

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:	63 (2016)
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: 23.01.2026

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

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

REZENSIONSARTIKEL

JÖRG NOLLER

Freiheit in Theologie und analytischer Philosophie

I.

Die vier im Folgenden besprochenen neu erschienenen Studien¹ weisen die Besonderheit auf, dass ihr Anliegen darin besteht, traditionelle Metaphysik und Theologie mit neueren Ansätzen systematischer bzw. analytischer Philosophie in einen Dialog zu bringen. So werden nicht nur disziplinäre Grenzen überwunden, ohne sie zu verwischen, sondern auch verschiedene Traditionen und Methoden kontinentaler und angelsächsischer Metaphysik in Verbindung gesetzt. In den letzten Jahren ist eine bemerkenswert große Zahl an Studien erschienen, die sich nicht nur historisch oder ideengeschichtlich, sondern auch systematisch – also mit Blick auf die Frage nach der Überzeugungskraft der Theorie angesichts aktueller und konkurrierender Ansätze – mit dem Freiheitsproblem befassen. In diesem Zusammenhang ist es auffällig, dass in systematischer Hinsicht überwiegend auf neuere Forschungen angelsächsischer Provenienz rekurriert wird, die der analytischen Philosophie zuzurechnen sind. Es ist ebenfalls auffällig, dass gerade Luthers Schrift *De servo arbitrio*, die für die Unfreiheit des Willens argumentiert, in der aktuellen Debatte zum Bezugspunkt systematischer Erörterungen und Bezüge wird. Dies deutet darauf hin, dass Luthers Behandlung der Freiheitsthematik nicht darin aufgeht, menschliche Willensfreiheit zu bestreiten, sondern vielmehr in verschiedenen Aspekten, Wendungen, Bezügen und Differenzierungen des Freiheitskontextes besteht, der das einzelne Individuum umgreift.

II.

Wolfgang Achtners breit angelegte Untersuchung zu *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften* versteht sich als ein *historisch-systematischer Wegweiser*. Das Buch gliedert sich in einen historischen und einen systematischen Teil. In ersterem, der den größten Teil des Buches ausmacht, werden

¹ ACHTNER, Wolfgang: *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser*. Darmstadt: WBG 2010, 288 S.; SIEVERS, Sebastian: *Bestimmtes Selbst. Personalität und Determination in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers „De servo arbitrio“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 325 S.; DETTINGER, Frank: *Radikale Selbstbestimmung. Eine Untersuchung zum Freiheitsverständnis bei Harry G. Frankfurt, Galen Strawson und Martin Luther*. Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 280 S.; STUMP, Eleonore/GASSER, Georg/GRÖSSL, Johannes (Hgg.): *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 2015, 372 S.

Vorläufer des Willensbegriffs in der griechischen Antike, der Willensbegriff im Alten und Neuen Testament, den Kirchenvätern, der mittelalterlichen Scholastik sowie in Humanismus und Reformation dargelegt und in ihrer jeweiligen „geistgeschichtlichen Situation“ (12) analysiert. Dabei steht besonders Luthers Freiheitsbegriff im Zentrum, wie er in Auseinandersetzung und im Vergleich mit der Konzeption Erasmus von Rotterdams sein Profil erhält. Der zweite Teil entwickelt davon ausgehend vier systematische Modelle, die sich angesichts der historischen Debatte klassifizieren und voneinander abgrenzen lassen: Der Typus *liberum arbitrium*, Nominalismus, Mystik und Rechtfertigung (236ff.). Achtner leitet daraus ein „anthropologisches Grundmodell der menschlichen Freiheit“ (12) ab, welches er in einen systematischen Dialog mit gegenwärtigen Ergebnissen der neurowissenschaftlichen Forschung zu bringen versucht. Es geht ihm in diesem Zusammenhang auch um die Entwicklung eines „systemisch[en]“ (12) Personbegriffs, der sich als eine konsequente Weiterführung des traditionellen Willensbegriffs verstehen lassen soll. Schließlich wird der Versuch unternommen, „von neurowissenschaftlicher Seite aus in einen Dialog mit der theologischen Tradition einzutreten“ (236).

Diese historisch-systematische Herangehensweise an den Willens- und Freiheitsbegriff ist sehr sinnvoll. Denn dadurch wird deutlich sichtbar, dass nicht etwa die historischen Positionen bloße Vorläufer neuerer und gegenwärtiger Theorien waren, sondern dass diese vielmehr ideen- und begriffsgeschichtlich beeinflusst sind, auch wenn dies häufig nur schwer erkennbar ist. Achtners Buch macht denn auch deutlich, dass der gegenwärtige Freiheitsbegriff nicht auf die Autonomie des Willens oder die Wahlfreiheit beschränkt werden darf. Er ist vielmehr erwachsen aus einer jahrhundertealten, synkretistischen Tradition, die wesentlich christlich geprägt ist. Die gegenwärtig häufig verengte Sicht auf den Freiheitsbegriff kann so erweitert werden, und auch die gegenwärtige Debatte dürfte durch die Klärung historischer Positionen neue Anstöße erhalten.

Darüber hinaus sucht Achtner verschiedene „Berührungspunkte mit der naturwissenschaftlichen Sicht des Willensfreiheitsproblems“ auf, um die „Reichhaltigkeit der theologischen Tradition für diesen Dialog fruchtbar zu machen“, d.h. „theologische Sichtweisen zur Willensfreiheit im Lichte naturwissenschaftlicher Forschung neu zu sehen wie auch umgekehrt naturwissenschaftliche Sichtweisen aus der Perspektive der theologischen Tradition neu zu beleuchten.“ (223) Konkret zeigen sich Berührungspunkte hinsichtlich des Verhältnisses von Willensaktivität und Rationalität, etwa dann, wenn es in der neurowissenschaftlichen Debatte um die Frage nach der bewussten oder unbewussten Determination der Handlung durch Willensimpulse geht. So gesehen lassen sich gegenwärtige Theorien wie von Gerhard Roth und Wolf Singer im Sinne eines Voluntarismus interpretieren. Ebenso kann nach Achtner das limbische System in seinem Verhältnis zum Neocortex als in der Tradition des *liberum arbitrium* stehend verstanden werden (vgl. 237). Die gegenwärtige neurowissenschaftliche Debatte ist also nicht alternativlos und als ein absoluter Fortschritt gegenüber früheren Theorien

anzusehen, sondern hat vielmehr zahlreiche strukturell verwandte Vorgänger in der Geschichte der Philosophie und Theologie.

Abschließend argumentiert Achtner dann für ein „integral-dynamischpersonales Modell von Willensfreiheit aus theologischer und neurowissenschaftlicher Sicht“ (251). Dieses erhält seine Motivation aus der These, wonach der Wille als ein „sprachliches Konstrukt“ (251) aufgefasst werden müsse, welches die eigentliche Verfasstheit menschlicher Freiheit nicht gänzlich einfangen könne: „Nicht der Wille handelt, sondern die ganze Person.“ Dabei versteht Achtner die Person als „eine dynamische, integrierte Systemganzheit“. Ein solcher komplexer Personbegriff integriert verschiedene Traditionen – „Selbststand“, „Selbstwerden“, „Selbstdistanzierung“ und „Selbsttranszendenz“ (251f.).

Insgesamt gelingt es Achtners Buch gut, die Disziplinen der Theologie, Philosophie und Neurowissenschaften in ein fruchtbare Gespräch zu bringen. Es bietet eine Fülle an Verweisen und Quellen zur historischen Debatte um den traditionellen Willensbegriff. In Verbindung mit informativen Zusammenfassungen am Ende der Kapitel eignet es sich auch als instruktives Nachschlagewerk für Theologen, Philosophen und geistesgeschichtlich interessierte Naturwissenschaftler. Auch wird der Willens- und Freiheitsbegriff innerhalb größerer Rahmenkontexte wie Anthropologie, Theologie und Metaphysik verortet. Ein umfangreiches Register zu lateinischen, griechischen und hebräischen Begriffen rundet das Buch ab. Es handelt sich dabei insgesamt um einen guten Kompromiss aus ideengeschichtlichem Überblick und begrifflichem Einblick.

III.

Sebastian Sievers befasst sich in seiner Studie ebenfalls mit dem Verhältnis von neurowissenschaftlicher Forschung und der Tradition des Freiheitsbegriffs. Im Gegensatz zu Achtner jedoch legt er den Fokus ganz auf die Debatte um Martin Luthers freiheitstheoretische Schriften. Es geht konkret um eine „Parallelität von neurobiologischer Freiheitsbestreitung heute und theologischer Freiheitsbestreitung durch Martin Luther“ (17) und den „Aufweis gedanklich-struktureller Parallelen beider Freiheitsdiskurse, sowie ihrer sachlichen Differenzen“ (18). Dabei soll „der Überschuss der theologischen gegenüber den neurowissenschaftlichen Freiheitsbestreitungen“ (23) herausgestellt werden. Auch grenzt sich Sievers’ Luther-Interpretation insfern von derjenigen Achtners ab, als sie durch eine „entgegengesetzte Fragerichtung“ auf menschliche Freiheit „die Bestreitung der Freiheit bei Luther und die Bestreitung der Freiheit in den Neurowissenschaften zum Gegenstand macht“ und so „zu positiven Ergebnissen hinsichtlich der Vergleichbarkeit beider Grundaussagen“ gelangen möchte (37).

Sievers’ Studie versteht sich denn auch ausdrücklich als nicht in einer subjektivitäts- und transzentalphilosophischen Tradition, etwa im Ausgang von Kant, stehend, da bei Luther gerade ein anderer Gesetzesbegriff verwendet wird und die Kreatürlichkeit menschlicher Freiheit im Zentrum steht, während diese im Rahmen von Kants Autonomiebegriff keine ver-

gleichbare Rolle spielt. In systematischer Hinsicht steht die Studie im „Spannungsfeld“ des Verhältnisses von Determinismus und Verantwortlichkeit (vgl. 19). Bezuglich seiner Interpretation von Luthers Freiheitsbegriff vertritt Sievers in Abgrenzung zu häufig vertretenen Forschungspositionen die These, wonach „Luther zufolge die geschaffene Welt im Ganzen und darum auch der menschliche Wille in allen seinen Vollzügen einen gottgewollten und gottgewirkten Verlauf nimmt“ (20) und durch einen „Theologischen Determinismus“ (20) bestimmt ist.

Indem Sievers stärker die menschliche Determination durch Gott akzentuiert, versucht er im gleichen Zuge, „die kommunikativ sich vollziehende Zuschreibung von Verantwortung im Wirksamwerden des Gesetzes insgesamt loszulösen von der Frage, ob der Mensch frei oder unfrei sei“. In der Tatsache, „dass die Verantwortlichmachung im kommunikativen Vollzug die Person zur verantwortlichen Identifikation mit ihrem eigenen Willen veranlasst“, erblickt Sievers „einen vielversprechenden Ansatz, von der allenthalben vorausgesetzten Verbindung von Freiheit und Verantwortlichkeit loszukommen.“ (46). Da nach Luther Verantwortung nicht an Freiheit gebunden ist, muss dessen theologischer Determinismus keine Leugnung menschlicher Verantwortung bedeuten. (vgl. 292f.)

Vor dem Hintergrund dieses Verhältnisses von Determination und Verantwortung lassen sich nach Sievers Parallelen zu aktuellen neurowissenschaftlichen Erkenntnissen ziehen. So kann die Position Wolf Singers insoweit auf Luthers Theorie bezogen werden, als der Mensch beide Male durch unverfügbare Grunddeterminationen bestimmt ist. Auch Antonio Damasios Bewusstseinstheorie lässt sich nach Sievers vor dem Hintergrund prä-reflexiver emotionaler Determiniertheit als „biologisches Pendant zu Luthers Konzept des menschlichen Herzens als Grund und Bestimmungsgrund der Person“ verstehen (26; vgl. auch 293f.).

Auch unternimmt Sievers den Versuch, vor dem Verhältnis von Determination und Verantwortung Bezüge zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns und seiner naturalistischen Einbettung herzustellen:

„Da die Teilnahme an Kommunikation den Teilnehmer – die Person – zugleich in einen normativen Zusammenhang stellt, ist mit dem Personsein Verantwortlichkeit unlösbar verbunden. [...] Es geht also darum, das eigene Bestimmtsein nicht als freiheitsbeschränkend anzusehen, sondern es so in das eigene Selbstverständnis aufzunehmen, dass gerade durch ein bestimmtes Sosein personale Handlungen ermöglicht sind.“ (22f.)

Insgesamt überzeugt Sievers' Studie durch ihre im Vergleich zu vielen gegenwärtigen Untersuchungen anders gelagerten Perspektive. Diese fokussiert nicht, wie in nachkantischer Tradition häufig geschehen, auf die enge Verbindung von Freiheit und Verantwortlichkeit, sondern vielmehr auf *Bestimmtheit* und Verantwortlichkeit und beleuchtet dieses Verhältnis dadurch aus anderen Gesichtspunkten: „Christliche Freiheit ist nämlich nicht positiv mit der Frage der Verantwortlichkeit verwoben und schon gar nicht als deren Bedingung gedacht. Sie hat im Grunde keine argumentative Funktion in

dem Sinne, dass sie mit der Behauptung des Determinismus verknüpft werden müsste, um dann im Nachgang von der Verantwortlichkeit des Menschen handeln zu können.“ (314f.)

IV.

Auch Frank Dettingers Studie befasst sich mit dem Verhältnis von Luthers Freiheitskonzeption und aktuellen Theorien, diesmal jedoch nicht aus neurowissenschaftlicher, sondern aus explizit freiheitstheoretischer Sicht. Die für seine Untersuchung maßgeblichen Fragen lauten: „Inwiefern erscheint es angemessen, radikale Selbstbestimmung für das Freiheitsverständnis als relevant zu erachten?“; „Lässt sich radikale Selbstbestimmung im Zusammenhang einer Freiheitstheorie als möglich oder gar wirklich darstellen?“ (1). Unter radikaler Selbstbestimmung versteht Dettinger im Folgenden „das Vermögen eines Handlungssubjekts [...], seine persönliche und charakterliche Beschaffenheit, aus welcher die Gründe und Ursachen seiner Entscheidungen und Handlungen resultieren, in einem unabhängigen Akt frei zu bestimmen“ (1). Es geht schließlich um die Frage „welche Rolle radikale Selbstbestimmung für die Freiheitsproblematik spielen soll bzw. spielen kann.“ (4)

Vor diesem systematischen Hintergrund arbeitet Dettinger zunächst Harry Frankfurts und Galen Strawsons Freiheitstheorie heraus, bei denen ebenfalls die Frage der Möglichkeit radikaler Selbstbestimmung im Zentrum steht. Eine solche Konfrontation historischer und gegenwärtiger analytischer Positionen ist sehr instruktiv, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen erlaubt sie, Luthers „spannungsreiches bzw. uneinheitliches Freiheitsverständnis“ (246) differenzierter in den Blick zu nehmen, anhand von Begriffen wie „Kompatibilismus“ und „Inkompatibilismus“ zu klassifizieren und schließlich in ihrer Komplexität als „plausibel“ (247) zu erweisen. Zum andern erscheint es als möglich, dass durch den Bezug auf historische Positionen wie diejenige Luthers auch die gegenwärtige Freiheitsdiskussion profitieren könnte (vgl. 5f.). Schließlich ergibt sich die Möglichkeit, Luthers Freiheitstheorie als eine „Mittelposition“ (6) zwischen den Positionen Frankfurts und Strawsons auszuweisen, insofern Luther „analog zur gemeinsamen Position Frankfurts und Strawsons radikale Selbstbestimmung als unmöglich beurteilt, jedoch andererseits hinsichtlich der Frage nach der Relevanz radikaler Selbstbestimmung für das Freiheitsverständnis teilweise – analog zu Frankfurt – gegen die Relevanz radikaler Selbstbestimmung und teilweise – analog zu Strawson – für die Relevanz radikaler Selbstbestimmung für das Freiheitsverständnis argumentiert.“ (7) Dabei untersucht Dettinger detailliert, wie sich Luthers Freiheitsverständnis in seinen verschiedenen Schriften, in der *Heidelberger Disputation* (1518), der *Assertio* (1520) und in *De servo arbitrio* (1525) entwickelt und darstellt.

Die „Plausibilität“ von Luthers Freiheitsverständnis erblickt Dettinger abschließend in der Tatsache, dass sie „die die elementaren, auch die Freiheitstheoriegeschichte prägenden Grundschwierigkeiten der Freiheitsproblematik, die sich infolge der wirkmächtigen Plausibilität schlicht-kompatibilistischer Freiheitsvorstellungen auf der einen Seite und der wirkmächtigen

Plausibilität von inkompatibilistische Intuitionen berücksichtigenden Freiheitsvorstellungen auf der anderen Seite ergeben“ (247), abbildet. Luthers Einsicht besteht demnach darin, „dass radikale Selbstbestimmung zwar als unmöglich, dennoch aber als relevant für das Freiheitsverständnis zu verstehen ist.“ (247)

V.

Ein von Eleonore Stump, Georg Gasser und Johannes Grössl herausgegebener Sammelband befasst sich mit dem Freiheitsproblem, nun aber aus der Perspektive der analytischen Religionsphilosophie. Im Zentrum steht dabei die Frage, inwiefern göttliches Vorherwissen mit menschlicher Freiheit vereinbar ist. Berührt werden aber auch solche ‚scholastischen‘ Fragen wie: „Wenn Gott zukünftige kontingente Sachverhalte kennt, sind dann in der Zukunft frei gewollte menschliche Handlungen überhaupt möglich? Welche Vorstellungen der Zeit und ihres Vergehens werden durch Gottes Vorherwissen vorausgesetzt? Und wie genau ist Gottes Verhältnis zur Zeit zu bestimmen? Existiert er innerhalb oder außerhalb der Zeit?“ (11).

Der Band gibt einen guten Überblick über die gegenwärtige angelsächsische Debatte und zugleich über die klassischen Positionen der Philosophiegeschichte, insofern er die innerhalb der letzten 50 Jahre geführte Debatte durch Übersetzungen erstmals einem deutschsprachigen Publikum in seiner Diversität zugänglich macht. Der Band umfasst vier Kapitel, die sich mit klassischen Zugängen aus der Perspektive des Ockhamismus, des Eternalismus, des Molinismus und Thomismus sowie des offenen Theismus befassen. Im Folgenden sollen einige dieser Beiträge in ihren historisch-systematischen Bezügen kurz dargestellt werden.

Wie Eleonore Stump in ihrem Vorwort betont, hat sich in der jüngeren Debatte „die Grenze zwischen Philosophie und Theologie mehr und mehr geöffnet“, so dass analytische Philosophie und systematische Theologie in ein fruchtbare Gespräch eingetreten sind. Auch Stump begrüßt diese Entwicklung einer solchen „neuen kooperativen Einstellung zwischen den Fächern“ (10). Mögliche Bedenken von deutschsprachiger Seite weist sie ab, indem sie darauf verweist, dass „[d]ie analytische Philosophie nicht als fremdes ‚Importgut‘ gesehen werden [solle], das von außen in den deutschen Kulturräum eingedrungen ist; vielmehr handelt es sich eigentlich um eine Rückkehr zu dem, was auch Teil der deutschsprachigen Tradition erwachsen ist.“ (11)

Ein instruktiver fiktiver Dialog von Georg Gasser und Johannes Grössl führt spielerisch in die verschiedenen Problembereiche, historischen Positionen und Lösungsstrategien der verschachtelten Problemlage um göttliches Vorherwissen ein. Dabei werden die Koordinaten und Eckpunkte der Problematik übersichtlich dargestellt. Die folgenden Aufsätze befassen sich dann im Ausgang von klassischen, der mittelalterlichen Philosophie entstammenden Konzepten, mit verschiedenen Detailfragen, die für die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Vereinbarkeit menschlicher Freiheit mit Gottes Vorherwissen von zentraler Bedeutung sind. So stellt sich etwa

im Beitrag von Marilyn McCord Adams im Ausgang von Ockham die Frage, ob Gottes Existenz und Vorherwissen eine „harte“ oder „weiche“ Vergangenheitstatsache ist, also notwendigerweise bestehen müssen oder nicht, wovon wiederum die Art der Determination menschlicher Freiheit abhängt.

Eleonore Stump und Norman Kretzman befassen sich in ihrem Beitrag mit dem Problem der Ewigkeit im Ausgang von Boethius. Sie weisen darauf hin, dass der Begriff der Ewigkeit von verwandten aber distinkten Begriffen wie „Sempiternalität“, also der unbegrenzten Dauer und der „Atemporalität“ unterschieden werden muss (vgl. 148). Ebenso verfehlt die Vorstellung von Ewigkeit „als einem eingefrorenen Moment“ ihr eigentliches Wesen. David Widerkehr problematisiert dagegen die sogenannte „Ewigkeitslösung“, nämlich Gottes Wirken außerhalb der Zeit anzusiedeln, bei der Frage nach der Kompatibilität von menschlicher Freiheit und göttlichem Vorherwissen. In diesem Zusammenhang kritisiert Widerkehr die Tatsache, dass sich derartige kompatibilistische Versuche am Ende als theologisch inadäquat herausstellen, insofern sie mit der Tradition, aus der überhaupt das Problem stammt, nicht mehr vereinbar sind (vgl. 192).

Linda Zagzebski befasst sich in ihrem Beitrag mit dem Begriff des Fatalismus, also der These, wonach unter gegebenen und vergangenen Bedingungen ein Einfluss auf zukünftige Ereignisse ausgeschlossen sei. Zur genaueren Analyse unterscheidet Zagzebski zwischen verschiedenen Formen des Fatalismus (vgl. 196f.). Während der logische Fatalist die These vertritt, dass wir keinen Einfluss auf den vergangenen Wahrheitswert von Propositionen über künftige Ereignisse haben, vertritt der theologische Fatalist die These, dass wir keinen Einfluss auf Gottes Überzeugungen in der Vergangenheit nehmen können. Der kausale Fatalist schließlich bestreitet die Möglichkeit einer Einflussnahme auf vergangene Weltzustände angesichts herrschender Naturgesetze.

Thomas Flint, Robert Merrihew und William Hasker widmen sich in ihren Beiträgen den theoretischen Vorzügen und Problemen der molinistischen Vorsehungsllehre. Molinas Absicht besteht darin, ein Konzept eines „Mittleren Wissens“ Gottes zu entwickeln, welches menschliche Freiheit trotz göttlichen Vorherwissens ermöglicht, ohne dass beide dazu aufgegeben werden müssten (vgl. 224). Dabei ist es wichtig, dieses mittlere Wissen von bloßem Vorherwissen zu unterscheiden. Während das Vorherwissen auf das faktische Eingetretene gerichtet ist, verbleibt das mittlere Wissen im Bereich der Möglichkeiten und kann nur durch „konjunktivische Konditionalpropositionen“ bzw. „kontrafaktischen (Freiheits)Konditionale“ formuliert werden (vgl. 256). Hier stellt sich mit Hasker jedoch die Frage, ob Menschen in der Lage sind, aus Freiheit überhaupt die Wahrheit von kontrafaktischen Konditionalen zu bewirken, wenn diese notwendig aus der Weltgeschichte folgen (vgl. 269). Robert Koons entwickelt dagegen in seinem Beitrag ein „Thomistisches Modell von Vorsehung und menschlicher Freiheit“, ein Konzept, welches gegenüber dem molinistischen in der gegenwärtigen Debatte nur wenig Aufmerksamkeit erfahren hat. Während im Molinismus Gottes Vorherwissen auf logischen konditionalen Schlüssen beruht, die sich einem

Modus Ponens verdanken, besteht der Vorzug des Thomismus darin, dass das Wissen über menschliche Handlungen durch „ausführende Selbsterkenntnis“ (280) unmittelbar gewonnen wird (vgl. 281).

Ein Beitrag zum „offenen Theismus“ findet sich von John R. Lucas im letzten Kapitel des Sammelbandes. Lucas argumentiert dafür, dass die Annahme, dass Gott die Vergangenheit nicht ändern könne, nicht eine Minderung seiner Attribute bedeuten müsse. Mit Gottes Personalität einher gehe auch seine Zeitlichkeit (vgl. 305). Zeit dürfe demnach nicht dingontologisch wie ein Geschöpf Gottes verstanden werden, sondern müsse vielmehr als „ein notwendiger Begleitumstand der Existenz eines personalen Wesens“ begriffen werden (305). Aus der Ebenbildlichkeit Gottes folgt denn auch nach Lucas, dass die freien Handlungen des Menschen nicht vorhergewusst werden können, sondern gerade der Zukunft „eine fortwährende Frische“ verleihen (326).

Insgesamt gelingt es dem Sammelband gut, die gegenwärtige angelsächsische Debatte um menschliche Freiheit angesichts göttlichen Vorherwissens abzubilden und die verwinkelten, manchmal etwas ‚scholastisch‘ anmutenden Gedankengänge nachzuzeichnen. Hervorzuheben ist auch die Tatsache, dass die präsentierten Beiträge immer wieder aufeinander Bezug nehmen, so dass eine gewisse thematische Geschlossenheit erzielt und ein dichter Diskussionszusammenhang sichtbar wird. In dieser thematischen Geschlossenheit liegt freilich auch die Gefahr der Abschottung nach außen hin. Hier hätten eventuell noch systematische Ausgriffe auf größere philosophische Kontexte dazu beitragen können, externe Perspektiven einzubeziehen. Nur an wenigen Stellen des Sammelbandes finden sich kleinere Ungenauigkeiten hinsichtlich Übersetzung und Orthographie.²

VI.

Die rezenten theologisch-philosophischen Untersuchungen zum Freiheit- und Kompatibilismusproblem zeigen eindrucksvoll, wie historisch-systematische Forschung gelingen kann. Dies geschieht in den vorgestellten Studien nicht nur dadurch, dass klassische Schriften unter Bezugnahme auf aktuelle Begrifflichkeit analysiert werden, sondern auch umgekehrt, indem aktuelle Theorien im Lichte des theoretischen Potentials theologischer „Klassiker“ kritisch gelesen werden. Dadurch gelingt es, einen historisch-systematischen Dialog zu initiieren und die immer wieder beklagte ‚Kluft‘ beider Bereiche weiter zu schließen.

² Diese betreffen u.a. eine Formatierung auf S. 144 und ferner „Paulus Englehardt [!]“ (168) sowie „der [!] logische Moment“ (234).

Rezensionen Philosophie

VITORIA, Francisco de: *De actibus humanis – Sobre los actos humanos*. Hg. von Augusto Sarmiento (= Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit I, 8). Stuttgart: Frommann-Holzboog 2015, 424 S., ISBN 978-3-7728-2656-6.

Der Ruhm Francisco de Vitorias (1483–1546) ist – zumindest zu Lebzeiten – einer indirekten Verbreitung seiner Vorlesungen geschuldet, schließlich wurden vor seinem Tod keine von ihm zu diesem Zweck verfassten Schriften zum Druck gegeben. Erst im Jahr 1557, also elf Jahre nach seinem Tod, erschienen seine berühmten *Relectiones* in Lyon, womit letzten Endes der Tat sache Rechnung getragen wurde, dass Manuskripte seiner Vorlesungen über Jahrzehnte und Ozeane hinweg weitergereicht wurden und somit herausragende Theologen nachhaltig beeinflussten. Wiewohl die *Relectiones* danach massiv rezipiert wurden, so kann dies nicht von seinen Vorlesungen zu Thomas von Aquins *Summa theologiae*, die Bestandteil des regulären Unterrichtsbetriebs in Salamanca waren, gesagt werden.

Im Gegensatz zu den *Relectiones*, die vor einem weiteren akademischen und nicht akademischen Publikum vorgetragen wurden und somit beinahe von selbst Aufmerksamkeit erhielten, sind seine Vorlesungen zur *Summa theologiae* bis weit in das 20. Jahrhundert nur in Manuskriptform zugänglich gewesen. Erst mit den zwischen 1932 und 1952 von Vicente Beltrán de Heredia O.P. herausgegebenen sechs Bänden der Vorlesungen zur *Secunda secundae* wurde dieser umfangreiche und signifikante Teil der Lehren Vitorias der Forschung zugänglich gemacht, was insofern von Belang ist als die Kommentare zur *Secunda secundae* bedeutsame Parallelen zu den *Relectiones* aufzeigen und manche Themen vertiefen, die im Kurzformat der *Relectiones* nur ansatzweise behandelt werden konnten. Aus diesem Grund ist Beltrán de Heredia – wenn auch bedingt – beizupflichten, wenn er feststellt, aus den zwischen 1534 und 1538 entstandenen Kommentaren zur *Secunda secundae* entsprangen fast alle *Relectiones*, zumindest aber einige der bekanntesten, wie die *Selectio De indis* (1538) oder die *Selectio De iure belli* (1539).¹

Der Wert der Kommentare zur *Secunda secundae* ist unumstritten; trotzdem ist man in letzter Zeit nicht um die Erkenntnis herumgekommen, dass weiteres Unterrichtsmaterial, das etwa um dieselbe Zeit, also um 1534, ent stand, einem vertiefenden Verständnis des Denkens Vitorias förderlich sein muss. Im Kontext seiner praktischen Philosophie sind hiermit vor allem seine Kommentare zur *Prima Secundae* gemeint.

¹ VITORIA, Francisco de: *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*. Bd. 1, hg. Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles 1932, VII.

Im Jahr 2012 legte Augusto Sarmiento bereits eine Ausgabe der Kommentare zu den Quästionen 1 bis 5 der *Prima Secundae* vor.² Der hier zu besprechende Band führt das Vorhaben weiter, die Kommentare zur *Prima secundae* zugänglich zu machen; er besteht aus einer in spanischer Sprache verfassten Einführung und der Edition von zwei Vorlesungen zu den Quästionen 6 bis 21 der *Prima secundae*. Die erste Vorlesung von 1533–1534 umfasst die Quästionen 6 bis 21 in Gänze und sie befindet sich, ebenso wie ein Großteil der Kommentare zu den Quästionen 1 bis 5 im Codex Ottobonianus latinus 1000 der Vatikanischen Bibliothek. Die zweite und kürzere Vorlesung, die lediglich die Quästio 13 Artikel 3 bis Quästio 16 Artikel 4 kommentiert und in den Jahren 1541–1542 entstanden ist, entstammt dem Codex P.III. 28, der sich im Escorial befindet.

Ein von Sarmiento herausgearbeiteter Aspekt, auf den bereits Beltrán de Herdia aufmerksam machte, muss hervorgehoben werden. Wie angedeutet hat Vitoria selbst nie etwas in der Art niedergeschrieben, dass es auch veröffentlicht werden sollte. Daher beruht das edierte Textmaterial in erster Linie auf Mitschriften, die von Studenten angefertigt wurden. Im Bewusstsein, dass Mitschriften potentiell minderwertig sein können, war Sarmiento daran gelegen, diejenigen Texte zu isolieren, die unmittelbar während und nach der Vorlesung entstanden sind, wobei es sich um, wie er sagt, „strikt akademische“ Manuskripte handelt (S. XL), die von solchen unterschieden werden müssen, die gewissermaßen auf Hörensagen beruhen oder Abschriften solcher Manuskripte sind. Von den „strikt akademischen“ Mitschriften beider Vorlesungen gibt es jeweils nur ein Manuskript, nämlich – wie gesagt – Ottobonianus latinus 1000 und Codex P.III.28 – was insgesamt die Editionsarbeit erleichtert haben dürfte.

Die der Textausgabe vorangestellte Einführung erhellt hauptsächlich inhaltliche Aspekte, die mit der Kommentierung von Thomas' Handlungstheorie und Theorie des moralischen Handelns zu tun haben. Hierbei handelt es sich um eines der philosophisch bedeutsamsten Theoriestücke der *Summa theologiae*, in welchem zuerst die Grundlagen einer Theorie vernünftiger Entscheidung herausarbeitet wird, um sie anschließend auf die Theorie der moralischen Handlung anzuwenden. Die Willenstheorie rückt hierbei ebenso in den Vordergrund wie beispielsweise die Begriffe des Gesollten (*debitum*), der rechten Vernunft (*recta ratio*) und des Gewissens (*conscientia*). Eine genauere Analyse moralischer Problemstellungen, wie sie in den *Relectiones* und im Kommentar zur *Secunda secundae* in Erscheinung treten, können nun anhand des vorliegenden Textes präziser herausgearbeitet werden. So sind zum Beispiel die auf dem Gewissen beruhenden Entscheidungskriterien (*in foro conscientiae*) für Vitoria besonders wichtig – so in Quästio 19 Artikel 5 – weil sie darauf hinweisen, wie die objektive normative Ordnung des Rechts letz-

² VITORIA, Francisco de: *De beatitudine (Sobre la felicidad)*. In *Primam Secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1–5, Introducción, edición y traducción de los Manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v–19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r–49v)*, hg. Augusto Sarmiento. Pamplona: Eunsa 2012.

ten Endes Abwägungen moralischen Zweifelns untergeordnet werden muss, was insbesondere im Fall moralischer Dilemmas sichtbar wird, etwa, wenn man sich der Lüge schuldbar macht, um einen Mord zu verhindern.

Insgesamt dienen beide Vorlesungen den in letzter Zeit arg verkürzten Blick auf Vitoria als Rechtsphilosophen dazu, ihn als Moraltheologen zu rehabilitieren und somit der von Augustinus und Thomas von Aquin vertretenen Idee gerecht zu werden, dass die normative Rechtsordnung der Moraltheorie untergeordnet werden muss und von ihr gerechtfertigt wird. Insofern ist dieser Band eine wesentliche Bereicherung für die Vitoria-Forschung und man sollte sich nicht davon abbringen lassen, ihn eingehend zu studieren, auch wenn sowohl die Einführung als auch die Übersetzung auf Spanisch verfasst worden sind. Der Band ist, wie alle übrigen in der Reihe „Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit“ veröffentlichten Bände, vorbildlich ausgestattet, er hat aber auch einen stattlichen Preis, der den Gelegenheitskäufer abschrecken dürfte. Dies tut insgesamt der Ausgabe keinen Abbruch und jede einigermaßen respektable Universitätsbibliothek sollte den Band in ihrem Bestand haben.

JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP

BONCHINO, Alberto/FRANZ, Albert (Hgg.): *Materie als geronnener Geist. Studien zu Franz von Baader in den philosophischen Konstellationen seiner Zeit* (= Baaderiana 1). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, 160 S., ISBN 978-3-506-77452-1.

Wer kennt Franz von Baader (1765–1841) und die Phase der weitesten Verbreitung seiner Ideen in Europa, insbesondere im Bereich des liberalen Katholizismus? Und wer kennt den frühen Baader und dessen Abhandlungen über den Wärmestoff und die Elementarphysiologie? Wer versucht, kleinere Texte von Baader wie z.B. *Über das Pythagoreische Quadrat in der Natur* oder *Über Starres und Fließendes* zu lesen, wird sich zunächst die Zähne heraus beißen. Wer in zeitgenössischer analytischer Ethik geschult ist, wird mit Befremden und Verachtung über einen Titel stolpern, der lautet: *Über die Begründung der Ethik durch die Physik*. Manche werden einen Bogen um seine gesammelten Werke in 16 Bänden machen und einen Autor meiden, der von der Naturwissenschaft ausgehend zu einer Auffassung von Natur als produktiver *natura naturans* landet und mehr und mehr Bestätigung findet in den rhapsodischen Texten von Jakob Böhme. Baaders Texte sind ähnlich dicht und irisierend wie Texte von Schelling, dem Baader nahe steht. Seine erotische und mystische Philosophie bewegt sich im Überschneidungsbereich von Katholizismus, Romantik und einer von Böhme inspirierten Theosophie; sie ist aber das Werk eines naturwissenschaftlich ausgebildeten und erfahrenen Bergbauingenieurs. Eine unverzichtbare Hilfe für das bessere Verständnis ist die Einbettung seiner Schriften in seine geistige Biographie und Zeitgeschichte. Die vorliegende Abhandlung gliedert sich in drei Teile und wird von einem Namenregister abgerundet.

Der erste Teil besteht aus einer Spurensuche nach der Maxime, die Materie sei geronnener Geist; sie führt von Frans Hemsterhuis und seiner deutschen Rezeption bis zum frühen Franz von Baader (1770–1798). Das Motiv erlaubt eine höhere Synthese, eine „Identität“ von Natur und Geist und begünstigt daher jene Entwicklungen der Philosophie, die an Kant anknüpften, aber im Rückgang auf Leibniz und Spinoza und Motive der Kabbala über Kant hinaus zu einer kühneren systematischen Synthese strebten. An dieser Entwicklung waren Herder, Jacobi, Louis-Claude de Saint-Martin, Kleuker (der Verfasser des *Magikon*) und Dalberg beteiligt. Karl Heinrich von Gleichen kommt als Quelle des Ausdrucks „geronnener Geist“ bei Baader in Frage. Hintergrund dieser Auffassungen sind Visionen eines kosmischen Fluidums oder Äthers. Fluidum und Kontinuum bilden den Hintergrund dafür, die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu denken. Materie ist verdichteter Geist, die wieder zu Geist verflüssigt werden kann. Dass dabei auch eine „Verflüssigung der Begriffe“ und eine Dynamisierung der Substanz stattfinden, wird Hegel bestätigen. Nachgedanken zur Dynamisierung und „Vergeistung“ der Materie werden u.a. bei Alexander Herzen, Ernst Bloch und Hans-Peter Dürr nachgewiesen. Dürr nennt die Materie „einen ‚geronnenen Geist‘, der schließlich eine Kruste bildet, die dann all jene Eigenschaften annimmt, die wir mit dem Materiellen verknüpfen.“ (77)

Im zweiten Teil werden Themen und Protagonisten der romantischen Naturphilosophie in Deutschland und Frankreich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts behandelt. Dabei wird der Bogen von Baader zu Balzac gespannt. Balzac hat zur literarischen Popularisierung von Elementen der romantischen Naturphilosophie, der Magie und Androgynie beigetragen. Auch in diesem Kapitel werden im Geist der Konstellationsforschung berühmte und weniger bekannte Autoren behandelt. Wer heute vergessen ist, möchte damals prominent sein, wie etwa Mesmer oder Swedenborg, der in der Rezeption mit dem Mesmerismus in Verbindung gebracht wurde. Der Magnetismus wird von Baader naturphilosophisch und symbolisch ausgedeutet (vgl. 120–123). Die gelegentlich schwer zugänglichen minores erweisen sich dabei oft als überraschend aufschlussreich, sowohl als Vordenker als auch zur lückenlosen Dokumentation von Verbindungsgliedern. Dass man dabei auch auf skurrile Gestalten wie J. Salat stößt, erhöht das Vergnügen an der Lektüre des vorliegenden Buches. Ausgerechnet von dem Theologieprofessor und Vielschreiber Salat stammt die erhellende Fußnote, die besagt, diese Ausdrücke von Materie als geronnenem Geist und Geist als zerflossener Materie seien „nicht etwa nur Spielereyen der Phantasie oder des Witzes, sondern sie gingen aus dem Herzen, aus dem Schoosse des Identitätssystems hervor“. (73) Im interdisziplinären, ideen- und literaturgeschichtlichen Blick werden Zusammenhänge beleuchtet und dokumentiert, die auf den ersten Blick als Resultate einer zufälligen Assoziation des Verfassers erscheinen mögen, sich aber für die Hermeneutik der schwierigen Texte Baaders und der Motive von Polarität und Quaternität als fruchtbar erweisen. Ausgangspunkte sind Bemerkungen von Ernst Robert Curtius und Walter Benjamin zu Baader. Strukturelle und inhaltliche Affinitäten von Balzac und Baader liegen in Elemen-

ten der alchimistischen Tradition, der natürlichen Magie und der christlichen Kabbala. „Bei beiden ist eine stetige und reine mystische Nostalgie am Werk, die von der Ekstase und der fantastischen Vorstellungskraft genährt wird.“ (89) Beide sind Leser Saint-Martins und beziehen sich auf den Mythos der ursprünglichen Androgynie. Der animalische Magnetismus wird als Beispiel für den Wissenstransfer im deutsch-französischen kulturellen Kontext dargestellt. Mit dem animalischen Magnetismus haben Esoterik und ältere Traditionen des Okkultismus eine vorübergehende Phase der wissenschaftlichen Repräsentation an Universitäten und Akademien erhalten. Neben dieser vorübergehend gewonnenen und wieder zerronnenen akademischen Reputation wird sich der „Mesmerismus“ auch als eine Geschichte von wissenschaftlichen Stars und Verlierern, Märtyrer und Scharlatanen entwickeln. Die Aufsteiger und tief Gefallenen der Wissenschaft, Industrie, Geldspekulation, Politik und Erotik finden ihren Platz in Balzacs Romanen.

Im dritten Teil wird die Geologie der Frühromantik behandelt, anhand eines Porträts der charismatischen Forscher- und Lehrerpersönlichkeit Abraham Gottlob Werners und seiner Schüler, die zur Entwicklung der spekulativen Naturphilosophie zwischen 1788 und 1799 beitrugen. Werner hatte einen Lehrstuhl für Mineralogie inne und war Bergakademie-Inspektor. Dabei spielt die von Werners Persönlichkeit dominierte Bergakademie von Freiberg eine zentrale Rolle; hier schrieben sich Baader, Alexander von Humboldt, Novalis und Henrik Steffens ein. Herder, der die Entwicklung und Exzesse des analogischen Denkens an seinem Sohn Siegmund August Wolfgang mit Sorge und unter kritischer Abwehr der Romantik beobachtete, steht für den Anfang einer Entwicklung, die er selber nicht mehr mitvollziehen möchte. Wie dieser dritte Teil zeigt, enthält die Frühromantik eine ebenso poetische („Poetisierung der Wissenschaft“) wie eine wissenschaftliche und sogar praktische Seite, die sich allerdings unter den Besonderheiten der Beschäftigung mit Edelmetallen, Kunsthandwerk und Bergbauwissenschaft in Deutschland zu einer „Verinnerlichung“ und zum romantischen Bild des Bergbaus mehr eignet als die mit der Industrialisierung verknüpfte Ausbeutung von Rohstoffen in England.

Die Bedeutung dieser Abhandlung liegt darin, dass sie sowohl als selbständige Monographie als auch als Vorarbeit zur Erschließung und Neuedition von Baaders Schriften gelesen werden kann, in der sich die hoch geckten Standards und faszinierenden Themen der angekündigten „kritischen Edition ausgewählter Texte von Franz von Baader“ bewähren müssen. Die bisherige Textlage ist bis auf wenige Ausgaben wie z.B. die kommentierten Anthologien von Hans Graßl geprägt von polemischen Grabenkämpfen des 19. Jahrhunderts; so haben sich die Herausgeber Franz Hoffmann und Julius Hamberger der ebenso unentbehrlichen wie unbefriedigenden *Sämtlichen Werke* in 16 Bänden (Ausgabe 1869, nachgedruckt 1987) mit langen Vorworten den (zum Teil kulturkämpferischen) Grabenkämpfen des 19. Jahrhunderts hingeggeben, ihren Autor mit einer Art von verehrungsvoller Überidentifikation gegen den Verdacht des Pantheismus verteidigt oder ihn als geistigen Giganten gegen Schelling, Feuerbach u.a. ausgespielt. Gerne wird man

sich den ebenso philosophisch versierten wie gelehrten neuen Herausgebern künftig anvertrauen. Wer mit so vorbildlicher Kompetenz Konstellationsforschung anwendet wie Alberto Bonchino im vorliegenden Band, ist dazu qualifiziert, Baaders schwierige Texte neu und besser zu edieren und einer weiteren Leserschaft zugänglich zu machen. Ein nächster Schritt zur Konstellierung bietet der Band 3 der Baaderiana, der als Sammelband unter dem Titel *Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken 2015* erschienen ist. Er dokumentiert die Erträge einer von Albert Franz und Alberto Bonchino geleiteten Baader-Forschungsgemeinschaft, die Baader im Kontext seiner Zeit und in der Rezeption für die Leserschaft des 21. Jahrhunderts erschließt.

JEAN-CLAUDE WOLF

BONCHINO, Alberto/FRANZ, Albert (Hgg.): *Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken* (= Baaderiana 3). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 254 S., ISBN 978-3-506-76614-4.

Im Zentrum der meisten dieser 17 Beiträge steht das schwierige, aber interessante Denken Franz von Baaders (1765–1841). Albert Franz eröffnet den Band mit einer Skizze zur wissenschaftlichen Erforschung Baaders im Rahmen einer geplanten historisch-kritischen Neuedition, einer (von Dieter Henrich inspirierten) Konstellationsforschung und einer internationalen Tagung, die vom 3. bis 6. Oktober 2013 in Dresden stattgefunden hat und deren Beiträge in diesem Band enthalten sind. Alberto Bonchino fügt einen Forschungsbericht über die im Entstehen begriffene kritische Edition ausgewählter Texte Franz von Baaders hinzu. Die Texte von Baader sollen genetisch-chronologisch angeordnet werden. Bonchino nutzt die Gelegenheit, sich über Anforderungen an eine kritische Edition zu äußern und Einblicke ins Laboratorium der entstehenden Edition zu gewähren.

Damir Barbarić behandelt das Erbe der Romantik und vermittelt ein differenziertes Bild einer Romantik, deren ironischem Gestus von Anfang an ein latenter Zug zur Bindung und Beschränkung innewohnt. Das romantische Schweben über den Dingen ist nicht weltabgewandt, sondern weltbezogen. Der echten Romantik geht es in den Worten Ludwig Tiecks darum, „das Gewöhnliche fremd zu machen“. Der Romantiker wird von Schlegel als ernsthafter Mittler zwischen dem Ich und dem Göttlichen charakterisiert. Die echte Sehnsucht ist auf das Göttliche gerichtet. Auch die Kritik der mechanischen Naturauffassung, die Wertschätzung der Seele und der Kunst („Lasset uns [...] unser Leben in ein Kunstwerk verwandeln und wir dürfen kühnlich behaupten, dass wir dann schon irdisch unsterblich sind“ Wackenroder) und das Erklingen der unendlichen Sehnsucht in der Musik relativieren Hegels (und Kierkegaards) einseitige Kritik der Romantik und machen die Romantik für das ernsthafte religiöse Denken attraktiv.

Stefano Poggi widmet sich der Elementarphysik und Chemie beim frühen Baader, die an die Tradition der Alchemie und Theosophie anschließt und die Kraft der Materie vorordnet. Gian Franco Frigo schreibt über die empiri-

sche Forschung und Metaphysik in Baaders Naturphilosophie. Diese stellt eine „Reaktion gegen die Entheiligung der Welt“ dar und versucht, neue Kenntnisse der modernen Wissenschaft in die Geschichte einer „heiligen Physik“ zu integrieren. Die Wirklichkeit gilt als „Strom von Kräften“, die in ihrem inneren „nur vom sinnenden, forschenden Geiste enträtselft und erkannt werden“. Jede Dualität verweist auf eine Dreiheit. Der Mensch ist Bindeglied zwischen Natur und Geist, der Anthropomorphismus der Schlüssel zur Deutung des Ganzen. Äußere und innere Welt sind korrelativ. Der Mensch kann zwar naturfrei, aber nicht naturlos leben. „Es ist nur eine Hoffart, ohne Leib (Natur) sein wollen.“ Die von Friedrich Christoph Oetinger inspirierte Aufwertung von Leib und Materie wird im abschließenden Artikel von Hanjo Sauer hervorgehoben. Sauer verweist auch darauf, dass Baader das Böse nicht aus der Materie ableitet, sondern die Materie als schöpferische Matrix würdigt. Ernst Bloch hat dies in seiner Studie zum Materialismusproblem festgehalten. Weil wir das Leibliche und das Irdische lieben, können wir von Satan nicht in den Abgrund gerissen werden. Weil wir diese Bindung ans Irdische haben, können wir uns allerdings auch nicht selber erlösen. Katharina Weder vermittelt einen sehr informativen Einblick in Baaders Rezeption des animalischen Magnetismus; der heilende Christus gilt (im Zeitgeist um 1800) als Magnetisateur (gegenwärtig wird er u.a. als Coach vermarktet), *magia naturalis* und astrologische Symbolik im Magnetismus werden mit christlich orientierter Imagination verknüpft. Die in Magie und Magnetismus wirksame Imagination untersteht der Anziehungskraft des Göttlichen und ist insofern von Wahn und Hirngespinst verschieden. Das besondere Interesse Baaders gilt der Vermittlung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen.

Joris Geldhof erläutert Baaders eigentümliche und subtile Theorie des Opfers, Günter Kruck Baaders Konzept von christlicher Philosophie, die er allerdings auch einer Kritik aus heutiger Sicht unterzieht. Eckhard Fürlus beleuchtet die Beziehung von Hugo Ball zu Franz Baader und vermittelt ein überraschend reiches Porträt des berühmten Dadaisten und wenig bekannten Mystikers Ball. Miklos Veto gibt einen Überblick zur Gedankenwelt von Jakob Böhme (in französischer Sprache), in der die Genealogie des Bösen aus dem freien Willen der Kreatur, und zwar in der Überlieferung des Sturzes Luzifers und des Falls Adams eine prominente Rolle spielen. Für Böhme und Baader kulminiert die Spekulation im Nachvollzug der göttlichen Liebe. Ferdinand von Ingen entfaltet die innere Verwandtschaft von Baader und Böhme, welche sich auch durch die Art der Bezugnahme auf die Strukturgleichheit von Gott und Mensch als dem Bild Gottes verstehen lässt. Die Lebenszeit ist uns gegeben als Heilszeit, um alle Hilfen in Anspruch zu nehmen, die nach dem Sündenfall gestörte Gottesinnigkeit wieder zu erlangen, d.h. zur Rückführung der Seele in Gott beizutragen. Expliziter noch als bei Baader wird die Eschatologie bei Schelling zum Medium der Rückführung, die in der Zeit beginnt und über die Zeit hinausgeht. Claudio Ciancio zitiert in seinem Aufsatz den folgenden Satz von Schelling: „Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht. Diese letzte Periode in der letzten ist die

der ganz vollkommenen Verwirklichung – also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachteil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.“ (228) Ciancio verzichtet allerdings auf einen Vergleich mit Baader, der an dieser Stelle hilfreich gewesen wäre. Baader wie auch Jacobi und der Mainstream der kirchlichen Theologen und ganz besonders Baaders unkritische Herausgeber im 19. Jahrhundert (Franz Hoffmann, Julius Hamberger, A. Lutterbeck, C. Schlüter, E.A. von Schaden und Johannes Claassen) haben zwar eifrig gegen den Pantheismus polemisiert. Da es keine präzise Definition des Pantheismus gibt, dieser oft auch eher in poetischer Gestalt kursierte (Shaftesbury, Herder, Klopstock, Goethe) und unter dem gleichen Label z.T. heterogene, ja geradezu widersprüchliche Positionen massakriert wurden, wäre neu zu erwägen, ob ein spezifisch „eschatologischer Pantheismus“ eine für ein angemessenes Verständnis Schellings und Baader lebendige Option ist. Vereinfachend gesagt liegt die größtmögliche Nähe der gesamten Schöpfung zu Gott in der Urzeit (Vorzeit), und sie wird erneuert und wiederhergestellt in der Endzeit. Auf die Weltzeit nach dem Sündenfall trifft der Pantheismus nicht zu. „Der Pantheismus drückt nur den Zustand der verklärten Welt aus.“ (Nikolai Berdiajew: *Die Philosophie des freien Geistes*, deutsch 1930, 297)

Der Sammelband enthält weitere gelehrte Beiträge zu Baader und Saint-Martin (dem Martinisten und „philosophe inconnu“, kundig dargestellt von Wilhelm Schmidt-Biggemann) und zu Baaders spezifischem Realismus (oder „Idealrealismus“) (von Paul Ziche, in englischer Sprache). Ziches Beitrag zur Idee einer direkten Wahrnehmung Gottes (mit Anklängen an Herder, Jacobi und Reinhold) im Zug einer Überwindung von Kants erkenntnikritischen Restriktionen ist besonders lehrreich. Die Auffassung einer direkten Perzeption Gottes bietet sich auch in der Tradition an, insbesondere nach dem Modell des Hörens (das Wort Gottes hören). Ziche untersucht, wie Baaders Anregungen von seinen „Nachfolgern“ Karl Joseph Windischmann und Franz Joseph Molitor weitergeführt werden. Thomas Rentsch liefert einen knappen, aber genuin philosophischen Beitrag; er versucht auf programmatische Weise Baader mit Bezugnahme auf Hegel und Meister Eckhart für sein eigenes philosophisches Denken fruchtbar zu machen. Dieses zielt auf das Anliegen der negativen Theologie: Gott als Geheimnis zu erkennen. Rentsch hebt das zentrale Anliegen der mystischen Theologie hervor. „Stets geht es darum, alle Unterschiede und Differenzen der Wirklichkeit, das Andere, in die Einheit zu integrieren, ohne sie zu tilgen oder zu nivellieren.“ (176)

Insgesamt kommt es zu einer umfassenden und perspektivenreichen Würdigung Baaders im Kontext seiner Zeit und im Lichte der Rezeption. Wer diesen Band studiert hat, wird definitiv zustimmen müssen, dass eine Beschäftigung mit der deutschen klassischen Philosophie nicht an Franz von Baader vorbeigehen kann. Der dritte Band der Reihe „Baaderiana“ ist ein weiterer Appetizer für die angekündigte kritische Neuedition von Baaders Schriften.

ROSSINI, M./MONTANARI, L.: *L'ambivalenza della modernità. Karl Löwith, Rudolf Bultmann e i fondamenti cristiani dell'Occidente*. Torino: Trauben 2014. 351 p., ISBN 978-88-669-8035-3.

Del tutto assente nel panorama italiano e internazionale è uno studio meditato, approfondito e recente circa la relazione tra Karl Löwith e Rudolf Bultmann. A questa mancanza sopperiscono Manuel Rossini e Luca Montanari con il loro *L'ambivalenza della modernità. Karl Löwith, Rudolf Bultmann e i fondamenti cristiani dell'Occidente*.

Lungi dal proporre una semplice equazione tra modernità e cristianesimo, Löwith e Bultmann si interrogano sul moderno a partire dal fenomeno della secolarizzazione. La secolarizzazione è, infatti, la categoria ermeneutica attraverso la quale Löwith intende dimostrare la connessione fondamentale tra cristianesimo e pensiero moderno, tra l'attuale cultura occidentale e la prospettiva escatologica giudaico-cristiana: questa, aprendo un orizzonte di senso proiettato sul futuro, ha dato vita alla moderna teoria del progresso e alle filosofie della storia, paradossalmente, anche nelle loro forme più anticristiane.

Tale situazione, ci ricorda Rossini nella prima parte del libro (*La "meta-critica del fondamento" di Karl Löwith: una chiave di lettura della modernità*, 9–210), è resa da Löwith con una domanda-guida caratterizzante la sua intera riflessione: come si spiega la filiazione della modernità anticristiana a partire dal cristianesimo? Rossini ricostruisce, allora, con rara chiarezza e precisione ermeneutica la "meta-critica del fondamento" sviluppata da Löwith in *Da Hegel a Nietzsche* (1941) e in *Significato e fine della storia* (1949), opere nelle quali la storia occidentale viene scandita secondo tre grandi fratture epocali: la vittoria dell'escatologia cristiana sulla cosmologia pagana, l'immanentizzazione dell'*eschaton* da parte di Gioacchino da Fiore, preludio delle filosofie della storia moderne con capostipite Voltaire, e la dissoluzione del sistema hegeliano sfociante nello storicismo e nel nichilismo, a cui Nietzsche tenterà di rispondere con la teoria dell'eterno ritorno dell'identico. La filiazione delle moderne filosofie della storia dall'escatologia giudaico-cristiana, che trasferiscono sul piano della razionalità convinzioni tipiche di una dimensione religiosa, è una sorta di "pervertimento" dall'originaria matrice trascendente. Muovendosi da Agostino a Gioacchino, da Voltaire a Lessing, da Hegel a Nietzsche, Rossini non solo si confronta con Löwith e con i suoi maggiori critici (Blumenberg, Bloch, Habermas, Taubes, Caracciolò, Rossi, Marramao), ma propone, insistendo sull'importanza della figura di Franz Overbeck nella comprensione del cristianesimo delle origini, una "terza lettura" della modernità capace di conciliare le analisi apparentemente agli antipodi di Löwith e di Blumenberg. Infatti: «Overbeck, che ha colto prima l'ambiguità del cristianesimo stesso [...] poi la stessa ambiguità della modernità [...], potrebbe essere un *tertium filosofico* che media in sé le due letture contrapposte. Egli riconosce e mantiene infatti il valore *spirituale e culturale* del cristianesimo, valore che pur rischiando di dissolversi nel nichilismo della modernità, sembra ancora mantenersi nelle forme storiche» (162). La teoria della secolarizzazione, la secolarizzazione stessa, trova ora la

sua legittimazione filosofica: Rossini sottolinea la funzione della “meta-critica” del fondamento di Löwith, che permette di avvicinarsi alle questioni “cruciali” della modernità. La “meta-critica” del fondamento è una ermeneutica della storia che applica una sorta di “archeologia” del sapere, una indagine di “stratigrafia” dei concetti, della cultura e della coscienza occidentale. È una ermeneutica *tipica* che solo all’interno dell’Occidente può svilupparsi e compiersi secondo la sua logica: ogni epoca, ogni forma culturale, sociale e religiosa, ha un determinato e preciso riferimento spaziale. L’Occidente aveva il suo luogo nel *cristianesimo*. La “meta-critica” del fondamento osserva e studia i prodotti del tempo dall’*interno*: non è uno strumento che va applicato facendosi scudo di una “oggettività” scientifica alla Weber. Rossini, al contrario, ne sottolinea la sua problematicità e ambiguità, in quanto essa arriva a sondare e a mettere in questione perfino se stessa. Se rimarrà poi condizionata da questa applicazione sul tempo e su di sé, lo sarà conformemente al suo stesso carattere *ambivalente*. Avvicinarsi al proprio tempo significa avvicinarsi al proprio *milieu* originario e di riferimento, di nuovo e sempre a se stessi.

Grande tentativo di avvicinarsi al nostro *milieu* originario e di riferimento è anche la teoria della *demitizzazione* di Bultmann. L’influenza di Löwith sull’indagine di Bultmann, ci ricorda Montanari nella seconda parte del libro (*Rudolf Bultmann: Occidente e cristianesimo*, 213–330) è riconosciuta dallo stesso teologo nel suo *History and Eschatology* (1957). Bultmann, seguendo nella propria esposizione un ordine cronologico (mentre Löwith utilizza un ordine regressivo, dalle concezioni più attuali a quelle più antiche), parte dall’escatologia giudaico-cristiana per poi descriverne la secolarizzazione: si tratta, in sintesi, di una rielaborazione storica e teorica dello schema del precedente lavoro di Löwith, *Meaning in History*. Non si tratta, tuttavia, di una semplice riproposizione poco significativa della linea ermeneutica di Löwith. Montanari sottolinea che «proprio le differenze sul tema della secolarizzazione sono tutt’altro che insignificanti e costituiscono un chiaro indizio dell’inconciliabilità che caratterizza tanto le relative ipotesi sui presupposti della secolarizzazione, quanto le proposte dai due formulate di fronte al “radicalismo” dell’epoca moderna» (227). Il punto di partenza dell’analisi di Bultmann della teologia neotestamentaria è la rilevanza del ritardo della parusia per lo sviluppo della comprensione storica del cristianesimo originario. La soluzione al problema è data in una nuova comprensione dell’escatologia, intesa come evento “presente”, elaborata in forma ancor più radicale che in Paolo, da Giovanni, con la sua rinuncia all’escatologia del futuro che Paolo invece manteneva ancora. Diversamente da Löwith, la filosofia della storia non è frutto di una filiazione “spuria” dall’escatologia di Paolo e di Giovanni, piuttosto, filiazione dalla considerazione della storia teologica: quest’ultima nacque dal suo interesse per la storia della Chiesa e per il suo coinvolgimento con la storia mondana, tralasciando l’attesa degli eventi ultimi. Anche Agostino è interpretato diversamente; mentre in Löwith la *De civitate Dei* era il modello di ogni interpretazione della storia che potesse dirsi cristiana, in Bultmann, al contrario, Agostino propone un modello di

storia del tutto lontano dall'escatologia di Paolo e Giovanni, caratterizzata dalla componente teleologica che rimanda la fine oltre l'eone storico. Altra differenza decisiva tra i due è la lettura del *kerygma* cristiano. Gesù e la Chiesa primitiva si inscrivevano all'interno del quadro dell'escatologia giudaica considerandosi prossimi alla fine del mondo. Il mancato avvento di questa fine, tuttavia, sollecita nei primi grandi teologi, Giovanni e Paolo, un ripensamento dell'escatologia, che da cronologica diviene qualitativa: si storizza l'*eschaton*, esso è già presente nella vita del credente come principio di una nuova esistenza in fede e amore. Questa secondo Bultmann è la vera sostanza del messaggio cristiano una volta *demitizzato*. Il "fallimento" della filosofia della storia non significa, tuttavia, crisi dei suoi presupposti biblici e cristiani, tanto meno un eventuale abbandono dell'intera tradizione biblica per recuperare, almeno come indice di riferimento, l'altra grande madre dell'Occidente, la *scepsi greca* (così Löwith). Le filosofie della storia, secondo Bultmann, non sono un "pervertimento" dall'autentica escatologia cristiana, ma conseguenze dell'escatologia apocalittica e della sua cattiva storizzazione: la sostituzione della Chiesa come istituzione della salvezza e come luogo stesso della "storia della salvezza". Ciò che va riscoperto è piuttosto la decisione nell'istante della fede: ogni istante per Bultmann ha la possibilità di essere un istante escatologico e nella fede cristiana è realizzata questa possibilità, ovvero il senso della storia è realizzato.

La posizione di Bultmann, analizzata in modo ineccepibile da Montanari, sembra però non essere immune alla critica löwithiana. Se si comprende il cristianesimo nel senso del Nuovo Testamento e la storia nel nostro senso moderno, cioè come uno svolgimento secolare, allora una "storia cristiana" è un controsenso. Il mondo dopo Cristo si è appropriato dell'aspettativa cristiana di un fine e di un compimento, e nello stesso tempo ha rifiutato la viva fede in un imminente *eschaton*. Löwith individua di nuovo l'aporia del pensiero storico moderno, il quale, pur secolarizzando la sostanza cristiana, la mantiene per poi allontanarsene senza riuscire a congedarsi definitivamente da essa. Già Rossini aveva argomentato, nella prima parte del lavoro, questa *impasse*: «Come è possibile conciliare la demitizzazione del testo sacro, avanzata da Bultmann, con questa esigenza di una originarietà del cristianesimo, di un cristianesimo non travolto dal processo di secolarizzazione?» (177).

A partire dalle analisi di Rossini e Montanari, possiamo dire che Löwith e Bultmann si presentino come il Nietzsche e il Kierkegaard del Novecento, ben consapevoli però della problematicità e degli esisti nichilistici del nietzscheanesimo e dell'esistenzialismo del secolo scorso. Se Bultmann permette a chi ancora è capace di credere di rinsaldare la fede con una profonda riconsiderazione dell'autentico motivo escatologico del *kerygma*, Löwith concede a chi il dono della fede non lo possiede di andare oltre l'*impasse* tra Dio e il nulla, invitandoci a rifamiliarizzare con quella *natura* che ci circonda e che, al di là di ogni storicismo, pur sempre ci anima. Ma come Löwith ha dovuto superare gli esisti *inumani* del pensiero di Nietzsche, forse oggi chi, come Rossini e chi scrive, stimano imprescindibile l'attuale-inattualità della

riflessione löwithiana dovrebbe tentare di oltrepassare gli esiti *apolitici e incapacitanti* del filosofo tedesco, insistendo sulle possibili *declinazioni politiche* del naturalismo, magari partendo proprio da quel *diritto naturale* che, come faceva notare Jürgen Habermas, Löwith trascurò del tutto nonostante l'importante carteggio con Leo Strauss (curato dallo stesso Rossini per Carocci, nel 2012). Ad ogni modo l'augurio di Rossini e Montanari di «poter fornire, con questo *dialogo* tra Löwith e Bultmann, non solo nuovi spunti interpretativi, bensì un “buon servizio” a due maestri del pensiero» è abbondantemente realizzato tanto che il volume si presenta attualmente come lo studio italiano (e anche internazionale) più aggiornato e dettagliato sui due grandi pensatori tedeschi.

MARCO BRUNI

Rezensionen Theologie

ZANKE, Sebastian: *Johannes XXII., Avignon und Europa. Das politische Papsttum im Spiegel der kurialen Register (1316–1334)* (= SMRT 175). Leiden: Brill 2013, 418 S., ISBN 978-90-04-25898-3.

Was ist Europa? Diese Frage stellt sich unweigerlich auch nach der Lektüre dieses Buches. In diversen Publikationen der letzten Zeit, als *partes pro toto* seien nur Tao Zhangs, H.-J. Schmidts und Andreas Willershausens Studien aufgeführt, wird Europa an prominenter Stelle im Titel genannt oder doch zumindest evoziert – so auch hier. Der bereits erwähnte Sammelband Schmidts hat wie die Augsburger Dissertation Sebastian Zankes Johannes XXII. zum Untersuchungsgegenstand. Spannende Fragen, nicht nur der Kirchenpolitik, sind also sich zu vergegenwärtigen. Bei dem Tagungsband war festzuhalten, dass er keineswegs den im Titel hervorgerufenen Erwartungen genügt. Zankes Studie wird nun im Untertitel äußerst klar präzisiert: „Das politische Papsttum im Spiegel der kurialen Register (1316–1334)“ und ist in fünf Großkapitel unterteilt. Europa, um zur Einfangsfrage zurückzukehren, besteht im Wesentlichen aus den britischen Inseln sowie Frankreich. Ausflüge ins *Patrimonium Petri*, auf den italischen Stiefel oder ins Heilige Römische Reich sind Mangelware, der Streit mit den Franziskanern, der Thronstreit Ludwigs IV. werden konsequent ausgeklammert. Dennoch: Es ist ein gewichtiger Fortschritt, was Zanke hier vorlegt und es sind weitere Studien von ihm durchaus zu wünschen.

Zanke schildert vornehmlich „den Blick nach außen“ (199), durch die Brille der Registerbände. Die Blickrichtung geht einerseits auf den großen Nachbarn Frankreich wie auch auf die britischen Inseln in all ihren Schattierungen. Die Wahrnehmung wird nicht vom örtlichen Klerus bestimmt, sondern von den Gesandten (aber auch Amtsträgern) des Papstes vor Ort; dies dient vor allem auch der Ermittlung des Wahrnehmungsgrades von Konflikten – bei Zanke immer gerne auch „Räumen“ an der Kurie und durch welche Linse dies geschah. Das Herzstück der Arbeit ist die Wahrnehmung des Raumes an der Kurie, betrachtet durch die Überlieferung innerhalb der päpstlichen Register, die Relationen nach außen. Der Zugriff erfolgt in politologischer Art und Weise. Die Quellenlage ist – mit Abstrichen beispielsweise bei der englischen Überlieferung – ausgezeichnet. Grundlegenden Fragen sind die beiden ersten Kapitel [I. Prämissen: Überlieferung, Quellenkritik und methodische Überlegungen (1–38), II. Kurie und Milieu: Avignon im Pontifikat Johannes XXII. (39–73)] gewidmet. Diese Kapitel gleichen einem Parforceritt, das hohe Tempo, das Zanke hier vorlegt, wird auch beibehalten, wenn er kurSORisch den Prozeß gegen Ludwig den Baiern im 8. Pontifikatsjahr behandelt. Das III. Kapitel widmet sich der „Kurie und Politik: Tendenzen der kurialen Raumwahrnehmung“ (75–204) – knapp eben Ludwig dem Baiern, Eduard II. von England und immer wieder „Raumfragen“. Fragen des Raums, Aktion und Reaktion sind der rote Faden des Bandes – und inhaltlich deutlich besser bearbeitet und gelöst, wenn es um die Kommunikation, Entscheidungs-

findung, Wissensüber- und -vermittlung handelt als beispielsweise in der Studie Willershausens (am selben Lehrstuhl als Dissertation approbiert!). Kapitel IV („Päpstliche Politik im Raum: Wahrnehmung, Strukturen und Wirkung“, 205–327) und V („Ein vergleichender Blick: Päpstliche Politik zwischen Paris, Gent und Neapel“, 329–367) wie – an Stelle einer Conclusio – „Alltag an der Kurie: Europäische Politik im Spiegel der kurialen Registerüberlieferung“ (369–374) führen das Werk zu Ende.

Wer mit der Erwartungshaltung, Einblick in das Geschehen an der Kurie zu erhalten, dieses Buch liest, wird leicht enttäuscht, doch dies liegt am eigenen Erwartungshorizont, denn aus den Registern kann nur in geringstem Maße solche Einsicht gewonnen werden. Untersucht wird nicht der Pontifikat Johannes XXII. *in toto*, sondern es werden einzelne Pontifikatsjahre ausgewählt (beispielsweise 8 und 12 – Ludwigsprozeß, sein Romzug wie auch die Absetzung Eduards II. von England) wie auch „Sachthemen“ (Pembroke-Gesandtschaft oder die anglo-schottischen, anglo-französischen, italischen Konflikte und Probleme) in den Blick genommen. Dies dient laut Vorwort dazu, „eine relative Raumwahrnehmung der Kurie zu eruieren“ (XV, Zitat syntaktisch angepaßt). Erkenntnisleitendes Moment, wie oben bereits angedeutet, ist also die Frage, wie und folglich auch durch wen einerseits an der Kurie Konflikte und deren Verortung wahrgenommen, andererseits, wie *in partibus* die Politik beeinflußt wurde.

Ein (bis auf den Titel) gelungenes Buch, das sicherlich viel anregendes Gedankengut bietet und gute Hinweise für weitere Studien bereithält. Johannes XXII. und seinem Pontifikat sind noch viele unaufgeregte Studien zu wünschen.

Beschlossen wird der Band durch bescheidene „Grafiken und Tabellen“ (darunter ein Verzeichnis der Amtsträger und ihrer Ämter in den Kirchenprovinzen nach Reg. Vat. 112 und 114) sowie ein gemeinsames Orts- und Personenverzeichnis.

Wermutstropfen gibt es gleichwohl und vermutlich jedem Leser dürfte irgendwann ein „sapere audē“ in den Sinn kommen, wenn wieder einmal das eigene Licht unter den Schemel gestellt und ein relativierendes Füllwort in den Satz eingeflochten wird, oder gewisse Literatur fälschlicherweise als „akribisch“ (XXII) eingeschätzt wird. Relativ wenige Tippfehler oder Satzungetüme bleiben in Erinnerung, dafür entschädigen aber viele prosopographische Hinweise oder auch ein Erkennen der Qualitäten eines Johannes XXII. Fraglich bleibt vor allem, warum die Arbeit monographisch in einem Block veröffentlicht wurde, die Chancen ihrer Rezeption wäre in einer Aufsatzserie sicherlich höher.

Die brennenden Fragen des Pontifikats Johannes XXII., sein politisches Wirken harren auch weiterhin der Beschäftigung. Zanke gibt jedoch auch diesen Arbeiten Anstöße. Die Bedeutung auch prosopographischer Arbeit wird durch dieses Buch wieder einmal eindrücklich beleuchtet, wirft aber genauso auch einen kleinen Schatten auf das Buch (beispielsweise bei der Bedeutung „informeller Kanäle“). Dass die kuriale Registerüberlieferung ein dankbares Feld ist, wird deutlich. Johannes XXII. als politischer Papst wird

etwas plastischer, auch wenn eine Annäherung an ihn schwierig ist. Dies war er, wie wir aus aragonesischen Berichten wissen, den Zeitgenossen schon. Unterschätzt wird er wohl noch immer – und gerne auch an den Rand des Geschehens gedrängt. Dass der Cahorsiner es selbst wohlmeinenden Zeitgenossen wie Späteren nicht gerade einfach machte (man denke nur „kirchenpolitisch“ an die *visio beatifica*, den franziskanischen Armutsstreit, die erste Lehräußerung zur Kirchenmusik, die Theologenprozesse, „politischerseits“ (doch was ist dies speziell bei einem Papst oder – moderner gesprochen – einem Staatsoberhaupt?) hatte Johannes die systemischen Probleme mit dem Reich (Reichsvikariat, Approbationsproblematik, Thronkampf Friedrichs des Schönen und Ludwigs des Baiern), die Probleme um die Regentschaft Eduards II. sowie dessen Absetzung, die französischen Thronfolgeprobleme) zu stemmen. Aber Johannes XXII. ist auch der geniale Konsolidierer der Kurie und ihrer Verwaltung, der Promulgator der Clementinen... Diese Fragen sind von Zanke ausgeklammert, sie sind wohl weder europäisch noch politisch. Leser sollte dieses Buch dennoch viele finden.

KLAUS-FRÉDÉRIC JOHANNES

WEBER, Christoph: *Vom Gottesgericht zur verhängnisvollen Natur: Darstellung und Bewältigung von Naturkatastrophen im 18. Jahrhundert* (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 36). Hamburg: Meiner 2015, 414 S., ISBN 978-3-7873-2767-6.

1. Vor einiger Zeit ging durch die Presse ein Interview mit einem Bauern aus Bangladesch, der gerade in einer schweren Flut sein Haus verloren hatte. Der Journalist fragte: „Hätten Sie das Haus nicht besser auf einen Hügel abseits der Küste gebaut?“ Der Bauer verneinte: „Das ist es nicht, nein, wir haben zu wenig gebetet und zu wenig gefastet, deshalb hat Gott uns gestraft. Ich werde mehr beten und mehr fasten, dann wird Gott unser Haus in Zukunft verschonen.“ Dazu eine zweite, eine Gegengeschichte. Ein moderner Mensch sieht ein kleines Mädchen frierend und hungernd durch den Großstadtdschungel irren. Er klagt Gott an und ruft: „Konntest du nicht mehr Sorge tragen für diese arme Kreatur?“ Die Antwort von oben: „Oh, ich danke schön für die Erinnerung. Aber das ist gerade geschehen, ich habe für das Mädchen gesorgt, indem ich dich geschickt habe.“

2. Die Katastrophe lässt den Menschen ausrufen: Warum? Wozu? Woher? „Als Betroffene verspüren wir das Bedürfnis, diesen plötzlich in den geregelten Alltagsverlauf hereinbrechenden Zäsuren eine tiefere Bedeutung beizumessen“ (9). Ja, das ist richtig. Das vorliegende Buch bewegt sich zwischen zwei Antworten: In der Vertikale können wir unseren Blick auf Gott richten und in der Horizontale auf die Natur. Der Autor, Christoph Weber, ist Professor am Departement für Weltsprachen, Literaturen und Kulturen der University of North Texas. Er beschreibt in seiner detailreichen Studie die literarische Darstellung von Katastrophen im Hinblick auf „die durch die Naturwissenschaft herbeigeführten paradigmatischen Umbrüche während der

Frühen Neuzeit“ (11). Tatsächlich hat sich im 16. und 17. Jahrhundert das Verständnis von Gott und Natur mit dem Siegeszug der mechanischen Wissenschaft umfassend gewandelt. Die animistisch-göttliche Sicht auf die Natur wurde weitgehend ersetzt durch die kausale Sicht, die alle Ereignisse natürlich erklären wollte und manchmal die volle Übersicht über die Natur forderte. Das hat die Theodizeefrage ebenfalls umfassend gewandelt. Diesem Wandel will Weber in seiner Studie nachgehen. „Entscheidend für diesen paradigmatischen Sinneswandel war (der) Vorsatz, die ungewöhnlichen Erscheinungen als natürliche Ereignisse zu entlarven“ (14). Aufschlussreich ist die Gliederung des Buches in zwei Teile. Der erste Teil (1–218) „beschäftigt sich mit dem theoretischen und literarischen Diskurs“ über Naturkatastrophen (17f.), der zweite Teil (219–363) mit „der ästhetischen Reaktion auf die Umwälzungen der Natur“ (19). Trotz der neuen rationalen und horizontalen Sicht bleibt doch das unerklärliche Faszinosum der Katastrophe bestehen, das in der ästhetischen Wahrnehmung des Schreckens seinen Nachklang und seine fortdauernde Wirkung zeitigt.

3. Nicht überraschend steht das Lissabonner Erdbeben von 1755 im Mittelpunkt der Studie. Hierzu trägt der Autor die eher unübliche These vor, nach der „die optimistisch-theologische Doktrin der besten Welt den Erschütterungen standhielt“ (115). Gemeint ist die vor allem von Leibniz vertretene Lehre von der besten aller Welten, in der wir leben. Trotz Voltaires Spott im *Candide*, trotz der Erschütterung des sechsjährigen Goethe, die vielleicht doch echt ist (anders 111), bildet diese These den Grundstock des Buches und wird häufig wiederholt. So betont der Autor am Ende noch einmal, mit Lissabon 1755 sei „keine Krise des leibnizschen Optimismusgedanken[s] eingetreten“ (360). Tatsächlich kann er eine Vielzahl von historischen Quellen für seine These anführen. Doch der tiefere Grund für diese erstaunliche Beobachtung ist damit noch nicht genannt. Der Autor möchte trotz aller Katastrophen am Sinn der Geschichte festhalten, wenn er auch nicht so genau weiß, ob und wie das möglich ist. In der Katastrophe einen göttlichen Strafbefehl zu sehen, geht nicht mehr, weil wir zu sehr die kausalen Ursachen in der Natur kennen. Mit vielen Autoren erwägt Weber die physiko-theologische These, die bei dem Verlust aus der Katastrophe immer noch auf den Gewinn schaut. Ohne Erdbeben wäre eben die Erde ganz von Wasser bedeckt. Doch auch diese Antwort befriedigt nicht, weil der Mensch dabei passiv bleibt. Es müsste ein Drittes her, aber was?

4. Das Dilemma wird zum Schluss in zwei Sätzen deutlich.

„Mit dem Wegfallen bewährter metaphysisch-theologischer Orientierungspunkte geraten Naturkatastrophen zu verhängnisvollen Schicksalsschlägen. Die kausalmechanischen Abläufe ihrer Verwüstungen mögen durch den naturwissenschaftlichen Diskurs an Transparenz gewonnen haben, aber dieser Rationalisierungsmodus verschließt sich gegenüber der Frage nach dem Sinn...“ (363).

Offenbar sucht und ahnt hier der Autor einen Ausweg aus dem Dilemma. Die Naturwissenschaft selbst könnte ihm zu Hilfe kommen. Denn bei der mechanischen, kausal erklärenden Natur ist die Physik des 20. Jahrhunderts nicht stehengeblieben. Deshalb muss die Revision der Theodizee in der frühen Neuzeit jetzt noch einmal revidiert werden, weil neben die Notwendigkeit in der Natur gleichberechtigt der echte Zufall getreten ist. Mit beiden aber lässt sich Freiheit denken, sowohl die des Schöpfers wie diejenige seiner Geschöpfe. Auf diese Weise erhält die oben angeführte Geschichte mit dem Mädchen ein plausibles Fundament. Der Mensch ist berufen, die Werke Gottes zu tun, besser: mitzutun – zwar nicht alle, aber doch einige, wie zum Beispiel ein Haus nicht zu nahe an der Küste zu bauen oder den Armen zu helfen. Die klassische theologische Lehre von der *cooperatio*, der Mitwirkung am Handeln Gottes, erhält durch die moderne Physik eine neue Glaubwürdigkeit. Dadurch rückt aber auch die Annahme von Leid und Tod, die Gott in Jesus Christus vollzogen hat, neu in den Blick. Christen sind auf den Tod und auf die Auferstehung Jesu Christi getauft und zur Nachfolge des kreuztragenden Christus berufen. Sie wissen, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll (Röm 8,18). Der Autor, der kein Theologe ist, leistet mit seinem Buch einen beachtlichen Beitrag zur Wegbereitung des Evangeliums.

DIETER HATTRUP

AMHERDT, François-Xavier (éd.) : *Vatican II : quel avenir ? Evangile et culture, paroisses et ministères* (= Praktische Theologie im Dialog 41). Fribourg : Academic Press 2016, 292 p., ISBN 978-2-8271-1087-2.

Evaluation suggestive du Concile Vatican II, dans la collection fribourgeoise « Théologie pratique en dialogue / Praktische Theologie im Dialog » (fondée par Leo Karrer, dirigée aujourd’hui par les professeurs en pastorale et pédagogie religieuse francophone et germanophone François-Xavier Amherdt et Salvatore Loiero). Le texte s’inspire du mot d’ordre lancé jadis par le président des Etats Unis, Barak Obama : Yes, we can, afin de voir comment comprendre et réaliser les impulsions du Concile d’après le modèle sociétaire de « gestion du changement » – l’idée de ce rapprochement est du professeur Loiero. L’ensemble du volume se propose de faire le point, après plusieurs colloques et conférences qui ont eu lieu à Fribourg dans le cadre de la commémoration du cinquantenaire du Concile. Les deux parties de l’ouvrage – Evangile et culture entre rupture et dialogue, puis Paroisses et ministères – reprennent des interventions marquantes des rencontres jubilaires (19–192, 193–269).

Dans l’impossibilité d’analyser l’ensemble des apports, j’en retiens trois, soit le chapitre du professeur Loiero sur les signes des temps lisibles dans Vatican II, puis le long texte du privat-docent de Fribourg en théologie fondamentale, Michael Quisinsky, traitant de Vatican II au titre de « Concile de la Tradition » dans la première partie de l’ouvrage (61–76 et 77–192). Dans la partie II je m’arrêterai au chapitre sur prêtres, diacres et laïcs dans les équipes

pastorales, présenté par Alphonse Borras, Vicaire général du diocèse de Liège et enseignant de droit canonique à Louvain-la-Neuve et à l’Institut Catholique de Paris (235–269).

A la suite du chapitre introductif intitulé “Dieu a de l’avenir” (43–59), le professeur Salvatore Loiero pose la question : “Le Concile Vatican II, et aujourd’hui ?” (61–76). Loiero part d’un constat du principal historien du Concile, Giuseppe Alberigo : « Le pape Jean voulait un Concile de transition historique [...] qui fasse passer l’Eglise de l’époque post-tridentine [...] vers une phase nouvelle du témoignage [...] ; en même temps, le Concile devait recourir aux éléments essentiels et durables de la Tradition » (62). C’est ici qu’apparaît l’affirmation programmatique : « Yes, we can ! – ou : le Change-Management (la gestion du changement) comme cadre de la réception du concile Vatican II » (65). A Loiero de mentionner les quatre dimensions d’un Change-Management : Disposition au changement et à la créativité, Capacité de ‘visions’ et de ‘diagnostic’ par anticipation, Aptitude à la formation de concepts à travers le changement, Compétence d’exécution ‘transformatrice’ (66). Loiero termine son propos par une longue citation du théologien jésuite Karl Rahner, tirée d’un discours à Munich juste après le Concile : « Toutefois, il dépend de nous [...] de réaliser ce sens du concile par la grâce de Dieu seule, dans la liberté royale des enfants » (76).

Quisinsky – se réclamant du théologien et Cardinal allemand Walter Kasper et du Canadien Gilles Routhier – prend à cœur la question de la continuité ou de la discontinuité du Concile avec la Tradition. Dans le texte de *Dei Verbum*, la Constitution conciliaire sur la Parole de Dieu, les dimensions pneumatologiques et eschatologiques ont leur poids. Qu’en est-il du rapport entre théologie et philosophie, de *Fides et ratio* (157–161) ? Est-ce que l’époque post-moderne signifierait la fin de toute tradition, la société étant maintenant « détraditionalisée » ? Il est plutôt incontestable que Vatican II a permis de redécouvrir la profondeur et la largeur de cette Tradition (chrétienne) : processus spirituel et communautaire, multiforme et ecclésial, historique et concret, la Tradition est orientée par la Révélation et la volonté salvifique du Dieu Un et Trine. « Si l’on peut qualifier Vatican II comme ‘un concile de la Tradition’, c’est parce qu’il a mis à jour la véritable dimension de la Tradition » (78). *Dei Verbum* affirme : « L’Eglise perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu’elle est elle-même, tout ce qu’elle croit » (DV n. 8). Walter Kasper pouvait en tirer sa thèse de la Tradition en tant que « principe de connaissance théologique » et Gilles Routhier demander « une reprise et un approfondissement de la question de la Tradition, une reprise aussi de la question de l’histoire et de l’historicité du christianisme » (79).

Canoniste et Vicaire général d’un diocèse belge, Alphonse Borras entend traiter d’une collaboration fructueuse entre prêtres, diacres et laïcs dans la Pastorale ou dans les équipes pastorales. Il s’agit d’ailleurs de bien distinguer la charge ministérielle (*munus*) et la fonction (*officium ecclesiasticum*) des uns et des autres dans les équipes pastorales qui sont de nature diverse. Pour un bon fonctionnement de la Pastorale ou pour « situer la place des uns et des

autres dans le champ paroissial » – il faut bien distinguer « la coresponsabilité baptismale de tous et la collaboration ministérielle de quelques-uns » (242–243). On se rappelle des termes de Bernard Sesboüé disant, dès la fin du 20^e siècle : « le ministère ordonné ne confisque pas toute la réalité ministérielle de l'Eglise ». Il faut une articulation de trois principes ecclésiologiques : le principe hiérarchique, le principe communautaire et le principe synodal (254). Borras termine son exposé sur l'énumération de « huit paramètres d'appréciation en interaction mutuelle, sur lesquels se joue concrètement l'articulation des ministères propres à chacun au sein de l'équipe » (264).

Tout cela, le Concile Vatican II ne l'a certes pas résolu définitivement, mais il s'en préoccupe, initiant la démarche. A l'Eglise catholique entière revient maintenant la tâche de poursuivre la cause. Elle assume ainsi l'avenir de Vatican II – pour répondre à la question posée dans le titre du présent ouvrage. S'il nous est permis de formuler une question critique, je mentionnerai mon étonnement de ce qu'en parlant de l'avenir de Vatican II il ne soit pas plus explicitement question de la perspective eschatologique de toute vie chrétienne et de toute réalité ecclésiale (sauf sur quelques pages de Quisinsky, s'inspirant de la Constitution conciliaire *Dei Verbum* [105–107]). Pourtant, un projet concernant « Evangile et culture contemporaine, les paroisses et les ministères » (selon le sous-titre du livre), ne sera toujours qu'avant-dernier par rapport au plein accomplissement du royaume de Dieu – « car – comme dit la prière de l'assemblée devant Dieu – c'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire, pour les siècles des siècles ».

Sept auteurs – professeurs de théologie et personnellement engagés dans les ministères ecclésiastiques – ont relevé sur 300 pages les intentions conjointement pastorales et ecclésiologiques du Concile qui a initié une ère nouvelle pour l'Eglise catholique. Leurs exposés confrontent le lecteur à la question de savoir où, les uns et les autres dans un contexte ecclésial particulier, nous en sommes dans la participation à l'œuvre du Christ dans le monde et dans l'Eglise.

BRUNO BÜRKI

MARQUARD, Reiner: *Menschenwürdig sterben. Vertrauensbasierte Palliativmedizin versus Suizidbeihilfe und Tötung auf Verlangen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 150 S., ISBN 978-3-374-03901-2.

Reiner Marquard qui enseigne la théologie protestante à Freiburg est une voix connue dans le champ de la bioéthique en Allemagne. Dans un petit ouvrage dense, mais d'une lecture aisée, il s'inscrit dans le débat sur l'euthanasie et particulièrement sur le suicide assisté qui a été largement ouvert aussi outre-Rhin ces derniers mois. Il le fait en particulier en répondant à la position plutôt favorable de Hans Küng dans son autobiographie ainsi que dans l'ouvrage que celui-ci avait coécrit avec Walter Jens en 1995 et dans lequel ces auteurs développent un plaidoyer contre une « mort insensée et absurde » à laquelle ils opposent une « mort dans la dignité » (*Menschen-*

würdig sterben). Mais, qu'est-ce qu'une mort dans la dignité, demande Marquard ? Cette question traverse l'ouvrage. L'auteur tente de montrer comment le fait de ne mettre la dignité que dans l'autonomie et les capacités de productions du sujet singulier conduit à une impasse quand il s'agit de rendre compte de situations de fin de vie où ces éléments sont ébranlés. Théologiquement, il s'agit de se démarquer d'une dignité trop pensée aujourd'hui comme être-pour-soi pour revaloriser une dignité de l'image de Dieu comme nécessairement être-en-relation, qui demande fondamentalement de se mettre en état de réception, dans ce qu'il désigne à la suite d'I. Dalferth comme une « passivité créatrice ». Ces deux notions d'être ensemble (*Mitsein*) et de réception ouvrent à notion de confiance comme catégorie fondamentale de lecture de notre existence qui va être le fil conducteur des six petits chapitres qui constituent l'ouvrage.

On montre la confiance comme condition fondamentale sans laquelle notre vie personnelle et sociale ne fonctionne pas, ceci à partir de la petite enfance où la confiance fondamentale (Bowlby) en présence d'un environnement protecteur permet de construire le tissu relationnel dans lequel la personne peut s'épanouir. Cet entourage digne de confiance si important dans l'enfance le sera aussi dans les moments de crise. Comment alors, à une époque où la mort devient plus complexe, penser une médecine, en particulier palliative, où la confiance retrouve sa place première ? Est-ce que cette médecine pourrait intégrer l'euthanasie ou bien, n'a-t-on pas là toujours affaire à une rupture du contrat de confiance, contrat basé fondamentalement sur une promesse de vie qui doit justement déployer sa force au moment critique. À partir de cette option fondamentale, l'auteur va parcourir les thèmes habituels liés à la thématique de l'euthanasie.

L'autodétermination, d'abord. Peut-on, demande-t-il, l'aborder dans le domaine du soin en faisant abstraction de l'asymétrie foncière de ce type de relations qui doit être constamment compensée par la réciprocité. Comment jouer la carte du soin en même temps que la carte de l'autodétermination ? Il dénonce en particulier la caricature que l'on fait des états démentiels (en être réduit à un « paquet de muscles », dixit Jens) à partir d'une conception individualiste de l'autonomie. Dans ce champ sont abordés encore les thèmes plus concrets des directives anticipées ou de la sédation palliative.

La souffrance et la douleur sont incontournables dans cette réflexion. Comment alors en rendre compte dans ce cadre de la confiance fondamentale ? Celle-ci ne nie pas l'inévitable de la souffrance, mais donne la possibilité, en l'abordant sous un autre angle, d'en faire sens, c'est-à-dire la possibilité d'envisager de vivre avec sans que sa disparition soit une condition sine qua non de cette vie. La souffrance ainsi contournée peut être intégrée alors que la médecine devenue technique ne peut être face à elle que dans une posture de combat (Gadamer). Ainsi ce ne sont pas tant la douleur et la souffrance en elle-même qui importent que notre manière de les traiter (Rilke).

Sans donner de solutions concrètes, l'ouvrage se termine par un retour à des outils théologiques pour justement penser ce sens. L'art de mourir (*ars moriendi*), c'est l'art d'avancer sur le chemin, mais aussi l'art d'accompagner

le mourant, l'art du réconfort et de la consolation quand ils se font non pas passivité, mais aide active. Et il faut alors parler et dire explicitement ce que croit, non pas l'individu seul, mais la communauté. La confession de foi partagée devient une parole performative qui replace l'individu blessé et ceux qui l'entourent dans les mains de Dieu parce qu'on « ne peut tomber plus bas que dans sa main » (Margot Käsmann). Ceci est bien développé par des références artistiques, au retable d'Isenheim, ou à la création d'Adam de la cathédrale de Chartres, où on voit Adam souriant sous les mains de son créateur, la tête appuyée sur les genoux de ce dernier. Image du réconfort d'une vie relationnelle avec Dieu qui donne la force de vivre à l'homme, force de vie qu'il ressent particulièrement dans les moments critiques de son existence quand il en cherche le fondement, le but et ce qui la soutient. C'est alors cette confiance comme posture (Jean sur le sein du Christ dans la dernière Cène) qui est proposée comme outil théologique pour confronter la mort difficile, et ceci avant toute argumentation éthique.

Il s'agit là d'un livre stimulant dans la mesure où il ne répète pas une nième fois les arguments rabâchés pour ou contre le suicide assisté, mais que changeant l'angle de vision, il offre la possibilité de penser une confiance censée répondre à l'angoisse mortifère. Marquard connaît bien son sujet. Il convoque de manière pertinente et riche la philosophie, l'éthique médicale, l'histoire de l'art, la poésie ou la littérature. L'ouvrage est peu dans l'argumentatif et la confrontation, l'auteur y développe ses propres thèses avec une certaine assurance. Sans se lancer dans des démonstrations probantes, il indique un chemin qu'il (et nous le suivons volontiers) a de bonnes raisons de croire le plus riche et le plus porteur de sens. La théologie est confessionnellement marquée par la tradition luthérienne qui ouvre des portes intéressantes, par exemple dans la manière de rappeler l'extériorité de Dieu pour contrer le mouvement d'auto-centrement de l'homme, ou que l'on peut lire de manière plus critique quand elle valorise probablement trop la parole en déprécient le rite ou dans les réflexions finales sur la possibilité de parler d'une mort de Dieu.

THIERRY COLLAUD

