiner Abhandlung macht: So kennzeichnet er den Menschen als das „utopische [...] Wesen“ (30) oder bezeichnet schließlich die „Gotteskindschaft als die realisierte Utopie des Menschseins“ (225). Durch Bloch und Mannheim von seiner sozialistischen Vereinnahmung befreit, dient der Begriff der „Utopie“ Biser im Rahmen seiner Modalanthropologie zur Profilierung des Menschen als Möglichkeitswesen, das in der Gotteskindschaft den Weg der Realisierung seines Entwurfes ergreift. Durch sein Projekt der Aufdeckung des „strukturellen Christentums“, wie er dieses in vorhergehenden Abhandlungen skizziert hatte, d.h. der Rückbindung säkularisierter christlicher Relikte an den Reichtum der abendländisch-

christlichen Tradition, gelingt es Biser, das christliche Liebeskonzept in verschiedenen Facetten neu zu profilieren (208, 213) und es systematisch gegen jeden „Geist der Schwere“ (Nietzsche, 211) zu richten, den er in der postmodernen Kultur beobachtet. In diesem Zusammenhang hat er sich bereits in früheren Abhandlungen die Kantische Forderung zueigen gemacht, das Christentum müsse seine „Liebenswürdigkeit“ (219) zurückgewinnen.

Abschließend soll auf zwei mögliche Ansatzpunkte verwiesen werden, welche sich für die aktuelle Theologie und Philosophie mit dem Biserschen Ansatz ergeben könnten:

(1) Teilt auch der Rez. die Bisersche Kritik an einer aristotelisch-hegelianischen Begriffslogik aus christlicher Perspektive, so sei dennoch wenigstens angemerkt, dass der dem Biserschen Argument zugrunde liegenden These einer ursprünglichen Gegensätzlichkeit von griechischer Philosophie und Christentum (112), die für gewöhnlich mit den Stichworten „Hellenisierung“ oder „Enthellenisierung“ gekennzeichnet wird, gegenwärtig zumindest widersprochen worden ist (vgl. T. Kobusch: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt 2006). Da es beiden Autoren, Biser wie Kobusch, zentral um den Subjektsbegriff geht, wäre eine weitere Diskussion dieser Ansätze gewiss fruchtbringend.

(2) Gerade bezüglich der Analyse des modernen Individuums, das Biser immer wieder als in einer „Identitätskrise“ befindlich und sich selbst „abhanden gekommen“ (51) kennzeichnet, wäre an die profunden Analysen Charles Taylors zu erinnern, welcher diesen Prozess gerade nicht verurteilt, sondern im Gegenteil eine besondere ethische Leistung des Subjekts darin erkennt, sich um einen kohärenten Lebensentwurf kümmern zu müssen. Evidente Parallelen werden bei Biser deutlich: Statt den Verlust traditioneller Moralschemata zu beklagen, richtet auch dieser seine Reflexionen auf die Möglichkeit der Herausbildung authentischer Identität aus Angstüberwindung aus.

Mit dem Konzept der „Gotteskindschaft“ ist es Eugen Biser gelungen, nach über einhundert Monographien sein Denken von einem neuen Punkt aus zu beleuchten und dabei bereits an anderen Orten ausgearbeitete Konzepte in eine neue Gesamtperspektive zu integrieren. Dadurch gelingt es ihm, die „Gotteskindschaft“ zu einem Eckpunkt der „Neuen Theologie“ zu machen, deren Aufgabe ja gerade darin besteht, christliche Ur-Konzepte wieder neu zu aktualisieren und dadurch jeweils einen neuen „Lichtstrahl“ auf das „Wesen“ bzw. die „Mitte“ des Christentums zu werfen, deren Freilegung sich die „Neue Theologie“ zum Ziel gesetzt hat. In diesem Sinn empfiehlt der Rez. dieses Buch allen, denen die Erneuerung des Christentums im 21. Jahrhundert am Herzen liegt.

MARKUS KRIENKE

BRANDMÜLLER, Walter: *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2007, 222 S., ISBN 978-3-936484-99-1.

Schatten gibt es genug in der langen Geschichte der Kirche, aber auch das Licht sollte und darf nicht übersehen werden, das von der christlichen Glaubensgemeinschaft ausging und ausgeht, und für den gläubigen Menschen freilich überwiegt, so er nicht in einer ideell-emotionellen Diastase mit resignativen Zügen enden will.

Der bekannte Konzilienhistoriker – v.a. das Konzil zu Konstanz fokussierte in den 1990er Jahren sein wissenschaftliches Interesse – legt im anzuzeigenden Band 17 kurze, gut lesbare Essays dar, die eine ungezwungene und schnelle Lektüre erlauben. Die Sammlung ist für ein breites Publikum angelegt, deswegen aber für die fachspezifische Diskussion um nichts geringer einzuschätzen.

Nicht alle Beiträge Brandmüllers sind kirchenhistorisch im strengen (z.B. ereignisgeschichtlichen) Sinne, sondern es geht dem seit 1998 installierten Präsidenten des päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaft auch um so genannte und wichtige Vorfragen, wissenschaftstheoretische Überlegungen sowie um kirchenpolitische Positionierungen. Letztere kommen vor allem in den Beiträgen XII bis XVII (160ff) zum Vorschein. Politik und Geschichte sind bekanntlich nahe Verwandte.

Kirche ist für Brandmüller mehr als nur ein soziologisch-politisches Forschungsobjekt, er sieht sich in einen verpflichtenden Überlieferungszusammenhang hinein genommen. Seine Beiträge geben anregende Gedankenanstösse, die von einer synthetisch-strukturellen Herangehensweise und gesamtgeschichtlichen Option geprägt sind und die unumwunden auch provokative Züge (als Antipoden zum so genannten Zeitgeist mit manchmal überwiegender Sympathie für das Heterodoxe) hervorbringen. Solche sind gewiss im Sinne des Autors, sie zu konstatieren bedeutet nicht, den Autor falsch zu verstehen.

Am wertvollsten erachtet der Rezensent die Beiträge zur Inquisition, zu den Kreuzzügen und zur Zeit nach Trient. Essay VI ist mit „Die Inquisition – Historische Wirklichkeit und Legende“ übertitelt und führt in eine Zeit (Mittelalter und frühe Neuzeit) ein, für die gilt: „Griff jemand ein Dogma an, so attackierte er zugleich die Fundamente der gesellschaftlichen Ordnung und galt von daher als gemeingefährlich.“ (76, auch: 79). So ist es nicht verwunderlich, dass zuerst die zivile Autorität sich dem Ketzertum widmete; in der ersten Hälfte des 13. Jahrhundert kam es diesbezüglich zu einem Fundamentalisierungsprozess, in denen die neu gegründeten Bettelorden integriert waren und funktionalisiert wurden. Für unsere heutigen Ohren nimmt es sich ein wenig verstörend an, wenn man liest, dass der Inquisitor von Padua 1298 „nur fünf Ketzer zum Tode verurteilt hat.“ (90) Aber Brandmüller weist zu Recht darauf hin, dass die Geschichte aus der betrachteten Epoche heraus selbst beurteilt werden muss, so dies einen Sinn machen soll, er fragt also: „Wie sahen die Zeitgenossen die Inquisition?“ (91) Die Todesstrafe für Ketzer darf als Allgemeingut und als

gerechtfertigt angesehene Strafe dieser Zeit betrachtet werden. Erst im 16. Jahrhundert wird sich die Sachlage nicht zuletzt in der Schweiz etwa mit Sebastiano Castellio ändern, als dieser sinngemäß an Calvins Adresse erklärte: „Einen Menschen zu töten, heißt nicht eine Irrlehre zu bekämpfen, sondern einen Menschen zu töten!“

Der siebte Aufsatz des Bandes beschäftigt sich auf einigen Seiten mit den Kreuzzügen, die in die historische Darstellung über die „Eroberung Jerusalems am 15. Juli 1099 als blutrünstige Orgie unerhörten Ausmaßes im Zeichen des Kreuzes“ (99) und über die „Katastrophe des 13. April 1204“ (101), der Plünderung Konstantinopels, als „bleibende Eindrücke“ eingegangen sind.

Essay IX und X widmen sich dem Paradigma der katholischen Reform. Das Konzil von Trient („Ein so intensives Verfahren bei der Meinungsfindung hatte es bisher auf keinem Konzil gegeben.“, 125) und die Zeit danach als einer im katholischen Raum sich durchwirkenden „Rehabilitation der Sinne“ (132–138) als *applicatio sensuum* in Liturgie, Architektur, Theater usw. findet die Anerkennung des Kirchenhistorikers Brandmüller. Dieser verleugnet nicht nur in diesem Zusammenhang seine bayerische Herkunft nicht (133, aber auch 145, 162, 175). Und so wie dem Verfasser des Bandes soll auch dem Rezensenten ein gesunder Patriotismus erlaubt sein, wie ihn das Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 75 ausgesagt hat, obgleich freilich in einem staatspolitischen Kontext und mit dem bedeutenden Vermerk „ohne geistige Enge“: Brandmüller schreibt im Abschnitt zu den „Fieberanfällen des deutschen Katholizismus“, dass die Los-von-Rom-Bewegung in Österreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts beachtliches Terrain für sich gewinnen konnte, um dann zu konstatieren: „Die heutige Krise des österreichischen Katholizismus hat hierin ihre historischen Wurzeln!“ Diese mit Rufzeichen versehene Feststellung lässt Fragezeichen offen.

Jene Anmerkung soll überleiten zu einigen kritischen Bemerkungen, die keineswegs das Gesamtsammelwerk in seiner Bedeutung zu schmälern vermögen, insofern diese Hinweise auch nur kurz ausgeführt werden können. Das II. Vatikanum steht hierbei exemplarisch zentral im Blickfeld (177–190). Nach der Anmerkung Brandmüllers, dass Johannes XXIII. eine neue Art von Konzil wollte, das keine „Verurteilungen“ ausspreche – was aber immer wieder von so manchen Konzilsvätern in den Konzilsinterventionen der Generaldebatten gefordert wurde – schreibt er: „Nun, es wäre, wie wir 25 Jahre nach seinem Abschluss wissen, ein Ruhmesblatt für das Konzil gewesen, wenn es, den Fußstapfen Pius’ XII. folgend, den Mut zu einer wiederholten und ausdrücklichen Verurteilung des Kommunismus gefunden hätte.“ (183, vgl. auch 200) Auch wenn der Beitrag schon vor etwa 25 Jahren verfasst wurde, also knapp nach der Zeitenwende von 1989, scheint diese Aussage doch in gewisser Weise gewagt zu sein und einer näheren Klärung bedürftig: In welcher Weise wäre eine solche Verurteilung ein Ruhmesblatt gewesen? Im Sinne einer proleptischen, prophetischen Vorwegnahme des Zukünftigen? Ist nicht gerade auch das Ringen zu beachten, das wie viele Konzilsväter etwa Kardinal König

von Wien an den Tag legte, als er in seinen Interventionen in der 87. bzw. 136 Generalkongregation (24. 9. 1964 / 27. 9. 1965) eine feierliche Verurteilung des Kommunismus zwar ablehnte, aber deswegen die atheistische Systeme um nichts weniger ad absurdum führte? Im September 1965 sagte König als Inhaber des Sekretariates für die Nicht-Glaubenden, dieser dialektischen und pastoralen Methodik folgend: „Neminem anathematizamus. [...] Ex altera parte Concilium non potest tacere [...].“ D.h. das Konzil verurteilt nicht, was aber nicht einem Schweigen gleich kommt.

Nach innen fordert Brandmüller für die Nachkonzilszeit, damit sie dem Jedin'schen Diktum vom „Wunder nach Trient“ entsprechend sich entwickeln kann, ein „Glaubens- und Treuebekenntnis“ für die kirchlichen Mitarbeiterinnen (185, für die Theologenschar auch 203), einer „Konzentration der Kräfte, nicht innerkirchliche Kontestation.“ (206).

Freilich ist es ein leichtes, einfach Kritikfelder aufzutun, aber sie sollen in diesem Fall als Anregung für künftige Diskussionen gesehen werden: Bei den Septembermorden 1792 in Frankreich werden in der Opferbilanz „Priester“ und „Gläubige“ voneinander geschieden (150), später heißt es: „Auch hier zeitigte das Beispiel heroischer Treue so vieler *Priester* und *Katholiken* jeden Alters, Geschlechts und Standes seine Wirkungen.“ (158, Kursivierungen vom Rezensenten). Auch der an einigen Stellen getätigten Rekurs auf das einfache und gläubige Volk erscheint manchmal als zu stereotyp.

Vielleicht hätte eine Essaysammlung auch das wichtige Feld der außereuropäischen Kirchengeschichte mit in Betracht ziehen können, was natürlich der Kürze des Bandes wegen nicht so einfach zu bewerkstelligen ist. Aber so wären u.U. der deutschsprachigen Situation sein Besonderheits-Charakter genommen worden.

Der letzte Beitrag des Bandes von Walter Brandmüller widmet sich dem Bußakt Johannes Pauls II. aus dem Jahre 2000. Er stellt diesen Vorgang in einen größeren Kontext und hilft somit Fehlinterpretation zu vermeiden, so z.B. wenn Brandmüller die Zukunftsorientierung des Aktes hervorhebt. Die letzten vier wertvollen Seiten (219–222) gehen endlich den Aufgaben der Historiker nach: Ein „entschlossene[r] Verzicht auf jederlei Instrumentalisierung der historischen Wahrheit“ (220) ist erforderlich, im Rahmen „letzten Endes undurchdringlicher Geflechte von menschlicher Freiheit, äußeren und inneren Voraussetzungen und Bedingungen, ganz zu schweigen von latenten Auseinandersetzungen im Inneren des Menschen zwischen Gnade und Sünde.“ (221)

Das Buch kann in seiner großen Bandbreite einer weiten Leserschar anempfohlen werden. Es bietet höchst interessante, auch sprachliche gelungene Beiträge eines produktiven Kirchenhistorikers und eine wichtige Stimme in der katholischen Welt zwischen Glaube, Fakten und Legenden.

DALFERTH, Ingolf U.: *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen.* Tübingen: Mohr Siebeck 2006. IX + 215 S. ISBN 3-16-149031-2.

„Was es [das Böse] ist, lässt sich nur schwer sagen, aber *dass* es ist, kann kaum ernsthaft bestritten werden.“ (3) Im Hinblick auf diese Artikulationsnot versteht sich der vorliegende Essay als Orientierungsversuch, der die Aufmerksamkeit für die Erscheinungsweisen des Bösen schärfen möchte. Begrifflich unterscheidet D. zwischen der Leitkategorie des *Bösen*, die als Prinzip allen Übels nicht auf das moralisch Böse eingeschränkt werden darf, und den *Übeln* als den vielfältigen Konkretionsgestalten des Bösen. Wer vom Bösen in einer seiner Formen betroffen wird, muss lernen, sich selbst angesichts des Unbegreiflichen neu zu begreifen. Die Kategorie des Bösen fungiert dabei Darstellungs- und Denkform des Unbegreiflichen, deren Geschichte D. am Leitfaden einer doppelten Unterscheidung rekonstruiert: der Differenz zwischen *gut* und *böse* und derjenigen zwischen *böse* und *Gott*. Die Pointe dieser zweifachen Unterscheidung liegt zum einen darin, dass sich anhand der wechselnden Konstellationen, in denen die beiden Unterscheidungen auftreten, aufzeigen lässt, welche Sinnverschiebungen die Rede vom Bösen im Laufe der Geschichte durchmacht. Zum anderen will D. damit die Reduktion von Religion auf Moral vermeiden, um so den spezifisch religiösen Umgang mit dem Bösen thematisieren zu können.

„Böses wirkt wider Gutes“ (135) und stellt nicht lediglich die Abwesenheit des Guten dar. Diese Wirksamkeit des Bösen, das nicht als negative Wirklichkeit hypostasiert werden darf, lässt sich nach D. nicht für sich allein genommen bestimmen, sondern immer nur im Blick auf diejenigen, denen etwas widerfährt, was von ihnen selber oder von anderen als böse, d.h. als lebensschädigend oder -zerstörend beurteilt wird. Die Denkformen des Bösen, die diese vielfach strittigen Urteile leiten, sind das Resultat einer langen Geschichte. Am Anfang stehen nach D. paradigmatische Erzählungen des Bösen, die in einem religionsgeschichtlichen Entwicklungsprozess komplex verdichtet werden. In einer kosmologisch-theologischen Weltorientierung wird das Böse als das Ordnungswidrige und Chaotische gedacht, wobei der Kontrast zum guten Kosmos lokal (Hölle), temporal (Weltphasen) oder ontologisch (Ideenwelt) konzipiert werden kann. Mit der Verwissenschaftlichung philosophischer und theologischer Fragen und Themen setzt jedoch eine gegenläufige Entwicklungstendenz ein, „die Erfahrung und Deutung von Bösem differenziert, vereinfacht und dekomponiert.“ (41) Dieser Dekompositionsprozess, der in der Neuzeit beschleunigt wird, führt zu einer folgenreichen Blickverschiebung vom ‚Bösen‘ zu einer Vielfalt von Übeln: „Böses wird damit zwar konkret an bestimmten Arten des Leidens, aber eben so immer nur punktuell und partiell in den Blick gefasst. Man meint Böses beschränken zu können, indem man Leiden zu mindern sucht.“ (43) Dies hat sich nach D. jedoch als Irrtum erwiesen, da mit der Eindämmung konkreter Leiden „sich bislang nicht geahnte Möglichkeiten zur Produktion neuer Leiden ergeben.“ (44) Das Böse, das trotz aller erfolgreicher Bekämpfung von konkreten Leiden persistiert und sich nicht auf ein ethisches oder rechtliches Problem re-

duzieren lässt, verlange nach einer religiösen Deutung, die seiner Verharmlosung und Verdrängung entgegenwirkt. Die christliche Deutung, die D. skizziert, versteht das Böse von seiner göttlichen Überwindung her und spricht dem Menschen ab, die Letztentscheidungsinstanz über gut und böse zu sein. Nicht alles, was Menschen als böse erleben oder beurteilen, muss böse sein. – Woran bemisst sich aber, was böse ist, wenn ich meine Erfahrungen fehlinterpretieren und mich in meinem Urteilen täuschen kann? D. diskutiert subjektive, intersubjektive und objektive Kriterien des Guten und Bösen und scheidet die ersten beiden als ungenügend aus. Gut oder böse kann nicht sein, was nur im meinen Augen gut oder böse ist. Ebenso wenig bietet ein intersubjektiver Konsens über gut und böse hinreichende Gewähr: „Nicht worauf wir uns einigen, ist gut, sondern nur wenn wir uns auf Gutes einigen, ist unser Konsens gut“ (157). Bleiben objektiven Kriterien wie Gesetze, Normen oder der Wille Gottes. Da auch Gesetze und Normen in einem Willen gründen, der wiederum auf seine Güte befragt werden muss, ist auch dieser Weg der Kriterienbildung mit Schwierigkeiten belastet. Denkbar sind allerdings formale Kriterien in kantianischer Tradition, wie z.B. als negatives Kriterium des Gutseins: „Was andere nicht selbst wollen können, dass andere das selbst wollen, kann nicht gut sein.“ (156) Schliesslich bleibt noch der religiöse Weg über den Willen Gottes, dessen Güte für den christlichen Glauben ausser Frage steht. Diese Möglichkeit der Kriterienbildung zeichnet sich nach D. dadurch aus, dass das Gute hier nicht durch Sanktionen geschützt, sondern durch göttliche Selbstmitteilung eröffnet wird: „Nicht ‚ich will, weil ich soll oder mit Sanktionen rechnen muss‘, sondern ‚Ich will, was ich kann, weil es mir von Gott zugespielt wird‘ ist die Form, in der religiöse Moralkonzepte das Wollen, Sollen und Müssen von Menschen im Wollen Gottes begründen.“ (150)

Die Stärke von D.s Studie liegt in einer Reihe von konsequent durchgeföhrten Analysen, die die Leitkategorie des Bösen jenseits einer moralischen Engführung und einer wissenschaftlichen Bagatellisierung neu zu erschliessen versuchen. Dass die in Abgrenzungen meist indirekt entwickelte Gegenposition D.s selber skizzenhaft bleibt, entspricht der gewählten literarischen Form eines Essays – und dem begrifflich und (meta-)theoretisch schwer zu fassenden Thema.

SIMON PENG-KELLER

EBNETER, Thomas: *Exsistere. Zur Persondefinition in der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor († 1173)* (= Dokimion 30). Fribourg: Academic Press 2005, 110 S., ISBN 3-7278-1524-8.

L'interesse per il pensiero di Riccardo di S. Vittore ha conosciuto, negli ultimi anni, un risveglio così significativo da essere denominato „Richardus renaissance“. Sullo sfondo di una diffusa ripresa degli studi di teologia trinitaria, la proposta teologica di Riccardo, contenuta in modo particolare nel suo *De Trinitate*, è apparsa infatti particolarmente densa e adatta a suscitare nuove

prospettive di ricerca e nuovi approfondimenti. È la sua particolare visione trinitaria, fondata sull'*argumentum amoris* a partire dal quale egli rende ragione della necessaria pluralità in Dio, ad essere considerata con viva attenzione per la sua impostazione che, accentuando la dimensione relazionale, si distingue dall'eredità agostiniana intrapersonale e più marcatamente sostanziale. Intorno a questi aspetti si è dunque concentrata l'attenzione degli studi più recenti, seguendo una direzione piuttosto nuova rispetto all'orientamento delle ricerche dedicate al nostro autore negli anni pre-conciliari, nelle quali era prevalente l'interesse per la sua teoria della conoscenza e per i suoi scritti di mistica. Ciò che invece nel tempo è rimasto oggetto costante di studio e di dibattito circa il pensiero di Riccardo di S. Vittore è indubbiamente la sua concezione di persona, espressa significativamente nella definizione da lui proposta come alternativa a quella di Boezio. Proprio in questo ambito di ricerca si inserisce il saggio di T. Ebneter che intende approfondire esplicitamente la specificità dell'apporto dato dalla teologia del *De Trinitate* all'idea di persona che vi si trova formulata.

Lo studio si caratterizza per un originale impianto di carattere più critico che espositivo: l'autore, infatti, si propone non tanto di ripresentare in modo descrittivo la teologia del vittorino, quanto piuttosto di metterla in dialogo con il suo tempo e con il nostro, facendo emergere i punti di contatto, le difficoltà e le domande che la rendono significativa per il pensiero contemporaneo. I cinque capitoli in cui si articola il saggio rendono visibile questa originale impostazione in quanto comprendono un confronto con Tommaso d'Aquino e, per l'epoca contemporanea, con G. Greshake e sono conclusi da un interessante riferimento ad un'odierna opera di narrativa, il romanzo *Baudolino* dello scrittore italiano U.Eco.

Nel primo capitolo (pp. 17–37) Ebneter ricostruisce il profilo biografico di Riccardo tratteggiando con cura le caratteristiche dell'epoca storica in cui la sua vicenda si snoda. Il XII secolo viene presentato nel suo carattere di rinascita, dovuto al notevole sviluppo spirituale e culturale che lo caratterizza e che trova i suoi presupposti nei rilevanti progressi scientifici del tempo. L'autore richiama gli aspetti fondamentali del profondo rinnovamento di questo secolo: la graduale trasformazione delle condizioni politiche, religiose e sociali lasciano trasparire l'imporsi di un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo, che sembra acquisire una sua autosufficienza; lo sviluppo della dialettica, la messa in questione delle *uctoritas* e il dibattito sugli universali testimoniano la vivacità e l'apertura di interessi di cui diventa simbolo la scuola di S.Vittore, della quale viene messa adeguatamente in risalto la fisionomia caratterizzata da un'attenzione esperienziale all'idea di *caritas*. A questo proposito va segnalata l'attenta lettura di Ebneter, che sa far emergere il ruolo centrale rivestito nel XII secolo dalla „scoperta dell'amore“. Rifacendosi alla convincente analisi di Dinzelbacher, egli individua con chiarezza la novità che differenzia il XII secolo dall'epoca precedente e che consiste nell'imporsi della dimensione di reciprocità dell'amore. Dell'importanza che la concezione dell'*amor mutuus* ha nel XII secolo si trova un'espressione privilegiata nel trattato di Riccardo di S.Vittore *De quattuor*

gradibus violentae caritatis; Ebneter, nel presentarne i passaggi fondamentali, mette in luce un elemento che tornerà più volte nella sua riflessione come determinante per cogliere l'originalità del pensiero del vittorino, e cioè il carattere di rifiuto di ogni egoistica chiusura a due dell'amore (37).

Nel secondo capitolo (39–55) l'autore si immette all'interno del dibattito piuttosto articolato riguardante la teoria della conoscenza di Riccardo, prendendo come punto di riferimento il saggio di J. Ebner del 1917, dal titolo *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*. L'analisi sulla triade che porta al conoscere, passando dall'*experiendo* al *ratiocinando* e al *credendo*, ruota fondamentalmente intorno a due elementi: il riconoscimento del valore dell'esperienza e il legame con Anselmo di Canterbury. Ebneter mette adeguatamente in risalto come l'esperienza rappresenti il punto di partenza della conoscenza; questa impostazione, senza pregiudicare minimamente l'importanza della *ratio* e della *fides*, riflette un atteggiamento fortemente positivo del maestro nei confronti della realtà creata e delle potenzialità che l'uomo ha in quanto *imago Dei*. A riguardo poi del legame con Anselmo, particolarmente evidente nel ricorso alle *rationes necessariae*, l'autore non si sottrae ad un confronto critico tra i due pensatori, di cui evidenzia la differente finalità e il diverso punto di partenza che ne consegue; ma è soprattutto con l'accusa di razionalismo spesso rivolta a Riccardo che egli entra in discussione, ritenendola non fondata ma riconoscendo, allo stesso tempo, la necessità di chiarire la premessa metodologica del vittorino, cioè l'esigenza di raggiungere una comprensione della fede.

Il terzo capitolo (57–78) affronta il cuore della riflessione del *De Trinitate* da una prospettiva precisa: si tratta non di ripresentare l'intera costruzione del trattato, quanto piuttosto di far emergere il legame tra il concetto di *caritas*, su cui Riccardo articola la sua argomentazione trinitaria, e l'essere persona come *exsistere*, che Ebneter molto opportunamente interpreta come „essere sostanza in relazione“. Perciò, dopo uno sguardo d'insieme all'opera, egli si concentra sul concetto di comunione sotteso all'*argumentum caritatis*. L'autore sa convenientemente sottolineare gli aspetti più originali e caratteristici in rapporto all'idea di comunione quali, ad esempio, il carattere disinteressato dell'amore, la necessità di una relazione di reciprocità regolata dal concetto di *ordine* e, soprattutto, l'apertura „trialogica“ (65) realizzata dalla *condilectio*, essenziale alla natura dell'amore. È su questo sfondo che si pone la sua discussione circa il concetto di persona elaborato da Riccardo: attraverso una puntuale ripresa degli elementi di novità del *De Trinitate*, Ebneter fa emergere il significato sotteso al legame tra comunione, persona ed *existentia*, che costituisce la tesi di fondo dell'intero saggio. Il carattere composito di questo termine, il suo comprendere un *sistere* determinato da uno specifico *ex*, permette di pensare alla persona come essere in relazione: „Erst in der Beziehung und im Auf-den-Anderen-bezogen- Sein erhält die Person ihre Sistenz, das In-sich-Bestehen“ (72). La sottolineatura dell'aspetto relazionale della persona consente all'autore di delineare le coordinate fondamentali di un'antropologia trinitaria, radicata nel senso profondo dell'essere *imago Dei* da parte dell'uomo, un concetto questo che fonda e legit-

tima metodologicamente l'intera riflessione del vittorino e che sfocia nel riconoscimento della presenza dell'altro non solo come possibile, ma come necessaria per la realizzazione della persona in sé.

Il quarto capitolo (79–85) costituisce un tentativo di confronto critico tra Riccardo di S.Vittore e la posizione di Tommaso d'Aquino sul rapporto natura-persone, contenuta in particolare nelle *quaestiones* 29–30 della *Summa Theologiae*. Ebneter valuta positivamente la correzione che Tommaso apporta alla proposta di Riccardo circa la definizione di persona, in quanto, radicando la relazione nella sostanza, chiarisce quel rapporto tra l'essere in relazione della persona e l'unità della sostanza che nel vittorino era rimasto solo abbozzato.

Particolarmente riuscito è l'ultimo capitolo (87–91), dedicato ad un esame essenziale dell'originale progetto trinitario di G. Greshake, di cui Ebneter ha seguito le lezioni presso l'Università Gregoriana di Roma. Ebneter sottolinea con chiarezza il debito che Greshake ha nei confronti dell'impostazione trinitaria comunionale di Riccardo, facendo tuttavia emergere come egli abbia portato per così dire a maturazione le premesse contenute nel *De Trinitate*, attraverso l'elaborazione di una visione teologica secondo cui l'essenza di Dio è in se stessa comunionale. In essa la persona non è solo un *exsistere*, ma anche un *obsistere* (90), nel senso che le persone sono una dall'altra e una nell'altra, e realizzano così l'essenza divina che non sussiste se non in questo evento di mediazione comunionale.

Coerente con l'impianto globale del suo studio, l'autore non esita a confrontarsi, a mo' di conclusione, con la posizione critica espressa dal romanzo *Baudolino*, dove la *communio* rappresenta solo un'utopia mentre la strada per arrivare alla verità di se stessi sembra essere quella della solitudine, efficacemente rappresentata dalla decisione del protagonista di ritirarsi sopra una colonna. Ebneter coglie tuttavia anche in questa posizione alcuni elementi di frattura, come ad esempio la coscienza di Eco della necessità di un *tu* per sapere chi è *l'io* (95), evidenziando al contempo il vero fraintendimento che il romanzo rivela, cioè l'incapacità di comprendere che la comunione tra gli uomini è il vero luogo in cui Dio si rivela.

L'esigenza di una visione trinitaria della realtà, di cui il pensiero di Riccardo di S.Vittore si fa portatore, spinge l'autore ad accennare, in conclusione, alla fondamentale rilevanza che la teologia trinitaria, radicalmente elaborata in chiave comunionale, ha per la concezione della persona umana, per la vita cristiana e, in modo particolare, per l'ecclesiologia e il dialogo interreligioso.

Il saggio di Ebneter rappresenta un prezioso contributo per la conoscenza e l'approfondimento del pensiero del maestro vittorino, soprattutto per la scelta di metterlo in dialogo con gli interrogativi e le prospettive della teologia contemporanea, una scelta che offre l'opportunità per una sorta di valutazione critica dell'attualità di Riccardo. Ma la proposta più significativa dello studio va senza dubbio individuata nella capacità dell'autore di legittimare, attraverso la visione trinitaria comunionale racchiusa nella *condilectio* e sulla base dell'an-

tropologia dell'*imago Dei*, il rapporto tra l'idea di persona e la relazione, che diventa l'aspetto essenziale della verità dell'uomo: l'io si plasma come un tu (75).

Il metodo della sua analisi, rigorosamente condotta sui testi latini originali e ben corredata dalla letteratura fondamentale sul *De Trinitate*, sa collocare adeguatamente l'opera nel suo contesto storico e teologico, lasciando trasparire con immediatezza gli elementi di continuità e di novità che le sono propri. In modo particolare, infine, va apprezzata la capacità di Ebneter, anche attraverso uno stile tanto preciso quanto fluido, di condurre a gustare quegli aspetti del vissuto e del teologare di Riccardo di S. Vittore che fanno di lui un autore di grande spessore e un imprescindibile punto di riferimento per quanti continuano a cercare un approccio, mai definitivo, al mistero della comunione trinitaria.

MARY MELONE SFA

HALLENSLEBEN, Barbara / VERGAUWEN, Guido: *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ – neu gelesen* (= Studia oecumenica Friburgensia 48). Fribourg: Academic Press 2006, 353 S.

Der stattliche Band dokumentiert die Beiträge des interdisziplinären Symposiums, das die Theologischen Fakultät Fribourg 2005 zum 100. Geburtstag ihres Ehrendoktors Hans Urs von Balthasar veranstaltet hat. Er dürfte bald zu den Klassikern der Balthasar-Literatur gehören; denn das selten gelesene und noch seltener besprochene, weil allzu monumentale Frühwerk Balthasars (sein „Riesenkind“, wie er es selbst nennt), die „Apokalypse der deutschen Seele“, wird hier wohl erstmals kritisch durchleuchtet. Erst 1998 sind die drei vor 1935 verfassten und später fast unauffindbaren Bände als Studienausgabe neu veröffentlicht worden, und es ist ein Verdienst der Herausgeber und Veranstalter des Symposiums nachdrücklich auf sie aufmerksam gemacht zu haben. Die nicht immer leicht zu lesenden 1600 Seiten des jungen Balthasar bieten ein doppeltes Interesse. Zum einen stellt sich hier der Theologe Balthasar als der Germanist dar, der er von Hause aus war; zum andern zeichnen sich die Züge seiner Theologie ab, wie sie vor der Begegnung mit Adrienne von Speyr aussah. Ein eingehendes Studium der „Apokalypse“ und der gleichzeitigen kleineren Schriften könnte ans Licht bringen, was im späteren Werk ursprünglich „balthasarisch“ ist, und was die Begegnung mit Adrienne von Speyr darin verändert und vertieft hat. Die Veranstalter des Symposiums hatten wohl ähnliches im Sinn, wenn sie einluden, den in der „Apokalypse“ sich abzeichnenden (und später sich durchhaltenden) „letzten Haltungen“ nachzuspüren. Ein anspruchsvolles Programm, dem eigentlich nur Balthasar-Spezialisten (wie Werner Löser, Dieter Hattrup und Rudolf Voderholzer) ganz gerecht werden konnten.

So dankbar man deren Beiträge entgegennimmt, liegt die Originalität des Bandes doch anderswo. Balthasars „Apokalypse“ wollte die Letzthaltung verschiedenster Autoren von Lessing bis Karl Barth christlich-theologisch durchleuchten, „enthüllen“. So stellte sich die Aufgabe, diese „Enthüllung“ noch ein-

mal auf ihre Sach-Gerechtigkeit hin zu überprüfen, wobei auch der geistige Abstand zwischen uns und den Dreissiger Jahren zu berücksichtigen war – eine Aufgabe, die nur interdisziplinär erfüllt werden konnte. Das Kernstück des vorliegenden Bandes bilden deshalb acht Monographien (bei Balthasar sind es fünf- und zwanzig) von ausgewiesenen Fachleuten. Sie behandeln Novalis (Sabine Haupt), Goethe (Peter Hofmann), Jakob Taubes (Ursula Baatz), Kant bis Hegel (Martin Bondeli), Dostoevskij (Rolf Fieguth), Nietzsche (Jean-Claude Wolf), Karl Barth (Hans-Martin Kromer) und Origenes (Franz Mali). Deren Beurteilung des balthasarschen Werkes ist umso einleuchtender, je weniger sie gegenwärtiges professorales Fachwissen ausbreiten und je mehr sie sich um eine Rekonstruktion der Germanistik zur Zeit der Abfassung von Balthasars Dissertation (aus der die „Apokalypse“ herausgewachsen ist), d.h. am Ende der Zwanziger Jahre bemühen. Diesbezüglich erhält man, nach einer theologischen Einstimmung durch Guido Vergauwen und Werner Löser, wertvolle Hinweise von Sabine Haupt und Stefan Bodo Würffel (Endzeit-Philologie. Hans Urs von Balthasars germanistische Anfänge), wobei mit Recht auch Balthasars Beeinflussung durch den George-Kreis angesprochen wird – schon seine frühe Handschrift weist überdeutlich auf diesen Einfluss hin.

Dass manche der Autoren Balthasar heute mit Befremden lesen, ist verständlich. In seinem einleitenden Beitrag weist Guido Vergauwen schon auf kritische Rezensionen beim Erscheinen der Bände hin. Am meisten scheint Balthasars eher prophetische als philologische „mythenkritische“ Methode zu befremden. Alois Haas hat sie andernorts zu erklären und zeitgeschichtlich zu einzuordnen versucht. Zu dem öfters kritisierten Stil der „Zitatklitterung“ (mit philologisch unverzeihlicher Entkontextualisierung und Auslassungen) wäre anzumerken gewesen, dass Balthasar diese wohl von seinem Lehrmeister Przywara übernommen hat. Ohne nun selbst der Beckmesserei zu verfallen, wären einige sachliche Versehen zu bereinigen. So wenn Jean-Claude Wolf S. 196 unterstellt, die in der Sammlung Klosterberg erschienenen Nietzsche-Bändchen seien primär für Priesterseminare und Ordensleute bestimmt gewesen. Vom durchaus säkularen Verlag Schwabe aus haben sie wohl kaum den Weg in die entsprechenden Bibliotheken gefunden (vgl. dazu 307). Auch andere etwas einseitige Urteile werden gelegentlich in einem anderen Beitrag relativiert, so z.B. S. 165 gegen S. 158 bezüglich fehlender Multiperspektivität. Dem manchmal anklingenden Verdacht eines gewissen Antisemitismus Balthasars wäre mit dem Hinweis zu begegnen auf die enge Freundschaft, die Balthasar in Wien mit Rudolf Allers und ein Leben lang mit Frau Marga Wertheimer verband. Dass er erst „im Alter von 25 Jahren“ (statt „5 Jahren“) das Klavierspiel erlernt habe (299), ist wohl ein Versehen, wobei angemerkt werden könnte, dass Balthasar auch selbst komponiert hat, z.B. eine noch erhaltene Messe für vierstimmigen Männerchor.

Während das Verhältnis Balthasars zur Musik in einem eigenen Beitrag thematisiert wird (Stefan Klöckner), wäre bezüglich der in der „Apokalypse“ enthaltenen philosophischen Dimension eine Fehlanzeige zu machen, zumal das Symposium ausdrücklich interdisziplinär war. Ruedi Imbachs „Marginalien zu Balthasars

Schrift „Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in dieser Zeit“ sind zwar verdienstlich, betreffen jedoch einen Vortrag, den Balthasar zehn Jahre nach Abfassung der „Apokalypse“ vor der neuscholastisch eingestellten Philosophischen Gesellschaft der Innerschweiz gehalten hat. Neben den beiden weitgehend von unserem heutigen Wissensstand geprägten Beiträgen von Martin Bondeli und Jean-Claude Wolf fehlen Monographien über die nicht minder wichtigen Figuren Kierkegaard, Bergson, Klages, Husserl, Scheler und Heidegger, ganz zu schweigen von Balthasars Verständnis der „nunmehr unverlierbaren phänomenologischen Methode“ (Zitat S. 11) – Stoff genug für ein weiteres Symposium.

Auf theologischer Ebene ist der Ertrag dieses Bandes wohl vor allem darin zu sehen, dass sich die Grundlinien der späteren Theologie Balthasars offenbar schon sehr früh abgezeichnet haben: Sein (nicht nur apologetisches) Interesse auch für die profanste, scheinbar ganz und gar säkularisierte menschliche Existenz, in der sich doch immer noch ein Drang, eine Öffnung auf die christliche Transzendenz hin finden lässt, und seine Überzeugung, dass sich diese Öffnung vor allem in den Werken der Kunst, der Literatur und der Musik zeigt. So lädt der vorliegende Band ein, auch den Germanisten Balthasar mit all seinen zeit- und personbedingten Grenzen kritisch ernst zu nehmen und sein Anliegen, vielleicht auf neuen Wegen, weiterzuführen. Dass die „Apokalypse“ einen grundlegenden Beitrag zur Aussöhnung zwischen Neuzeit und Christentum zu leisten versucht hat, geht aus der Gesamtheit der Beiträge, bei allem wiederholt artikulierten Befremden, deutlich genug hervor. Die öfters angesprochene Säkularisierungsthese lässt sich in der Tat in zwei Richtungen lesen: als Entfernung der Moderne vom Christentum oder als ihr Herkommen aus dem Christentum. Balthasar lädt zur zweiten Lesart ein. Als wertvolles Eigengut des vorliegenden Bandes sind schliesslich die ihn beschliessenden drei persönlichen Zeugnisse über Begegnungen mit Balthasar zu erwähnen, die Iso Baumer, Hanno Helbling und Herbert Meyer (zum Teil im (Zerr)Spiegel Kuno Räbers) nachzeichnen. Sie erlauben einer jüngeren Generation, die Balthasar nicht mehr persönlich kannte, etwas von der faszinierenden und für manche verwirrenden Persönlichkeit des damals noch jungen Jesuiten und Basler Studentenseelsorgers Hans Urs von Balthasar zu erahnen. Alles in allem ein würdiges Jubiläumsgeschenk der Freiburger Universität für ihren Ehrendoktor.

PETER HENRICI SJ

HEIMBACH-STEINS, Marianne / WIELANDT, Rotraud / ZINTL, Reinhard (Hgg.): *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Judentum – Christentum – Islam.* Bamberger interreligiöse Studien 3., Würzburg 2006, 165 S., ISBN 978-3899135312.

Die Förderung der Interreligiösen Forschung in Bezug auf die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam ist das Ziel der Reihe, in

der dieser Band erschienen ist. Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge der Eröffnungstagung des Zentrums für Interreligiöse Studien (ZIS) an der Universität Bamberg mit dem Titel „Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften“ als auch die eines etwas früher durchgeföhrten Symposions zum Thema „Homo politicus. Der Mensch als Staatsbürger“.

Die Religionsfreiheit „als Schlüsselfrage gesellschaftlicher Ordnung, die der Pluralität der Überzeugungen vom guten Leben Rechnung trägt und Raum gibt“ (13) ist der zentrale Horizont, dem sich die Beiträge des Bandes aus unterschiedlichen Disziplinen, der Religionssoziologie, der Politik, des Rechts, der theologischen Ethik sowie der Religionswissenschaft nicht nur zuordnen, sondern auch verpflichtet fühlen.

Marianne Heimbach-Steins eröffnet in ihrem grundlegenden Einleitungsartikel den Gesamthorizont, in dem sie ausgehend vom Säkularisierungsbegriff die tektonischen Verschiebungen im Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit beleuchtet, um dann unter dem Schlüsselbegriff der Religionsfreiheit die mit diesem Begriff einhergehenden zentralen Herausforderungen für den Staat als auch für die Religionsgemeinschaften darlegt. Die staatliche Selbstbegrenzung liegt in seiner Verpflichtung auf weltanschauliche Neutralität, die positiv verstanden „möglichst günstige Rahmenbedingungen für die Ermöglichung und Führung weltanschaulicher und religiöser Diskurse in öffentlich relevanten Angelegenheiten [...] schafft“. (14) Für die Religionsgemeinschaften besteht die Herausforderung oder auch Zumutung darin, dass sie die Spielregeln des säkularen Staates akzeptieren und sich konstruktiv zur Pluralität auch der Pluralität religiöser Überzeugungen verhalten müssen. Diese Herausforderung besteht nicht nur im Verhältnis Staat – Religionsgemeinschaften, sondern auch auf der Ebene der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft, die sich in zwei Rollen, der des/der BürgerIn und der/des BekennerIn wieder finden und diese miteinander vereinbaren müssen.

Aus dieser doppelten Perspektive ergibt sich der Aufbau des Bandes: Teil eins thematisiert das Verhältnis zwischen Staat, seinen Organen und den gesellschaftlichen Akteuren, hier insbesondere den Kirchen und Religionsgemeinschaften, während Teil zwei die Perspektive des einzelnen Mitglieds in der Spannung zwischen Bürger und Bekenner aufgreift.

Wolfgang Thierse, mit einem Beitrag zum Thema „Pluralität der Religionen. Herausforderung für Staat und Gesellschaft“, eröffnet den ersten Teil. In seiner Wahrnehmung des für moderne säkulare Gesellschaften charakteristischen vielschichtigen Verhältnisses von Religion, Politik und Kultur betont er gegen die Privatisierungsthese die notwenig öffentliche Dimension von Religion und den notwendigen interreligiösen Dialog, auch wenn es „für den Wahrheitsanspruch einer Religion [...] ein Stachel [bleibt], der religiösen Überzeugung des Anderen dieselbe Dignität zuzumessen, wie der eigenen“ (29). Gretchenfrage für den Islam ist und bleibt dabei seine Demokratiefähigkeit. Als Kernkompetenz für das Zusammenleben der Kulturen und Religionen formuliert Thierse eine „interkulturelle Kompetenz“, die mit einer differenzierten Aufklärung und Wissen über

den jeweils anderen einhergeht. So hat vor allem der Bildungsbereich die Aufgabe der Vermittlung dieser Kernkompetenz, was weit reichende Konsequenzen auch die Lehrmaterialien mit sich bringt. Stefan Huster erörtert in seinem Beitrag die Frage, inwieweit Weltanschauungskonflikte mit den Mitteln des Verfassungsstaates ausgetragen werden können und betont dabei, dass der Staat für einen Rahmen zu sorgen hat, dass alle an der Gesellschaft teilnehmen können, dies gehe aber nicht mit einer tatsächlichen Gleichheit aller einher. Niemand könne für sich das Recht beanspruchen, dass die politische Ordnung auf die besondere Berücksichtigung seiner Bedürfnisse und Weltanschauung eingerichtet werde, aber alle hätten das Recht, ihre Bedürfnisse im Rahmen der politischen Verfahren zur Geltung zu bringen. Ausgehend von einem normativen Konzept religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates, verstanden als respektvolle Nicht-Identifikation, erörtert Heiner Bielfeld die Frage, wie die Säkularität des Staates zu verstehen ist und welche Konsequenzen dies für die Akzeptanz der Prinzipien des säkularen Rechtsstaates von unterschiedlichen religiösen Standpunkten hat. In der Untersuchung muslimischer Haltungen gegenüber dem Rechtsstaat unterscheidet er zwischen Distanzierung, pragmatischer Akzeptanz und theologischer Würdigung. Dabei scheint die Haltung der pragmatischen Akzeptanz am verbreitetsten zu sein. Bei allen Vorbehalten ist für Bielefeld entscheidend, dass die volle Gewährleistung der Religionsfreiheit nicht unter einen ungeschriebenen „Kulturvorbehalt“ gestellt werden darf. Aus muslimischer Perspektive betont der Beitrag von Duran Terzi die Notwendigkeit zu differenzierter Wahrnehmung und zeigt auch tief verwurzelte wechselseitige Ängste auf, die nur durch den Dialog bewältigt werden können. Reza Hajatpur beleuchtet aus theologisch-philosophischer Perspektive den religiösen Pluralismus des schiitischen Islam.

Der zweite Teil wird mit einem Beitrag von Christa Schnabl eröffnet, die mit Rekurs auf das Diktum von Hannah Arendt, dass das vorgängige Menschenrecht das Recht sei, Rechte zu haben, eindrückliche politische-philosophische Überlegungen zur grundlegenden Möglichkeitsbedingung der Partizipation aller vornimmt. Erstes Recht ist das Recht auf Staatsbürgerschaft, denn: „Der Verlust des Rechts auf Rechte bewirkt doch eine eigenartige Weltlosigkeit, die sowohl für die Betroffenen selbst, als auch für die Zivilisation als Ganze eine Gefahr darstellt.“ (103) Daran anschliessend beleuchtet Karl-Wilhelm Merks in historisch-systematischer Perspektive das Verhältnis von Christen zum Staat bzw. die Rolle des Christen als Staatsbürger. Dazu legt er das Konzept einer christlich-politischen Ethik vor, die sich nicht als religiöses Sonderethos versteht, sondern einer autonomen Moral verpflichtet säkular kommuniziert und Religion einen explizit öffentlichen Platz in der Gesellschaft einräumt. Der Erarbeitung einer solchen Verhältnisbestimmung kommt dabei immer auch ein Moment der Inkulturation der Religion zu, insofern sich ein christliches Verhältnis des Politischen und die sich daraus ergebenden Rechte und Pflichten der Subjekte immer kontextuell zur herrschenden Gesellschaftsform entwickeln. Ein Beispiel für eine Funktionalisierung von Religion bei gleichzeitigem Verlust ihrer konstitu-

tiven Rolle im modernen Staat legt Cevat Kara mit seiner Fallstudie zur Verbindung von staatsbürgerlicher und moralischer Erziehung in der Jungtürkenzeit 1908–1914 vor. Religion – so legt es die Studie nahe – wird im Rahmen der politischen Tugendlehre lediglich zur Begründung des Anspruchs eines modernen Erziehungskonzepts in einem traditionellen Gesellschaftsraum benötigt. Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag von Regina Ammicht-Quinn, die der Frage nachgeht, wie im ihrer Meinung nach fragilen „christlichen Abendland“ unter den Bedingungen von religiösen und weltanschaulichen Pluralitäten dialogfähige Identitäten ausgebildet werden können. Dazu plädiert sie für die Ausbildung von Identitäten, die nicht an Privilegien oder normierende Einflüsse gebunden sind, sondern als geistig-geistliche Identitäten den Raum des sensiblen „Zwischen“ pflegen können, aus dem heraus Dialog entstehen kann. Das stellt an die Religionen die Herausforderung, das eigene Selbstverständnis in einer konstruktiven Ausgestaltung der Spannung von Wahrheit und Freiheit zu entwickeln, so dass die Identität von Glaube und Überzeugung zu Gunsten der Möglichkeit eines friedlichen und heilvollen Miteinanders entfaltet werden kann.

Der Band beleuchtet das Thema der religiösen Identität(en) auf der Basis der Religionsfreiheit aus vielfältigen Perspektiven, dabei hebt er sich durch die fast durchgängige Fundiertheit und Fachkompetenz der Beiträge von anderen Veröffentlichungen ab. Insbesondere die Beiträge von Heiner Bielefeld und Karl-Wilhelm Merks eröffnen dabei noch einmal deutlich neue Perspektiven zu ihren jeweiligen Schwerpunkten. Dass zudem der Perspektive des Individuums in der Spannung zwischen Bürger und Bekenner besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist ein weiteres Verdienst dieser Veröffentlichung. Überrascht hat, dass der Theoriediskurs über die Frage, ob und wie religiöse Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs eingebracht werden können, nur am Rande im einleitenden Artikel von Marianne Heimbach-Steins gestreift wird. Zu diesem Thema hätte man sich gut einen weiteren Beitrag vorstellen können. Alle an grundlegenden Fragen des Interreligiösen Dialogs Interessierten finden in diesem Band zentrale Fragestellungen dieses Themenfeldes in gebündelter Form.

JUDITH KÖNEMANN

LANGENOHL, Bertil / GROSSE RÜSKAMP, Christian (Hgg.): *Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters*. Münster: LIT Verlag 2005, 323 S., ISBN 978-3825881191.

Wer Tiemo Rainer Peters OP kennt, ahnt, welchen Einfluss er auf seine Schüler und Schülerinnen, Freunde und Freundinnen hat.

In einem Gespräch mit seinem Lehrer Johann Baptist Metz lautete ein zentraler Satz: „Nur im praktischen Vollzug gerät man in die Nähe dessen, was wir Gott nennen...“ (59). Seit seiner Dissertation zur „Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers“ (1975) ist dieser Theologe und Märtyrer seine „Leit-

figur“. Von ihm sagte er in dem Interview: „Einer seiner tiefgründigsten Gedanken ist zweifelsohne dieser aus den Gefängnisbriefen: ‚Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.‘ Bonhoeffer hat beides, das ‚Mit‘ und das ‚Ohne‘ beherzigt. Er hat die aufgeklärte Moderne in ihrem Pathos des ‚*etsi deus non daretur*‘ (deutsch: ‚auch wenn es Gott nicht gäbe‘ – Hugo Grotius) theologisch ernst genommen und gleichzeitig – oder jetzt erst recht – den Gott der biblischen Überlieferung beansprucht und sich ganz selbstverständlich in seiner Nähe gewusst.“ (65)

Erstaunlicher mag uns seine Berufung auf Franz Overbeck (1837–1905), den theologiekritischen Freund Friedrich Nietzsches, vorkommen. In der Metz-Festschrift „Mystik und Politik“ (1988) schrieb er über die „Aktualität Overbecks und seine theologischen Anfragen“ (218–234): „Overbeck – viel eher Theologe denn Historiker – war [...] offenbar gar nicht sosehr auf die Entstehung des Christlichen selbst und seine historische Erfassung konzentriert, als auf jenes von der modernen Theologie, d.h. dem theologischen Idealismus und christlichen Liberalismus des 19. Jahrhunderts hervorgebrachte ‚unwirkliche Wesen‘ eines zu tiefst bürgerlichen ‚Christentums‘: ihm jede historische Begründungs- und Legitimationsmöglichkeit zu verwehren und seine Unmöglichkeit durch die Geschichte zurückzuverfolgen bis hinein in die geheimnisvollen Ursprünge der jüdisch-christlichen Religion, dürfte sein eigentliches Interesse gewesen sein“ (221).

Es gibt eine Diskussion innerhalb der „Neuen Politischen Theologie“, die fragt: Leidet Gott oder leiden nur wir an Gott? Hier tritt Tiemo Peters gegen seinen Lehrer Metz für den leidenden Gott ein und kann sich das vom Alttestamentler Erich Zenger biblisch bestätigen lassen (67). Die Frage lässt sich am Begriff der *Erfahrung* darstellen.

Was heißt bei Tiemo Peters „Erfahrung“? Im Interview mit *Carolin Hanke* (13.11.2003) steht die Frage nach der Erfahrung im Mittelpunkt (77–84). Peters weist auf die ersten Grundkurse zurück, so auf den von 1977/78 über „Religiöse Erfahrung, Glaubenssprache, theologische Reflexion“, den er mit seinem Freund Kuno Füssel (vgl. dessen Beitrag 91–105) zusammen gehalten hatte. Er beruft sich auf den Psychologen Ronald D. Laing und dessen 1967 in Deutsch veröffentlichte „Phänomenologie der Erfahrung“ (79). Um dem Erfahrungsbegriff näher zu kommen, sind Füssel und Peters interdisziplinär vorgegangen: Psychologie und Theologie (79f.). Hinzu kam die Pädagogik im Anschluss an Paolo Freire. Damit versuchten sie, den Studenten zu selbstbestimmtem Lernen zu helfen (80)! Ein zusammenfassender Satz: „All dies hing letztlich mit der eigentlichen Absicht zusammen, Theologie und Erfahrungswelt näher zusammenzurücken“ (83). „Heute“ – also 2003 – „sind die Studierenden unpolitisch geworden, wie die gesamte Fakultät. Entsprechend will man die Theologie möglichst schnell und intensiv kennenlernen, aber sich persönlich möglichst wenig einbringen...“ (84).

Kuno Füssel bringt in kritischer Weise die Rolle der Wirtschaft ins Spiel (92). Es geht darum, das Soziale neu zu denken und zu praktizieren (94). Ihm geht es um eine „Kritik des Ökonomismus aus der Perspektive der politischen Theologie“ (98). Seine Kritik des Neoliberalismus kann man anderswo nachlesen.

Auf Peters späteren Schwerpunkt („Nach Auschwitz von Gott sprechen“) lässt sich der Spanier *Reyes Mate* ein (155–170). Er geht dabei von Theodor W. Adorno aus und konfrontiert ihn mit Hannah Arendt. Er schließt: „Im Leichnam sehen sie [Adorno und Walter Benjamin] nicht einen Toten, ein Stück abgestorbene Natur, sondern das Projekt eines vereitelten Lebens und deswegen stoßen sie auf eine Hoffnung, ‚eine Sehnsucht nach Erlösung‘. Die Erinnerung [von der Metz und Peters stets sprechen] besteht darin, sich diese Sinngebung zur Aufgabe zu machen und ihr den Platz des entscheidenden Horizontes für die Lebenden anzugeben“ (170).

Bertil Langenohl, einer der Hauptherausgeber, behandelt das Peters stets bewegende Thema der Anfragen des Judentums (201–230). „Die neue Politische Theologie hat gerade mit ihrem Insistieren auf die Vermitteltheit des Glaubens durch Geschichte und Gesellschaft versucht, diesen soteriologischen Gegensatz von Judentum und Christentum zu entschärfen“ (203). „Dennoch ist zu bezweifeln, dass die Idee des Messianischen umstandlos zum ‚Treffpunkt von Juden und Christen‘ (J. Manemann) werden kann. Und das liegt in der Dialektik dieser Idee, einer ganz buchstäblich gefährlichen Dialektik.“ (205)

Langenohl versucht ein Gespräch mit *Gershom Scholem*. Unter den drei von diesem unterschiedenen Messianismen interessiert ihn besonders der „mystische Messianismus“ (209). Dabei geht es um den Gegensatz von Mystik und Offenbarungsreligion, weil in dieser (diesen) die Kluft zwischen Gott und Mensch deutlich wird. Nach Scholem (nicht umstritten) verbinden sich nach der „jüdischen Katastrophe von 1492“ Mystik und Apokalyptik – an der gerade die Neue Politische Theologie interessiert ist (211). Entsprechend sind im Sabbatianismus (nach Sabbatai Zwi) und in der Politischen Theologie der messianische Glaube präsentisch (214). Die gefährliche Verbindung des Messianismus im heutigen Israel stellt Langenohl auf S. 220ff. dar.

Der durch sein Gespräch mit Carl Schmitt bekannt gewordene Jacob Taubes (1923–1987) konstruiert einen ausschließenden Gegensatz zwischen Messianismus und Tora (226–228). Er zieht eine Parallele zwischen Sabbatai Zwi und dem hl. Paulus: Beide seien aus dem Judentum bzw. dem Christentum als „Häresien“ hervorgegangen (227). Als „Ausblick“ (228) fasst Langenohl zusammen: „Wenn die christliche Theologie, die ja wesentlich Christologie sein muss, gerade nach Auschwitz auf den Begriff des Messias nicht verzichten kann [...], so sollte sie doch auch zeigen, wie sie dem Antinomismus (der Ablehnung des Gesetzes) entgehen will. Einen Antinomismus, den zwar Paulus von Tarsus nicht gemeint, viele christliche Theologen nach ihm aber durchaus gepredigt haben: den Hass auf die ‚jüdische Gesetzesreligion‘ (die sich heute im Anti-Islamismus fortsetzt) im Namen der ‚Religion der Liebe‘.“ (229)

Johannes Sabel zieht zu einem ähnlichen Thema (231–242) besonders den „liberalen“ Rabbiner Leo Baeck (237ff.) heran. Dieser unterscheidet im Judentum halachische (Gesetzes-)Aussagen, die wörtlich zu verstehen sind, von haggadischen („narrativen“) Aussagen, die den Glaubensinhalt betreffen und nur metaphorisch (bildlich) zu verstehen sind (238f.). Von hier aus kritisiert Baeck Pau-

lus, der Glaubensaussagen zu Glaubenswahrheiten macht (239). Damit unterbewertet das Christentum das Gesetz (240).

Aus den vielen wichtigen Aufsätzen wähle ich nur aus: Ulrich Engel, „...man muss mit Gebeten beginnen“. Engel schreibt aus enger Verbundenheit mit Münster – besonders mit Tiemo Peters. Wie andere Autoren beginnt er mit Jacques Pohiers Buch „Wenn ich Gott sage“, das 1979 von der Kongregation für die Glaubenslehre inkriminiert wurde und sich „zwischen Gottbegehrn auf der einen und Gottvermissen auf der anderen Seite“ bewegt.

Dass die eigentliche theologische Sprache die Sprache des Gebetes ist, betonte Tiemo Peters stets. Ja, angesichts der Frage nach dem Tod wird das Gebet zum „Schrei nach Erlösung“ (40). Einig sind sich Engel und Peters, dass die Orden der Hintergrund für die Verbindung von theologischer Reflexion und Gebet sind – obgleich Tiemo Peters stets zurückhaltend über seine eigene Ordensexistenz spricht. Engels eigener Beitrag besteht darin, den französischen „Postmetaphysiker“ Jacques Derrida (1930–2004), auf den sich auch – erstaunlicherweise – J.B. Metz beruft (41f.), als bedeutsam hervorzuheben und anschließend ausführlich zu kommentieren.

Er stellt einen Zusammenhang zwischen Derrida und der Neuen Politischen Theologie vorsichtig her. Das Gebet kommt bei Derrida („mutmaßlicher Jude“) nur am Rande vor (43). Derrida geht vom Unsagbaren des Gedichts (*Celans*) aus. Engel fasst zusammen: „Im Ernstfall bleibt [...] als einzig irreduzibles Konstituens der poetischen Sprache die antwortlose Anrede an den Anderen.“ (46) Er zitiert einen Text Derridas (aus „Wie nicht sprechen“): „Die Sprache hat begonnen ohne uns, in uns, vor uns. Das ist dies, was die Theologie Gott nennt und es ist geboten / man muss, es wird geboten gewesen sein zu sprechen / man wird gesprochen haben müssen. Dieses ‚es ist geboten / man muss‘ ist zugleich die Spur einer unaussprechlichen (indéniable) Notwendigkeit [...] und eines vergangenen Geheißes. Stets bereits vergangen, also ohne vergangene Gegenwart.“ (48)

In demselben „How to avoid speaking“ untersucht Derrida Gebete, die Texte der negativen Theologie einleiten [...]: „Es müsste in jedem Gebet eine Adresse an den anderen als anderen geben und ich möchte sagen, auf die Gefahr hin, zu schockieren, Gott zum Beispiel. Als Akt, sich den anderen als anderen zu adressieren, muss er (d.i. jemand) gewiss beten (*prier*), das heißt bitten (*demander*), anflehen, ersuchen. Worum, das zählt wenig und das reine Gebet bittet den anderen um nichts anderes als es anzuhören, es anzunehmen, für es gegenwärtig zu sein, der andere als solcher, Gabe, Ruf und sogar Ursache des Gebetes zu sein. Dieser erste Zug kennzeichnet also eine Rede (einen Akt von Sprache, selbst wenn das Gebet schweigend erfolgt), die als solche nicht prädikativ, theoretisch (theo-logisch) oder konstitutiv ist.“ (49) „...man muß mit den Gebeten beginnen“, bemerkt Derrida, Pseudo-Dionysius zitierend. (50)

„Derrida erläutert: „Folgt man der impliziten Regel dieser Aussage, wird man sagen können, dass es stets möglich ist, Gott zu rufen, mit dem Namen Gottes diesen unterstellten Ursprung jeglichen Sprechens, seine erforderliche Ursache

zu nennen.“ (52) Hier knüpft Engel an Röm 8,26f. an (in der Übersetzung von F. Stier): „Dementsprechend aber nimmt sich der Geist unserer Schwachheit an. Denn: Wie wir bitten sollen um das, was uns not tut, das wissen wir nicht; der Geist selbst jedoch springt dafür ein – in wortlosem Seufzen. Der Erforscher der Herzen aber weiß, was das Sinnen des Geistes ist, weil er Gott gemäß für die Heiligen einspringt.“

Von Derrida her schreibt Engel: „Das ist (m)ein Antwortversuch auf die einfache und allerschwierigste, immer auch notwendige Frage, die uns gestellt ist: Was meine *ich* eigentlich, wenn ich Gott sage?“ (57)

Das mag genügen, um zum weiteren Lesen einzuladen!

PAULUS ENGELHARDT OP

LÜKE, Ulrich: *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit*. Freiburg i.Br.: Herder Verlag 2006. 336 S., ISBN-13 978-3-451-28859-3.

Auch in seinem neuesten Buch behandelt der Theologe und Biologe U. Lüke die anthropologische Grundfrage „Wer oder was ist der Mensch?“ aus der Perspektive einer Verbindung von naturwissenschaftlicher und theologischer Herangehensweise. Es geht ihm darum, wie er im Eingangskapitel deutlich macht, das bibelexegetische Menschenbild bzw. die theologische Anthropologie mit der Auffassung vom Menschen zu vermitteln, wie es sich insbesondere in der Evolutionstheorie, der Ethologie, der Humangenetik und Embryologie zeigt. Auf dieser Grundlage behandelt L. die Themen Naturalismusdebatte, Verhältnis von Evolution und Schöpfung, Unterschied von Mensch und Tier, Anfang und Ende des Menschen sowie Freiheit oder Determination des Geistes.

Der Autor beginnt (Kap. 2) mit einer recht knappen Auseinandersetzung mit der Naturalismusdebatte. L. hat nichts einzuwenden gegen einen methodologischen Reduktionismus, der den Menschen um der besseren Erkennbarkeit willen aus einer prinzipiell szientifisch-materialistischen Perspektive betrachtet und seine Ganzheit absichtlich ausblendet, wie dies etwa in den Naturwissenschaften praktiziert wird. Nicht annehmbar ist hingegen ein weltanschaulicher Reduktionismus wie der ontologische Naturalismus, der diese Partialisierung des Erkenntnisgegenstandes zum Ganzen des Gegenstandes erhebt. Gerade die theologische Rationalität, die nach Sinn und Zweck des Ganzen fragt, muss das bedenken, was einer bloß naturwissenschaftlichen, technischen oder wirtschaftlichen Rationalität entgeht. Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene verbleibend, kritisiert L. den ontologischen Naturalismus aufgrund einiger bekannter Einwände wie den der Nichteinlösung des naturalistischen Prinzips, wir könnten zwar noch nicht jetzt aber irgendwann alles Einzelne und das Gesamte naturalistisch erklären, den der Grenzen naturalistischer Erklärungen etwa im Bereich menschlichen Verhaltens, den des Misslingens einer naturalistischen Rekonstruktion von Religiosität und den Einwand, der ontologische Naturalismus stelle genau betrachtet nur eine metaphysische Position unter anderen dar. Statt

dem Naturalismus darüber hinaus einen undefinierten Naturbegriff vorzuwerfen, wäre es aber wohl richtiger, wenn L. auf die Undefiniertheit des naturalistischen Naturwissenschaftsverständnisses hingewiesen hätte.

Im nächsten Kapitel (Kap. 3) – eine etwas ausführlichere Überleitung in die neue Thematik würde dem Leser entgegenkommen – weist L. an den Schöpfungserzählungen des Alten Testaments auf, dass sie in keinerlei Weise als naturwissenschaftliche Beschreibung zu verstehen sind und verstanden werden können. Dies ist schon allein deshalb der Fall, weil die zwei Schöpfungserzählungen in Gen 1 so disparat sind, dass sie sich, was die Darstellung des Schöpfungsherganges betrifft, nicht harmonisieren lassen. L. greift zur Begründung auf klassische Befunde der neueren Exegese zurück, wobei allerdings manche kontroverse Auslegungsfrage sehr schnell (manchmal doch etwas vorschnell?) auf eine bestimmte Interpretation hin festgelegt wird. Als Beispiel sei die sehr knapp ausgeführte Interpretation der Gottesbildhaftigkeit des Menschen von Gen 1,26 als eine reine Funktionsaussage erwähnt. Die hier gemeinte Funktion des Menschen ist für L. sein Bezug auf die übrige Schöpfung als Bild des Bezuges Gottes zu seiner Schöpfung. Man müsste an dieser Stelle zumindest andeutungsweise auf die Frage eingehen, ob diese Funktionsaussage nicht eher eine Folge der Gottesebenbildlichkeit und nicht die Gottesebenbildlichkeit selbst ist, bzw. der Autor müsste klarer zum Ausdruck bringen, ob diese Funktionsaussage das Ganze der Gottesebenbildlichkeit zum Ausdruck bringen soll oder nur einen Teil. In den daran anschließenden zwei Kapiteln (Kap. 4+5) setzt L. sich systematisch mit der Frage nach dem Verhältnis von biblischem Schöpfungsgedanken und Evolution auseinander. L. macht deutlich, dass es sich hierbei nicht um zwei konträre Begriffe handelt, wie etwa die amerikanischen Kreationisten es sehen möchten. Und es war natürlich eine irrite Festlegung, als die Päpstliche Bibelkommission 1909 als Antwort auf die Evolutionslehre Darwins äußerte, an der Historizität der drei ersten Kapitel von Genesis sei im Wesentlichen festzuhalten. Doch auch von szientistischer Seite wurde und wird versucht, die Evolution als Antithese zum Schöpfungsgedanken darzustellen, indem – das Paradebeispiel ist Jacques Monod – suggeriert wird, die Resultate der naturwissenschaftlichen Forschung seien eine Art unwiderlegbarer Beweis dafür, dass die Evolution mit einer Steuerung des evolutiven Prozesses durch den Zufall gleichzusetzen sei. L. geht davon aus, dass die Evolutionstheorie eine der am besten begründeten naturwissenschaftlichen Theorien ist, die wir kennen. Es muss aber zwischen naturwissenschaftlicher Beschreibung und philosophisch-theologischer Deutung klar unterschieden werden. Vermischt werden diese Ebenen, wenn etwa Kardinal Schönborn der Auffassung ist, die Leugnung eines Planes in der Biologie sei Ideologie und nicht Wissenschaft, oder wenn amerikanische Kreationisten die Erforderlichkeit eines Intelligent Designer daraus herleiten, dass es komplexe Zweckmäßigkeit in organismischen Bildungen gibt. Aber auch auf der Seite derer, für die die Evolutionstheorie ein „Beweis“, eine „demonstratio ad oculos“ für die Abwesenheit eines planenden Gottes ist, werden philosophische Unterstellungen gemacht, die sich aus der bloßen naturwissenschaftlichen Be-

schreibung nicht zwingend herleiten lassen. Einen kritischen Blick richtet L. auch auf das anthropozentrische Kosmosverständnis, wie es in der Theologie des 20. Jahrhunderts sowie in der Theorie des so genannten „Anthropischen Prinzips“ formuliert wurde. Vorsichtig hinterfragt L. auf dem Hintergrund von Moltmanns Sabbat-Theologie die Annahme, die Evolution sei aus theologischer Sicht mit der Entstehung des Menschen notwendig zu Ende. Vor allem aber eine gewisse Auslegung des starken Anthropischen Prinzips, wonach das Universum so beschaffen ist, dass Menschen daraus entstehen müssen, reproduziert, so L., genau jene Vermischung von naturwissenschaftlicher Beschreibung und philosophisch-theologischer Deutung, die es zu vermeiden gilt, nämlich dann, wenn man es so interpretiert, als seien gewisse physikalische Daten an sich schon der Beweis für dieses Prinzip. Aus der naturwissenschaftlichen Beschreibung als solcher lässt sich weder das Anthropische Prinzip noch dessen Gegenteil herleiten. Grundsätzlich müssen wir akzeptieren, dass es mehrere mögliche Deutungen ein- und desselben naturwissenschaftlichen Befundes gibt. Ausgeblendet bleibt in L.s Darstellung die philosophische Frage, nach welchen rationalen Kriterien zwischen diesen verschiedenen, möglichen Deutungen entschieden werden kann.

Die nächsten zwei Kapitel (Kap. 6+7) befassen sich mit dem Verhältnis von Naturwissenschaft und dem Wesen des Menschen. Es geht zunächst um die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier im Spannungsfeld von Biologie und Theologie. L. ist der Auffassung, dass die gängigen Unterscheidungskriterien zwischen Mensch und Tier wie etwa der Werkzeuggebrauch, die Werkzeugherstellung, die Informationsweitergabe oder das Ichbewusstsein aufgrund der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse als widerlegt anzusehen sind. Daran anschließend stellt er die interessante These auf, dass es im Verbund mit dem letztgenannten Ichbewusstsein jedoch ein Kriterium gibt, nämlich das Transzendentzbewusstsein, das es möglicherweise erlaubt, zwischen Tier und Mensch genau zu unterscheiden. Der Begriff Transzendentzbewusstsein bleibt zwar recht vage und eine etwas genauere (philosophische) Bestimmung wäre hier wohl angebracht gewesen (wird in einem anderen Werk von L. allerdings näher ausgeführt), worauf L. jedoch hinaus will, ist die Aussage, dass es die Religiosität ist, die den Menschen wesentlich vom Tier unterscheidet, dass der Mensch gewissermaßen von Grund auf ein ‚homo religiosus‘ ist. Diese These setzt allerdings voraus, dass man mindestens schon dem ‚homo erectus‘ das volle Menschsein zuspricht, denn nicht erst beim Neandertaler, bei dem Bestattungsriten nachweisbar sind, die ein Transzendentzbewusstsein voraussetzen, sondern auch in Bezug auf diese unmittelbaren Vorfahren des ‚homo sapiens‘ hat die Paläoanthropologie schon Hinweise auf Religiosität gefunden. Diese für den Menschen wesenskonstitutive Religiosität bringt L. schließlich mit dem Theologumenon der Erschaffung der Seele durch Gott in Verbindung. Der Transzendentzbezug wird als Ausdruck der Erschaffung der Seele durch Gott verstanden. Was schließlich die Ontogenese, die Individualentwicklung des Menschen betrifft, muss diese Beseelung nach L. als Bedingung der Möglichkeit der Karyogamie oder als ein der Karyogamie synchrones Geschehen verstanden werden.

Es gibt in der Individualentwicklung des Menschen keine vormenschlichen Zustände.

Im daran anschließenden Kapitel knüpft L. an die letztgenannte Thematik an, indem die bioethisch relevante Frage nach Anfang und Ende des Menschen gestellt wird. Bezuglich des Anfangs des Menschen befasst L. sich ausführlicher mit der verbrauchenden Forschung an menschlichen Embryonen. Er führt – in Auseinandersetzung mit Reinhard Merkel – vier klassische Argumente an, die gegen diese Verwendung von Embryonen bzw. für die Auffassung, der Anfang des Menschen sei mit dem Embryo gegeben, sprechen: 1) die Zugehörigkeit des Embryos zur Spezies ‚homo sapiens‘, 2) die Tatsache, dass die menschliche Entwicklung vom embryonalen zum adulten Menschen ein kontinuierlicher Vorgang ist, so dass in dieser Entwicklung eine Unterscheidung zwischen noch nicht menschlich und menschlich nicht möglich ist, 3) die Tatsache, dass ein Embryo potentiell die Eigenschaften zukommen, die als typisch menschlich gelten und dem Embryo von daher Menschenwürde und Lebensschutz zuzusprechen sind, und 4) die Identität, die zwischen dem Embryo, dem Neugeborenen und dem heranwachsenden und erwachsenen Menschen durch die gleichbleibende individuelle DNS-Struktur besteht. Auf dem Hintergrund und im Sinne dieser Argumente schlägt L. dann einen Katalog von 15 Leitsätzen als ethisch verantwortlichen Leitfaden für den Umgang mit Fragen der biotechnologischen Forschung vor. Was das Ende des Menschen betrifft, befasst L. sich vor allem mit der Frage der aktiven Euthanasie. Er weist auf die Gefahren hin, aktive Euthanasie zu einer Wohltat umzuinterpretieren, er richtet sich auch hier wieder gegen Reinhard Merkel, der versucht die Unterschiede zwischen Sterbenlassen und aktivem Töten argumentativ einzuebnen, und er lehnt eine freiwillige aktive Euthanasie mit ärztlicher Assistenz auch bei schwer leidenden Menschen mit dem Argument ab, niemand habe das Recht, jemand anderen zur Mitwirkung an der eigenen Selbsttötung zu nötigen. L. plädiert für die moderne Palliativmedizin, die heute nahezu 100% der Patienten schmerzfrei stellen könne. Mit der grundsätzlichen Diskussion um die Frage nach einem Recht auf selbstbestimmtes Leben setzt sich L. nicht auseinander.

Das letzte Thema, auf das L. eingeht ist das Gehirn-Geist- bzw. Gehirn-Gott-Problem (Kap. 8). Was die Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist betrifft, setzt L. sich mit dem neurophysiologischen Determinismus von W. Singer und G. Roth auseinander. Der Autor stellt verschiedene Kritiken dieses deterministischen Ansatzes von Seiten der Philosophie, der Jurisprudenz, der Moraltheologie, der Literaturwissenschaft, der Psychiatrie und der Neurologie dar und kommt zu dem Schluss, der Anspruch, aus den neurophysiologischen Forschungsergebnissen lasse sich ein deterministisches Menschenbild herleiten, komme einer „neurophysiologischen Hochstapelei“ gleich. Auf die These Singers, aufgrund der grundlegenden Gleichheit neuronaler Prozesse bei bewussten und unbewussten Entscheidungen und aufgrund der Tatsache, dass unbewusste Entscheidungen deterministisch ablaufen, müssten auch die bewussten deterministisch ablaufen, antwortet L., es spreche prinzipiell nichts dagegen, dass, wenn

neuronale Prozesse zu etwas so Ungleichem wie Bewusstes und Unbewusstes führen, daraus nicht auch freie und unfreie Entscheidungen resultieren könnten. Auf Roths Anspruch, das, was wir in der Ich-Perspektive als Motive und Gründe für Handlungen erfahren, auf neurophysiologische Ursachen zurückführen zu können, so dass die Motive und Gründe im Grunde nur nachgereichte Fiktionen eines deterministischen Ablaufes sind, entgegnet L., es gebe kein Beispiel für eine solche Rückführung, und Roth selbst – womit er sich widerspreche – gebe zu, die Antriebe unseres Handelns seien uns nicht zugänglich. Was die grundsätzliche Frage der Zuordnung von neuronalen Erregungsmustern und Bewusstseinsinhalten betrifft, optiert L. jenseits von Monismus und Dualismus für einen „Perspektivismus“. L. weist auf die vielfachen Probleme bezüglich dieser Zuordnung hin, hält die Es-Perspektive auf das Gehirn und die Ich-Perspektive auf das eigene Bewusstsein für irreduzibel, und vertritt einen Perspektivismus als diejenige Position, die von zwei irreduziblen Betrachtungsweisen einer Realität ausgeht, die nebeneinander bestehen bleiben, ohne ihr Zueinander näher zu bestimmen. L. ist der Auffassung, dies sei angesichts des derzeitigen Wissenstandes auch intellektuell redlicher. Es geht hier aber – nebenbei bemerkt – vielleicht nicht um intellektuelle Redlichkeit, sondern um die vom Autor tendenziell ein wenig vernachlässigte Ebene einer philosophischen Betrachtung, welche die Denkbarkeit eines solchen Miteinanders zu eruieren versucht, und da bleibt nur entweder die Position des Monisten oder die des Dualisten. L. befasst sich im Weiteren dieses Kapitels noch mit der so genannten Neuro-Theologie als derjenigen Disziplin, der es um die Erhellung des Verhältnisses von neuronalen Prozessen und religiösen Vorstellungen und Praktiken des Glaubensvollzuges geht. In Auseinandersetzung mit den Ansätzen von Newman/D'Aquili, Ramachandran, Persinger u.a. kritisiert L. die Unschärfe hinsichtlich der philosophisch-theologischen Begriffe, die dort verwendet werden, weist darauf hin, wie dünn die neurophysiologisch-experimentelle Basis neurotheologischer Untersuchungen ist, und bemängelt die Einseitigkeit einer rein evolutionstheoretischen Betrachtung des Sinnes von Religion als Fitnessmaximierung oder Selektionsprämierung, soweit sie diesen Forschungen zugrunde liegt. Er lehnt diese recht neue Disziplin jedoch nicht als solche ab, sondern rät in der für L. typisch zwanglosen Ausdrucksweise zum „Weiterüben“.

Die Philosophie als unerlässliche Zwischenstufe zwischen Biologie und Theologie bleibt in diesem Buch, wie schon angedeutet, oft unterbelichtet. Auf deren Notwendigkeit wird zugleich immer wieder hingewiesen, und man könnte meinen, sie werde nur aus Gründen des Platzmangels an den Rand geschoben, aber L.s Position bleibt, was das Verhältnis von Vernunft und Glaube betrifft, zugleich ein wenig geheimnisvoll, auch wenn im vorletzten Kapitel (Kap. 9) diese Frage noch angesprochen wird. L. lehnt die Möglichkeit einer absoluten Vergewisserung unseres Denkens etwa durch Rückführung allen Denkens auf einen ersten voraussetzungslosen Anfangspunkt ab. Zudem ist für ihn all unser Denken als grundsätzlich unvollständig anzusehen. Der Mensch kann weder sich noch die ihn umgebende Welt auch nur annähernd zu Ende denken. Von daher

sind wir, so der Autor, in Fragen einer umfassenden Selbst- und Weltinterpretation auf die Ebene des Glaubens verwiesen. Mit L. sei zugegeben, dass dieser Glaube rational nicht hinreichend begründbar oder abschließend widerlegbar ist, die Frage, inwiefern ein solcher Glaube dennoch auch Vernunftgründen zugänglich ist bzw. auf einen Wahrheitsanspruch hin bestimmbar ist, beantwortet L. aber nicht, und die Frage will mir nicht aus dem Kopf, ob seiner Position – der Autor möge mir verzeihen, wenn ich ihn völlig missverstanden habe – nicht am Ende doch ein latenter Fideismus zugrunde liegt. Das Buch endet schließlich sehr schön damit, dass in einem kurzen „Nachspiel“ (Kap. 10) die Ungeheuerlichkeit und für den christlichen Glauben zugleich Unverzichtbarkeit der Menschwerdung Gottes angesichts unseres heutigen naturwissenschaftlichen Wissens vom Kosmos herausgearbeitet wird.

Man mag sich zunächst fragen, ob es sinnvoll ist, heute so komplex und differenziert behandelte Themen wie den Naturalismus, das Verhältnis von Naturwissenschaft und Schöpfung, die Bioethik und das Leib-Seele-Problem in einem einzigen Band zu vereinen, und es ist nicht zu leugnen, dass dies den Autor oft dazu zwingt, thetisch, bruchstückhaft und verkürzt darzustellen, was eigentlich hochkontrovers diskutiert und viel differenzierter dargelegt werden müsste. Wenn man aber davon ausgeht, dass L. mit diesem Buch beabsichtigt, eine etwas breitere Leserschaft als den bloßen Wissenschaftler vom Fach anzusprechen, worauf ja auch die vielen Beispiele, das Heranziehen von Bildern und die zahlreichen witzreichen und teils auch prägnanten Formulierungen hinweisen, dann ist die für den Spezialisten zuweilen nicht ganz zufriedenstellende Darstellung durchaus gerechtfertigt, ja sie füllt eine wichtige Lücke. L. ist es gelungen, dem Leser einen fundierten Überblick über eine Reihe hochbrisanter Fragen bezüglich unseres Verständnisses vom Menschen zu gewähren, Fragen, mit der sich die Theologie im deutsprachigen Raum leider größtenteils immer noch viel zu wenig auseinandersetzt, wobei der Autor, was erfrischend ist, stets dezidiert Stellung nimmt.

JÖRG DISSE

LÜNING, Peter: *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar* (= Münsterische Beiträge zur Theologie 65). Münster: Aschen- dorff 2007, 414 S., ISBN 978-3-402-02520-8.

Die in Münster als Habilitationsschrift angenommene Studie widmet sich der Frage nach Bedeutung, Stellenwert und Funktion des Kreuzes in den Theologien von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar. Die Auswahl dieser vier Theologen ist durch die weitere Leitfrage motiviert, ob sich in ihrer Theologie ein durch ignatianische Theologie grundlegend geprägtes Kreuzesverständnis ausmachen lässt. Dies erfordert im Gedankengang der Arbeit zunächst eine (kurze) Vergewisserung über die ignatianische Sicht des Kreu-

zes, bevor in vier Kapiteln die Kreuzestheologien der genannten Theologen untersucht werden. Eine kritische Zusammenschau beschliesst die Arbeit.

Als gemeinsame ignatianische Prägung lässt sich bei allen untersuchten Theologien eine konkrete heilsgeschichtliche Perspektive mit Konzentration auf die Soteriologie vermerken. Dabei wird das Kreuz durch die Vermittlung mit dem Analogiedanken auf das je grössere Geheimnis Gottes hin geöffnet. Das Gegenüber von Gott und Mensch wird in der ignatianischen Grundvorstellung der unmittelbaren Begegnung mit dem Gekreuzigten konkretisiert und als Einweisung in eine kenotisch-inkarnatorische Bewegung gelesen.

Die unterschiedlichen Ausfaltungen gemeinsamer Wurzeln führen Balthasar zu einer Einzeichnung der Kreuzesphänomenologie in den umfassenden trinitätstheologischen Horizont dramatischer Ästhetik und so zu einer theologischen Gesamtschau innergöttlicher wie gott-weltlicher Dramatik. Przywara und Rahner akzentuieren in besonderer Weise die Radikalität der Inkarnation, wobei es Przywara um das „grundlegende Enthalten- und Gehaltensein der Weltgeschichte bzw. der natürlichen Ordnung in der Offenbarungsordnung gerade bis in die dunkelsten Dimensionen des menschlichen Lebens hinein“ (367) geht, während Rahner das volle Menschsein des Inkarnierten aufnimmt, um es transzentaltheologisch fruchtbar zu machen. Sobrino schliesslich entwickelt die ignatianische Begegnungsvorstellung in geschichtlicher Kontextualisierung weiter und liest in den gekreuzigten Christus die „gekreuzigten Völker“ hinein. Die Schwachseiten der Entwürfe sieht Lüning in der Gefahr der „Entdramatisierung“ bei Balthasar, der Verdunklung der Erlösungsgewissheit durch das Kreuz bei Przywara, des Fehlens des commercium in der konkret widerfahrenen Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis bei Rahner und eine Entfernung von der personalen Christozentrik bei Sobrino.

Grundsätzlich erschliesst die Studie das Kreuz als „das beredteste Zeichen für die Unabschliessbarkeit des soteriologischen Gehalts göttlicher Offenbarung“; es ist „die ausdrücklichste Form göttlicher Rede ...“, die die Erkenntnis einer universale[n] Immanenz im nicht absoluten, sondern soteriologisch bedeutsamen Sich-Entziehen zu bestimmen suchenden göttlichen Transzendenz sprachlich-zeichenhaft zu realisieren beabsichtigt“ (380). Analogie und eschatologischer Vorbehalt als kritische Grundmomente der Gottesrede werden auf diese Weise christologisch-soteriologisch verankert. Die Studie von Peter Lüning bewegt sich auf hohem Niveau. Sie weckt aber die Frage, ob die beständige Reflexion auf die Verortung der inhaltlichen Aspekte des Kreuzesverständnisses in der Systematik der Theologie und ein gewisser Hang zur etikettierenden Zuordnungen den besprochenen Entwürfen ganz gerecht wird und eine befriedigende Hinführung zu ihnen darstellt. Ermüdend sind die (zu) zahlreichen exkursartigen Passagen im Kleindruck (bei ohnehin schon kleiner Schrift des Bandes).

REY-STOCKER, Irmi: *Anfang und Ende des menschlichen Lebens aus der Sicht der Medizin und der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam* (mit 13 Abbildungen). Basel: Karger 2006, 283 S., ISBN 3-8055-8012-6.

Beim vorliegenden Band handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer religionswissenschaftlichen Dissertation, die 2004 an der Universität Fribourg abgeschlossen wurde. Im Geleitwort bezeichnet Wolfgang Holzgreve, Präsident der Schweizerischen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe, die Autorin zu Recht als eine Grenzgängerin: Nach über dreissigjähriger Tätigkeit als Gynäkologin wendete sich Irmi Rey-Stocker der Religionswissenschaft zu und studierte die drei abendländischen Religionen in Israel und der Schweiz. Im Buch versucht sie, so schreibt sie im Vorwort, den Anfang und das Ende des Lebens sowohl aus medizinisch-naturwissenschaftlicher Sicht als auch aus dem Blickwinkel der vergleichenden Religionswissenschaften anzugehen. Das Ergebnis ist eine in verschiedener Hinsicht unkonventionelle Studie, die sowohl als praktische Informationsquelle im Sinne eines Handbuchs dienen kann als auch zum Mit- und Weiterdenken über existenzielle Fragen einlädt.

Bereits ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, dass die Autorin nicht nur nach dem Beginn und Ende des menschlichen Lebens fragt: „Was ist das Leben?“, so lautet der Titel der ausführlichen Einleitung (1–40), und die Überschrift des zweiten Kapitels kündigt Überlegungen zum „Monotheismus im Judentum, Christentum und Islam“ und damit eine grundlegende Erörterung zu Gottesbildern und -vorstellungen in den drei Schriftreligionen an (41–109). Während die Einleitung neben einigen philosophiegeschichtlichen Elementen vor allem die Darstellung von naturwissenschaftlichen Fakten und Hypothesen bietet (illustriert u.a. mit einem Foto von der Milchstrasse, einer schematischen Darstellung der DNA, einer Übersicht über die Primatenlinie und einem Foto von Primatenschädeln), stehen im zweiten Kapitel religionswissenschaftliche Beobachtungen zu Entstehung, Entwicklung und Verständnis des Monotheismus in den drei betrachteten Religionen im Zentrum. Auch wenn diese religionswissenschaftliche Darstellung gut recherchiert und aufgrund einiger Detailangaben auch ganz spannend zu lesen ist, werden hier auch die Grenzen der Studienanlage klar: Zum einen ist das Buch nicht in dem Sinne interdisziplinär, als eine Vermittlung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften gesucht würde; vielmehr bleibt es bei einem Nebeneinander der Beiträge aus Medizin bzw. Biologie einerseits und der Religionswissenschaft andererseits. Zum andern, und das ist je nach Sichtweise das Problem oder das Besondere des Buches, bleibt die religionswissenschaftliche Methode unreflektiert, ist über weite Strecken narrativ, wechselt bisweilen ins sachlich Darstellende, stellt eine Fülle von Einzelinformationen zusammen, und bleibt, abgesehen von einigen wenigen Bemerkungen und Fussnoten v.a. zu Karl Barth, theologisch abstinenter. Offen bleibt auch, warum mit dem Katholizismus, der Orthodoxie und dem Protestantismus das Christentum in verschiedenen Facetten dargestellt wird, während der Islam und das Judentum als einheitliche Blöcke erscheinen. Das Ergebnis hinterlässt darum

einen etwas beliebigen Eindruck, was auch das kleine Kapitel zur Ethik deutlich macht: Die normative Ethik auf die deskriptive Ethik zu reduzieren (so geschehen in der Definition auf S. 96) oder die christliche Ethik als „*Imitatio Christi*“ zu definieren (102), kann nicht genügen. Eigentlich geht es der Autorin in diesem Teil des Buches auch nicht um die mit Fundierungen und Begründungen beschäftigte normative Ethik, sondern um eine Darstellung der Grundlinien des faktisch gelebten bzw. als Ideal geltenden Ethos innerhalb der drei grossen Religionen (zu Stellung und Funktion des Ethos neben Mythos und Ritus hat beispielsweise Gerd Theißen in seiner semiotischen Religionstheorie des Christentums wichtige Klärungen vorgenommen). Das Verbindende und der rote Faden der vorliegenden Studie scheint mir der biographische Zugang einer naturwissenschaftlich geprägten, an religiösen Fragen sehr interessierten Ärztin zu sein, die sich (und einer interessierten Leserschaft) mit diesem Buch eine Übersicht darüber verschafft, wie die drei abendländischen Religionen das Leben überhaupt, insbesondere aber das menschliche Leben, verstehen und den Umgang mit besonderen Situationen regeln.

Im dritten und grössten Teil wendet sich die Autorin ihrem Kernthema zu: „Der Anfang und das Ende des Lebens aus der Sicht der Medizin und der abrahamitischen Religionen“ (111–217). Geboten wird insbesondere eine profunde Orientierung über die Fragen und Probleme, die sich aufgrund gegenwärtiger biomedizinischer Entwicklungen am Lebensanfang neu stellen. Zeitpunkt des Lebensbeginns, Embryonalentwicklung, die moderne Reproduktionsmedizin inklusive der neuen Entwicklungen in der Präimplantationsdiagnostik, der Stammzellforschung und dem Klonen werden aus medizinischer Sicht kompetent und verständlich dargestellt. In Zwischenschritten geht die Autorin dann auf die Interpretation und Bewertung der jeweiligen Techniken in den drei grossen Religionen ein – eine Darstellung (auch hier: keine diskursive Auseinandersetzung), die aufgrund ihrer Detailgenauigkeit überzeugt. Wird beispielsweise die Frage aus dem babylonischen Talmud „Wann kommt die Seele in den Menschen, beim Bedenken oder bei der Bildung des Embryos?“ zitiert (126), bietet die Autorin nicht nur die genaue Erklärung der verschlüsselten Fragestellung und der Antwort Rabbi Jehudas, sondern auch einen Einblick in die Vielfalt der späteren Kommentare. Auch die Abschnitte über die Beschneidung und den Schwangerschaftsabbruch sind sehr informativ, während der weitaus kürzer geratene Teil zum Lebensende nicht überzeugt. Beispielsweise verpasst es die Autorin, auf die besondere Beurteilung der Beendigung einer künstlichen Beatmung aus jüdischer Sicht einzugehen. Zudem sind die knappen Angaben zur aktiven Sterbehilfe nur teilweise richtig (194), insofern die Tötung auf Verlangen in Oregon verboten ist und in Northern Territory lediglich für einige Monate in den neunziger Jahren erlaubt war; die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften hat zudem entgegen einer Bemerkung auf S. 195 daran festgehalten, dass die Beihilfe zum Suizid kein Teil der ärztlichen Tätigkeit sei (die Fussnote 593 ist entsprechend unkorrekt); auch die auf S. 208 geäusserte These, das „*Hirntodkonzept* wird heute weniger als ein Todeskriterium verstan-

den, sondern vielmehr als ein unwiderrufliches... Stadium des Sterbeprozesses“, kann angesichts des neuen Schweizerischen Transplantationsgesetzes oder der neuen SAMW-Richtlinien zur Feststellung des Todes mit Bezug auf Organtransplantationen nicht widerspruchslos hingenommen werden. Schliesslich zeigt sich auch in diesem Kapitel deutlich, dass es der Autorin nicht um eine ethische oder theologische Erörterung schwieriger Entscheidungen am Lebensende geht, sondern um die Darstellung religiöser Positionen und des dazugehörenden Ethos.

Der kurze vierte Abschnitt widmet sich der Frage nach den „Besonderheiten im Umgang mit jüdischen, christlichen und muslimischen Patienten“ (219–229) und beschreibt in groben Zügen einige typische religiöse Ausdrucksformen und Gebräuche, die im Spitalalltag eine Rolle spielen könnten. Mit einer Synthese unter dem Titel „Anfang und Ende des Lebens: Sicht der Medizin und der abrahamitischen Religionen, Konvergenz und Divergenz“ (231–236) endet die Studie. Es folgen eine Zusammenfassung in drei Sprachen (237–240), eine tabellarische Übersicht über die wichtigsten Antworten der Religionen auf Probleme am Lebensanfang und -ende (242–244) und schliesslich ein hilfreicher Anhang mit Verzeichnis von Basistexten der drei Religionen, weiteren Übersichten und der zitierten Literatur (245–283).

Das Buch wird als Handbuch und Fundgrube für Leserinnen und Leser dienen, welche sich mit Anfang und Ende des menschlichen Lebens, aber auch mit Erklärungsmodellen für das Leben insgesamt aus religionswissenschaftlicher Sicht beschäftigen möchten. Wer theologische Erörterungen oder ethische Auseinandersetzungen erwartet, wird enttäuscht. Geboten werden hingegen solide naturwissenschaftliche und medizinische Fakten über Lebensanfang und -ende in verständlicher Sprache, zudem respektvoll zusammengestellte Informationen über Deutungen, Sichtweisen und Normierungen in den Traditionen der drei abrahamitischen Religionen. Das Buch ist Zeugnis für die authentische Suche einer naturwissenschaftlich geprägten Ärztin nach den Gründen des Lebens und der Existenz, danach, „was das ‚aus dem Mutterschoss‘ hervorgehende und mit dem Tod endende Leben des Menschen sei“ (236).

MARKUS ZIMMERMANN-ACKLIN

Christoph Kardinal SCHÖNBORN: *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*. Freiburg: Herder 2007, 189 S., ISBN-10 3-451-29389-7.

1. Um die Lage des Glaubens zu erproben, hat Kardinal Schönborn vor zwei Jahren einen Probierstein an den Zeitgeist gesetzt. Er hat ihn leicht geritzt, indem er unter dem Titel ‚Finding design in nature‘ einen Artikel von etwa tausend Wörtern in die New York Times hat rücken lassen.

Am 7. Juli 2005 hat er das geistige Schmuckstück der Epoche, die Evolutionslehre, einer Befragung ausgesetzt. Und es scheint, allein die Frage nach

der Reichweite war es, noch vor jeder Antwort, was den Geist der Zeit empört hat. Die Aussage hört sich auf den ersten Blick harmlos an: Nicht allein Zufall und Notwendigkeit, sagt der Kardinal, können das Leben und den Menschen erklären, es muß eine andere Wirklichkeit geben, die mit einem Plan in der Natur tätig ist. Er wählt das Wort ‚design‘, und diese Wortwahl wohl löste die Majestätsbeleidigung aus. Der harte Kern des Probiersteins lautete: ‚Scientific theories that try to explain away the appearance of design as the result of ‚chance and necessity‘ are not scientific at all, but, as John Paul put it, an abdication of human intelligence.‘

Eine Abdankung der Vernunft will sich niemand gerne nachsagen lassen. Sind Zufall und Notwendigkeit wirklich die letzte Erklärung der Natur oder belegt der Gebrauch des Paares den Verlust der Vernunft? Und weiter: Wie müßte man angemessen sprechen, wenn nicht alle Wirklichkeit bloße Natur mit Zufall und Notwendigkeit ist?

Auch der Natur-Gott hat, wie der Aufschrei zeigt, seine Propheten. Es klingt jedenfalls grenzenlos, was einige Autoren des Neo-Darwinismus zu bieten haben. Hier etwa der englische Wissenschaftshistoriker Will Provine, der im Buch angeführt wird: ‚Die moderne Wissenschaft impliziert unmittelbar, dass die Welt strikt nach mechanischen Prinzipien organisiert ist. Es gibt überhaupt keine zielgerichteten Prinzipien in der Evolution.‘ (30) Die Liste der strikten, bloßen, absoluten, alleinigen, unmittelbaren Sätze, gerne beginnend mit dem kategorischen ‚Nichts-als‘ ließe sich lange fortsetzen; ich füge nur einen besonders lautstarken Parteigänger hinzu, den Amerikaner Daniel Dennett. Auch er kein Wissenschaftler, sondern ein Philosoph der Wissenschaft, was seine Stimme umso schriller macht. Er feiert die Einzigartigkeit Darwins durch die Absolutheit der Idee. Der Gedanke der natürlichen Zuchtwahl verdiene den Preis für die beste Einzelidee, die je einem Menschen geglückt sei: ‚If I were to give an award for the single best idea anyone has ever had, I’d give it to Darwin.‘ (*Darwin’s Dangerous Idea*. 1995, p. 21)

Die Reaktionen auf die Initiative des Kardinals lassen sich in drei Gruppen einteilen. Da sind die scharfen Religionsgegner, die mit Darwin ihren atheistischen Köcher gefüllt sehen. Dann gibt es auf der anderen Seite die Anhänger des Intelligent Design, die entzückt waren, den Kardinal ihr Lieblingswort gebrauchen zu sehen. Dann gibt es besorgte wirkliche Kenner der Biologie, renommierte Wissenschaftler, die ganz und gar Christ sein wollen, ohne den Artenwandel leugnen zu müssen. In einem Artikel ‚Evolution und Vernunft‘ in der FAZ vom 19. Juli 2005 nennt Simon Conway Morris, überragender englischer Paläobiologe, den Times-Artikel einen Bärenhieb für den Glauben, weil der Kardinal in offenkundiger Unkenntnis ‚der Verbreitung und Bedeutung komplexer evolutionärer Mechanismen jenseits von Selektion und Mutation‘ lebt. Conway Morris neigt zur biologischen Notwendigkeit und erfreut sich bei der Hälfte der Evolutionsbiologen großer Beliebtheit; bei der anderen Hälfte stößt er auf heftigen Widerstand, zum Beispiel bei dem ebenso anerkannten Stephen J. Gould († 2002), der dem biologischen Zufall zuneigt. Wenn wir das Band des

Lebens noch einmal vor zehn, hundert oder fünfhundert Millionen Jahre einlegen und dann ablaufen lassen würden, sagt dieser, käme eine ganz andere Welt heraus und bestimmt kein Mensch.

2. Das Chaos auf dem Gebiet der Evolution ist also komplett, da Kenner wie Nichtkenner beliebige Reden über den Ursprung des Lebens führen. Man kann es ihnen nicht übel nehmen, denn Sinn und Unsinn des eigenen Lebens hängen eng mit der Frage der Herkunft des Lebens überhaupt zusammen. In dieses verminzte Feld hat Seine Eminenz den Fuß gesetzt und dabei eine Menge Minen hochgehen lassen. Der Mut allein hat Bewunderung und unseren Dank verdient. Das Thema lässt ihm seit Jahren keine Ruhe, wie der Artikel 2005 vor dem US-Publikum, wie eine ähnliche Ansprache vor dem Papst im September 2006 in Castel Gandolfo und wie die Katechesen dieses Buches zeigen, die er vor seinen Diözesanen im Stephansdom an Sonntagabenden in den Jahren 2005 und 2006 gehalten hat. In elf Kapiteln kreist der Wiener Erzbischof immer wieder um die Frage: Wie können Schöpfung und Evolution zu einem vernünftigen Glauben verbunden werden?

Wenn ich ihn richtig verstanden habe, geht er stets auf diese Weise vor: Mit der Bibel, mit Thomas von Aquin und mit dem offiziellen Katechismus der Katholischen Kirche stellt er die Aussagen der kirchlichen Schöpfungslehre vor. Daneben platziert er die naturalistischen Gegenreden. Hier als weiteres Beispiel den Biologen Julian Huxley, der 1959 zum 100. Geburtstag der berühmten ‚Origins‘ von Darwin meinte: ‚Der evolutionäre Mensch kann keine Zuflucht mehr in den Armen einer von ihm selbst erfundenen, vergötterten Vaterfigur finden.‘ (30) Darauf ergeht die bischöfliche Antwort: ‚Das sind eigentlich keine naturwissenschaftlichen, sondern philosophische Aussagen. Sie können auch gewissermaßen als Glaubensbekenntnisse betrachtet werden. Solche und ähnliche Aussagen sind immer wieder zu hören und sie sind Grund dafür, dass ich in der New York Times von dieser Art von Grenzüberschreitungen (nicht aber von naturwissenschaftlichen Theorien an sich) sagte, das ist nicht Wissenschaft, sondern Ideologie, Weltanschauung.‘ (31)

Oder der Papst-Darsteller Thomas Kretschmann, der in der DDR aufgewachsen ist: ‚Ich habe mit der Kirche nichts zu tun. Ich glaube nicht an Gott, ich glaube an die Evolution, das ist für mich logischer.‘ (81) Der Propaganda des Evolutionismus kann man nur gratulieren, da es ihr gelungen ist, aus einer wissenschaftlichen Theorie eine so universelle Weltanschauung zu machen und sie in den Köpfen festzusetzen. Kein Wunder jedoch, wenn der Sachwalter des Glaubens dabei bedenklich den Kopf schüttelt.

Welche Argumente führt der Kardinal an? Ich gebe ein typisches Beispiel. ‚Mit Darwin wird der Mensch wieder in die Natur zurückgeholt. Er ist ein Kind derselben Natur, die alles andere hervorgebracht hat. Daß diese Rücknahme mitunter zu weit geht und das Besondere des Menschen nivelliert wird, ist ein Schritt in die falsche Richtung.‘ (70) Hier wird eine richtige Ahnung artikuliert, jedoch nur eine Ahnung. Es fehlt der Begriff, der Evolutionisten auf der einen und Kreationisten auf der anderen Seite zum Zittern bringen könnte. Der

Kardinal ist großartig darin, das Thema auf die geistige Weltbühne gebracht zu haben, er ist großartig auch darin, die Gläubigen durch lebendige Katechesen zu stärken. Was ihm nicht so großartig gelingt, ist die Analyse der Evolutionslehre. Die halbe Abweisung, dieses ‚Mitunter zu weit‘, zeigt den fehlenden Begriff, mit dem philosophisch und theologisch die Evolution zu durchdringen wäre. Er fordert diese ‚intensive Denkarbeit‘ (81), erbringt sie jedoch als Erzbischof natürlich nicht selbst. Die Theologen sind gefordert. Zu ihrer Entschuldigung sei gesagt: Ich wüßte auch keinen Biologen oder Philosophen, der hier nicht im Nebel tappen würde; oben haben wir es gesehen. Vielleicht ist es hilfreich, die Niederung einmal in Augenschein zu nehmen, aus welcher der Nebel aufsteigt.

3. Eine vollständige Rezension bedarf eines Urteils zur Sache. Den Entstehungsort des Nebels benennt der Kardinal in der NYT so: Chance and necessity – Zufall und Notwendigkeit.

Notwendigkeit ist ein Wissens-Prinzip, Zufall ein Nichtwissens-Prinzip. Man kann deshalb nicht wie die Naturalisten sagen, Zufall und Notwendigkeit bilden ein einziges Prinzip, und dann behaupten: Damit haben wir alle Wirklichkeit des Lebens verstanden. Zufall und Notwendigkeit mögen die Schatten einer umfassenden Wirklichkeit sein, sie selbst sind kein adäquates Abbild davon. Nur Wissen ist Abbildung von Wirklichkeit, nicht das Nichtwissen. Wenn nun die Intelligent Designer den Zufall in der Natur begrüßen und durch eine göttlich kausale Notwendigkeit ergänzen wollen, ist das genauso unerleuchtet. Gott ist kein Gegenstand, der in der Natur objektiviert werden könnte. Wir müssen die Abneigung des Kardinals teilen: Wer Zufall und Notwendigkeit als Wissenschaft ausgibt, redet Unsinn, weil Zufall kein Wissen ist. Es käme darauf an, Zufall und Notwendigkeit richtig anzuschauen, doch wer kann das?

Der Zufall allein, wenn er in der Natur herrschen würde, brächte den Glauben zu Fall, ebenso die Notwendigkeit allein, wenn nur sie herrschen würde. Notwendigkeit allein ruiniert die Freiheit, wie Zufall allein sie ruiniert. Dennoch müssen, wie man sich überzeugen kann, Zufall und Notwendigkeit in der Natur existieren, damit dort die Freiheit Gottes und des Menschen Wirklichkeit werden kann. Der Atheismus ist in die Klemme geraten; seine Anhänger schreien laut, der Kardinal hat es gemerkt. Ihr Grund ist ziemlich wacklig geworden, worauf er sein Augenmerk nicht so sehr gerichtet hat. Die Physik liefert keinen Atheismus mehr, seit Einstein seinen Kampf für den nicht-würfelnden Gott verloren hat. Und der Biologe muß Zufall und Notwendigkeit ganz schön schief anschauen, damit er mit ihr noch seinen Atheismus begründen kann. Zwar nicht der Meinung, jedoch der Sache nach, ist die Naturwissenschaft als Quelle des Atheismus versiegt. Noch vor hundert Jahren beherrschte die Mechanik alles Denken, da war es für den wachen Menschen schwierig, zugleich ein religiöser Mensch zu sein. Heute, nach dem Ende des mechanischen Zeitalters ist es wieder leicht möglich – noch nicht der Mehrheitsmeinung nach, so doch der erkennbaren Wirklichkeit nach.

REZENSIONEN – PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHIEGESCHICHTE

Bonstettiana. K. V. von BONSTETTEN (1745–1832) Philosophie 1804–1831. Historisch-kritische Ausgabe. Aufgrund gedruckter und handschriftlicher Textvorlagen hg. von Doris und Peter Walser-Wilhelm. Unter Mitarbeit von A. Kolde, S. Howald und D. Jaillard. 3 Teilbände. Göttingen: Wallstein Verlag 2006, 1562 S.

Karl Viktor von Bonstetten gehört zu den herausragenden Köpfen der bernischen Geistesgeschichte. Im alten Bern des 18. Jahrhunderts als Sohn einer regierungsberechtigten Patrizierfamilie geboren, war ihm eine politische Laufbahn gleichsam zugesichert. Allerdings musste er sich damit, einer damaligen Usanz gemäß, bis zum 30. Lebensjahr gedulden. Bonstetten verbrachte diese „Wartezeit“ mit einem intensiven Studium der Literatur und der Wissenschaften, das ihn, nach einem Aufenthalt bei Charles Bonnet in Genf, durch Holland, England, Frankreich, Italien und weitere europäische Länder führen sollte. 1775 trat der hoch gebildete und weltgewandte Jungpatrizier in seiner Geburtsstadt in den Großen Rat ein und übernahm von 1787 bis 1793 die bernische Langvogtei Nyon. Sich in politischen Fragen durch pointiert liberale und weltbürgerliche Ansichten auszeichnend, fand er sich bei den Regierenden umgehend in der Rolle des Außenseiters. Im Kreise jener dagegen, die zu Reformen drängten, wurde er bald zum Hoffnungsträger. Zusammen mit Johannes von Müller verhalf Bonstetten zur Gründung des Berner „Politischen Instituts“, der heimlichen Eliteschule der Helvetischen Republik. Als sich Madame de Staël im Schloss Coppet am Genfersee niederließ, sorgte er als zuständiger Landvogt dafür, dass Schikanen seitens der Berner Regierung ausblieben, und ermöglichte dadurch die spätere Bildung des Groupe de Coppet, der mit Kants Aufklärungsphilosophie sympathisierte. Bonstetten begrüßte den Weg zu einem neuen, politisch und kulturell aufgeklärten Bern. Die straffe Neuorganisation des staatlichen Lebens, die sich mit dem Übergang zur helvetischen Republik ergab, behagte ihm allerdings ebenso wenig wie die bisherige Klüngelpolitik der Berner Oligarchie. 1798 übersiedelte er zu seiner Freundin Friederike von Brun nach Kopenhagen und ging wiederum vornehmlich seinen literarischen und wissenschaftlichen Interessen nach. Über mehrere Lebensabschnitte hinweg widmete er sich Themen vor allem pädagogischen, ökonomischen, archäologischen, kunsthistorischen und philosophischen Inhalts. Um 1810, nach einem längeren Kuraufenthalt in Südfrankreich, durchlief er eine ausgeprägt philosophische Phase. Seine Vorliebe galt dabei einer Richtung, die man als psychologische Anthropologie umschreiben kann. Als Ergebnis seines Forschens und Nachdenkens in dieser Sache erschienen 1821 seine *Etudes de l'homme ou Recherches sur les facultés de sentir et de penser*, ein Werk, das auf erweiterter Grundlage 1828 auch in einer deutschen Übersetzung unter dem Titel *Philosophie der Erfahrung oder Untersuchungen über den Menschen und seine*

Vermögen veröffentlicht wurde. Verglichen mit den pädagogischen Schriften hat es eher geringe Beachtung gefunden. Rezessenten wie der Göttinger Philosoph Johann Georg Heinrich Feder beklagten sich zudem darüber, dass ihm darin der berühmte rote Faden fehle.

Mit den im Rahmen der historisch-kritischen Bonstetten-Edition jüngst herausgegebenen drei Teilbänden der Abteilung „Philosophie“ erlebt dieses Spätwerk nun seine Renaissance und angemessene Würdigung. Auf eine Sammlung philosophischer Arbeiten Bonstettens von 1804 bis 1809 folgen in den Teilbänden II und III die äußerst sorgfältig edierten *Etudes de l'homme* und die *Philosophie der Erfahrung*, ergänzt durch Einleitungsentwürfe, handschriftliche Erweiterungen und andere zugehörige Aufzeichnungen Bonstettens. In allen Bänden wird auf relevante textgenetische und zeitgeschichtliche Zusammenhänge hingewiesen. Der Leser erhält hiermit eine eindrückliche Einsicht in Bonstettens philosophisches Schaffen und überdies eine unverzichtbare Hilfe beim Versuch, sich über die Bedeutung und Einordnung dieses Schaffens klar zu werden.

In der deutschen Philosophie des späten 18. Jahrhunderts gehören die mit dem metaphysiklastigen Schulsystem Wolffs brechende Vernunftkritik Kants und die nachkantischen Systeme zu den avanciertesten Strömungen. Als fortschrittliche Form der philosophischen Aufklärung gilt damals aber auch ein empirisch-psychologischer Wolffianismus, der eine Koalition mit dem englischen Empirismus und französischen Sensualismus bevorzugt. Bonstetten, der sich mit Leichtigkeit zwischen den Kulturen bewegt, steht offenkundig von Grund auf dieser zweiten Richtung nahe. Hauptgegenstand seines Denkens ist die menschliche Seele, genauer: das menschliche Seelenvermögen. Dieses soll in seinen Elementen, Zusammensetzungen und Formen analysiert und dargestellt werden. „Vorstellung“ („idée“), „Empfindung“ („sentiment“) und „Verhältnis“ („rapport“) sind dabei als die drei grundsätzlichen „Elemente“ unseres Denkens und Wollens anzusehen, wobei die beiden ersten auch als zwei Hauptattribute eines sich aktiv und passiv verhaltenden Vermögens der „Sinnerregung“ („sensation“) verstanden werden können (vgl. 1032). Das dritte Element, das Verhältnis, muss den beiden anderen je schon beiwohnen. Denn aus dem Denken ergibt sich nur dann ein Gedanke, wenn die Sinnerregung als Verhältnisbestimmung, als Ideenrelation vorliegt. Diese Verhältnisbestimmung ihrerseits impliziert eine Tätigkeit, ein Kraftvermögen, welches bereits in der Sinnerregung in Form der Denk- und Empfindungs- bzw. Einbildungskraft präsent ist und welches im Wollen und speziell im freien Wollen zu seinem reineren Ausdruck gelangt, wiewohl es dabei nie als eine „Kraft für sich“ missverstanden werden darf (vgl. 1233). Die in dieser Weise strukturierte Sinnerregung kennt je nach Objektbezug verschiedene Grade und Stufen. Ist das anregende Objekt ein anderes Lebewesen, befindet man sich auf der Stufe des „moralischen Sinnes“ (vgl. 1168ff.).

Dass er bei diesen Grundlegungen wie auch beim Gerüst seiner folgenden Ausfaltungen des menschlichen Seelenvermögens seinem Lehrer Bonnet und Au-

toren wie Bacon, Condillac, Locke, Leibniz, Hume und Adam Smith viel verdankt, ist Bonstetten sich bewusst. Es geht ihm denn auch wesentlich darum, die brauchbaren Ansätze dieser Philosophen aufzunehmen, sie durch Materialien, die der Erfahrung oder Selbstbeobachtung entstammen, zu bereichern, durch assoziatives Denken in weiteren Facetten zu beleuchten. Man neigt seit jeher dazu, ein solches Vorgehen eklektisch zu nennen. Aber Bonstetten ist kein Eklektiker in dem Sinne, dass er nur reproduziert, ausschmückt, an fremden Denknetzen knüpft, ohne eigene Knoten zu bilden. Sein Bemühen, bestehende Denkresultate gleichzeitig neu zu durchdringen, ist ebenso unverkennbar wie sein steter Versuch, die angeeigneten Ansätze auch angemessen zu gewichten und zu beurteilen. Vor diesem Hintergrund macht Bonstetten sich mit seinem Appell an Erfahrung und Selbstbeobachtung sowohl zum Anhänger als auch zum profilierten Kritiker der rezipierten Seelentheorien. Die seines Erachtens abstrakten und vielfach unüberprüft gebliebenen Ergebnisse, die uns die Systeme des Rationalismus hinterlassen haben, sollen durch Erfahrung korrigiert werden, was aber nur dann möglich sein soll, wenn wir eine Erfahrung unter „richtigen Grundsätzen“ zur Verfügung haben (vgl. 1067), wenn wir uns somit ebenfalls von einem naiven Empirismus verabschieden. Hinzu kommt, dass der Vorschlag, die Seele grundsätzlich als kraftdurchsetzte Sinnerregung zu begreifen, im Hinblick auf eine Kritik sowohl an einem Materialismus als auch an einem Immaterialismus oder Spiritualismus der Seele durchgefochten wird. Wie Bonstetten eindringlich darlegt, ist und bleibt der „Zentralpunkt“ der Sinnerregung, die tätige Seele oder das „Ich“, ein Geheimnis (vgl. 1321). Während sich die Sinnerregung durchweg als psychischer und physischer Vorgang beschreiben und somit erklären lässt, bleibt das Ich als solches unerklärbar. Oder anders ausgedrückt: Das Ich lässt sich zwar als Vorgang dieser Art erklären, aber dieses Ich ist dann nicht mehr jenes Ich, welches ihn erklärt. Jeder materialistische Zugang wird dies anerkennen und sich deshalb entsprechend in seinem Erklärungsanspruch einschränken müssen. Als Kehrseite dazu ist es aber auch nicht sinnvoll zu behaupten, das Ich könne unabhängig oder getrennt von der psychischen und materiellen Sinnerregung existieren. Deshalb muss mit Bonstetten ebenso dem Spiritualismus – und darunter einem Dualismus, der Geist bzw. Ich und Materie als getrennte Bereiche annimmt – seine Unzulänglichkeit vor Augen geführt werden (vgl. 1330). Ausgehend von der Überzeugung, dass die Seele in ihrem Kern Geist ist, darf kein Geisterreich der Seele errichtet, ausgehend vom geheimnisvollen Ich keine Geheimnistuerei, kein Kult des Nichtwissens betrieben werden. Eine taugliche Alternative zum materialistischen und immaterialistischen Seelenverständnis sieht Bonstetten dabei schließlich in einer Fortführung der von Spinoza und den Okkisionalisten vorbereiteten und von Leibniz zu einem eigentlichen Paradigma fortentwickelten Idee eines Parallelismus oder Prästabilismus von Geist und Körper. Die nicht eliminierbare Differenz von Geist und Körper kann und soll, so die Grundtendenz dieser Fortführung, nicht daran hindern, die regelartigen Zuordnungen von geistigen und körperlichen Prozessen tiefer als bisher auszuloten, vollständiger als bisher zu erschließen. Dieser Weg scheint Bonstet-

ten zufolge gerade auch eine Rettung der vom Materialismus angezweifelten These der Unsterblichkeit der Seele zu verheißen. Die Vorstellung des Todes unseres Körpers, die jene der Zerstörung unserer Seele nach sich zieht, lässt sich seines Erachtens überwinden, oder zumindest in ihrer Schreckhaftigkeit mildern, wenn wir in der Erforschung des Prästabilismus erfolgreich voranschreiten. Denn jener „Tod“, den wir als „finsteren Abgrund“ empfinden, ist nichts als ein „Ausdruck unseres Nichtwissens“ über Zusammenhänge von Geist und Körper, die uns in absehbarer Zeit zugänglich sein werden (vgl. 1327). Eine Hoffnung des Aufklärers Bonstetten, die allerdings, wie er selbst nur allzu gut weiß, prekär ist.

Selbstbeobachtung und Selbstkenntnis, Erhebung zur Freiheit aus der Kenntnis und Kraft der Seele sind typische Stichworte der bernischen Aufklärung in der Phase unmittelbar vor der Helvetik. Berner Kantianer und Fichteaner wie Johannes Ith, Philipp Albert Stapfer und Johann Rudolf Steck schöpften aus dieser psychologisch-anthropologischen Gedankenwelt ihre kulturpolitischen Visionen zu einem neuen bernischen und schweizerischen Staat. Liest man die *Philosophie der Erfahrung*, in deren Analysen zum menschlichen Seelenvermögen interessanterweise auch Überlegungen zu Freiheit und Nation eingeflossen sind, vor diesem Hintergrund, drängt sich der Schluss auf, dass ihr Autor die besagte bernische Aufklärung wesentlich mitbegründet, mitgestaltet und überdies im Laufe des frühen 19. Jahrhunderts zu einem eindrücklichen Abschluss gebracht hat. Die ihm nicht sonderlich zusagende Orientierung mancher seiner Mistreiter an den nordischen Philosophen Kant und Fichte erscheint dabei als nebensächlich.

Abschließend ein Wort zur Edition: Die Herausgeber der „Bonstettiana“, Doris und Peter Walser, haben auch bei den vorliegenden kritisch editierten Bänden keinen Aufwand gescheut. Alle verfügbaren handschriftlichen Quellen sind einbezogen worden. Die deutsche Ausgabe von Bonstettens Spätwerk ist auf der Grundlage der bisherigen Übersetzung von A. F. Gfrörer neu übersetzt worden, die Änderungen gegenüber der französischen Ausgabe sind alle übersichtlich verzeichnet. Kommentare und Zeittafeln erleichtern das Textverständnis. Und auch der ästhetische Sinn kommt dank des integrierten Bildmaterials keineswegs zu kurz. Für Forscher und Interpreten der Philosophie des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, und insbesondere natürlich für die Erforschung der bernischen Aufklärung, sind die Bände ein enormer Gewinn.

MARTIN BONDELI

FRIEDMAN, Russel / SCHABEL, Chris (éd.): *Francis of Marchia. Theologian and Philosopher* (= Vivarium, XLIV/1). Leiden: Brill 2006, 204 p., ISBN 0042-7543.

En 1990, à défaut d'une édition critique, les œuvres de François de la Marche (« Franciscus de Marchia seu de Ascoli », « Franciscus Rubius de Pignano ») étaient pratiquement inconnues, à l'exception de quelques parties des écrits de

philosophie naturelle relatifs à la théorie de l'« *impetus* » (dont François a été le précurseur) – des écrits auxquels Anneliese Maier avait rendu attentif dès le milieu du siècle passé dans ses travaux sur la philosophie de la nature en général (*Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 3e éd., Rome 1968 ; *Metaphysische Hintergründe des spätscholastischen Naturphilosophie*, Rome 1955) et sur la problématique de l'« *impetus* » en particulier (*Die Impetustheorie*, Vienne-Leipzig 1940). Certes, dans ces études François était considéré uniquement pour sa contribution à l'histoire de la science, mais cela suffisait à susciter ne serait-ce que le soupçon que la pensée du franciscain pouvait cacher bien d'autres éléments intéressants. Aussi, en 1991 paraissait la première, et à ce jour unique monographie concernant cet auteur : l'étude de sa cosmologie par Notker Schneider (*Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden 1991). Depuis lors – sous l'impulsion, entre autres, des éditeurs de ce volume –, plusieurs initiatives d'édition ont vu le jour, et nous disposons maintenant de cinq volumes qui présentent l'édition critique de certaines parties de ses œuvres ; parallèlement, plusieurs études sur des aspects particuliers de sa doctrine ont été publiées (voir la bibliographie complète aux pages 15–20 de ce volume). A l'heure actuelle, l'intérêt et l'importance de cet auteur n'ont donc plus à être prouvés, mais il reste en revanche encore beaucoup à explorer quant à sa personne et à son œuvre : on ne peut donc que saluer la publication de ce volume spécial de « *Vivarium* », qui fournit une contribution nouvelle et importante à une meilleure connaissance de François de la Marche, mais aussi, et plus généralement, à celle de la culture philosophique du début du XIV^e siècle.

Ce volume n'est ni une introduction à la pensée du franciscain ni un bilan de ce qui a été fait jusqu'ici : il s'agit d'un recueil d'études ponctuelles sur différents thèmes traités dans le *Commentaire des Sentences*, dans le *Commentaire de la Métafysique* et dans l'œuvre politique – un recueil qui, sans prétention à l'exhaustivité, permet d'apprécier davantage l'orientation philosophique de cet auteur et de mieux le situer dans le contexte de la vie intellectuelle du début du XIV^e siècle. L'*Introduction* des éditeurs (1–14), à caractère historique, donne un aperçu fort instructif sur les liens de François avec le milieu culturel de son temps et sur l'influence qu'il a exercée : cet auteur a eu en effet une écho certaine tout au long du XIV^e siècle chez des penseurs comme François de Meyronnes, Guillaume d'Ockham, Grégoire de Rimini, Hugues d'Orvieto, Alphonse Vargas de Tolède ou Jean le Chanoine. Quant à son milieu immédiat, on relève ses rapports avec les maîtres franciscains actifs à l'université de Paris au tout début du XIV^e siècle : lien avec Duns Scot, auquel François se réfère constamment, bien que de manière tacite; lien avec Pierre Auriol, autant sur le plan doctrinal qu'institutionnel, puisque Auriol était maître régent à Paris de 1318 à 1320, au moment où François commentait les *Sentences*; lien avec Landulphus Caracciolo (ou « de Naples »), qui a lu les *Sentences* dans les années 1318–1319, juste avant François; lien étroit, enfin, avec Guillaume d'Ockham, qui, en 1328, avec Michele da Cesena et Bonagrazia da Bergamo, a été compagnon de François lors de la fuite d'Avignon pour rejoindre Louis de Bavière. Avec Ockham, François a

donc partagé une même attitude et une même idéologie dans le conflit qui les a opposés à Jean XXII. Ce vécu commun a eu d'importantes répercussions théoriques : elles ont été formulées par François dans l'*Improbatio* (qui date du début de 1330) – qui est le premier écrit dirigé contre la bulle *Quia vir reprobus* (promulguée par Jean XXII après le 16 novembre 1329) – et par Ockham dans l'*Opus nonaginta dierum* (rédigé entre 1333 et 1334), qui sur plusieurs points est certainement tributaire de l'*Improbatio* : l'étude de Roberto Lambertini (184–204) illustre précisément le détail de cette dépendance d'Ockham à l'égard de son confrère italien et fait le point quant aux différentes hypothèses concernant les rapports entre les deux franciscains ; en effet, alors que les liens personnels et relatifs à la théorie politique sont relativement bien connus, il n'y a pas de certitude quant aux rapports que les deux franciscains auraient pu entretenir avant leur engagement politique : il semble que François ait eu une certaine connaissance du commentaire ockhamien du IV^e livre des *Sentences* et en ait critiqué quelques aspects, mais la question reste encore ouverte.

Trois parmi les études présentées dans ce volume reconisent le dossier de la philosophie naturelle : Mark Takkar (21–40) reprend à nouveaux frais la doctrine de l'homogénéité de l'univers physique et, tout en confirmant cette thèse, il en relativise sensiblement la portée, considérant que François n'innove pas véritablement par rapport à la cosmologie aristotélicienne et que son argumentation maintient la distinction des deux régions du monde. Les contributions de Chris Schabel (41–80, qui donne l'édition critique de *In I Sententiarum*, qu. 1) et de Fabio Zanin (81–95) portent sur la notion de *virtus derelicta* (c'est-à-dire la force qui reste présente dans le mobile lorsque l'action du moteur a cessé) – une notion qui a été utilisée par François à l'encontre de la doctrine aristotélicienne afin d'expliquer le mouvement des projectiles sans recourir au milieu ambiant comme son support. Chris Schabel explore les connexions de cette théorie avec des auteurs peu connus du milieu du XIII^e siècle et en examine la réception immédiate pour montrer que la position de François représente davantage une étape dans l'évolution des théories physiques qu'une innovation radicale : restent néanmoins assurés l'importance et l'intérêt de cette doctrine, qui a été élaborée dans le cadre d'une discussion sur les sacrements. F. Zanin s'attache en revanche à mettre en évidence le potentiel de rupture de la conception du franciscain à l'égard de la physique et de la cosmologie aristotélicienne.

Dans sa contribution, Fabrizio Armerini (96–149, qui donne l'édition critique de *Quaestiones in Metaphysicam* VII, qu. 1) examine la question de la nature des accidents et montre que la solution de François développe dans un sens radical celle de Duns Scot : le franciscain d'Appignano accorde une valeur exemplaire au cas de l'eucharistie pour nier que l'inhérence relève de l'essence des accidents et pour faire de ceux-ci des réalités absolues et par soi. Examinant le statut du vouloir et son rapport à la raison, Andrea Robiglio (151–183) met en évidence la thèse du primat de la volonté et de sa capacité d'agir à l'encontre des déterminations de la raison ; s'opposant aux théories intellectualistes de l'action,

François défend la thèse originale de la concurrence possible parmi les actes d'une même faculté sans pour autant renoncer à leur rationalité.

Bien que proposant des éclairages ponctuels sur des aspects doctrinaux particuliers, ce recueil d'études présente un grand intérêt : sans prétendre à l'exhaustivité, les contributions publiées ici élargissent sensiblement notre connaissance de la pensée de François de la Marche, dont elles montrent par ailleurs la valeur incontournable dans la reconstitution du panorama intellectuel de la première moitié du XIV^e siècle. Il faut donc espérer d'autres études sur cet auteur et sur son milieu intellectuel, susceptibles d'apporter des lumières nouvelles sur l'ensemble de la tradition franciscaine ainsi que sur l'oeuvre de Guillaume d'Ockham, mais également aptes à fournir des contributions importantes à une meilleure compréhension du développement de la philosophie de la nature, de la philosophie politique et de l'anthropologie du XIV^e siècle.

TIZIANA SUAREZ-NANI

HADOT, Ilsetraut: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Seconde édition revue et considérablement augmentée (= Textes et traditions 11). Paris : Librairie philosophique J. Vrin 2006, 578 S., ISBN 978-2-7116-1823-1.

Dieses ausserordentlich bedeutsame Werk handelt ist der stark erweiterte Nachdruck des 1984 in den *Etudes augustiniennes* erschienenen Buches, das denselben Titel trägt: Die 307 Seiten der ursprünglichen Ausgabe werden ergänzt durch (1) 55 zusätzliche, z.T. sehr ausführliche Fussnoten zum Originaltext (309–332) und (2) sechs Aufsätze zur Problematik des Buches, die seit 1984 erschienen sind. Die sechs Indices wurden für diese Neuausgabe vervollständigt (495–571). Besonders wertvoll ist der ausführliche Sachindex (556–571), aber selbstverständlich ist der Leser auch dankbar für den Index der zitierten Texte (517–540), den Namenindex antiker Personen (540–549) sowie die Indices griechischer und lateinischer Fachtermini (550–556). Derartige Hilfsmittel sind im Falle eines Standardwerkes wie diesem von besonderer Nützlichkeit. Die sechs Kapitel des ursprünglichen Buches bieten einen aussergewöhnlich gut dokumentierten Überblick zur Bildungsgeschichte in der Antike: Nach einer Darstellung der *paideia* im klassischen Zeitalter (11–24), ist ein Kapitel der allgemeinen Kultur und der Ausbildung in der hellenistischen Zeit gewidmet (25–61). Die Vorbereitung und Ausbildung des Zyklus der sieben freien Künste ist der wichtige Mittelteil der Studie gewidmet (Kapitel III und IV, 63–214). Mit einer Untersuchung zum Schulsystem und zur Kultur in der Kaiserzeit (Kapitel V, 215–261) und einer Abhandlung zur Bedeutung des Syntagmas *enkuiklos paideia* in der Antike wird die umfassende Studie abgeschlossen (263–293). Bereits diese knappe Inhaltsübersicht verdeutlicht, dass die Arbeit einerseits für die Bildungsgeschichte der Antike und insbesondere der Spätantike und andererseits für das Verständnis der Voraussetzungen des mittelalterlichen Lehrplanes von großer

Relevanz ist. Die Autorin verfolgt in ihrer Studie ein zweifaches wissenschaftliches Ziel. (a) Sie will zum einen den neuplatonischen Ursprung der sog. *septem artes liberales* aufzeigen. Was in späterer Zeit so bezeichnet worden ist, wurde im Kontext des neuplatonischen Denkens als unverzichtbare Propädeutik der Philosophie verstanden. Zwei der zusätzlichen Studien ergänzen diese im ursprünglichen Buch aufgezeigte These: „Martianus Capella comme intermédiaire entre l’Antiquité gréco-latine et le Moyen Age latin“ (391–410), „Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l’Antiquité tardive“ (431–468). (b) Zum anderen soll nachgewiesen werden, dass die seit den Arbeiten von F. Ritschl und H. Dahlmann weit verbreitete These, der Zyklus der sieben freien Künste gehe auf die *Disciplinarum libri* des Terentius Varro Reatinus zurück, nicht haltbar ist. In der Studie „La question varronienne vingt ans plus tard“ (333–373) setzt sich die Autorin mit den Untersuchungen auseinander, die sich seit dem Erscheinen der Erstausgabe mit dieser Problematik befasst haben (u.a. Burkhard Cardauns, N. Cipriani). Die 1984 nachgewiesene Auffassung behält ihre volle Überzeugungskraft: „...contrairement à la *communs opinio*, le cycle des soi-disant sept arts libéraux, tel qu'il se présente dans le deuxième livre du dialogue *De ordine d'Augustin* et dans le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, ne peut pas se fonder sur sept des neuf livres des *Disciplinae* de Terentius Varron“ (334, vgl. ebenfalls 190). Die Interpretation des zweiten Buches des erwähnten Augustinischen Dialogs, seines neuplatonischen Hintergrundes und seiner philosophischen Bedeutung gehört nach meiner Auffassung zu den hervorragendsten Teilen dieses Werkes (101–136). In dieser Schrift Augustins findet sich zum ersten Mal eine zusammenhängende und kohärente Beschreibung des Zyklus der sieben freien Künste, welche namentlich die Einheit dieser Propädeutik nachweist. I. Hadot unterstreicht, dass diese Sichtweise nur in der Perspektive des Neuplatonismus verständlich ist: „Tout ce mouvement de pensée se situe dans une perspective purement platonicienne et plus précisément néoplatonicienne, et il n'aurait aucune raison d'être dans un autre système philosophique ni dans un système éducatif habituel“ (136). Zu Recht betont die Autorin die Rolle, die Martianus Capella für die Vermittlung des Zyklus an das Mittelalter gespielt hat, vor allem auch deshalb, weil sein Werk eine genaue Beschreibung der einzelnen Künste des Trivium und des Quadrivium enthält (137–155, 391–410). Allerdings ist zu bemerken, dass in der mittelalterlichen Rezeption sehr oft die „philosophische Substanz“ fehlt (405), denn es darf Folgendes nicht übersehen werden: „Le cycle des sept arts, ou mieux, des sept disciplines est une création néoplatonicienne et il n'est concevable et n'a de sens que dans ce contexte“ (410). Nach der Auffassung von I. Hadot haben allerdings nur wenige Autoren des Mittelalters diesen Kontext angemessen verstanden, z.B. Johannes Scotus Eriugena (408) und Alanus ab Insulis (409). Diese Behauptung des neuplatonischen Ursprungs und Charakters der *septem artes* hat zweifellos ihre Richtigkeit und ich will sie nicht bezweifeln, da die Autorin sie in überzeugender Weise belegt. Allerdings stellt sich hier die Frage, wie die mittelalterliche Transformation des ursprünglich neuplatonischen Septeniums zu verstehen und

zu deuten ist: Die theologische Umdeutung bei Hugo von Sankt Viktor oder Bonaventura wäre in diesem Zusammenhang zu prüfen. Es scheint mir, dass es sich eher um eine andere, veränderte Konzeption handelt und nicht nur um die bloße Hülle der alten Auffassung. Aber das ist das Thema einer anderen Studie, und diese Frage, die sich der am Denken des Mittelalters interessierte Leser stellen kann, ändert nichts daran, dass auch für ihn das Buch von I. Hadot eine unentbehrliche Pflichtlektüre darstellt.

RUEDI IMBACH

PACHECO, M.-C. / MEIRINHOS, J.F. (éds.) : *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Actes du XI^e Congrès International de philosophie médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. Porto, 26-31 août 2002, 3 volumes. Brepols 2006, 2008 pages. ISBN: 2-503-52487-7 (vol. I), 2-50352488-5 (vol. II), 2-503-52489-3 (vol. III).

Les Actes du XI^e Congrès International organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) à Porto en août 2002 ont été publiés dans trois imposants volumes qui atteignent les 2000 pages. Ne pouvant rendre compte ici de leur contenu, nous nous bornerons à quelques indications sommaires. En dépit de la précision du thème du congrès, axé sur la problématique de l'intellect et de l'imagination, son rôle central et sa présence massive dans l'ensemble de la pensée médiévale a permis des développements très variés, relativement à l'épistémologie, à la logique, à l'anthropologie, à l'éthique, à l'esthétique, à la métaphysique et à la théologie médiévales. Ces différents domaines ont été explorés par les conférenciers qui se sont exprimés dans les séances plénières (vol. I, p. 1-372) ainsi que dans les nombreuses communications présentées dans le cadre de douze sessions thématiques, subdivisées à leur tour en fonction de l'auteur et de la période abordée (vol. I, p. 374 – vol. III, p. 1957). L'ensemble des communications couvre ainsi la longue période de la culture latine qui va d'Augustin au XVI^e siècle, sans oublier les intersections avec les cultures juive et arabe. Si les exposés des séances plénières ont permis aux intervenants de faire part des résultats issus de recherches menées pendant plusieurs années, les communications dans le cadre des sessions ont donné l'occasion de présenter des recherches en cours, relativement à des aspects ou à des auteurs peu ou pas connus. Les trois volumes publiés reflètent ainsi assez fidèlement l'état et l'orientation des recherches dans les différents domaines de la philosophie médiévale – des recherches qui s'avèrent particulièrement fécondes et prometteuses pour l'avenir d'un secteur de l'histoire de la philosophie qui a été souvent amené à justifier sa légitimité. La variété ainsi que l'intérêt philosophique et historique des études publiées dans ces volumes offrent un témoignage éloquent de la nécessité de poursuivre le travail d'approfondissement et de découverte de la pensée médiévale, non seulement pour elle-même, mais aussi en tant que contribution majeure à l'histoire de la pensée occidentale. Relativement

au thème traité, ces trois volumes constituent ainsi une véritable encyclopédie, voire une bibliothèque en miniature, où l'on pourra puiser des données selon plusieurs accès: selon les thèmes, les périodes, les auteurs et les appartenances culturelles (voir *Table des matières et Index*). En dépit de la très grande variété de son contenu, cette publication fournit donc un instrument utile pour la recherche d'informations ponctuelles, pour la découverte d'une doctrine ou d'un auteur, pour la mise en relation et la comparaison entre différentes approches d'un même thème, et enfin pour apprécier la valeur des recherches actuelles en philosophie médiévale.

TIZIANA SUAREZ-NANI

PIETROFORTE, Stefania: *Storia di un'amicizia filosofica tra neoscolastica, idealismo e modernismo. Il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911–1949)* (= Carte e carteggi. Gli archivi della Fondazione Ezio Franceschini 8). Firenze: Edizioni del Galuzzo per la Fondazione Ezio Franceschini 2004, CXXX + 64 S., ISBN 88-8450-109-1.

Beim ersten Durchblättern der hier publizierten 57 Briefe wird dem Leser die Bedeutung dieser Dokumente nicht sofort klar, selbst wenn ihm die Figur von BRUNO NARDI (1884–1968), einem der bedeutendsten italienischen Philosophiehistoriker und Interpreten Dantes des 20. Jahrhunderts, bekannt ist. Der sehr ausführlichen, gut dokumentierten und aufschlussreichen Einleitung von S. Pietroforte gelingt es, die Tragweite und die historische Relevanz der z.T. recht kurzen Briefe zu vergegenwärtigen. Der weitaus grösste Teil der Briefe wurde in den Jahren 1911 und 1913 ausgetauscht, als der Franziskaner EMILIO CHIOCCHETTI (1880–1951) an verschiedenen Orten in Österreich und Deutschland, aber auch in Löwen studierte; es ist die Zeit, in der Nardis in Löwen ausgearbeitete, berühmte Dissertation zu Siger von Brabant und den philosophischen Quellen Dantes erscheint (1912). Die Autorin kommentiert sorgfältig nicht nur die Diskussionen der beiden Korrespondenten zum Modernismus (namentlich A. Loisy, XV–XXXVI) und zur Löwener Neuscholastik, sondern beschreibt auch die philosophischen Diskussionen mit Giovanni Gentile und Benedetto Croce, zu dem Chiocchetti 1915 ein Buch publiziert hat (LXXXVII–CV), und sie erörtert ebenfalls die Beziehungen zu Agostino Gemelli (1878–1959), dem Gründer der Mailänder Università Cattolica di Sacro Cuore, dessen Aufsatz „Une orientation nouvelle de la scolastique“ für die neuscholastische Bewegung in Italien von nicht geringer Bedeutung war. Nicht wenig überrascht ist der Leser, wenn er sich bewusst wird, dass der Bruch zwischen den beiden Korrespondenten eingetreten ist, weil Nardi Chiocchettis Schrift *Il modernismo filosofico* (1912) nicht nur als „opuscolettaccio“ bezeichnet hat, sondern den Autor auch moralisch rügt (vgl. 51, sowie CVI, CXXVIII–CXXIX): „Vorrei sapere se Ella era contenta quando scrisse quel suo opuscolettaccio intorno alla filosofia modernista, e ogni volta che si piega a far ballare l'orso dinanzi alla brava gioventù cattolica trentina? – È quistione di morale“ (51). Die Antwort des Franziskaners

ist eindrücklich: „Il mio opuscolo sul modernismo non è un opuscoletaccio, ma è, anch'esso, un invito a seguire non il sentimento ma la ragione. E ho messo in chiaro, credo, i veri fattori del modernismo ispirandomi al Gentile“ (52). – Diese sowohl für das Verständnis der intellektuellen Biographie von Nardi als auch die Entwicklung der italienischen Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts sehr bedeutsame Veröffentlichung ergänzt in verdienstvoller Weise zwei andere Publikationen, in denen wichtige Dokumente zum Wirken Nardis enthalten sind. Schon vor einigen Jahren hat PETER DRONKE die Briefe von Etienne Gilson an Nardi veröffentlicht (*Etienne Gilson's Letters to Bruno Nardi*, Edited by Peter Dronke, Firenze: Edizioni del Galuzzo, 1998). Andere Schriftstücke, vor allem die Jugend des Philosophen betreffend, sind in einem Band gedruckt, der auch den Briefwechsel mit dem Journalisten und Schriftsteller Giuseppe Prezzolini (1882–1982) zugänglich macht: LAURA SIMONI VARANINI, *Bruno Nardi a Pescia. Il carteggio con Giuseppe Prezzolini*, Firenze: Edizioni del Galuzzo 2005, VIII + 72 Seiten (ISBN 88-8450-174-1).

RUEDI IMBACH