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: 56 (2009)

Heft: 2

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.12.2025

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

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUES

REZENSIONSARTIKEL

BEAT SITTER-LIVER

Humanismus als Vermächtnis und Herausforderung

Peter Cornelius Mayer-Tasch[1] legt eine über Jahrzehnte erarbeitete, „zwangsläufig individuell gefärbte" (127) Kulturgeschichte des Abendlandes – sie reicht bis in unsere Tage – vor, mit ihr zugleich ein Stück intellektueller Autobiographie[2]. Der hier verwendete weite Kulturbegriff umfasst Gesellschaft, Politik und Wirtschaft ebenso wie Philosophie, Religion und Theologie, Recht, Literatur und Künste, um es bei diesen Beispielen bewenden zu lassen. Selber spricht der Autor wiederholt von „politischer Anthropologie" (295 u.ö.). Diese liefert er gewiss; doch der Ausdruck „Kulturgeschichte" dürfte der Vielfalt, dem geistigen Anspruch und den kulturkritischen Aspekten seines Werkes (vgl. z.B. 219–223) eher entsprechen.

Generelles Thema ist die Art und Weise, in der Menschen im Westen über ihr „Verhältnis zu Gott und (die) Welt" nachdachten und nachsinnen, auch wie sie ihre Einsichten praktisch werden lassen. Die Methode wird bestimmt durch die Wahl der hermeneutischen These, dass seit der Antike Mitte und Mass als Leitvorstellung die jeweilige Suche nach dem, was Menschen angemessen ist, bestimmen. Damit ist der Boden bereitet für eine Darstellung, die Beschreibung und Deutung immer zugleich mit normativer Analyse und Kritik verbindet. Die Stellungnahmen sind wesentliches Element der Studie. Sie ergeben sich zwingend auch aus dem Umstand, dass Humanismus als das Nachdenken über Mensch und Menschlichkeit stets auch nach der „normative[n] Essenz des Humanen" fragt (11). Sie erzielen in für das Buch typischer Weise pädagogischen Gewinn: Indem geschilderte Ereignisse klar und deutlich bewertet werden, sieht sich der Leser zur Auseinandersetzung herausgefordert, mit ebenso strengen und nicht weniger nachvollziehbaren Argumenten – vorausgesetzt, er stellt sich den Ansprüchen von Moralität, Aufrichtigkeit und wissenschaftlicher Kritik. – Dass die Grundlagen zumeist nur „in idealtypischer Verkürzung und mithin auch zwangsläufig individuell gefärbter Kontrastierung und Akzentuierung zu Papier gebracht werden", ergibt sich aus der Menge des zu bewältigenden Materials. So kommt es beispielsweise im Versuch einer knappen Erfassung von philosophischen, sozioökono-

1 MAYER-TASCH, Peter Cornelius: *Mitte und Mass. Leitbild des Humanismus von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2006. 372 S. ISBN 3-8329-2294-6.

2 Von einem Stück intellektueller Autobiographie lässt sich sprechen, weil Mayer-Tasch das Buch schreiben „musste", nicht nur um „für sich selbst Klarheit" über den vielfältigen Begriff des Humanismus zu gewinnen, sondern weil „er selbst dessen Botschaft nötig hatte". Nur langsam konnte das Buch in der Auseinandersetzung mit den zahlreichen Etappen, die es aufscheinen lässt und kritisch analysiert, seinen Abschluss finden (Prolog, 11f.). Das Autobiographische kommt aber auch dort zum Tragen, wo die deutsche Geschichte und in ihr das eigene nach- bzw. mitvollziehende Erleben als pars pro toto abgehandelt wird.

mischen und politischen Hintergründen sowie religions- und kirchengeschichtlichen Phänomenen zu „Glättungen". Was hier im Kontext von „Humanismus und Renaissance als kulturphilosophische Epoche" explizit bedacht wird (125–127), gilt *mutatis mutandis* für das ganze Werk. – Im Übrigen arbeitet Mayer-Tasch mit Quellen und reicher Sekundärliteratur. Er gibt den sachlichen, systematischen und zuweilen assoziativen Zusammenhängen grösseres Gewicht als der strengen Chronologie, auch wenn er im Ganzen natürlich den zeitlichen Ablauf respektiert – ein der allgemeinen Thematik entsprechendes Vorgehen.[3]

Gerade weil der Begriff des Humanismus im Laufe der Geschichte vielerlei Gestalten annimmt, ist eine vergleichende und explizit normativ orientierte Studie darauf angewiesen, auf eine sich in der Zeit durchhaltende Kernbedeutung zurückgreifen zu können. „Der Versuch, den Kern eines transepochal verstandenen Humanismus-Begriffes freizulegen, ist das Anliegen des ganzen Buches." (125) Humanismus ist denn immer auf das „Menschengemässe" (12), auf „die Idee der (rechten) Mitte und des (rechten) Masses" (271) als „Schicksalsort des Menschen" ausgerichtet (12). Dieser Fokus einer unwandelbaren normativen Grundhaltung (271) liefert das stabile Kriterium, welches erlaubt, die geschichtlichen Ausprägungen des Humanismus normativ zu analysieren; sie dient als Grundlage für eine die Zeiten übergreifende, letztlich nicht nur einer – *sit venia verbo* – „abendländischen Universalisierung" offene Kulturkritik. Humanismus hat „die unter den jeweiligen Blickwinkeln und Zeitumständen bestmögliche Form des Menschseins im Auge", sucht immer auch die „Optimierung der sozialethischen Standards des jeweiligen zivilisatorischen Status quo"; er ist nicht statisch, vielmehr Prozess. – Diese knappe Kennzeichnung trägt alle weiteren Präsentationen und Reflexionen.

Eine Inhaltsangabe zu einer Schrift, welche die abendländische Kulturgeschichte von der Zeit der alten Griechen bis in unsere Tage auf nicht ganz 300 Textseiten Revue passieren lässt, kann nicht anders als sich auf wenige, dazu summarische Hinweise beschränken. Hier zuerst ein Überblick: Die Darstellung setzt ein mit dem Humanismus der Antike, führt in den Christlichen Humanismus ein, geht über in die Erörterung von Humanismus und Renaissance als kulturhistorische Epoche, um die Humanismen vom 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu diskutieren. Ein Epilog rundet die durch miteinander verbundene Regionen schweifende Reise mit dem Blick auf heute wünschbare Horizonte ab. Er wendet die aus der Kulturgeschichte gewonnenen Einsichten auf die gegenwärtige Situation nicht nur, aber insbesondere der abendländischen Menschheit an, in der Gestalt einer treffsicheren Kulturkritik.

„Der Humanismus der Antike" vergegenwärtigt das Nachdenken über Mensch und Menschlichkeit im Denken (Philosophie, Dichtung) Griechenlands, dann die wechselhafte Entfaltung der „römischen Humanitas". „Der christliche Humanismus" – dies ist beileibe nicht als *contradictio in adiecto* aufzufassen – setzt mit einer Vorahnung des Pontius Pilatus ein, um nach Ausmessen des „Spannungsfeldes von Hierarchie und Gnosis" in Augustinus einen neuen Anfang zu finden. Dieser entfaltet sich trotz „dunkler Zeit" u.a. über Boethius und Cassiodor zum Weg der „Künder und Gründer", exemplarisch bei Benedikt von Nursia, um in einen weiteren Neubeginn während der Karolingischen und Ottonischen Renaissance zu münden. „Der Homo viator zwischen Scholastik und Mystik" markiert „Höhepunkt und Umbruch" – Umbruch als Wechsel zur Leitvorstellung des homo

3 Eigens reflektiert auf Seite 144.

faber, dem Kennzeichen der „kulturhistorischen Epoche" von „Humanismus und Renaissance". Die Schilderung der „Ausgangsposition", darin die für das ganze Werk relevanten „Vorbemerkungen zur Begrifflichkeit", verdienen aus hermeneutischer und methodischer Warte besondere Aufmerksamkeit (125–133). Als folgenreichstes Charakteristikum der „Schöpferfreude" der Epoche gilt dem Autor „Die Wiedergeburt des Staates" (143–163). Über die Entwicklung der Vorreiter in Italien und des Staatsdenkens in Frankreich wird es greifbar. Klar unterschieden wird der Aspekt der Strukturgestaltung (u.a. Macchiavelli und Bodin) von jenem der materialen Zielfindung (Morus, Bacon, Campanella) in der Konkretisierung der neuen Staatsidee. Sichtbar wird, dass das Verständnis von Staat, Souveränität und der praktischen Umsetzung dieser Ideen noch elitär war (153–155), auch wenn die gemischte Verfassung, in der die Gewaltenteilung (mit dem Widerstandsrecht) gesichert wird, gepriesen (156–159) und auch der Gedanke der Sozialstaatlichkeit als Beitrag zum „Staat als Kunstwerk" gewürdigt wurden (161–163).

„Humanismus und Humanismen vom 17.–20. Jahrhundert" bringt die wichtigsten Grundgedanken, aber auch die Gefahren der historischen Aufklärung zur Sprache. Der Blick fällt zuerst auf die Inhumanität der dem Humanismus verschriebenen Revolutionen, dann auf „Humanität" als Schlüsselbegriff der konstruktiven Auseinandersetzung mit den Entgleisungen. Oberhand gewinnt die Einsicht, dass Humanität sich nur verwirklicht in der auf Mitte und Mass ausgerichteten „Wechseldynamik von Anspruch und Pflicht" (176). Illustriert wird die Ambivalenz des Humanitätsideals, das sich vom an der Machbarkeit orientierten Fortschrittsglauben der Aufklärung „über das idealistisch-klassizistische Innehalten in Mitte und Mass" zur romantischen, von Gefühl, Geschichte und ganzheitlichem Vorstellen geprägten Reaktion wandelt. – Im 19. Jahrhundert driften die Auffassungen über das Menschengemässe auseinander. Bemühungen um Mittelwege bleibt nachhaltiger Erfolg versagt. Mayer-Taschs Einfühlungsvermögen wie Ironie prägen eine Kurzgeschichte des Liberalismus; sie zeigt, wie Liberalismus und Humanismus sich ebenso vertragen wie widersprechen können (191). – Die Diskussion des „Marxismus als Humanismus" verdeutlicht, dass auch für Marx und seine Epigonen das Motiv des Humanismus massgebend war. Doch ebenso stellt sie das Verhängnis einer dialektisch-materialistischen Reduktion des Menschseins ins Licht. Der masslose Umschlag in neue Unmenschlichkeit lässt die spätere Bitte Brechts an die Neugeborenen um Nachsicht als hilflos erscheinen (191–198). – Interne und externe Widersprüchlichkeit kennzeichnen die anarchistischen Bewegungen; der inhärente humanistische Antrieb fehlt freilich nirgends. Hilfreich bei der Analyse ist des Autors Unterscheidung von materialistischen und spiritualistischen Anarchisten. Seine umsichtige Bewertung der Bewegung ermöglicht einzusehen, dass deren Impulse zum Hinterfragen der soziopolitischen *conditio humana* „nicht mehr wegzudenken [sind] vom humanistischen Königsweg des Ringens um Mitte und Mass" (206). – Eine Skizze zu den Vor- und Frühsozialisten leitet über zu den pragmatischen Reformsozialisten. Die Revolution von 1848 und die Integrationsfigur Ferdinand Lassalle verhalfen diesem Sozialismus „zur geschichtsmächtigen Grösse" (211). Im Unterschied zu anderen ging es Lassalle in erster Linie um die soziale und politische Verbesserung der Lage des vierten Standes. Ein wichtiger Schritt gelang dem aus der christlichen Soziallehre entstandenen Solidarismus, der sich mit dem Reformsozialismus (Lorenz von Stein, Lassalle) „in einer genuin humanistischen Bewegung" traf. Auch in dieser Bewegung, so der Autor, entwickelten sich Mitte und

Mass wiederum „zu geschichtsmächtigen Grössen" (219). – Der Abschnitt „Mensch und Übermenschlichkeit" widmet sich dem 19. Jahrhundert – der Epoche der geistig reifenden und sozial wie politisch zunehmend ins Werk gesetzten Aufklärung – als Zeit auch der Überheblichkeit und der Dekadenz, dann der Visionen und der Kritik. Letzterer dienen klassisch-humanistische Vorstellungen als Massstab, nach dem gewogen – und zu leicht befunden wird (221). Einprägsame Interpretationen zu Rilke, der „am Menschen vorbei ans Äusserste" kommen will, zu Nietzsches Kulturkritik und Entwurf des Übermenschen, zu Jakob Burckhardts Rezeption der Renaissance illustrieren das „Fin de Siècle als Ab- und Aufgang", zu dem das Streben nach „Trans- und Metahumanität" (226) gehört. Es ist zugleich die Zeit, in welcher der Grundwert von Mitte und Mass zur Mittelmässigkeit herabgesunken ist (222), in der andererseits auch Scharf- und Weitsichtige, Zweifler, als die „gewaltigen alten Männer" warnen und drohen und das trendige „Entwicklungs-, Fortschritts- und Aufbruchsmotiv" in die Schranken weisen (224f.). Berdjajew und Nietzsche sind nur gerade zwei der unterschiedlich eingehend Diskutierten – wobei Mayer-Tasch den letzteren, ungeachtet dessen Dementis, in der Tradition des Idealismus verankert.

Die Frage „Vom ‚letzten Menschen' zum Gottmenschen?" steht als Titel über dem fünften Teil. „Wenn nicht ein Übermensch, so sollte wenigstens ein neuer Mensch eine neue alte Erde bewohnen", lautet die *conclusio* der wesentlichen Anliegen und Ziele von Jugendbewegung und Jugendstil (232–239). Die Zwischenkriegszeit brachte manche Initiative zur Praxis eines menschenfreundlichen, nicht, wie Thomas Mann sagte, „militanten" und „seine Männlichkeit entdeckenden" Humanismus hervor. Friedensbewegungen und Völkerbund sind nur gerade zwei Stichworte. Den Initiativen standen allerdings viele entgegen, denen Pazifismus „bestenfalls als liebenswerte Utopie" galt, der Wille zur Mitte als „greisenhafter Wunsch nach Ruhe um jeden Preis" (Oswald Spengler). Rachedurstige Kriegstreiber, unfähig zur Relativierung der eigenen Position, zerschlagen das Streben nach Mitte und Mass, blind für die Grundhaltung der Ehrfurcht vor dem Leben" (Albert Schweitzer) (239–245). – „Herrenmensch als Übermensch und Unmensch" stellt einen grellen Spiegel des Verlustes von Mitte und Mass auf: die theoretisch und praktisch katastrophale Perversion der Rassentheorie, speziell im Nationalsozialismus. Teilhabe und Differenz von Nietzsche werden hier sorgfältig herausgearbeitet (245–256).

Um „Die grosse Freiheit und ihr absehbares Ende" geht es im zweiten und letzten Abschnitt dieses fünften Teils. Von „Zerknirschung und Erbaulichkeit" oder „Vom Nachkriegshumanismus zum globalen ‚business as usual'" ist zuerst die Rede. In einer Skizze der Renaissance des auf Mitte und Mass gerichteten traditionellen Humanismus sind besonders wichtig das Wiedererblühen des Naturrechtsdenkens, die hohe Zeit der Existenzphilosophie, dann die allmähliche Verflachung dieser Energien und, auch bei den Nachkriegsgenerationen, die Konzentration auf den „Wirtschaftswettkampf um ein neues gutes Leben". Erst mit dem Aufkommen von Studentenbewegung, Ausserparlamentarischer Opposition und Bürgerrechtsinitiative (60er und 70er Jahre) sollte das wieder erwachte soziale Gewissen das Desinteresse an der Politik ablösen.

Wenn bisher die Aufarbeitung der Geschichte des Humanismus den Blick vorab auf die unsere Kultur prägende Vergangenheit richtete, so wird jetzt der unserer aktuellen Situation angemessene Humanismus Thema: im Entwurf des Konzepts einer möglichen menschengemässen Zukunft. Als „ökologischer Humanismus", dann als „spiritueller Humanismus" wendet er sich von der Rückschau ab

in die Konstruktion. Dies zu einem Zeitpunkt, da erstmals eine ökologische Krise sich global auswirkt, zu einem „Prozess zwischen Mensch und Erde" (266f.), den der Mensch nur verlieren kann, besinnt er sich nicht wieder auf das Prinzip von Mitte und Mass (wobei hier allerdings offen bleibt, woher das nun kosmologisch verstandene Mass den Menschen zufällt; vgl. 269). In diesem Prozess ist müssig, ob der Mensch sich anthropo-, patho-, bio-, öko- oder kosmozentrisch verhält: „Ökozentrisch nämlich geht es letztlich immer zu." (269) Die Erfahrung der fatalen Gefährdung der Menschenwelt ist seit den 70er Jahren verbreitet. Ihr entspricht der Ruf nach einem neuen oder eben ökologischen Humanismus (270f.). Eindrücklich die Schilderung, wie und wann sich dieser Ruf auf den verschiedenen soziokulturellen Ebenen durchsetzt, bei den christlichen Kirchen mittlerweile prägnant und die offiziellen Kreise herausfordernd, sonst eher verspätet. Besprochen werden insbesondere die neue Suche nach „der rechten Massstäblichkeit im Verhältnis von Mensch und Technik"; die Notwendigkeit, in einer „humanen Wirtschaftsordnung" ökonomische und ökologische Rationalität zusammenzuführen; die unerlässliche „sozial- und wirtschaftsethische Umstimmung" zur „achtsamen und verantwortungsbewussten Mitweltlichkeit" sowie die entsprechende „Vermittlung von Politik und Recht" (276). Hier wandelt sich der – immer schon mit evaluativen Bemerkungen durchsetzte – Bericht zur dezidiert normativen Analyse mit ihrem Höhepunkt: der Erinnerung daran, dass aus der Bereitschaft, „den ‚geordneten Rückzug' aus Sackgassen zivilisatorischer Betriebsamkeit anzutreten, auch Befriedigung und Freude wachsen kann" (277). Es ist die „ebenso hektische wie gehässige Fortschrittsdynamik", die uns die Einsicht des ökologischen Humanismus verschleiert, „dass das überkommene humanistische Leitbild von Mitte und Mass [...] auch im Zeichen einer neuen Dimension der Fülle und der Freude gesehen werden kann" (279).

Der Schritt vom ökologischen zum spirituellen Humanismus, dessen „unverrückbares Ziel [...] die Überwindung der als defizitär erkannten Humanität heutigen Zuschnitts" ist (287), mag manchem Leser Schwierigkeiten bereiten. Unscharf ist bereits der Ausdruck „Humanität"; vom moralischen Standpunkt aus wird zurückhaltend reagieren, wer sich die Idee der Humanität auch als „intervenierende Solidarität mit den Rechtlosen und Hilflosen" (Gotthard M. Teutsch) zu Eigen gemacht hat und erwartet, sie hier auch in expliziter Gestalt wieder zu finden. Andererseits überzeugt die Diagnose, die von der Ökologiebewegung „beflügelte Naturphilosophie" suche „Ansätze zu einer spirituellen Neubestimmung des Menschen im kosmischen Zusammenhang" (282). Nahe liegt, die Spiritualität des Menschen neu zu bestimmen „als einen Ausdruck seiner Verbundenheit mit aller belebten und unbelebten Natur" (ebd.). Mayer-Tasch steckt den von manchen begangenen Weg mit vielen Hinweisen aus, räumt den Arbeiten von Pierre Teilhard de Chardin breiten Raum ein. Die vielen sonst stichwortartig verzeichneten Bestrebungen fasst er in der von ihnen geteilten Überzeugung zusammen, wonach mit dem Menschen „auch seine gesamte Um- und Mitwelt" auf dessen Kooperation mit der Evolution angewiesen ist; dass diese „letztlich zu einer substanziellen Weiterentwicklung des gegenwärtigen menschlichen Entwicklungsstandes führen könne und müsse" (286f.). Doch für eine weite Kommunikation solcher Gedanken, so wird eingeräumt, ist der Boden noch nicht bereitet. Mit Grund spricht Mayer-Tasch von „erst vage[n] Umrisse[n]" (287). – Leicht hingegen fallen Nachvollzug und Verständigung im letzten Abschnitt, wo gefragt wird, ob „der genetische Humanismus als ‚wahrer Humanismus' " zu betrachten sei (287–294). Ein entschiedenes Nein ist die Antwort. Denn dieser Humanismus

lebt von „der genetischen Selbst-Transzendierung und Fremdmanipulation". Seinem Schreckbild antwortet u.a. Aldous Huxley mit seiner Forderung auf ein „Recht auf Unglück". Das Leitbild von Mitte und Mass hat hier auf zwei Ansinnen zu antworten: Medizinische Forschritte sind zu begrüssen, doch einzig „unter der Voraussetzung, dass dabei das [Menschen-] Recht auf natürliches Erbgut respektiert wird" (290). Das aber führt zur Frage, „welche Rolle dem Numinosen" im Falle der „Konvergenz von Humanität und Meta-Humanität zukommen soll und kann" (292). Mayer-Tasch präsentiert bedenkenswerte Positionen, die für einen „transzendentalen Humanismus" (Luc Ferry) eintreten, auch weil „die Abwesenheit von Metapysik und Glaube" ein unheilbares „kulturelles Unbehagen" hervorrufe (Leszek Kołakowski; 292). Erst „durch die Verankerung seiner höchsten Werte ausserhalb der Welt" erweise der Mensch „sich wirklich als Mensch" (Luc Ferry). Mayer-Tasch kommentiert: „Eine Reprise des alten Humanismustraumes und ein Memento wider die Welt und die Beliebigkeit des anything goes" (293). Freilich: das Leitbild von Mitte und Mass hätte seine Schuldigkeit getan, wenn es „im Vereinigungs- und Verschmelzungssog einer höheren Wirklichkeits- und Ganzheitlichkeitsebene aufgegangen wäre" (293f.). Dem Zweifel an solchem Gelingen setzt er entgegen, was wir schon in Paulus' Brief an die Römer finden: *contra spem in spem* (Röm 4,18). Wege, einer solchen Hoffnung entgegen zu streben, weisen etwa, so der Hinweis, Albert Schweitzer, Martin Heidegger, Matthew Fox (294).

Der Epilog rundet die Anwendung auf unsere Zeit ab. In wenigen Strichen wird nachgeholt, wonach die Leser schon länger fragen mochten[4]: der Einbezug östlichen Denkens und ein – heute für die Reflexion auf Humanismus unerlässlicher – erster Schritt zur Universalisierung. „In dem Bekenntnis zu Mitte und Mass begegnen sich der Humanismus des Westens und der Humanismus des Ostens" (295). Das „Buch der Wandlungen" (*I Ging*) wird bevorzugt herangezogen, doch das Streben nach der Mitte wird als allgemeine Leitvorstellung im Denken östlicher Kulturen erkenntlich. Thematisiert wird die Osten wie Westen bedrängende Schwierigkeit, das Mass der Mitte zu finden: ein schicksalhaftes universale, für das sich nur in situationsbezogener Anstrengung eine stets bloss vorläufige Lösung erringen lässt. „Den Königsweg weisen die humanistischen Bemühungen um die Schärfung aller menschlichen Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Willenskräfte": eine Einsicht, die sich wiederum zu einer knappen, darum nicht weniger scharfen Kulturkritik auswächst.

Eine veritable Einführung in eine dezidiert philosophisch, politisch und rechtlich ausgerichtete Kulturgeschichte des Abendlandes zu schreiben, war wohl nicht erstes Ziel von Mayer-Tasch. Indessen hat er sein Buch nicht zuletzt Studierenden zugedacht (9). So sei abschliessend doch gefragt, ob und wie weit es sich als Einführung eignet. Schnell lässt sich diese Frage nicht beantworten. Hat man akzeptiert, dass das Prinzip von Mitte und Mass als hermeneutische Brille dient – was leicht fällt, weil es sich als Schlüssel zu zentralen Einsichten bewährt –, wird man doch zunächst zögern. Denn in der einfachen Erwähnung von wichtigen Phänomenen, mit den einmal überzeugend, dann kühn, zuweilen vielleicht befremdlich anmutenden – allerdings stets anregenden – Ausdeutungen des historischen, hier insbesondere des kulturellen Geschehens setzt das Buch oft erhebliche Kenntnisse schon voraus, damit eine kritische Auseinandersetzung überhaupt möglich wird. Die oft hohe Dichte an Informationen mag dem Format

4 Vgl. jedoch 193, 198, 229, 279, 281, 286.

einer Einführung nicht immer nur förderlich sein, noch abgesehen von der an Bildern und Metaphern reichen sowie oft poetisch gefügten Sprache[5]. Und dennoch bietet es eine wertvolle Einführung, weil es von Beginn weg die Komplexität des Geschehens erlebbar macht; weil es mit den zahlreichen kurzen Hinweisen die Notwendigkeit vor Augen führt, sich der Vielfalt und vor allem deren inhärenten Dialektik von Denken und Geschehen zu stellen; weil es eine Vielzahl prägnanter, nun doch geschickt einführender Skizzen und kurzer Abhandlungen bereit hält; weil es mit Belegen, Anmerkungen, einem umfassenden Namenregister und aussergewöhnlich reichen Literaturangaben Wege zur Vertiefung erschliesst. Statt vieler Belege sei beispielhaft auf den Abschnitt „III. Die Wiedergeburt des Staates" im Teil „C. Humanismus und Renaissance als kulturhistorische Epoche" verwiesen (143–163). Sagen wir es kurz so: Peter Cornelius Mayer-Tasch ist ein spannendes, anregendes, zuweilen eigenwilliges, für Erkenntnisgewinn, besonders auch für die Selbstverständigung der Lesenden hilfreiches und fruchtbares Studienbuch gelungen – ein Buch für unsere Zeit, in der Arroganz, Skandale, Hybris und Unmenschlichkeit grassieren. Was Peter Cornelius Mayer-Tasch dem Vorfahren Seneca attestiert, trifft auf ihn selber zu: „Das Bekenntnis zu Mitte und Mass durchzieht sein ganzes Werk" (58). Es vermittelt ein mittlerweile dringendes Lehrstück.

5 Zum Beispiel S. 267f., ein zweites Muster der Abschnitt „Menschlichkeit und Übermenschlichkeit", 219–230. Doch caveat! Oft genug eignet der Sprachkunst des Autors eine besonders aufschliessende Kraft. Dafür liefert, unter vielen, ein schönes Beispiel die Charakterisierung der Grundhaltung der Frauenmystik als „dynamische Passivität" (114).

MICHAEL GRONEBERG

Die Entdeckung des „schwachen" Wahrheitsbegriffs durch Cicero bzw. Karneades. Bemerkungen anlässlich der Erscheinung von Magnus Schallenbergs Monographie „Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift *De fato*".

Die Erscheinung des im Titel genannten Werks[1] ist in diesem Beitrag neben seiner Besprechung Anlass, auf die Relevanz von Ciceros *De fato* für die Diskussion der *futura contingentia* einzugehen und einige Vorwegnahmen aktueller Diskussionen in der Antike aufzuzeigen.

1. Das Interesse von Ciceros *De fato*

Ciceros *De fato* betrifft eine entscheidende Frage in der philosophischen Debatte um den Begriff von Freiheit und in der logischen um die Vereinbarkeit von Bivalenzprinzip und Indeterminismus (die Frage der *contingentia futura*): Wenn Freiheit erfordert, dass die Zukunft ontisch unbestimmt ist, ist dies kompatibel damit, dass Aussagen über das, was ich tun werde und generell über Kontingentes bereits jetzt wahr oder falsch sind?

Die traditionelle Lösung des Problems wurde von Aristoteles im Kapitel 9 seiner *Peri Hermeneias* präsentiert: Für Aussagen über kontingente Zukunft wird eine Ausnahme vom Bivalenzprinzip gefordert. Sie sind weder wahr noch falsch, solange das Zukünftige (wie die Seeschlacht) ontisch kontingent ist, was bedeutet, dass es sowohl möglich ist, dass es eintritt, als auch dass es möglich ist, dass es nicht eintritt. Die Diskussion *dieser* Position bleibt seit der Rezeption von *De interpretatione* in der Spätantike über das Mittelalter hinweg bis heute dominant, und zwar sowohl systematisch, was die Kohärenz und Begründbarkeit der Position angeht, als auch exegetisch, insofern sich die Frage stellt, ob Aristoteles überhaupt so zu verstehen ist, wie ich es gerade dargestellt habe. Ciceros *De fato* ist für diese Diskussion deshalb von hohem Interesse, weil es das erste Zeugnis einer „alternativen" Position in dieser Problematik darstellt. Sie stellt die Unvereinbarkeit von Bivalenzprinzip und Indeterminismus in Frage und vertritt, dass Aussagen über kontingente Zukunft wahr oder falsch sein können.

Im 20. Jahrhundert wurde die präzise Darstellung der beiden Positionen mit formalen Mitteln unternommen. Arthur Prior hat als erster entsprechende Logiken ausgearbeitet: „O" und „P". Das P-System ist nach Peirce benannt, weil dieser die Vergangenheit als Bereich des Aktualisierten bzw. der puren Faktizität von der Zukunft als Bereich des Möglichen und Notwendigen unterschieden habe.[2] In P ist eine Zukunftsaussage genau dann wahr, wenn sie in *allen* möglichen Zukunftsverläufen wahr ist. Dies kann als *starker Wahrheitsbegriff* bezeich-

[1] SCHALLENBERG, Magnus: *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift* De fato (= Quellen und Studien zur Philosophie 75). Berlin: De Gruyter 2008. 369 S. ISBN 978-3-11-018940-7.

[2] PRIOR, Arthur N.: *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press 1967, 132: „This [the system P] corresponds less closely to ancient and medieval formulations than to C.S. Peirce's description of the past (with, of course, the present) as the region of the ‚actual', the area of 'brute fact', and the future as the region of the necessary and the possible."

net werden. Er impliziert, dass eine Zukunftsaussage genau dann wahr ist, wenn das Besagte ontisch notwendig ist. Denn notwendig ist, was in allen möglichen Welten der Fall ist, also in Bezug auf die Zukunft: was in allen Zukunftsverläufen der Fall ist. Aussagen über die Zukunft, die einen Wahrheitswert haben, erstrecken sich also auf genau das, was notwendig eintreten wird (wie dass morgen die Sonne wieder aufgeht). Genau dies wird im Seeschlachtkapitel vorausgesetzt,[3] das strikt mit der Korrespondenz von Wahrheit/Falschheit einer Aussage und Eintreten/Nicht-Eintreten des Besagten argumentiert.

Eine hierzu alternative Semantik kann nicht einfach fordern, dass eine Aussage über die Zukunft schon dann wahr ist, wenn sie in *irgendeinem* Zukunftsverlauf wahr ist. Denn dann wären die beiden kontradiktorischen Aussagen wahr, dass morgen eine Seeschlacht stattfindet und dass morgen keine stattfindet. Da nicht beides zugleich wirklich werden kann, würde sich der Wahrheitswert einer der beiden Aussagen von wahr nach falsch ändern und das ist ausgeschlossen. Es bleibt als einzige Alternative, darauf zu beharren, dass eine Aussage wie „Morgen findet eine Seeschlacht statt" schon dann wahr ist, wenn morgen *tatsächlich* eine Seeschlacht stattfinden wird, was bedeutet, auf die eine Zukunft zu referieren, die *tatsächlich* eintreten wird, unabhängig davon, ob sie auf jeden Fall eintritt oder nicht. Es ist hier nicht der Ort, diese Auffassung zu kritisieren, sondern sie als Alternative herauszustellen, und zwar sowohl historisch als auch von der Sache her.[4]

Prior konstruiert ein derartiges System und nennt es O-System zu Ehren von Wilhelm von Ockham. Mit diesem so genannten *schwachen* Wahrheitsbegriff ist *die* Alternative zur aristotelischen Auffassung skizziert. In ihr kann zwischen notwendiger und einfacher Wahrheit über die Zukunft unterschieden werden. Auch Prior bleibt nicht bei seiner Zuordnung zu Ockham stehen und verweist auf Ciceros Schrift *De fato* als ersten Fundort für diese Auffassung. Dass er dennoch sein System nach Ockham benennt, ist vielleicht der geringen Reputation Ciceros als Logiker zu verdanken, vielleicht der Unsicherheit, wieviel auf ihn oder auf Karneades zurückgeht, aber vermutlich dem Umstand, dass Ockham ein (für Prior) zentrales zeitformenlogisches Argument lieferte, das die Formulierung der *Unabänderlichkeit des Vergangenen* betrifft. Es liegt nämlich nahe, dies zu formulieren als: $Px \rightarrow UPx$, sprich: Falls x der Fall gewesen ist, ist x unabänderlich der Fall gewesen, z.B. falls eine Seeschlacht stattgefunden hat, lässt sich dies nicht ändern. Ein derartiger Konditional sollte für kontingente Zukunft gerade nicht gelten. Wenn wir nun in jenem Schema einsetzen, dass es wahr gewesen ist, dass etwas Kontingentes geschehen wird, dann erhalten wir $PT(Fp) \rightarrow UPT(Fp)$: Wenn es in der Vergangenheit wahr war, dass in der Zukunft etwas eintreten wird, dann war es unabänderlich wahr, dass es eintreten wird. Das heisst, dass auch die einfache „schwache" Wahrheit von Aussagen über kontingent Zukünftiges dessen notwendiges Eintreten implizieren würde. Wir erhalten unabhängig von der Stär-

[3] FREDE, Dorothea: *Aristoteles und die „Seeschlacht". Das Problem der Contingentia Futura in De interpretatione 9* (= Hypomnemata 27). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 48: Man müsse in Aristotles' Determinismusargument den starken Wahrheitsbegriff voraussetzen.

[4] Gerhard Seel und andere haben dafür argumentiert, dass v.a. Ammonios, aber auch Boethius, die bis ins 20. Jh. als *die* Vertreter der traditionellen Aristoteleslektüre gegolten haben, wie ich sie gerade beschrieb, tatsächlich in Bahnen des schwachen Wahrheitsbegriffs gedacht hätten (SEEL, Gerhard (Hg.): *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*. Berlin: de Gruyter 2001).

ke des Wahrheitsbegriffs einen Schluss von der Notwendigkeit des Vergangenen auf die Notwendigkeit alles Zukünftigen (den sogenannten Schluss von der Post- auf die Prädetermination[5]). Dies ist inakzeptabel für Ockham, da es auch den schwachen Wahrheitsbegriff ad absurdum führt. Aus der einfachen Wahrheit von Aussagen über kontingente Zukunft darf keine Notwendigkeit des Besagten folgen. Ockham schränkt deshalb das Prinzip der Unveränderlichkeit des Vergangenen auf Aussagen ein, die nicht mit Zukunftsaussagen äquivalent sind,[6] Prior bemüht sich entsprechend um eine formale Lösung, das Substitutionsprinzip einzuschränken.

Jedenfalls hat auch Prior mit *De fato* die erste erhaltene *Schrift* identifiziert, in dem der schwache Wahrheitsbegriff vertreten und verteidigt wird. Dabei bleibt die Frage offen, wer diese Position zum ersten Mal formuliert bzw. wirklich vertreten hat: Cicero oder derjenige, dessen Position Cicero bei seiner Verteidigung des schwachen Wahrheitsbegriffs in *De fato* aufgreift, also der skeptische Neuakademiker Karneades. Dies ist auch angesichts der Fragestellung von Interesse, warum diese Alternative zu Aristoteles' Auffassung so wenig diskutiert wurde. Denn kein Aristoteliker, kein Stoiker und kein Epikureer dürfte es sich haben gefallen lassen, dass damit die Kompatibiliät des Bivalenzprinzips mit dem Indeterminismus behauptet wird. Der gesamte Streit zwischen Stoikern und Epikureern um Determinismus und Freiheit setzte dieses Prinzip voraus: Die stoische Akzeptanz des Determinismus geht mit der des Bivalenzprinzips einher, die epikureische Ablehnung dieses Prinzips mit dem Indeterminismus. Es wäre daher seltsam, dass eine seit Karneades bestehende ernsthafte Attacke auf den starken Wahrheitsbegriff nicht intensiv diskutiert worden wäre. Interessant ist zweitens, welche Gründe Cicero für den schwachen Wahrheitsbegriff anführt. Schallenberg legt mit dem Kommentar zu Ciceros *De fato* ein Werk vor, das an der Problematik der *futura contingentia* Interessierte deshalb vielleicht bereits neugierig erwartet haben.

Aristoteles' *De interpretatione* wurde erst ca. 200 Jahre nach dem Auftauchen seiner esoterischen Schriften und ihrer Herausgabe durch Andronikos, dem Jahrhundert der Abfassung von Ciceros *De fato*, wieder relevant. Zu Ciceros Zeit war Aristoteles durch seine heute verlorenen exoterischen, also zur Publikation bestimmten Schriften bekannt – so lobt Cicero bekanntlich Aristoteles' luziden Stil, kann dabei also nicht dessen esoterische Werke, geschweige denn *De interpretatione* im Sinn gehabt haben. Die Argumentation im neunten Kapitel ist bei Cicero jedenfalls nirgends präsent. In Ciceros Fatumsdiskussion glänzt Aristoteles durch Abwesenheit, bis auf die eine Ausnahme, dass er zusammen mit Demokrit, Heraklit und Empedokles ausgerechnet zu den Fatalisten gezählt wird, denen zufolge alles mit Notwendigkeit eintrete (*De fato* XVII 39, 5). Die Position des Seeschlachtkapitels ist nur indirekt vorhanden in der Weise, wie es von Stoikern und Epikureern rezipiert worden war.

[5] PRIOR: *Past, Present and Future*, 115. Siehe GRONEBERG, Michael: *Die verschiedenen Logiken von Gedächtnis und Voraussicht*. In: Studia Philosophica 60 (2001) 235–56 (Reformulierung 255f.; Analyse 246ff.).

[6] OCKHAM, Guilelmus de: *Tractatus de Praedestinatione*. Franciscan Institute edition 1945, 6.

2. Schallenbergs Kommentar

Magnus Schallenbergs „philosophischer Kommentar" zu *De fato* liefert die nötigen Hintergrundinformationen, ohne die der Text über weite Passagen unzugänglich bliebe. Schallenbergs Exkurse zu bestimmten Problematiken und Argumentationen stellen den aktuellen Stand der Diskussion mit umfassenden Literaturangaben dar. Sie sind auch wertvoll, um sich unabhängig von einem Interesse an Ciceros Schrift über antike Aussagenlogik, Modaltheorien und Handlungstheorien zu informieren.

Ohne Apparat umfasst der Band ca. 300 Seiten, auf die ein ca. 40-seitiges Literaturverzeichnis und diverse Register folgen: ein detaillierter Namensindex, ein rudimentärer Sachindex, Abkürzungsverzeichnis, Index Locorum, Fragmentindex und ein Index von *De fato* in Fragmentsammlungen. Der Hauptteil des Werks ist ein sukzessiver Kommentar von 220 Seiten. Diesem gehen 80 Seiten voraus, in denen allgemein Wichtiges zum Verständnis von *De fato* dargelegt wird, so die wichtigste Terminologie, die Problemstellung kausaler vs. logischer Determinismus, die Bedeutung des Wortes *fatum* und die Position der hellenistischen Philosophen zu diesem. Vorbemerkungen zur Schrift selbst beanspruchen hier den Grossteil von ca. 50 Seiten. In diesen ist vorwiegend Thema, welcher Quelle Cicero wohl folgte (30 Seiten).

Schallenberg benutzt die griechischen und lateinischen Texte als Vorlagen, die Übersetzungen stammen in der Regel (wo nicht anders gekennzeichnet) von ihm selbst. Er verweist auf eine Neuübersetzung, die gegenwärtig von seinem Lehrer Hermann Weidemann vorgenommen wird. Dieser hat mit Übersetzung und Kommentar von Aristoteles' *De interpretatione* das Umfassendste, Verlässlichste und Genaueste geschaffen, was es auf dem Gebiet auch unter Berücksichtigung französischer, italienischer und englischer Literatur gibt.[7] Die Neuübersetzung darf daher mit Spannung erwartet werden, zumal die gängige zweisprachige Ausgabe *De fatos* von Karl Bayer[8] unbefriedigend ist. In dieser finden ständige Verwechslungen von Ausgeschlossenem Dritten, Nicht-Widerspruchsprinzip und Bivalenz statt, die in einem Werk, in dem die Logik eine zentrale Rolle spielt, verwirren statt helfen.[9]

[7] WEIDEMANN, Hermann: *Peri Hermeneias* (*Aristoteles' Werke in deutscher Übersetzung*, Grumach E. / Flashar, H. [Hgg.] Bd. 1, Teil II). 2. veränderte Auflage [Erstauflage 1994]. Berlin: Akademieverlag 2002.

[8] BAYER, Karl: *Cicero. Über das Schicksal / De fato*, lat.-dt. 4. überarbeite Auflage (orig. München 1963). Düsseldorf: Patmos 2000.

[9] Zum Beispiel: „Das ist auch der Grund, weshalb Chrysipp mit aller Macht darauf aus ist, überzeugend nachzuweisen, *dass jedes ‚Axioma' nur entweder wahr oder falsch sein könne*. Wie nämlich Epikur fürchtet, er müsse, wenn er *diesen Satz vom ausgeschlossenen Dritten* zugestehe, auch zugeben, dass alles, was geschieht, auf Grund des Fatums geschieht [...]" (CICERO: *De fato* X, 21; Üs. Bayer, 37). Das diese Verwechslung nicht Cicero verschuldet ist, zeigt das Original: „Itaque contendit omnes nervos Chrysippus, ut persuadeat *omne axioma aut verum esse aut falsum*. Ut enim Epicurus veretur, ne si *hoc* concesserit, concedendum sit fato fieri quaecumque fiant..." (Hervorhebung MG). Bayer ersetzt hier, wie auch an anderen Stellen in seiner Übersetzung, Pronomina durch Benennungen, ohne dass man dieser Explikation vertrauen könnte. In Einführung und Kommentar spricht Bayer im Übrigen durchgängig vom Streit um die Unvereinbarkeit des Fatums mit dem „Satz vom Widerspruch": „Chrysipp und Epikur koppeln das Fatum mit dem Satz vom Widerspruch." (BAYER: Cicero, 103). Gemeint ist zweifellos wiederum das Bivalenzprinzip.

Schallenbergs Kommentar liefert einerseits historische Hintergründe, z.B. zu Ciceros Situation als Verteidiger der Republik in den Momenten ihres Falls, die dazu führen, dass er, ständig auf Reisen, das Werk zwischen Mitte April und Anfang Juni 44 v. Chr. geschrieben haben muss – eine selten genaue Datierung. Es wird erläutert (88–92), warum der Republikaner ausgerechnet den als völlig unphilosophisch geltenden Caesaristen Hirtius als Gesprächspartner wählte, nämlich aus politischen Gründen, was wiederum erklärt, dass es nicht wie vorgesehen zu einer ausgewogenen Diskussion zweier konträrer Auffassungen kam (*in utramque partem disserere*), wie wir es von anderen Texten Ciceros kennen (*De natura deorum, De divinatione*), sondern nur zur Attacke *einer* These (*contra propositum disputare*), die Hirtius bloss vorzutragen hat.

In der Hauptsache aber liefert Schallenberg philosophiehistorische Hintergründe und trägt Rekonstruktionen zu den vielen Argumenten zusammen, die Cicero in *De fato* anführt, beginnend mit dem Meisterargument Diodors, zu dem Schallenberg eine eigene formalisierte Rekonstruktion anbietet (17–22). Regelmässig werden die Positionen und Argumente der diversen hellenistischen Schulen präsentiert. Schade ist, dass der Bezug zu Aristoteles' Philosophie und der Weisen und Wege, wie Teile davon Eingang in jene Positionen gefunden haben, nicht thematisiert wird.

Konditionale

Für Logikinteressierte und Übersetzer empfehlenswert ist der Exkurs zu „Chrysipps Sprachregelung" (141–155), in der dessen Versuch dargestellt wird, materiale und strikte Implikation klar zu unterscheiden. Die verschiedenen Definitionen von Implikation bzw. Konditional (die Ausdrücke sind synonym; gr. *to synêmménon*) hat Schallenberg bereits zuvor dargestellt (115–117): Insgesamt scheinen (nach Sextus Empiricus) vier bekannt gewesen zu sein, wovon drei rekonstruierbar sind, da sie damals so ausführlich diskutiert wurden, „dass schon ‚die Raben auf den Dächern krächzen', wann eine Implikation wahr sei" (115; Sextus Empiricus führt hier die ironische Bemerkung des Dichters Kallimachos an). Das Konditional des Megarikers Philo entspricht bekanntlich unserer heutigen wahrheitsfunktionalen Definition, das stärkere seines Lehrers Diodor erforderte Gültigkeit zu allen Zeiten und das des Stoikers Chrysipp war modalisiert und entspricht dem strikten Konditional (117). Chrysipp rät „im Bestreben, eine logisch durchsichtige Idealsprache zu entwickeln" (135), materiale Implikationen als Verneinung einer Konjunktion auszudrücken, statt „falls p, dann q" also immer zu sagen: „nicht (p und nicht-q)". Es ist daher anzunehmen, dass er (und Nachfolger) „wenn, dann" Ausdrücke als strikte Implikation verstanden wissen wollten (Cicero kritisiert zurecht, dass diese Regelung in Bezug auf die Fatumsproblematik nichts hilft).

Modalitäten

Die drei antiken Logiker sind auch für verschiedene Auffassungen des Möglichen (*tôn dynatôn*) bekannt, die Schallenberg ausführlich vorstellt und diskutiert (124–137). Die Definition Diodors ist vom Meisterargument her bekannt und weil Aristoteles in *De interpretatione* dagegen zu argumentieren scheint:[10] Ihr zufolge

[10] VUILLEMIN, Jules: *Nécessité et contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris: Les Editions de Minuit 1984, 149ff. Vuillemin nennt es „wahrscheinlich", dass Aristoteles sich in DeInt 9 auf Diodor bezieht. Dieser wird dort nicht genannt.

ist möglich, was ist oder sein wird. Demnach ist alles, was möglich ist, irgendwann. Ergänzt durch die Annahme Diodors, dass alles, was sein wird, notwendig sein wird, verschwinden damit alle Unterschiede zwischen den Modalitäten (126) – zumindest wenn man einer „verschärften" Lesart folgt, die einen strengen Determinismus impliziert: Wenn etwas der Fall ist, dann ist es zu jedem früheren Zeitpunkt unabänderlich gewesen. Diese Deutung Diodors hätten seine Schüler vertreten und Cicero sei dem gefolgt. Schallenberg verteidigt damit Ciceros Darstellung von Diodor gegen den Vorwurf, fehlerhaft zu sein (127).

Philos Möglichkeitsdefinition entgeht der Dedifferenzierung der Modalitäten, indem möglich das sei, „was fähig ist, gemäss seiner ‚inneren Natur' wahr zu werden". Dieser Möglichkeitsbegriff führt seinerseits zu Problemen, da er zu schwach ist: Ein für immer auf dem Grund des Meeres liegendes Stück Holz, das nicht mehr brennen kann, kann nach Philos Begriff immer noch brennen, da für ihn nur die – aristotelisch gesprochen – innere Möglichkeit (*dynamis*) zählt und nicht die äussere (Abwesenheit von Hindernissen). Diese wird schliesslich von Chrysipp mit berücksichtigt. Möglich ist diesem zufolge etwas, „das wahr sein kann und das äussere Umstände nicht daran hindern, wahr zu sein" (127). Diese konjunktive Definition macht den logischen Apparat recht unhandlich, wie folgende Definition der Notwendigkeit zeigt: „Etwas ist jetzt notwendig, wenn es nicht die innere Fähigkeit besitzt, falsch zu sein, oder die innere Fähigkeit hierzu besitzt, aber von jetzt an immer durch äussere Umstände daran gehindert wird, falsch zu sein" (133). Um wieviel komplexer wird noch die Definition der Kontingenz, also der doppelten Möglichkeit, zu sein und nicht zu sein!

Chrysipp versuchte nun zu argumentieren, dass trotz Fatumlehre und Mantik (Vorhersagbarkeit der Zukunft) möglich sei, dies oder jenes zu tun. Er versucht, kontrafaktische Möglichkeiten zuzulassen und Schallenberg zeigt, wie Cicero ihn hierin widerlegt: Wenn Fatum oder Mantik vorausgesetzt wird, folgt *aufgrund des starken Wahrheitsbegriffs* genauso der Determinismus wie bei Diodor (128–137). Die stoische Auffassung ist also inkohärent. Schallenberg arbeitet in dem Zusammenhang eine stoische Distinktion heraus – er nennt sie „abstraktive" und „globale" Modalität (134, den Term „abstraktiv" übernimmt er von Jedan) –, die schon in der Antike als „Etikettenschwindel" bezeichnet wurde und die auch die analytische Diskussion kennt, insofern sie „konditionale" und „absolute" Möglichkeit unterscheidet.[11] Aber damit kann ein Kompatibilist versuchen zu erklären, warum wir in Fällen der Verantwortlichkeit für eine Handlung sagen, dass die Handlung bei uns lag (man anders hätte handeln können), nämlich im konditionalen oder abstraktiven Sinn, und zwar auch dann, wenn alles mit ontischer oder absoluter Notwendigkeit geschieht.

An den eben zitierten Stellen zeigt sich ein Mangel an sprachlicher Genauigkeit bei Schallenberg. Es lässt sich im vorliegenden Band leider durchgehend eine fehlende Differenzierung der Rede von der Wahrheit von Aussagen und dem Fallsein von Sachverhalten konstatieren, womit Schallenberg nicht nur analytischen Forderungen an Präzision nicht gerecht wird, sondern auch hinter die besprochenen antiken Autoren zurückfällt.[12]

[11] Die moderne Unterscheidung geht zurück auf MOORE, G.E.: *Ethics*. London: Williams and Norgate 1912, 20; 123–130.

[12] Schallenbergs „Möglich ist etwas, das wahr sein kann" liegen u.a. folgende Stellen zu Grunde: „*dynaton men to epidektikon tou alêthes einai [...]*" (Diogenes Laertius VII, 75; SVF II, 201) oder „Stoici vero possibile quidem posuerunt, quod susceptibile esset verae

Er verschweigt auch, dass die von ihm verwendete Notation sowie die Logik der Zeitformen von Prior stammen, dessen Name im gesamten Buch kein einziges Mal auftaucht. Schallenberg übernimmt all dies von Weidemann (19, Fn 13). Das rächt sich, denn bei Prior ist nachzulesen, warum das besagte Prinzip der Unveränderlichkeit des Vergangenen gerade nicht so formalisiert werden kann, wie es hier geschieht, zumindest nicht ohne Einschränkungen (s.o.).

Der Wahrheitsbegriff

Schallenberg folgt nicht der bei Prior vorgenommenen semantischen Unterscheidung eines einfachen und eines starken Wahrheitsbegriffs, sondern bezeichnet als „stark" einen, der für die Wahrheit von Zukunftsaussagen das gegenwärtige Vorliegen determinierender Ursachen voraussetzt (155–168). Diese Abart des starken Wahrheitsbegriffs, der als „kausal" bezeichnet werden kann, kennen wir von Jan Łukasiewicz, der ihn seiner Aristotelesdeutung unterlegte.[13] Seine Forderung nach einem objektiven Korrelat der Wahrheit muss von der bloss semantischen Definition unterschieden werden. So kann auch ein Vertreter des starken Begriffs durchaus Łukasiewiczs Auffassung zurückweisen, dass wahr eine Aussage über x nur dann ist, wenn der Sprecher in kausaler Relation zu x steht (ob x vergangen ist oder zukünftig). Denn daraus folgt auch (wie Łukasiewicz am Ende seines Artikels zu Recht darlegt), dass Aussagen über die Vergangenheit weder wahr noch falsch sind, wenn keine Wirkungen des besagten Vergangenen mehr vorhanden sind. Hierbei geht es wohlgemerkt nicht um die Bedingungen von Wissen, sondern von Wahrheit. Im Unterschied dazu vertritt Karneades nach Cicero in ganz ähnlicher Weise, dass nicht einmal Apollo etwas über kontingente Zukunft wissen könne, aber auch nicht über Vergangenes, von dem keine Spur mehr existiert, aber dies trotz der (einfachen, nicht kausalen) Wahrheit der diesbezüglichen Aussagen (XIV, §32–33). Es gibt also Gründe, die kausale Verankerung der Wahrheits*definition* zu vermeiden. Dass Zukunftsaussagen nur wahr sind, wenn das Besagte in *jeder* Zukunft stattfindet, schliesst nicht aus, dass diese Bedingungen genau dann erfüllt sind, wenn die zukünftigen Ereignisse bereits kausal determiniert sind. Aber letzteres darf nicht in die Definition der Wahrheit einfliessen, weil sonst auch Aussagen über Vergangenes bei Abbruch kausaler Verbindung ihren Wahrheitswert verlieren.

Die Distinktion von starkem und kausalem Wahrheitsbegriff wirft weitergehende Fragen auf, die Schallenberg durch ihre Nichtbeachtung nicht in den Blick bekommt: Ist Ciceros Kritik an stoischen und epikureischen Auffassungen berechtigt oder unterstellt sie einen kausalen Wahrheitsbegriff wo nur ein starker im Sinne von Priors P-System vorliegt? Zumindest wird in Aristoteles' *De inter-*

praedicationis nihil his prohibentibus [...]" (zitiert aus: „Boethius, In Arist. De. interpr. III 9, 234.27–235.1"; es handelt sich natürlich um den zweiten Kommentar). Treffender wäre zu sagen, dass möglich das ist, *worüber eine Aussage* wahr werden kann, wenn *es* denn durch nichts verhindert wird. Dass etwas zugleich verhindert werden kann und wahr oder falsch ist, vermischt die Sach- und Aussagenebene (dasselbe Problem besteht aber bereits in Otto Apelts DL-Übersetzung, im Unterschied etwa zu Dufours, oder zu Kretzmanns englischer Boethius-Übersetzung). Der kategoriale Fehler ist durchgängig, vgl. die Übersetzung der ersten Prämisse des Meisterarguments (19).

[13] ŁUKASIEWICZ, Jan: *Über den Determinismus*, übersetzt von Günther Patzig; zuerst erschienen in: Studia Leibnitiana 5 (1973) 5–25; ND in: MENNE, Albert / ÖFFENBERGER, Niels: *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik III. Modallogik und Mehrwertigkeit*. Hildesheim: Olms 1988, 1–21.

pretatione weder explizit ein kausaler Wahrheitsbegriff vertreten noch ist es nötig, seine Position mit diesem zu formulieren. Es wäre zu klären, wie sich dies bei Stoikern und Epikureern verhält.

Cicero verteidigt den schwachen Wahrheitsbegriff, indem er verdeutlicht, dass eine Aussage über Kontingentes, das bereits geschehen ist, wie dass Epikur mit 72 Jahren sterben wird, nicht deshalb immer schon wahr gewesen ist, weil die Ursachen für das Besagte immer schon feststanden, sondern *weil* das Besagte irgendwann geschehen ist. Dies ist zwar ein Einwand, wenn ein kausaler Wahrheitsbegriff vorausgesetzt wird, nicht aber unter Annahme eines starken Wahrheitsbegriffs, für den *in Retrospektive* auch gilt, dass immer schon wahr war, zu sagen, dass Epikur im Alter von 72 sterben wird. Dies impliziert jedoch nicht, dass auch *prospektiv*, also wenn Epikur noch nicht gestorben ist, schon wahr ist, dies zu sagen. Priors P-Logik gestattet, diesen Unterschied zu machen. Cicero attackiert also nicht einen starken Wahrheitsbegriff im Allgemeinen, sondern speziell einen kausalen.[14]

Interessant wäre nun, ob Cicero mit seinen Argumenten nur Karneades reproduziert oder eigenständig ist. Laut Schallenberg stellen die §§26–28 „den Kern der Auseinandersetzung Ciceros mit dem Fatalismus dar. In Anlehnung an Karneades trägt er hier die entscheidenden Argumente vor" (195). „In Anlehnung an Karneades": eine Formulierung, die nicht nur einmal auftaucht und aus der sich nichts Bestimmtes schliessen lässt. Erst in den §§37–38 wird das Thema des Wahrheitsbegriffs von Cicero zum Abschluss gebracht, nachdem Cicero vorher in den §§ 28–30 eine Diskussion des Untätigkeitsarguments einschiebt und in den §§31–33 Karneades' Argumentation gegen das Fatum darlegt. Dieses wirkt wie eine Vorwegnahme des Arguments der Unvereinbarkeit von Determinismus und freiem Willen durch van Inwagen. Es hat nach Schallenberg die Struktur (205–208): Wenn alles durch vorausgehende Ursachen geschieht, dann liegt nichts in unserer Verfügungsgewalt; es liegt aber etwas in unserer Verfügungsgewalt; ergo geschieht nicht alles durch vorausgehende Ursachen. Nun macht Karneades in diesem Argument offenbar nicht von einem schwachen Wahrheitsbegriff Gebrauch. Es ist Cicero, der einen *möglichen Einwand* gegen das Argument Karneades' anführt und dieses mit Hilfe des schwachen Wahrheitsbegriffs verteidigt (207, §32). Es ist Cicero, der immer wieder den Unterschied der schwachen Wahrheitsauffassung, die er den Neuakademikern zuschreibt, gegenüber der starken der Stoiker und Epikureer preist (209): die Neuakademiker seien, anders als die Stoiker, unabhängig und frei („illorum ratio soluta ac libera est"), da sie auch bei Wahrheit kontingenter Zukunftsaussagen nicht gezwungen sind, das Fatum oder die Mantik anzuerkennen (209).

Handlungen und physikalischer Indeterminismus

Dankbar ist man für Schallenbergs Erhellung der Frage, was unter den verschiedenen Ursachearten zu verstehen ist, die im Text verhandelt werden, v.a. unter den *causae fortuito antegressae*, also zufällig vorhergehenden Ursachen. Schallenberg zeigt, dass Cicero hiermit Willensakte und deren Folgen versteht.

[14] Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung wird auch in Weidemanns Kommentar zu *De interpretatione* nicht ausreichend berücksichtigt. Ihm zufolge gilt, dass „dem ‚starken Wahrheitsbegriff' [...] der Begriff einer physischen Notwendigkeit entspricht [...]" (260), was Dorothea Frede zu Recht bestreitet (Frede: Aristoteles und die „Seeschlacht", 33).

Auch für unsere Zeit interessant ist die damit verbundene antike Diskussion von Epikurs Theorie der Bahnabweichung (172–187), der ebenso wie den Quantensprüngen des 20. Jh. entgegengehalten wurde, dass sie noch keine Willensfreiheit garantieren. Schallenberg stellt dar, dass es für Epikur (Brief an Menoikeus) drei Prinzipien für ein Ereignis gibt: die Notwendigkeit (*kat'anankên*), den Zufall (*apo tychês*) und das, was bei uns steht, „ein ‚von uns Abhängiges' (*par'hêmas*)" (184). Bedingung für Verantwortlichkeit ist bei Epikur (wie Aristoteles) nur letzteres (*libera voluntas*), so dass sich die Frage stellt, welche Rolle hierbei die Bahnabweichung (*declinatio*) spielt. Drückt sie nur die Forderung nach einer indeterministischen Physik aus, die im Allgemeinen nötig ist, um freie Willensentscheidungen zu ermöglichen (schwache Deutung) oder wird die *voluntas* von der *declinatio* erzeugt (starke Deutung)? Schallenberg spricht sich nach Diskussion der vielen interpretatorischen Ansätze für die erste Lösung aus (184–186).

Karneades hatte an die Adresse der Epikureer die Empfehlung abgegeben, ihr Anliegen doch lieber ohne die Annahme der Bahnabweichung zu vertreten. Cicero übernimmt die Kritik von Karneades an Epikurs Ansatz (§§23–25). Obwohl Karneades und Cicero mit Epikur darin übereinstimmen, dass durch die freie Willensentscheidung neue Kausalketten in die Welt gesetzt werden, erkennen sie die Gültigkeit des Kausalgesetzes an (jedes Ereignis habe eine Ursache). Dies schliesse nicht aus, „den Willen als eine besondere Form der Kausalität zu begreifen, der seine Akte selbst verursacht" (191, §25). „Dieser Umstand bedeutet jedoch nicht, dass ein Willensakt unverursacht wäre, denn [...] die Ursache für einen Willensakt liegt in der Natur des Willens selbst begründet" (192). Dieser (meines Erachtens aristotelische) Gedanke, den Cicero hier Karneades zuschreibt (XI, 15–25) wurde im 20. Jh. von Roderick Chisholm ausgearbeitet, der dafür den Begriff der *agent causality* prägte.[15] Diese Position ist für einen Epikureer wie für jeden modernen Physikalisten aufgrund der Annahme, dass alles Seelische materiell ist, nur dann akzeptabel, wenn dem freien Willensakt etwas Indeterminiertes wie eine *declinatio* oder ein Quantensprung in der physischen Welt entspricht. Daher wird die Forderung einer indeterministischen Physik nötig, auf die Karneades und Cicero verzichten zu können glauben (190).

Es ist bei Schallenberg auch hier leider nicht immer klar, wer spricht: Cicero oder Karneades? So stellt Cicero in den §§7–11 von *De fato*, in denen von Karneades noch keine Rede ist (dessen Position wird namentlich erstmals in §23 genannt), seine Auffassung dar, dass sich „der Wille über die Disposition des Charakters und so über die Naturkausalität hinwegsetzen kann" (190; vgl. 112f.). Anderseits weist Schallenberg die Position aus diesen Paragraphen dann Karneades zu und behauptet, dass „Karneades [...] dies [...] in den Paragraphen 7-9 explizit zugestanden" habe (190). Dies zeigt, wie wenig Schallenberg die Positionen von Karneades und Cicero auseinander nimmt.

3. Ciceros Eigenleistung

Das Verdienst von Schallenbergs Buch ist, die entscheidende Grundalternative des einfachen Wahrheitsbegriffs in Bezug auf *contingentia futura* vor Augen zu führen (was in Bayers Kommentar völlig fehlt). Damit wird deutlich: Cicero vertritt gegenüber Epikureern und Stoikern, die das starke Wahrheitskonzept in Bezug

[15] CHISHOLM, Roderick: *Human Freedom and the Self*. Lawrence: University of Kansas 1964, part I.

auf kontingente Zukunft von Aristoteles übernommen (und dabei möglicherweise kausal formuliert) haben, konsequent die schwache Wahrheitsauffassung und damit die Position, dass (kausaler) Indeterminismus mit Bivalenz kompatibel sei.

Damit wird auch deutlich, dass Cicero sich an Karneades' Position orientiert (soweit es als ausgemacht gelten kann, dass dieser den schwachen Wahrheitsbegriff wirklich vertrat und nicht nur in skeptischer Attitüde als Denkmöglichkeit gegen das von den anderen Schulen geteilte Dogma ins Spiel brachte): „Wie Cicero *De fato* auch verfasst haben mag, [...] kann letztlich nicht mit Gewissheit ausgemacht werden. Als gewiss aber kann gelten, dass er *De fato* im neuakademischen Geist verfasst hat und dass Karneades den philosophischen Gewährsmann für diese Abhandlung darstellt, auf den Cicero nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne einer Quelle zurückgreift" (77) – auch wenn Cicero sich in erster Linie mit stoischen Positionen abmüht, um sie zu widerlegen. Unter dem weiteren Sinn ist zu verstehen: „ob unter Zuhilfenahme eines Kompendiums, das vielleicht Beispiele und Notizen zu den einzelnen Lehrmeinungen enthielt, oder ob in Erinnerung an frühere Studien gänzlich aus dem Gedächtnis heraus" (77). Dies wäre durchaus möglich, da er sich, wie Schallenberg anhand eines Briefs an Varro zeigt, schon 15 Jahre vor der Abfassung von *De fato* mit dem Thema des Möglichen auseinandergesetzt hat (75) und Diodors Möglichkeitstheorie in einer indeterministischen Deutung übernommen habe (166f). Schallenberg grenzt sich davon ab, Cicero nur als Kopisten und Übersetzer zu loben, aber, wie es auch schon geschehen ist, als Ramponierer und Verfälscher der dargestellten Meinungen zu verteufeln. Die Selbstbeschreibung Ciceros (*Brief an Atticus* XII, 52.3), dass er mit recht geringer Mühe Abschriften vorliegender Texte anfertige (und dabei ins Lateinische übersetze) und sonst nur noch Worte hinzufüge, die er im Überfluss besitze, trifft Schallenberg zufolge generell nicht zu. Cicero habe sich, wie er in seinen *philosophischen* Schriften sage, nicht nur als Kopisten und Übersetzer verstanden. Er lehnte sich an die Vorlage an oder bearbeitete sie (ausser bei der Übersetzung von Platons *Timaios*). Es sei daher nicht nötig anzunehmen, dass es sich bei *De fato* um eine Abschrift oder Paraphrase handelt (74). Dies ist die Weise, wie Schallenberg indirekt die Frage stellt und diskutiert, woher die vertretenen Positionen und Argumente stammen. Der Leser mag daraus schliessen, dass Cicero durchaus Eigenständiges hinzugefügt haben *kann*. Cicero scheint überdies an verschiedenen Stellen durchaus eigene Argumente zu entwickeln. Vor allem, wo es nicht um die „Erfindung", sondern um die Verteidigung des schwachen Wahrheitsbegriffs geht, scheint Cicero, wie vor allem der detaillierte Kommentar nahe legt, durchaus Eigenständiges geleistet zu haben (v.a. in §§17–20, 167).

DRAGOS CALMA

L'usage des statistiques dans l'étude des sources: le cas de Maître Echkart[1]

Ce volume recueille les premiers résultats d'un beau projet initié en 2004 par L. Sturlese sur les sources de Meister Eckhart, projet dont le but est non seulement de fournir un index de toutes les autorités citées, mais aussi d'analyser la doctrine et le contexte historique. L'enjeu est de reconstituer la culture, les interlocuteurs et les problèmes de l'auteur (8). Chacun des six articles réunis ici a la même structure : une présentation statistique des citations, des analyses doctrinales et un index, en annexe, avec toutes les occurrences. Selon la règle de base énoncée dès le début, seules les citations explicitement attribuées à l'autorité sont prises en compte : « l'elenco delle fonti registra soltanto le citazioni espressemente attribuite all'autore in questione o ascritte ad un *meister* chiaramente con questo identificabile. Sono quindi escluse dall'elenco le indicazioni aggiunte in apparato a qualsiasi titolo dagli editori, che non trovino un riferimento letterale nel testo di Eckhart » (10).

L'étude d'Alessandra Beccarisi (« *Der hoehste under den meistern*. Eckhart e il *De anima* di Aristotele », 11–38) ouvre le volume. Selon Beccarisi, le *De anima* d'Aristote aurait été cité par Eckhart 258 fois (11), dont 211 fois dans l'œuvre latine (dorénavant LW) et 47 fois dans l'œuvre allemande (dorénavant DW).

Beccarisi note que sur ces 258 citations, 116 porteraient sur le livre III du *De anima* ; 200 serviraient à Eckhart pour la théorie de l'intellect, les autres pour des doctrines sur l'unité de la forme et de la matière, la puissance et l'acte, le statut des *perfectiones generales*. On apprend cependant que sur ces mêmes 258 citations, le *De anima* serait nommé explicitement 7 fois, dont 6 fois avec des indications sur la division textuelle (11). Ce qui revient à dire que, selon les calculs de Beccarisi, Eckhart citerait Aristote, sans renvoyer cependant au *De anima*, 251 fois : plus précisément, le nom d'Aristote serait invoqué expressément 5 fois dans LW et 7 fois dans DW (toutes dans la pr. 15 Q) ; dans 46 autres situations, Eckhart se réfèrerait à lui par des formules comme *secundum Philosophum* ou *ut ait Philosophus*. On devrait alors dire qu'Aristote est cité soit par son nom soit en tant que Philosophe 58 fois (5 + 7 + 46) ; si l'on ajoute aussi les 7 autres citations explicites au *De anima* (renvois oubliés dans ses calculs par Beccarisi – 11) on en déduit que sur les 258 citations, 65 seraient explicites. Qu'en est-il des autres 193 citations qui, on suppose, seraient implicites ? On ne nous dit rien. Les choses se compliquent encore plus si l'on regarde l'index qui donne... 180 (en réalité 181[2]) occurrences, tant des citations explicites que des citations implicites (contrairement à la règle citée à la page 10 par l'éditeur).

En regardant cet index, le lecteur s'aperçoit que dans ces mêmes 181 occurrences le *De anima* est citée beaucoup plus souvent que dans les 258 cas dont parle Beccarisi au début de l'article : 36 fois, dont 33 fois avec l'indication

[1] STURLESE, Loris (éd.): *Studi sulle fonti di Meister Eckhart. I – Aristoteles, Augustinus, Avicenna, Dionysius, Liber de causis, Proclus, Seneca* (= Dokimion 34). Fribourg : Academic Press 2008, 196 p. ISBN 978-3-7278-1639-0.

[2] E. Rubino, qui analyse la présence de Denys l'Aréopagite, retient aussi 180 comme nombre d'occurrences du *De anima* (115). On constate qu'il y a un problème de numérotation : le groupe 34–40 est toujours suivi par le numéro 40, au lieu de 41 ; il faut donc considérer que l'index donne en réalité 181 occurrences, et non pas 180.

de la division textuelle (et non pas 7, respectivement 6). En voici la distribution[3] :

i) *De anima*, lib. I – 8 fois : n° 2 (x1), n° 5–6 (x2), n° 15–19 (x4), n° 22–27 (x1).

ii) *De anima*, lib. II – 10 fois : n° 33 (x1), n° 34–40 (x1), n° 40bis[4] (x1), n° 62–63 (x2), n° 78–81 (x1), n° 82–84 (x1), n° 90 (x1), n° 91–102 (x1), n° 103–104 (x1).

iii) *De anima*, lib. III – 15 fois : n° 107–108 (x2), n° 119–122 (x1), n° 124–128 (x1), n° 129–130 (x1), n° 132–136 (x1), n° 137–139 (x1), n° 141–148 (x2), n° 151–152 (x2), n° 157–158 (x2), n° 172–176 (x2).

iv) Eckhart cite trois fois le *De anima* sans préciser la division textuelle : « illud philosophi *De anima* » (n° 20), « ut ait *De anima* » (n° 91), « ut ait philosophus *De anima* » (n° 149).

Sur ces mêmes 181 occurrences données dans l'index, Eckhart mentionne Aristote ou *Philosophus* 108 fois, beaucoup plus souvent donc que ne dit Beccarisi (65 fois sur 251). Dans l'index, il reste 73 cas (n° 1, 8, 9, 12, 14 etc.) où ni Aristote ni le *De anima* ne sont mentionnés explicitement et qui ne sont pas discutés. Les statistiques concernant la présence d'Aristote dans l'œuvre d'Eckhart sont donc à refaire.

L'analyse doctrinale de Beccarisi est cependant solide et importante ; elle propose une étude originale du concept d'homme chez Eckhart (sur la base de la pr. 15 Q). Beccarisi étudie ensuite la noétique d'Eckhart qui distingue trois intellects : agent, possible et patent ; elle donne (21) une description soignée du premier et insiste sur le fait que, chez Eckhart, Dieu peut prendre la place de l'intellect agent. La thèse classique de l'abstraction est renforcée par l'idée selon laquelle tout ce que l'intellect agent peut faire dans un individu, Dieu peut le faire d'une manière plus parfaite dans un « homme séparé » (*abegescheiden menschen*), qui est l'homme débarrassé des images sensibles. On a donc ainsi une profonde reconsidération de l'intellect aristotélicien que « il Falsch [!] ha definito [...] totale apertura all'essere » (21). Beccarisi observe aussi qu'Eckhart élabore, en dépit des renvois à Aristote et Avicenne (*Métaphysique*), une théorie de l'intellect distincte de ses sources (24).

La contribution de Gianfranco Pellegrino a comme titre : « *alsô ist hie sant Augustînus gelîcht einem guldînen vazze* : Il *De trinitate* di Agostino nell'opera di Meister Eckhart » (39–70). Pellegrino prend en considération, tant dans l'analyse que dans l'index, les citations explicites uniquement, du *De trinitate*. Elles sont au nombre de 200, mais Pellegrino traite seulement 47 (40) qu'il divise en trois catégories thématiques ; on peut regretter le silence total sur les 153 autres, d'autant plus qu'il manque aussi un tableau général sur la présence du *De Trinitate* dans l'œuvre d'Eckhart. L'article donne donc un aperçu très limité de la distribution des citations de l'auteur le plus lu et plus cité par le dominicain allemand (39).

Les trois catégories thématiques sont : (1) *ratio inferior – ratio superior* : 18 citations (16 LW + 2 DW) ; (2) *imago dei – capax Dei* : 8 citations (8 LW + 0 DW) et (3) *tolle hoc et illud* : 21 citations (20 LW + 1 DW). Dans l'étude qui présente ces catégories, on remarque surtout l'analyse de la troisième (44–49) qui

[3] Nous gardons la numérotation des occurrences de l'index de l'article ; le numéro de l'occurrence est suivi par le nombre des citations explicites.

[4] Cf. *supra* note 2.

présente la manière dont le dominicain allemand insiste sur la nécessité d'éliminer le superflu dans le monde créé (le mur et l'image peinte sur le mur) afin d'avoir l'intuition du bien par soi. Pellegrino met ainsi en lumière l'important changement qu'Eckhart fait subir au concept d'*imago* d'Augustin et observe, à juste titre, que si chez Augustin le terme « *imago* se réfère seulement à l'image concrète dans un support, pour Eckhart *imago* assume les caractéristiques attribuées par Augustin à la *trinitas res ipsa* (*ain lauter bilde* et *lauter got*), à savoir : l'*imago Dei* dans l'homme est le divin même » (45). Dans la pr. 44 Q, Eckhart cite Augustin pour le même problème, mais cette fois « pour expliquer la profonde unité entre *logos* et création » (49). Ces aspects attestent la manière originale dont Eckhart interprète Augustin et la spécificité par rapport à l'exégèse de Dietrich de Freiberg (46).

Alessandro Palazzo propose une contribution ayant pour titre « *Ez sprichet ein hôher meister* : Eckhart e Avicenna » (71–112) ; c'est, probablement, l'étude la plus détaillée du volume ; elle représente un important instrument pour les recherches futures sur la présence d'Avicenne dans l'œuvre d'Eckhart. Palazzo dénombre 102 citations explicitement attribuées à Avicenne, dont 101 dans les œuvres latines ; si l'on prend en compte les citations qu'Eckhart attribue à un *meister* (qui peut être Avicenne), on a un total de 122 citations distinctes. Etant donné que certains renvois ou citations reviennent plusieurs fois sous la plume d'Eckhart, le nombre de références s'élève à 148 (cf. 72, n. 7)[5]. Les œuvres citées par Eckhart sont : la *Métaphysique* (*Liber de philosophia prima*) – 76 fois (68 LW + 8 DW) ; le *De anima* – 31 fois (18 LW + 13 DW) ; le *Liber primus naturalium* ou *Sufficientia* – 6 fois (6 LW + 0 DW) ; le *De animalibus* – 6 fois (6 LW + 0 DW) ; le *Canon*, la *Logyca* et le *De diluviis* sont cités seulement dans LW, une fois chacun. Les références à Avicenne sont distribuées d'une manière quasi-égale dans les œuvres latines, ce qui atteste qu'il est une référence constante durant la carrière du maître dominicain (73sq.). Palazzo ne s'intéresse pas aux citations implicites ; il considère divers genres de renvois (avec ou sans indication de la division textuelle), leur proximité littéraire avec le texte source, leur longueur (74sq.). Il en conclut qu'Eckhart avait un accès direct à la *Métaphysique*, au *De anima* et au *De animalibus*.

L'étude doctrinale fait mention, d'une manière intéressante, des citations qui nomment ensemble plusieurs autorités, comme, par exemple, pour le problème des *duae facies animae* où Avicenne (*De an.* I 5) est accompagné d'Augustin (*De trinitate* XII, c. 7). Un autre thème discuté est la prophétologie, notamment dans le *Commentaire sur l'Evangile de Jean* (verset 1,48) ; ici, Avicenne (*De an.*, IV 4)

[5] On a effectivement une double possibilité pour aborder statistiquement les citations : (1) à partir de l'autorité : on compte le nombre de lieux cités par un auteur ; en conséquence, on calcule le nombre de extraits distincts repris de l'œuvre d'Avicenne par Eckhart. (2) A partir de l'auteur : on compte le nombre de références explicites à l'autorité (avec les variantes spécifiques : *meister*, *Commentator* etc.) ; ainsi, on calcule le nombre des endroits où Eckhart nomme explicitement Avicenne et ses œuvres. En fonction du type d'approche, on interprète les résultats différemment car un auteur, par exemple, peut citer dix fois un seul et même extrait d'une autorité ; donc, on peut dire soit (1) que l'autorité est citée seulement pour une (seul) sujet, soit (2) que l'autorité est nommée explicitement dix fois. On regrette que dans l'index de Palazzo tous les passages de l'œuvre d'Eckhart qui reproduisent la même citation d'Avicenne ne soient pas transcrits : p. 100, n° 17, 22, 23 ; p. 101, n° 26, 27 etc. ; parfois il manque même des passages qui ne sont pas des « doublures » : p. 102, n° 72–75, 79 et 80 etc.

est combiné avec Cicéron et Augustin. Palazzo essaie aussi démontrer que pour le concept d'*abegescheidenheit* Eckhart s'inspire, tant pour l'explication que pour la citation d'Avicenne, du *De somno et vigilia* d'Albert (89sq.) ; il montre ainsi qu'Eckhart n'est pas autant tributaire à Aristote qu'au filon albertino-avicennien. Palazzo propose même l'expression « avicennisme eckhartien » pour souligner l'importance d'Avicenne et l'originalité interprétative du maître dominicain.

Elisa Rubino s'intéresse à la présence de Denys l'Aréopagite : « *Dâ von sprichet der liehte Dionysius* : Meister Eckhart e Dionigi Areopagita » (113–134). L'étude proprement dite est brève (sept pages), mais poussée et précise ; elle fait état de 62 citations explicites, dont 36 sont dans LW et 26 dans DW. Les œuvres citées par Eckhart sont : le *De divinis nominibus* 36 fois, le *De caelestia hierarchia* 12 fois, le *De mystica theologia* 5 fois et trois citations, dans DW, qui ne sont pas identifiées. Rubino donne aussi des indications précieuses concernant les sources intermédiaires et les traductions utilisées ; elle note ainsi que le maître dominicain se sert le plus souvent de la traduction de Jean Sarasin (XIIe siècle), mais il utilise aussi la traduction de Jean Scot Erigène ; il ne se sert pas de la traduction de Robert Grosseteste (114). Le plus grand nombre de citations, 10, se trouve dans le *Commentaire à l'Evangile de Jean* ; à trois reprises, les citations sont puisées chez Thomas d'Aquin (119).

Doctrinalement, Eckhart se sert du *De divinis nominibus* pour soutenir l'idée d'un Dieu cause et principe de toutes les choses, bien substantiel qui diffuse sa beauté à tous les êtres ; du *De caelestia hierarchia* pour les explications concernant la nécessité d'un ordre angélique ; du *De ecclesiastica hierarchia* pour le concept de l'union entre l'homme et Dieu ; quant à la théologie négative, cinq citations proviennent du traité *De mystica theologia*, dont quatre dans des textes en langue vernaculaire. Rubino note, dans les conclusions, que les occurrences de Denys ne sont pas aussi nombreuses que l'on pourrait s'y attendre et que le fil conducteur des citations est le thème de l'union de l'homme avec Dieu.

La contribution de Fiorella Retucci a pour titre « *Her ûf ein heidenischer meister in dem bouche, daz dâ heizet daz lieht der liehte* : Eckhart, il *Liber de causis* e Proclo » (p. 135–166). Elle fonde son enquête sur les catégories faites par A. Bertolacci[6] et, contrairement aux autres contributeurs du même volume, elle distingue : des citations explicites littérales, des citations explicites doctrinales, des citations explicites nominales, des citations explicites indéterminées etc.

Nous retenons que dans LW le *Liber de causis* est explicitement cité 80 fois (42 des citations explicites littérales et 38 citations explicites doctrinales), mais en tenant compte de toutes les catégories de Bertolacci, Retucci dénombre un total de 102 citations. Dans DW, 10 citations sont explicites indéterminées (« forma esplicita indeterminata », 138) et 2 citations explicites déterminées. On a, donc, 92 citations explicites du *Liber de causis* (LW + DW). Dans l'index, Retucci mélange, elle aussi, toutes les occurrences : citations explicites et implicites (= 122 extraits de l'œuvre d'Eckhart).

Dans le DW, Eckhart donne au *Liber de causis*, à deux reprises, le nom de *lieht der liehte* qui est l'équivalent du *lumen luminum*, appellation utilisée par Albert le Grand ; la filiation est donc évidente (138). Selon Retucci, Eckhart cite

[6] BERTOLACCI, A.: *Subtilius speculando. Le citazioni della Philosophia prima di Avicenna nel Commento alla Metafisica di Alberto Magno*. Dans: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 9 (1998) 261-339.

le *De causis* pour le problème de l'immanence et de la transcendance, la doctrine de la hiérarchie des étants, l'ineffabilité divine etc.

Quant à Proclus, Retucci note que seulement l'*Elementatio theologica* est cité par Eckhart ; il s'agit de 16 citations explicites (8 littérales et 8 doctrinales) et de 3 citations implicites littérales (143). La majeure partie dérive de la première proposition de l'*Elementatio*. Doctrinalement, ce texte est invoqué pour des questions sur la souveraineté de l'Un, la procession des éléments à partir de la cause première, les quatre *maneries entium* etc. Eckhart ne manifeste aucun intérêt pour la découverte de Thomas à propos de la dépendance du *Liber de causis* envers l'*Elementatio*.

Retucci démontre ensuite, d'une manière intéressante et convaincante, que la formule *negatio negationis* et la thèse sur la connaissance de Dieu qu'elle suppose rappellent beaucoup le *Commentaire* de Proclus au *Parménide* de Platon qu'Eckhart ne mentionne, pourtant, jamais (145–151). Retucci prend ainsi part au débat qui opposa, en son temps, J. Koch, W. Beierwaltes, R.R. Klibansky, à propos de la connaissance directe ou par l'entremise de Thomas d'Aquin que Meister Eckhart avait de l'*Elementatio* de Proclus (136sq.).

Le dernier article du volume est signé par Nadia Bray : « *Ein heidenischer meister, Senecâ, sprichet* : Eckhart e Seneca » (167–192). Elle distingue plusieurs types de citations explicites : avec indication de l'auteur, de l'œuvre et de la sous-division ; avec indication de l'auteur et de l'œuvre ; avec indication de l'auteur seulement. Bray comptabilise aussi les renvois erronés et les citations implicites. 83 occurrences sont explicites, 7 autres sont implicites – tous les 90 extraits sont dans l'index. Correctement, Sénèque est expressément nommé 79 fois[7] : les *Epistulae ad Lucilium* (63 fois), suivies de très loin par les *Naturales questiones* (9 fois), le *De clementia* (5 fois), le *De beneficiis* (1 fois), et le *De remediis fortuitorum* (1 foi). On en déduit qu'Eckhart invoque Sénèque plus souvent que Denys l'Aréopagite et Proclus ensemble (78 fois) !

Bray fait preuve d'une grande habileté (et montre ainsi la richesse des études statistiques) en analysant les indications erronées qui lui permettent de préciser à quelle branche de la tradition manuscrite appartenait l'exemplaire des *Epistulae* qu'Eckhart avait utilisé (171). Sénèque est cité pour des thèses concernant la présence du divin dans l'âme humaine, position qui a, ensuite, attiré les foudres des censeurs : « di fronte agli inquisitori di Colonia Eckhart è colpevole di aver trascurato una distinzione così importante : il suo Dio [...] agisce proprio nella razionalità umana come nella sua natura più propria ». Bray conclut que ceci est le Dieu « del filosofo pagano [i.e. Seneca] che non avrebbe esitato a riconoscere la paternità della dottrina di Eckhart » (180sq.).

De ce volume, on retiendra, au-delà de son originalité une certaine diversité des analyses : les unes sont plus souples et prennent en compte les citations explicites et les citations implicites, tandis que les autres sont plus strictes ; les unes s'intéressent à la distribution des citations, les autres à la récurrence thématique etc. Des approches qui témoignent, sans aucun doute, de la fécondité des études de ce genre et de la variété de leurs résultats. On peut rapidement relever un certain manque d'unité dans le traitement des autorités notamment en ce qui concerne le principe de base énoncé à la page 10 ; le calcul irrégulier des citations implicites gêne surtout les comparaisons, étant donné que certains contributeurs indiquent seulement les citations explicites. Nous espérons que

[7] Sur les 83 explicites, on enlève les renvois au *Saturnalia* de Macrobe.

dans les prochains volumes des études conclusives donneront une vision d'ensemble sur la quantité et la qualité des citations attribuées explicitement aux autorités.

Il est indéniable, en jugeant seulement à partir de ce premier volume, que le projet *Meister Eckhart und seine Quellen* est décisif non seulement pour les études sur Eckhart, mais aussi sur l'école dominicaine allemande et témoigne de la nécessité des recherches de ce même type pour d'autres auteurs.

SVEN K. KNEBEL

Nach der Schlacht am Weissen Berg: Sousedíks Führung durch das barocke Prag [1]

Ein hochangesehener Prager Gelehrter legt hier in deutscher Übersetzung die 1997 erschienene Synthese seiner Forschungsergebnisse zur Literaturgeschichte der Philosophie vor. „Der Gegenstand dieser Darstellung ist die Geschichte der Philosophie in den böhmischen Ländern in der Zeit von 1450 bis 1790, beginnend zur Zeit des ‚Hussitenkönigs' Georg von Podiebrad (1458–1471) bis zum Ende der Regierungszeit Kaiser Josephs II. (1780–1790)" (9). Es geht um Prag, um das mährische Olmütz schon nicht mehr. Also eine Territorialgeschichte der Philosophie, über deren Sinn sich streiten läßt, am wenigsten aber vielleicht in dem vorliegenden Fall. Die nationalistische Historiographie des 19. und 20. Jhs. war gegen den habsburgischen Katholizismus zu eingenommen, um Traditionslinien zu würdigen wie die, daß der große Bolzano über Arriagas Grab seine *Erbauungsreden für Akademiker* gehalten hat (87). Hier gibt es historiographisch bestimmt einiges nachzuholen. An manchen Punkten ist das so strikt befolgte Territorialprinzip, daß Comenius, als Emigrant, außen vor bleibt, zwar problematisch. Der Nachteil wird aber ausgeglichen durch den Reiz, die wechselnden Mischungsverhältnisse einer lokalen Traditionsbildung aufgeschlüsselt zu bekommen. Die vorliegende Besprechung beschränkt sich auf den zweiten Teil der Darstellung (77–265). Erstens hat der Verfasser dafür gesorgt, daß die Quellen sowohl des thomistischen als auch des skotistischen Überlieferungsstrangs im Prager Metaphysikstudium des 15. Jhs., das er analysiert, inzwischen durch vorzügliche Neueditionen im Rahmen der von ihm und seinen Schülern herausgegebenen *Studia Neoaristotelica* auch wieder direkt zugänglich sind.[2] Zweitens ist es sicherlich so, daß, wenn die Niederschlagung der protestantischen Rebellion („Prager Fenstersturz") 1620 die Zäsur bildet, welche den Berichtszeitraum in zwei gleiche Zeitabschnitte teilt, die Prager philosophische Szene erst in der zweiten Periode aus der Provinzialität wieder aufgetaucht ist, in die sie bald nach 1400 gesunken war.

In Prag sind die Hauptschauplätze: der Hradschin, die Karlsuniversität und das Klémentinum. Die Darstellung gliedert sich nach den Epochen der nachhussitischen Prager Universitätsgeschichte. Bis 1556 stand die Karlsuniversität als ein Hort des Humanismus und der Renaissance konkurrenzlos da. Dann erhob sich neben ihr, in Gestalt des Jesuitenkollegs, ein neuer Hort der vermeintlich abgetanen aristotelischen Schulphilosophie: das formidable Klé-

1 SOUSEDÍK, Stanislav: *Philosophie der frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*. Stuttgart: Frommann–Holzboog 2009. 277 S. ISBN 978-3-7728-2478-4.

2 FRANCISCUS DE MAYRONIS OFM.: *Tractatus de esse essentiae et existentiae*, hg. (auf der Basis des mit zwei Prager Handschriften verglichenen Drucks von 1590) von M. Lánsky, R. Masek, L. Novák und S. Sousedík. In: Studia Neoaristotelica 2 (2005) 271–322; DERS.: Quodl. qq. 6–7 (De entibus rationis), hg. (auf der Basis des Venezianer Drucks von 1590) von N. Cuhrová und L. Novák. In: Studia Neoaristotelica 3 (2006) 196–239; IOANNES VERSOR OP.: *Quaestiones super De ente et essentia S. Thomae*, hg. (auf der Basis des Kölner Drucks von 1497) von M. Severa und L. Novák. In: Studia Neoaristotelica 5 (2008) 209–254.

mentinum. Die *philosophia aulica* war ein drittes Element: Der Hof unter Kaiser Rudolf II. schwelgte nicht nur in Arcimboldo, sondern auch in Esoterik. Nach 1620 wurden die Karten dann neu gemischt: Der Hof war nach Wien zurückgekehrt. Die Philosophische und die Theologische Fakultät der Karlsuniversität wurden vom Klémentinum geschluckt. Bis 1763, als die absolutistische Gnadensonne den Jesuiten unterging, hatte Prag damit (außerhalb von Medizin und Jurisprudenz) eine Jesuitenuniversität.[3] Das mißfiel nicht erst den Aufklärern, sondern erregte schon die Opposition mächtiger kirchlicher Kreise. 1635 kam es zur Gründung des erzbischöflichen Priesterseminars, das, zunächst eine Filiale der irischen Emigration, neben den Franziskanern später auch den Prämonstratensern und Zisterziensern eine Wirkungsstätte eröffnete. Skotismus, neoaugustinische Spiritualität und Esoterik prägten hier ein von den Jesuiten scheel betrachtetes („Jansenismus") munteres Treiben. Während die Dominikaner im barocken Prag wenig zu melden hatten, spielten die Piaristen eine gewisse Rolle; sie ließen sich 1640 allerdings weit ab vom Schuß, in Leitomischl, nieder. Bei aller kulturgeschichtlichen und biographischen Kontextualisierung vermeidet der Verfasser überflüssige Zugeständnisse ans Narrative. Die These lautet: „In der böhmischen Barockphilosophie fanden sich in einer charakteristisch modifizierten Form alle großen Themen der zeitgenössischen westlichen Philosophie" (222). Acht Kapitel präsentieren sie als eine Reihe unterschiedlicher Antworten auf einen Provokateur aus Spanien.

Der nach der Fusion mit der Universität 1624 als Entwicklungshelfer nach Prag berufene Jesuit *Rodrigo de Arriaga* (1592–1667) ist einer der gar nicht so vielen Scholastiker, die es geschafft haben, außer einem Philosophiekurs in Folio (Logik, Physik, Psychologie, Metaphysik) noch einen vollständigen Theologiekurs zu publizieren (beides von der Juristischen Fakultät der Universidad de Rioja inzwischen digitalisiert und ins Netz gestellt). Der Leser sieht sich nicht, wie so oft, wenn die Rede auf Verfasser so voluminöser Werke kommt, mit nichtssagenden Allgemeinheiten abgespeist. Den Verfasser interessiert das System hinter diesem Philosophiekurs. Arriaga ist für ihn nicht so sehr der Suarezianer (114) als der große Repräsentant des „Barocknominalismus" (88). Diese These wird mit sicherer Hand durchgeführt. Es ist verblüffend zu sehen, wie nüchtern die Gegenreformation in Prag danach scholastisch ihren Triumph gefeiert hat. Arriaga ist vielleicht der Prototyp dessen, was im 20. Jh. Martin Heidegger oder Gustav Siewerth unter dem Schlagwort ‚Nihilismus' perhorresziert haben. Für Arriaga ist „Gott ein Seiendes unter anderen Seienden" (107), und das Seiende als solches hat keine inneren Prinzipien, etwa Essenz und Existenz, sondern ist „ontologisch homogen" (111). Physikalisch entspricht dem der Atomismus. Vom aristotelischen Form-Stoff-Kalkül bleibt bei Arriaga nur die Fassade, denn es ist ein „Hylemorphismus ohne Akt-Potenz-Lehre" (100). Erkenntnistheoretisch ist Arriaga nicht eigentlich Skeptiker – hier widerspricht der Verfasser einer auf Pierre Bayle zurückgehenden Legende –, aber „in der von Arriaga angedeuteten Richtung fortzu-

3 Vgl. die wertvolle tabellarische Übersicht bei G. SCHUPPENER: *Prager Jesuiten-Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts*. In: S. ZIEMIANSKI (Hg.): *Philosophia vitam alere. Studia Professori Romano Darowski SJ dicata*. Kraków: Ignatianum 2005, 657–675.

fahren hätte bedeutet, immer deutlicher auf die Positionen zuzusteuern, die von David Hume eingenommen wurden" (223). Obwohl Arriagas Philosophiekurs ein Bestseller des 17. Jhs. war, hat Arriaga unter den Prager Jesuiten anscheinend jedoch nicht Schule gemacht. Die spätere Prager Jesuitenscholastik ist auf einen trockenen, nicht einmal skotistisch aufgelockerten Thomismus zurückgefallen.

Der Prager Heidegger damals hieß *Valerian Magni* (1586–1661). Der mystische Zug dieses Kapuziners, Antiaristotelikers und Gegenspielers der Jesuiten wird gedeutet als „das Bestreben, die Krise zu überwinden, in die Rodrigo de Arriaga die natürliche Theologie mit seinem Nominalismus gebracht hatte" (139). Wir bekommen einen Vorläufer der transzendentalen Ästhetik vorgeführt, aber vielleicht ist das doch etwas forciert. Was Magni unter jener „moles imaginaria" genau verstanden hat, die er irgendwie als eine Projektion der „egoitas" (130) auffaßte, wird nicht recht deutlich: Einmal übersetzt der Verfasser „moles" hier mit „Ausgedehntheit" (132), kurz darauf aber mit „Stoff" (134). Auch daß Magni sich mit diesem Theorem von der Schulphilosophie entfernt hätte, liegt zumindest nicht auf der Hand. Immerhin war eine um den Begriff des „spatium imaginarium" kreisende Raumspekulation damals ein Lieblingslehrstück gerade der Jesuitenscholastik. Da der Verfasser großes Gewicht auf Magnis Zeitphilosophie legt (126f.), hätte man sich gewünscht, daß Magnis Originalität etwas deutlicher würde. Dazu hätte sich ein Vergleich mit dem, wie auch sonst, gerade auch in dieser Beziehung ihm offenbar sehr verwandten Jan Baptist van Helmont (1578–1644) empfohlen. Helmonts antischolastischer „Tractatus de tempore" war acht Jahre vor Magnis *Opus philosophicum* erschienen. Wenn es darum geht, die Abwendung von der aristotelischen Weltverfallenheit und die Wendung zur „Bewußtseinsphilosophie" (114) zu bestimmen, wäre es überhaupt weniger verfänglich gewesen, Helmont zum Referenzpunkt zu wählen, als der Versuchung nachzugeben und Magnis Werk als eine „Parallele zum Werk Descartes'" (139) zu lesen.

Sein Leben lang mit Arriaga disputiert hat der Arzt *Johannes Marcus Marci* (1595–1667). Er gehörte zu der esoterischen Bewegung, deren Naturphilosophie im Rahmen einer „mosaischen" Physik stoische Anregungen verarbeitete. Von einer feindlichen Einstellung gegen die Jesuiten kann in diesem Fall nicht die Rede sein, denn Marci gehörte zum Freundeskreis des Athanasius Kircher und wäre am Ende am liebsten selber noch in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Arriagas Einzeldingontologie und seinem ausgezehrten Hylemorphismus wird Marcis holistischer „Hylozoismus" vom Verfasser sehr überzeugend kontrastiert. In dieser evolutionsoffenen Lebensphilosophie sieht er den Grund, daß in Prag die andere große Alternative zur aristotelischen Naturphilosophie, die mechanistische, es schwer hatte, Fuß zu fassen (172).

Besonders „barock" fällt die intellektuelle Biographie des Zisterziensers *Juan Caramuel y Lobkowitz* (1606–1682) aus. Dieser Polyhistor spielt bei Sousedík keineswegs nur die Rolle des unterhaltsamen Skeptikers, sondern des Typs von Antiaristoteliker, dessen semiotische Phantasie ihn zum Derrida seiner Zeit gemacht hat. Mit seinen vom Verfasser hier besonders gewürdigten Beiträgen zur Konstruktion künstlicher Sprachen verbanden sich, ähnlich wie später in Leibnizens Projekt einer *characteristica universalis*, viel

mehr als technische Zwecke. Durch eine Art Esperanto sollte die okzidentale Ontotheologie aus dem Zwielicht gezogen werden, in dem sie sich eingerichtet hatte, seitdem Aristoteles einen Dreh gefunden hatte, der es ihr erlaubte, sich damit abzufinden, daß das Wörtchen „ist" in den indogermanischen Sprachen doch ganz verschiedene Funktionen hat. Den vom Verfasser zuerst 1990 gegebenen Hinweisen[4] ist inzwischen Jacob Schmutz in einer lesenswerten Studie zu Caramuels *Leptotatos* (1681) weiter nachgegangen.[5] Ähnlich begierig sind von der jüngeren Generation auch sonst Sousedíks Anregungen zum Studium Caramuels aufgegriffen worden. Seinem schon 1969 gegebenen Hinweis zu Caramuels Erweiterung der formalen Logik (169) hat jetzt sein Schüler Petr Dvorák eine sorgfältige Studie gewidmet.[6] Die von Dvorák und Schmutz herausgegebenen Akten der Prager Caramuel-Konferenz 2006 bilden überhaupt eine ausgesprochen empfehlenswerte Ergänzung zu dem hier anzuzeigenden Buch. So untersucht ein Beitrag z.B. die Beziehungen zwischen Caramuel und Marci.[7]

Die zweite Garnitur wird in dieser um das vollständige Spektrum bemühten Darstellung nicht übergangen. Für den Prager „Barock-Lullismus" (190) steht der Jesuit *Kaspar Knittel* (1644–1702). Die ihm deswegen neuerdings zuteilgewordene Beachtung[8] fände der Verfasser jedoch übertrieben. Über einen anderen tschechischen Jesuiten, Adam Kochanski, dessen Name in diesem Zusammenhang fällt (193), hätte man gern mehr erfahren; allein es wird nur auf eine an entlegener Stelle erschienene Abhandlung des verdienten Leibnizforschers Albert Heinekamp verwiesen.[9] Mit dem italienischen und spanischen hat der böhmische Barockskotismus offenkundig nicht mithalten können. Wie Knittel ein Epigone des Athanasius Kircher ist, so hätte der Franziskaner *Bernhard Sannig* (1637–1704), der 1685 einen dreibändigen Kursus der skotistischen Philosophie veröffentlicht hat, ruhig als ein Epigone der Paduaner Franziskanerkonventualen Bartolomeo Mastri und Bonaventura Belluto bezeichnet werden dürfen; in allen vom Verfasser erwähnten Einzelheiten bestätigt sich diese Unselbständigkeit, und Sannig selber hat sie nicht verhehlt. So furchtbar selten, wie in der Philosophiegeschichtsschreibung selbst die hervorragendsten Erscheinungen der Barockscholastik konsultiert werden, ist es wichtig, sich über den Rang der einzelnen Autoren zu verständigen. Deswegen sei dem Verfasser ausdrücklich widersprochen, wenn er

4 S. SOUSEDÍK: Leibniz und Caramuels Leptotatos. In: I. MARCHLEWITZ / A. HEINEKAMP (Hgg.): *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Stuttgart: Steiner 1990, 191–199.

5 J. SCHMUTZ: *Le Latin est-il philosophiquement malade? Le projet de réforme du Leptotatos de Juan Caramuel Lobkowitz (1681)*. In: E. BURY (Hg.): *Tous vos gens à latin. Le latin, langue savante, langue mondaine (XIVe-XVIIe siècles)*. Génève : Droz 2005, 399–427.

6 P. DVORÁK: *Formal Logic in Juan Caramuel*. In: P. DVORÁK / J. SCHMUTZ (Hgg.): *Juan Caramuel Lobkowitz. The Last Scholastic Polymath*. Prague: Filosofia 2008, 31–44. Der Band (421 S.) umfaßt zwanzig Beiträge, auf Englisch, Französisch und Deutsch, in deren Zentrum einmal nicht der (Moral-)Theologe steht.

7 J. SMOLKA: Juan Caramuel und Jan Marcus Marci, ebd. 329–352.

8 *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jhs.*. Basel: Schwabe 1988–2001, Bd. 4, 253ff.

9 A. HEINEKAMP: *A. Kochanski als Leibniz-Korrespondent*. In: Organon 14 (Warschau 1978) 73–106.

Sannig „selbst heute noch nicht vollständig veraltet" findet (203). Schon der Umfang qualifiziert ihn als einen Kompendienautor. Um von der *Metaphysik* zu schweigen, kommt Sannigs *Physik* auf kaum ein Viertel des Umfangs der fünfzig Jahre älteren *Physik* von Mastri / Belluto. Was den Jesuiten *Karl Grobendoncq* (1600–1672) betrifft, dessen *De ortu et progressu spiritus politici* der Verfasser wegen des Kontrasts zwischen „Machiavellis Soziologismus" und dem „biblischen Providentialismus" eine „geradezu monumentale Wirkung" bescheinigt (211), hätte man gern gewußt, wie sich dieser Antimachiavellismus innerhalb des betreffenden Genres jesuitischer Kontroversschriftstellerei ausnimmt (Antoine Possevin usw.). Arriagas Erkenntnisoptimus erhält in der fideistischen Skepsis des Prämonstratensers *Hieronymus Hirnhaim* (1637–1679) zwar überzeugend sein Gegenstück zugeordnet, aber Hirnhaims Absicht war – auch im Urteil des Verfassers – „nicht die Entwicklung einer philosophischen Problematik, sondern die Durchsetzung einer bestimmten religiös-sittlichen Linie" (221).

Ein trauriges Kapitel ist „Das Vordringen der Aufklärung" (222–242). Daß „die zweite Scholastik in den achtziger Jahren des 17. Jhs. in Mitteleuropa ihre Entwicklungsmöglichkeiten erschöpft" habe (222), ist, mit Blick auf Spanien, eine vielleicht etwas kühne These. Daß in Prag immerhin noch 1740 ein theologischer Sentenzenkommentar erschienen ist, kann schon darum nicht eo ipso „mittelalterlich" und „hoffnungslos veraltet" gewesen sein (260), weil die Weigerung, in der spekulativen Theologie das ältere Sentenzenschema gegen das Summenschema zu vertauschen, als Akt der Selbstbehauptung der Franziskanerschule während des 17. und frühen 18. Jhs. auch sonst ganz üblich war. Doch in der Tendenz hat der Verfasser gewiß recht. Das 18. Jh. war für Prag eine Zeit der Dekadenz. Die Stationen der Descartes-Rezeption werden aufmerksam verfolgt (235, 243), ebenso die modischen Experimente in *philosophia novantiqua* (231). Bei den im 18. Jh. sehr regen böhmischen Piaristen sehr auffallend ist der genau datierbare Bruch mit dem von ihnen über vierzig Jahre gelehrten Volkshochschulthomismus.[10] 1756 wird von zwei Jesuiten der Wolffianismus eingeführt (255), wenig später wird Prag auch von der plattesten Leipziger Popularphilosophie erreicht (256). Als Jesuitenphilosoph dürfte der erwähnenswerte *Caspar Sagner* (1729–1781) seinen damaligen Ordensgenossen in Ingolstadt (Stattler), Würzburg (Burkhäuser) oder Tyrnau (Horváth) aber kaum das Wasser reichen. Eine Auseinandersetzung mit Kant ist in Böhmen unterblieben (258). Dem Widerstand gegen die ihrem Ertrag nach zweideutige Aufklärung widmet der Verfasser das Schlußkapitel. Außer von einigen aristotelischen Schulphilosophen wurde dieser Widerstand namentlich von dem Prämonstratenser *Bohuslav Herwig* (1723–1779) ge-

10 Nicht erwähnt wird Tomas Gelinek (Tobias a S. Elia) CRM. (1668–1720), der 1700/01 einen Philosophiekurs in Duodez veröffentlicht hat. Es wäre zu prüfen, ob das am Philosophischen Institut der Freien Universität Berlin (188/813: Be 1127) befindliche Manuskript *Chorus Peripateticus Scientiarum ab acutissimo et solertissimo Philosophorum principe Aristotele methodo antiqua concinnatus, ab eruditissimo et sanctissimo Doctore Angelico B. Thoma Aquinate declaratus, nunc vero consueta praeteriti seculi methodo propositus*, Leitomisl 1700/01, nicht mehr bietet. – Das Philosophische Institut besitzt übrigens auch das Manuskript der *Prolegomena Logicae* (188/813: Be 961.12) des vom Verfasser als „eklektisch" eingestuften (244) Martin Raschdorff SJ. (1697–1742).

tragen, dem böhmischen Pendant zu dem streitlustigen bayerischen Benediktiner Anselm Desing. Gegen den geballten Einsatz der Machtmittel des absolutistischen Staates, der mit den Orden und einer anspruchsvollen lateinischen Schulphilosophie unter Kaiser Joseph II. endgültig aufräumte, half aber alles nichts. Wieso aus diesem Desaster trotzdem ein Bolzano hat hervorgehen können, erfährt man leider nicht. Den Namen Bolzano sucht man sogar im Namenregister vergebens.

Als ein Wetterleuchten am Horizont wirkt der Hinweis, wie kräftig schon gegen 1700 mitten in einem katholischen Orden, den Franziskanern, der Nationalitätenkonflikt eskaliert ist (197ff., 203ff.). Die Tschechen der böhmisch-mährisch-schlesischen Ordensprovinz beklagten sich damals über eine deutsche Vorherrschaft und strebten die Teilung der Ordensprovinz an. Daraufhin wurden sie von den Deutschen des „vitium nationalitatis" beschuldigt. Zitiert wird ausführlich aus Sannigs kirchenpolitischem Plädoyer zugunsten der nationalen Agenda. Diese Akte stieß bezeichnenderweise schon in der Zwischenkriegszeit, 1930, auf das Interesse tschechischer Historiker. Obwohl das Monopol, welches während des ganzen hier behandelten Zeitraums die lateinischen Sprache in der Philosophie und Theologie behauptet hat, naturgemäß dämpfend wirkte, ist damit ein Thema berührt, das den Verfasser sichtlich beschäftigt. Nicht, daß er nicht selber fließend Deutsch spräche; in der Hinsicht hat man an ihm vielmehr noch ganz den Typ des „kakanischen" Gelehrten. Aber daß Arriaga damals geschwind Tschechisch gelernt hat (81), ist ihm schon wichtig. Wieviel Schwierigkeiten nach der zweiten babylonischen Sprachverwirrung, der im 18. Jh., die philosophische Szene einer kleinen Sprachgemeinschaft bei ihrem Ringen um Anerkennung erfährt, davon wird er ein Lied zu singen wissen. Den Eisernen Vorhang, der Europa in Wahrheit ja immer noch trennt, versuchen Sousedíks *Studia Neoaristotelica* polyglott zu erweichen. Ihre Beiträge erscheinen, seit 2004, auf Tschechisch, Englisch, Deutsch und immer wieder: auf Lateinisch.[11]

Das Buch ist dem Andenken seines Lehrers Jan Patocka gewidmet. Dem Philosophen Patocka (1907–1977) war 1948 sein Lehrstuhl genommen worden, im Prager Frühling war er zurückberufen, nach dem sowjetischen Einmarsch aber vorzeitig emeritiert worden. Zuletzt war er einer der Initiatoren der *Charta 77*. Dem Verfaser selber (Jg. 1931) war es erst 1990 vergönnt, sich an der Philosophischen Fakultät mit einer Arbeit über Duns Scotus zu habilitieren. Bis dahin hatte er sich jahrelang u.a. auch als Bauarbeiter durchgeschlagen. Ab 1964 hatte er dann an der Akademieforschungsstelle für die Herausgabe der lateinischen Werke des Amos Comenius Unterschlupf gefunden. Seine eigene frustrierende Erfahrung mit Isolation und Fremdherrschaft mußte ihm den Vergleich mit der vielgeschmähten Situation nach 1620 geradezu aufdrängen, aber der Vergleich führte ihn, den bekennenden Katholiken, zu dem Schluß, daß damals die einheimische Philosophie interessanter gewesen war als die in die Emigration gezwungene, der auf seiner Stelle sich ausschließlich zu widmen ihm als förmliche Verpflichtung auferlegt war. In dem eindrucksvollen Interview, in dem er dem in Baltimore

11 Internationaler Vertrieb: Kubon & Sagner Buchexport-Import GmbH, D–80328 München, Postfach. E-mail: postmaster@kubon-sagner.de

lehrenden Philosophiehistoriker Paul Richard Blum unlängst Auskunft über sich erteilt hat, heißt es: „In the process of my research something became apparent that transcended the narrow boundaries of local interest; it appeared that there had been a coherent and intellectually well-defined philosophical environment that had flourished in Prague between 1630 and 1690. There is nothing comparable to it in the rest of Central Europe. Independent of the Western European philosophical tradition and within different cultural forms, it tried to draw on the medieval heritage. Most of the intellectual tendencies that mark modern philosophy in the ordinary sense of the word were formulated in Prague."[12]

Das Buch sei dringend empfohlen. Die nötigen Abstriche von einer patriotischen Übertreibung wird der Leser schon selber vornehmen.

[12] P.R. BLUM: „An Interview with Stanislav Sousedík on the Czech Republic Before and After Charta 77". In: Intellectual News 15 (2005) 7–12, hier 9.

CHRISTOPH J. AMOR

„Die Verantwortung des Glaubens vor dem kritischen Denken"
Zu Hansjürgen Verweyens Einführung in die Fundamentaltheologie[1]

Das vorliegende Werk „soll Studierenden der Theologie und theologisch Interessierten allgemein einen Zugang zu den wichtigsten Fragen eines sich vor dem kritischen Denken verantwortenden Glaubens vermitteln" (11). Besonderes Augenmerk legt der Verfasser dabei auf die Klärung zweier methodischer Probleme, „die bis heute keine zufriedenstellende Lösung gefunden haben" (9). Es handelt sich dabei zum einen um die Problematik der „Geschichtlichkeit des Denkens", welche die Frage aufwerfe, ob sich ein Glaube rational verantworten lasse, der behaupte, „Gott habe sich selbst in der Geschichte letztgültig mitgeteilt" (9). Zum anderen um die schwierige „Vermittlung zwischen der Unbedingtheit des Glaubens und historischen Argumenten [...], die nie über einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit hinauskommen" (10).

Aus diesen leitenden Fragestellungen ergibt sich der Aufbau der Untersuchung: Im ersten Teil (16–20) „werden Begriff und Herkunft der Fundamentaltheologie" umrissen (10). Der zweite Teil (21–110) beleuchtet wichtige Stationen und „geschichtliche Wendepunkte" auf dem Weg von der Apologie bzw. Apologetik hin zur heutigen Fundamentaltheologie. Der historische Rückblick erfolgt dabei problemorientiert. Er soll das „Verständnis der grundlegenden Probleme, die in Teil III zu behandeln sind, vom ursprünglichen Ort ihres Bewusstwerdens her" erleichtern (21). Im dritten Teil (111–164) schließlich werden „fundamentaltheologisch zentrale Fragen des Glaubens und an den Glauben angegangen" (10). Ein Literaturverzeichnis, sowie ein Personen- und Sachregister beschließen die Einführung, die sich schwerpunktmäßig – aufgrund der Umstrukturierung des Theologiestudiums in Folge des Bologna-Prozesses – mit Fragen auseinandersetzt, „auf die sich der Bachelor-Studiengang konzentriert bzw. konzentrieren sollte" (14).

Im ersten Teil legt der Verfasser sein Fachverständnis dar und bestimmt die Fundamentaltheologie als „*Verantwortung des Glaubens vor der allgemeinen Vernunft*" (16). Im umfangreichen zweiten Teil spannt er einen Bogen von Philo von Alexandria, dem „ersten Fundamentaltheologen" (22) über die Apologeten und Augustinus zu Anselm und Thomas von Aquin und weiter zur neuzeitlichen Apologetik in ihrer Auseinandersetzung mit den „vielen Gesichtern der Aufklärung" (48). Dabei klingen zentrale Themen und Problemstellungen des dritten Teils der Untersuchung an. So wird etwa Lessings „garstig breiter Graben" als „das schwierigste fundamentaltheologische Problem mit Rücksicht auf die Beziehung zwischen dem ‚verkündigten Christus' und dem ‚historischen Jesus'" ausgewiesen (56). Des Weiteren würdigt der Verfasser Fichtes Entwurf als „beeindruckende Antwort" auf die Frage, wie „eine geschichtlich vermittelte Offenbarung überhaupt als für die sittliche Vernunft verbindlich anerkannt werden" könne (58). Schließlich betont der Verfasser bei Augustinus und Anselm das für seinen eigenen fundamentaltheologischen Ansatz zentrale Konzept des Bildes (40). Eigens erwähnt sei der „Exkurs: Glaube und kritische Vernunft im Islam" (34–37),

[1] VERWEYEN, Hansjürgen: *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 176 S. ISBN 978-3-534-20521-9.

den der Verfasser mit den Worten begründet: „Wer immer heute Verantwortung in Politik, Kirche und Wissenschaft übernimmt, sollte zumindest Grundkenntnisse über das Verhältnis von Glaube und kritischer Vernunft im Islam besitzen" (34). Der historische Teil des Werkes ist wesentlich von der begrüßenswerten Überzeugung geleitet, dass „die Beziehung zwischen philosophischer Kritik und Theologie nur unter Berücksichtigung der jeweiligen politischen Situation untersucht werden kann" (55). So kommt der Verfasser u.a. relativ ausführlich auf die *Civil Religion* in den USA zu sprechen (51–55) und plädiert dafür, dass man ohne eine „fundamentaltheologische Kritik des Gesamtphänomens ‚Religion' in den USA keine adäquaten Antworten auf die Fragen finden wird, die sich aus diesen Gefahren ergeben" (55).

Informativ und ansprechend fallen die Überlegungen des Verfassers zur „Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert" (61–90) aus. Er würdigt die in der nachkonziliaren Theologie, etwa bei Karl Rahner, vollzogene Anknüpfung an Blondel im Bemühen, philosophisch nachzuweisen, „dass der Mensch vom Innersten seiner selbst her auf eine in der Geschichte ergehende göttliche Offenbarung angelegt ist" (75). In kritischer Absetzung von Rahner betont der Verfasser „die Abkünftigkeit des Fragens und Urteilens vom *Staunen* als dem primären Akt der Vernunft [....], in dem nicht das agierende Subjekt im Vordergrund steht, vielmehr Raum bleibt für eine von Gott her ergehende Botschaft, die alle Vorgriffe des Subjekts einfach beiseite schiebt" (76). Lobende Erwähnung findet Hans Urs von Balthasars Bemühen, den subjektiven Vorgriff durch die Kraft der begegnenden Gestalt zu sprengen (78). Als ungelöstes Problem bei Balthasar wird die nähere Bestimmung der „Notwendigkeit transzendentaler Möglichkeitsbedingungen für das Erfassen der von ihr selbst her einleuchtenden Offenbarungsgestalt" festgehalten (79). Handelt es sich beim Vor-Begriff, der die Offenheit der menschlichen Vernunft „auf ein *unbedingt* in Anspruch nehmendes Wort Gottes" ermöglicht, um ein „apriorisches" oder ein „aposteriorisches Apriori" (79)? Bzw.: „Ist es möglich, aus jener elementaren Strukturiertheit der menschlichen Vernunft Kriterien für die Beurteilung von Unbedingtheitsansprüchen zu gewinnen" (80)? Die Frage stellt sich für den Verfasser umso drängender, als angesichts der „Neuen Unübersichtlichkeit", mit der sich die Fundamentaltheologie gegenwärtig konfrontiert sehe, sich ein problematischer gemeinsamer Nenner ausmachen lasse. Diesen (kleinsten) gemeinsamen Nenner konstituiere „der Verdacht, dem ‚das neuzeitliche Subjekt' in der Philosophie wie Theologie ausgesetzt sei" (90). Von Descartes, Leibniz und Wittgenstein ausgehend, beleuchtet der Verfasser ausführlich „die Frage nach dem Subjekt des Denkens und Handelns" (90–110). Er würdigt dabei Paul Ricœurs Beitrag zu einer rationalen Glaubensbegründung (94–96) und Emmanuel Levinas' Verdienste (98–106) um die „rationale Verantwortung einer in der Geschichte ergehenden Offenbarung mit unbedingtem Anspruch" (106). Ebenso arbeitet er die von Jacques Derrida ausgehenden Impulse („Absolute Verantwortung ohne Verantwortung") für die Fundamentaltheologie heraus (106–110).

Der dritte Teil des Werkes („Rationale Glaubensverantwortung heute") befasst sich mit schwerwiegenden „unbewältigten Problemen" der heutigen Theologie. Zu diesen zählt der Verfasser neben den Problemen der „grundsätzlichen Relativität von Geschichte" und der „geschichtlichen Bedingtheit des Denkens", die „Vielzahl prinzipiell gleich gültiger Religionen" und die Theodizeeproblematik. Da sich ohne eine zufriedenstellende Antwort auf das *problem of evil* „der Streit um unbedingt oder nur relativ gültige Aussagen über Gott" erübrige (113), gelte

es, die Theodizeeproblematik als erstes anzugehen (115–119). Hier ist jedoch ein erster Kritikpunkt anzuführen: Aufgrund ihrer Knappheit weiß die Auflösung der Theodizeeproblematik durch den Verfasser nicht restlos zu überzeugen. Zu unvermittelt wird aus der „Entscheidung zur Solidarität, die Camus zufolge im Protest gegen das Leiden mitgesetzt ist", der „Ruf nach einem Gott" gefolgert, „den das menschliche Leiden in seinem Innersten trifft" und der „auf diesem Wege den Sinn des Leidens zu erschließen vermag" (119).

Zu schnell wendet sich der Verfasser dem nächsten Problemkreis („Letztgültige Erkenntnisse einer geschichtlich bedingten Vernunft?") zu, den er durch den Aufweis „einer Grundstruktur" bzw. einer „elementaren Dynamik des Denkens selbst" (120) in Angriff nimmt. Im Ausgang von der absurd erscheinenden Elementarstruktur der Vernunft [Da das Denken des Menschen „über alles, was es als Grenze erkennt, hinweg schreitet", ist „ein völliger Einklang des auf anderes ausgreifenden Menschen mit sich selbst" *prima facie* „nicht einmal denkbar" (122).] entwirft der Verfasser mit dem Begriff eines letztgültigen Sinns ein „Verstehensraster für die christliche Offenbarung" (123). Zentral für diese Begriffsbestimmung ist die Metapher „Bild". Das „Einander zum Bild werden" konstituiere den „Weg zu letztgültigem Sinn" (126). Anzufragen bleibt dabei, ob die im Werk präsentierte Diagnose der *conditio humana* ebenso wie der vorgeschlagene Ausweg aus „dem Absurden" (122) anthropologisch adäquat und zielführend sind. Ist es zutreffend, dass den Menschen radikal die Sorge umtreibt, „wie er selbst trotz der unaufhebbaren Differenz zu anderem zum ungestörten Einklang mit sich kommen kann" (127)? Ferner: Müsste die Deutung der „gegenseitigen Entscheidung der Menschen, anderen in sich selbst zum Ausdruck dessen zu verhelfen, was sie ihrer ureigensten Anlage nach sind" als „Entschluss der Freiheit, zum Bild Gottes zu werden" (129), nicht differenzierter gesehen werden? Denn es kann auch Dunkles und Inhumanes im Menschen angelegt sein und zum Ausdruck drängen. Kann angesichts der Realisierung dieser Anlagen zu Recht davon gesprochen werden, dass hier Freiheit zum Bild Gottes wird?

Nach der Beschäftigung mit der Frage, „ob prinzipiell alle Menschen das im Christentum verkündete Heil als Antwort auf ihre Suche nach Lebenssinn *verstehen* können" (131), wendet sich der Verfasser der Frage zu, ob die Behauptung des christlichen Glaubens „eine universale Geltung beanspruchen darf, dass Gott in und durch Jesus von Nazaret letztgültiges Heil für alle Menschen *tatsächlich erwirkt* hat" (132). Dazu müsse „ein zuverlässiger Weg zu dem wirklichen Jesus der Geschichte gefunden werden" (132). Einen Zugang zu geschichtlichen Ereignissen ermögliche das Zeugnis (135), verstanden als „Möglichkeitsbedingung für die Weitergabe einer unbedingten Verpflichtung" (136). Hinsichtlich der Kriterien zur Beurteilung eines Zeugnisses, „das zur rationalen Verantwortung des Glaubens an Jesus von Nazaret als „ein-für-allemal" gültige Selbstmitteilung Gottes taugt", verweist der Verfasser auf die „Transparenz des Zeugen sowohl in Hinsicht auf das *Woher* als auch das *Wohin* seines Zeugnisses" (137). Der Zeuge müsse „im Blick auf das, was er bezeugt [...] seine persönlichen Interessen als irrelevant ansehen" (137). Darüber hinaus habe er in Freimut „auch die widerborstige Freiheit Andersdenkender ohne Angst vor unangenehmen Fragen an sich heranzulassen" (138). Auf dem Weg zum wirklichen Jesus der Geschichte gehe es nicht primär darum, „das Urgestein des wahren Jesus von dem ‚Geröll' der Traditionen zu befreien, das sich darüber gelagert hatte" (140). Vielmehr müsse die Auswirkung der „existentiell einfordernden Ereignisse" von Leben und Sterben Jesu in den Blick genommen werden (140). Denn „gerade in dem, was in

der ermittelten redaktionellen Überarbeitung als ‚fiktiv' zu betrachten ist, kann sich der von Jesus ausgehende, umstürzende Effekt göttlicher Offenbarung [...] niederschlagen" (141). Seine Überlegungen zu einer Methode, „die das historisch-kritische Forschen auf die Frage nach existentiell einfordernden Ereignissen erweitern könnte" (141), erprobt der Verfasser exemplarisch an einigen Grundthemen der Fundamentaltheologie, allen voran der Wunderthematik, unter spezieller Berücksichtigung der Auferstehung Jesu.

Knapp und prägnant resümiert er in der aktuellen Veröffentlichung seine Ansichten zur „Frage nach dem Verhältnis zwischen der Selbstoffenbarung Gottes am Kreuz und deren erst [sic!] „Ostern" vermittelten vollen Evidenz" (145). Die „für das glaubende Verstehen schwierigste Darstellung" des Verhältnisses zwischen dem Kreuzestod Jesu und seiner Auferstehung/Auferweckung" finde sich im Markus-Evangelium (151), das ursprünglich mit der Flucht der Frauen vom Grab (Mk 16,8), somit ohne Bericht über eine Erscheinung des Auferstandenen geendet habe. Im Anschluss an Markus haben auch für den Verfasser die Erscheinungen des Auferstandenen „keine entscheidende Relevanz für den Glauben an die göttliche Hoheit Jesu" (148). Angesichts der fruchtlosen Debatten „um das Ob und Wie der Erscheinungen des Auferstandenen" gelte es, die Implikationen der Inkarnations-Lehre stärker zu bedenken. „Diese besagt doch, dass Gott es vermochte, uns sein ganzes Wesen in jener ohnmächtigen Spanne menschlichen Lebens zwischen Empfängnis und Tod mitzuteilen, die Jesus Christus mit uns allen gemein hat, nicht erst in Manifestationen der Herrlichkeit nach dem Tode Jesu" (152). Da die eigentliche, „seine ‚göttliche Natur' offenbarende Kraft Jesu" darin bestünde, „sich ganz an andere zu verschwenden", trete „dieses göttliche Wesen Jesu erst bei seiner Hingabe am Kreuz voll zutage" (152). Mit Jesu bis in den Tod durchgehaltener Proexistenz liege ein vollendetes Bild Gottes vor.

Im Anschluss an seine Osterthesen kommt der Verfasser im Unterkapitel „Was ist Kirche?" kurz auf den Petrusdienst und die Problematik der Kirchenstiftung zu sprechen, bevor er sich im letzten Abschnitt seiner Untersuchung der Frage widmet „Will Gott das Leiden Schuldiger? Das Problem einer ewigen Hölle" (161–164).

Resümierend lässt sich festhalten: Der Verfasser legt eine Untersuchung vor, die dem Anspruch, in die Fundamentaltheologie einzuführen, in erster Linie durch den ausführlichen geschichtlichen Überblick über den Werdegang der Disziplin zu genügen sucht. Denn die Behandlung der „heute vordringlichsten Fragen an die Fundamentaltheologie" im systematischen Teil des Werkes (114), stellt weniger eine Einführung ins Fach, als vielmehr in den eigenen fundamentaltheologischen Entwurf des Verfassers dar. Es ist zwar verständlich und legitim, in einer auf den Bachelor-Studiengang ausgerichteten Einführung „inhaltlich wie didaktisch bestimmte Vorentscheidungen" zu treffen (14). Und es erscheint auch berechtigt, „aufgrund der konsequent ökumenischen Ausrichtung der Reihe „Einführung in die Theologie"" traditionell zentrale Themen der Apologetik, „wie die Legitimation der eigenen Konfession als der allein von Jesus Christus intendierten" (14), in den Hintergrund zu rücken. Dennoch hätte die fundamentaltheologische Beantwortung der Frage „Was ist Kirche?" auch im Rahmen einer Einführung umfangreicher (156–161) ausfallen dürfen und wäre nicht allein entlang des paulinischen Leib-Christi-Gedankens zu entwickeln gewesen. Schwer nachvollziehbar ist des Weiteren, warum die theologische Erkenntnislehre (*De locis theologicis*) in der Untersuchung fast gänzlich ausfällt. Die Darstellung des Religionstraktates (*Demonstratio religiosa*) konzentriert sich im Wesentlichen auf

den Entwurf eines Begriffs letztgültigen Sinns. Die für die traditionelle Fundamentaltheologie wichtige Auseinandersetzung mit dem Stellenwert der klassischen Gottesbeweise unterbleibt. Kritisch anzufragen ist weiters, warum die Problematik der „Relativierung der Religion durch Pluralismus", die der Verfasser zu den großen unbewältigten Problemen heutiger rationaler Glaubensverantwortung zählt (111), in der Untersuchung keine weitere explizite Erwähnung und Behandlung mehr findet. Neue Wege beschreitet der Verfasser, indem er sich im Schlusskapitel mit dem fundamentaltheologisch bislang marginalen Problem der *theodicy of hell* auseinandersetzt.

So bleibt als Fazit anzumerken: Die Stärke des Werkes besteht darin, in seinem systematischen Teil einen kompakten Überblick über das fundamentaltheologische Hauptwerk des Verfassers (Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Regensburg ^{4}2002) zu bieten. Seine Schwäche liegt darin begründet, dass es nicht in alle klassischen fundamentaltheologischen Traktate und somit auch nicht in die Fundamentaltheologie „in allen ihren historischen und systematischen Aspekten" (Klappentext) einführt, sondern in *einen* fundamentaltheologischen Entwurf – allerdings einen der derzeit profiliertesten.

CHENU, M.-Dominique: *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert.* Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble. Mit einer Einführung von Andreas Speer, hrsg. von Thomas Eggensperger und Ulrich Engel, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2008 (= Collection Chenu 4). 175 S. ISBN 978-3-7867-2739-2.

Das vorliegende Werk des französischen Dominikaners Marie-Dominique Chenu (1895–1990) verdiente es, in mehrfacher Perspektive beachtet zu werden. Zunächst ist es ein theologiegeschichtliches Werk über das 13. Jahrhundert. Sodann ist es ein Dokument der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, insofern es selbst in seinen Auflagen von 1927, 1942 und 1957 verschiedene Stadien einer theologiegeschichtlichen Diskussion dokumentiert, die ihrerseits von ihren keineswegs konfliktfreien kirchlichen Rahmenbedingungen ebenso geprägt war wie von systematischen Herausforderungen für das zeitgenössische Selbstverständnis der Theologie. Weiterhin zeugen die drei Auflagen, wie z.B. der Fragenkreis um das Verhältnis von Augustinismus und Thomismus zeigt, von der Entwicklung im theologischen Denken Chenus. Das vorliegende Werk selbst wie sein Untersuchungsgegenstand erschließen sich in ihrer Tragweite nicht zuletzt erst von einem weiteren Horizont her, den insbesondere Chenus in *La théologie au douzième siècle* versammelten Studien aufzeigen, aber auch seine *présence* in den verschiedenen pastoralen und theologischen Aktivitäten des französischen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Etwas mehr als acht Jahrzehnte nach der ersten Veröffentlichung liegt nun als vierter Band der vom Institut M.-Dominique Chenu (Berlin) verantworteten *Collection Chenu* erstmals eine deutsche Übersetzung vor (in diesem Band 35–170), die sich auf den Neudruck der dritten Auflage von 1957 aus dem Jahre 1969 stützt.

Das Werk besteht aus sechs Kapiteln und einem Schlusswort sowie dem Vorwort, das aus dem Jahre 1942 stammt – verfasst am 7. März, kurz nach der Indizierung von Chenus *Une école de théologie : le Saulchoir.* Chenu zeichnet in seinem mediävistischen Standardwerk ein lebendiges Bild der Diskussionen im 13. Jahrhundert, das geprägt war von der Entstehung und Entfaltung der Universitäten und der Rezeption des diese bald prägenden aristotelischen Denkens. Zudem war die „Renaissance", die dies bedeutete, von einem „Evangelismus" begleitet, der in den im 12. Jahrhundert gegründeten Orden der Franziskaner und der Dominikaner einen besonders dichten Ausdruck fand. Gleichsam an der Schnittstelle des Zusammentreffens beider Entwicklungslinien angesiedelt ist die Herausbildung der Theologie als Wissenschaft, die Chenu zufolge im Werk des Thomas von Aquin ihre erstmals befriedigende Legitimation und einen wirkmächtigen Ausdruck fand. Aufgrund der intellektuellen Rahmenbedingungen, die mit der Rezeption des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs gegeben waren, implizierte die längere Zeit gärende Frage *Utrum sacra doctrina sit scientia* (115) in gleicher Weise eine notwendige Verhältnisbestimmung von universitärer Kultur und Glaubens-

kommunikation, von Glaube und Vernunft, aber auch von Natur und Gnade, was wiederum einen theologisch fundierten Umgang mit Mensch, Natur und Welt erforderte. Für den Dominikaner Chenu ist sein Ordensbruder Thomas angesichts dieser umfassenden Herausforderung ein Leitstern theologischen Denkens, neben dessen Licht allerdings die Leistungen anderer (Vor-)Denker nicht einfach zu verblassen brauchen. Vielmehr würdigt er (insbesondere in den Kapiteln I–IV) Wilhelm von Auxerre, Odo Rigaldus, Bonaventura und andere Protagonisten einer komplexen Entwicklung, auch wenn für ihn deren Ansätze letztlich v.a. Schritte auf dem nicht einfach geradlinig verlaufenden Weg zu dem Durchbruch darstellen, der erst durch das Genie des Aquinaten erfolgte. Hier ist auch die Beobachtung Chenus, der einfühlsam von den Zufällen und Kontingenzen auch in der Wissenschaftsgeschichte schreiben kann (163), zu erwähnen, derzufolge bei den Theologen des 13. Jahrhunderts die theologische Praxis oft weiter war als die theologische Theorie (z.B. Robert Kilwardby [94f.] und selbst Thomas von Aquin [146]).

In der Sache selbst besteht die Genialität des Thomas von Aquin für Chenu in der Theorie der Subalternation bzw. der Quasisubalternation (Kap. V). Im Falle einer Subalternation – als Beispiel verweist Chenu u.a. auf das Verhältnis von Mathematik und Physik (121) – wendet eine Wissenschaft Prinzipien und Evidenzen einer anderen Wissenschaft an, wodurch ein neues epistemologisches Objekt konstituiert und „ein neues, außerhalb des Bereichs der übergeordneten Wissenschaft liegendes Feld der Intelligibilität eröffnet" wird (134). Bei der Übertragung des Subalternationsmodells auf die Theologie besteht aber, anders als in anderen Wissenschaften, „keine Subalternation des Objekts, sondern nur Subalternation der Prinzipien; das heißt, der Theologe empfängt seine Prinzipien vom Wissen Gottes (also vom Glauben), aber das Objekt, das er behandelt, ist dem des Wissens Gottes nicht ‚extern'" (135). Somit besteht eine Kontinuität zwischen der *scientia Dei* (125) und der theologischen Wissenschaft, die durch den Glauben gesichert wird. Dies bedeutet nun einerseits, dass kein Bereich menschlicher Erkenntnisfähigkeit dem Glauben äußerlich zu bleiben braucht, und andererseits, dass die Einheit der Theologie in der Vielfalt ihrer Methoden und Fragestellungen eine Einheit bildet (125, 158 u.ö.). Die genannte Kontinuität des Glaubens verunmöglicht eine Konklusionstheologie, deren Objekt in Form logischer Konklusionen vom lebendigen Nährboden des Glaubens abgeschnitten ist. Im Gegenteil: die Theologie – die im Übrigen auch im Dienst der Glaubensweitergabe steht (155) – ist in gleicher Weise Wissenschaft und Mystik (125), wobei sie sowohl von Gott herrührt als auch zu ihm zurückführt: „Ausgegangen vom göttlichen Verstand (...), rastet und ruht sie nicht, bis sie dorthin zurückkehrt und alles, was sie umfasst und erarbeitet hat, dorthin mitnimmt" (150).

„Quasi-Subalternation" bedeutet im Denken des Thomas, dass im Verständnis der Theologie als Wissenschaft einige Mechanismen am Werk sind, die (nicht zuletzt im Gefolge des Dionysius Areopagita) den Vorrang des Wortes Gottes sowie der Gnade denkerisch garantieren. Dennoch besteht ein „*echtes* Vertrauen" (144) in die menschliche Vernunft, die auch als theologische Vernunft ganz Vernunft ist und bleibt. Auf den Einwand, „den starken Wein der göttlichen Weisheit zu verwässern", reagierte Thomas entsprechend

mit dem Argument, dass gute Theologie zu treiben „Wasser in Wein zu verwandeln" (142) bedeute.

Von besonderem Interesse für das Verhältnis von Thomismus und Augustinismus und dessen Auswirkungen sind Chenus Ausführungen zum Weiterwirken der Intuitionen des Bischofs von Hippo. Zwar ist für Chenu kein Weg zurück möglich hinter das von Thomas erreichte Niveau, das – anders als das Denken des Augustinus – *ratio superior* und *ratio inferior* in ein und demselben Intelligibilitätsbereich verorten kann und damit einen im Augustinismus potentiell angelegten Dualismus überwindet (157). Für Chenu zentral ist an der Schnittstelle von Augustinus und Thomas, dass die Theologie, „selbst in ihren hochgezüchteten ‚wissenschaftlichen' Funktionen, Erbin dieser augustinischen Weisheit [ist], die ganz geprägt ist durch das selige Leben, zu dem sie strebt" (159). So ist der Gebrauch des Verstandes ein religiöser Akt (160), der recht verstanden weder von den affektiven Elementen des Glaubens abstrahiert noch die konkrete heilsgeschichtliche Wahrheit der Bibel in ein spekulatives System auflöst (158). Hier ist auch Chenus Wertschätzung für Bonaventura nicht uninteressant, der wichtige Einsichten in das Verständnis des Glaubens und der Theologie erarbeitet hat (99–102, 114, 128), wenngleich sich sein Denkansatz für Chenu in seinen systematisch-theologischen Konsequenzen nicht in gleicher Weise als leistungsfähig erweist wie derjenige des Thomas (136, 143).

An den Schluss seiner Darlegungen schließt Chenu einen Abschnitt über „Evangelismus und Renaissance" an. Wenn demgegenüber die ersten Kapitel fast etwas schwerfälliger und unorganischer wirken, so wählte Chenu die Vorgehensweise (vom Konkreten zum Umfassenderen) sowie den Ort dennoch mit Bedacht, insofern nach dem Durchgang durch den Lösungsansatz des Thomas nun auch die vielen in den ersten Kapiteln angesprochenen Fragenkreise ein einendes Band gefunden haben, das nun noch einmal meisterhaft in das Gewebe des 13. Jahrhunderts verflochten wird.

Die Herausgeber konstatieren mit vollem Recht eine bleibende Aktualität (171) des Textes Chenus. Während dem im Hinblick auf den Wissenschaftscharakter der Theologie zunächst wenig hinzuzufügen ist, wäre zu fragen, inwieweit eine gegenwärtige fundamentaltheologische Herausforderung darin besteht, das Verständnis von „Glaube" zu vertiefen. Chenu benutzt den Begriff im Gefolge des Thomas, in dessen theologischem Wissenschaftsmodell ihm eine zentrale Rolle zukommt, zwar in hohem Maße reflektiert, aber aus heutiger Sicht doch mit einer frappierenden Selbstverständlichkeit. Seitdem Chenu seinen Text verfasste, ist es nun jedoch keineswegs einfacher geworden, zu glauben. Gerade die Theologie als Wissenschaft hat hier aber ein großes Potential, die biblisch-heilsgeschichtliche „Vor-Gabe", die persönlich-existenzielle und kirchlich-gemeinschaftliche Dimension sowie die wissenschaftlich erfassbaren Rahmenbedingungen des Glaubens aufeinander zu vermitteln. Hier erweist sich auch die Tragweite des Hinweises der Herausgeber, wonach es in der wissenschaftlichen Theologie um ein „Nachdenken über ‚das Ganze' der Wirklichkeit" (172) geht.

Eigens zu erwähnen ist die Hinführung zu Chenus Text durch Andreas Speer (7–32). Der Kölner Philosoph hatte die nicht einfache Aufgabe, Chenus Buch einerseits von seinem historischen Ort her als „vergessenes Erbe" zu

präsentieren, und andererseits seine aktuelle „Herausforderung" zu analysieren. Ihm ist nicht nur eine informative und gelungene Einleitung in das Werk Chenus und seinen Untersuchungsgegenstand gelungen, seine Hinführung ist darüber hinaus auch ein leidenschaftliches und überzeugendes Plädoyer für die keineswegs überall geschätzte Wissenschaftlichkeit der Theologie in der Gegenwart. Die Theologie erweist für Speer aber gerade als Wissenschaft nicht nur dem von Fundamentalismen ebenso wie von Indifferentismus und einer falsch verstandenen Innerlichkeit in die Zange genommenen Glauben einen unverzichtbaren Dienst, sondern in ihrer wissenschaftstheoretischen Dimension auch den übrigen Wissenschaften (31). Neben der Präsentation wichtiger Gedankengänge Chenus und Hinweisen zum Verständnis des keineswegs „finsteren" Mittelalters (11) verweist Speer auch auf den seitherigen Verlauf der Forschung, v.a. auch bezüglich der von Chenu nur noch kurz verhandelten Verurteilungen von 1270 und 1277 (26ff. bzw. 168ff.).

Hiervon ausgehend könnte man höchstens die Frage stellen, ob der Band im Sinne einer von den Herausgebern intendierten „kritische(n) Relecture" (171) nicht durch einige kurze Einordnungen das 20. Jahrhundert betreffend noch zusätzlich gewonnen hätte, die Chenus Rolle in der zeitgenössischen Mediävistik (vgl. z.B. das Vorwort oder die Hinweise auf H.-I. Marrou [bes. 84] oder E. Gilson [138]), den damaligen thomistischen Strömungen (R. Gagnebet [131 u.ö.], M. Labourdette [137]) oder in der auch von Speer zu Recht hervorgehobenen Diskussion um das Wesen der Theologie (J. Beumer, K. Rahner [31, 41, 139]) unmittelbar vor dem II. Vaticanum skizziert hätten. Insofern diese Frage allerdings selbst durch die „Relecture" des Textes Chenus und Speers Hinführung zu diesem angeregt ist, unterstreicht sie die Qualität und Bedeutung der verdienstvollen Veröffentlichung, die uneingeschränkten Dank seitens Theologie, Kirche und Universität verdient.

MICHAEL QUISINSKY

Antithomisme. Histoire, thèmes et figures. Vol. 1 : L'antithomisme dans la pensée médiévale et moderne (= Revue thomiste 108[2008]1-2). Toulouse : Ecole de théologie 2008. 224 p. ISSN 0035-4295.

Cet ouvrage est le premier fascicule de la *Revue Thomiste* pour l'année 2008. Il est le premier des deux volumes consacrés à l'antithomisme, et porte sur la pensée médiévale et moderne. Il reprend en partie les communications données lors du colloque « Antithomisme : Histoire, thèmes et figures » organisé à Toulouse le 11 et 12 Mai 2007 par *La Revue Thomiste* et l'Institut Saint-Thomas d'Aquin.

On ne peut que saluer une telle entreprise. Si le terme « antithomiste » est en effet régulièrement utilisé dans l'historiographie pour qualifier des auteurs de tous siècles et de toutes tendances, l'interrogation sur cette notion même n'a été que très peu soulevée et semble être le parent pauvre de l'historiographie, en particulier en ce qui concerne le Moyen Age. La *Revue thomiste* avait déjà consacré une partie de son volume « Saint Thomas au XIVe siècle »

à l'antithomisme.[1] Une telle étude plus générale est donc la bienvenue. On peut peut-être regretter la vision de l'éditorial qui limite l'antithomisme à une perception faussée du thomisme refusant d'en prendre la cohérence au sérieux. Même s'il affirme ne pas vouloir faire le procès[2] de l'antithomisme, l'éditeur soutient tout de même que ces doctrines philosophiques opposées à Thomas d'Aquin aboutissent « par de mauvais chemins à une proposition fausse » (7) et que l'antithomisme ne contient « qu'une part de vérité » (8). Si l'on peut, d'une certaine façon, juger recevables de tels propos dans le contexte d'un ouvrage dont la visée première n'est pas nécessairement scientifique, ils semblent tout de même déplacés dans l'éditorial d'un numéro de revue consacré à l'histoire de la philosophie médiévale où le but est d'offrir au lecteur un nouveau panorama de la pensée du Moyen Âge, en prenant pour point d'observation une doctrine autre que celle de Thomas d'Aquin comme on l'a habituellement fait jusqu'ici.

Ce volume comprend six articles. Le premier est une mise au point éclairante sur la notion même d'antithomisme réalisée par Serge-Thomas Bonino (9–38). Il pose enfin la question « Qu'est-ce que l'antithomisme ? » et y répond en le définissant comme « toute doctrine dont la critique de saint Thomas d'Aquin (et/ou de la tradition qui se réclame de lui) constitue un élément essentiel » (9). Cette critique ne doit cependant pas être marginale, mais doit constituer le cœur même de la doctrine. Elle doit porter sur le projet d'ensemble de Thomas, son style ou sur un point précis de son enseignement. Ces critères de caractérisation permettent ainsi de distinguer trois types d'antithomisme :

- « l'antithomisme des philosophes » : il rassemble ceux qui voient dans le projet de Thomas un usage abusif et une altération de la philosophie. Un exemple en est Dietrich de Freiberg qui reproche à Thomas l'harmonisation qu'il tente entre aristotélisme et foi chrétienne. On retrouvera la même attitude à l'époque contemporaine chez des auteurs comme Louis Rougier ou Félix Sartiaux.

- l'antithomisme accusant le thomisme d'antichristianisme : cet antithomisme est surtout celui des théologiens. Ils reprochent en effet à Thomas d'avoir non seulement inféodé la foi à la philosophie, mais surtout à une philosophie païenne, celle d'Aristote. C'est une attitude que l'on trouve clairement chez les Franciscains au moyen âge : on pensera à Olivi, Marston, Bonaventure, Peckham...

- l'antithomisme comme refus de « l'idéologie » thomiste : la doctrine de Thomas d'Aquin a été vivement attaquée dès sa mort, ses partisans ont donc rapidement fait bloc autour de son enseignement, comme le montre la lecture des chapitres généraux dominicains qui dès 1286 rendent obligatoire l'enseignement de la doctrine de l'Aquinate. C'est donc ce recours perpétuel à Thomas comme autorité qui est critiqué, dès le Moyen Âge comme dans

[1] *Revue Thomiste* 97 (1997) n° 1. Deux articles importants composaient cette rubrique : « Thomistes et antithomistes face à la question de l'infini créé . Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec et Jacques de Metz » de J-L. Solère et « L'antithomisme de Thierry de Freiberg » de Ruedi Imbach.

[2] Editorial p. 7 : « Il ne s'agit ni d'un procès, ni d'une auto-justification apologétique. »

l'*Opus aureum contra Tomistas* de Battista Spagnoli et à l'époque contemporaine chez Laberthonière.
Les autres études du volume sont pour leur part plus centrées sur un auteur.

Isabel Iribarren traite de la question de l'antithomisme de Durand de Saint Pourçain (39–56). Durand a souvent été considéré comme l'exemple type de l'antithomiste dans la mesure où son œuvre a été censurée à de nombreuses reprises par les autorités dominicaines en raison de son opposition à la doctrine de Thomas d'Aquin. Isabel Iribarren montre cependant en quoi cette étiquette ne semble pas convenir à cet auteur dans la mesure où il ne s'oppose pas tant à la doctrine thomiste en elle-même qu'à ses fondements, c'est-à-dire la philosophie gréco-arabe. C'est donc plutôt Aristote que Thomas d'Aquin qui semble gêner Durand. Cette thèse est illustrée par un exemple tiré de l'angélologie thomasienne et de sa réception par Durand.

Catherine König-Pralong aborde quant à elle l'étude de l'antithomisme de Dietrich de Freiberg (57–79). L'auteur propose ici de n'appliquer la notion d'antithomisme qu'à la première période des œuvres de Dietrich, c'est-à-dire celles rédigées entre 1296 et 1300 (le *De visione beatifica*, le *De accidentibus*, le *De ente et essentia* et le *De quiditatibus entium*). A partir de 1300, la critique de Dietrich ne vise plus uniquement Thomas d'Aquin, mais s'étend désormais à toute la théologie universitaire parisienne. Il s'agit donc d'une forme d'antiscolastique à plus large rayon.

Marie-Bruno Borde (81–104) nous propose l'examen d'un auteur peu étudié : Jean de Pouilly. Ce maître séculier de l'université de Paris, farouche aristotélicien, connaît des démêlés avec Hervé de Nédellec lors de ses sessions quodlibétiques. Les différences vont porter sur l'utilisation d'Aristote effectué Thomas : il considère que l'Aquinate surdétermine sa lecture d'Aristote. Cette thèse est illustrée par un exemple portant sur l'articulation entre foi et raison, et un autre sur le problème de l'unité de la prudence. Ce que l'on peut conclure de cela, c'est que Jean de Pouilly reste tout de même un antithomiste « modéré » dans la mesure où il reste très respectueux envers Thomas d'Aquin.

J.F. Maarten Hoenen examine la réception des œuvres de Thomas d'Aquin au XVe avec l'étude de la controverse entre Heymeric de Campo et Gérard de Monte (105–130). Cette querelle va entériner la séparation entre les albertistes et les thomistes jusqu'ici alliés pour s'opposer aux nominalistes. Elle naît des divergences, soulignées par Heymeric dans son *Tractatus problematicus*, entre les textes de Thomas et ceux d'Albert. Or, pour Gérard de Monte, cette distinction n'a pas lieu d'être dans la mesure où, étant tous les deux des philosophes chrétiens, ils ne peuvent s'opposer. Deux exemples de la démarche défendue par Gérard sont traités : celui de la nature de la logique et celui de la distinction réelle entre l'être et l'essence.

Enfin, Jacob Schmutz s'intéresse à la notion d'antithomisme dans le monde la scolastique du XVIIe siècle (131–182). Il montre en quoi à cette époque, le thomisme n'est qu'une prétention d'orthodoxie et non un contenu doctrinal. Cette étude passe d'abord par un examen des différents sens de la notion d'antithomisme durant ce siècle. On distingue en effet un antithomisme « externe », incarné par les scotistes et qui correspond à une opposition portant sur tous les sujets de la théologie et de la philosophie, et un antithomisme « interne », plus complexe, celui des lecteurs attentifs de Thomas

d'Aquin pourtant accusés d'antithomisme par ceux qui se considèrent comme des thomistes « rigides ». On remarque que cette accusation répond souvent à des querelles d'ordres – entre dominicains et jésuites surtout, chacun revendiquant l'héritage de la doctrine – mais aussi qu'elle correspond à des divergences de lecture et d'interprétation chez les héritiers dominicains de Thomas d'Aquin : les différentes manières de se dire thomiste désignent également différentes manières de lire Thomas d'Aquin. Ceci est éclairé par l'examen d'un cas philosophique montrant dans quelle mesure les oppositions reposent sur des prémices philosophiques et théologiques incommensurables, l'étude de la notion de « *Verbum mentis* » chez Pedro Hurtado de Mendoza et chez Tomàs Hurtado. Ceci conduit à voir que les protagonistes ont pour souci de démontrer une thèse relativement similaire, à partir de l'autorité du même auteur, mais aboutissent à des argumentations très différentes.

On peut en tirer la conclusion que l'antithomisme semble être avant tout un problème d'herméneutique.

Ce volume permet donc d'ouvrir des perspectives et de donner des éléments historiques et doctrinaux importants pour l'approche d'une notion aussi complexe que celle de l'antithomisme. La période historique large offre un champ d'étude vaste et permet de faire des comparaisons et de noter des évolutions dans la définition même du terme. De même, le choix d'auteurs à la fois classique sur ce thème (ceux que l'on considère en général comme antithomistes) et peu connus permet de saisir quelques unes des différentes facettes du sujet et d'ouvrir des pistes de réflexion sur ce problème.

ANNE-SOPHIE ROBIN

WEIER, Winfried: *Gott als Prinzip der Sittlichkeit. Grundlegung einer existentiellen und theonomen Ethik* (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik 52). Paderborn: Verlag F. Schöningh 2009. 296 S. ISBN 978-3-506-76719-6.

Grundlegend für das Verständnis dieser Schrift ist die Einsicht, dass einer jeden wirklichen Erfahrung des sittlichen Sollens ihr Charakter absoluter Unbedingtheit wichtig und unabdingbar ist. Denn eine verbindliche sittliche Verpflichtung, welche nichts Geringeres besagt, als dass es im strengsten Sinne des Wortes schuldhaft ist, ihr nicht zu entsprechen, verlangt den uneingeschränkten Absolutheitscharakter des sittlichen Sollens. Daraus ergibt sich zweifelsfrei, dass der Ursprung des sittlichen Sollens im gesamten Bereich des bedingten Welt- und Menschseins nicht gefunden werden kann und somit die Transzendenz verlangt. Nicht weniger ist es einer jeden sittlichen Pflicht unveräußerlich, dass sie sich auf die Person richtet und daher als personal verstanden werden muss. Dann aber muss auch ihr Ursprung und Grund ein personaler sein, mithin eine transzendente Person, die einer jeden Sollenserfahrung unveräußerlich ist, anders diese aufgehoben werden müsste.

Nun verlangt aber das Sollensverständnis der neuzeitlichen Ethiken, dass eben das Wollen des absolut freien sittlichen Subjekts an die Stelle der dieses

bindenden sittlichen Verpflichtung tritt und diese daher als eine wie auch immer geartete Selbstbindung zu verstehen ist. Aus dieser Umdeutung des sittlichen Sollens ergibt sich aber, dass von einem solchen im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein kann. Denn binde ich mich selbst, so kann ich mich auch jederzeit wieder entbinden. Das heißt, dass ein sittliches Sollen oder eine sittliche Pflicht nicht mehr erklärt werden kann, also eine jede Ethik letztlich gegenstandslos wird und in sich zusammenbricht.

Wie der Verfasser hervorhebt, richtet sich das Sollen nicht nur an die Person in allgemeiner Bedeutung, sondern an das Zentrum der Person, welches man als das Selbst oder die Existenz ansprechen muss. Diese Tatsache setzt aber voraus, dass das Sollen auch in seinem Ursprung ein Selbstsein, und zwar eine absolute Existenz darstellen muss. Muss doch der Ursprung des Unbedingten ein selbst absoluter oder unbedingter sein. Daraus ergibt sich, dass das sittliche Sollen über alle bedingte Immanenz hinausweisen und auf eine absolute transzendente Person als auf seinen Ursprung hindeuten muss.

Diese ist wesentlich und grundsätzlich als ein unbedingtes existentielles Selbstsein zu verstehen. Damit ist der existentielle Charakter des sittlichen Sollens und die Ethik als eine wesentlich existenzphilosophische Disziplin erwiesen, ein Umstand, den die Kantische Ethik mit ihrem Prinzip der „allgemeinen Gesetzgebung" ebenso wenig wie alle ihr folgenden Ethiken der Neuzeit und Gegenwart beachtet hat.

Besondere Beachtung schenkt der Verfasser dem Unbedingtheitscharakter der sittlichen Sollenserfahrung. Er stimmt deshalb den Ethiken der Neuzeit und Gegenwart, welche die Sollenserfahrung allein aus den bedingten Medien von Wille, Psyche, Ratio, Geist oder aus den natürlichen Neigungen herleiten zu können meinen, nur insoweit zu, als sie die Bedingtheit der Sollenserfahrung erklären. Er distanziert sich aber von diesen, sofern sie auch die Unbedingtheit der Sollenserfahrung darin auf- und untergehen lassen, um so am Ende immer nur ein Wollen, aber kein eigentliches sittliches Sollen zurückzubehalten.

Aus diesem Bedingtheitscharakter der neueren Ethiken ergibt sich auch, dass sie die sittliche Bindung und Pflicht als eine Selbst-Bindung verstehen und interpretieren wollen, obgleich diese die Möglichkeit der Selbst- Entbindung jederzeit enthält, somit die Unbedingtheit des Sollens aufhebt und es letztlich immer zu einem bloßen Wollen entwirklicht.

Zwar stimmt der Verfasser damit überein, als auch für ihn der Sollensgehalt mit den Zielen, Anliegen und Interessen des Wollens übereinstimmt. Aber darüber hinaus gehend erkennt er in der Sollenserfahrung den „Sollensakzent", der keine immanentistische Erklärung oder Rückführung auf die bedingten Medien zulässt. Wie der Verfasser betont, ist es das Wagnis einer existentiellen Urentscheidung, darauf zu setzen, dass dem Phänomen des unbedingten Selbstseins als dem Grundgehalt einer jeden Sollenserfahrung eine dieses erklärende und ermöglichende Wirklichkeit entspricht, die nur das absolute Selbstsein, also Gott sein kann. Er sieht sich mit dieser Perspektive in der Linie mit Augustinus, Bonaventura, Bernhard von Clairvaux, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, aber auch Blaise Pascal, Kierkegaard, Peter Wust, E. Przywara, Paul Tillich, E. Stein u.a. Dabei zielt der Ver-

fasser eine eingehende Auseinandersetzung mit den autonomistischen Ethiken der Neuzeit und Gegenwart an.

KURT BRINKMEIER

SELDERHUIS, Herman J.: *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie.* Aus dem Niederländischen übersetzt von Berthold Tacke. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 317 S. ISBN 978-3-579-06489-5.

Die Gattung Biographie lässt sich unterschiedlich konzipieren und schreiben: nach innen oder nach aussen gewandt, privat oder öffentlich, ideen- oder aktionsbezogen, als Zeitzeugenvita, in der ein Leben eine Epoche versinnbildlicht, oder als Darstellung des grossen Einzelnen, der ein Jahrhundert formt. Selderhuis' Text bezeichnet in diesem Spektrum Extrempunkte. Sein Calvin tritt als eine Art Hieronymus auf, der sich aus seinem Gehäuse nur widerwillig herauslocken lässt: gedankenreich und tatenarm bzw. nur dann tätig, wenn die Feinde Christi zum Streit blasen, ganz Mensch und kaum Politiker, selbst mit kirchenorganisatorischen Fragen nur ungern beschäftigt, ganz charismatischer Wegweiser, der kraft seiner Lehre wie von selbst seine Zeit umgestaltet. Wie problematisch, ja widersinnig diese Perspektive im Falle eines Reformators ist, der in dreiundzwanzig Jahren ununterbrochener Auseinandersetzungen mit Bürgermeistern, Räten, Korporationen und Familien aller Statusgrade die in den Alltag einschneidendste und damit ipso facto politischste aller Reformationen durchsetzte, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Darüber hinaus birgt diese Sichtweise weiterreichende Gefahren in sich. Dass Calvin, der Fädenzieher und Machiavellist, der Netzwerkknüpfer, der Zeitdeuter und Staatsdenker weitgehend ausgeblendet wird, bleibt nicht ohne Auswirkungen für den Blick auf den „inneren" Calvin, der dem Autor allein am Herzen liegt. Betrachtet man wie dieser die Reformation in Genf nicht als komplexe Interaktion zwischen den verschiedenen Interessengruppen der Stadt und den Pastoren, sondern als alleiniges Werk des Ideengebers Calvin, so stellen sich wie von selbst Parteinahmen, ja Dichotomisierungen im Stile des 16. Jh. ein: Die Gegner des Reformators werden dann zu Ketzern, die sich dem „bibeltreuen" Leben in Genf widersetzen (S. 96) – genau so verkündeten es Calvin und seine Anhänger von der Kanzel. In Wirklichkeit waren die Frontstellungen nicht so einfach zu ziehen. Unter den Anhängern einer Genfer Reformation, die ab 1536 weitgehend unter sich sind, gab es wie überall in den Städten Mitteleuropas sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie weit diese Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse reichen, welche Machtverteilung zwischen kirchlichen und politischen Amtsträgern sie hervorbringen und welche diplomatischen Konsequenzen – Stichwort combourgeoisie mit Bern – sie haben sollte. Hier lag die Quelle des Dissenses zwischen Calvin und der politischen Klasse bis 1555, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil die neuen Regeln der Sozialdisziplinierung mit patrizischem Selbstbewusstsein und humanistischen Freiheitsvor-

stellungen kollidierten. Am gefährlichsten aber ist Selderhuis' Perspektive, weil sie kausale Verhältnisse verkehrt, ja verzerrt: Servets Reise nach Genf auch nur hypothetisch als „eine Art Selbstmordattentat" (S. 245) zu deuten, wird wiederum dem vielschichtigen Sachverhalt nicht gerecht und macht letztlich aus dem Opfer den Täter. Dass es ebenfalls nicht angeht, Calvins Wirken in Kirche, Gesellschaft und Staat mit dem Begriff „Demokratie" (S. 79) zu kennzeichnen, sei nur noch am Rande angemerkt. Dass die Stadt, ihr Wollen und Handeln, schemenhaft bleibt und nicht selten verzeichnet wird, ist umso mehr zu bedauern, als Selderhuis ein ausgezeichneter Kenner des „Menschen" Calvin ist. Als solcher bringt er diesen mit souveräner Beherrschung der Quellen zum Sprechen, leuchtet unbekannte Seiten einer komplexen Persönlichkeit aus und deutet nicht zuletzt sachkundig theologische und philosophische Grundfragen. Als eine „halbe" Einführung, die unbedingt um die eigentlich historischen Dimensionen, nicht zuletzt um die Frage nach der Inszenierung des „Menschen" Calvin für öffentliche Zwecke, zu ergänzen und deshalb mit quellenkritischer Widerständigkeit, nicht selten auch gegen den Strich gelesen werden muss, lässt sich Selderhuis' Biographie daher durchaus empfehlen.

VOLKER REINHARDT

SUTTNER, Ernst Christoph: *Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa. Entwicklungen der Neuzeit* (= Studia Oecumenica Friburgensia 49). Fribourg: Academic Press 2007. 482 S. ISBN 978-3-7278-1612-3.

Ernst Christoph Suttner hat seit mehr als 40 Jahren zahlreiche Studien und verschiedene Bücher über die Kirchen und Staaten in Zentral- und Osteuropa veröffentlicht. Als einer der besten Kenner der politischen und kirchlichen Verhältnisse in jener Region war der Wiener emeritierte Professor bis zum Fall der Berliner Mauer einer der recht wenigen westlichen Wissenschaftler, der über die Lage der Kirchen unter dem Kommunismus glaubwürdig und mit dem notwendigen Abstand geschrieben hat. Man konnte schon damals ahnen, dass Ernst Christoph Suttner eines Tages eine Synthese der Kirchengeschichte des „östlichen Europa" veröffentlichen würde. Als nun das Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg (Schweiz) dieses Buch herausgab, war man daher weniger überrascht als vielmehr beeindruckt über die großartige Leistung.

Was zuerst bei diesem Buch auffällt, ist sein Titel. Es geht um „Staaten und Kirchen" und um eine Zeitspanne, die allgemein wenig bekannt ist. Dabei werden weder nur die betreffenden Staaten betrachtet noch allein die Kirchen – wir haben es also nicht mit einer bloßen „politischen" Geschichte zu tun, aber auch nicht mit einer reinen Kirchengeschichte. Diese Verbindung zwischen Kirchen und Staaten stellt Suttner nicht zufällig her, sondern aus seiner langjährigen Erfahrung mit dieser Region, in der Kirche bzw. Religion und Staat bzw. Politik in dem betrachteten Zeitraum sehr eng verbunden waren. Die Geschichte der einen Seite ohne die Betrachtung der anderen lässt

sich in diesem Bereich nicht richtig verstehen. Im Obertitel finden wir weiterhin den Begriff „östliches Europa", durch den der Verfasser seine Betrachtungen im geographischen Raum begrenzt. Bei der aufmerksamen Lektüre des Buches lässt sich entdecken, dass der Begriff „östliches Europa" auch kirchengeschichtlich verstanden werden könnte: als das Gebiet, wo die östliche Kirche in der Neuzeit beheimatet war. Suttner hatte sich aber nicht vorgenommen, über den ganzen Raum der östlichen Kirche zu schreiben, sondern nur über jenen Raum, wo diese Kirche in einer direkten Beziehung mit der westlichen Kirche stand. Der Verfasser betrachtet hier ekklesiologisch und kirchengeschichtlich die Gebiete, die man als Grenzgebiete zwischen der östlichen und der westlichen kirchlichen Tradition bezeichnen könnte, und darin besteht seine großartige Leistung.

In einem knappen und sachlichen Vorwort weist der Verfasser auf seine eigene Vorstellung über dieses Buch hin. Es darf nicht als eine „Kirchengeschichte Südosteuropas und des östlichen Mitteleuropa im 16.–18. Jahrhundert" (9f.) verstanden werden, sondern nur als „bescheidene Überlegungen zu einer Reihe von Fakten aus dieser Kirchengeschichte" (10). Als katholischer Kirchenhistoriker möchte der Verfasser das Bild der Kirche zugrunde legen, das vom II. Vatikanischen Konzil formuliert wurde. Dort wird von der Kirche gelehrt, dass sie „als eine komplexe Wirklichkeit aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst, und dass der Geist, der in ihr und in den Herzen der Gläubigen wohnt, sie eint, bereitet und durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben lenkt" (9). Der Verfasser zeigt dadurch von Anfang an, dass er Historiker und gleichzeitig Theologe ist. Für ihn ist die Kirche keine Institution neben vielen anderen menschlichen Institutionen, sondern der Ort, wo der Heilige Geist die Menschen zusammenfügt und in ihrem Handeln motiviert.

Der einführende Teil des Buches besteht aus drei Abschnitten: 1. Die Staatenwelt Südosteuropas und des östlichen Mitteleuropa im 16.–18. Jahrhundert; 2. Die Volksgruppen und 3. Die Glaubensgemeinschaften. Wir erfahren hier, dass der Verfasser seine Betrachtungen auf die drei angegebenen Jahrhunderte ausdehnt. Nur im VII. und letzten Teil seines Buches spricht er in einem „Ausklang" über einige Entwicklungen in der Orthodoxie „Auf dem Weg ins 20. Jahrhundert" (445–452). Im ersten Abschnitt des einführenden Teils werden also Staaten, in denen Rahmenbedingungen für die kirchengeschichtliche Erläuterungen vorgenommen wurden, kurz und objektiv dargestellt: das Osmanenreich, Polen und Litauen, das Habsburgerreich, die Teilgebiete des Königreichs Ungarn, die Republik von San Marco, die Republik Ragusa, Montenegro, Moskovien und das Baltikum. Diese Liste zeigt die beeindruckende geographische Breite des Unternehmens von Suttner, die eine ganze Reihe von verschiedenen und grundlegenden Kenntnissen voraussetzt. In dem zweiten Abschnitt werden die Volksgruppen kurz dargestellt, die in den weiteren Ausführungen vorkommen: „Griechen" und „Lateiner", Türken, die „Natio Hungarica", die „Siebenbürgener Nationen", Walachen, Schwaben und Landler, Uskoken und Armenier, Albaner, Juden, Zigeuner. Es geht hier sowohl um religiöse Bezeichnungen, wie „Griechen" und „Lateiner", als auch um eindeutig ethnische Gruppen.

Der Sammelbegriff „Griechen" bezeichnet nach Suttner vom 16. bis zum 18. Jahrhundert alle Menschen aus Südosteuropa und dem östlichen Mitteleuropa, die ungeachtet ihrer ethnischen Identität ein kirchliches und brauchtumsmässiges Leben führten, „das aus Konstantinopel stammte" (30). Das Problem ist aber, dass alle diese Menschen, die in den westlichen Quellen als „Griechen" bezeichnet wurden, obwohl sie ethnisch keine Griechen waren, sich selbst nie als solche verstanden oder bezeichnet haben. Wir stimmen mit Suttner damit überein, dass der Begriff „orthodox" erst später in den (nach unserer Sicht westlichen) Quellen auftaucht, doch hatten sich z.B. die Walachen/Rumänen nie selbst als Griechen bezeichnet, sondern als „pravoslavnici", was die slawische Übersetzung des Begriffes „orthodox" darstellt.

Im dritten Abschnitt des einführenden Teils werden die Glaubensgemeinschaften in den oben erwähnten Gebieten kurz dargestellt. Der Verfasser nimmt dafür die Unterscheidung des II. Vatikanischen Konzils als Ausgangspunkt und spricht über zwei verschiedene Spaltungen. Aus den Entfremdungen zwischen der Christenheit des Ostens und jener des Abendlands gingen wiederum Kirchen hervor. Die innerabendländischen Spaltungen hatten „in der Mehrzahl der Fälle in ekklesiologischer Hinsicht weniger vollkommene ‚kirchliche Gemeinschaften'" als Ergebnis (40). Wir sind mit dem Verfasser ganz einverstanden, dass die beiden erwähnten Arten von Spaltungen nicht auf der gleichen Ebene zu betrachten sind. Es ist auch wahr, dass die Spaltung zwischen der östlichen und der westlichen Tradition weniger „Glaubensfragen" zur Ursache hatte, als dies bei der zweiten Art von Spaltungen der Fall war. Aufgrund weiterer Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bezeichnet Suttner die „östliche" und die „westliche" Kirche als „Schwesterkirchen im Schisma" (42) und spricht darüber, dass es „keine Glaubensspaltung" (42) oder dass es ein „Schisma ohne Glaubensspaltung" zwischen beiden Kirchen gegeben habe (46).

Aus orthodoxer Sicht sind solche Überlegungen über die Art und Weise, wie die Katholische Kirche heute die Orthodoxe Kirche auf der Grundlage des II. Vatikanischen Konzils betrachtet, nur zu begrüßen, und es ist zu hoffen, dass diese Sichtweise große Chancen für die Annäherung zwischen den Kirchen eröffnet. Etwas ganz anderes ist es, diese Sichtweise auf das Verhältnis zwischen den Kirchen in der Zeitspanne vom 16. bis zum 18. Jahrhundert anzuwenden. Die „östliche" Sicht über die Spaltung ist eine ganz andere. Wenn Spaltungen wie z.B. 870, 1054 oder die Kreuzzüge eher praktische Fragen zur Ursache hatten, haben die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Ferrara-Florenz (1448–1449) der Spaltung zwischen den Kirchen auch eine Glaubensdimension gegeben. Die Union von Florenz, die übrigens im Osten wie im Westen nie richtig angenommen wurde, bezog sich auf vier Punkte, unter denen mindestens einige eminente Glaubensfragen waren. Die Frage nach dem Primat des Papstes wie auch die Frage des *filioque* sind zwischen den „östlichen" und den „westlichen" Kirchen leider noch nicht geklärt worden. Also sind die Kirchen nicht einmal heute und waren noch weniger vom 16. bis zum 18. Jahrhundert wie zwei Schwestern, die nur zerstritten sind und sich eines Tages versöhnen sollen, damit alles wieder gut sein wird. Zwischen den Kirchen ging es nicht um einen willkürlichen Streit, sondern die Spaltung geschah aus verschiedenen Gründen, die noch geklärt

werden müssen, damit Versöhnung möglich ist. Wir sind Suttner eigentlich dankbar dafür, dass er die Haltung der einen Seite so klar und ökumenisch darstellt, aber man muss auch die andere Seite berücksichtigen, weil heut zutage eine einseitige Versöhnung nicht möglich ist.

Wenngleich wir unter den vielfältigen Themen die Darstellungen des Verfassers über die Rumänen in Transsylvanien während des 18. Jahrhunderts als Beispiel nehmen dürfen, können wir nur feststellen, wie objektiv der Autor ist. Es gibt kaum einen anderen nicht-rumänischen Forscher, der über die Rumänen so unparteiisch geschrieben hat. Dies lässt uns vermuten, dass er mit der gleichen Objektivität auch die anderen Themen seines Buches behandelt. Vielleicht benötigten diese Ausführungen eine zusätzliche Darstellung aus der Sicht der betreffenden Regionen, bzw. eine Selbstdarstellung der verschiedenen Kulturen und Kirchen, von denen in diesem Buch die Rede ist. Erst dann kann man zu der vom Verfasser ersehnten Kirchengeschichte gelangen, die eine echte ökumenische Kirchengeschichte werden könnte. Auf diesem Weg leistet Prof. Suttner einen hervorragenden Beitrag.

VIOREL IONITA

COSTA, Iacopo (éd.): *Le* questiones *di Radulfo Brito sull'* « Etica Nicomachea ». *Introduzione e testo critico*. (= Studia Artistarum 17). Turnhout : Brepols 2008. 588 p. ISBN 978-2-503-52916-5.

Les *Studia Artistarum* nous offre un superbe volume de l'édition des *Questiones* sur l'Ethique à Nicomaque de Raoul le Breton, édition menée par Iacopo Costa. Cette édition est issue d'un travail de doctorat achevé en 2007 et soutenu en co-tutelle à l'Université de Salerne et de Paris IV. Le texte édité court sur quelque 400 pages et comprend 174 *questiones* sur les 10 livres de l'*Ethique* excepté la deuxième moitié du livre VII et les livres VIII et IX sur l'amitié. L'introduction, quant à elle, analyse sur 160 pages le texte édité, dans la plus pure tradition des meilleures introductions critiques de la Léonine.

Nous avons, en effet, affaire ici à un modèle d'édition critique à l'école des plus grands maîtres envers qui Iacopo Costa reconnaît sa dette dans les remerciements préliminaires : Alphonso Maieru, Guilio d'Onofrio, Ruedi Imbach mais aussi le très regretté Père Bataillon, Adriano Oliva, Paul Krupa, sans oublier la figure tutélaire du Père René-Antoine Gauthier, puisque, finalement, l'ensemble du travail de Iacopo Costa consiste à prouver, arguments à l'appui, les intuitions et les hypothèses, autrefois proposées mais non vérifiées, par le P. Gauthier. À tous les niveaux de l'analyse, la maîtrise technique est impressionnante, de l'examen de la matérialité des manuscrits jusqu'aux attributions doctrinales les plus complexes. Iacopo Costa s'attache à décrire codicologiquement les manuscrits en identifiant les *exemplar* et les *peciae*, en reconstituant les unités codicologiques d'origines diverses produites dans des régions différentes et réunies pour l'élaboration d'un seul manuscrit, en scrutant les changements de mains des copistes et en situant paléographiquement ces différentes copies. Puis, arrive l'analyse ecdotique, passage particulièrement virtuose chez notre éditeur, tant il est vrai que la tradition manuscrite à laquelle il est confronté est complexe et instable. Au sein même du texte, l'éditeur identifie plusieurs unités critiques (trois exactement) de sorte, qu'après les avoir identifié chacune, il aboutisse à trois *stemma* distincts dont il est difficile d'établir un critère unique pour fonder l'édition. Pour éviter d'éditer un texte hybride, Iacopo Costa choisit donc de changer de texte de base pour chacune des sections textuelles identifiées. Son apparat critique se situe donc sur trois niveaux : 1. Le témoin de base auquel le texte se rapport ; 2. L'apparat du texte, apparat positif au vu de la fragmentation et de la discontinuité de la tradition textuelle ; 3. L'apparat des sources. Ensuite, Iacopo présente la tradition textuelle de ce commentaire que l'on appelle « le Commentaire du Vatican », consigné dans le manuscrit du Vatican, fond latin coté 832 et dont on retrouve des similitudes dans les manuscrits Baltimore, John Hopkins University, 9, Vatican, lat. 2172 et 2173 et Paris BNF, lat. 15106. Trois versions du texte sont identifiées : la rédaction originaire présente dans le ms Vatican 832, une seconde version dans Vat. Lat. 2173, peut-être partie d'un matériau venant d'un second enseignement de Raoul sur l'*Ethique* et une troisième version dans Paris BNF 15106, vraisemblablement

composée par un maître ou un étudiant ès arts qui s'est servi du « Commentaire du Vatican » comme base pour son cours sur l'*Ethique*. Les deux dernières versions ayant décidé de combler la lacune des livres manquants, lacune qu'avait résolument assumée l'auteur de la rédaction originaire en évacuant l'ensemble du traité sur l'amitié, les livres VIII et IX. Pour combler cette lacune, les auteurs remanient à l'aide d'autres commentaires la rédaction originaire de Vat. Lat. 832. L'éditeur traque les moindres remaniements de la version originaire pour identifier les interpolations qui sont autant d'échos des débats contemporains ambiants. Ainsi dans la deuxième version textuelle, celle de Vatican 2173, l'auteur introduit à la question 236 une *questio disputata* indépendante, qui n'a pas l'allure d'une question extraite d'un commentaire sur l'*Ethique*. Cette question directement empruntée à Godefroid de Fontaines prouve que la deuxième version du texte n'est pas seulement une copie réélaborée du texte mais une compilation de textes alternatifs voire antithétiques qui dialoguent entre eux au sein même du commentaire. Pour finir sa présentation, Iacopo Costa clôt en attribuant avec certitude et force argumentation la rédaction originaire dite « Commentaire du Vatican » à son auteur, le maître ès art parisien Raoul le Breton à la fin du XIIIe siècle. S'il est vrai que le lecteur est très vite convaincu par cette attribution, pour autant Iacopo Costa déploie une multiplicité de preuves et d'argumentations pour fonder sa conclusion. Sur le plan doctrinal, il choisit un observatoire particulier au sein du commentaire sur l'*Ethique*, celui de la psychologie. En effet, la question 37 du livre I est un problème indépendant de la nature éthique et une question non traditionnelle dans l'exégèse de l'*Ethique* qui relève de la doctrine averroïste de l'intellect et de la connaissance de l'âme humaine après la mort : *Utrum anima post mortem possit habere aliquam operationem*. Ici Iacopo Costa se livre à une véritable analyse doctrinale en faisant jouer les CQR, Complexe-Questions-Réponses et en confrontant les autres textes de Raoul le Breton, notamment le livre III de son commentaire sur le *De anima*, dans lequel se trouve une doctrine exactement identique à celle exposée dans le commentaire du Vatican. Ici encore, Iacopo Costa se comporte en géologue des différentes couches textuelles dont la stratification évolue au rythme des remaniements doctrinaux successifs. Au départ, Raoul le Breton est proche de la position thomasienne : la faculté cognitive de l'âme n'est pas interrompue par la mort corporelle et la séparation d'avec le corps mais seulement privée, temporairement, de l'exercice de son activité propre. Elle reste virtuellement dans l'âme et retrouvera son activité au moment où le corps et l'âme seront à nouveau réunis, lors de la résurrection des corps. Mais, une rédaction postérieure du commentaire du *De anima* atteste l'inflexion intellectuelle de Raoul qui évolue vers une doctrine plus personnelle et plus autonome, qui contredit dans une certaine mesure l'exposé de la première version : la faculté végétativo-sensitive, parce qu'elle a son siège dans les organes matériels et corruptibles, est détruite avec la mort du corps, alors que la faculté intellective non fondée dans les organes matériels mais directement ancrée dans l'essence de l'âme est incorruptible et demeure par-delà la mort. Les deux facultés ne sont donc pas de la même essence. D'une position thomasienne, Raoul a clairement évolué vers la doctrine intellectualiste défendue par Godefroid de Fontaines dont l'influence sur Raoul le Breton se découvre alors décisive. Cette

influence permet également de dater le texte de Raoul à partir des quodlibets de Godefroid de Fontaines : la fourchette chronologique s'étend de 1289 à 1298/1299 au plus tard. D'autres terrains doctrinaux attestent l'unicité d'auteur entre le *De anima* et le Commentaire du Vatican : la question du libre-arbitre ou la question de la connaissance de l'individuel. De même, la fréquence et la modalité des citations de la *Summa alexandrinorum* sont révélatrices d'une pratique de Raoul dans différentes œuvres tout au long de sa carrière. Enfin, en commentant le livre des *Sentences*, livre qui lui est clairement attribué, Raoul semblerait avoir réutilisé le matériau de son commentaire sur l'*Ethique*. Un parcours des sources classiques et médiévales utilisées par Raoul le Breton dans son commentaire sur l'*Ethique* clôt l'introduction au texte critique. Outre les *auctoritates* incontournables, Raoul utilise abondamment les articles de la *Somme théologique* de Thomas dont il reproduit fidèlement la structure, mais l'éditeur se pose la question centrale au sujet de ce remploi : Raoul utilise-t-il Thomas directement ou indirectement ? C'est alors, qu'encore une fois, l'éditeur livre, en une dernière occasion, l'impressionnante maîtrise qu'il possède des corpus médiévaux. Il parvient à reconstituer, sur la base d'une hypothèse du Père Gauthier, l'existence d'un commentaire archétypale qui aurait était à la source d'une famille doctrinale, laquelle compte parmi ses membres l'anonyme d'Erlangen, les *questiones* de Gilles d'Orléans, l'anonyme d'Erfurt, et l'anonyme de Jacques de Padoue (BNF Lat. 16110). En reconstituant ainsi la physionomie doctrinale d'un commentaire archétypale de *l'Ethique* aujourd'hui perdu mais indéniablement thomasien de filiation et aristotélicien radical de tendance, Iacopo Costa propose une clé convaincante aux regroupements doctrinaux en cette fin de XIIIe siècle.

Les acquis de cette édition sont donc indéniables pour notre connaissance du milieu doctrinal de la faculté des arts à Paris à cette date précise, de son effervescence et des débats du moment mais aussi de la stature intellectuelle d'un maître comme Raoul, dont Sten Ebbessen avait déjà signalé qu'il était un « great arts masters » et que Jean-Luc Deuffic a récemment qualifié de « logicien renommé ». Par son étude, Iacopo Costa invite à poursuivre l'édition du corpus de ce grand maître dont la majorité des œuvres restent inédites mais aussi l'étude de son profil doctrinal particulièrement mouvant dans le temps et la chronologie, sensibles aux découvertes des doctrines les plus radicales et les plus avant-gardistes.

Pour conclure, on aura retenu, grâce à la rigueur et à la minutie de ce travail, le déploiement sous nos yeux d'une véritable production de savoir par le jeu des filiations et des influences, des rédactions originaires et des remaniements, des repentirs à la manière des peintres tant chez les copistes que chez l'auteur lui-même. Finalement, c'est en traquant les moindres indices que Iacopo Costa nous montre un maître au travail, dans l'élaboration complexe d'une pensée, empruntant aux traditions de son époque, s'adaptant aux contraintes institutionnelles de son cadre de travail, tout en naviguant librement au rythme de ses découvertes, happé par la séduction des débats de son temps.

BÉNÉDICTE SÈRE

Johannes Buridanus – Lectura Erfordiensis in I-IV Metaphysicam together with the 15th-century Abbreviatio Caminensis. Introduction, critical edition and Indexes by L.M. de RIJK (= Studia Artistarum 16). Brepols: Turnhout 2008. 267 p. ISBN 978-2-503-52873-1.

Le titre du livre : *Lectura Erfordiensis in I-IV Metaphysicam together with the 15th-century Abbreviatio Caminensis*, informe déjà le lecteur sur la provenance des textes édités. Il s'agit du manuscrit Erfurt, Allgemeinbibliothek, Amplon. F. 322 f° 1–100, intitulé par l'éditeur *Lectura Erfordiensis* (LE) et contenant « an earlier (partial) version of Buridan's questiones-commentary on the Metaphysics » (Introduction, XVI). L'autre texte édité se trouve dans le manuscrit Varsovie, Narodowa II 8057 f° 194–217 nommé par l'éditeur *Abbreviatio Caminensis* (AC) qui présente « a similar hybrid character as the questiones found in Erfurt, Amplon, F. 322 » (Introduction, XVIIIL). La présente édition ne publie donc pas le texte de référence du commentaire de Buridan sur la Métaphysique, nommé aussi *Lectura Ultima* (LU), conservé dans le manuscrit Paris, BNF 14716, et imprimé dans l'édition incunable Paris 1518 (réimprimée à Frankfurt en 1964, sous le titre *Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik*).

Le volume est divisé en trois parties : une ample introduction d'environ 80 pages, l'édition proprement dite des deux textes (pp. 3–220), et une dernière section réservée aux index (pp. 223–267).

L'Introduction débute avec une présentation codicologique fouillée des deux manuscrits. Cette étude rigoureuse révèle la variété de textes inédits réunis par ces deux codices, et comprend une édition (pp. XXXIII–XXXIX) d'un résumé de 10 livres de la Métaphysique, que de Rijk édite d'après l'AC f° 217v–221v. On trouve également une liste de questions (41–48) qui fait la concordance entre LE et LU.

Parmi les nombreuses recherches de cette introduction, on note l'analyse qui confronte LE et LU. A plusieurs reprises le lecteur est informé que LU est une variante meilleure que LE, notamment sous l'aspect de la composition, de l'ordre des questions et du développement de certains aspects doctrinaux : « in LE, the answers to these dubia are given by Buridan rather hesitantly » (LXVI) ; « LE and LU show clearly different approaches... In LE Buridan does not know which way to turn with the idea of *dispositio addita* » (LXX) ; « LU II, q. I is more mature than in LE q. VIIa » (LXXIII) ; « an important difference between LE and the other versions is that LE shows a rather loose composition » (LXXIV), etc.

L'Introduction contient également une étude indiquant les aspects doctrinaux les plus intéressants. En effet, le commentaire a une double structure que l'éditeur a choisi de marquer ainsi : une première partie numérotée par des chiffres romains (les questions I–VIII) et une deuxième partie indiquée par des chiffres arabes (les questions 2–28). La première partie présente une ample enquête épistémologique (les questions I–VIII), – équivalente à celles développées dans les prologues des *Sentences* de son époque –, touchant le problème de l'assentiment; la théorie de la double évidence et des limites de la connaissance humaine; l'importance de l'expérience dans le processus du savoir ; la définition du principe de non-contradiction ; la relation entre la

certitude et la foi ; la possibilité de l'homme de connaître Dieu comme première cause ; la thématique de la toute-puissance divine. Buridan revient, avec la deuxième section (la question numérotée 2 correspondant normalement à la q. 1), sur une problématique plus spécifique aux discours métaphysiques en analysant : quel est le domaine de la métaphysique ? ; le rapport entre l'*esse* et *essentia* ; le statut scientifique spéculatif de la métaphysique ; le problème de la *dispositio addita*, le statut ontologique de l'accident et de la substance, etc.

Revenant à l'Introduction, il faut ajouter que le renvoi aux contemporains de Buridan demeure très rare ; on note une référence rapide à Gérard Ot (LXII), dont de Rijk nous a déjà livré une excellente édition pour sa *Logica*[3]. Par exemple : Pierre d'Auriol ou Nicolas d'Autrécourt sont cités dans une note (n. 32, LV) pour indiquer qu'ils utilisent aussi l'exemple de la différence entre *rosa et rosa esse* afin de marquer le rapport entre la chose et son existence. Cependant, on ne trouve aucune mention sur le rapport doctrinal entre Nicolas d'Autrécourt et Buridan, et aucun renvoi au livre *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt* de Ch. Grellard (Vrin 2005), qui dédie un chapitre entier à la confrontation doctrinale de ces deux auteurs en citant des longs passages de la *Métaphysique* de Buridan.

Ce texte de Buridan est une pièce maîtresse de la philosophie du Moyen Age tardif. Il nous permet d'observer le dialogue constant qui se dresse entre la conception buridanienne de la métaphysique et la théologie de son époque, étant donné que les commentaires sur les *Sentences* du XIVe siècle sont un espace de résonance pour les thèses débattues dans les commentaires sur la *Métaphysique* (voir la théorie de la connaissance dans les *Sentences* de Pierre d'Auriol, Walter Chratorn, Adam Wodeham, etc.).

On pourrait tenter ici un rapprochement entre Jean Buridan et Jean de Mirecourt concernant la théorie de la connaissance évidente. Cette comparaison est possible parce que Jean de Mirecourt dans la question 6 de son commentaire sur les *Sentences*[4] défend la même doctrine épistémologique que Buridan dans sa *Métaphysique*. Le maître picard introduit la discussion sur la possibilité d'avoir un savoir vrai, dès le début du texte, lorsqu'il explique que l'esprit humain est porté, d'une manière naturelle, vers l'étude de la métaphysique. Buridan se sert de la célèbre affirmation d'Aristote : *Omnes homines naturaliter scire desiderant*, afin de préciser que le désir naturel de la connaissance est prouvé par les deux types de connaissance humaine : sensitive et intellective. Selon Buridan entre l'âme intellective et l'âme sensitive il y a une distinction de nature graduelle (q. 2, § 37–38, 19–20). La conséquence de cette distinction est donnée par l'existence de deux types d'évidences, à savoir *l'evidentia simpliciter* (i.e. un savoir vrai, sans crainte, causé d'une façon naturelle et par lequel il est impossible de se tromper – § 146, 41) et *l'evidentia ex suppositione* (i.e. l'évidence de toutes nos autres connaissances, y

[3] GIRALDUS ODONIS: *Opera Philosophica. Logica*. T. 1, éd. M.L. de Rijk. Leiden: Brill 1997.

[4] JEAN DE MIRECOURT : *Utrum evidenter cognosci possit a natura creata aliqua veritas,* dans son commentaire sur les *Sentences* (1344–1345), dont une édition électronique est disponible sur internet à l'adresse : http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/home.htm.

compris les intellections qui peuvent être conditionnées par l'influence divine – § 146, 41). Le concept d'évidence a une fonctionnalité multiple dans le système philosophique et métaphysique de Buridan : il est indispensable pour signaler l'importance de l'expérience dans l'acquisition de la connaissance (q. 4, § 64–81, 26–29); il présuppose le rapport entre les principes qui donnent le fondement de la connaissance et la foi (i.e. un assentiment personnel s'appuyant sur un acte de volonté) (voir q. 7, § 120–164, 36–45). Ces principes sont définis au sens aristotélicien, comme étant infaillibles, non-hypothétiques et immédiatement évidents. Le concept d'assentiment est aussi défini en s'appuyant sur la notion d'évidence.

Buridan accepte ainsi que Dieu par sa toute-puissance divine et d'une manière miraculeuse puisse causer dans la connaissance une erreur en niant le principe de non-contradiction au même titre qu'il fait subsister un accident sans le sujet : « Deus posset reservare sensus, dico quod ille est casus supernaturalis. Ideo concedetur quod Deus posset facere quod tibi apparerent esse asini ubi non essent asini. Tamen ‹hoc› non obstante, tu evidenter et cum certitudine cognoscis quod scribis, loquendo de evidentia et certitudine sufficientibus ad scientiam naturalem » (q. 7, § 158, 44, l. 4–8). Chez Mirecourt, on retrouve non seulement la même distinction entre les deux types d'évidences, mais aussi la thèse de l'intervention de Dieu dans l'intellection. Mirecourt affirme que: « iudicas te videre asinum quando non vides sicut quando realiter asinum vides ‹...›. Confirmatur : Deus indisponit medium et visum, igitur visus non iudicat certitudinaliter de suo obiecto » (q. VI, 39, I, 2).

L'échange entre Mirecourt et Buridan, tous les deux représentants du nominalisme, nous livre également une preuve de la réception d'Ockham, car la thèse que nous venons de voir est l'écho de la théorie de l'intuition de l'objet non-existant développée par le Vénérable Inceptor au début de son *Ordinatio*[5]. Guillaume d'Ockham, jamais cité dans cette Introduction, représente aussi une référence obligée pour Buridan, qui développe sa doctrine sur le problème des universaux dans son sillage. Selon Buridan, les universaux sont de *termini significandi* mentaux, vocaux ou écrits (§ 258, p. 64) ; de plus, il faut les distinguer : *in causando* (i.e. séparés de tout singulier, comme Dieu) et *in predicando* (i.e. tous les termes désignant des singuliers) (205). Concernant le statut ontologique de la substance et de l'accident (analysé dans la q. 10), Buridan est toujours hésitant devant Aristote, contrairement aux positions bien définies dans le LU. Il affirme dans LE que : « veritas fidei dissonat opinioni Aristotelis in multis accidentibus » (§ 365, p. 86, l. 4). De plus, la perspective de la toute-puissance divine que Buridan essaie d'intégrer dans son modèle métaphysique, le fait postuler une *dispositio addita* entre la substance et l'accident qui pourrait expliquer les miracles. Cette nouvelle perspective ontologique s'oppose au modèle d'Aristote.

Le principal intérêt du volume est représenté sans aucun doute par l'édition de ces deux variantes du commentaire. Le premier (LE) portant sur les premiers six livres de la *Métaphysique* contient 28 questions (11–167), le

[5] GUILLAUME D'OCKHAM : *Scriptum in librum primum sententiarum-Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima* (=Opera Theologica, 1). ed. G. GÁL et S. BROWN. St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University 1967.

deuxième (AC) présente, en 60 questions (175–221), le résumé des sept premiers livres de la *Métaphysique*. L'édition se veut rigoureuse, mais elle n'est pas toujours bien soignée ; cependant le double système de numérotation, les lignes et les paragraphes, assure un maniement facile. Certains passages difficiles à déchiffrer ou à expliquer sont indiqués par l'éditeur comme étant des *textus corrupti*. L'apparat critique présente les variantes où l'éditeur corrige le texte, ainsi que les passages qui, à l'occasion, ont été collationnés avec LU. Parfois les variantes de l'apparat critique brouillent la lecture étant indiquées dans l'apparat des sources explicites : p. 19, n. 3; p. 51, n. 4; p. 182, n. 2. L'édition comporte un apparat de sources explicites, mais ne livre rien sur les sources implicites de Buridan. Les sources explicites ne sont pas citées d'une manière uniforme, et dans certains cas elles ne sont pas identifiées ; par exemple p. 85, l. 15 : « Et hoc etiam videtur velle Aristoteles in primo Phisicorum. Item. In illo quarto (i.e. Metaphysica) dicit Aristoteles quod est de ‹ ente › sicut de ‹ sano › »; la note placée après le mot *dicit* renvoie seulement à la *Métaphysique* et ignore le passage de la *Physique* auquel Buridan fait également référence. Héraclite (39, l. 16) est cité d'après l'édition grecque Diels-Kranz, et non pas selon Aristote, la source de Buridan ici. Toujours dans l'apparat des sources, on retrouve quelque explications de l'éditeur : on ne comprend pas pourquoi la note 4, page 5 est en latin et la note explicative note 1, page 15 est en anglais.

Le lecteur doit reconnaître par lui-même certains lieux communs de l'épistémologie du XIVe comme les exemples des illusions optiques introduits dans la discussion sur les causes des erreurs sensibles : « Visus videt motum in isto quod non movetur, ut si quis moveatur in navi et aspiciet arborem in ripa fluminis, iudicabit arborem moveri » (q. 7, §125, 37, l. 6–7), et encore : « in ortu solis vel in occasu sol apparet ‹ magis › rubeus quam in meridie » (q. 7, §126, 37, l. 13–14) ; Buridan reprend ici les exemples utilisés dans les mêmes contextes par Guillaume d'Ockham (*Scriptum in I Sent – Ordinatio*, 27, 3, OTh 4, 230–233) et Pierre Auriol (*Scriptum in Primum*, I, d. 3, sec. 2, 198–199). L'identification de ces passages aurait pu faciliter la compréhension de la filiation doctrinale de Buridan.

Le volume clôt par la section composée par les index. On apprécie notamment l'index *verborum et rerum notabilium* (231–267) qui livre un excellent instrument de travail : il permet de passer en revue la liste des termes clef de la pensée de Buridan, et favorise le repérage du contexte dans lequel un concept est introduit et défini. Le lecteur est privé d'une bibliographie contenant les ouvrages cités et les éditions utilisées. De Thomas d'Aquin sont cités le *De veritate* (137) et la *Summa theologie* (179), mais on ne trouve aucun renseignement concernant l'édition et les pages utilisées pour ces références.

Cependant, il faut saluer les nombreux apports de ce livre : historiographiques, philologiques et philosophiques, et se réjouir que cette édition assure enfin l'accès à un ouvrage représentatif et longtemps attendu de la scolastique tardive. Dans ce commentaire sur la *Métaphysique* Buridan tente souvent de réconcilier la philosophie d'Aristote avec la foi chrétienne ; une tension qui le fait conclure, à maintes reprises, que la félicité assurée par l'étude

de la *Métaphysique* consiste dans l'*intellectio ipsius Dei* (q. 8, § 178, 47, l. 9–10).

MONICA CALMA

FORLIVESI, MARCO (Hg.): *Antonio Bernardi della Mirandola (1502–1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese. Atti del Convegno „Antonio Bernardi nel V centenario della nascita" Mirandola, 30 novembre 2002*. Firenze: Leo Olschki 2009. 201 S. ISBN 978-88-222-5846-5.

Bernardi hieß das Gespenst, das die Schulgelehrsamkeit der frühen Neuzeit beunruhigte, nämlich durch die These, für die Pluralität von Lehrstühlen innerhalb der philosophischen Fakultät gebe es allenfalls pragmatische Gründe („ob maiorem commoditatem"), in Wirklichkeit gebe es nur eine einzige, eine Totalwissenschaft. Der das behauptete, war kein pansophischer Schwärmer, sondern ein Schüler von Pomponazzi und seines Zeichens selber Logikprofessor in Bologna. Von Bernardi und der Auseinandersetzung um ihn datiert, was wir ‚Wissenschaftstheorie' nennen. Dieser Philosoph wird in dem vorliegenden Sammelband biographisch, bibliographisch und philosophiehistorisch der Vergessenheit entzogen. Marco Forlivesi, unter den Jüngeren einer der besten Kenner des frühneuzeitlichen Aristotelismus, hat den schmalen Band aus den Kongreßakten zum 500. Geburtstag zusammengestellt und eingeleitet. Die elf Beiträge sind teils auf Italienisch, teils auf Französisch. Bruno Andreolli widmet sich dem kulturellen Milieu, Graziella Martinelli Braglia den kunsthistorischen Aspekten. Cesare Vasoli und Annarita Angelini behandeln Bernardis humanistisches Logikverständnis. Maria Muccillo analysiert sehr gründlich Bernardis Versuch, die Kategorienschrift aus dem Logikkurrikulum zu eliminieren. Antonino Poppi, der Nestor der italienischen Erforschung der Schulphilosophie, ordnet von der Abgrenzungsproblematik von Logik und Metaphysik her und unter Edition von Archivalien Bernardi in die Paduaner Scholastik ein. Cristóvao Marinheiro fragt, ob das große Echo auf Bernardis wissenschaftstheoretische Provokation in der iberischen Scholastik auch angemessen war. Marco Cavina beleuchtet anhand der Duellproblematik den Moralphilosophen, der Bernardi auch war. Umberto Casari untersucht die Rezeption von Bernardis Auffassung vom Duell in Italien des 18. Jhs. Zum Schluß liefert der Herausgeber zusammen mit Marinheiro eine sorgfältig recherchierte Biobibliographie, die neben dem gedruckten Oeuvre auch das ungedruckte sowie zeitgenössische Reaktionen berücksichtigt. Sie wird für künftige Forschungen die Grundlage sein.

SVEN K. KNEBEL

GÖTZ, Carmen: *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur* (= Studien zum 18. Jahrhundert 30). Hamburg: Meiner 2008. 528 S. ISBN 978-3-7873-1878-0.

Am 16. Oktober 1785 schrieb das Haupt der Berliner Aufklärung, Moses Mendelssohn, an den Königsberger Aufklärer Immanuel Kant zu dem jüngst erschienenen Buch *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Hrn. Moses Mendelssohn*, dessen Autor, Friedrich Heinrich Jacobi, ziehe sich unter die „Kanone des Glaubens" zurück und finde „Rettung und Sicherheit in einer Bastion des selig machenden Lavaters". Diese Äußerung ist symptomatisch für das in damaligen Aufklärungskreisen kursierende Urteil über den misologischen Glaubensphilosophen und religiösen Schwärmer Jacobi. Der einflussreiche Düsseldorfer Gelehrte, der Nachwelt vor allem als Initiator des Spinoza- oder Pantheismusstreites bekannt, sah sich selbst allerdings in einer anderen Rolle. Unter anderem verstand er sich als Kaufmann, der jeden politisch-religiösen Despotismus ablehnt und für ökonomischen Liberalismus eintritt, als Romanschriftsteller, der sich, Rousseau folgend, dem Geist einer neuen Empfindsamkeit und natürlichen Moral des Herzens verpflichtet sieht, oder auch als nachkantischer Philosoph, der es für nötig erachtet, den Verstand zur Vernunft zu bringen, die bloße Verstandesaufklärung und deren Niederungen des Mechanismus, Materialismus und Atheismus zu überwinden. Forscher und Geschichtsschreiber zur Philosophie der Aufklärung und ihrer Folgeströmungen sind dementsprechend auch bis heute uneins, welche Aufklärungshaltung man Jacobi eigentlich zuzuschreiben habe und ob er überhaupt als Aufklärer und nicht vielmehr als Gegenaufklärer einzustufen sei. Die Entscheidung hängt hier verständlicherweise davon ab, wie man „Aufklärer", „Gegenaufklärer", „Scheinaufklärer" usw. definiert. Ist ein Aufklärer jemand, der sein Denken rationalen Standards wie der systematischen Begründung und Darstellung von Wissen unterwirft, an der Erfahrung überprüft, von spekulativen, hyperphysischen Annahmen und von Offenbarungswahrheiten möglichst fernhält, wird man Jacobi kaum darunter subsumieren können. Nennt man hingegen auch denjenigen einen Aufklärer, der den Vernunftbegriff erweitert, die Grenzen rationalen Denkens zu bestimmen versucht und zu diesem Zwecke rationalitätskritische Denkfiguren ausbildet, spricht nichts dagegen, Jacobi dieser Gelehrtenkategorie zuzurechnen.

Ein Buch mit dem Titel *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung* weckt vor diesem Hintergrund natürlich einige Erwartungen. Dies umso mehr, als es der Autorin darum geht, zur „Klärung der strittigen Positionierung Jacobis" (1) im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung beizutragen. Um eine solche Klärung leisten zu können, hält sie – was bisher in der Jacobi-Interpretation unterblieben ist – eine vollständige Sichtung und Analyse von Jacobis Briefwechsel für unentbehrlich. Als thematischer Rahmen des Klärungsvorhabens ist ihrer Meinung nach das Ensemble der Begriffe „Gefühl", „Begehren", „Leib", „Natur" und „Phantasie" geeignet. Diese Begriffe, welche die Autorin gezielt in Anlehnung an Hartmut und Gernot Böhmes Kennzeichnung eines „Anderen der Vernunft" zusammenstellt, dienen ihr auch zur äußeren Gliederung ihrer Studie. Nach einem umfangreichen einleitenden Kapitel werden der Reihe nach Jacobi'sche Stellung-

nahmen zu Motiven und Sachthemen, die um das Begriffsensemble kreisen, präsentiert und besprochen.

Wer sich eine griffige Antwort auf die Frage verspricht, ob man Jacobi nun als Aufklärer oder Gegenaufklärer sehen soll, wird enttäuscht. Dies allem voran deshalb, weil die Autorin mit einem sehr weiten und bezüglich deskriptiver und normativer Aspekte wenig differenzierten Aufklärungsbegriff operiert. Die Tatsache, dass Aufklärung als Epoche, kulturelle Bewegung und Theorieformation ein vielschichtiges und zum Teil sehr widersprüchliches Phänomen darstellt und dass die Erfassung dieses Phänomens deshalb ein entsprechend komplexes, Reduktionen verhinderndes Analyseinstrument erfordert, ist nicht zu bestreiten. Dies darf aber nicht den Verzicht auf definitorische, die Sache zuspitzende Überlegungen zur Frage „Was ist Aufklärung?" zur Folge haben. Im Buch erfährt man in dieser Hinsicht lediglich, dass sich die „Hoch- und Spätphase der deutschen Aufklärung" durch – zum Teil selbstkritisch gebrochene – Tendenzen der „Säkularisierung", der „Sakralisierung des Diesseits" sowie des „Immanent-Werdens" religiöser Ansichten auszeichnet (2). Darunter lässt sich Vieles, allzu Vieles fassen. Auch die Frühromantik, der deutsche Idealismus, die Spätromantik, der Linkshegelianismus und die Lebensphilosophie Nietzsches ließen sich unter diesen Stichworten trefflich abhandeln. Dass man Jacobi, wie im Resümee festgehalten wird, als eine Person wahrzunehmen hat, die an „entscheidenden Umgestaltungsprozessen der Aufklärungszeit aktiv teilnahm" und als „Aufklärer der Aufklärer" agierte (480), ist nicht in Abrede zu stellen und wird mit dem Buch denn auch ausführlich dokumentiert. Doch was ist damit erreicht? Jacobi war eben Kind seiner Zeit, lebte in und mit der Kultur der deutschen Aufklärung. Die Frage, inwiefern er wirklich Aufklärer war und inwiefern nicht, bleibt damit immer noch offen.

Dagegen kommt mit diesem Buch sehr wohl auf die Rechnung, wer sich für Darstellungen zur Aufklärungskultur im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts oder für Themen der Dialektik der Aufklärung interessiert. Und mit Gewinn werden es ohne Zweifel jene lesen, die sich mit dem intellektuellen Beziehungsnetz Jacobis befassen. Wie wir erfahren können, ist Aufklärung nicht nur ein theoretisches Geschäft, sondern auch und vornehmlich eine Lebensform mit typischen Natur-, Vernunft- und Freundschaftskulten sowie ein Diskussionsprozess mit neuen Kommunikationsmedien (Brief, Periodikum, Diskussionszirkel). Aufklärung ist eine Epoche, in der sowohl intensiv philosophiert als auch extensiv über schwärmerische und hypochondrische Gefühle und Befindlichkeiten gesprochen wird. Das theoretische Aufklärungsgeschäft seinerseits beschränkt sich nicht auf die Geltendmachung einer neuartigen Autonomie von Verstand und Vernunft. Zu Wort kommen auch jene Stimmen, die sich für die Rechte von Empfindung, Herz und Phantasie einsetzen, für eine Befreiung des ästhetischen Leibes aus dem Seelenkerker und der sinnlichen Anschauung aus der Verstandesknechtschaft plädieren. Einmal mehr wird uns eindrücklich vor Augen geführt, wie bedeutsam die in Form von Briefen und sporadischen Gesprächen unterhaltenen Freundschaftsbeziehungen Jacobis mit kongenialen Geistesgrößen wie Wieland, Hamann, Goethe und Herder für den damaligen Gang philosophischer und literarischer Debatten waren und welche enorme Wirkung von den damit

einhergehenden Begeisterungen, Zerwürfnissen, Verletzungen und Wiederversöhnungen ausging. Immer wieder ist es beeindruckend zu lesen, wie tief Jacobi durch Goethes „Ettersburger Woldemar-Kreuzigung" (eine rituelle Verhöhnung von Jacobis Briefroman *Woldemar*) getroffen wurde (133–141). Das mit dieser Untat arg strapazierte Freundschaftsbündnis der beiden wurde zwar später enthusiastisch erneuert. Doch konnte Jacobi die erfahrene Demütigung nie richtig verdauen. Nicht zufällig verwickelte er später Goethes Gedicht *Prometheus* in die mit Lessing und Mendelssohn geführte Spinoza-Debatte. Der Autor des Gedichts musste sich dadurch über Umwege mit dem Vorwurf des Spinozismus und Atheismus konfrontiert sehen. Etwas schade ist, dass die Autorin bei ihrer Neuauswertung des Jacobi-Briefwechsels nicht auch die Korrespondenzen mit Reinhold und Baggesen stärker berücksichtigt hat. Reinhold wird nur marginal erwähnt (373–375), Baggesen überhaupt nicht. Da Jacobi durch die Diskussionen mit Reinhold und Baggesen wiederholt in Fraugen zum Gang der Kantisch-Fichtischen Denkbewegung und ihrer nihilistischen Fehlentwicklungen involviert wurde, wären hier weitere nennenswerte Stoffe zur Beurteilung seiner Positionierung innerhalb der deutschen Spätaufklärung einzubeziehen gewesen.

Natürlich darf bei einer Studie über Jacobis Verhältnis zur Aufklärung der Blick auf seine profilierte Haltung in der Spinoza-Debatte sowie auf seine Fehde mit dem Aufklärungskreis um Friedrich Nicolai und die Exponenten der „Berlinischen Monatsschrift" nicht fehlen. Die Autorin nimmt dazu näher in zwei längeren Abschnitten (369–398; 439–473) Stellung. Dabei liegt sie sicherlich nicht völlig falsch, wenn sie die von den Berliner Aufklärern ausgehende Attacke auf neuere gegenaufklärerische Tendenzen, insbesondere auf den mit Starck, Lavater und Jacobi in Verbindung gebrachten „Kryptokatholizismus", für eine Inszenierung hält, die in erster Linie dem „Medienpapst Nicolai" (465) Auftrieb verleiht und nicht der Sache der Aufklärung. Und man wird ihr auch in der Einschätzung zustimmen können, dass Jacobi trotz seiner anti-spinozistischen Parteinahme für den echten, nicht deistisch verstellten Glauben sowie für den authentischen Gott, den extramundanen Schöpfergott, im Grunde wenig mit den offiziellen Religionsansichten der damaligen katholischen und protestantischen Orthodoxie übereinstimmte, zumal dieser Parteinahme die Vision eines „intramundanen Erlösungsraums" (403) zugrunde lag. Doch darf man Jacobis Vorgehen in diesen Streitsachen freilich auch nicht verharmlosen. Zumindest mit seinen Atheismus-Hieben – so gelehrt, maßvoll und abgefedert sie auch ausgeteilt wurden – arbeitete er sehr wohl orthodoxen Bestrebungen in die Hände.

Zu den Stärken des Buchs zählen die Ausführungen über Jacobis Verhältnis zur Natur. Facettenreich werden die Spaltungen und Ambivalenzen in Jacobis Naturbild herausgearbeitet. Jacobi begegnete allen Vorstellungen einer mechanischen, kausal determinierten Natur mit einem horrorartigen Unbehagen. Er kompensierte dieses Gefühl, indem er eine ästhetische Natur und moralisch-empfindsame Natürlichkeit verehrte und mit Erlösungswünschen verklammerte. In diesem Punkt richtet die Autorin ihr Augenmerk auch schonungslos auf Schattenseiten Jacobis. Jacobi hat neben der mechanischen auch die menschliche Triebnatur, insbesondere die sexuelle, perhorresziert, dabei seinen Hass auf jede Art unreiner Natur augenfällig an angeblichen Schwä-

chen und Gebrechen seines zweiten Sohnes, Georg Arnold, ausgelassen (186–233). Man darf behaupten, dass Jacobi auch hier ganz Kind seiner Zeit war. Reinlichkeitsgebote, repressive Erziehungsmaßnahmen und Arbeitsdisziplin wurden als die einzig richtigen Rezepte gegen unliebsame Auswüchse der Triebnatur betrachtet. Nach heutigen Maßstäben eine ziemlich unaufgeklärte Sicht.

MARTIN BONDELI