

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: 57 (2010)

Heft: 1

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: 17.01.2026

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

REZENSIONSARTIKEL

CHRISTOPH J. AMOR

Was Jesus God? Kritisches zu Richard Swinburnes gleichnamigem Buch

1. Zur Situierung des Werkes

Mit der vorliegenden Veröffentlichung¹ bleibt Richard Swinburne seinem mit der Studie *Is there a God?*² initiierten Vorhaben treu, eine breitere interessierte Öffentlichkeit auf allgemeinverständliche Weise in die grundlegenden Thesen seiner einschlägigen religionsphilosophischen Fachpublikationen einzuführen. Mit *Is there a God?* legte der 2002 emeritierte Oxforder Ordinarius für Philosophy of the Christian Religion eine populärwissenschaftliche Fassung seines inzwischen zum Klassiker der philosophischen Gotteslehre avancierten Werks *The Existence of God*³ vor. Diese auch ins Deutsche übertragene Studie⁴ bildet das Herzstück von Swinburnes Trilogie zur Philosophie des Theismus (the philosophy of theism), welche die Untersuchungen *The Coherence of Theism*⁵, *The Existence of God* und *Faith and Reason*⁶ umfasst.

Grundlegend für das Verständnis von *The Existence of God* ist Swinburnes Überzeugung, dass die menschliche Vernunft hinsichtlich der Frage nach der Existenz Gottes fähig sei, zu einer „fairly well-justified conclusion“ zu gelangen.⁷ Nach der Sichtung sowohl der intrinsischen Möglichkeit als auch der explanatorischen Kraft des Theismus, der Prüfung des kosmologischen und teleologischen Arguments, sowie der „arguments from consciousness, morality, providence, history, miracles [and] religious experience“ kommt Swinburne zum Schluss: „On our total evidence theism is more probable than not.“⁸

Seiner Trilogie ließ Swinburne eine Tetralogie zur Philosophie der christlichen Lehre (the philosophy of the Christian doctrine) folgen. Den Auftakt machte

¹ SWINBURNE, Richard: *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press 2008. 175 S. ISBN 978-0-19-920311-6.

² SWINBURNE, Richard: *Is there a God?* Oxford: Oxford University Press 1996.

³ SWINBURNE, Richard: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press ²2004.

⁴ SWINBURNE, Richard: *Die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam 1987.

⁵ SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*. Revised Edition. Oxford: Clarendon Press 1993.

⁶ SWINBURNE, Richard: *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press ²2005.

⁷ SWINBURNE: *The Existence of God*, 2.

⁸ SWINBURNE: *The Existence of God*, 342.

1989 *Responsibility and Atonement*⁹, 1991 gefolgt von *Revelation*¹⁰ und 1994 von *The Christian God*¹¹. Den krönenden Abschluss vollzog Swinburne 1998 mit *Providence and the Problem of Evil*¹².

2. Struktur und Gliederung

Die vorliegende Publikation hat zwar im Allgemeinen die Gesamtheit von Swinburnes Trilogie und Tetralogie zur Voraussetzung. Im Besonderen aber knüpft sie an die Monographie *Is there a God?* an, als deren konsequente Fortsetzung (sequel) sie konzipiert ist. Und so bildet die Konklusion von *Is there a God?*¹³ den Ausgangspunkt für *Was Jesus God?* Zentrales Anliegen der neuesten Veröffentlichung von Swinburne ist der Nachweis, dass es sich bei Gott, wenn er tatsächlich existiert, um „the Christian God“ handelt. Anders formuliert: Wenn ein göttliches Wesen existiert, dann sind die Hauptlehren (the main doctrines) der christlichen Kirche über Gott „very probably true“.¹⁴

Die Umsetzung dieses Vorhabens wird in zwei Schritten vollzogen, denen die Gliederung der Untersuchung in zwei Teile Rechnung trägt. Während der erste Teil (3–87) unter dem programmatischen Leitwort „God loves us“ steht, bildet das Motto „God shows us that He loves us“ die thematische Klammer des zweiten Teils (89–170).

Im ersten Teil expliziert Swinburne zunächst seinen Gottesbegriff und erläutert „the nature of the claim that there is God“ (5). Dann skizziert er die zentralen theologischen Lehren des Christentums über Wesen und Handeln Gottes und benennt apriorische Gründe „for believing them to be true“ (5). Insgesamt umfasst Teil I sechs Kapitel: „God“ (5–27), „God is love“ (28–38), „God shared our human nature“ (39–52), „God atoned for our wrongdoing“ (53–60), „God teaches us how to live“ (61–77) und „God offers us heaven“ (78–87).

Den Ausgangspunkt des zweiten Teils der Untersuchung bilden zum einen die moderate Wahrscheinlichkeit „on other evidence“, dass Gott existiert, zum anderen die in Teil I angeführten apriorischen Argumente für die Wahrheit zentraler christlicher Lehren. Diese „a priori reasons“ ergeben sich für Swinburne aus dem Wesen Gottes und dem allgemeinen Zustand der Menschheit (5). Auf diesem Hintergrund werden im zweiten Teil des Werkes im Rahmen einer Kumulativargumentation mit „the historical evidence about the life and Resurrection of Jesus“ sowie „the subsequent teaching of the Church“ aposteriorische Gründe angeführt, um die Wahrscheinlichkeit, dass die christlichen Lehren wahr sind, zu erhöhen (5).

Wie bereits Teil I setzt sich auch Teil II aus sechs Kapiteln zusammen: „The life and death of Jesus“ (91–113), „The Resurrection of Jesus“ (114–127), „Pro-

⁹ SWINBURNE, Richard: *Responsibility and Atonement*. Oxford: Oxford University Press 1989.

¹⁰ SWINBURNE, Richard: *Revelation: From Metaphor to Analogy*. Oxford: Oxford University Press 2007.

¹¹ SWINBURNE, Richard: *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press 1994.

¹² SWINBURNE, Richard: *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press 1998.

¹³ SWINBURNE: *Is there a God?*, 141: „The conclusion of this book was that, on significant balance of probability, there is a God.“

¹⁴ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 1.

visional conclusion“ (128–133), „The Church“ (134–143), „The Bible“ (144–160) und „Final conclusion“ (161–170).

Damit wird als Gliederungsprinzip der Monographie ersichtlich: Im ersten Teil erörtert Swinburne a priori die Wahrscheinlichkeit dafür, dass Gott, aufgrund seiner spezifischen Natur, auf eine bestimmte Art und Weise innerweltlich in Aktion treten werde. Präziser formuliert erwägt er „the prior evidence“ der Wahrscheinlichkeit dafür, dass Gott, wie es das Christentum bekennt, sowohl durch einen einzelnen Menschen (Jesus Christus) als auch mittels einer Gemeinschaft (die Kirche) in die Geschichte eingegriffen habe und eingreife. Im zweiten Teil der Untersuchung führt er „the posterior (historical) evidence“ dafür an, dass Gott tatsächlich so gehandelt hat, wie die apriorische Spekulation über Wesen und Wirken eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gottes in Teil I erwarten lässt (27).

3. Anfragen und Nachfragen

3.1 Zum Verständnis von Theismus und religiösem Glauben

Unter „Gott“ versteht Swinburne eine im Rahmen des logisch Möglichen allmächtige und allwissende, vollkommen freie und ewige, d.h. unvergängliche „göttliche Person“ (6). Kennzeichnend für eine Person sei, dass sie neben Willensfreiheit und bestimmten Überzeugungen auch über die Fähigkeit zu intentionalem Handeln verfüge (6). Als vollkommen freie Person würden Gottes Entscheidungen nicht von irrationalen Kräften beeinflusst. Gott werde sich daher stets entweder für die beste Handlung (the best action) bzw. wenn mehrere gleich gute Handlungsalternativen zur Auswahl stünden, für eine „equal best action“ oder eine „action of a best or equal best kind“ entscheiden (10). Neben den Gott wesentlich zukommenden Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, vollkommenen Freiheit, Ewigkeit und ontologischen Notwendigkeit verfüge er des Weiteren auch über akzidentelle bzw. kontingente Eigenschaften, wie etwa die Eigenschaft, Schöpfer und Erhalter des Kosmos zu sein (13).

Welche Gründe führt Swinburne zugunsten der Existenz eines derartig beschaffenen göttlichen Wesens ins Feld? Es sind die bereits aus seinen einschlägigen Publikationen bekannten „arguments of natural theology“, die in der vorliegenden Veröffentlichung vorausgesetzt und nicht weiter ausgeführt werden (16). Treu bleibt Swinburne auch seiner weithin bekannten Sicht des Theismus als einer „explanatory hypothesis“, die mit dem Anspruch einhergehe, das spezifische So-Sein beobachtbarer Daten zu erklären (16). Unverändert präsentiert sich ferner die vorgeschlagene Kriteriologie zur Beurteilung von Hypothesen: Eine Hypothese sei dann „wahrscheinlich wahr“ (probably true), wenn sie einfach (simple)¹⁵ sei, mit der sogenannten „background evidence“¹⁶ in Einklang stehe und jene Daten erwarten lasse, deren Auftreten ansonsten unwahrscheinlich wäre (16). Beim Theismus handle es sich um eine „sehr einfache Hypothese“, da sie die Existenz einer einzigen göttlichen Entität mit „sehr wenigen“ (very few), „sehr

¹⁵ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 17: „A hypothesis is simple in so far as it postulates few substances and simply describable properties, few kinds of substances and simply describable properties, including properties of behaving in simple ways.“

¹⁶ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 17: „[Prior evidence is] evidence which is not a (probable) consequence of the truth or falsity of the hypothesis in question, but comes from an area outside the scope of that hypothesis.“

einfach beschreibbaren Eigenschaften“ (very simply describable properties) postuliere (19). Da der Theismus darüber hinaus beanspruche, „the most general features of the universe“ zu erklären, gebe es keine „prior evidence“, mit der diese Hypothese abgeglichen werden könnte (19).

Gegen Swinburnes wahrscheinlichkeitstheoretische Sicht von Theismus und religiösem Glauben läßt sich meines Erachtens jedoch einwenden, dass Gott keine Hypothese ist. Um mit Thomas Schärthl zu sprechen: „Religiöser Glaube hat mit Gewissheit zu tun (und nicht mit relativer Wahrscheinlichkeit), auch wenn diese Gewissheit von der Gewissheit des Wissens noch einmal verschieden ist.“¹⁷ Religiösen Überzeugungen haftet eine Gewissheit an, „die sich darin zeigt, dass eine Person an den in Rede stehenden ‚Sachverhalten‘ festhalten wird und die Geltung der diese ‚Sachverhalte‘ ausdrückenden Aussagen nicht ohne weiteres zur Disposition stellen kann, ohne dadurch ebenso ihre Identität und ihre Weltsicht zur Disposition zu stellen.“¹⁸

3.2 Zur Theodizeeproblematik

Einen weiteren Problemüberhang der vorliegenden Publikation markieren Swinburnes knapp gehaltene Ausführungen zum „problem of evil“. Auch die Theodizeeproblematik schmälert für Swinburne die Plausibilität des Theismus nicht. Dreh- und Angelpunkt seines Theodizee-Entwurfs¹⁹ bildet die Annahme, „ein guter Gott“ erwarte sich von den Menschen, dass sie aus eigenem Entschluss zu „good people“ heranreifen und darin Glück und Erfüllung finden. Deswegen liege Gott sehr daran, den Menschen „a deep responsibility for ourselves and each other“ zuzumuten (20). Genuine Verantwortung für seine Mitmenschen könne ein Mensch aber nur dann übernehmen, wenn deren Wohl und Wehe entscheidend von seinen Entscheidungen und Handlungen abhängen. Das Verhalten zu Mit- und Umwelt präge zugleich aber auch den Charakter des Handelnden selbst. In Anknüpfung an die klassische habitus-Lehre spricht sich Swinburne dafür aus, dass verfestigte Verhaltensweisen und Handlungsmuster allmählich die Bedürfnisstruktur (the desires), unter deren Einfluss der Einzelne steht, verändern können. „So gradually over time [...] we may eventually form either a very good character or a very bad character“ (20). Auf diesem Hintergrund vertritt Swinburne die These: In einer Welt, die keine natürlichen, sondern nur die aus dem Missbrauch der menschlichen Freiheit resultierenden moralischen Übel aufweise, hätten viele Menschen keine Möglichkeit, die für die Ausprägung ihres Charakters „crucial choices“ zu treffen (20f.).²⁰ Diesbezüglich ist jedoch kritisch

¹⁷ SCHÄRTL, Thomas: *Die Rationalität religiöser Überzeugungen*. In: StdZ 227 (2009) 257–271, hier 261.

¹⁸ SCHÄRTL, Thomas: *Der religiöse Glaube im Windschatten des Wissensbegriffs? Anfragen an den Entwurf Alvin Plantingas*. In: KAMPMANN, Tobias / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.): *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*. Münster: Aschendorff 2006, 87–146, hier 137f.

¹⁹ Vgl. SWINBURNE: *Providence and the Problem of Evil*. DERS.: *Why does God allow Evil?* In: CAHN, Steven M. / SHATZ, David (eds.): *Questions about God. Today's Philosophers ponder the Divine*. Oxford: Oxford University Press 2002, 19–35. DERS.: *Das Problem des Übels*. In: SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hg.): *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*. Paderborn: Bonifatius 1995, 111–121.

²⁰ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 21: „Humans need the pain and disability caused by disease and old age if we are to have the opportunity to choose freely whether to be patient and cheerful, or to be gloomy and resentful, in the face of our own suffering; and the

dagegenzuhalten, dass sowohl die faktische Quantität als auch die Qualität der innerweltlichen moralischen Übel dem Menschen hinlänglich ermöglichen, sittlich relevante bzw. für die Persönlichkeitsentwicklung signifikante Entscheidungen zu treffen. Scharfsinnig hat dies vor mehr als zwei Jahrzehnten bereits Eleonore Stump an Swinburnes Theodizee beanstandet.²¹ Um auf signifikante Weise Gebrauch von seinem freien Willen zu machen, ist es – so Stump – nicht notwendig, dass der Mensch mit Krankheiten, Naturkatastrophen und Ähnlichem konfrontiert wird.²²

Nur mehr als zynisch läßt sich schließlich die folgende Bemerkung von Swinburne werten: „It is nevertheless a great privilege to be of use to someone else, not just by what you choose to do but by what you are allowed to suffer“ (21). Sie ruft Erinnerungen an frühere verstörende Äußerungen des Autors wach, so etwa als er 1995 bemerkte: „An dieser Stelle möchte ich nochmals darauf hinweisen, dass es ein Nutzen für den Leidenden ist, dass sein Leid ein Mittel ist, wodurch derjenige, der ihm Leid zugefügt hat, die Gelegenheit bekam, eine gewichtige Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen, die er ansonsten nicht gehabt hätte.“²³ Grundsätzlich stellt sich meines Erachtens die Frage nach der Kompatibilität von Swinburnes Theodizee mit zentralen christlichen Grundüberzeugungen. Ist es mit dem christlichen Gottesbild vereinbar, dass Gott Menschen „for the sake of some greater good (to themselves or others)“ leidverursachende Übel zumutet (40)? Hat aus christlicher Sicht Gott als unser Schöpfer tatsächlich das Recht (the right), „to impose on some of us bad things [...] and to allow us to be hurt by others, if this is necessary for our own well-being or the well-being of others“ (21)? Abschlägig wurde diese Frage unter anderem von der bereits genannten Stump beantwortet. Laut Stump ist Gott nur dann gerechtfertigt, Unschuldige leiden zu lassen, wenn das Leid den Betroffenen selbst zum Vorteil gereicht, und sei es nur, dass ihnen durch das zugemutete Leid größere Übel erspart bleiben. Swinburnes Theodizee-Entwurf, der Gottes Zulassung der Übel durch den Rekurs auf ein allgemeines Gut – die Ermöglichung sittlich relevanter Entscheidungen – und/oder den Nutzen für Dritte („for the sake of others“) rechtfertigt, geißelt Stump als eine problematische und inadäquate Lösung. Einem Gott, der Menschen aufgrund eines „general, communal good“ leiden lasse, könne man weder Vertrauen noch Liebe entgegenbringen.²⁴ Denn der von Swinburne gezeichnete Gott nehme Opfer des Systems (victims of the system) in Kauf, deren

opportunity to choose freely to show or not to show compassion to others who suffer, and to give or not to give our time and money to helping them.“

²¹ STUMP, Eleonore: *Knowledge, Freedom and the Problem of Evil*. In: *Int J Phil Rel* 14 (1983) 49–58, hier 57: „God could fail to prevent all major evils, thus leaving man serious choices and a serious choice of destiny, simply by failing to prevent all major man-made evils, those for which man rather than God is responsible. And so it is not necessary for God to allow natural evils to occur in order to give man serious choices.“

²² STUMP, Eleonore: *The Problem of Evil*. In: *Faith and Philosophy* 2 (1985) 392–423, hier 396: „The world would contain ample opportunity for significant exercise of free will even without natural evil. Belsen and Hiroshima were the results of significant exercises of free will, and those free choices would have been possible even if the world contained no birth defects, cancer, tornadoes, or drought.“

²³ SWINBURNE: *Das Problem des Übels*, 116.

²⁴ STUMP, Eleonore: *Rez. God, Knowledge, and Mystery. Essays in Philosophical Theology*. By Peter van Inwagen. In: *The Philosophical Review* 106 (1997) 464–467, hier 466.

Leid bestenfalls für andere etwas Positives, für sie selbst aber radikal etwas Nicht-sein-Sollendes darstelle.²⁵

3.3 Zur Trinitätstheologie

Aus theologischer Warte problematisch sind ferner Swinburnes Ausführungen im Unterkapitel „God is a Trinity“ (28–34) des zweiten Kapitels. Nachdem er im ersten Kapitel für die Existenz eines allmächtigen, allwissenden, vollkommen freien und ewigen göttlichen Wesens argumentiert hat, versucht er nun anhand apriorischer Gründe aufzuzeigen, dass Gott, wenn er existiert, aller Voraussicht nach trinitarisch verfasst ist. Als vollkommen gute Person zeichne sich „the divine person“ durch Liebe aus. Eine liebende Person benötige (need) jemanden, den sie lieben könne. Vollkommene Liebe im Sinne von „totally mutual love“ bedeute Liebe zu einem Gleichgestellten (equal) (28). Aufgrund des klassischen Axioms „bonum est diffusivum sui“ (the Dionysian principle) sei eine vollkommene, aber einsame (solitary) Person bestrebt, sich ein gleichwertiges Gegenüber zu erschaffen, mit dem sie all ihren Besitz teilen könne (28). Die erste göttliche Person, Gott Vater, werde daher eine zweite göttliche Person, den Sohn, ins Dasein rufen. Um nicht einem Egoismus zu zweit zu frönen – „A twosome can be selfish.“ (29) – müsse die Liebe des Vaters zum Sohn den Wunsch implizieren, mit diesem zu kooperieren „in further total sharing with an equal“ (29). Folge der Verwirklichung dieses Wunsches sei das dritte Mitglied (member) der Trinität, der Heilige Geist.

Kritisch anzufragen gilt es hier, warum Liebe erst dann ihre höchste Vollendung erlangt, wenn sie einem gleichrangigen Partner gilt. Thomas Gaston hat meines Erachtens zu Recht zu Bedenken gegeben, ob nicht gerade jene Liebe größer sei, die jemandem erwiesen wird, der sie nicht zu erwidern vermag.²⁶

Aufgrund eines äußerst problematischen trinitarischen Person-Begriffs stellt sich für Swinburne die Frage, wie sich ein Konflikt (conflict) zwischen den göttlichen Personen in Bezug auf divergierende Handlungsabsichten vermeiden lässt.²⁷ Die vorgeschlagene Lösung besteht darin, dass jede trinitarische Person ihren eigenen, von dem der anderen Personen unterschiedenen Kompetenz- und Tätigkeitsbereich (sphere of activity) besitzt. „Then each could be omnipotent, but there would be no conflict because in virtue of their perfect goodness no divine person would try to do an act of a kind which would be incompatible with an act which another divine person was trying to do“ (30). Diesen Überlegungen liegt offensichtlich das Modell einer sozialen Trinitätslehre zugrunde, das bei Swinburne massiv Gefahr läuft, in einen Tritheismus umzuschlagen. Den Grund für diese dogmatisch bedenkliche Sicht der Trinität erblickt Thomas Weinandy in der univoken Verwendung des Personbegriffs bei Swinburne.²⁸ Dass Weinandy in

²⁵ STUMP: *Knowledge, Freedom and the Problem of Evil*, 54.

²⁶ GASTON, Thomas E.: *Rez. Was Jesus God?* In: *Hey J* 50 (2009) 168f., hier 169: „Why must love be shared to be perfect and why with an equal? (It is not greater love demonstrated to one who cannot return in kind?)“

²⁷ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 30: „Even though they [the divine persons] are each perfectly good, will not one try to do one equal best act while another tries to do an incompatible equal best act?“

²⁸ WEINANDY, Thomas: *Swinburne's A Priori Errors*.

<http://www.firstthings.com/onthesquare/?p=1317>: „Swinburne's univocal use of concepts gives rise to false presuppositions which leads to erroneous conclusions. For example, since he conceives the three divine persons as like human persons, he wrongly pos-

seiner Diagnose richtig liegt, bestätigt unter anderem die folgende Passage der Untersuchung. Swinburne legt darin dar, dass er im Ausgang von dem, was eine „good ordinary human person“ ausmacht, ein Verständnis dessen gewinnen will, was es für Gott bedeutet, „to be a good person“ (24). Dass die Differenz zwischen dem menschlichen und dem trinitarischen Personsein in der aktuellen Veröffentlichung nicht im gebotenen Ausmaß gewahrt bleibt, verdeutlicht Swinburnes Vergleich der Trinität mit einer völlig aufeinander abgestimmten Gesellschaft.²⁹ Bezeichnend ist auch die folgende Charakterisierung menschlicher und göttlicher Personen: „Divine persons and human persons are persons in the sense that they are individuals who have beliefs and powers [...] and choose freely which actions to perform“ (48).

3.4 *Cur Deus homo? Zur Inkarnationslehre*

Im dritten Unterkapitel („God shared our human nature“) des ersten Teils befasst sich Swinburne mit der Inkarnationsthematik. Er vertritt die These, die Menschwerdung eines liebenden Gottes (besser: einer liebenden göttlichen Person) sei a priori wahrscheinlich und erwartbar. Eine der göttlichen Personen werde sich so radikal mit der Menschheit solidarisieren, dass sie das Leben eines Menschen führen und auch die Übel, unter denen die Menschen leiden, ertragen werde. In und mit der leiderfüllten Existenz der inkarnierten göttlichen Person antworte Gott auf das vielfältige Leid und die Sünde der Menschen (39). Wie bereits ausgeführt, bewahrt Gott laut Swinburne die Menschheit – zu ihrem eigenen Vorteil – weder vor allen natürlichen noch moralischen Übeln. Angesichts des zugemuteten Leid-Ausmaßes jedoch sei Gott moralisch verpflichtet, „to share a human life of suffering“ (40). Des Weiteren dürfe Gott die Menschheit nicht im Unklaren darüber belassen, dass er sich mit ihr in der Inkarnation solidarisiert habe. „The Incarnation would not serve its purpose if humans did not learn about it“ (41). Um auch zukünftige Generationen darüber zu informieren, müsse (must) Gott eine Kirche gründen (41).

Bereits hier regt sich jedoch Zweifel an der Stringenz des vorgelegten apriorischen Argumentationsgangs. Denn die Behauptung, „God had to share our human suffering“ (39) wird von Swinburne strenggenommen nicht begründet, sondern bloß durch ein Beispiel aus dem zwischenmenschlichen Bereich veranschaulicht. Der Autor skizziert ein fiktives Szenario, in dem ein Land Opfer eines militärischen Angriffs wird und in Folge dessen alle waffenfähigen jungen Männer zur Verteidigung des Heimatlandes aufruft. Obwohl ein Vater gesetzlich verbietet ein Veto gegen die Einberufung seines Sohnes einlegen könnte, verzichtet er darauf aufgrund „the gravity of the threat to the country’s independence“ (40). Wenngleich der Vater wegen seines vorgerückten Alters nicht mehr gesetzlich (legal obligation) zur Landesverteidigung verpflichtet sei, habe er dennoch, da er seinem Sohn „the hardship and danger of military service“ zumute, die moralische Verpflichtung (moral obligation), mit diesem gemeinsam einzurücken (40). Swinburne folgert daraus, dass auch Gott auf analoge Weise

tulates that conflict could arise between them just as it does between individual human persons. [...] In Swinburne’s conception, the Trinity consists of three independent individuals who must lovingly collaborate with one another in a properly regulated and ordered manner, but who could come into conflict.“

²⁹ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 34: „They [the divine persons] form a totally integrated divine society, the Trinity, which acts as one coordinated whole.“

verpflichtet sei, die den Menschen zugemuteten Übel und Leiden zu teilen. Lässt sich in dieser Solidarität Gottes mit der leidenden Kreatur – über die Behauptung hinaus, dass sie moralisch gefordert sei – eine Zweckmäßigkeit ausmachen? Und falls ja, worin besteht diese? Swinburne wird im weiteren Verlauf seiner Publikation die Sühneleistung als eine der wesentlichen Zielsetzungen der Inkarnation ausweisen. Seiner bislang entwickelten Argumentation lässt sich jedoch entgegenhalten, was Karl Rahner kritisch zur Theologie des Leidens Gottes bemerkt hat: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“³⁰ Führt die Rede vom leidenden Gott am Ende nicht auch bei Swinburne „nur [zu] einer sublimen Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht“?³¹

3.5 Zur Christologie

Nicht unkommentiert darf des Weiteren Swinburnes Antwort auf die Frage „How God could become human?“ bleiben (41). Da jede trinitarische Person ihrem Wesen nach göttlich sei, könne sie ihre Göttlichkeit durch die Inkarnation nicht einbüßen oder ablegen. „So a divine person could only become human by acquiring a human way of thinking and acting and a human body in addition to his divine way of thinking and acting“ (41). Kritisch gewürdigt wird im Folgenden nur der in der Monographie präsentierte Vorschlag zur Denkmöglichkeit eines Gottmenschen im Hinblick auf sein Wissen bzw. sein Bewusstsein. Das klassische Lehrstück der *scientia Christi* erhält in der vorliegenden Untersuchung einen stark psychologisierenden Anstrich. Bezüglich der Möglichkeit zweier, in gewisser Hinsicht voneinander unabhängiger Überzeugungssysteme (*the systems of belief*) beruft sich Swinburne auf Sigmund Freud, genauer auf den sogenannten „Freudian account of the divided mind“ (42). Diese aus Fallstudien menschlicher Selbsttäuschung (*human self-deception*) gewonnene Sichtweise lege die Möglichkeit nahe, dass ein Individuum absichtlich (*intentionally*) „a lesser belief system“ gesondert von seinem „main belief system“ kultiviere (42). Ein Gottmensch könne daher – aus eigenem freien Entschluss – neben seinen göttlichen Überzeugungen (*divine beliefs*) auch „a separate system of semi-beliefs“ besitzen, von Swinburne „God Incarnate’s human beliefs“ genannt (43). In seinem menschlichen Denken (*human thinking*) sei der Gottmensch sich mitunter nicht immer seiner göttlichen Natur bewusst. „But he would clearly need to be conscious of it some of the time in order to show his followers that he believed himself to be divine, and so to give them good reason to believe that God had identified with our suffering“ (46).

Swinburnes Bemühen, eine Ontologie des Gottmenschen zu entfalten und diesem bis in die Vollzüge von Wissen und Handeln hinein nachzuspüren, ist sehr zu begrüßen. Wird hier doch der für die Rechtfertigung des christlichen Glaubens unverzichtbare Versuch unternommen, die Denkmöglichkeit eines Gottmenschen konkret durchzubuchstabieren. Vor allem für die deutschsprachige Theologie können Swinburnes religionsphilosophische Ausführungen zu Wissen und Selbstbewusstsein des Gottmenschen anregend wirken. Liegt doch die Hochzeit der

³⁰ IMHOFF, Paul / BIALLOWONS, Hubert (Hgg.): *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. I. München: Kösel 1982, 245f.

³¹ METZ, Johann Baptist: *Theologie als Theodizee?* In: OELMÜLLER, Willi (Hg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?* München: Fink 1990, 103–118, hier 117.

diesbezüglichen Debatte bereits einige Jahrzehnte zurück.³² Kritisch anzufragen ist jedoch, ob der Rückgriff auf Freud und der Ausgang von einer psychologischen Pathologie einen adäquaten hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der Inkarnation abgeben.³³ Nicht unberechtigt erscheint schließlich die von William Reiser aufgeworfene Frage: „Does it make sense to speak of Jesus being conscious of his divinity „some of the time“?“³⁴ Und wäre eine solche Rede von einer diskontinuierlichen Luzidität des Gottmenschen in Bezug auf seine Göttlichkeit nicht durch eine stärker zu entfaltende Reflexion seiner Sendung und seines Auftrages zu vertiefen? Einen möglichen Anknüpfungspunkt hierzu stellen die Überlegungen bei Hans Urs von Balthasar zum „Begriff eines absoluten Sendungsbewusstseins“ dar.³⁵

Aufhören lassen auch Swinburnes weitere christologische Ausführungen. So hält er zwar mit dem Konzil von Chalkedon (the Chalcedonian definition) fest, dass der Sohn Gottes bei seiner Empfängnis im Schoß Mariens eine menschliche Natur erhalten habe. Unmittelbar anschließend bemerkt er jedoch: „This [human] nature is therefore a contingent nature; Jesus did not need to have it in order to exist“ (48). Zu behaupten, für die Konstitution des Gottmenschen sei die menschliche Natur nicht wesentlich bzw. erforderlich, läuft auf einen Doketismus hinaus. Wohlwollend ließe sich Swinburnes Behauptung allein dahingehend interpretieren, ihm sei ein Flüchtigkeitsfehler unterlaufen. Wenngleich zwar nicht für Jesus, so gilt doch für eine trinitarische Person, dass die Annahme einer menschlichen Natur nicht zu ihren notwendigen Existenzbedingungen zählt.

3.6 Zur Soteriologie

Wie bereits angedeutet, erfüllt das Inkarnationsgeschehen für Swinburne mehrere Funktionen. Durch die Inkarnation solidarisiere sich Gott nicht nur mit dem Leid der Menschen, sondern reagiere auch auf deren Sünde „by providing atonement for that sin“ (53). Sühne (atonement) impliziere vier Momente: Reue (repentance), Entschuldigung (apology), Entschädigung bzw. Wiedergutmachung (reparation) und tätige Buße (penance). Die Entschädigung beziehe sich auf die Auswirkungen (the effects of wrongdoing) einer Verfehlung. Aufgearbeitet werden müsse darüber hinaus aber auch das Faktum der Verfehlung selbst (the fact of wrongdoing). Dazu müsse sich der Täter bei seinem Opfer entschuldigen. Habe er sich bewusst und willentlich an jemandem vergangen (subjective wrongdoing), so müsse die Entschuldigung mit aufrichtiger innerer Reue einhergehen. Liege

³² Vgl. GUTWENGER, Engelbert: *Das menschliche Wissen des irdischen Christus*. In: ZKTh 76 (1954) 170–186. HAUBST, Rudolf: *Die Gottanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi*. In: ThQ 137 (1957) 385–412. RAHNER, Karl: *Dogmatische Erwägung über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*. In: DERS.: *Sämtliche Werke: Menschsein und Menschwerdung Gottes*. Bd. 12. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 335–352. RIEDLINGER, Helmut: *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Jesu*. In: ThQ 146 (1966) 40–61.

³³ WEINANDY: *Swinburne's A Priori Errors*.

<http://www.firstthings.com/onthesquare/?p=1317>: „It is incredible that he [Swinburne] would employ a human mental pathology as the basic paradigm for conceiving the Incarnation“.

³⁴ REISER, William: *Rez. Was Jesus God?*

http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=11299.

³⁵ BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 2*. Einsiedeln: Johannes 1998, 136–185.

schließlich eine schwere Verfehlung (a serious wrongdoing) vor, so seien Entschuldigung und Reue allein nicht ausreichend. Vielmehr müsse sich die Reue in einer bußfertigen Praxis zugunsten des Opfers konkretisieren: „I need to show you my repentance by doing something extra for you, doing for you more than is needed to compensate for the effects of my wrongdoing [...]. I shall call doing this making a penance“ (54).

Aufgrund ihrer Geschöpflichkeit, ihrer „actual sins“ und der Sünden ihrer Vorfahren stünden die Menschen in Gottes Schuld. Daher sei es für sie schwer, ihre Schuld ohne Gottes Hilfe auf angemessene Weise zu sühnen (proper atonement) (56). Denn zur Wiedergutmachung ihrer „bad human lives“ bedürfe es eines vollkommenen menschlichen Lebens, das Gott offeriert werde (57). Indem die zweite göttliche Person in Jesus Mensch werde und ein vollkommenes Leben führe, habe Gott zugunsten der Menschheit einen „Akt der Wiedergutmachung“ (act of reparation) gesetzt.

Zwar könne Gott sich mit der Reue und der aufrichtigen Entschuldigung der Menschen zufrieden geben. Besser aber sei es, er nehme die Verfehlungen der Menschen sehr ernst und bestehe daher auf einer Wiedergutmachung (reparation): „It involves the wrongdoer taking what he has done seriously“ (60).

Dass Swinburne die Verfehlungen der Menschen nicht zu einem Kavaliersdelikt depotenziert, über das Gott leichtfertig hinwegsieht, gilt es zu würdigen. Denn die Betonung der Schwere der Sünde erfolgt zum Wohl des Sünders. Gottes Forderung nach Wiedergutmachung dient bei Swinburne der Sensibilisierung und Bewusstwerdung der Abgründigkeit des sündigen Tuns. Dies lässt sich auch mit Blick auf das klassische Sündenverständnis verdeutlichen. Wenn man mit der kirchlichen Tradition die Sünde als Abkehr von Gott (aversio a Deo) bestimmt, dann geht der Mensch – bildlich gesprochen – sündigend zu Gott auf Distanz. Wer sich von seinem Gegenüber wegbewegt, kehrt zu diesem nicht bereits dadurch zurück, dass er innehält. Vielmehr muss er den Rückweg antreten. Dies gilt auf analoge Weise auch für das durch die Sünde gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott. Zur Heilung desselben ist es nicht damit getan, dass der Mensch vom Sündigen ablässt. Vielmehr bedarf es auf Seiten des Menschen einer bewussten und gewollten Gegenbewegung zur Sünde, wie bereits Thomas von Aquin lehrt.³⁶

Dass diese Gegenbewegung das Erbringen einer Wiedergutmachung erfordert, legt sich für Swinburne nicht zuletzt aufgrund der neutestamentlichen Sühne-theologie, wie sie im Hebräerbrief entfaltet sei, nahe (58). Obwohl er zugesteht, dass Gott den Menschen genauso gut andere Formen der Sühne konzederen könnte, räumt er diesen keinen Platz in seinen Ausführungen ein. Zuzustimmen ist ihm, wenn er vermerkt, dass die christliche Tradition keinen „agreed account of the doctrine of the Atonement“ kennt (58). Nun ist aber mit Jürgen Werbick davon auszugehen, dass „die Glaubwürdigkeitskrise, in die das Christliche seit Beginn der Aufklärung hineingeraten ist“, eminent mit dem „Nicht-mehr-Verstehen bzw. Nicht-mehr-Verstehen-Wollen der Differenz zwischen Heil und

³⁶ S. th. I-II, q.86, a.2, c: „Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.“ Vgl. S. th. I-II, q.113, a.5, c.

Wohl“, kurz mit einer Krise der Soteriologie zu tun hat.³⁷ Angesichts der Fragwürdigkeit des christlichen Erlösungsglaubens für viele Zeitgenossen wäre es Swinburnes Monographie gut angestanden, auch auf alternative christliche Erlösungs- und Sühnekonzepte³⁸ einzugehen, wie etwa Gerard Hughes eingemahnt hat.³⁹ Und so bleiben Swinburnes Ausführungen einer eigentümlichen Spannung verhaftet, die Hansjürgen Verweyen – in einem anderen Kontext – trefflich ins Wort gebracht hat. Einerseits sei „die Vorstellung [von einem die Sünden anderer sühnenden Tod] rational nicht mit dem Bekenntnis zu einem Gott zu vereinbaren, der Liebe nicht nur als eine seiner Eigenschaften aufweist, sondern seinem ganzen Sein nach die Liebe ist“. ⁴⁰ Andererseits verführe „die berechtigte Kritik am Gedanken eines Sühnetodes [...] zu verflachten Vorstellungen vom Wesen göttlicher Liebe wie auch vom „Gewicht“ der Sünde“. ⁴¹

Resümierend lässt sich festhalten: Swinburnes berechtigtes Anliegen, in die Rede vom lieben Gott das Moment der göttlichen Gerechtigkeit einzutragen, rückt seinen Ansatz in gefährliche Nähe zur Anselm von Canterbury zugeschriebenen Erlösungslehre. Nun mag man uneins darüber sein, ob mit der für die westkirchliche Tradition lange Zeit dominierenden Gestalt der Erlösungslehre eine authentische Interpretation von Anselms Satisfaktionstheorie vorliegt.⁴² Kaum zu bestreiten ist jedoch, dass für diesen über Jahrhunderte wirkmächtigen Soteriologieentwurf die Vorstellung einer stellvertretenden Besänftigung Gottes durch einen Gottmenschen zentral war. Auch bei Swinburne klingt diese Denkfigur an, wenn er schreibt: „We can say to God, ‚Please accept instead of the life which I ought to have led (and the lives which my ancestors ought to have led) this perfect life of Jesus as my reparation‘.“⁴³ Dieser Passus insinuiert, der Mensch müsse sich bemühen, Gott mit sich zu versöhnen, um Gottes Wohlwollen erneut zu erlangen. Dem steht aber der neutestamentliche Befund entgegen, wonach nicht Gott, sondern die Menschen der Versöhnung bedürfen. „Lasst euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor 5,20b). Dessen war sich auch Thomas von Aquin bewusst, auf den sich Swinburne als Kronzeugen und Gewährsmann seines

³⁷ WERBICK, Jürgen: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i.Br.: Herder 2000, 429.

³⁸ Zu alternativen „atonement-accounts“ siehe: LUCAS, John R.: *Reflections on the atonement*. In: PADGETT, Alan G. (ed.): *Reason and the Christian Religion. Essays in honour of Richard Swinburne*. Oxford: Clarendon Press 1994, 265–275.

³⁹ HUGHES, Gerard J.: *Rez. Was Jesus God?* http://www.thinkingfaith.org/articles/BOOK_20081222_1.htm: „Again, that God more reasonably chose to atone for our sins rather than, as Abelard argued, simply to forgive them is indeed one very traditional position; but I would have liked to see the alternatives taken somewhat more seriously.“

⁴⁰ VERWEYEN, Hansjürgen: *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 153.

⁴¹ VERWEYEN: *Einführung in die Fundamentaltheologie*, 153.

⁴² Vgl. KESSLER, Hans: *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*. Düsseldorf: Patmos 1970. GRESHAKE, Gisbert: *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*. In: ThQ 153 (1973) 323–345. SCHWAGER, Raymund: *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. München: Kösel 1986, 161–191.

⁴³ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 59.

eigenen Ansatzes beruft.⁴⁴ Dass Christus die Menschen mit Gott versöhnt, bedeutet für Thomas nicht, dass Gott sie von neuem (de novo) zu lieben beginnt. In ewiger Liebe ist Gott – so Thomas – der Menschheit verbunden. Die menschenfreundliche Liebe Gottes ist ihm Ursache, nicht Folge der Passion Christi.⁴⁵

Vor allem angesichts der Zugehörigkeit Swinburnes zur griechisch-orthodoxen Kirche verwundert die Bedeutung, die er dem Sühnemotiv einräumt. Denn „in der Sicht der östlichen Theologie vom Leiden und Sterben Jesu“ überwiegt – wie Michael Kunzler ausführt – „der Aspekt der Therapie in eindeutiger Weise. Der Aspekt der Sühne für die Sünden der Menschen fehlt fast völlig. Es geht um die restlose Erfüllung des soteriologischen Grundsatzes [...]: Nur Gott kann erlösen; dementsprechend kann nur als erlöst gelten, was von Gott angenommen worden ist. Wenn zum menschlichen Leben der Tod gehört, weil der Mensch sich von der lebensschaffenden Gemeinschaft mit Gott abgetrennt hat, dann muss auch der Tod von Gott angenommen werden, damit der Mensch von ihm erlöst werden kann.“⁴⁶

Dass die therapeutisch-pädagogische Sicht des opus Christi bei Swinburne nicht gänzlich fehlt, wird aus den im Werk angeführten Gründen deutlich, die Gott zur Inkarnation veranlassen könnten. Neben der bereits genannten Solidarität mit den Leidenden und der Sühneleistung mache die Vorbildfunktion des von einem Gottmenschen geführten Lebens eine Inkarnation wahrscheinlich und erwartbar (77). Ein Gottmensch werde die Menschen lehren, „how to life“ (61).

4. Kritische Würdigung

Da eine rein apriorische Argumentation aber nicht aufzeigen könne, wann und wo Gott Mensch werde, sei im zweiten Teil der Untersuchung darzulegen, „that there is good evidence that Jesus was a prophet who satisfied all the above requirements and that he was the only prophet in human history to do so“ (85). Und so legt Swinburne dar, dass Jesus ein vollkommenes, leidvolles Leben führte (100–102), den Anspruch erhob, göttlich zu sein (102–106) und die menschlichen Sünden zu sühnen (106f.). Des Weiteren, dass Jesus der Menschheit „plausible ‚revealed‘ teaching on God and morality“ eröffnet (107–111) und eine Kirche gegründet habe (111f.). Die grundlegende Prämisse des zweiten Teils der Monographie bildet die Annahme, „that it is plausible to suppose that, whether indirectly through the natural forces which developed the religious sensitivity of its human authors or by a more direct intervention into their conscious life, God inspired the writing of the Bible, to convey both the very limited message comprehensible at the time a passage was written and the deeper message comprehensible later“ (157). Unter fast vollständiger Ausblendung der exegetischen Fachdiskussion resümiert Swinburne, dass die gegebene „evidence“ des

⁴⁴ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 58f.: „My account coincides with the account of the Atonement which is given both by the Letter to the Hebrews [...] and also by St Thomas Aquinas“.

⁴⁵ S. th. III, q.49, a.4, ad 2: „Christus non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse, quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit, Ierem. 31,3: In caritate perpetua dilexi te.“

⁴⁶ KUNZLER, Michael: *Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*. Paderborn: Bonifatius 1998, 405.

Lebens und der Lehre Jesu dem entspreche, was von einem Gottmenschen erwartbar sei (114).

Aufgrund der gebotenen Kürze kann hier nur auf wenige Aspekte des aposteriorischen Argumentationsgangs des zweiten Teils eingegangen werden. Zunächst gilt es Swinburnes Behauptung, „to establish that a prophet was God Incarnate we need also God’s signature on the prophet’s work“ (114), näher zu beleuchten. Ohne Auferstehungsgeschehen, mit dem ein Siegel bzw. eine Signatur Gottes vorliege, könne nicht ausgeschlossen werden, dass es sich bei Jesus zwar um einen Propheten handle, der sich durch „the requisite sort of life [...] and teaching“ hervortue, der letztlich aber nur „an ordinary human“ sei (114). Bereits in der klassischen fundamentaltheologischen Argumentation herrschte weitgehender Konsens darüber, dass sich „Jesus Christus (durch seine Wunder, vor allem durch die Auferstehung; durch das Gesamtbild seiner Person) als der wahre ‚Gesandte Gottes‘ (‚Legatus divinus‘) erwiesen hat.“⁴⁷ Der Rekurs auf die Auferstehung Jesu vermag aber nicht die Beweislast dafür zu tragen, dass dieser Bote darüber hinaus der Sohn Gottes ist. Dessen ist sich auch Swinburne bewusst, weswegen er einige Mühe darauf verwendet nachzuweisen, der historische Jesus habe den Anspruch erhoben, göttlich zu sein. Dem Urteil vieler Exegeten, wonach Jesus während seines irdischen Wirkens seine Gottheit nicht explizit verkündet habe, stimmt Swinburne zu. Jesu diesbezügliche Zurückhaltung sei aber von der göttlichen Heilspädagogik motiviert. Um Missverständnisse zu vermeiden,⁴⁸ habe sich Jesu Göttlichkeit vor der Auferstehung nur „by his actions and (implicitly) by his words“ manifestiert (104). Allein nachdem die Kreuzigung seine menschliche Natur (the reality of his humanity) und die Auferstehung seine einzigartige Stellung (unique status) eindrücklich unter Beweis gestellt hätten, habe Jesus offen aussprechen können: „I am God“ (103).

Auch um eine Antwort auf die Frage, warum Jesu jungfräuliche Geburt von den ersten Christen nicht unmittelbar nach seinem Tod, sondern erst allmählich in apologetischer Absicht berücksichtigt werde, ist Swinburne nicht verlegen. Einerseits hätte das vorrangige Ziel der frühen Christen darin bestanden, die Juden von der Messianität Jesu zu überzeugen. „They were therefore keen to publicize only events for which good witness evidence could be produced, and, [...] the testimony of one woman did not in the view of contemporary Jews constitute good witness evidence“ (98). Andererseits habe Maria gut daran getan, die wundersamen Umstände bei der Empfängnis Jesu solange für sich zu behalten, „until an enormously high view of the status of Jesus developed in the Church“ (99). Hätte Maria ihr „Geheimnis“ vorzeitig publik gemacht, hätte sie Unverständnis und den Verdacht auf außerehelichen Verkehr erregt (99).

Die zwei angeführten Beispiele sollten zur Illustration des in Teil II vorherrschenden Argumentationsstils ausreichen. Dieser ist dadurch gekennzeichnet, dass er sich von der Heiligen Schrift bzw. der kirchlichen Lehrtradition in die Pflicht nehmen und zu Denken aufgeben lässt. Ein wenig fühlt man sich an das diligenter

⁴⁷ WAGNER, Harald: *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ²1996, 15.

⁴⁸ SWINBURNE: *Was Jesus God?*, 102: „If Jesus had announced during his earthly ministry ‚I am God‘, this would have been understood as a claim to be a pagan god, a powerful and lustful being who had temporarily occupied a human body, and not the all-good source of all being.“

et pie considerare der Glaubensgeheimnisse beim Aquinaten erinnert.⁴⁹ Dieser Respekt vor der kirchlichen Lehrtradition macht zugleich die Stärke wie auch die Schwäche des Werkes aus, wie Graham Gould bemerkt hat: „a strength, [...] because his philosophical apologetic is linked to the revelatory and credal framework within which theology operates and thus remains closer than some philosophies of religion to the concerns of theologians; a weakness because his contentment with the central credal doctrines [...] fails completely to engage with any of the reconstructive or interpretative efforts [...] of modern theology“.⁵⁰ Was Swinburne hier vorgelegt hat, ist somit „a distinctly conservative book. On no issue, no item of the traditional credal belief, is doubt or the possibility of change allowed to flourish“.⁵¹ Anders formuliert: Bei *Was Jesus God?* hat man es mit einem „old-fashioned work of Christian apologetics expressed in the language of analytical philosophy“ zu tun.⁵²

Vor allem aus fundamentaltheologischer Perspektive ist Swinburnes Bemühen, das Glaubensbekenntnis von Nizäa allgemein verständlich darzulegen und zu rechtfertigen, zu begrüßen.⁵³ Er bricht damit eine Lanze dafür, dass sich die Verantwortung des Glaubens nicht dem „»Gründe-geben- und Gründe-verlangen-Spiel« als der Kernoperation vernunftgeleiteter Kommunikation“ entziehen darf.⁵⁴ Und so stellt Swinburnes Werk einerseits einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Frage „Wieviel Vernunft braucht der Glaube?“ dar.⁵⁵ Trägt es doch dazu bei, die Vorzüge des analytischen Stils der Philosophie in und für die Theologie fruchtbar zu machen. „Am ehesten könnte man analytische Philosophie [...] als einen Stil des Philosophierens charakterisieren, der besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet“.⁵⁶ Andererseits rächt sich im vorliegenden Werk die von Ansgar Beckermann zu den Merkmalen der analytischen Einstellung in der Philosophie gezählte Überzeugung, dass „philosophische Probleme und Vorschläge zu ihrer Lösung sich zeitunabhängig formulieren und bewerten lassen“.⁵⁷ Denn der christliche Glaube ist nicht bloß eine philosophische

⁴⁹ S.c.g. IV, c.54 [n. 3922]: „Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat“.

⁵⁰ GOULD, Graham: Rez. *Was Jesus God?* In: J Theol Studies 59 (2009) 850–852, hier 851.

⁵¹ HOULDEN, Leslie: Rez. *Was Jesus God?* In: Int J Philos Rel 65 (2009) 119–123, hier 120.

⁵² HUGHES, Gerard J.: Rez. *Was Jesus God?*
http://www.thinkingfaith.org/articles/BOOK_20081222_1.htm

⁵³ SWINBURNE, Richard: Response to Thomas Weinandy's review of *Was Jesus God?*
http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=6542: „The book was intended as an exposition and justification of the doctrines of the Nicene Creed“.

⁵⁴ MÜLLER, Klaus: *Rechenschaft über den Glauben auf dem Forum der Vernunft. Debatten in der deutschen Fundamentaltheologie der Gegenwart – nach Rahner*. In: RTLu 10 (2005) 183–206, hier 183.

⁵⁵ MÜLLER, Klaus: *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*. In: DERS. (Hg.): *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg: Pustet 1998, 77–100.

⁵⁶ LÖFFLER, Winfried: *Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrüben Verhältnis*. In: StdZ 225 (2007) 375–388, hier 386.

⁵⁷ GRUNDMANN, Thomas: *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*. Berlin: de Gruyter 2008, VII.

Angelegenheit, sondern beruht unaufgebbbar auf geschichtlichen Ereignissen. Die Verantwortung der im Glauben „behaupteten Wirklichkeit einer geschichtlich ergangenen und weitervermittelten Offenbarung gehört [daher auch] vor das Forum der historischen Vernunft.“⁵⁸ Die Rückfrage nach dem historischen Jesus sucht man bei Swinburne ebenso vergeblich wie die Rezeption aktueller exegetischer Erkenntnisse.

Trotz der Bewunderung, die Swinburnes argumentativer Rechtfertigung des christlichen Credo geschuldet ist, bleibt die vom Neutestamentler Leslie Houlden aufgeworfene Frage im Recht: „How can this man feel he has come to a satisfactory conclusion after so brief a discussion?“⁵⁹ Nur unter Vorbehalt kann daher dem Urteil von Marcus Knaup zugestimmt werden, wonach Swinburnes aktuelles „Buch unbedingt zu empfehlen [ist] und einen möglichst großen interessierten Leserkreis finden [sollte]“.⁶⁰ Denn um es mit Gerard J. Hughes zu sagen: „This book is a very useful start, but certainly not the last word.“⁶¹

⁵⁸ VERWEYEN, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. Regensburg: Pustet ³2000, 35.

⁵⁹ HOULDEN, Leslie: *Rez. Was Jesus God?* In: *Int J Philos Rel* 65 (2009) 119–123, hier 120.

⁶⁰ KNAUP, Marcus: *Rez. Was Jesus God?* In: *ThPh* 84 (2009) 101–103, hier 103.

⁶¹ HUGHES: *Rez. Was Jesus God?*

http://www.thinkingfaith.org/articles/BOOK_20081222_1.htm

La polysémie du terme averroïsme

Une publication salubre et relativement récente sur l'averroïsme juif et latin apporte des hypothèses intéressantes qui méritent une attention particulière. Il s'agit du volume *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International* (Paris, 16–18 juin 2005), édité par J.-B. Brenet (= TEMA 40). Brepols : Turnhout 2007.

On note, parmi les études consacrées à l'averroïsme latin, que Z. Kuksewicz revient dans un bref article, sur un de ses sujets préférés : « La Découverte d'une école averroïste inconnue : Erfurt » (299–306). Il y présente notamment la figure intéressante, et encore peu étudiée, de Theodoricus de Magdeburg ou Theodoricus de Foro, l'auteur des *Quaestiones super Physica* (Bibliothèque Universitaire de Wrocław, ms. IVF9 et Munich, Clm. 8405), des *Quaestiones super De substantia orbis*¹ et d'un commentaire au *De anima* (Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 742, f. 157ra-193vb) ; il a étudié la théologie à l'Université de Paris en 1345–1348, avant de se rendre à Erfurt où il devient professeur auprès de l'Eglise de Notre Dame. Z. Kuksewicz réaffirme son désaccord avec Sönke Lorenz qui considérerait que les trois textes mentionnés auparavant étaient écrits à Paris ; selon le savant polonais, au moins deux auraient été composés à Bologne. L'unique raison donnée est plutôt étonnante : « les *Quaestiones super Physica* citent le nom d'un philosophe bolonais, contemporain de Théodoric, Matthieu de Gubbio, le plus important des averroïstes bolonais, cité par ses collègues bolonais. Or, il est inconcevable qu'un maître parisien cite un professeur bolonais contemporain : les parisiens ne citaient même pas leurs propres collègues de leur vivant » (301). Une hypothèse sans aucun fondement historique qui ne peut pas constituer une preuve pour situer ou dater un texte. Il suffit de rappeler qu'un des maîtres parisiens que Z. Kuksewicz connaît bien, Siger de Brabant, cite explicitement deux de ses contemporains : Thomas d'Aquin et Albert le Grand². Sans parler encore d'un autre auteur étudié par le savant polonais, Jean de Jandun, qui se vante comme étant le premier à connaître les travaux de Pietro d'Abano (de Padoue) sur les *Problemata*³.

Et même si le texte de la *Physique*, cité dans l'argumentation de Z. Kuksewicz, aurait été écrit à Bologne, qu'en est-il des deux autres ouvrages ? On lit à la même page : « et puisqu'un commentaire au *De substantia orbis*, considéré comme une introduction au texte plus ample offert par la *Physique*, précédait

¹ Publié dans THEODORICUS DE MAGDEBURG : *Quaestiones super De substantia orbis. Ein averroistischer Text aus dem XIV. Jh.*, hg. von Z. Kuksewicz. Wrocław : Ossolineum 1985.

² SIGER DE BRABANT : *Quaestiones In tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* (= Philosophes Médiévaux 13), éd. critique par B. Bazán. Louvain : Publications universitaires 1972, 81, l. 78–92 : « Per quem autem modum anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem, dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem, sed potentia animae intellectivae separata est a corpore, cum per organum corporeum non operetur. Ratio autem Alberti, quod [...] Ratio autem Thomae est haec [...] » ; 83, l. 40 : « Et primo de Alberto. Supponit enim quod [...] » ; p. 84, l. 49 : « Thomas etiam intentum non arguit, sed solum [...] » ; 86, l. 101 : « Et secundum modum quem dicit Thomas, homo [...] »

³ KUKSEWICZ, Z. : *Les Problemata de Pietro d'Abano et leur «rédaction» par Jean de Jandun*, dans : *Medioevo XI* (1985) 113–137.

habituellement le commentaire de cette dernière œuvre d'Aristote, le *De substantia orbis* serait aussi une œuvre bolonaise. [...] Toutefois, il n'est pas exclu que ses *Quaestiones sur le De anima* soient de provenance parisienne ».

Z. Kuksewicz possède probablement des informations que le lecteur ne saurait pas trouver par lui-même, mais qui ne sont pas non plus indiquées dans l'article ; en effet, aucun des documents que nous connaissons n'atteste ce que soutient le chercheur polonais. Dans les statuts de 1405 de l'Université de Bologne on trouve seulement que le professeur ordinaire enseigne lors de la première année la *Physique* d'Aristote (et le livre I du *De generatione et corruptione*) et le professeur extraordinaire enseigne lors de la deuxième année un *De substantia orbis* (sans le nom d'auteur) qui serait probablement le *De mundo* du Ps.-Aristote⁴. Même si l'on faisait encore une concession à la thèse de Z. Kuksewicz et l'on supposait qu'il s'agit bien du texte d'Averroès, le *De substantia orbis* n'était pas enseigné avant la *Physique*. Ceci est donc un autre argument sans fondement : il est alors évident que la question de la formation et notamment de l'enseignement de Theodoricus nécessite des réponses plus détaillées fondées sur des données plus solides que nous ne saurons pas donner ici.

Si l'on reprend l'argumentation de Z. Kuksewicz, Theodoricus aurait été à Erfurt vers 1350, mais on connaît seulement des textes qu'il aurait enseignés à Bologne et/ou à Paris, avant cette date. De la même école averroïste, Z. Kuksewicz mentionne encore Henricus de Wesalia qui aurait enseigné à l'école auprès de l'église de St. Séverin dans les années 1340–1362 (on a de sa plume des commentaires *ad litteram* sur l'*Analytica Priora*, *Physica*, *Metaphysica*) ; Hermanus de Winterswijk qui quitte Erfurt en 1360, mais on connaît de lui des *Questiones* sur le *De generatione* et sur les livres VII–XII *Metaphysicae* ; et, enfin, Magister Hermanus qui est l'auteur des *Questiones super De anima*, livres I et II. Vu cet enseignement assez intéressant dans les diverses écoles d'Erfurt, pourquoi ne pas supposer que Theodoricus aurait exposé dans cette ville les trois textes qui lui sont attribués ? D'autant plus que Henricus de Wesalia a, lui aussi, un commentaire à la *Physique*, et Magister Hermanus un commentaire au *De anima* faits à Erfurt.

Ce qui nous paraît cependant le plus important, du point de vue de l'histoire de l'averroïsme latin, est l'interrogation à laquelle Z. Kuksewicz essaie de répondre à la fin de son article : dans quelle mesure peut-on parler d'une convergence d'idées et de thèmes entre ces auteurs comme laisse entendre la dénomination « école averroïste d'Erfurt » ? Espérons que la nouvelle édition de son ouvrage *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance* qui paraîtra, selon l'annonce de l'auteur, sous le titre *La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins du Moyen Age*, apportera des renseignements supplémentaires et plus précises à cette question.

D.N. Hasse pose une interrogation semblable dans l'article : « Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy » (307–332). Il reprend le problème de l'usage du terme *averroista* et souligne, à juste titre, que les recherches se font surtout à partir de quelques textes imprimés et qu'elles portent rarement sur des traités non-psychologique et d'autant moins sur d'autres universités que celles de Paris, Bologne et

⁴ MALGOLA, C. : *Statuti della Università e dei Collegi dello Studio Bolognese*. Bologna : 1888, 274. Cf. GRENDLER, P.F. : *The Universities of the Italian Renaissance*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press 2002, 270.

Padoue (l'école d'Erfurt constitue, d'ailleurs, une exception notable) ; il constate, enfin, le manque d'un inventaire systématique des références médiévales aux *averroïstae*. Malgré ces notes critiques, D.N. Hasse ne suit pas un autre chemin dans son article : son analyse porte sur les doctrines de l'intellect à Padoue notamment (mais aussi à Paris et à Bologne) et considère seulement les textes imprimés (incunables ou éditions récentes).

En ce qui concerne l'usage du mot *averroïsta*, D.N. Hasse distingue deux cas possibles : (1) les auteurs qui se déclarent eux-mêmes averroïstes et (2) les auteurs sont désignés de la sorte par leurs contemporains.

(1) Dans la première catégorie, il mentionne uniquement Pietro Pomponazzi selon la célèbre formule : « multi averroïstae de quorum numero ego sum, <dicunt> quod secundum ipsum deus continue conservat mundum [...] ».

(2) Pour la seconde catégorie, D.N. Hasse revient sur les occurrences incontournables de Thomas d'Aquin, Gilles de Rome (observation : dans les textes cités à la note 11, p. 310, le mot *averroïsta* n'apparaît pas), Roger Bacon et Raymond Lulle (309–311). Il omet cependant le cas très important de Pierre de Jean Olivi⁵ qui désigne à cinq reprises certains de ses adversaires du nom d'*averroïstae* (à la fin des années 1270) et le terme couvre une diversité des doctrines. En reprenant ici les conclusions de S. Piron⁶, notons que chez Olivi l'imposition du même qualificatif, *averroïsta*, ne nie pas les singularités des personnages concernés, car le groupe ainsi désigné n'a pas d'unité doctrinale interne – ce qui contredit, à juste titre, la supposition de D.N. Hasse : « it has long been observed that the term 'Averroista', since its first occurrence in Thomas Aquinas' *De unitate intellectus*, was linked to a specific philosophical position : Averroes' unicity thesis » (316–317). D'ailleurs, plusieurs études, dont notamment celui de R. Imbach, ont fait disparaître le spectre d'un averroïsme monosémique⁷ ; D.N. Hasse semble cependant vouloir le ressusciter⁸.

Nous considérons aussi que D.N. Hasse traite d'une manière trop rapide le XIV^e siècle et le XV^e siècle : « in the course of the fourteenth century, the polemics against Averroes continue, but references to Averroists remain scarce » (311). Les seuls exemples cités par D.N. Hasse, provenant de Guillaume d'Alnwick, mentionnent des formules comme « sequaces opinionis Commenta-

⁵ Cf. KRIZOVLJAN, H. : *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabantia*, dans : *Collectanea Franciscana* 27 (1957) 121–165, ici 123, n. 2 ; KENT, B. : *Virtues of the Will. The transformation of Ethics in Late Thirteenth Century*. Washington : The Catholic University of America Press 1995, 43–44 ; et notamment PIRON, S. : *Olivi et les averroïstes*, dans : CALMA, D. / COCCIA, E. (éds) : *Les Sectatores Averrois. Noétique et cosmologie au XIII^e-XIV^e siècles*. Separatum de Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006) 1/2, 250–309.

⁶ PIRON, S. : *Olivi et les averroïstes*, 306.

⁷ IMBACH, R. : *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*, dans : IMBACH, R. et MAIERÙ, A. : *Gli studi di filosofia medievale fra otto et novocento*. Atti del convegno internazionale Roma, 21–23 settembre 1989. Roma : Edizioni di storia e letteratura 1991, 191–208. Voir aussi SCHMITT, Ch.B. : *Renaissance averroism studied through the venetian editions of Aristotle-Averroes*, dans : *L'Averroismo in Italia*. Roma : Accademia Nazionale dei Lincei 1979, 121–142, notamment 122.

⁸ Il n'est cependant pas le seul qui défend encore cette idée héritée de Renan : J.M. Ayala Martinez, par exemple, adopte la même position dans *¿Fue Averroes un averroïsta ?* dans : *Averroes y los averroïsmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Saragossa : Sociedad de Filosofía Medieval 1999, 257–266.

toris ». On devrait cependant noter qu'au début du XIV^e on a Raymond Lulle qui utilise le terme *averroista* plus de 191 fois. Le même qualificatif se lit dans des traités de médecine de la fin du XIV^e siècle et du début du XV^e siècle ; ce qui est intéressant non seulement pour la réaction contre l'averroïsme dans d'autres domaines que la philosophie, mais aussi pour la polysémie du mot. Regardons aussi l'œuvre d'Antoine Ricart, médecin catalan des rois d'Aragon de 1395 à 1422, et notamment trois passages qui attestent clairement que certains médecins étaient considérés par leurs collègues comme averroïstes⁹.

Plus tardivement, aux XVI^e et XVII^e siècles, le mot *averroïsta* désigne toujours des doctrines variées : Maurice du Port, le célèbre commentateur de Duns Scot, l'utilise à propos d'une théorie spécifique de l'analogie de l'être¹⁰, tandis que Leibniz l'utilise comme synonyme pour spinozistes¹¹ ou pour dénommer ceux qui

⁹ ANTOINE RICART : *Libellus de quantitibus et proportionibus humorum*, publié par DUREAU-LAPEYSSONNIE, Jean-Marie : *L'œuvre d'Antoine Ricart, médecin catalan du XV^e siècle. Contribution à l'étude des tentatives médiévales pour appliquer les mathématiques à la médecine*, dans : G. BEAUJOUAN et al. : *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Age*. Genève : Droz 1966, 297 : « Et, ut servetur uniformitas augmentorum, erit inde processus ad gradus ultiores per sesquialteram. Ex quo sequitur quod summa humorum repletionis primi gradus habet se in sesquialtera proportionem ad summam optimam, et secundi ad primum et sic consequenter. Et si *averroysta* nollet hoc concedere, ymo poneret primum augmentum dupli [...] » ; 301 : « ergo 12 cotile esset medietas totius latitudinis secundi gradus aut, secundum ymaginationem sumptam ex differentiis graduum, diceret *averroysta* quod esset tertia pars totius latitudinis etc., et per consequens, secundum viam nostram, sequitur quod latitudo tertiæ est 36 cotile, et sic latitudo quarti 54 cotile, et sic latitudo secundi 24 cotile [...] » ; 318 : « Unde inquirendum est de quolibet gradu humoralis qualitatis in qua proportionem se habent mutuo quatuor humores et hoc videtur velle Avicenna, prima primi, quarta, primo, in fine capituli, quando dicit : 'Et dicunt quidam' et est prima conclusio quod, in temperamento proportionis humoralis, quantitas sanguinis est in quadruplo major quam melencolia : patet quia, sicut temperata complexio excedit temperamentum ponderis augmento quadruplici, sic in temperamento humoralis. Est verum quod *averroysta* diceret quod in triplo, sed nos loquimur nunc supponendo proportionem dupli in sciencia de gradibus secundum Alquinum ».

¹⁰ MAURICE DU PONT in : DUNS SCOTUS : *Opera omnia*. T. VII : *Metaphysica*, lib. IV, q. I, ed. L. Weddin. Lyon 1693, Paris 1893, 156 : « Sed notabis quod in tota hac disputatione contra opinionem Avicennae, ut ostendantur argumenta non valere, addidit Doctor responsiones immediate, vel in margine ; unde dicuntur extra, vel in littera formaliter, et postmodum assignatae sunt, ut supra. Efficacissimae tamen sunt, quare defendes ea ; et licet multi conentur infringere ipsas, et similiter satisfacere argumentis ad oppositum, tu tamen assume gladium solertiae Scoticae, et scutum sinceræ veritatis Aristotelis, et clypeos confringes, et capras disperdes, et garrulos dissipabis longuenter, et *averroystarum* umbrosas frondes ». Texte déjà cité dans le célèbre article d'E. GILSON : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, in : AHDLM 2 (1927) 105, n.2.

¹¹ LEIBNIZ, G.W. : *De accidentibus*, ed. G. Grua, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. T. II. Paris : PUF 1948, 546 : « Sequitur ergo omnes sublatae esse de natura substantias mutabiles, qua ratione incideremus in dogmata Spinosae et *Averroistarum*, et quorundam veterum qui solum Deum tanquam substantiam sive Naturam considerantes creaturas non aliter quam ut Dei modos habent ». Il est également intéressant de noter une autre occurrence du terme dans un fragment qui l'associe aux épicuriens : « Marsilius Ficinus Florentinus Ioanni Pico Mirandulano Conphilosopho suo, S.D. Scribis amice quam optime (quod mihi omniis est gratissimum) te multis quotidie suaedere, ac iam persuasisse nonnullis, ut epicurea impietate relicta, vel *Averroica* quadam opinione posthabita, piam de anima Deoque sequantur Platonis nostri sententiam » (FICINO, Marsilio : *Opera omnia*. Torino : Bottega d'Erasmus 1962, 930).

acceptent que la matière première est infinie et indéterminée¹². Par ce qualificatif, on désignait donc plusieurs doctrines et non seulement les très communes théories de l'unité de l'intellect, de l'éternité du monde ou de l'infinité de la puissance divine (– la dernière étant attribuée aux averroïstes par Raymond Lulle). Tout cela aurait du attirer l'attention des chercheurs sur le fait que le sens que Thomas donne au mot *averroista* n'est qu'un des multiples acceptions de l'averroïsme.

Nous devons cependant admettre avec D.N. Hasse qu'au XIV^e siècle et dans la première moitié du XV^e les occurrences visant les averroïstes sont plutôt rares. D.N. Hasse soulève ainsi une très intéressante question : est-ce que les polémiques du XIV^e et du XV^e siècles visent plus Averroès que ses défenseurs latins ? Si oui, quelle en est la raison et que faut-il en conclure ? La réponse de D.N. Hasse est rapide : « one conclusion from this brief survey is that the external evidence for the existence of 'Averroists' and thus also for the existence of an Averroist current is much more convincing around 1500 than in the Middle Ages » (315). Cet argument n'a pas une grande valeur étant donné que si la présence d'une « preuve externe » (i.e. l'usage explicite du mot *averroista*) peut indiquer l'existence effective d'une école ou d'un courant de pensée, le contraire n'est pas valable : l'absence du mot ne constitue pas une preuve de la non-existence de ce courant de pensée. Il suffit d'observer que les auteurs bolonais du XIV^e siècle (Taddeo da Parma et les autres) ne sont pas nommés *averroistae* par leur contemporains et pourtant ils étaient des féroces défenseurs d'Averroès (pour l'unité de l'intellect et pour d'autres doctrines).

Dans le même sens, nous avouons une certaine réserve en ce qui concerne la méthode de compter pour chaque siècle les défenseurs de l'unité de l'intellect afin de constituer un classement des périodes les plus averroïstes (« in Renaissance Italy, the number of scholars who adopt the unicity thesis is larger than in the fourteenth century », 321). Il est évident que ce genre de comparaison n'a aucune valeur étant donné que le calcul prend en compte seulement des textes édités et, dans les meilleures des cas, des incunables ; mais que reste-t-il de tous les textes inédits (sans rien dire des ouvrages détruits ou perdus au cours des siècles) ? Il vaudrait mieux les éditer que les ignorer.

L'étude de D.N. Hasse veut aussi apporter des preuves internes (doctrinales), mais il prend en compte uniquement, et sans surprise, la doctrine de l'intellect unique. Il distingue cinq groupes de partisans de cette doctrine (317–322) qui correspondent aux quatre phases de l'averroïsme latin de la classification de Z. Kuksewicz (dans *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*), auxquelles il ajoute la cinquième phase : les auteurs de la Renaissance. Celle-ci se caractérise, selon D.N. Hasse, par les disputes entre les membres de la *secta Averrois* à propos de la spécificité de la pensée du Cordouan (324). Sont analysés Nicoletto Vernia, Agostino Nifo, Paul de Venise, notamment à propos de leur réaction face à la doctrine des espèces intelligibles de Jean de Jandun ; viennent ensuite, Marcantonio Zimara et son attaque probable contre Nifo, Pietro Pomponazzi et la reprise de Siger de Brabant, Jean de Jandun, Jean Baconthorpe ; la dernière position étudiée est celle de Luca Prassicio qui attaque Pomponazzi and Nifo – chacun de ces auteurs essayant de trouver la véritable pensée d'Averroès,

¹² LEIBNIZ, G.W. : *Sämtliche Schriften und Briefe. 2. Reihe, Bd. 1*. Berlin : Akademie-Verlag 1926, 26 : « [...] quantitatem quoque habet materia, sed interminatam, ut vocant *Averroistae*, seu indefinitam ; dum enim continua est, in partes secta non est, ergo in termini in ea dantur ».

déchargée de toutes les interprétations des latins. Selon D.N. Hasse, Jean Baconthorpe serait, avant le XV^e siècle, « the sole exception to the trend of anonymous references » (330) à polémiquer explicitement avec d'autres averroïstes (en l'occurrence Thomas Wilton) ou à combattre les mauvaises lectures d'Averroès.

Il faudrait regarder des manuscrits pour nuancer des propos aussi catégoriques : l'averroïste Antoine de Parme cite, au tout début du XIV^e siècle, Siger de Brabant : dans un texte, en copiant de très longs extraits du *De anima intellectiva* qu'il nie dans la conclusion finale¹³ ; dans un autre texte, pour accepter la doctrine de l'*operans intrinsecum* qui est conforme à la pensée d'Averroès¹⁴ ou pour le ridiculiser parce qu'il était incapable d'expliquer à quelle catégorie appartiennent les espèces intelligibles¹⁵. Nombreuses sont aussi ses attaques contre

¹³ ANTOINE DE PARME : *Questio de unitate intellectus*. Bibliothèque Universitaire Egyetemi Könyvtár de Budapest, ms. lat. 17, f. 164vb : « Preterea, magister Sugerius arguit sic : illud quod habet esse absolutum a primo creante aliquem numerum seu differentiam seu multitudinem, illud caret numero seu multitudine. Sed anima intellectiva est huiusmodi. Ergo et cetera. Maior est evidens et minor probatur quia causa multitudinis et differentie numeralis, sicut unus asinus differet ab alio quia forma speciei habet esse in diversis partibus materie, et sic relinquatur quod materia est causa numeri et differentie et multitudinis existentium in eadem specie. [...] Preterea, nulla forma per se subsistens, habens esse absolutum a materia potest habere plura individua numero differentia. Sed anima intellectiva est huiusmodi. Quare et cetera. Minor est evidens et probatio maioris patet quia tunc esset de se individuata et tunc non posset multiplicari, quod sic declaratur : cum enim homo de sui ratione esset iste, sicut Socrates vel Plato, sicut non possunt esse plures homines quorum quilibet esset Socrates, ita non possunt esse plures homines. Nunc autem, si homo esset per se subsistens <abstractum> a singularibus, homo de sui ratione esset individuatum. Omnis igitur habens esse per se subsistens et habens esse absolutum habet de sui ratione esse individuatum. Et si aliquis dicat quod Deus potest facere animam intellectivam similem in te et in me, dicendum quod non est verum. Deus enim non potest facere contradictoria simul, nec posset facere quod essent plures homines quorum quilibet esset iste Socrates. Sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et unus, plures et non plures, unus et non unus. Si igitur anima intellectiva est aliquid individuatum, ut dictum est, esset facere aliquam animam intellectivam cum illa que nunc est, esset illam factam esse aliam et eandem cum alia. In separatis enim a materia individuum est sua species et sub specie est etiam ipsum contineri sub alio individuo ; quod est impossibile. ». Cf. SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 101, l. 22–102, l. 28 ; 101, l. 18–22 ; 102, l. 29–44 ; 103, l. 48–59. Les passages en italiques correspondent au texte de Siger. Nous gardons la graphie des manuscrits.

¹⁴ ANTOINE DE PARME : *Dubia et remotiones circa intellectum agentem et possibilem*. Vat. lat. 6768, f. 166ra : « Sugerius dat unum simile de arte hedificii : nam quando ego edifico lignum quia ars hedificii est in anima mea et est extra lignum ideo lignum dicitur moveri ab extra quia movetur ab arte que est extra ipsum. Si ergo nos poneremus quod ars hedificandi esset coniuncta ligno sicut est coniuncta mihi, tunc lignum diceretur hedificari ab intrinseco et formaliter operari per talem artem et nullus tamen poneret quod ars illa daret esse ligno. Simile est hic quia intelligere et intellectus non sunt nisi velud artes quedam. Sic ergo apparet per quem modum intellectus est forma nobis secundum Averroym ». Cf. SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 75, l. 68–74.

¹⁵ ANTOINE DE PARME : *Dubia et remotiones circa intellectum agentem et possibilem*. Vat. lat. 6768, f. 167ra : « Sed ex alia parte, ponere quod iste species (intelligibiles – n.n.) sint quedam substantie videtur absurdum dicere tum species iste fiunt abstracte a speciebus imaginatis ; tunc si poneremus quod essent substantie, poneremus etiam quod in ipsa ymaginatione reciperentur substantie. Quod absurdum videtur et ideo difficile est videre quid sint. Dico adeo quod Sugerus Magnus nescivit determinare quid sint, ymmo dixit quod tu legas in Predicamentis si vis scire in quo predicamento sint. Actamen quantum ad nostrum propo-

Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, cités explicitement par Antoine, parce qu'ils ont mal interprété Averroès¹⁶. Il ne faut donc pas attendre la Renaissance pour voir surgir ce genre de problématique.

D.N. Hasse note également que le débat entre les averroïstes de la Renaissance « clearly indicates that Averroes was taken very seriously not only as a commentator, but as a philosopher » (331). Comme si avant cette période, en raison du prétendu manque de polémique entre les sectateurs d'Averroès, celui-ci n'était pas très sérieusement pris en compte ! Si cela était le cas, comment expliquer alors que Jean de Jandun commente le *De substantia orbis* et son contemporain, le très souvent oublié Urbanus Bononiensis, commente le commentaire d'Averroès à la *Physique* d'Aristote¹⁷. D'ailleurs, Urbanus est nommé par ses contemporains *Doctor Averroista* ou *Urbanus Averroista* (deux occurrences supplémentaires du mot *averroista* pour les amoureux des statistiques).

Une autre manière de comprendre à quel point les auteurs du XIII^e siècle prenaient très sérieusement Averroès, c'est d'étudier sa présence réelle dans les textes et notamment à partir des citations explicites chez des auteurs qui ne comptent pas parmi ses sectateurs.

C'est exactement ce que fait F. Caldera dans son article : « La source inattendue d'un 'neo-augustinien' : Averroès dans le *Commentaire sur les Sentences* de Guillaume de la Mare » (275–298). L'enjeu de cette étude est de changer l'image figée de ce franciscain connu surtout pour son *Correctorium fratris Thomae*.

Avant de présenter ces nouveaux aspects, F. Caldera s'attaque à une vieille tradition historiographique, la seule qui, selon elle, existerait à ce sujet et qui considère l'anti-averroïsme comme la plus vive expression de St. Bonaventure et de ses disciples. Elle ne connaît pas malheureusement l'article de G.J. McAleer

situm spectat, quia non impedit, dicamus quod sit de genere accidentis eo quod id videtur magis probabile secundum quod communiter ponitur et quod sit de genere quantitatis licet sint quidam qui dicant quod sint de genere relationis ». Je n'ai pas trouvé le lieu auquel Antoine fait référence.

¹⁶ ANTOINE DE PARME : *Dubia et remotiones circa intellectum agentem et possibilem*. Vat. lat. 6768, f. 165r : « Et hoc ipsi arguunt ex dicto Averrois qui dicit quod intellectus possibilis sit forma in nobis per speciem intelligibilem. Ergo cum species intelligibilis sit ipsa intellectio et ipsum intelligere dicunt quod intentio eius est, cum intelligere sit operatio eius, quod operatio sit coniuncta, sed substantia sit separata. Sed isti male opinionem eius recitant et cito posset cavillari quia si operatio est coniuncta corpori de necessitate et substantia eius est coniuncta corpori eo quod accidens non separatur a suo subiecto, et ideo si eius accidens est coniunctum materie et subiectum est coniunctum materie. Et ideo non est hec intentio eius. Sed intentio eius est : quia et substantia intellectus et intelligere ipsum utraque hec posuit separata et quodammodo coniuncta » ; Ibid., f. 165v : « Et non debet deduci hoc ad intentionem eius sicut quidam deducunt. Dicit enim Egidius quod Commentator ideo dicit quod nos dicebamus intelligere per intellectum et quod intellectus uniebatur nobis, quia species intelligibilis eadem est que habet esse in intellectu et in ymaginatione. Quia ergo eadem est species, ideo intellectus per speciem unitur nobis. Sed ipse solvit hoc et dicit quod licet sit eadem, tamen habet esse alio et alio modo et ideo propter hoc non diceremur intelligere formaliter. Sed ipse male deducit eius verba. [...] Sed debet deduci illo modo quo dictum est et tunc apparet qualiter intellectus unitur nobis sic quod per ipsum nos dicimus formaliter intelligere ».

¹⁷ Sur Urbanus voir l'excellent article de ERMATINGER, Ch. : *Urbanus Averroista and some early fourteenth century philosophers*, dans : *Manuscripta* 11 (1967) 3–38. Plus récemment voir SCHMIEJA, H. : *Urbanus Averroista und die mittelalterlichen Handschriften des Physik-kommentars von Averroes*, dans : *Bulletin de philosophie médiévale* 42 (2000) 133–153.

qui avait déjà montré, en 1996, l'importance des citations explicites d'Averroès chez Richard de Middleton (Mediavilla) et Roger Marston au sujet de la matière première¹⁸. Il aurait été également très utile de considérer les conclusions de l'article publié en 1992 par E. Michael, « Averroes and the Plurality of Forms » (Franciscan Studies 92 (1992) 155–182) qui analyse explicitement la présence des citations d'Averroès dans le *Correctorium* de Guillaume de la Mare (161–163), dans le *De gradu formarum* de Richard de Middleton (Mediavilla) et chez d'autres franciscains (Duns Scot, Roger Marston, Pierre de Jean Olivi, Guillaume d'Ockham). E. Michael démontre que les citations d'Averroès dans le *Correctorium*, concernant la pluralité des formes substantielles, sont utilisées pour attaquer la position de Thomas¹⁹. Ces manques bibliographiques ne diminuent cependant pas l'originalité de l'étude de F. Caldera, qui se caractérise par une minutieuse analyse des citations du Cordouan. Elle montre ainsi que Guillaume de la Mare le cite pour trois grands thèmes : théologie, psychologie et cosmologie.

Il est manifestement intéressant de constater que Guillaume se sert d'Averroès pour démontrer la nécessité du monothéisme chrétien (279) ou dans les questions sur les attributs divins (281sq.). En ce qui concerne la théorie du non-étant (284), on pourrait ajouter à l'analyse de F. Caldera qu'une citation explicite d'Averroès utilisée par Guillaume de la Mare se trouve chez Thomas, mais d'une manière tacite²⁰. Guillaume est plus proche d'Averroès que Thomas qui l'interprète plutôt, mais sans s'éloigner de sa source cachée. Dans ce cas, au moins, il est évident que Guillaume ne reprend pas la citation ou les références de Thomas (pour répondre partiellement à la question de F. Caldera p. 296) qui, à notre connaissance, ne mentionne jamais les livres V et VI du commentaire d'Averroès à la *Physique*.

¹⁸ MCALEER, G.J. : *Augustinian Interpretations of Averroes with respect to the Status of Prime Matter*, dans : *Modern Schoolman* 73 (1996) 159–172.

¹⁹ Sur l'usage d'Averroès contre Thomas voir aussi MCALEER, G.J. : *Disputing the Unity of the World. The Importance of Res and the Influence of Averroes in Giles of Rome's Critique of Thomas Aquinas concerning the Unity of the World*, dans : *Journal of the History of Philosophy* 36/1 (1998) 29–55.

²⁰ Au tableau donné par F. Caldera j'ajoute le passage de Thomas et le texte commenté de la *Métaphysique* d'Aristote (XII, 2, 1069b 25–30), dans la traduction de Guillaume de Morbeke, est : « Dubitabit autem utique aliquis ex quali non ente est generatio; tripliciter enim non ens. Si itaque aliquid est potentia, at tamen non ex quocumque sed alterum ex altero. Neque sufficiens quia simul res omnes; differunt enim materia, quoniam quare infinita facta sunt sed non unum? Intellectus enim unus; quare si et materia una, illud factum est actu cuius materia erat potentia ». THOMAS D'AQUIN : *Metaphysica*, l. 12, lec. 2 (Marietti, 2437, 571) : « Deinde cum dicit dubitabit autem solvit quamdam dubitationem circa praedeterminata; dicens, quod aliquis potest dubitare, cum generatio sit transmutatio de non ente in ens, ex quo non ente in ens fit generatio. Dicitur enim non ens tripliciter. Uno modo quod nullo modo est; et ex tali non ente non fit generatio, quia ex nihilo nihil fit secundum naturam. Alio modo dicitur non ens ipsa privatio, quae consideratur in aliquo subiecto: et ex tali non ente fit quidem generatio, sed per accidens, inquantum scilicet generatio fit ex subiecto, cui accedit privatio. Tertio modo dicitur non ens ipsa materia, quae, quantum est de se, non est ens actu, sed ens potentia. Et ex tali non ente fit generatio per se. Et hoc est quod dicit, quod si aliquid non ens est ens in potentia, ex tali, scilicet non ente, fit generatio per se ». Voici le texte d'AVERRÔES : *In Metaph.* XII, c. 11, f. 297 rb D : « Non ens enim dicitur tripliciter. Et intendit, quorum unum est non ens simpliciter, quod non habet esse, neque imaginationem. Secundum est non esse, quod est in materia, scilicet privatio formarum. Tertium est ens in potentia. Ens enim in potentia dicitur non ens, scilicet non ens in actu ».

Une autre source intermédiaire que Guillaume n'a pas consultée, au moins pour certains fragments, est Albert le Grand ; la preuve en est une citation que Guillaume fait du commentaire au *De celo* d'Averroès (cité par Caldera p. 288 d'après l'édition incunable malgré la nouvelle édition de 2003²¹) à propos de la doctrine de la *duplex alteratio* ; dans le *De homine*, Albert traite le sujet selon la manière d'Averroès, sans le citer cependant²². Thomas, quant à lui, traite de la *duplex alteratio* d'une manière étrangère à Averroès (qui n'est pas cité) et à Albert, mais proche sous certains aspects (expressions et thématique) de Guillaume²³. La citation donnée et le thème lu chez Albert se trouvent également chez Roger Bacon et Nicolas de Strassbourg²⁴. Peut-on alors conclure que Guillaume lit et cite Averroès avec des intermédiaires ?

En ce qui concerne la constitution ontologique des substances spirituelles, F. Caldera observe que Guillaume associe les saints et Averroès contre Thomas (« sed hoc est contra sanctos et contra Commentatorem », 295). La polémique de Guillaume se déroule donc sous la forme d'un antithomisme rushdien, une forme d'opposition au maître dominicain qui mérite d'être comparée aux autres manifestations antithomistes médiévales.

Les thèmes cosmologiques (le ciel empyrée et le mouvement des astres) sont traités par Guillaume de la Mare en faisant appel au Cordouan qu'il accepte, parfois, au détriment de Bonaventure (291) ou Augustin (292sq.).

L'étude de tous ces aspects représente la preuve irréfutable que Guillaume considère Averroès comme une véritable autorité philosophique à laquelle il recourt pour nombre de ses thèses, bien que les questions dangereuses (l'unicité de l'intellect etc.) soient rejetées (295). Ce qui est effectivement une marque d'originalité de Guillaume ; mais on ne peut pas partager l'idée que en raison de cet usage d'Averroès, Guillaume est « un penseur assez isolé à son époque » (295) : les études de E. Michael et G.J. McAleer ont démontré que d'autres

²¹ AVERROES : *Cordubensis Commentum Magnum super libro De celo et mundi Aristotelis*, ed. F. J. Carmody, R. Arnzen, G. Endress. Leuven : Peeters 2003.

²² ALBERT LE GRAND : *De quatuor coëquævis*, III, q. 7, art. 3, ad 2 (Borgnet, t. 34, 402) : « Ad aliud dicendum, quod duplex est alteratio : quaedam enim est alteratio quae exigit praeparationem ipsius subjecti per qualitates sensibiles secundum tactum : et haec praecedit generationem. Quedam est sine praeparatione subjecti, sicut est immutatio diaphani a lucido vel tenebroso praesente ; et haec non praecedit generationem de necessitate : et haec est alteratio orbis et lunae : luna enim propter inferioritatem sui orbis ignobilior est caeteris stellis, et ideo talem recipit immutationem, nihilominus tamen orbis in qualibet parte non stellata secundum hujusmodi alterationem alteratur ».

²³ THOMAS D'AQUIN : *Super Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 5 : « Ad quintum dicendum, quod, cum alteratio passiva includat in intellectu suo passionem, sicut duplex est passio, ita et duplex est alteratio. Dicitur enim communiter passio uno modo omnis receptio, secundum etiam quod intelligere pati dicitur, et sic etiam alteratio secundum istam passionem consistit in qualibet variatione circa receptionem alicuius qualitatis ; et hoc modo potest esse alteratio etiam in substantiis pure intellectualibus, et sic alteratio potest esse in caritate. Alio modo dicitur proprie passio, quando abiicitur aliquid a substantia, et hoc est ex actione contrarii transmutantis ; et secundum istam passionem alteratio dicta non est nisi circa sensibilia et circa sensibilem partem animae per se, et circa intellectum per accidens, quantum ad illas qualitates quae in parte intellectiva ex sensibus oriuntur, sicut sunt omnes habitus acquisiti ; quorum non est caritas ».

²⁴ BACON, Roger : *Opera hactenus inedita*, ed. Robert Steele. Vol. 7. Oxford: Clarendon Press 1941, 48. NIKOLAUS VON STRASSBURG : *Summa*, lib. 2, tract. 1-2, ed. Gianfranco Pellegrino. Hamburg: F. Meiner 2009, 21.

franciscains s'en servaient ; parmi les dominicains, il faut mentionner notamment Dietrich de Freiberg et Meister Eckhart qui trouvent en Averroès le support pour de très nombreuses doctrines (l'intellect agent, les accidents etc.). Pour tous ces auteurs, et d'autres encore, « Averroès est sûrement un philosophe d'envergure qui doit être apprécié comme tel, et non pas seulement comme exégète des textes d'Aristote » (296). Une conclusion évidemment correcte et contraire à celle de D.H. Hasse.

Le genre d'étude que F. Caldera entreprend est essentiel pour une meilleure connaissance de la réception d'Averroès dans le monde latin ; il faudrait multiplier les analyses minutieuses, bien que très fastidieuses, des citations explicites du Cordouan (les implicites sont plus difficiles à identifier), les comparer au texte source, les expliquer doctrinalement (en tenant compte des déformations opérées par l'auteur) et déterminer ensuite la dette philosophique envers la source. On ne peut que saluer l'entreprise de F. Caldera et espérer qu'une étude plus ample sur toutes les citations d'Averroès dans le *Commentaire* de Guillaume de la Mare soit prochainement publiée.

Le volume édité par J.-B. Brenet est particulièrement important pour les recherches sur Averroès et sa fortune dans les milieux latin et hébreu. Il est la preuve que l'averroïsme ou le rushdisme continue de susciter l'intérêt des spécialistes et que pour apporter du neuf il faut dynamiser la recherche : publier les nombreux textes inédits annoncés depuis plus de vingt ans ou déléguer d'autres personnes pour cette tâche, proposer des méthodes nouvelles ou moins usitées (par exemple, l'analyse des citations explicites ou implicites), trouver des nouvelles interrogations philosophiques et historiques. Mais, avant tout, il est grand temps d'éditer des auteurs comme Jean de Jandun (qui ne dispose d'aucune édition et étude philologique véritable) ou Siger de Brabant (la moitié de ses textes sont encore inédits) ; ensuite, chercher de nouveaux textes et constituer un catalogue détaillé des manuscrits averroïstes afin de comprendre la circulation des textes et des idées. Cela demande cependant un travail en équipe et des collaborations internationales coordonnées par une commission ; la SIEPM serait évidemment le cadre idéal pour une telle tâche.

KRÜGER, Malte Dominik: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie* (= Religion in Philosophy and Theology 31). Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 346 S. ISBN: 978-3-16-149533-5.

Krügers vorliegende Arbeit versucht eine Darstellung der Trinitätslehre von Schellings Spätphilosophie. Sie verdankt sich dabei einer doppelten Fragestellung: Einerseits geht es um die Darstellung eines der differenziertesten Trinitätskonzepte der Theologieggeschichte, in der der dogmatischen Tradition ebenso wie der philosophischen Erkenntnis bis hin zur Kritik Kants Rechnung getragen werden soll, andererseits geht es um ein Denken von Freiheit. Diese ist, so Krüger Schelling folgend, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (V). Krügers Leitthese ist, dass menschliche Freiheit gerade in der Erkenntnis der Freiheit Gottes gedacht und zum Ausdruck gebracht werden kann, denn nur der „funktionslose Gott erfüllt die Funktion, die Welt des Menschen in ihrer faktischen Eigenständigkeit verständlich zu machen“ (284).

Für die Realisierung dieses anspruchsvollen Konzepts interpretiert Krüger die beiden Hauptwerke der Spätphilosophie Schellings, die er sehr gekonnt in Beziehung zu einander setzt, nämlich die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* und die *Philosophie der Offenbarung*, bei der er aus gut begründeten Motiven die Urfassung heranzieht. Dadurch gelingt es der Arbeit, organisch die „negative“ und die „positive“ Philosophie von Schelling zu verbinden. Im Einzelnen beginnt Krüger, ausgehend von Kants transzendentalen Ideal, mit einer sehr überzeugenden Interpretation der Schellingschen Potenzenlehre. Mit dieser gelangt das „Ich“ zum Begriff der Logizität einer das Göttliche widerspiegelnden Weltseele, in der absolutes Subjekt, absolutes Objekt und absolutes Subjekt-Objekt vereinigt sind. Allerdings treten in dieser Weltseele im Versuch, sich als Individuum zu setzen, Vernunft und Wille auseinander („Sündenfall“), sodass sie faktisch außer Gott fällt und zum „Geist“ wird. In Entsprechung zur nicht mehr logifizierbaren eigenen Individualität dieses Geistes offenbart sich das göttliche Wesen als individuelles Gegenüber. Diesem Gegenüber kann sich der Mensch in seiner moralischen und noetischen Endlichkeit nicht mehr mittels der eigenen Vernunft bemächtigen, sondern ist auf dessen Erlösungshandeln, welches sich in der Schöpfung offenbart, hingeordnet. Damit leitet der Autor zu einer detaillierten und stimmigen Interpretation der *Philosophie der Offenbarung* (positive Philosophie) über, in der er den Akzent besonders auf die Transzendenz des in der Ewigkeit als des Anderen der Zeit „verorteten“ Vaters legt, der mittels der in die Zeit tretenden göttlichen Potenzen, die sich in ihrer eschatologischen Endgestalt als „Sohn“ und „Geist“ offenbaren, den Menschen zu erlösen vermag, ohne selbst in Abhängigkeit zu diesem Erlösungsgeschehen zu geraten.

Krügers für die Schellingforschung gleichermaßen wichtige wie anregende Arbeit zeichnet sich durch eine detaillierte und gut nachvollziehbare Interpretation der Hauptwerke der Spätschriften Schellings aus, sehr hilfreich ist seine gründliche und sachlich argumentierte Diskussion des aktuellen For-

schungsstandes. Anfragen könnte man, ob nicht Schelling zu sehr „theologisiert“ wird und ob es nicht angezeigt wäre, Schellings Spätphilosophie stärker als Fortführung der Kantischen Wissenskritik und Kritik einer Subjektmetaphysik zu lesen, in der Freiheit als „Selbstsetzung“ des Willens bestimmt wird.

KURT APPEL

KÜHN, Rolf: *Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie*. Würzburg: Echter Verlag 2009. 214 p. ISBN 978-3-429-03165-7.

Excellent traducteur du grand philosophe français Michel Henry, dont il a introduit la pensée en Allemagne, R.K. est aujourd'hui l'auteur d'une œuvre importante, dont la plus grande partie est consacrée à l'élucidation et à l'application aux divers domaines de la vie personnelle, sociale, culturelle, des principes de la « phénoménologie matérielle » fondée sur la suspension de toute *theoria* au profit d'une *praxis* intérieure en son essence auto-affective. La pensée et les ouvrages de R. Kühn manifestent, comme leur caractère le plus avéré, la fidélité à la perspective de cette philosophie, branchée sur une sphère d'originarité radicale – la « Vie » – que R.K. s'est efforcé de mettre en évidence comme la sphère déterminante *sine qua non* des différentes régions de la *Lebenswelt* humaine. Ce « retour » ou « retournement » vers « l'essentiel absolu » et sa phénoménalité propre est particulièrement digne d'intérêt dans la mesure où il se réfère comme dans l'ouvrage mentionné ci-dessus, à la Religion chrétienne et plus précisément à Celui qui la fonde et la résume en Lui : Jésus-Christ, « Fils de Dieu » et « Verbe fait chair ».

A ce propos on peut dire que la philosophie du Christianisme, fondée sur la « phénoménologie matérielle » de Michel Henry, est suspendue à l'affirmation liminaire du Prologue de St. Jean : « Au commencement était le Verbe » (Jn 1,1), que complète l'auto-affirmation christique du chapitre XIV : « Moi, je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6). (C'est le double point de départ de la christologie de M. Henry, élaborée dans *C'est moi, la vérité*, 1996). A travers l'orientation constante, tout au long de son œuvre et de sa réflexion (et ici même, plus particulièrement la partie I), de la perspective originaire, on apprend à reconnaître que cette dernière détermine la philosophie du Christianisme qui en procède *en tant que philosophie rigoureuse, c'est-à-dire comme un discours rationnel* : entendue, comme le dit Rolf Kühn, « dans son intelligibilité originaire, à condition de comprendre cette dernière à son tour dans son caractère expérimental. » La Révélation ne se produit pas dans les limites d'un monde ni de l'histoire. Il s'agit d'une autorévélation (Jn 1,5). Sur ces principes de base, l'incarnation ne peut plus être interprétée comme un simple événement, un fait, dans la phénoménalité qui est celle de tout fait, c'est-à-dire comme un advenir visible, et pas simplement comme le devenir visible d'une réalité invisible. C'est un « voir l'invisible », rigoureusement déterminé par ce dernier terme, qui est l'objet de la phénoménologie matérielle et qui inspire ici le discours kühnien – discours qu'il faut entendre conformément au titre de l'ouvrage comme celui de l'*automanifestation* de

Dieu comme Vie. Le « fait » premier, c'est la Vie et c'est à celle-ci (et non pas à une corporéité physique invoquée souvent par un catéchisme élémentaire), ainsi qu'au *corps vivant* qu'elle anime qu'il faut renvoyer la *chair* en laquelle s'incarne le Verbe.

C'est un « commencement » qui ouvre la sphère religieuse dans le christianisme, ouverture prédéterminée par la suspension (qui n'est pas seulement méthodique) du monde et de toute représentation en général. Immédiatement ici, et c'est un trait intéressant de la réflexion de l'auteur, intervient, avec l'idée de Dieu comme Vie, l'idée de communauté articulée sur le procès trinitaire de l'advenir du Fils ou du Verbe éternel dans le Père, et donc une certaine déduction du concept d'Eglise à partir de la filialité christique. Le « vivre ensemble » se présente ici comme essentiellement pré-mondain et même antérieur à l'ego – état de co-présence, d'étreinte divino-humaine infrangible (cf. 10–12ss.) Et c'est par cette voie que se fait jour comme un thème essentiel, l'idée de l'« union » du Fils dans le Père comme des fils vivants dans le Fils et la procession de ces derniers en Lui – leur « naissance éternelle » ou « deuxième naissance » (cf. l'Evangile de Nicodème, Jn 3,1–21). Dans cet ensemble de réalités et d'essences phénoménologiques s'enracinent l'être et le sens de la *subjectivité* en sa nature irréprésentable et infra-mondaine. Là aussi se donne à entendre la rupture du christianisme et de son essence avec les sphères de la théologie et de la religion proprement dites – rupture dont les actes et le discours du Christ dans les Evangiles témoignent sans cesse. Ainsi se fait jour aussi bien une « philosophie de la religion » – thème central de l'ouvrage – rigoureusement phénoménologique, sans pré-supposés théologiques, dont l'objet est une « religion » de la Vie, laquelle renvoie à une « expérience ». En tant qu'elle se fonde sur un *éprouver*, de nature pathétique, charnelle, dans cette « Parole de Dieu » qui est le Premier Vivant, le Logos incarnée, le Christianisme se fonde sur l'apparaître divin originaire, tel que l'exprime le dogme de la Trinité – sur l'intériorité réciproque du Père et du Fils, le Dieu trinitaire propre au « monothéisme » chrétien. (Elle permet à l'auteur de démonter les objections d'autisme ou d'essentialisme souvent adressées à la phénoménologie de la subjectivité vivante développée dans la phénoménologie matérielle.)

La thématique chrétienne se développe selon les grands schèmes conceptuels qui rendent compte de la Vie divine dans le Christianisme : 1. celui du jaillissement de la Source première, de l'advenir éternel de la Vie, qui forment 2. les contenus de l'Apparaître ou de la Phénoménalité originelle, laquelle renvoie à une Déité vivante, expérimentale, « praxique », telle qu'elle se révèle, dans le message évangélique, à travers la personne de Jésus-Christ. Et telle qu'elle donne naissance immédiatement, dans le concept phénoménologique de l'unité comme union (*Einheit*), à une auto-épreuve de et dans la chair de la Déité et son auto-révélation dans l'auto-affection. Ensemble articulé d'idées qui détermine la problématique proprement chrétienne du rapport de l'homme à Dieu : c'est essentiellement celle de l'accessibilité de Dieu, dans l'intériorité du vivant dans la Vie absolue ; celle, ensuite, de la manifestation, dans le Christ, de la chair ; celle, enfin, de l'accomplissement de l'expérience mystique. Le monde moderne, à cet égard,

apparaîtra comme un monde qui se définit essentiellement par l'oubli de la dimension originaire de la déité, comme par l'oubli de l'originarité divine de tout apparaître. Le discours philosophique de R.K. dévoile ici le sens et la fin de l'entreprise phénoménologique de M. Henry et de sa philosophie du Christianisme (Cf. *C'est moi, la Vérité*, 1996 et *Parole du Christ*, 2002).

Une certaine réduction de la raison *théologique* comme de la pratique et croyance *religieuses*, nous jettent immédiatement en domaine *mystique*. L'auteur définit ce dernier comme la réalité de la vie dans son vivre subjectif, ne se déployant dans aucun savoir thématique, mais concentrée sur un pouvoir (*Könnensvollzug*), concept privilégié auquel R.K. fait jouer le rôle d'un concept directeur au sein de la phénoménologie matérielle, en raison de la thèse centrale de la corporéité irréductible de la subjectivité dans cette philosophie. Cependant, le concept de l'auto-affection et de son épreuve dans le continu de l'expérience corporelle demeure la clef de cette philosophie. La notion de « mystique » s'en trouve modifiée et agrandie d'autant. Si la vie se réalise dans la créature selon le sentiment ou l'auto-sentir de cette vie, conformément à une dialectique de la douleur et de la joie inhérentes à ce sentir, la signification de l'expérience mystique fondée sur la vie et son auto-affection accède alors au statut d'une expérience intelligible dans l'échange transparent d'une inter-expérience de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme, telles que rendue possible par la Révélation du Verbe fait chair, et la génération immanente en lui de toute chair. La spécificité de l'expérience religieuse chrétienne réside là, ainsi que la signification véritable de la médiation christique dans le rapport de l'homme à l'Absolu divin, son principe. Médiation intériorisante et unificatrice au sein d'un éprouver – la Vie même – double et indiscernable. Ce sentir identique et partagé, c'est le fond de la notion d'amour (l'amour étant essentiellement un souffrir et un jouir, essentiellement souffrance et joie d'aimer), telle qu'elle se réalise aussi, bien qu'imparfaitement, dans les amours humaines et les rapports intersubjectifs que l'on qualifie à juste titre de « communautaires », et dans lesquels, en effet, ce qui est « commun » implique un élément d'identité sans fusion ni confusion, sans lequel il n'y a pas d'amour. Cet élément que l'homme partage avec Dieu et qui l'unit à Lui dans le Verbe fait chair, c'est cette dernière précisément, élucidée par la phénoménologie matérielle comme le procès de l'auto-affection, qui fait du Dieu chrétien un Dieu d'Amour. « La mystique, déclare l'auteur, est la plénitude transcendante concrète de cet éprouver dans la pure joie de la Vie (de Dieu), laquelle ne doit plus s'appuyer sur quoi que ce soit d'extérieur pour réaliser cette puissance intérieure propre à tout sentiment au sens de ce pur pouvoir [...] » (178). Cette essence de la mystique ne détermine pas, par conséquent, selon l'auteur, une région particulière de la *Lebenswelt* ni de la *Kulturwelt*, mais nourrit et mobilise toutes les formes de l'action et de la pensée humaine, désignant la force originelle qui permet à l'ensemble de nos potentialités de se déployer.

L'auteur va jusqu'au bout du principe de l'immanence et du concept de la subjectivité qui gouvernent la phénoménologie matérielle, lorsqu'il nous fait comprendre – ce qui est assez rare chez les interprètes de ce courant philosophique – que la radicalité de l'immanence implique une intégration du non-moi dans le champ de l'intériorité et que la réduction du « monde » est une

introduction dans le Royaume de la vie. Le non-moi ou l'autre moi n'en sont nullement pour autant rejetés. Le plus bel exemple en est celui de la beauté naturelle ou artistique, lesquelles ne peuvent s'entendre du seul étant ou objet beau, mais présupposent une origine dans la sphère intérieure vivante (*lebendig*) de la subjectivité, laquelle fait de toute œuvre d'art un « vivant », et par suite une réalité sacrée. L'exemple suprême en est cependant celui de la transfiguration de tout être aimé, et par excellence de celui qui est pour moi un autre « vivant », par la sainte et divine, et suprêmement unificatrice, charité. (« Soyez uns », dit le Christ).

De façon générale, le Dieu ou « Déité », objet de la religion et son auto-manifestation dans le Christianisme, élève ce dernier bien au-dessus du « religieux » commun des modalités de la culture, fût-elle supérieure aux autres modalités. La « Religion » chrétienne ne se « phénoménalise », c'est-à-dire n'accède au degré d'une *Révélation* – dans laquelle le Divin possède l'entière initiative – que par ce consentement, cet abandon (par renoncement à toute extériorité) qui est le contraire de toute volonté de puissance – donc par cette *époque pratique* qui est impliqué dans le procès immanent de la Vie. Dans la sphère transcendantale, c'est-à-dire la plus profonde de la subjectivité et son auto-éprouver consubstantiel se trouve tissé le mystère de la relation intime du sujet vivant à son Verbe originel et celui de sa génération en Lui.

Aussi bien, l'oubli de l'origine est, sans doute, le principal caractère de l'athéisme de nos sociétés, qui procéderait, si l'on suit ici R.K., de la *naturalisation* de l'affect constitutif, bien qu'invisible, de la pensée comme de l'action humaine. Cette tendance au naturalisme trouve elle-même son origine dans l'universalisation (*Allgemeinheit*), au sein de notre culture occidentale, de l'objectivité comme structure déterminante, empruntée aux structures épistémologiques, aux paramètres et aux régulation théoriques abstraites de la techno-science (cf. 213 et *passim*). La vie comme objet d'une maîtrise et d'une domination, et toutes les tentatives pour la *guérir*, la corriger et finalement la « dresser » en l'adaptant à ce qui n'est pas elle ou demeure hors d'elle (étant naturel ou matériel, représentations, idéologies, etc.), met en œuvre des types de thérapies qui lui sont foncièrement étrangères et qui, comme telles, fonctionnent comme des facteurs d'aliénation, source des multiples dérives psychologiques qui menacent aujourd'hui l'individu humain.

On retiendra enfin, inscrite au centre de la philosophie de la religion à l'œuvre ici, la notion originale d'« esthétique » de la vie et de l'Absolu, fondée sur l'idée de la splendeur ou gloire (*Herrlichkeit*), rayonnement de l'« Automanifestation de Dieu », pour reprendre le titre de l'ouvrage. Le concept se réfère à la plénitude originelle de l'affect, à la joie consubstantielle au pur fait d'être affecté (*Affiziertheit*) et à son éprouver dans l'Essence originelle de toute affection. – L'ouvrage en général est un bel exemple de la fécondité de la phénoménologie matérielle en territoire germanique, où elle a inspiré recherches et travaux dans les domaines de la psychologie, de la philosophie de l'art, de la théologie, de la pensée socio-politique, etc.

GRAF, Friedrich Wilhelm: *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*. München: Verlag C.H. Beck 2009. 208 S. ISBN 978-3-406-58478-7.

Einer der bekanntesten Einträge in Max Frischs Tagebüchern ist die Variation zum Gebot, sich von Gott kein Bildnis zu machen: „Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfaßbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlaß wieder begehen“. Was hier als Aphorismus formuliert wird, ist dem Münchener Theologen Friedrich Wilhelm Graf Anlass zu einem Buch über den Zusammenhang zwischen Gottesbildern und Menschenwürde, das im besten Sinne des Wortes eine Streitschrift ist: Seine Auseinandersetzung mit dem Gebot, sich kein Bildnis von Gott zu machen, wird zur scharfsichtigen und scharfzüngigen Abwehr jeglicher Banalisierung des Gottesbildes und der daraus folgenden Selbst-Vergöttlichung des Menschen. In vier Kapiteln präsentiert Graf eine Art Archäologie der Begrifflichkeit des Diskurses über Gott und entwickelt aus ihr eine Kulturgeschichte der religiösen Anthropologie der Nachkriegszeit, in deren Zentrum die Kritik des Begriffs der Menschenwürde steht, vor allem aber sein inflationärer Verschleiß im öffentlichen Diskurs.

Hinter Grafs ironisch formuliertem Anspruch, den Leser auf „Erkundungsreisen in die grandiosen Imaginationswelten religiösen Bewusstseins“ mitzunehmen und dabei auch das „theologiepolitisch verminten divinalsemantische Feld“ nicht auszulassen, taucht eine luzide Analyse der Begriffe auf, welche dem zeitgenössischen theologischen Diskurs oftmals allzu selbstverständlich erscheinen. So zeigt er, wie das Wort „Gottesbilder“ bei Luther zum ersten Mal Verwendung findet, und zeichnet den Kontext der Entstehung von einstmaligen Neologismen wie „Monotheismus“ und „Pantheismus“ nach, die spätestens seit Jan Assmans Studie zur „Mosaischen Unterscheidung“ im Rampenlicht der Selbstverständigung des jüdisch-christlichen Glaubens steht. Aber selbst dieses Doppeladjektiv hat vor Grafs Kritik der theologischen Sprache keinen Bestand, müsse man doch angesichts der „Theodiversität“ eher von „Judentümern“ und „Christentümern“ sprechen, denen das ursprünglich einende Band des Abbildungsverbotes des ganz anderen, ja fremden Gottes abhanden gekommen sei. Die Vielfalt der Gottesbilder sei das Resultat so genannter Sattelzeiten, in denen sich das religionssemantische Universum sprunghaft ausdehne: Eine solche Epoche war die Reformation, eine solche war ebenfalls die Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert mit der Verschränkung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte und der Deutung der französischen Revolution als Weltgericht. Und eine solche Sattelzeit sei auch die aktuelle Epoche, in welcher der Individualisierungsprozess zu einer Vielzahl privater „Funktionsgötter“ geführt habe, welche im Geist der Hoffnung auf Erfüllung partikularer Sehnsüchte angeboten werden. Damit werde nicht nur der universale Anspruch auf Erlösung preisgegeben, sondern der Transzendenzabstand zwischen Schöpfer und Geschöpf gänzlich aufgehoben: Gott ist dann nicht weniger als „das Lebendige in jedem Menschen“, wie Frisch formulierte – vor allem ist er aber auch nicht mehr.

Es ist diese notwenige, aber eben auch fatale Korrelativität von Gottesbild und Menschenbild, die im Zentrum der Kapitel *Menschenbilder* und *Gottesgnadenwürde* steht; mit souveränem Gestus vermeidet Graf die Aporien der Feuerbach'schen Projektionstheorie, indem er, unter Rekurs auf Oswald von Nell-Breuning, das Problem der Perspektivität des Sehens anspricht und damit zu begründen sucht, dass jedes Bild, das wir uns von Gott wie vom Menschen machen, das Objekt unserer Betrachtung bannt – was dazu führe, dass der Betrachter sich in letzter Konsequenz zur Idolatrie zwingt. Gerne möchte man dem Autor in seiner Polemik gegen allzu billige Götzenbilder folgen, die unsere Gesellschaft produziert; und ebenso schlüssig scheint seine Invektive gegen religiöse Würdenträger, die gegen eine vermeintliche Verspottung religiöser Darstellungen, ob diese das Kreuz oder den Propheten Mohammed im Karikaturenstreit betreffen, gebetsmühlenartig das Recht auf Schutz der Religion betonen – so als ob religiöse Symbole nicht schon immer Ärgernis und Torheit in den Augen derer waren, die sich ihnen zu entziehen versuchten. Aber, so möchte man Graf entgegenhalten, ist der Mensch nicht ein *homo videns*, der die abstrakte Botschaft der Sprache und die Selbstoffenbarung des Wortes in Bilder übersetzt? Die Weltsicht werde durch Sprache erst möglich, schrieb Wilhelm von Humboldt, um das Humanum der Sprache aus der falschen Alternative von reiner Kommunikation im Sinne des Austauschs von Informationen einerseits und Benennung im Sinne magischer Fixierung des Bezeichneten andererseits zu retten. Ist nicht Sprache wesensmäßig metaphorisch und insofern immer auf Bilder angewiesen? Freilich nicht auf solche, die sich selbst genügen. Theologie als Logos, als Rede von Gott, versteht sich vernünftigerweise immer als sprachlicher und bildlicher Verweis auf das ganz andere, das *totaliter aliter* ist und damit jenseits der Sprache liegt.

Der Anspruch auf Bildlosigkeit gerät Graf allerdings zur Aporie, wo er nicht die theologische, sondern die anthropologische Dimension betrifft: „Aber darf der freiheitliche Staat seinen Bürgern rechtsverbindliche Sinnikonen vorschreiben?“, fragt er rhetorisch, ohne sich um die Gegenfrage zu kümmern, wie sich denn der Verzicht auf ein inhaltlich und kategorial definiertes Menschenbild in der Verfassung eines Landes niederschlagen könnte – und welche Folgen ein solcher Verzicht zeitigen könnte. „Niemand geht in den Bildern auf, die er von sich selbst gemacht hat“, schreibt Graf, und darin ist ihm vorbehaltlos zuzustimmen, ebenso wie in der Feststellung, dass Gott immer schon ganz anders ist, als die Bilder, die sich Menschen von ihm machen. Diese theologische Stringenz macht die provokanten Thesen seines Buches, die mit so vielen Beispielen von gedankenlosem Reden über Gott und die Menschenwürde illustriert werden, so lesenswert. Sind jedoch Bilder tatsächlich immer „nur Folgeprodukte von Einbildungen“? Und bedarf es wirklich immer des „ikonoklastischen Muts“, wenn Menschen sich Bilder von Gott machen, um ihn wahrzunehmen? „Die Wahrnehmung Gottes des Unwahrnehmbaren und doch durch seine freie Gnade wahrnehmbar Gewordenen vollzieht sich dort, wo Gott in die Welt kommt, sogar Welt wird“, schreibt Hans Urs von Balthasar in seiner *Theologischen Ästhetik*. Dass die Menschen sich ein Bild von Gott machen, ist eben die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt von ihm zu sprechen; das Wissen darum, dass Gott in

keinem dieser Bilder aufgeht, kann zu ikonoklastischem Mut führen – oder aber zu dem Mut, im Vorläufigen Spuren des Ewigen wahrzunehmen.

CLEMENS KLÜNEMANN

LOETTEL, Gerhard: *Der Doppelaspekt des Geistes. Neue physikalisch-philosophische Zeitvorstellung für Offenheit der Zukunft, Verantwortung und Verheißung. Eine theologisch-philosophische Textsammlung*. Frankfurt: Peter Lang Verlag 2009. 197 S. ISBN 978-3-631-59434-6.

Die Descartessche Spaltung der Welt hat uns eine „geistlose Natur“ einerseits und einen „naturlosen Geist“ andererseits beschert. Loettel – Naturwissenschaftler und Theologe – zeigt, dass diese Trennung die tiefere Ursache vieler Katastrophen der modernen Welt ist. Er entwickelt aus den Zeitanalysen von Georg Picht und Carl Friedrich von Weizsäcker heraus die Erkenntnis, dass die „Objekte“ der modernen Wissenschaft nichts anderes sind als die objektivierte Form des Geistes, dem die nichtobjektivierbare Form des Geistes als Verheißung, Vision, Offenbarung und Adventus Gottes korrespondiert. Nur in der Erfahrung des „ganzen Geistes“ in seinem Doppelaspekt ist die Wahrnehmung von Verantwortung möglich. Ausgangspunkt von Loettels Überlegungen ist die Durchbrechung der Monopolstellung der linearen Zeit durch die theoretische Physik am Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Einheit der Zeit ist nicht in der stehenden Gegenwart (oder auch Ewigkeit) zu suchen, sie kommt aus der vieldimensionalen modalen Zeit, in der sich im Gefüge und Gewebe der drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Einheit der Zeit erfahren lässt. Besonderen Akzent trägt dabei die Offenheit der Zukunft, weil nur sie Möglichkeiten für die Gegenwart aus sich entlässt und damit zur „Verantwortung des Geistes“ (Picht) befähigt. Loettel vergisst aber bei aller Betonung des nichtobjektivierbaren Geist-Aspektes nicht, dass das Gefüge der Zeit auch immer an Vergangenheit, Faktizität und Notwendigkeit gebunden bleiben muss; nicht idealistisches Absehen von den wissenschaftlich-technischen Gegebenheiten rettet uns in der Krise, sondern nur das Zusammendenken der beiden Aspekte des Geistes.

Loettel stellt uns in seiner Textsammlung vor, wie sich diese Gedanken bei ihm seit den siebziger Jahren entfaltet haben. Gerade der Einblick in seine Werkstatt macht das Buch interessant, weil so ganz deutlich wird, dass die Beantwortung jeder Frage sofort neue Fragestellungen entstehen lässt und damit neue Horizonte öffnet. Dabei ergeben sich Einsichten in die verschiedensten Zusammenhänge. Beispiele: Die drei abrahamischen Weltreligionen können sich einander zuordnen im Sinne der von Niels Bohr entwickelten quantenphysikalischen Komplementarität. So können sie zu einem Bündnis kommen, das sich der überlebensnotwendigen Verantwortung in der sich globalisierenden Welt stellt. (122f.) Mit der Kernenergie versuchen wir, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben: Energiebereitstellung und Energieverbrauch sind die zentralen Formen der objektivierenden Bemächtigung der Welt. Mehr Energie bedeutet mehr Macht, mehr Machtmissbrauch, mehr Zerstörung der kulturellen und natürlichen Lebenssysteme. (65ff.). An anderer Stelle wird die Wirkungsgeschichte der Auferstehung Jesu Christi mit

Hilfe des Zeitmodischemas in die Erfahrung der Geschichte eingezeichnet (143ff.).

Insgesamt: Loettels Hin- und Hergehen zwischen den zwei Aspekten des Geistes erweist sich als stimulierend für das Gespräch zwischen Naturwissenschaften einerseits und Philosophie und Theologie andererseits.

GERHARD LIEDKE

SITTER-LIVER, Beat (Hg.) assisted by HILTBRUNNER, Thomas: *Universality: From Theory to Practice. An intercultural and interdisciplinary debate about facts, possibilities, lies and myths*. Fribourg: Academic Press 2009. 545 S. ISBN: 978-3-7278-1650-5.

Im Jahr 1990 richteten sich die Mitglieder der islamischen Konferenz in der „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ gegen die universelle Gültigkeit der Menschenrechte, wie sie in der UN-Erklärung von 1948 verankert sind. Der Vorwurf lautete, dass diese Rechte ein westliches Derivat darstellten und somit nur in diesem Kulturkreis Gültigkeit postulieren dürften. Die Debatte um die Absolutheit und universale Gültigkeit gewisser Werte und Normen für alle Individuen ist somit sehr aktuell sowie von politischer Relevanz. Der von Beat Sitter-Liver herausgegebene umfangreiche Sammelband *Universality: From Theory to Practice. An intercultural and interdisciplinary debate about facts, possibilities, lies and myths* reagiert auf die Notwendigkeit, den Universalismusbegriff genauer zu klären. Damit trägt er zu einem wichtigen Diskurs bei, der neben den Wissenschaften auch Bereiche wie den Welthandel, die internationale Politik sowie die Religionen betrifft: Werden die im Westen proklamierten Werte von anderen Gemeinschaften geteilt? Können sich die Religionen auf gewisse allgemeingültige Normen einigen? Gibt es eine globale, universale Ethik? Auf diese Fragen will der Band in sieben Sektionen, welche dem Universalismus in verschiedenen Bereichen gewidmet sind, Antworten finden.

Als Voraussetzung dieses Projektes dient die Annahme, dass die Frage nach der Universalität gewisser Werte in einem interkulturellen und interdisziplinären Diskurs angenähert werden kann, wie der Untertitel des Bandes suggeriert. Doch eine solche Vorstellung operiert mit der Vorannahme einer allgemeinen, kulturübergreifenden Rationalität sowie der universalen Gültigkeit der Diskursethik. Dieser Problematik nimmt sich der Rechtswissenschaftler Philippe Mastronardi in der ersten Sektion des Bandes zur Universalität im Kontext von Hoffnung, Mythos und Realität in seinem Beitrag „Universality: A Discursive Project in Search for Inter-Rational Truth and Rightness“ an: Er postuliert, dass die Regeln der Diskursethik vorgängig selbst in einem interkulturellen und -disziplinären Rahmen thematisiert werden müssten und das westliche Argumentationsmodell nicht als Norm herangezogen werden dürfe: „Here, we will have to make space for non-western traditions of legitimacy that do not depend on the European concept of rationality and reasoning.“ (83f.) Der Westen ist gemäss Mastronardi gefordert, auch andere Rationalitätstypen als den eigenen anzuerkennen. Die Ausgangslage bilden zwei grundlegende Prinzipien, nämlich „the recognition of one another and

everyone's right to differ from other.“ (90) Als bindendes Glied im Diskurs wird somit der Respekt vor der Meinung des Gegenübers angesehen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob der Autor damit nicht seinerseits die Anerkennung eines bestimmten Grundwertes voraussetzen muss, dessen Universalität nicht unumstritten ist.

Einen Leitfaden durch sämtliche Sektionen des Bandes bildet die Frage, ob es universelle Regeln mit normativer Kraft gibt, welche für alle Menschen gültig sind. Diese Fragestellung kann exemplarisch am Beitrag „Universal Values or the Tyranny of Values?“ von Hoo Nam Seelmann-Park aufgezeigt werden: Die Autorin vertritt die These, dass der Wertbegriff ein gänzlich westliches Konzept sei. Werde ihm universelle Gültigkeit zugeschrieben, be-
hafte ihn in den Augen nicht-westlicher Kulturen ein „tinge of tyranny“ (112). Die Philosophin erläutert dies anhand der Geschichte Koreas und Japans, welche im 19. Jahrhundert durch den Werteimperialismus westlicher Länder eine tiefgreifende kulturelle Krise erlebten. Statt auf Werte stützen sich die Menschen in den Ländern Südostasiens auf philosophische Kategorien wie die fünf Elemente, Tao oder Ying und Yang, welche keine universelle Gültigkeit für sich beanspruchen. Damit deckt Seelmann-Park die Abhängigkeit des eigenen Denkens von der kulturellen Umgebung auf: „One's mind is therefore to a great extent culture-bound; this causes a culture-blindness. It is this dependency on viewpoint which leads us to distinguish between right and wrong or superior and inferior values, to judgement, and eventually to attack.“ (103) Als Lösungsansatz propagiert sie den Respekt den Mitmenschen gegenüber sowie die Anerkennung von Differenzen. Es drängt sich jedoch die Frage auf, ob diese beiden Prinzipien nicht selbst in die Kategorie von allgemeingültigen Werten fallen, welche die Autorin in ihrem Beitrag kritisiert.

Die Thematik des Kultur- sowie Wertrelativismus, wie ihn Seelmann-Park vertritt, bildet Gegenstandsbereich weiterer Aufsätze des Bandes. So ist die dritte Sektion des Buches, nach einer philosophischen Auseinandersetzung von Agnes Heller mit Hegel und dem historischen Universalismus sowie einem Beitrag von Hans-Martin Schönherr-Mann zur globalen Ethik und der negativen Ökologie in der zweiten Sektion, gänzlich der Relativismuskritik gewidmet: Während Gertrud Nunner-Winkler Fakten aus kulturvergleichenden empirischen Studien an Kindern gegen den Relativismus anführt, erörtert Heiner Roetz mit einem Schwerpunkt auf China die Kulturrelativismusargumente im Bereich der Bioethik. Hille Haker und Michelle Becka vertreten in ihrem Beitrag „Clash of Cultures – Clash of Morals?“ anhand des Beispiels des Rechts auf Gesundheitsversorgung die Ansicht, dass unterschiedliche Forderungen an die Weltpolitik oftmals nicht einfach kulturell, sondern vor allem sozial und ökonomisch bedingt sind. Ihrer Meinung nach verfügen viele Kulturgemeinschaften zwar über dieselben grundlegenden (Menschen-)Rechte, sind sich jedoch über die Prioritätensetzung uneinig.

Den Menschenrechten kommt im vorliegenden Sammelband allgemein ein hoher Stellenwert zu. So ist die ganze vierte Sektion der Frage nach deren Universalität gewidmet. Während Stefan Trechsel aufzeigt, inwiefern fundamentalistische Ansichten unverträglich mit den Menschenrechten sind, kritisiert Marianne Heimbach-Steins die androzentrische Ausrichtung dieser ei-

gentlich als allgemeingültig proklamierten Rechte. Dagegen widmet sich die Philosophin Simone Zurbuchen dem Thema der Verträglichkeit eines universalen Regimes der Menschenrechte mit dem Kulturpluralismus. Sie vertritt die These, dass auch diejenigen Gemeinschaften toleriert werden sollten, welche in ihrer kulturellen Praxis die Menschenrechte verletzen – sofern die Teilnahme aus freien Stücken erfolgt und es den Mitgliedern jederzeit frei steht, die Gruppierung zu verlassen. Die abhängigen und verletzlichen Gemeinschaftsmitglieder, welche ihre Partizipation nicht frei gewählt haben, sollten indes, so Zurbuchen, vor menschenrechtsverletzenden Praktiken geschützt werden. Es muss indes kritisch hinterfragt werden, ob dies schlussendlich nicht doch in eine Anpassung von Minderheiten an vorgegebene Normen mündet und somit das kulturelle Selbstverständnis gewisser Gruppen beschnitten wird. Dies würde weiterführende Überlegungen zur Definition der Identität von kulturellen Minderheiten bedingen.

Die praktische Relevanz der Universalismusthematik wird in vielen Beiträgen offensichtlich. Zu erwähnen sind hier etwa Thomas Cottiers „Cosmopolitan Values in International Economic Law: Myths and Realities“, Alexandre Duchênes „Universality in Tension: The Protection of Minorities at the United Nations“, Janine Dahindens „Migration and Mobility: Universality and Resulting Tensions“ oder Kathinka Evers „Ethics in Science: A Socio-Political Challenge“, um nur einige zu nennen. Die Autoren zeigen überzeugend auf, inwiefern die Universalismusthematik auch für die Naturwissenschaften, die Jurisprudenz, die Politik sowie für die Ökonomie von Bedeutung ist.

Der Band kann jedoch nicht verhehlen, dass er in einem eher westlich geprägten Umfeld entstanden ist. Davon zeugt, dass die meisten nicht-westlichen Autoren ihre Sicht stetig mit dem eurozentrischen Standpunkt als angenommene Ausgangsnorm kontrastieren, anstatt ihr eigenes Verständnis des Universalismus aufzuzeigen. Erwähnenswerte Ausnahmen bilden die Beiträge in der siebten Sektion zu den Religionen, in welcher Reiner Wimmer, Fan Lizhu sowie John Fernandes die Werte und Prinzipien verschiedener Religionen und Glaubensrichtungen gleichwertig zu Wort kommen lassen, sowie der Aufsatz Albertine Tshibilondi Ngoyis, welcher der afrikanischen Sichtweise auf den Universalismus gewidmet ist.

Die Einteilung des Buches in sieben thematische Sektionen ist teilweise leider nicht ganz gelungen. So fehlen innerhalb der Sektionen – mit wenigen lobenswerten Ausnahmen – sowohl ein roter Faden wie auch eine direkte Bezugnahme der Autoren aufeinander. Zudem erscheint die Zuordnung einiger Aufsätze zu bestimmten Sektionen gelegentlich willkürlich. Dies kann jedoch den Stellenwert der einzelnen Beiträge nicht diskreditieren. Vielmehr stellt gerade die Vielfältigkeit der Herangehensweisen der verschiedenen Autoren an die Universalismusproblematik eine der grossen Stärken des Bandes dar. Die Herausgeber lösen ihr im Untertitel des Werkes gegebenes Versprechen, einen interkulturellen und interdisziplinären Diskurs vorzulegen, ein und bieten dem Leser einen überzeugenden Einstieg in die eigene Auseinandersetzung mit der Universalismusthematik. Es bleibt zu hoffen, dass der attraktive Sammelband nicht nur bei Philosophen und Theologen Anklang finden wird, sondern dass auch Personen in Praxisfeldern wie der Wirtschaft,

der Jurisprudenz, den Naturwissenschaften sowie der Politik, welche in ihrem Berufsalltag in interkulturellem oder interdisziplinärem Austausch stehen, sich dieser lohnenswerten Lektüre annehmen.

ANGELA MARTIN

BUCKENMAIER, Achim / PESCH, Rudolf / WEIMER, Ludwig: *Der Jude Jesus. Zum Gespräch zwischen Rabbi Neusner und dem Papst Benedikt XVI.* Paderborn: Bonifatius-Verlag 2008. 118 S. ISBN 978-3-89710-149-8.

Es ist eigentlich im jüdisch-christlichen Dialog der letzten zweitausend Jahre ein einmaliges Ereignis: Ein Papst, Benedikt XVI., und ein bekannter jüdischer Rabbi, Jacob Neusner, sprechen mit einander über Jesus. In dieser Materie ist von vornherein keine Einigung zu erwarten, aber doch vielleicht Annäherungen oder Klärungen im Bewusstsein bestehender Differenz? Es gab jedenfalls in den letzten Jahrzehnten auf beiden Seiten ein ernsthaftes Bemühen, die Gemeinsamkeiten wieder stärker in den Vordergrund zu rücken. Während die jüdische Seite wieder den Juden Jesus entdeckt und „heimzuholen“ versucht hat, besann sich die katholische Theologie vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder stärker auf die jüdischen Wurzeln Jesu.

Jacob Neusner (*1932), der das freundschaftlich-respektvolle Gespräch mit christlichen Theologen sucht, hat aber auch immer klar gemacht, dass er von der Gültigkeit der jüdischen Interpretation der Heiligen Schrift überzeugt ist und klare Worte nicht scheut.

Angelehnt an viele Einzelanalysen aus dem Matthäusevangelium, das ihm die verlässliche Grundlage für die Rekonstruktion authentischen Materials über den historischen Jesus ist, war er schon in seinem Jesusbuch (*A Rabbi talks with Jesus*, 1993) zu der Auffassung gelangt, man müsse „Judentum und Christentum gänzlich unabhängig voneinander sehen“ (Rabbi, 12). Die Tora, so seine These, lebt im „Hier und Jetzt“, während Jesus eine „Botschaft für das Jenseits (den Himmel) verkündet“ (157) und die Tora übertreten hat. Papst Benedikt nahm diese Vorgaben auf (*Jesus von Nazareth*, 2008). Er begrüßt, dass Neusner das Bemühen Jesu anerkennt, die Tora zu reformieren und zu verbessern. Er versucht seinem Gesprächspartner verständlich zu machen, warum er glaubt, gute Gründe zu haben, dass Jesus die Tora auch wirklich erfüllt habe und daher „Tora in Person“ genannt werden kann. Neusner hingegen hält in seiner Replik an seiner Grundthese fest (vgl. Jerusalempost vom 22.6.2007). Ja man könnte sogar sagen, Neusner spitzt noch zu, wenn er behauptet, es sei für Juden schwieriger, einen Dialog mit dem Christentum als mit dem Islam zu führen.

In dieses Gespräch haben sich nun drei Theologen der integrierten Gemeinde, allen voran der bekannte Exeget Rudolf Pesch, mit je einem Beitrag in dem kleinen Band *Der Jude Jesus von Nazareth* eingeschaltet. Sie sind sich dabei bewusst, „dass kontroverstheologische und ökumenische Fragen, mit in den jüdisch-christlichen Dialog hineingehören“ (111). Gut lesbar und informativ geschrieben, wollen sie die Klärung des Verhältnisses Jesus und die Tora voranbringen. In diesem Sinne untersucht Ludwig Weimer am Text, ob Neusner das Matthäusevangelium, vor allem einen so zentralen Text wie die

Bergpredigt, nicht doch all zu flüchtig und einseitig gelesen hat. Achim Buckenmaier gibt zu bedenken, dass in der Frage, ob Jesus die Tora reformiert oder deformiert hat, das religiöse Gespräch nicht abstrakt-theoretisch bleiben darf, sondern auch immer der Blick auf die Praxis mit einschließen muss.

Rudolf Pesch rät dazu, auf beiden Seiten nicht mit steilen Thesen oder einer einseitiger Textauswahl den Dialog zu beginnen, sondern zunächst eine gemeinsame textliche und inhaltliche Basis suchen. Nähme man „das Gesamtzeugnis der Evangelien“, dann könnte dies „den Ausgangspunkt des Dialogs, der mit dem Jesusbuch des Papstes begonnen hat, verändern und dann auch im Dialog zwischen Judentum und Christentum neue Schritte ermöglichen“ (51). Vor allem aber müsse man die Übereinstimmung zwischen Jesus und dem „ewigen Israel“, die „in der Berufung auf das Hauptgebot und der Verpflichtung auf Mose und die Propheten als zureichender Weisung“ liege, „im weiterführenden Gespräch ausführlicher und ausdrücklicher“ (51) zu bedenken.

Damit liegt nun der Ball wieder auf jüdischer Seite und die Autoren erhoffen sich eine fruchtbare Fortsetzung des angefangenen Dialogs.

Das leicht lesbare und dabei sehr informative Buch ist jedem zu empfehlen, der sich für den jüdisch-christlichen Dialog und seine aktuelle Entwicklung interessiert.

ANDREAS UWE MÜLLER

GRESCHAT, Martin: *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit (1491–1551)*. Münster: Aschendorf 2009. 339 S. ISBN 978-3-402-12780-3.

Von allen Reformatoren, die weder eine dauerhafte Kirche noch ein nach ihnen benanntes Rechtgläubigkeitssystem begründeten, ist er vom Namen her der bekannteste – und, was Lehre und Leben betrifft, der unbekannteste zugleich: Martin Bucer (1491–1551) aus Schlettstadt, tätig überwiegend in Straßburg, gestorben in Cambridge. Dass es keinen „Bucerismus“ als klar abgegrenzte Glaubensrichtung gibt, führte sein Straßburger Nachbar Calvin auf die allzu große Nachgiebigkeit des Schlettstädters gegenüber Autoritäten, sei es dem Papst, sei es Luther, zurück. Und in der Tat ist der theologische Spagat, der im lebensgeschichtlichen Zeitraffer hervortritt, bemerkenswert: Während der Marburger Religionsgespräche von Luther wegen seiner Abendmahlslehre, die jegliche Form der Realpräsenz leugnet und das „est“ im „hoc est corpus meum“ im übertragenen Sinn von „bedeutet“ auffasst, als Abweichler von der wahren Doktrin verworfen, wird Bucer sieben Jahre später vom selben Wittenberger Reformator als Bruder in Christo approbiert. Nur fünf Jahre später wiederum ist Bucer beim Regensburger Religionsgespräch führend daran beteiligt, den nicht mehr für möglich gehaltenen Konsens mit der katholischen Seite im zentralen Punkt der Rechtfertigung des Menschen durch Glauben und Werke auszuhandeln. In schroffem Gegensatz zu diesen vermittelnden Positionen war Bucer in Straßburg wie an allen anderen Wirkungsorten intensiv darum bemüht, das Leben seiner Gemeinde über die Einheit im Glauben hinaus durch verbindliche Ordnungen zu gestalten; dass

dabei mancherlei Zwangs- und Kontrollmittel zur Anwendung gelangten, brachte ihm neben aller Kritik an seiner dogmatischen Kompromissbereitschaft die Bewunderung Calvins ein – und führte in England, wo nach der „Verstaatlichung“ der Kirche unter Heinrich VIII. kirchliche Riten und Lebensformen breiter Kreise weiterhin traditionell geprägt waren, zu Konfrontationen und Konflikten. Den hier kurz skizzierten äußeren und inneren Lebensweg zeichnet die (in der hier vorliegenden zweiten Auflage leicht überarbeitete bzw. aktualisierte) Biographie materialreich und sachkundig nach, und zwar als eine Zeitzeugen-Vita, mit dem Straßburger Reformator als „Solisten“ und der europäischen Geschichte als „Orchestrierung“. Für ein solches Vorgehen bietet sich die Lebensgeschichte Bucers, des Umtriebigen, des „Reformations-Maklers“, geradezu exemplarisch an. Im Gegensatz zu den „Dogmatikern“ Luther, Zwingli und Calvin stand für ihn eine reformatorische Einheitsfront mit gemeinsamen Basiswerten, unter Zurückstellung aller theologischen Finessen und Spitzfindigkeiten, im Vordergrund – symptomatisch, dass gerade dieser Versuch, verbunden mit der Strategie, in süddeutschen Reichsstädten einen eigenen kirchlichen und theologischen Weg im Einzelnen einzuschlagen, auf der ganzen Linie scheiterte. Wo sich konfessionspolitisch etwas ereignete, da war auch Bucer – nach diesem Leitmotiv weitet sich die vorliegende Biographie notwendigerweise zu einem umfassend angelegten Zeitpanorama. Dass sich dabei auch einige Unschärfen einschleichen – so ist mit der Kennzeichnung Zürichs als „demokratisch“ (mit den Anführungsstrichen im Text) nicht viel gewonnen –, ist selbstverständlich, ebenso, dass vor den vielfältigen Wendungen des Lebens wie der Geschichte die Kernaussagen der Bucerschen Schriften oft nur summarisch zusammengefasst werden können. Einige „ruhende“ Kapitel, in denen sich über die (transparent resümierte) Eucharistie-Auslegung hinaus die eigenständigen Akzentsetzungen Bucers, des Theologen, ausführlicher hätten darlegen lassen, wären daher wünschenswert. So gilt die Aussage des Verfassers, dass sein Protagonist nie zu einer eigentlichen theologischen Summe gelangt sei, partiell auch für sein eigenes Buch. Dass sich moralische Wertungen in reformationsgeschichtliche Darstellungen einschleichen, war und ist üblich – so wird Bucer die Neigung zu einer „problematischen Gesetzlichkeit“ unterstellt, was sich ja nur auf einen Vergleich mit dem Verständnis des 21. Jahrhunderts beziehen kann. Solche und ähnliche Urteile zu Meinungen und Verhaltensweisen des Helden sind Geschmackssache; erfreulicherweise sind sie in der vorliegenden Studie sparsam eingestreut und nie penetrant. Fazit: ein äußerst kompetentes, gut geschriebenes, nicht selten fesselnd lesbares Standardwerk, das eine schillernde Gestalt ungeachtet einzelner weiter bestehender Unschärfen historisch fassbar macht.

VOLKER REINHARDT

CATALANI, Luigi: *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo* (= Nutrix 2). Turnhout: Brepols 2009. 385 p. ISBN 978-2-503-52547-1.

Le volume de Catalani se veut d'être la première synthèse historiographique d'un groupe de maîtres parmi les plus intéressants du XII^e siècle. Même si l'existence d'une *école porrétaïne* est bien connue de l'historiographie contemporaine, l'hétérogénéité des contributions offertes par ses représentants est telle qu'elle rend problématique la catégorie même d'*école*, choisie jusqu'ici pour regrouper de tels maîtres, et justifiant l'option de l'auteur de les dénommer *Porretani*. On a l'habitude de définir une école à partir d'un maître dont les œuvres ont doctrinalement une valeur d'autorité et à qui les élèves se rapportent de façon fidèle, souvent sans développer de doctrines propres. Gilbert de Poitiers, au contraire, auquel tous les auteurs et les œuvres examinées par Catalani se réfèrent, ne joue pas tant le rôle de maître de doctrine, et ses écrits ne sont pas retenus comme fondateurs d'un système doctrinal spécifique, mais il laisse à ses héritiers (directs ou pas) une méthode pour affronter les questions philosophiques et théologiques débattues dans les écoles du XII^e siècle (256). C'est cette spécificité que Catalani souligne plusieurs fois comme l'un des traits communs aux Porrétaïns, en montrant même correctement, dans la seconde section du volume, qu'une partie considérable de l'hérédité de Gilbert est constituée également de doctrines philosophiques spécifiques.

La première partie du volume commence par une ample revue sur l'historiographie de l'époque moderne à celle contemporaine, en particulier sur les études qui ont tenté de définir les diverses âmes de l'école porrétaïne (chap. I). Parmi les contributions les plus remarquables allant dans cette direction il faut souligner celles de Vicaire, Landgraf, Dondaine et, pour la littérature italienne, Bertola. Une mention tout à fait particulière mérite le travail scientifique de Nikolaus Häring, auquel nous devons les éditions des œuvres de Gilbert de Poitiers et de la plus grande partie des Porrétaïns.

Cette revue historiographique est suivie d'un chapitre (chap. II) qui non seulement rassemble les témoignages des élèves directs de Gilbert à propos de son enseignement, mais qui synthétise également les données jusqu'ici connues sur la diffusion manuscrite de ses œuvres et les représentations enluminées qui l'accompagnent, les documents élaborés autour du procès subit par l'évêque de Poitiers, pour se conclure par les jugements rapportés par des contemporains sur les Porrétaïns. S'annoncent ainsi au moins quatre typologies de Porrétaïns („lo studente del maestro Gilberto, il divulgatore dello scrittore Gilberto, il sostenitore dell'accusato Gilberto, l'ammiratore del vescovo Gilberto“, 14), dont les écrits se divisent en trois groupes (chap. III): d'une part nous avons des œuvres de logique et des œuvres théologiques qui s'inspirent de l'enseignement direct de Gilbert; d'autre part, des écrits de maîtres (en particulier de la seconde moitié du XII^e siècle) qui peuvent être considérés comme des héritiers spirituels de Gilbert, dont l'enseignement et la méthode sont mis en place afin d'élaborer des doctrines autonomes dans le cadre de la théologie; enfin, nous avons des écrits qui se proposent explicitement de défendre les doctrines de Gilbert, en montrant la concordance avec les autorités patristiques et l'orthodoxie. Cette première partie du volume se

clôt par une chronologie bien utile (153–156), en tant qu'elle récapitule schématiquement les moments décisifs de l'histoire des Porrétains entre 1076, année présumée de la naissance de Gilbert de Poitiers, et le premier quart du XIII^e siècle.

Cette première partie du volume, bien que riche et précieuse quant aux informations transmises, comporte cependant quelques imprécisions qu'il convient de souligner. Dans le paragraphe dédié à Simon de Tournai (109–113), par exemple, Catalani soutient encore que Simon est parmi les premiers à utiliser le 'nouvel Aristote', en citant la *Physica* et le *De anima*. Or, Richard Heinzmann¹ avait déjà démontré que de telles références sont dues à la réception des textes de l'Antiquité tardive plutôt qu'à une lecture directe d'Aristote de la part de Simon. Les indications des manuscrits contenant les œuvres de Simon de Tournai et de Raoul Ardent sont, en outre, erronées.²

La seconde partie du volume est consacrée à l'étude doctrinale de cinq perspectives théoriques partagées par le Porrétains, analysées par Catalani dans chaque chapitre à travers une exposition synthétique de la pensée de Gilbert et sa réception dans quelques œuvres de ses héritiers. Le but de l'auteur est de déterminer quelques catégories interprétatives qui puissent unir un groupe de penseurs, même s'il est hétérogène.

La première perspective (chap. IV) est représentée par la très articulée métaphysique des formes de l'évêque de Poitiers, fruit de la complexe interaction entre éléments platoniciens (formalisme ontologique) et éléments aristotéliens (autonomie ontologique de chaque réalité intramondaine), relus par l'intermédiaire de Boèce. La distinction entre *subsistentia* et *subsistens*, la double interprétation (philosophico-naturelle et théologique) des axiomes boéciens, la doctrine de la pluralité des formes et celle de leur réalisme singu-

¹ HEINZMANN, R.: *Die Institutiones in sacram paginam des Simon von Tournai. Einleitung und Quaestionenverzeichnis*. München: Ferdinand Schöningh 1967, 10–22.

² En ce qui concerne Simone, les manuscrits connus pour la *Summa theologiae* ou *Institutiones in sacram paginam* sont au nombre de six (Burgo de Osma, Biblioteca Capitulare, Cod. 147 manque dans la liste de Catalani et le manuscrit Paris, BnF est le Lat. 3114A plutôt que le 3144A). Sept (et non quatre) sont les manuscrits signalés par Warichez dans l'édition des *Disputationes*, auxquels doit être ajouté un manuscrit appartenant à une collection privée: cf. LAWSON, A.: *The Shrewsbury MS. of the Disputationes of Simon of Tournai*. In: RTAM 16 (1949) 317–318. Ce sont bien quinze (et non six) manuscrits qui contiennent l'*Expositio Symboli Athanasii*: cf. HÄRING, N. (éd.): *Simon of Tournai's Commentary on the So-called Athanasian Creed*. In: AHDLM 43 (1976) 135–199, auxquels, je tiens ici à le préciser, doit être ajouté Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. qu. 239, ff. 1ra–15rb, jusqu'ici ignoré de l'historiographie sur Simone (cf. ACHTEN, G.: *Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin*. Teil 1. Ms. theol. lat. qu. 141–266. Wiesbaden: Harrassowitz 1979, 167–168). Ce manuscrit conserve, en plus du commentaire de Simone au *Symbolum* pseudo-athanasien, un extrait du *De fide catholica contra haereticos* d'Alain de Lille. En ce qui concerne Raoul Ardent, un des encyclopédistes les plus connus de la fin du XII^e siècle, de son *Speculum universale* sont connus huit manuscrits, mais dont seulement trois contiennent l'œuvre complète: cf. GRÜNDEL, J.: *Das Speculum universale des Radulphus Ardens*. München: Max Hueber 1961, 4. Catalani, à la p. 118, en cite seulement deux manuscrits et, à la p. 119 (n. 122), il cite un passage d'un troisième manuscrit.

lier sont illustrées par Catalani à travers l'œuvre de Guillaume de Lucca, l'anonyme *Tractatus „Invisibilia Dei“* et quelques écrits logiques, tel que le *Compendium logicae porretanum*. Dans l'analyse des doctrines de la *conformitas* et de la *participatio extrinseca* l'auteur reparaît, en outre, les diverses positions des écoles du XII^e siècle sur le problème des universaux. Le caractère particulier du réalisme de Gilbert, pour lequel il n'existe pas de formes communes mais plutôt seulement des formes singulières (pas une forme 'humanité' commune aux individus de l'espèce homme, mais plusieurs et différentes formes 'humanité' autant qu'il y a d'hommes singuliers) est ainsi justement mis en lumière. Toutefois, Catalani conclut en relevant que la position de Gilbert exprime un „realismo moderato“ (181) et peut être définie comme une „posizione realista intorno agli universali“ (182), termes qui ne rendent peut-être pas bien raison de la *singularité* du réalisme de Gilbert. Ce type de réalisme est en effet fondé sur la distinction originale entre singulier et individuel et sur la thèse selon laquelle l'universel en tant que tel se constitue à un niveau d'abstraction mentale, comme *collectio* de plusieurs formes singulières identiques, tandis que dans la réalité, il ne correspond à aucune entité autonome à celui-ci.³

La seconde perspective envisagée par l'auteur est celle de l'entrelacement entre grammaire et dialectique dans les écoles du XII^e siècle (chap. V). Après avoir identifié les apports spécifiques de Gilbert concernant les doctrines logiques et grammaticales (198–206), Catalani étudie l'héritage de sa pensée principalement dans trois écrits: le *Compendium logicae porretanum*, le fragment des *Glosulae porretanae super Priscianum minorem*, et le fragment du *Commentarium in Categorias Aristotelis*. D'ultérieurs témoignages directs d'une telle influence sont repérables dans les écrits théologiques de la moitié du XII^e siècle, ceux indirects dans les écrits de la seconde moitié du XII^e siècle (217–225). La proposition des Porrétains constitue, selon l'auteur, une sorte de „‘realismo progressista’, intendendo con questa formula un'attitudine logico-filosofica ancorata alla migliore tradizione del platonismo alto-medievale, ma ben predisposta ad accogliere gli stimoli provenienti dall'impostazione alternativa, rappresentata dalla logica aristotelica“ (226). Les principales caractéristiques d'une telle proposition sont: „lo stretto legame tra analisi logico-grammaticale e analisi ontologica, [...] la rielaborazione critica del modello semantico boeziano, l'analisi dei molteplici risvolti del *nomen*, la teoria della doppia significazione dei termini, le sottili distinzioni dei vari *modi significandi* e *praedicandi*, la messa a punto di un'ermeneutica matura e consapevole delle diverse *rationes* del discorso“ (*ibidem*).

Le thème de la division de la philosophie et son lien intrinsèque avec le thème du statut ontologique des êtres et celui de l'articulation de la faculté de

³ Cf. JOLIVET, J.: *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 97.1 (1992) 111–155 (repr. in ID.: *Perspectives médiévales et arabes*. Paris: Vrin 2006, 29–70), en particulier p. 149: « Gilbert est bien réaliste, bien que son réalisme porte sur la forme et non sur l'universel ». Sur ces thèmes, on peut lire le récent essai de VALENTE, L.: *Un realismo singolare. Forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 19 (2008) 191–246.

l'âme constituent les axes de la troisième perspective commune aux Porrétains (chap. VI), que l'auteur cherche à connaître à partir des propositions boéciennes (surtout celles du *De Trinitate*), reprises par Gilbert de Poitiers. Dans un tel cadre, les Porrétains partagent l'effort de définir les divers domaines du savoir et de placer la théologie dans un contexte scientifique, même en présentant des positions quelque peu variées (240). Par exemple le *Tractatus „Invisibilia Dei“* présente une épistémologie de matrice clairement augustinienne („prima per secunda, ignota per nota, intelligibilia per sensibilia capiuntur“, 242), mais qui n'est par ailleurs pas indifférent à l'influence exercée par les Victorins,⁴ élément omis par Catalani. La distinction opérée par Guillaume de Lucca entre un *opifex theologicus* et un *opifex logicus* est d'un grand intérêt, car tous deux sont unis par le même *artificium* qui est la philosophie entendue comme voie d'accès à la vérité, et la très riche articulation des facultés de l'âme et des sciences théorétiques présentes dans les œuvres d'Alain de Lille.

La quatrième perspective qui lie les Porrétains est la structuration systématique du savoir théologique, en le séparant de l'exégèse biblique et en recourant aux instruments de l'analyse logico-grammaticale (chap. VII). Une telle tentative donna vie à une diversité des genres littéraires (*sententiae, quaestiones, summae, regulae*) qui sont rapidement examinés par Catalani.

L'analyse des propositions et des termes utilisés en théologie est la dernière perspective que les Porrétains partagent et à laquelle ils ont contribué de façon plus significative (chap. VIII). Une telle analyse vise à éclaircir les principes qui règlent le langage théologique, comme par exemple la doctrine de la *transsumptio nominum a naturalibus ad theologica*, qui constitue un nœud central de la pensée de Gilbert. L'ensemble des doctrines concernant le *sermo theologicus* est approfondi de manière critique dans les *Sententiae magistri Gisleberti* et dans les *Sententiae divinitatis*, alors que le *Tractatus „Invisibilia dei“* et Guillaume de Lucca intègrent les instances de Gilbert avec celles de la tradition pseudo-dionysienne. Une fois encore, la synthèse la plus originale est offerte par les œuvres d'Alain de Lille, à qui Catalani dédie une ample analyse.

En conclusion, la seconde partie du volume est appréciable pour la définition des cinq lignes directrices le long desquelles se développe l'activité spéculative des Porrétains, bien que les recherches les plus récentes sur les arguments tour à tour traités ne soient pas toujours prises en considération.⁵ En

⁴ Cf. POIREL, D.: *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*. Turnhout : Brepols 2002, 188–189; VALENTE, L.: *Scholastic Theology in the 12th Century Latin West. The Treatise Invisibilia Dei*. In: OLSZEWSKI, M. (éd.): *What is “Theology” in the Middle Ages? Religious Culture of Europe (11th–15th Centuries)*. Münster: Aschendorff 2007, 59–84.

⁵ Par ex., sur le thème des catégories *ubi* et *quando* dans la *Summa „Quoniam homines“* d'Alain voir l'essai important de LUCENTINI, P.: *Dialettica, teologia filosofia. Alano di Lilla e Amalrico di Bène*. In: SOLÈRE, J.-L. / VASILIU, A. / GALONNIER, A. (éds.): *Alain de Lille, le docteur universel*. Turnhout: Brepols 2005, 277–288. Du même volume sont aussi omis l'essai de Poirel sur les influences des Victorins dans l'œuvre d'Alain et celui de Valente sur les doctrines linguistiques dans la *Summa „Quoniam homines“*. Parmi les extraits publiés de la *Summa „Abel“* de Pierre le Chantre, en plus de ceux rappelés par

général, le livre de Catalani a le mérite de porter à nouveau l'attention de la communauté scientifique sur un groupe hétérogène de maîtres parmi les plus intéressants pour des résultats spéculatifs et des analyses linguistiques du XII^e siècle, en en soulignant les perspectives théoriques communes et en en caractérisant les contributions singulières. De plus, le volume livre deux stimulations pour les recherches futures: d'un côté, l'invitation à préparer des éditions critiques des textes encore inédits; de l'autre, la nécessité d'un examen approfondi à propos de la notion historiographique d'*école* (ou *écoles*) utilisée pour les maîtres de la seconde moitié du XII^e siècle.

FRANCESCO SIRI

BULTMANN, Rudolf / HEIDEGGER, Martin: *Briefwechsel 1925–1975*. Herausgegeben von Andreas Großmann und Christof Landmesser. Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2009. 342 S. ISBN 978-3-465-03603-6.

„Lieber Freund!“ – so beginnt (fast) jeder Brief der kürzlich publizierten Korrespondenz zwischen dem evangelischen Neutestamentler Rudolf Bultmann (1884–1976) und dem Seins-Philosophen Martin Heidegger (1889–1976). Ein Dokument der Freundschaft liegt damit vor, einer Denkfreundschaft, die an Tiefe langsam, ja tastend gewinnt und deren Bestand 1933 durch Heideggers ver(w)irrte Hoffnungen auf das „neue Reich“ bedroht ist; denn der Briefwechsel reicht über ganze fünf Dekaden, wobei er mitten in der Weimarer Zeit 1925 einsetzt, das Nazi-Regime fast ausschliesslich im Modus des Schweigens überlebt und erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder aufgenommen wird, ohne jedoch zur früheren Lebendigkeit zurück zu gelangen. Die letzten bis 1975 reichenden Grüsse sind die von einander fernen Freunden, welche sich von Krankheit und Isolation gezeichnet wehmütig-verklärend an die gemeinsamen Marburger Jahre erinnern.

Diese überaus lange Zeitspanne hat es nicht gerade vereinfacht, einen kontinuierlichen Austausch dokumentieren zu können, weil vieles, worauf der eine reagiert, vom anderen nicht mehr erhalten ist. Immerhin sind in den Archiven und Nachlässen insgesamt 120 Briefe oder Karten erhalten, von denen 73 aus Heideggers Feder stammen, während die restlichen 47 Bultmann verfasste. Die beiden Herausgeber, Andreas Großmann und Christof Landmesser, kommentieren die Schriftstücke in Fussnoten sehr zurückhaltend, nachdem sie in einem Vorwort (IX–XXV) auf bestimmte Leitlinien des Materials aufmerksam machen, editorische Entscheidungen gebührend kurz benennen und schliesslich ein Verzeichnis des hier erstmals zugänglich Gemachten bieten. All dies geschieht als Gemeinschaftsproduktion der beiden Stammverlage, wobei sich im rein Äusserlichen Vittorio Klostermann gegenüber Mohr Siebeck durchgesetzt hat. Gerahmt wird das Produkt ihrer Kooperation durch ein Geleitwort des Theologen Eberhard Jüngel, der in seinem knappen Text

Catalani (265, n. 32), on rappelle également les essais de Thouzellier et Dahan respectivement aux entrées *ecclesia militans* et *iudaei*, toutes deux signalées dans PETRUS CANTOR: *Verbum abbreviatum*. Ed. M. Boutry. (= CCCM 196). Turnhout: Brepols 2004, LV.

beiden „nachdenkliche[n] Denker[n]“ (V) selbst nachdenkt, während den Abschluss sechs Anhänge bilden, die Heideggers philosophisches Interesse an Theologumena sowie umgekehrt Bultmanns Anläufe, Heidegger zu verstehen, exemplarisch belegen und dadurch die Verortung der Briefe erleichtern können. Dies ist auch deshalb zu begrüßen, weil die Lektüre der Korrespondenz von ganz unterschiedlichen Hinsichten geleitet sein kann, weshalb ich fünf Ebenen unterscheiden möchte.

1. *Persönliches*: Die Briefe geben eindrücklich Zeugnis von der eingangs erwähnten Denkfreundschaft beider; diese Näherbestimmung ist nötig, weil Bultmann und Heidegger von ähnlichen intellektuellen Fragen umgetrieben waren, die sie in einem geteilten Horizont – der akademischen Welt – gemeinsam stellten. Ihre freundschaftliche Wertschätzung füreinander beruhte nicht auf Interessen jenseits dieser Fragen (im Gegensatz etwa zur Beziehung zwischen Heidegger und Gadamer), sondern gründete fast ausschliesslich auf dem ehrlichen Respekt für die denkerische Ernsthaftigkeit des jeweils anderen. In einer ersten Phase kommt es zur Annäherung, die sich im Briefwechsel kaum spiegeln kann, handelt es sich doch um Heideggers Zeit in Marburg ab 1923, wo Bultmann seine Professur bereits zwei Jahre zuvor antrat. Diese (geographische) Nähe, die Briefe weitgehend erübrigt, aber einen engen Austausch in Lehre und Lektüre ermöglichte, endete 1928 mit Heideggers Wechsel nach Freiburg. Dieser sei ihm allein Bultmanns wegen schwer gefallen, wie der Autor von *Sein und Zeit* wissen lässt (55f.). Damit setzt die zweite und intensivste Phase des Austausches ein, der sich über die Hälfte der Dokumente verdanken, obwohl sie lediglich fünf Jahre währte. Das „Du“ tritt an die Stelle distanzierterer Anreden, familiäre Grüsse drücken aufs Neue die Verbundenheit aus, aber die grossen Fragen zur Beziehung von Phänomenologie und Theologie sind der eigentliche Gehalt dieser Periode (siehe unter 4). Diese reisst 1933 jäh ab; Bultmann mahnt seinen Freund so zurückhaltend wie entschieden, um bis weit in die Nachkriegszeit den Kontakt (soweit erhalten) fast ganz auf sich beruhen zu lassen. Nach dieser dritten Phase folgt eine letzte, die von rückschauender Dankbarkeit für „die schönsten Jahre in Marburg“ (214) getragen bleibt – im Wissen um zugefügte Enttäuschungen und im Zweifel, ob nun von anderen die Schlachten wirklich ausgetragen werden können.

2. *Politisches*: Tagespolitisches spielt in dieser Korrespondenz eine ganz untergeordnete Rolle. Wenn hier vom Politischen die Rede ist, bezieht sich dies ausschliesslich auf die Geschehnisse von 1933. Es beginnt interessanterweise mit einem Gerücht: Bultmann fragt Heidegger, ob etwas dran ist an der Kunde, dass dieser in die NSDAP eingetreten sei (187), um die Antwort zu erhalten: „*Ich bin nicht Mitglied dieser Partei* und werde es nie sein“ (191; kursiv im Orig.). Schon ein halbes Jahr später besass er das Parteibuch und behielt es bis 1945. Bultmanns Glückwünsche zum Rektorat Heideggers bleiben aus; stattdessen formuliert er „Wünsche“ (193), die darauf hinauslaufen, dass dieser die Hybris und die Atmosphäre der Beklemmung der neuen Zeit erkenne (194f.), um sorgend daran zu zweifeln, dass „Du Dich an der rechten Stelle und am rechten Zeitpunkt eingesetzt hast“ (195).

Ich halte es für eine gute Entscheidung der Herausgeber, Bultmanns Erklärung vom 2. Mai 1933, die er zu Beginn einer Vorlesung den Studenten

vorgetragen hat, als *Anhang D* mit abzu drucken; denn so wird ein Thema, welches in einem Brief Bultmanns angesprochen ist, vertieft, nämlich die „Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation“ zu klären (276; vgl. 196). Der Exeget erinnert in beiden Schriftstücken daran, dass der Glaube an Gott durchaus ein positives Verhältnis zum „Volkstum“ unterhalte, wobei in die Bejahung stets die verantwortliche Kritik an den notwendigen Zweideutigkeiten alles Bestehenden eingezeichnet ist. Die Diffamierung der Juden spricht Bultmann ebenso an (285) wie die Infragestellung des Christentums (286), ohne jedoch eine Reaktion vom Rektor auf die Leitunterscheidung zwischen Schöpfung und Geschöpf zu erhalten.

3. *Akademisches*: Ein eher zweifelhaftes Licht auf Heidegger und Bultmann wirft ihr zum Teil vernichtendes Urteil über Kollegen, auch und gerade zu solchen, die ihnen nahe stehen. Was hier zum Beispiel zu Karl Barth (126, 181, 187), Eduard Thurneysen (163), Karl Jaspers (179), Karl Löwith (207), ganz besonders aber zu Rudolf Otto (41, 91, 103) sowie dem „Charlatan“ Erich Przywara (107, 123) zu lesen ist, sagt mehr über die Arroganz der so Urteilenden als über die so Beurteilten. Das Ganze ist bestimmt vom Zweifel an den Fähigkeiten der jüngeren Generation, weswegen Berufungen zum existentiellen Ereignis werden – deren Verhinderung freilich in noch grösserem Masse. Heidegger hält schliesslich ganz zu Recht fest, dass sich „Depressionen einer Fakultät wegen heute nicht mehr lohnen“ (97; Satz etwas umgestellt), während Bultmann berichtet, sich einmal so für seine Zunft geschämt zu haben, dass er dem Theologentag 1928 einen Jazz-Klub in Frankfurt vorziehen musste (75).

Der Berufungskonflikt ging im Fall des Letzteren soweit, dass er auf Grund der ständigen landeskirchlichen Einmischungen in Besetzungsfragen drohen wollte, seine Professur zur Verfügung zu stellen – ein ernsthafter Konflikt bahnte sich an, in dem Heidegger als Berater fungiert, nicht zuletzt deshalb, weil Bultmann in Erwägung zog, sich im ultimativen Fall in Freiburg für Philosophie zu habilitieren (150)! Vom „Freiburger Plan“ riet der Eingeweihte jedoch ab (153), nicht jedoch ohne die Degradierung der Universität zur Berufsschule beklagend vorwegzunehmen und daher für eine „freie aristokratische [...] Akademie“ zu plädieren (152).

4. *Theologisch-Philosophisches*: Die Verhältnisbestimmung der Philosophie zur Positivität und damit Wissenschaftlichkeit der Theologie bildet den sich durchziehenden Leit faden des Briefwechsels in seiner theoretischen Hinsicht. Bultmann hat sich sehr gewünscht, seinen Aufsatz „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“ gemeinsam mit Heideggers berüchtigtem Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ als Zeugnis geteilten Ringens publizieren zu können (60). Doch dazu kam es nicht; vielmehr dauerte es bis 1969, dass Heidegger seinen Text freigab, nun hingegen mit einem erläuternd-modifizierenden „Anhang“ versehen (in *Wegmarken*, 68–77). Nachdem Heidegger diesen Text Bultmann nicht nur zugesendet, sondern auch gewidmet hatte (237), rafft sich dieser zu seinem letzten längeren Brief auf (237–245). Darin verbleibt der Theologe jedoch bei dem, was sein Gefährte schon 1924 im genannten Vortrag (ohne den „Anhang“) festhielt, nämlich dass das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie dasjenige zwischen ontologisch-existentialer Fundamentalanalyse und deren ontisch-existentieller Fül-

lung sei. Alle theologischen Begriffe besäßen einen vorchristlichen, rein ontologisch fassbaren Gehalt, der von der nicht-wissenschaftlichen Philosophie zu vermessen sei, während die Theologie auf Grund der „Christlichkeit“ als ihrem Positum einen wenn auch nachgeordneten Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könne (am Beispiel von „Schuld“ und „Sünde“ wird diese Beziehung kurz veranschaulicht; 241).

Obwohl Bultmann in seinen Erwägungen zur Dialektik zwischen objektivierendem und nicht-objektivierendem Denken der Theologie über Heideggers Text von 1924 hinausgeht (244f.), ist seine Lesart besagter Relation zum Zeitpunkt ihrer Abfassung – wir schreiben das Jahr 1970 – längst anachronistisch. Heidegger selbst legte sich früh die entscheidenden Einwände vor, die letztlich dafür sorgten, dass „Phänomenologie und Theologie“ so spät publiziert wurde. Erstens fragt Heidegger, woher die philosophische Ontologie überhaupt ihr Vokabular bezieht, wenn gilt, dass „die Sprache kein Werk des Menschen ist: Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht“ (so in *Wegmarken*, 72; vgl. im *Briefwechsel*: 208). Neben dieser sprachphilosophischen Überlegung bemängelte Heidegger an seinem frühen Entwurf, zweitens, den „Charakter der Theologie“ (62) nicht hinreichend erfasst zu haben, weil sich die Positivität der Theologie von derjenigen fundamental unterscheide, die anderen Wissenschaften zukomme (87). Schliesslich stellt er drittens die Theologie als eine Wissenschaft ganz in Frage, sofern ein naturwissenschaftlich-technisches Verständnis angesetzt werde (223).

Diese Gründe *gegen* die von Bultmann erhoffte gemeinsame Veröffentlichung und *für* eine sehr viel spätere Publikation des Vortrages samt Anhang verbindet Heidegger mit einem anderen Bereich der Zusammenarbeit – oder besser: deren Verweigerung. Bultmann fungierte als der Hauptherausgeber der *Theologischen Rundschau*, zu deren Mitwirkung er Heidegger gewinnen wollte. Dieser sagte im letzten Moment ab, stand aber bereits als Mitverantwortlicher auf dem Deckblatt (und blieb dort bis 1944). Heideggers Absage klingt gewunden und ist nicht in erster Linie philosophischer Natur; sie beruht vielmehr auf Befürchtungen, missverständlich rezipiert und dadurch isoliert zu werden (87). Tatsächlich tritt er immer vehementer und in gewisser Opposition zu Bultmann für eine strikte Trennung zwischen Theologie und philosophischer Phänomenologie ein (108), ohne jedoch zu einer haltbaren Relationierung beider zurück zu finden, sodass der Briefwechsel spiegelt, wie Bultmanns und Heideggers diesbezügliche Überlegungen einerseits auseinanderdriften, andererseits einem fragmentarischen Torso entgegensteuern.

5. *Ungesagtes*: Das Auseinanderdriften mag darin begründet sein, dass für Bultmann die wesentliche Bezugsgrösse lediglich *Sein und Zeit* geblieben ist, während ihn Heideggers späteres Werk kaum beeinflussen konnte (was nicht heisst, er hätte dieses gar nicht zur Kenntnis genommen: vgl. die als *Anhang F* abgedruckten Reflexionen zum „Denkweg“ Heideggers). Dennoch: Grund, Kern und Konsequenz der sog. „Kehre“ ab 1929 bleiben in den Briefen unthematisch. Aber selbst wenn der Blick auf das Frühwerk konzentriert ist, sucht man die eingehendere Behandlung konkreter Wendungen Heideggers Fundamentalontologie vergeblich, etwa die theologisch besonders interessan-

te Freilegung der Sorge-Struktur oder die eigenwillige Todesanalyse. Diese existentialen Interpretationen haben nun bei Bultmann ihre kritische Rückseite bekanntlich in der entmythologisierenden Erhebung einer „eigentlichen Intention“ biblischer Texte. Bultmann selbst ging hier auf dieses hermeneutische Problem gar nicht ein; von Heidegger wird es lediglich *en passant* angetippt (210, 227). Weitet man wiederum den Betrachtungshorizont etwas aus, ist dieser Austausch – einmal abgesehen von dem unter 2 Gesagten – auch *kein* zeitgeschichtliches Dokument: Von den Weimarer Jahren, dem Krieg oder der Aufbauzeit danach zeigen sich die hier versammelten Briefe seltsam unberührt.

Damit liegt eine in Manchem aufschlussreiche, fast gänzlich im Reich des Akademisch-Intellektuellen verbleibende Korrespondenz vor. Diese zugänglich gemacht zu haben, ist das Verdienst beider Herausgeber, sodass zugleich Bultmanns Wunsch, etwas Gemeinsames mit seinem Freund Martin zu veröffentlichen, doch noch eine gelungene Erfüllung finden konnte.

HARTMUT VON SASS