

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	63 (2016)
<b>Heft:</b>	2
<b>Rubrik:</b>	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:** 24.01.2026

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

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUES

### REZENSIONSARTIKEL

CHRISTOF BETSCHART

#### Le noyau personnel dans la philosophie steinienne. Au sujet de la thèse de Bénédicte Bouillot<sup>1</sup>

Bénédicte Bouillot, aujourd’hui professeure de philosophie au *Centre Sèvres* de Paris et au *Studium de philosophie du Chemin Neuf* à Chartres, a soutenu sa thèse de doctorat philosophique en novembre 2013 à l’*Institut Catholique de Paris*, avec un jury de thèse composé d’Emmanuel Falque (directeur), Philippe Soual, Jean-François Lavigne, Michel Dupuis et Philibert Secretan. Elle vient d’être publiée dans la collection « De Visu » fondée et dirigée par Emmanuel Falque. La thèse reprend la structure de la première monographie sur la philosophie steinienne proposée par Reuben Guilead *De la phénoménologie à la science de la Croix. Itinéraire d’Edith Stein* en 1974. La similitude entre le titre de Guilead et le sous-titre de Bouillot (*De l’époche phénoménologique à la nuit obscure*) est d’autant plus frappante quand on sait qu’Edith Stein interprète la nuit obscure sanjuaniste dans le sens d’une science de la Croix. Guilead proposait une lecture de l’œuvre steinienne en trois parties distinguant, voire séparant la phénoménologie, la philosophie chrétienne et la mystique. Bouillot reprend une tripartition similaire (phénoménologie, philosophie de l’être et mystique), mais insiste plus que Guilead sur la continuité dans l’œuvre (10–13; cf. 28–33). En plus, suivant une tendance dans la récente recherche steinienne, Bouillot n’étudie pas l’anthropologie steinienne au sens large, mais se concentre sur ce qu’elle appelle le « noyau de l’âme ». Une note terminologique s’impose. Alors qu’Edith Stein utilise très souvent l’expression « noyau de la personne » (*Kern der Person*), elle évoque seulement une fois, dans *Puissance et acte*, le « noyau de l’âme » (*Kern der Person*, PA 173). Comment justifier l’apparition dans le titre de ce syntagme isolé dans le corpus steinien ? Etant donné qu’il n’y a pas de terminologie steinienne qui traverse de bout en bout son œuvre, cette expression a l’avantage de faire un trait d’union entre l’œuvre de jeunesse qui privilégie le « noyau » et l’œuvre après son baptême qui valorise progressivement l’« âme » avec de très nombreuses nuances. Le noyau de l’âme permet à Bouillot de poser la question de l’individualité et de la liberté de la personne humaine, telles que Stein les met en valeur dans ses recherches.

Nous saluons d’abord le sérieux de l’approche génétique choisie par l’auteure qui permet de pénétrer le chemin parcouru par Stein et les approfon-

<sup>1</sup> BOUILLOT, Bénédicte : *Le noyau de l’âme selon Edith Stein. De l’époche phénoménologique à la nuit obscure* (= Coll. De Visu) Paris : Hermann 2015, 490 p., ISBN 978-2-7056-9076-2.

dissements progressifs. En même temps, cette approche permet d'élucider le développement de la terminologie et la diversité des sources utilisées dont Bouillot montre sa maîtrise surtout (mais pas seulement) en ce qui concerne le domaine phénoménologique y compris la phénoménologie française plus récente. La première partie de l'œuvre propose sous le titre « Noyau de l'âme et phénoménologie » (35–189) une approche des œuvres de jeunesse d'Edith Stein (*Le problème de l'empathie*, les contributions dans le *Jahrbuch* de Husserl et *Introduction à la philosophie*). Le questionnement sur l'individualité de la personne se pose dans le contexte de sa recherche phénoménologique qui pousse Stein à ne pas vouloir exclure de sa quête philosophique la possibilité « d'une percée hors de la sphère immanente » (56) engageant une approche que Bouillot appelle avec Gabriel Marcel une « hyperphénoménologie » (30) en insistant sur le fait que le dépassement de la phénoménologie est possible seulement à partir des résultats et des problèmes irrésolus d'une recherche phénoménologique. Du point de vue phénoménologique, l'individualité de la personne se situe à trois niveaux : d'abord l'individualité « numérique » (75) du moi pur, puis l'individualité qualitative du flux de vécus et finalement l'individualité de la personne concrète. Ce troisième niveau permet de poser une question importante : faut-il considérer l'individualité qualitative de la personne concrète uniquement comme constituée transcendantalement par un moi pur qui en tant que tel n'a aucune qualité ?

Le deuxième chapitre de la première partie sur la structure ontique de la personne (79–150) donne une réponse négative. L'individualité de la personne concrète n'est pas simplement le résultat de la constitution transcendantale des vécus, mais déterminée par un « noyau » qui n'est pas le produit, mais au contraire la condition *a priori* qui se manifeste plus ou moins dans la vie de la personne. Selon Bouillot, l'originalité de Stein consiste « en la mise en évidence du lien particulier de chacune des composantes personnelles [corps, psyché, âme] au *noyau de l'âme* » (79). Ce parcours d'analyse constitutive de la structure ontique de la personne humaine permet non seulement de suivre la recherche de la jeune phénoménologue avec les concepts clé de ses œuvres dans son intérêt pour le corps-propre (*Leib*, 80–84), pour la motivation comme loi de l'esprit (99–103), pour la dimension affective et en particulier le caractère (106–124). En effet, la volonté et l'affectivité humaine révèlent, plus que l'intelligence et les sens, la singularité de la personne humaine que Stein découvre dans le noyau personnel. Selon Bouillot, l'analyse des vécus affectifs est le motif principal de la différenciation entre psyché (*Psyche*) et âme (*Seele*), étrangère à Husserl, qui se montre le plus clairement dans les différentes couches du manuscrit *Introduction à la philosophie*. L'âme en effet peut être considérée comme « un véritable *a priori* de la subjectivité » (143), même si cette perspective est contraire à celle de Husserl qui insiste sur la constitution immanente de l'individualité. On le voit, Bouillot soutient ici l'ouverture de Stein vers une « conception substantia-liste traditionnelle de la subjectivité, sans indiquer les éventuels prolongements que de tels résultats autoriseraient, voire exigeraient, en direction

d'une pensée plus vaste de l'être, qui permette de clarifier le statut ontologique de l'âme et de son noyau. » (148 ; cf. 188)

Le troisième chapitre de la première partie « Noyau de l'âme et liberté. L'appel des valeurs » (151–184) met en évidence à la fois la « dimension essentiellement créatrice » (166) du *fiat* dans l'acte volontaire et en même temps la prise de position de la volonté (*Willensstellungnahme*) motivée non seulement par les circonstances, mais aussi par le noyau individuel. Selon Stein, la manifestation du noyau dans la vie actuelle de la personne dépend de la personne humaine en tant qu'elle est capable de se former elle-même, ce qui implique à la fois l'ouverture à l'autre et l'intériorisation (177). L'auteure résume en conclusion les acquis de la première partie, en particulier la centralité de l'affectivité qui selon Stein, à la suite de Scheler, est révélatrice (non constitutive) d'une individualité qualitative comme *a priori* de la subjectivité transcendantale. Stein est particulièrement attentive aux limites de l'anthropologie phénoménologique au point que, même sans considérer les circonstances de sa vie, l'intérêt pour la philosophie peut se justifier.

La deuxième partie de l'œuvre sur « Noyau de l'âme et philosophie de l'être » (191–369) propose d'abord une introduction assez développée sur la découverte du monde de la scolastique et l'intuition steinienne « qu'une authentique philosophie de l'être ne peut être ni exclusivement ontologie essentialiste – *Wesensphilosophie* –, ni exclusivement philosophie de l'existence – *Existenzphilosophie* » (207), comme cela se constate dans la « trilogie ontologique » (212), c'est-à-dire *Puissance et acte*, *La structure de la personne humaine*, *Être fini et être éternel*. Le fil rouge de cette partie est la question « en quoi les ressources de la métaphysique traditionnelle permettent à Edith Stein d'approfondir son approche phénoménologique de l'individualité et de la liberté humaines » (222–223). Le premier chapitre sur « La percée du fini vers l'éternel » (225–285) part de la subjectivité comme « voie obligée vers une connaissance valide de l'être » (226), une voie qui, en dialogue critique avec Heidegger, conduit de l'être du je pur dans sa temporalité et dans sa finitude à l'être du je éternel et infini. Ce passage est possible notamment à partir de la certitude naturelle d'être maintenu dans son existence, ce qui n'est pas seulement le sentiment de sécurité (*Geborgenheit*) religieuse (244–247), mais « une disposition affective fondamentale du moi fini dans son rapport à l'être » (248). Ainsi, elle peut reprocher à Heidegger que sa pensée est « dominée *a priori* par la thèse de la temporalité de l'être, par le préjugé selon lequel on ne peut sortir de l'expérience temporelle et de l'horizon du monde » (251–252).

Le deuxième chapitre sur le « Statut ontologique du noyau de l'âme » (287–335) aborde la question de l'individualité sous le double aspect de l'individualité de la forme vide (la subsistance abstraitemment prise) et l'individualité au sens qualitatif qui se différencie selon les régions ontologiques : ainsi, « [l']homme, qui n'est ni ange ni bête, tient néanmoins des deux, en tant qu'il participe du monde de l'esprit [298–313] et de celui de la matière [313–321]. La racine de son individualité doit donc refléter cette double appartenance » (288). Le caractère spirituel de l'être humain s'exprime dans son

« noyau » – concept que Stein utilise jusque dans *Puissance et Acte*, puis une dernière fois dans l’anthropologie philosophique de Münster (322–323) – et rend impossible la solution thomiste standardisée – à distinguer de Thomas lui-même – de la *materia signata quantitate* comme principe d’individuation.

Le troisième chapitre sur « Noyau personnel et liberté. Le paradigme artistique » (337–359) pose la question de la liberté du Créateur par rapport à celle créaturale *responsive*. Bouillot propose le paradigme artistique, parce que l’œuvre d’art révèle et forme la personnalité de l’artiste. L’expression artistique montre le caractère responsif de la liberté humaine précédée par un sens à réaliser, contribuant à la réalisation de l’humanité entière (349–354) par une vie authentique (354–359). Ainsi, comme Bouillot le souligne en conclusion de toute la deuxième partie, le *noyau* n’est pas « d’abord une essence abstraite, mais ce que l’âme attentive pressent obscurément et mystérieusement d’original en elle-même et dans les autres » (364). Vivre selon cette originalité signifie de consentir « à être quelque chose de déterminé et de singulier, qui prend sens dans le concert des étants » (368).

La *troisième partie* sur « Noyau de l’âme et expérience mystique » (371–463) propose à titre d’hypothèse de concevoir le vécu religieux comme paradigmatic pour « l’expérience subjective dans sa vérité la plus radicale et la plus nue » (374) ; il s’agit en d’autres termes de « reconstituer la portée philosophique du phénomène mystique » (376) et cela à partir d’une étude eidétique dans le contexte d’autres recherches comme celle de Rudolf Otto et de Gerda Walther. Dans la dernière œuvre de Stein, *Science de la Croix*, Bouillot souligne la continuité du travail philosophique et cherche à mettre en lumière « un rapprochement entre la nuit obscure et l’ἐποχή, qui offre elle aussi à sa manière une vision renouvelée du monde » (401).

Dans le premier chapitre sur « Vacuité du moi et de la liberté » (405–426), Bouillot part avec Jean de la Croix de l’expérience du vide dans la nuit obscure, pour ensuite suivre la réflexion de Stein dans son essai *Liberté et grâce*, écrit probablement déjà en 1921. L’attitude du démoniaque, qui consiste en l’« absolutisation du moi et de la liberté » (421), met en relief une donnée anthropologique fondamentale que le théologien peut appeler « péché » et dont Bouillot dit qu’il s’agit de « la vacuité foncière du moi, non seulement pur, mais également concret » (424). Le chemin de sortie, selon Stein, est de se perdre pour se trouver. Cette heureuse perte se réalise déjà dans l’ἐποχή phénoménologique pour s’accomplir dans la nuit obscure (425–426).

Le deuxième chapitre « Se perdre pour se trouver : la loi kénotique de l’existence » (427–463) permet à Stein de montrer à la suite de la mystique sanjuaniste que l’individualité de la personne humaine – à la fois au sens de l’ipséité et au sens qualitatif (435) – est préservée et se révèle dans l’union mystique, parce que cette union est une union d’amour qui seul donne accès à l’individualité qualitative. Mais l’amour – qui devient l’un des thèmes clé chez Stein notamment dans sa reprise d’Augustin – n’est pas seulement révélateur, il enrichit aussi la personne jusque dans sa profondeur : « l’amour, sans détruire l’individualité, l’enrichit néanmoins au-delà de toute essence

originaire (ou noyau, chez l'homme), par la pénétration de l'autre en soi, selon une dynamique proprement *créatrice*. » (457)

L'épilogue (465–475) ressaisit le chemin parcouru dans la thèse que le mystique « apparaît *in fine* comme le véritable *modèle existentiel* dans la philosoph[i]e steinienne » (465). Sur l'arrière-fond de cette thèse, Bouillot présente les résultats de son travail en trois points : premièrement au sujet du concept de noyau, « c'est probablement en référence à l'idée augustinienne d'une profondeur du moi, prolongée à travers l'image théresienne du château intérieur, que l'expression métaphorique de *noyau de l'âme* trouve, dans la pensée steinienne, son sens le plus riche » (469). Le concept du noyau, que Stein utilise dès sa thèse de doctorat, montre toutes ses virtualités en étant mis en lien avec le témoignage des mystiques. Deuxièmement, Bouillot reconnaît, au sujet du statut de l'*ἐποχή*, l'inspiration fondamentalement phénoménologique de tout le parcours steinien dans la reprise continue du « *motif epochal* », pour ainsi dire une « *odyssée de la réduction* » (473) dans sa phénoménologie, mais aussi dans son « *hyperphénoménologie* » (472) et dans la nuit obscure. Troisièmement, le questionnement husserlien sur l'énigme de la transcendance se complète chez « Stein avec l'étonnement devant l'énigme du singulier » (474), et elle poursuit, « [l']élucidation de cette énigme conduit [...] progressivement du *je suis* phénoménologique, vers la transcendance des essences, celle de l'âme, et ultimement à la transcendance du *Je suis* divin, à la lumière duquel s'éclaire ultimement le fondement et le sens du *je suis humain* » (474). Avec cette réflexion sur l'analogie entre personne humaine et divine – nouveau thème clé de la recherche steinienne – se conclut le livre.

L'ouvrage de Bouillot vient d'être présenté en suivant les différentes parties et chapitres qui le composent. La présentation aura pu donner, je l'espère, un aperçu de la richesse et de la profondeur de cette thèse de doctorat. Il me reste maintenant de proposer une évaluation critique du travail en mettant d'abord en lumière la grande richesse dans la documentation des sources steiniennes – je retiens en particulier le dialogue articulé avec Husserl et Scheler – combiné avec le souci et la capacité de connecter la recherche steinienne avec des auteurs plus récents notamment en France : Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry ou Jean-Luc Marion. Le choix de fréquenter les « grands » a sans doute contribué à la qualité du présent travail, mais il ne reste qu'on aurait pu s'attendre à une liste plus exhaustive des publications de la littérature secondaire steinienne sur le thème de l'individualité, très présent dans les recherches récentes (surtout en italien).

Le thème du noyau de l'âme est développé par Bouillot surtout en ce qui concerne son individualité et son rapport avec la liberté humaine. Mais une multiplicité d'autres questions connexes sont intégrées. Ainsi, Bouillot aborde tout au long de son travail la question épistémologique d'une possible hyperphénoménologie et par conséquent la question de la transcendance (non purement immanente) du monde extérieur, du monde intérieur et de Dieu. D'autres thèmes comme le statut de l'affectivité dans la révélation et la constitution de la personne, les débats scholastiques autour du *principium*

*individuationis*, la liberté humaine et son déploiement éthique et artistique, finalement l'expérience mystique dans la spiritualité carmélitaine sont sérieusement intégrés dans le travail. Cette richesse thématique est bienfaisante dans le contexte français qui est pauvre en publications académiques sur Edith Stein. Parcourir toutes les grandes œuvres steiniennes, y manifester l'originalité notamment par rapport à Husserl et la richesse de son questionnement anthropologique centré autour du noyau de l'âme, de l'individualité et de la liberté est un réel apport à la recherche.

Mais cette richesse se rachète par l'impossibilité de suivre toutes les tendances présentes dans ces thèmes et peut-être même, en partie, dans le fil rouge : qu'en est-il vraiment de ce noyau ? Pourquoi Stein distingue dans les *Beiträge* clairement le noyau et l'âme, alors qu'à partir de son anthropologie philosophique de Münster elle abandonne cette distinction (322) ? A ce sujet, une étude génétique sur *Puissance et acte* et l'anthropologie philosophique aurait pu donner des éclairages précieux au sujet de cette modification terminologique révélatrice d'un élargissement de perspective qui – à mon avis – est lié à l'accentuation de la dimension téléologique intrinsèque dans le devenir personnel. Stein ne voit plus seulement dans le noyau ce que la personne *peut* devenir (comme c'était le cas dans la thèse sur l'empathie), mais aussi – ce serait à préciser et à articuler avec sa conception de la liberté – ce qu'elle *doit* (soll) devenir (PA 139). Une autre question, pour rester avec le concept clé de la thèse, aurait mérité une majeure attention : il s'agit de la thèse de l'immutabilité du noyau (PE 177 [123]), mise en question déjà en 1919 dans *Individu et communauté* avec la possibilité d'une transformation (*Verwandlung*) par une force supérieure ('*jenseitige*' *Macht*, IG 195) et plus clairement par la suite comme un déploiement (*Entfaltung*) du noyau (PA 141) avec un renvoi au chapitre dédié à l'âme humaine dans sa singularité (PA 255–263).

J'ajoute une réflexion au sujet de la troisième partie sur l'expérience mystique. La thèse principale est que les vécus religieux, ou bien l'expérience mystique, n'ont pas seulement une pertinence « régionale », mais peuvent être considérés comme accomplissement de l'expérience originale de se sentir en sécurité dans son être (374). Stein parle dès *Causalité psychique* et *Introduction à la philosophie* de vécus religieux dont l'essence est – dans la ligne de Reinach – le sentiment de sécurité (*Geborgenheit*) qui fait saisir l'existence d'une force spirituelle (EPH 171) et contribue au renouveau de la force vitale (PK 73). Plus tard, dans l'analyse de la fin du deuxième chapitre d'*Être fini et être éternel*, Stein se fraie un chemin depuis la fragilité du je humain vers la solidité de l'être éternel. Elle sollicite – comme expérience originale humaine – le sentiment de sécurité en utilisant l'image d'une mère qui tient son enfant dans son bras fort (EES 60). Cependant, comme dans les œuvres antérieures, elle évite encore tout vocabulaire personnel en parlant de l'être éternel. En effet, le retournement s'opère surtout dans le sixième chapitre d'*Être fini et être éternel* où Stein introduit, dans la perspective de sa philosophie chrétienne, l'auto-nomination de Dieu comme « je suis qui je

suis » (EES 293), ce qui entraîne la transformation de l'*analogia entis* en *analogia personae*.

C'est précisément à ce niveau que je ne vois pas comment identifier d'un côté une expérience originale de l'être éternel et de l'autre côté une relation interpersonnelle. Sur ce point, dans ses dernières œuvres, Stein considère que l'expérience mystique est essentiellement caractérisée par sa dimension interpersonnelle (la rencontre avec Dieu de personne à personne, WGE 46) et un nouveau type (*Art*) de gratuité, deux aspects qui ne sont pas présents – si ce n'est peut-être en germe – dans l'expérience originale. Ainsi, l'expérience mystique serait paradigmatische d'abord et surtout, et cela dans la ligne de la philosophie dialogique, pour les vécus interpersonnels.

Toujours dans la troisième partie, plus précisément dans le premier chapitre sur la vacuité du moi, je tiens à questionner l'affirmation que la vacuité du moi concernerait « non seulement [le moi] pur, mais également concret » (424). Est-ce que cette affirmation est compatible avec la thèse même du noyau de l'âme ? Ne faut-il pas plutôt admettre une consistance ontologique du noyau inconciliable avec la vacuité du moi concret ? Où faudrait-il alors préciser qu'il s'agit de la vacuité du moi uniquement du point de vue existentiel ? Si d'un côté la thèse de la vacuité du moi concret me semble aller trop loin par rapport au thème même de la thèse, je dirais d'un autre côté que la loi kénétoïque résumée dans le chapitre suivant avec la formule « se perdre pour se trouver » (427) ne va pas suffisamment loin. En effet, le « pour » final n'est pas utilisé par Stein et à mon avis avec raison, car cette finalité peut faire penser à un égoïsme poussé à son extrême, c'est-à-dire une instrumentalisation de la perte en vue d'un gain personnel, à la manière d'un étudiant qui renonce à un plaisir aujourd'hui pour avoir une bonne situation demain. De ce point de vue, la logique du don de soi chez Stein me semble viser une gratuité interpersonnelle qui exclut la finalité de se trouver soi-même, en tout cas s'il s'agit de la finalité principale et directe (FG 30).

En outre, dans un travail si bien fait, la précision des références aux termes et expressions allemandes aurait pu être plus soignée. Il est dommage également que les références à l'original allemand ne sont pas systématiquement offertes au lecteur. Même si on peut y voir une requête exagérée d'un recenseur germanophone, cela aurait souligné l'exigence d'un contact constant avec le texte original aussi dans les recherches steiniennes en France, dont Bouillot est devenue protagoniste.

Je ne pourrais pas conclure cette recension sans réaffirmer – après ces annotations plus critiques – l'excellente qualité de cet ouvrage et en particulier de la première partie qui propose un nouveau standard dans la recherche. Il y a de l'espoir dans la recherche steinienne en France et il reste à souhaiter que Bénédicte Bouillot puisse continuer d'y contribuer d'une manière aussi réussie.

RAUL HEIMANN

Transzendentale Transzendenz? Rückfragen an  
Simon L. Frank anhand von D. Stammers Monographie *Im Glauben Gott  
begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks*<sup>1</sup>

Simon L. Frank gehört gewiss zu den weniger bekannten Denkern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Möglicherweise zu Unrecht. Denn für den Philosophiehistoriker Senkowski ist er der „größte russische Philosoph überhaupt“. Umso erfreulicher ist, dass Frank nach der Werkausgabe Peter Ehlens (*Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert. Simon L. Frank: Das Gottmenschliche des Menschen*) durch die tiefsthinige und umfassende Dissertation Stammers eine weitere Würdigung erfährt.

Wer war Simon Frank? Er wurde 1877 als Sohn jüdischer Eltern in Moskau geboren, studierte ab 1894 in Moskau und später in Berlin. 1911 wurde er Dozent in St. Petersburg und veröffentlichte dort 1915 das Grundlagenwerk *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis*, das „wohl bedeutendste Buch der russischen philosophischen Literatur im 20. Jahrhundert“ (D. Tschizewskij). 1922 musste Frank als Nicht-Marxist Moskau Richtung Berlin verlassen, 1938 floh er als Jude nach Frankreich und 1945 emigrierte er nach London.

Das bewegte Leben der Suche nach einer Heimstatt spiegelt sich auch in seinem Denken wider. Angetrieben von der Frage nach dem letzten Grund des Seins verarbeitete Frank neuplatonische (Augustinus, Cusanus), transzental-philosophische (Kant, Fichte), phänomenologische (Husserl, Scheler) und personalistische Ansätze (Buber, Rosenzweig). Diese Ansätze verband er zu einer Ontologie, Anthropologie und Theologie, die in einer Lehre vom „Gottmenschthum“, der „Zweieinheit von Gott und Mensch“ gipfeln. Die Vielzahl an Ansätzen weckt die Frage nach der Einheit von Franks Denken. Anders als z.B. Anne Rörig bejaht Stammer diese Frage und versteht Franks Denken als einen „einheitlichen Prozess der Entfaltung eines Grundgedankens“ (18). Stammers Arbeit lässt sich als ein umfassender Versuch verstehen, möglichst voraussetzungsfrei diesen Grundgedanken Franks systematisch zu entfalten, zu begründen und der heutigen Wissenschaft, insbesondere der philosophischen Theologie, zugänglich zu machen.

Der Ausgangspunkt ist die „philosophische Frage nach dem tiefsten Grund der Wirklichkeit“ (14). Dieser Grund ist für Frank der „Kulminationspunkt von Erkennen und Sein“ (14), den zu erfassen ein „transzentaler Überschritt“ der Rationalität zum „transrationale[n] Erleben der Immanenz des Transzendenten“ (15) unternommen werden muss. Von diesem neuen Erfahrungs- und Seinsbegriff her sucht Frank einen Zugang zum Menschen und zu Gott. Dieser grundlegenden Struktur folgt der Aufbau von Stammers Arbeit: der erste Teil entfaltet die Ontologie (Kap. I–III). Der zweite Teil vertieft diese Überlegungen mittels anthropologischer Überlegungen (Kap.

<sup>1</sup> STAMMER, Dennis: *Im Glauben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks*. Freiburg: Verlag Karl Alber 2016, 352 S., ISBN 978-3-495-48791-4.

IV) und der letzte Teil betrachtet deren theologische Implikationen (Kap. V). In jedem Kapitel stellt Stammer die Gedanken Franks ausführlich dar, ordnet sie systematisch ein und stellt kritische Rückfragen aus der wissenschaftlichen Perspektive. Die Antworten auf diese Kritiken zeigen nicht nur die philosophische Relevanz des Frank'schen Denkens, sondern auch die Umsichtigkeit und Reflektiertheit seiner Deutung. Kritisch angemerkt sei hier allenfalls, dass dem rekonstruierten Denken ein konkretes Ausgangsproblem fehlt, durch das die leitende Frage nach dem Grund der Wirklichkeit motiviert werden kann. In der Folge erscheinen viele Begriffe und Überlegungen abstrakt, was die Arbeit mehr für Wissenschaftler als für Laien zugänglich macht.

Begibt man sich jedoch unter Stammers souveräner Leitung in das ontologische Denken Franks, wird schnell deutlich, dass Frank Ontologie nicht als eine abgeschlossene Theorie, sondern als das Verfolgen der Frage „Was ist?“ versteht. Frank entwickelt den Seinsbegriff stufenweise ausgehend von den Alltagsintuitionen über die Wirklichkeit mittels einer transzendentalen Fragebewegung, die nach dem auf jeder Seinsstufe vorausgesetzten Seinsbegriff fragt. Ohne den Nachvollzug dieser Denkbewegung bleibt das begriffliche Ergebnis „eine leere Abstraktion“ (21). Aus diesem Grund stellt Stammer nicht einfach die Begriffe und Theoreme dar, sondern entfaltet dessen innere Dynamik und eröffnet somit einen Zugang zu den tieferen Begründungszusammenhängen von Franks philosophischem System.

Auf der ersten Stufe der ontologischen Reflexion erfasst Frank die empirische Wirklichkeit, die nicht nur physisch-materielle, sondern auch psychisch-seelische Phänomene umfasst, kurz „überhaupt alles, was in irgend-einer Form ‚gegeben‘ ist“ (23), d.h. im Bereich der Erfahrungsdaten. Dieser Anfang erscheint zunächst plausibel, jedoch lässt sich hier schon eine erste Rückfrage formulieren. Frank scheint den ethisch-moralischen Phänomenen, wie etwa gerechten Handlungen, keine besondere Beachtung innerhalb seiner Ontologie zu schenken. Ausgangspunkt der transzendentalen Denkbewegung ist die empirische Wirklichkeit in ihrer ganzen Ambiguität. Kann deren gesuchter Ermöglichungsgrund mehr sein als ein ambivalentes Sein? Diese Frage lässt sich nur am weiteren Gedankengang beantworten.

Auf der zweiten Stufe der Denkbewegung verdeutlicht die Reflexion der empirischen Wirklichkeit, dass abstrakte Entitäten wie Raum und Zeit „als formale Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungsdaten“ (26) stets mitgedacht, aber nicht empirisch gegeben sind. Beide Arten der Wirklichkeit zusammen bilden die objektive, dem Menschen vorgegebene Wirklichkeit. Insofern Frank hier formale Bedingungen zur Wirklichkeit zählt, folgt er einem „metaphysischen Platonismus und erklärt die ‚transzentrale Logik‘ zur ‚Logik des Seins selber‘“ (27). Ob hier Kants Kritik am Schluss von der Denknotwendigkeit auf die Wirklichkeit (KrV, 529) berechtigt wäre, bleibt an dieser Stelle offen.

Auf der dritten Reflexionsstufe entdeckt das transzentale Bewusstsein „die jeden gegenständlichen Bewusstseinsakt bedingende Voraussetzung einer ‚untrennbaren, unmittelbaren Einheit‘“ (35), das sog. Selbstsein. Die

weitere Reflexion auf die Bedingungen dieses Selbstseins entdeckt dessen Bezogenheit auf anderes. „Nur durch diese Bezogenheit auf ein mir gegenüber anderes Sein bin ich ferner überhaupt in der Lage, das sich mir als ‚meine Realität‘ offenbarende Sein als ‚eigenes‘ zu begreifen“ (41). Dieses „Andere“ sind einerseits als Teil der objektiven Realität die anderen Menschen und die Kultur, durch die ein Mensch erst das ist, was er ist. Andererseits ist es der absolute Seinsgrund, als letzte, notwendige Möglichkeitsbedingung des eigenen Seins überhaupt (43).

Dieses Absolute reflektiert Frank auf der vierten Stufe, jedoch nicht direkt, sondern in seiner Beziehung zum Relativen, aus der Perspektive des Relativen. Das absolute Sein kann weder Teil des relativen Seienden sein, noch kann es gänzlich von ihm getrennt sein. Es umfasst vielmehr beides, die Vielheit des relativen Seienden und die Einheit absoluten Seins. Dieses „Sein als Einheit von Einheit und Vielheit“ (80) ist transzental erschlossen, aber nicht mehr begrifflich-rational fassbar. Frank bezeichnet dieses ontologische Konzept als „Antinomischen Monodualismus“ (80–86). Es markiert den Punkt, an dem die Rationalität überschritten werden muss, da jede rational-begriffliche Fassung auf Entgegensetzungen beruht, die das absolute Sein stets transzendiert. „Die Einsicht der docta ignoratio ist also das rational begründete Wissen um die Funktionsweise und Begrenztheit der Rationalität“ (75). Diese Einsicht Franks erscheint gewagt, ist es doch nach ihm die Rationalität selbst, die dieses Absolute erschließt und somit zugleich in sich und außer sich setzt. Allerdings weist Stammer zu Recht darauf hin, dass die Rationalität nur durch den Bezug auf ein Etwas, das nicht sie selbst ist, denkbar ist. Das Transzendentale als transzendentale Bedingung der immanenten Rationalität – ein erstaunliches und bedenkenswertes Ergebnis der Frank'schen Ontologie!

Diese abstrakten ontologischen Überlegungen holt Stammer im folgenden, anthropologischen Kapitel phänomenologisch ein. Dazu durchläuft er die zur Ontologie analogen Stufen anhand der Frage, was das menschliche Sein und dessen Grund ist. Zuerst erkennt der sich reflektierende Mensch seinen Körper sowie seine Seele als seine Seinsarten (entspricht Stufe 1 und 2), sodann die beiden zugrunde liegende Einheit des Selbstseins (entspricht Stufe 3). Das geistige Selbstsein gründet wiederum in der Teilnahme am absoluten Sein: „Das Innerste unseres seelischen Lebens, also das uns am meisten Immanente, verwirklicht sich und besteht bloß in einem immanenten Transzendieren über das rein immanent Seelische“ (150). Diese Einheit der Immanenz und Transzendenz im menschlichen Sein ist laut Frank ein „Paradoxon, das man nicht beseitigen oder überwinden kann und darf“ (150). Unter dieser Voraussetzung leuchtet es ein, dass das transzendentale, absolute Sein nicht mehr erkennbar, sondern „nur noch“ erlebbar ist (entspricht Stufe 4). Der Gehalt des Erlebten ist neben der absoluten Einheit des letzten Seinsgrundes auch dessen Personalität (167–173). Beide Eigenschaften Gottes, denn von ihm ist nun explizit die Rede, erschließen sich in der nachträglichen Reflexion aus der transzentalen Forderung an das Absolute, Seins- und Sinngrund der Person zu sein. Das Erleben Gottes muss nach Frank

dessen Reflexion notwendig vorausgehen (249). Die individuelle Erfahrung enthält durch die transzendentale Reflexion zugleich eine allgemeine Dimension. „Mein Gott begegnet mir nicht nur als mein subjektiver Letztgrund, sondern auch als der mich absolut transzendierende Erstgrund allen Seins“ (248). Mit anderen Worten: die Begründung meines individuellen Seins lässt sich nur als allgemeiner Gott denken.

An dieser Stelle lässt sich provokativ nachfragen, ob ein so gedachter Gott mehr sein kann als ein Instrument der individuellen Selbstbestätigung? Denn die prinzipielle Begründetheit meines Ichs, d.h. sein Transzendenzbezug, ist von Beginn an vorausgesetzt. Wo die Begründetheit tatsächlich gegeben ist, dort kann die transzendentale Reflexion zu einem wirklichen Urgrund führen. Wo sie jedoch nicht gegeben ist, wo ein „grundloses, vermeintlich seiendes, eigenmächtiges Ich“ (299) sich „sogar gegen seinen eigenen Seinsgrund“ wendet (302), dort kann die transzendentale Reflexion nur zur Ermöglichungsbedingung dieses Nichtseins führen, zur absoluten Grundlosigkeit. Ob also das Erleben des eigenen Letztgrundes ein Erleben von Gott oder von einer „Pseudo-Gottheit“ (301) ist, hängt entscheidend von der Wirklichkeit des sich reflektierenden Menschen ab. Dieses Problem scheint Frank nicht zu erwägen und könnte es wohl auch nicht, ohne seinen transzental-philosophischen Ansatz aufzugeben. Wahrscheinlich deshalb schließt er die radikale Möglichkeit der Wendung eines Menschen gegen jede Form von Transzendenz aus, indem er betont, dass „das Faktum des eigenen Seins bzw. In-Beziehung-Stehens unhintergehbar ist“ (252).

Durch Frank von dem Abgrund der Transzendenzlosigkeit befreit, kann sich der Mensch als das immanente Ebenbild Gottes verstehen. Denn insofern der Mensch sich in seinem Sein Gott verdankt, ist „Gott als transzendentale Instanz das immanente Wesen des Menschen“ (264). Gott und der Mensch als seine Schöpfung bilden eine Zweiseinheit, d.h. die Einheit aus Einheit und Unterschiedenheit. Dieser Begriff der Gottmenschlichkeit ist der „philosophisch-theologische Gipelpunkt dieses Denkens“ (269). Insofern Gott nicht alles, sondern in allem ist, bezeichnet Frank seine theologische Position als „Panentheismus“. Das Ziel der Schöpfung, die Einheit der Schöpfung mit Gott, die „Vergöttlichung der Welt“ (293) ist somit bereits verwirklicht, „da der Prozess [der Vergöttlichung, RH] ansonsten der Bedingung der Möglichkeit seines schöpferischen Werdens entehrte“ (293).

Für den nachvollziehenden Leser erscheint diese „Gottmenschlichkeit“ und „Gottweltlichkeit“ als die letzte Folge des Anfangs der transzentalen Reflexion beim Faktischen. Denn wenn Welt und Mensch von Beginn an als begründet vorausgesetzt werden, haben sie notwendig einen Grund, der zugleich als immanent und transzendent gedacht werden muss. Dadurch sind beide auch notwendig göttlich. Sobald diese metaphysische Einsicht jedoch mit der Lebenswirklichkeit konfrontiert wird, stellt sich genauso notwendig die Theodizee-Frage. Entweder Welt und Mensch gelten als prinzipiell immer gut, woher kommt dann das Böse? Oder Welt und Mensch sind faktisch ambivalent, Möglichkeit für Gut und Böse, was aber ist dann Gott?

Frank löst das Problem des Bösen auf bemerkenswerte Weise. Er schließt das Böse konsequent aus dem Sein aus, da „das Sein als Schöpfung Gottes unbedingt gut ist“ (296). Das Böse ist demnach „nicht ‚seiender Teil‘ der Realität“ (296), es ist „eine schlechthin grundlose Realität“ (296) und es ist „das vollkommen Unverständliche“ (297). Wenn überhaupt, ist das Böse nur als Gegensatz zum Sein, als „Pseudo-Gottheit“ (301). Der transzendentale Ursprung des Bösen besteht nach Frank in der „Entartung der autonomen Person im Menschen [...] zu einem grundlosen, vermeintlich seienden, eigenmächtigen Ich“ (299). Also besteht „die Bedingung der Möglichkeit des Bösen in der Gottmenschlichkeit selbst, insofern der Mensch von Gott als bedingte Unbedingtheit derart autonom ‚sein gelassen‘ wird, dass es ihm möglich ist, sich sogar gegen seinen eigenen Seinsgrund zu wenden“ (302).

Diese Reflexionen über das Böse erstaunen in mindestens zwei Hinsichten. Erstens scheint das Böse mit seiner Transzendenz, Grundlosigkeit und Unerkennbarkeit zentrale Eigenschaften des absoluten Seinsgrundes zu teilen, so dass sich fragen lässt, worin für Frank eigentlich der wesentliche Unterschied zwischen Gott und dem Bösen besteht. Zweitens scheint der Ursprung des Bösen in dem Menschen selbst zu liegen, wenn er sich gegen Gott wendet. Die fundamentale Unterscheidung zwischen dem gottzugewandten und dem gottabgewandten Menschen spielt für Frank am Anfang seiner transzentalen Denkbewegung keine erkennbare Rolle. Angesichts der Präsenz des Bösen zeigt sich die Brisanz der bereits aufgeworfenen Fragen: Welcher Mensch wird auf seinen Grund zurückgeführt? Darf der Transzendenzbezug des Menschen einfach vorausgesetzt werden? Oder muss er vielmehr erst in einer fundamentalen Umkehr der je eigenen Existenz hergestellt werden, wie es Sokrates und Jesus prominent forderten?

Diese Nachfragen können und sollen hier nicht beantwortet werden. Vielmehr können sie als eine Einladung gelten für eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem ungewöhnlich breiten und tiefsinnigen Denken des russischen Philosophen. Wer dazu eine umfassende systematische Aufarbeitung von Franks philosophischer Theologie sucht, kommt an Stammers Buch kaum vorbei.

JEAN-CLAUDE WOLF

## Eine Revision des Judas-Bildes

Das Thema des Bösen widersteht vereinfachenden kausalen Erklärungen; es ist so verschlungen und komplex, dass Erzählungen und Symbole unentbehrlich bleiben. Bilder, Mythen, Legenden sind häufig bevorzugte Mittel der Darstellung, etwa die typologischen Erzählungen von Luzifers Sturz, von Adams und Evas Sündenfall, von Kains Brudermord an Abel oder von Judas Verrat an Jesus. Mit der Typologie schleicht sich auch ein vereinfachendes moralisierendes Schema ein: Der Gedanke an eine höhere Aufgabe oder gar eine Rettung dieser Gestalten wird undenkbar. Das Schema verhindert die Sichtweise einer prophetischen Dialektik, die das Licht in der Dunkelheit, das Göttliche in der Verfolgung, die Bekehrung im Untergang zu sehen lehrt. Monokausale Erklärungen versagen, denn das Böse ist nicht nur die Wirkung eines bösen Urwesens, der Materie, der Endlichkeit, Sturz in die Zeit, des bösen Begehrrens, nicht nur innerer Faktoren (Angst, Laster), nicht nur äußerer Faktoren (Knappheiten aller Art, Privateigentum, Ungleichheiten in der Verteilung von Macht, Prestige, Reichtum) – doch alle diese Faktoren mögen mitwirken, einwirken – immer bleibt im Hintergrund die Annahme einer Freiheit, ja und nein zu sagen und entsprechend zu handeln, eine stoische Annahme einer inneren Kraft und Energie, der inneren „Akropolis“, die sich im Christentum, etwa bei Pelagius (*Epistula ad demetriadem*), Erasmus, Böhme (*Von der Gnadenwahl*) hell und deutlich findet. Diese Freiheit findet sich auch in der Unheilslinie der sog. bösen Stachelkinder (wie sie Jakob Böhme nannte). Es bleibt die Utopie des Guten (der Ordnungen der Engel), die Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Nur Gott ist gerecht – weil Gott unparteiisch ist, frei von „Kränkungen“ und Ängsten, ein Gott der Liebe, nicht der Vergeltung. Die Vergeltung wird einmal abgeschlossen sein, nach dem Jüngsten Gericht. Danach wird das Höllenfeuer im Licht der Ewigkeit erlöschen. Dann wird Gott kein richtender und strafender Gott mehr sein, besser: er wird uns nicht mehr als drohender, zorniger und strafender Gott begegnen. Diese religionsphilosophische und eschatologische Sichtweise darf nicht mit einer politischen Utopie oder Religion verwechselt werden. Der politische Utopismus setzt auf die Macht der Organisation und Arrangements von Frieden und Gerechtigkeit, ohne Rücksicht auf Freiheit des Einzelnen oder von Minderheiten, durch gewaltsame Elimination der „Bösen“. Er setzt auf möglichst direkte, effiziente und rasche Umsetzung durch planmäßiges Handeln, durch Gewalt, Endschlacht, Endsieg – alles in militärischen Kategorien. Der politische Utopismus glaubt an die Gottheit des Kollektivs Menschheit, die sowohl als Subjekt als auch als Ziel der Verbesserung und Erneuerung gilt. Hier liegt des Pudels Kern, der „Atheismus“: Gott wird substituiert durch die Menschheit, er wird restlos „humanisiert“, und damit droht auch das „Mysterium des Menschen“ getilgt zu werden. Die religionsphilosophische Utopismuskritik der russischen Religionsphilosophen Nikolai Berdajew, Sergius Bulgakov und Simon L. Frank aktualisiert die Unterscheidung zwischen dem Reich des Cäsars und dem Reich des Heiligen Geistes. Es darf kein politi-

sches Regime des Reiches Gottes geben. Der Staat soll sich nicht in die Religion einmischen, und die Religion soll nicht politisch instrumentalisiert werden. Insbesondere die organisierte Religion muss in ihre Schranken verwiesen werden. Was damals auf die Politik des Atheismus im Kommunismus gemünzt war, ließe sich heute auf die gegenseitige Funktionalisierung von Religion und Politik unter Putin weiter verfolgen. Weder darf Putin die russische Orthodoxie instrumentalisieren, noch darf sich diese Putin anbiedern. Beides wird unter Putin krass missachtet, obwohl Putin gern ein Buch von Berdajew verschenkt – allerdings das falsche, das Berdajew aus dem unmittelbaren Schock der Oktoberrevolution heraus verfasste (*De l'inégalité*) und später selbstkritisch beurteilte. Vielleicht hat Putin dieses Buch nicht zu Ende gelesen, denn in „Quatorzième Lettre: Du royaume de Dieu“ stehen die begründeten Vorbehalte gegen die Verwechslung von irdischem Chiliasmus und geistiger Eschatologie. Mit Hilfe dieser Unterscheidung werden nicht nur Zeloten wie Judas, sondern auch Theokraten wie der Großinquisitor suspekt. Gegen Putin und im Sinne der Pussy Riots, die ebenfalls Berdajew zur Lektüre empfehlen, sollte man zusätzlich Berdajews Buch *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar* und möglichst viele Bücher der russischen Religionsphilosophen zirkulieren lassen! Diese Autoren sprechen deutlich gegen den Wahnsinn von Patriotismus, Imperialismus und Rüstungsindustrie, zugunsten des Geistes und des Gewissens der Person. Wichtiger noch: das Modell der Königswürde aller Menschen durch das zu erneuernde Bild Gottes (diese faszinierende Kombination von geistigem Aristokratismus und politischem Egalitarismus) muss vermittelt werden mit Nietzsches Hymne auf den schöpferischen Menschen und mit dem Institut der gleichen Menschenrechte. Religion bildet eine Sphäre *sui generis*, die nicht auf Moral, Kunst oder Politik reduzierbar ist; sie umfasst die beiden polaren Rollen der Priester (als Verwalter der Sakamente und Dogmen) und der Propheten – letztere sollen die Ereignisse der Geschichte kritisch begleiten, nicht durch Organisation von Macht und Gewalt, nicht als „bewaffnete Propheten“, sondern durch Deutung und Reflexion, als mahnende Stimme des Gewissens, zugleich einsam und sozial, hoch verehrt von den einen, gesteinigt von den anderen. Die Propheten gehen nicht den Weg der machtvollen Hohepriester oder des Großinquisitors, der Theokratien oder offiziellen Staatsdoktrinen. Philosophen, Priester und Propheten (Männer und Frauen!) sollen weder Terroristen noch Könige werden. Das ältere Modell der konsultativen Mitsprache und Beratung passt zur öffentlichen, aber „inoffiziellen“ Rolle, von der hier die Rede ist. Mehr noch: die prophetische Dialektik dient dazu, die verkappte Religion in der Gottesfinsternis, in der Verfolgung oder Banalisierung von Religion aufzudecken. Propheten sind da, um jeden Einzelnen im Volk zu wecken und vor Entscheidungen zu stellen (wie es Martin Buber sagte), nicht als „Führer“, die für ihre Ambitionen und Ideologien unbedingten Gehorsam fordern. Das alles darf man nicht behandeln, ohne das tragische Dilemma von Weisheit und Macht zu erwähnen. Diese Tragödie ist sowohl traurig, als auch reinigend. Die Ohnmacht der Weisen ist das geringere Übel im Vergleich zur Allmacht von Experten, Technokraten oder Ideolo-

gien. Überlegungen dieser Art führen auch zu Judas: in dieser Gestalt kristallisiert sich das Umschlagen einer Untat in eine Heilstätte. Was maßen sich die mediokren Kommentatoren (Kommenta-Toren!) an, wenn sie über Judas wie über eine übelriechende Nebenfigur hinweggehen, die sich angeblich aus Neid und Bosheit und um des schnöden Geldes willen zum Liebesverrat hinreißen ließ! Wichtiger als Geld war es Judas, in der Nähe Jesu zu sein. Judas handelt schlecht und böse – es kann nicht darum gehen, das zu beschönigen und ihn in eine Lichtfigur zu verwandeln. Aber er sinnt und tut, was er tut, in der Zerrissenheit der Liebe – er ist ein tragisch scheiternder Apostel, von Jesus selber ausgewählt, der doch die Herzen der Menschen kennt und seine Apostel bis zum Ende geliebt hat – Jesus hat Judas niemals verflucht, wichtiger noch: er hat ihm das Apostolat nicht entzogen, nicht „kirchlich“ oder „juristisch“ an ihm gehandelt. Jesus hat ihm in Liebe und Traurigkeit vorausgesagt, dass ER, Judas, ihn verraten werde. Aber wenn er dies vor seinen Aposteln sagte, so hat er nicht seinen Namen erwähnt, oder dann nur so, dass die anderen Apostel die „schmutzige“ Aufgabe des Judas missverstanden. Man stelle sich vor, Jesus hätte vor allen anderen gesagt: „Judas, Du wirst mich an meine Häscher ausliefern.“ Was hätte das bei den elf anderen bewirkt? Das gnostische Judas-Evangelium, das uns einen mehrmals lachenden Jesus präsentiert, erzählt von einer Angstvision des Judas, „wie die elf Jünger mich steinigten und verfolgten“. Hätten ihn seine Kollegen sogleich gelyncht? Erweist sich in der von der Kirche verkannten und verbannten mythopoetischen gnostischen Weisheit des in jüngster Zeit rekonstruierten Judas-Evangeliums der lachende Jesus nicht noch einmal als derjenige, der seinen Apostel nicht verrät, ihn nicht an die anderen ausliefert, nicht zur Keule der Verdammung und Ausstoßung des erwählten Apostels greift? Jesus allein kann einer solchen Versuchung widerstehen. Nur in der *historia sacra* ist Jesus unfehlbar vorauswissend, als ewiger Christus ist er allen Zeitabläufen voraus. In „Realität“ hat er vielleicht nur einen unbestimmten Verdacht ausgesprochen, oder es handelt sich nur um eine nachträglich unterschobene Erfüllungsstelle. Doch es lohnt sich, die Erzählung auch als *historia sacra* zu lesen und die psychologischen Tiefen und Abgründe einer heiligen Legende auszuloten. Es gibt Sachverhalte, Geheimnisse des Herzens, die einer bloß historisch-kritischen Lektüre entgehen. In diesem Sinne, und vor allem im Sinne der bereits genannten prophetischen Dialektik, hat Sergius Bulgakovs in den Jahren 1931 und 1941 sein Judas-Büchlein verfasst, das erst 1967 veröffentlicht wurde und seit 2015 in einer französischen Neuübersetzung vorliegt.<sup>1</sup> Judas ist Apostel und Apostat, und in dieser Doppelrolle sieht Bulgakov auch das russische Volk und seine kommunistischen Eliten. Judas wird zur Symbolfigur für die Tragik des Menschen, der aus eifernder Liebe und mit Gewalt zu erzwingen versucht, was die göttliche Vorsehung ohnehin, aber

<sup>1</sup> Père Serge BOULGAKOV: *Judas Iscarioth. L'Apôtre félon*. Préface de Nikita Struve. Traduit du russe par Michel Niqueux. Genève : Éditions des Syrtes 2015, 140 S., ISBN 978-2-940523-19-1.

„zu seiner Zeit“ vorgesehen hat, d.h. zum revolutionären Putschisten und Bolschewisten. Warum hat Jesus, der Ergründer der Seele, der vor der Berufung seiner Apostel gebetet hat, um mit dem Willen Gottes, im Willen Gottes (und damit „unfehlbar“, was das Heil betrifft) den „Städter“ (wie Kain) und „Dieb“ Judas auserwählt? Hatte Judas (wie die elf anderen) auch Vorzüge und Schwächen, die ihn zur Aufnahme ins Kollegium der zwölf besonders befähigten? Warum wurde ausgerechnet ihm die Kasse anvertraut? Und warum findet sich die Verunglimpfung von Judas als Teufel nur im Johannes-Evangelium? War er von Anfang an „böse“, oder wurde er erst böse, als er zum Verräter wurde? Was bedeuten seine Reue und sein Suizid? Ange-sichts dieser und anderer Fragen wird Judas zu einer der besonders unergründlichen Personen unter den *dramatis personae* der Passions- und Heils-geschichte. Das Nachdenken über Judas kann nach dem Zeugnis Bulgakovs in der vorösterlichen Zeit den Schlaf rauben. Es gibt nicht nur eine Erzäh-lung, sondern ein Drama, mit Tod und Auferstehung ihrer „Helden“. Judas ist auch ein „Glaubensheld“, aber ein verschrobener, weit ab von der ländli-chen Unschuld der Handwerker und Fischer, die im Azur des Galiläischen Sees und Himmels aufwuchsen. Judas ist wie Kain ein „Städter“ und muss mehr Böses auf sich nehmen als die harmlosen Söhne von Fischern und Ackerbauern. Die „verdorbenen“ Städter haben keine „Verdienste um ihr Heil“, sie hängen mehr noch als die naiven Landeier allein am dünnen Faden der Gnade Gottes, wenn sie überhaupt zu retten sind ... Nur die ewige Liebe könnte sie retten. Sie zu „Teufeln“ zu erklären, die ewig in der Hölle schmo-ren werden, steht uns nicht zu. (Was für eine Anmaßung, wenn der türki-sche Ministerpräsident Erdogan die Terroristen dazu verdammt, ewig in der Hölle zu schmoren!) Es ließe sich vieles sagen zur Polarität von Judas Ischa-riot und Johannes, dem Lieblingsjünger Jesu. Bulgakov gibt reichlich Nah-rung zum Nach- und Weiterdenken. Auch Petrus, sofern er sich anmaßt, Jesus aufzuhalten und ihm in aller Freundschaft rät, sich zu schonen und nicht in Gefahr zu begeben (vgl. Mt 16,22f.), wird von Jesus als Satan be-zeichnet. Er wird eben so wenig wie Judas „verteufelt“. Vielmehr weist Jesus die Versuchung zurück, nicht den Weg bis zum Ende und in „Selbstlosigkeit“ zu gehen. Die Versuchung Satans, der zornig ist, weil er weiß, dass er wenig Zeit hat (vgl. Offb 12,12), besteht darin, die Heilsgeschichte eigenmächtig zu überstürzen – oder auch zu verzögern. Es hat etwas zu tun mit unheilvoller Zeitkontrolle – selbst der Suizid des Judas besteht in einem Akt der fragwür-digen Beschleunigung des Endes. Die Petrus-Satan-Stelle bei Matthäus ist keine „erbauliche“ Sequenz, sie passt nicht in die „liturgische Stimmung“ und verlangt eine gewisse Gedankenakrobatik, die man einer fromm hypno-tisierten Gemeinde vielleicht nicht zumuten kann. Sie zeigt nicht den san-ften Jesus, sondern den scharfen, der zum „Schwert“ greift, jedenfalls zum Schwert der Unterscheidung zwischen dem, was uns passt, und dem, was Gottes Wille und *timing* ist. Dieser Jesus kämpft gegen die Komplizität mit Satan. Gott allein kann das schwierigste Problem, die für alle heilsame Begeg-nung des Zeitlichen und Ewigen, unterstützen und durchführen. Wir sind nur fehlbare Mitarbeiter! So betrachtet sollte man die Petrus-Satan-Stelle und die

Judas-Satan-Stelle parallel lesen – nicht als Verteufelungen, sondern als Zurückweisung einer typisch menschlichen Versuchung. Das Studium der Stärken und Schwächen der Apostel führt zu einem möglichen Entwurf einer Kulturgeschichte, in der sich das weite Spektrum dessen findet, was man die „Natur des Menschen“ nennt, die eine sehr plastische Natur sein muss. Der Mensch ist Mikrokosmus, Spiegel des Makrokosmos. Darin beschlossen liegt ein gespanntes Verhältnis zurzeit, die zugleich meine Lebenszeit und die Zeit aller ist. Von Menschen betriebene Zeitverzögerung und Zeitbeschleunigung sind Faktoren der Verfehlung der Gelassenheit, Versuche, das Heil für mich zu ergattern, ohne es in das Heil aller einzubeziehen. Vorsehung bedeutet nicht Determinismus, Prädestination als Festlegung, sondern göttliche Zeitweisheit: alles hat seine Zeit, wir sind nicht nur in der irdischen Zeit gefangen, sondern haben sie auch als heilende und heilige Zeit vor uns. Nicht wir sind es, die unsere Geschichte fertig erzählen. Die „rechte“ Zeit, die nur Gott kennt, wäre die Zeit, in der alle gerettet werden könnten. Die religionsphilosophische Studie Bulgakovs führt zur prophetischen Mahnung: Wird sich Gott nicht wenigstens der Ausrichtung auf eine bessere Zukunft erbarmen, die sich im Kommunismus findet, wenn auch bloß in weltlicher Gestalt? Ließe sich der Verrat der kommunistischen Eliten an Gott und Christus (ihre „Christomachie“) nicht unter dem Aspekt von Judas sehen, der nachträglich seine Tat bereut? Oder sogar unter dem Aspekt des Saulus, der als Verfolger zum Paulus bekehrt wird von einem Licht und der Stimme Christi (Apg 9,3–6), die Stimme, die ihm voraussagte, es werde ihm schwer fallen, weiterhin „gegen den Stachel zu löcken“ (Apg 26,14)? Es spricht die Stimme dessen zu ihm, dem er selbst als Verfolger noch verbunden war, wenn auch auf verkehrte Weise, wie ein betrunkener Ehemann, der Frau und Kinder schlägt. Bulgakov gehört zu den Stimmen, die in der Ära der bolschewistischen Gottesfinsternis Judas neu erfahren und porträtieren, nicht um ihn moralisch oder ideologisch zu heroisieren, aber auch nicht, um in den Chor der Empörten einzustimmen, welche die Versuchung des Judas von sich weisen, nach dem Schema: „Wir sind die Geretteten; die Verlorenen sind die anderen.“ Vielmehr werden Sinn und Verstand geschärft für das Drama der Erlösung, in dem Judas, der Apostel, der Christus nahe bleibt, eine ebenso unverzichtbare wie rätselhafte Rolle spielt.



## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

MENDELSSOHN, Moses: *Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung*. Hg. v. Daniel Krochmalnik, übers. v. Rainer Wenzel (= *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Band 9,3: *Schriften zum Judentum* III, 3). Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2009, 437 S., ISBN 978-3-7728-1579-9.

MENDELSSOHN, Moses: *Einleitungen, Anmerkungen und Register zu den Pentateuchkommentaren in deutscher Übersetzung*. Hg. v. Daniel Krochmalnik, bearb. v. Rainer Wenzel und mit einem Beitrag von Werner Weinberg (= *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Band 9,4: *Schriften zum Judentum* III, 4). Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2016, 576 S., ISBN 978-3-7728-2495-1.

Als Hilfe zum Lernen der Torah übertrug Mendelssohn für seinen Sohn die Fünf Bücher Mose in ein zeitgemäßes und korrektes Deutsch. Seine Intention war sowohl eine Alternative zu den „schlechten“ jiddischen Wort für Wort Übersetzungen zu schaffen als auch zu verhindern, dass sein Sohn auf die christlich deutschen Übersetzungen zurückgriff. Salomon Dubno, der Hauslehrer des jungen Mendelssohn für hebräische Grammatik, war von der Übersetzung so angetan, dass er sie publiziert wissen wollte. Mendelssohn stimmte dem Vorhaben unter der Bedingung zu, dass Salomon Dubno einen hebräischen Kommentar zur Übersetzung verfasse. Dieser sollte einerseits die Übersetzung grammatisch untermauern und andererseits Lehrer durch weiterführende Erläuterungen und Erklärungen im Unterricht unterstützen. Salomon Dubno begann den Kommentar zu Genesis und Mendelssohn ergänzte zuerst nur, übernahm dann den Kommentar zu Exodus selbst. Am Ende wurde Naftali Herz Wessely für Levitikus gewonnen, Naftali Herz Homberg beauftragt am Kommentar zu Deuteronomium mitzuarbeiten und Aaron Jaroslaw half anonym bei Numeri mit – wobei Mendelssohn alle Texte selbst ergänzte, korrigierte und zum Teil mit Zusätzen versah. Was schnell als Mendelssohns Pentateuchkommentar unter dem hebräischen Namen *Biur* bekannt wurde ist eigentlich ein Gemeinschaftswerk dieser jüdischen Aufklärer. Dem klassischen Layout rabbinischer Bibeln entsprechend wurde der Biur am unteren äußeren Seitenrand abgedruckt. Daneben wurde Salomo Dubnos und Schalom b. Isaak aus Meseritz' masoretisch-grammatikalischer Kommentar *Tikkun soferim* innen gesetzt. Am oberen Rand befanden sich der hebräische Bibeltext innen und außen Mendelssohns deutsche Übersetzung desselben, genannt *Targum ashkenazi*. Mendelssohn verfasste noch eine Einleitung unter dem Namen *Or la-netiva*, die das Vorhaben erklären und rechtfertigen sollte. Diese so angeordneten vier Texte mitsamt der Einleitung erschienen bis 1783 unter dem Titel *Netivot ha-schalom* (Pfade des Friedens). Wie bei vielen Werken der jüdischen Aufklärung erzeugte auch dieses eine heftige Kontroverse – teils wegen der Übersetzung an sich, teils wegen

mangelnder rabbinischer Approbation, teils wegen der angeblich aufklärerischen Tendenzen.<sup>1</sup>

Im Rahmen der gesammelten Schriften Mendelssohns in der *Jubiläumsausgabe* sind 2009 in Band 9,3 dank des Herausgebers Daniel Krochmalnik und des Übersetzers Rainer Wenzel die *Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung* erschienen und damit einem breiteren Publikum zugänglich. Dieses wird überrascht feststellen, wie augenscheinlich traditionell und wenig revolutionär oder aufklärerisch der Biur daherkommt. Die zitierten Autoren sind fast ohne Ausnahme klassische jüdische Exegeten – selbst Kabbalisten wie Josef Gikatilla oder sogar der *Sohar* werden gelegentlich angeführt. Die genannten Schriften jüdischer Aufklärer bewegen sich überwiegend im Bereich hebräischer Grammatik und spielen eine sekundäre Rolle. Nichtjüdische Autoren kommen namentlich nie zu Wort – höchstens wer mit ihnen vertraut ist, erkennt sie als Ideengeber im Hintergrund, wie z.B. bei der Deutung der Schöpfungsgeschichte im Lichte des Leibniz'schen Optimismus. Neben einigen weiteren längeren, insgesamt aber eher spärlich gesäten Exkursen wie z.B. zur biblischen Poetik, den Zehn Geboten, der Nächstenliebe, der biblischen Vogelkunde u.a.<sup>2</sup> besteht der Biur aus einem Mosaik an Paraphrasen traditioneller Kommentare, grammatischer Erläuterungen und Erörterungen zur Akzentuierung des hebräischen Textes. Besonders letztere, die vornehmlich als Fachgebiet von Salomon Dubno Aufnahme in den Kommentar fanden, wurden weder vor noch nach dem Biur bei exegetischen Fragen wirklich miteinbezogen. Eine Neuentdeckung dieses Ansatzes ausgehend vom Biur könnte sehr ertragreich sein und neue Ergebnisse liefern.

Insgesamt wird der Biur der Intention seiner Autoren, sich hauptsächlich auf die Deutung des richtigen Literalsinns, des *Peschats*, zu konzentrieren und allegorische Deutungen außen vor zu lassen, gerecht. Nichtsdestotrotz ist der Biur überwiegend ein Kind der rabbinischen Literatur, das sich auch an die dort herrschenden Konventionen hält. Dies macht den Biur – wie die gesamte rabbinische Literatur – sehr voraussetzungsreich und für eine einfache Lektüre nur schwer zugänglich. Rainer Wenzel muss man seine Übersetzungsleistung hoch anrechnen – denn während es bei vielen Übersetzungen reicht, eine Sprache zu beherrschen, erfordert die Übersetzung des Biur eine tiefgehende Kenntnis der verschiedenen Spielarten des Hebräischen – und zwar vom Hebräisch der Bibel, über dasjenige der mittelalterlichen Kommentatoren bis zum Hebräisch der jüdischen Aufklärer selbst. Ist das biblische Hebräisch zwar fast vollständig in Vokabular und Grammatik erschlossen, gilt dies keineswegs für die übrigen – weder für das mittelalterliche Hebräisch noch dasjenige der Aufklärer. Darüber hinaus hat der Biur in großen Teilen grammatische und etymologische Untersuchungen zum Thema,

<sup>1</sup> Zur Geschichte des Pentateuchkommentars vgl. ALTMANN, Alexander: *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. Alabama: Alabama University Press 1973, 368–383.

<sup>2</sup> Vgl. zum Leibniz'schen Optimismus (JubA 9,4 26–28), zur biblischen Poetik (ebenda 162–185), zu den Zehn Geboten (ebenda 208–228), zur Nächstenliebe (ebenda 346–351) und zur biblischen Vogelkunde (ebenda 327–333).

bei denen ohne tieferes inhaltliches Verständnis des Textes eine Übersetzung nahezu unmöglich ist. Zum Glück zeichnet sich Rainer Wenzel durch dieses Verständnis aus und übersetzt dankenswerterweise so klar und so verständlich, als es der Text hergibt. Er macht hiermit zum ersten Mal einen bedeutenden Teil des Werkes Mendelssohns zugänglich, der vorher nur von einem in der Judaistik, ihren Sprachen, Thematiken und Literatur versierten Leser mit viel Mühe erschlossen werden konnte. Einziger Wehmutstropfen ist, dass es nur bei einer Auswahl geblieben und leider keine deutsche Gesamtübersetzung des Biur geworden ist. Dennoch sollen die wissenschaftlichen Probleme, die mit einer jeden Auswahl verbunden sind, weder die Leistung noch die Freude über einen hoffentlich erweiterten Wirkungskreis des Biurs schmälern. Vor allem da Rainer Wenzels Übersetzung jeden Leser unweigerlich früher oder später zurück zum hebräischen Originaltext und Mendelssohns Pentateuchübersetzung führen wird.<sup>3</sup> Als Kommentar ist der Biur kein Text, der für sich alleine steht, sondern nur im Zusammenspiel mit Mendelssohns Übersetzung und dem Text der hebräischen Bibel verständlich und zugänglich wird. Erweitert man dies noch um die Dimension der zitierten rabbinischen Literatur, so offenbart der Biur eine Hermeneutik und Diskurstheorie, die ihren postmodernen Äquivalenten in nichts nachsteht.<sup>4</sup>

Einen wichtigen Schritt für die weitere wissenschaftliche Erschließung des Biur haben Daniel Krochmalnik und Rainer Wenzel in diesem Jahr mit dem Band 9,4 *Einleitungen, Anmerkungen und Register zu den Pentateuchkommentaren in deutscher Übersetzung der Jubiläumsausgabe* gemacht. So bietet Rainer Wenzel hier eine Einleitung, die einen sehr guten Überblick über die Quellen des Biur sowie die für das Verständnis erforderlichen Grundannahmen darstellt. Seine Einleitung abschließend charakterisiert Rainer Wenzel den Biur als die Verwirklichung der Religiosität Mendelssohns im Verstehen der Schrift. Hiervon ausgehend nimmt er das Gesamtwerk Mendelssohns in den Blick und bestimmt die *Morgenstunden* als die Verwirklichung im Denken, die *Übersetzung der Psalmen* im Empfinden und Singen, *Jerusalem* als Darlegung, wie sich religiöse Gesinnungen im Ausüben der Gebote äußern. Diese Werkbestimmung aus der Perspektive des Biur kann und sollte als wissenschaftliche Aufforderung verstanden und aufgegriffen werden, Mendelssohn und sein Werk mehr als Einheit zu begreifen und zu deuten. Denn leider wird Mendelssohn immer noch zu fragmentarisch nach den einzelnen Disziplinen rezipiert. Ein Opfer dieser Rezeptionsweise sind ohne Zweifel Mendelssohns Pentateuchübersetzung und -kommentar.

Im Anschluss an die Einleitung findet sich der Beitrag von Werner Weinberg, der überzeugend und akribisch Antwort auf die drängende Frage gibt,

<sup>3</sup> Beide Texte sind 1990 als Reproduktion der Originalausgaben von 1780–1783 in den Bänden 15–18 der Jubiläumsausgabe erschienen.

<sup>4</sup> Als bemerkenswertes Beispiel soll hier nur Mendelssohns textliche Intervention bezüglich der Deutung des Gebots der Nächstenliebe durch Wessely genannt werden (vgl. JubA 9,3, 349). Als wirkliches gemeinsames Werk spiegelt der Biur auch die Meinungspluralität seiner Autoren an vielen Stellen wider.

wieviel Mendelssohn wo im Biur steckt. Neben der für die Forschung relevanten Frage der Autorschaft, liefert Weinbergs Darstellung zur Mitarbeit der einzelnen Autoren vor allem einen Blick hinter die Kulissen des Wissenschafts- und Literaturbetriebs der jüdischen Aufklärung.

Den größten Raum und auch den Hauptteil des Bands machen die von Rainer Wenzel verfassten Anmerkungen und Erläuterung zur Übersetzung des Biur aus. Hierbei wird am äußeren Rand jeweils die Seite mitsamt der Spaltenzahl der Übersetzung in Band 9,3 zur Orientierung angegeben. Da die Seitenanzahl nur bei der ersten Anmerkung auf einer Seite angegeben und nachfolgend nur die Spaltenzahlen vermerkt werden, kann es bei längeren Erläuterungen zu Orientierungsproblemen kommen – vor allem da am oberen Seitenrand die Kapitel der Bibel als Ordnungssystem fungieren und nicht die Seitenzahlen der Übersetzung. Die eigentlichen Anmerkungen werden mit einem Wort oder einer Wortfolge im Kursiv als Bezug eingeleitet und liefern in der Mehrheit genau das, was sie leisten sollen. In wenigen Worten werden eine Stelle erläutert, Verweise geliefert oder Quellen genannt. Die Qualität ist durchgängig sehr gut, vor allem die Verweise innerhalb des Werkes Mendelssohns ermöglichen es, schnell den Blick von einer einzelnen Stelle auf das Ganze zu wenden. Daneben verdienen es einige längere Anmerkungen, die als Exkurse auch alleine lesenswert sind und einen eigenen Beitrag zur Erforschung Mendelssohns darstellen, besonders erwähnt zu werden. Hierunter fallen Rainer Wenzels Erläuterung zum Sündenfall im Diskurs der Aufklärung, zum Begriff Epikureer bei Mendelssohn, zur Bedeutung der biblischen Geografie und Vogelkunde zu Mendelssohns Zeit und zum biblischen Gebot der Zurechtweisung.<sup>5</sup> Durch diese Anmerkungen wird klar, wie sehr Mendelssohn und sein Biur Teil des zeitgenössischen Diskurses sind und es ihm an vielen Stellen um eine jüdische Wiederaneignung biblischer Themen und Gedanken geht. Besonders erwähnenswert und herausragend ist die 19 Seiten lange Erörterung zur hebräischen Poesie. Sie stellt dar, wie sehr Mendelssohn von Fragen hebräischer Poesie bewegt war, ob es eine ursprüngliche hebräische Poetik und Metrik gibt oder ob es legitim sei, das arabische Versmaß zu verwenden. Rainer Wenzel erörtert diese Frage mit vielen Verweisen auf Jehuda Halevi, Herder, Abravanel und Aristoteles, womit es ihm vortrefflich gelingt dem Leser die Breite und Tiefe dieser Fragen für Mendelssohn und sein Denken zu vermitteln.<sup>6</sup>

Im Anschluss an die Anmerkungen enthält der Band noch einen Anhang zur Akzentuierung, ein Glossar, Korrigenda zu Band 9,3, – die nur eineinhalb Seiten lang und das größte Kompliment an die Übersetzung sind – eine Bibliographie und ein Register zu den beiden vorgestellten Bänden. Der Anhang zur Akzentuierung richtet sich vor allem an den interessierten Leser und stellt auf wenigen Seiten die Akzente und ihre Funktion dar. Abschließend verweist Rainer Wenzel auf weiterführende Literatur zu diesem Thema. Die

<sup>5</sup> Vgl. JubA 9,4 96–109 (Sündenfall); ebenda 140–149 (Epikureer); ebenda 240–245 (Geografie); ebenda 415–417 (Vogelkunde); ebenda 432–443 (Zurechtweisung);

<sup>6</sup> JubA 9,4 254–273.

anschließende allgemeine Bibliografie ist mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass die Literatur, die sich auf den Biur allein konzentriert, recht überschaubar ist – während es an Schriften zur jüdischen Aufklärung allgemein nicht mangelt und in diesem Rahmen oft auch der Biur behandelt wird. Daher sind die Herausgeber auch hier wieder vor das Problem der Auswahl gestellt – warum wird Shmuel Feiner *Haskala – jüdische Aufklärung: Geschichte einer kulturellen Revolution*<sup>7</sup> aufgenommen und nicht Christoph Schulte *Die jüdische Aufklärung*,<sup>8</sup> obwohl beide Bücher allgemein ausgerichtet sind und Christoph Schulte als einer der wenigen Autoren auf Deutsch eine weite Rezeption genießt?

Das Glossar erklärt in alphabetischer Folge in wenigen Zeilen wirkliche Grundbegriffe des Judentums, wie Torah, Mishnah, Tefillin u.a. Da der Biur so voraussetzungsreich und so tief in der Welt des rabbinischen Denkens verankert ist, wird man bei den meisten Lesern die im Glossar erläuterten Begriffe als bekannt annehmen können. Dennoch muss das Glossar als ein weiteres Element der sehr lobens- und wünschenswerten Tendenz gesehen werden, die Schwelle zu senken und den Zugang zu erleichtern. Im Register sind die Personen der beiden Bände 9,3 und 9,4 erfasst, wobei die Seitenzahlen des ersten der Kenntlichkeit halber kursiv gesetzt sind. In der Praxis ist es leider manchmal schwierig zu erkennen, ob eine Zahl im Kursiv steht oder nicht. Ebenso tragen die kurzen Erläuterungen neben dem Namen nicht zur Übersichtlichkeit bei. Was das Register allerdings auf einen Blick ausgezeichnet zeigt, ist, wie traditionell Mendelssohn zitiert.

Abschließend können die Übersetzungsleistung Rainer Wenzels, die Herausgeberschaft Daniel Krochmalniks und der Beitrag Werner Weinsteins nicht hoch genug bewertet werden. So wird mit beiden Bänden 9,3 und 9,4 ein Teil des Werkes Mendelssohns zugänglich, das im hebräischen Original zu selten aus dem Regal genommen wird. Umso mehr bleibt zu hoffen und zu wünschen, dass der Biur jetzt in seiner deutschen Übersetzung und mit Anmerkungen, Verweisen sowie Erläuterungen versehen wieder verstärkt Beachtung findet, gelesen, diskutiert und verortet wird – dass er wieder seinen Platz in den akademischen Unterricht findet, wo gute Übersetzungen häufig immer noch Mangelware sind, und selbst eine Auswahl sehr hilfreich und nützlich ist.

JULIAN HOLTER

<sup>7</sup> FEINER, Shmuel: *Haskala – jüdische Aufklärung: Geschichte einer kulturellen Revolution*. Hildesheim: Olms 2007.

<sup>8</sup> SCHULTE, Christoph: *Die Jüdische Aufklärung: Philosophie Religion Geschichte*. München: C.H.Beck 2002.

HOLZHEY, Helmut/MUDROCH, Vilem (Hgg.): *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 5: *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation – Schweiz – Nord- und Osteuropa* (= *Grundriss der Geschichte der Philosophie*). Basel: Schwabe Verlag 2014, 1677 S., ISBN 978-3-7965-2631-2.

Non è un'impresa facile recensire in poche righe un'opera così imponente come il quinto volume (in due tomi) della serie “La filosofia nel XVIII secolo”, pubblicato nel 2014 per la collana *Grundriss der Geschichte der Philosophie* – il cosiddetto Ueberweg, dal nome dello storico fondatore.

Ciò non semplicemente per il cospicuo numero di pagine (ca. 1650), o per l'estensione geografica che i due curatori, Helmut Holzhey e Vilem Mudroch – autori anche di alcuni capitoli –, hanno voluto considerare, ponendosi in continuità con il quarto volume della serie dedicato alla filosofia nel XVII secolo [2001]: dalla Germania alla Svizzera, dalla Scandinavia (con Danimarca, Norvegia e Svezia) alla Polonia e all’Ungheria, includendo (come novità di questo volume) un capitolo sulla filosofia nella Russia zarista. Quello che infatti più colpisce, ad uno sguardo d’insieme, è la varietà di approcci che l’opera presenta, segnando alcune novità rispetto al passato. Non c’è infatti solo la storia della filosofia – articolata attraverso la diversità degli orientamenti confessionali e anticonfessionali – e la storia della scienza, entrambe supportate, secondo la tradizione dello Ueberweg, dalla storia delle università e delle istituzioni (accademie, scuole, biblioteche, centri non universitari) e da imponenti sezioni bibliografiche. Una significativa novità di questo volume si scorge già nel primo capitolo, in cui i curatori hanno voluto presentare una storia del testo e dei generi filosofici, a cui si aggiungono una serie di paragrafi dedicati alla divulgazione scientifica e alla storia della lingua filosofica nel XVIII secolo, in particolare nel confronto tra latino e tedesco filosofico. Si tratta di una pluralità di approcci derivati dalle più recenti metodologie di ricerca (soprattutto quelle relative alle lingue filosofiche), con cui i due curatori hanno voluto ricostruire la poliedricità filosofica espressa dal secolo in questione, ricorrendo all’apporto di 63 contributori (21 in più rispetto al numero sul Seicento, curato sempre da Helmut Holzhey assieme a Wilhelm Schmidt-Biggemann, con la collaborazione di Vilem Mudroch).

Dal punto di vista storiografico e della periodizzazione – almeno per ciò che concerne l’area tedesca – il volume raccoglie l’eredità del numero sul secolo precedente (n. 4/1), che intitolava il capitolo n. 10 “Christian Thomasius und der Beginn der deutschen Aufklärung”. Il secondo capitolo del volume sul Settecento è infatti dedicato al Thomasianismus. Si compone pertanto, storiograficamente, una partizione della *Aufklärung* filosofica non più basata sulla visione ormai “classica” delle due età, quella di Wolff e quella di Lessing, confinate entro i limiti temporali del Settecento. Il volume fissa stabilmente, nella periodizzazione, l’ambito di una *Frühaufklärung*, incentrata sulla figura di Christian Thomasius e proseguita poi da un movimento di seguaci ed estimatori di quest’ultimo che si avvia già nel Seicento.

All'interno dell'“età di Thomasius” sarebbe infatti rinvenibile un primo tentativo di superamento della stagione della *Schulmetaphysik*, giunta dopo Clauberg in una fase di stanca e di scarsa originalità. Già Christian Wolff riteneva che nell'opera di Clauberg avesse luogo un primo tentativo di *emendatio* – seppur non riuscita – del “canone” dell'ontologia, attraverso ad esempio l'innesto, da parte di quest'ultimo, del cartesianismo. Se tuttavia quella di Clauberg era una emendazione “interna” alla *Schulmetaphysik*, quella di Thomasius era invece – per così dire – un'emendazione della filosofia “dalla” *Schulmetaphysik*, vista anche una certa avversione di quest'ultimo non solo nei confronti del modello scolastico dell'ontologia, ma più in generale nei confronti della metafisica.

Con Christian Wolff la *Aufklärung* sarebbe giunta a una fase di “sedimentazione”, espressa filosoficamente dal modello del “sistema”, attraverso cui Wolff e il wolffismo avevano provato a integrare, entro il *milieu* della *Schulmetaphysik*, le istanze che provenivano da Leibniz e Thomasius. Interessante è che il volume dedichi cospicui paragrafi (cap. 4, §§ 13-14) alle specificità geografiche dell'Illuminismo tedesco, parlando di una *Göttinger Aufklärung* (con autori come J.G.H. Feder e G.C. Lichtenberg) e di una *Berliner Aufklärung*, fortemente orientata da Federico II di Prussia e autori come J.G. Sulzer. Spicca poi l'approfondimento sulla *Jüdische Aufklärung*, la cosiddetta *Askala*, che innerva l'opera di autori come M. Mendelssohn, L. Bendavid, S. Ascher.

Tra i capitoli quarto e quinto il volume esprime tutta la polarizzazione a cui il Settecento tedesco ha dato luogo, da un punto di vista filosofico, rispetto all'elemento religioso: da un lato affermando la possibile integrazione di istanze religiose (protestanti, ma anche cattoliche) all'interno del quadro della teologia razionale e, più in generale, del sistema wolffiano (con autori come S.J. Baumgarten e S. von Storchenau), dall'altro mostrando – una volta giunti all'età di Lessing – un orientamento radicale in direzione della *Religionskritik* che sfocia in alcuni casi nel deismo. A raccogliere gli esiti di questa prima polarizzazione sarà la nuova e più strutturata polarizzazione che il secolo esprimerà tra l'affermazione del Pietismo e il cosiddetto *Pantheismusstreit*. Seguendo l'oscillazione tra queste alternative, tra *Aufklärung* e *Gegenaufklärung*, il volume disegna, quasi plasticamente davanti al lettore, quel nuovo “spazio” culturale e ideale a cui il Settecento filosofico tedesco approda, prefigurando per così dire un ambito non solo post-cristiano, ma per certi versi post-religioso entro cui la riflessione filosofica avrebbe dovuto collocarsi. Si possono interpretare bene, a questo riguardo, alcune parole di Carl Schmitt quando, ormai anziano nel 1982, diceva durante un'intervista: “Se dovessi scrivere un libro oggi lo intitolerei *Die dritte Religion*. La terza religione è la cultura tedesca scaturita dalla Riforma (Goethe, Schiller, Hegel)”<sup>9</sup>. Giunta all'età di Lessing, l'*Aufklärung* tedesca sembrava ormai defi-

<sup>9</sup> SCHMITT, Carl: *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*. (Intervista di F. Lan-chester del 9 novembre 1982), a cura di G. Agamben. Vicenza: Neri Pozza Editore 2005, 151-183, in part. 152-153.

nitivamente in grado di mettersi alle spalle anche la “seconda religione” legata alla Riforma, per approdare entro uno spazio filosofico nuovo, in alcuni casi neutrale o indifferente rispetto all’opzione cristiana. In un simile contesto è Spinoza, com’è noto, a fungere da polo attrattivo e catalizzatore di molte interpretazioni e dottrine, mentre riemerge marcatamente un elemento tragico (si veda in part. § 16) a dominare lo sfondo di quell’*Amalgam* tra filosofia e poesia che, a seguito di Lessing, dominerà la *Romantik* con – appunto – Goethe e Schiller (cap. 13, §§ 54–59).

Nel tentativo di disegnare e ridisegnare nuovi spazi e ambiti per la riflessione, un’operazione in cui il Settecento sicuramente riuscì è quella di consolidare, da un punto di vista epistemologico, l’autonomia degli ambiti e dei confini disciplinari di molte scienze e saperi. Il XVII secolo aveva il merito della Rivoluzione scientifica, oltre a quello di aver sviluppato un massiccio dibattito epistemologico. Tuttavia esso si era mosso spesso entro ambiti ancora epistemologicamente ibridi. I capitoli 7–9 sono appunto dedicati a mostrare lo sviluppo della riflessione sulle discipline maturata durante il secolo: dal diritto naturale (in area protestante e cattolica) allo sviluppo delle *Kameralwissenschaften*, passando poi per le scienze umane (fisiologia, antropologia e pedagogia), per giungere infine alle scienze naturali (fisica, matematica e chimica).

Alcune di queste discipline, come la filosofia del diritto e l’antropologia, avrebbero dovuto attendere, tuttavia, ancora il decisivo apporto di Kant (su questo tema cfr. in part. §§ 43.II.2.b e 43.II.4). Il secondo tomo dell’opera si apre appunto con il declino del wolffismo e con l’irrompere di Kant e del kantisimo, su cui le energie dei due curatori si concentrano particolarmente, fornendo anche un notevole *status quaestionis* in merito alla ricerca attuale e alla letteratura secondaria.

Per altre discipline (come il diritto naturale e l’economia) sarebbe stata la Rivoluzione francese, e il nuovo ordine ad essa conseguito (cap. 12), a segnare uno spartiacque analogo a quello costituito dal criticismo di Kant rispetto, ad esempio, alla metafisica della scuola.

A partire dal capitolo 16 il volume si inoltra nelle *Aufklärungen* degli altri paesi del contesto nord ed est europeo. Solo alcuni esempi: in Svizzera il confronto che avvenne nelle città e nelle aree riformate fu spesso alla ricerca di un “helvetischer Kompromiss” (§ 64, pp 1450–1455) tra razionalismo illuminista e elementi teologico-religiosi, in cui giocò un ruolo chiave il dibattito sulla tolleranza. Nelle aree cattoliche, come Luzern, il “compromesso” sembrò invece più difficile perché il dibattito si caricò di elementi anti-clericali (§ 65.3, p. 1474). Sono poi dettagliatamente analizzati i contributi che provennero all’Illuminismo svizzero dall’intenso e diffuso dibattito sul repubblicanesimo, oltre all’apporto che diedero le oltre 120 società costitutesi nelle città elvetiche nel corso del secolo. Non vi è un paragrafo dedicato a Rousseau in Svizzera perché gli autori hanno preferito non duplicare quanto già esposto nel volume della serie Ueberweg sulla filosofia del XVIII secolo in Francia.

Particolarmente interessante è la ricognizione offerta sulla filosofia in Russia (cap. 20), dove la fondazione di nuove istituzioni, come l'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo (1724), faceva da contraltare alle accademie più antiche, come l'Accademia di Kiev Mohyla o altri collegi gesuiti in Ucraina, dove l'insegnamento era orientato su di un curriculum più tradizionale (dialettica, logica, fisica, metafisica, etica), e sul metodo "scolastico" delle disputazioni. Ad autori come G.S. Skoworoda, in cui forte era l'interesse verso il neoplatonismo (anche quello umanistico-rinascimentale di Cusano e Bruno), e verso metafisiche d'impronta mistica, se ne alternavano altri, come M.W. Lomonossow e G.N. Teplow, che invece spingevano per una riforma dei piani di studio in Russia e per l'introduzione della *deutsche Aufklärung*, in particolare del wolffismo. È all'interno di questo contesto che fiorirono gli inviti a San Pietroburgo prima per Christian Wolff poi per Johann Gottlieb Fichte: inviti che furono entrambi disattesi. Iniziava tuttavia in quegli anni la grande fascinazione della Russia per la filosofia tedesca.

Attraverso una straordinaria mappatura culturale e filosofica, lo Ueberweg conduce appunto a comprendere i motivi genetici di quella originaria fascinazione. Anche se, poco più di un secolo dopo, quella fascinazione avrebbe condotto ad esiti ed eventi tragici per la storia russa. Ma questo è il rischio tutto umano della filosofia.

MARCO LAMANNA

TARNOWSKI, Karol (dir.) : *Phénoménologie polonaise et christianisme*. Paris : Cerf 2015, 560 p., ISBN 978-2-204-10420-3.

La phénoménologie polonaise, citée parfois comme l'école de Cracovie, à l'opposé de sa cousine, l'école de Lvov-Varsovie, reste méconnue à l'étranger. Jusqu'à présent, il n'existe pas une monographie transversale consacrée à ce sujet ni en anglais ni en français. De plus, malgré quelques essais sans succès, même le milieu académique polonais n'a pas élaboré un tel projet, ce qui semble une négligence impardonnable. Dans ce contexte, l'ouvrage sous la direction du prof. Karol Tarnowski, qui est la traduction d'un livre paru en polonais en 2014 (inexplicablement, l'éditeur français ne l'a pas signalé), peut servir d'essai pour remplir ce trou, en prenant en compte les chances et défauts du manque d'une œuvre plus générale de référence.

Avant de commenter la structure et l'idée directrice du livre, quelques mots d'introduction à la phénoménologie polonaise comme telle paraissent utiles. L'originalité de sa forme et de son développement fut déterminée par les conditions historiques particulières. Premièrement, il faut remarquer qu'il s'agit d'une incarnation très originelle de la phénoménologie. Le fondateur de l'école de Cracovie, Roman Ingarden fut disciple d'Edmund Husserl (à Göttingen et puis à Fribourg-en-Brisgau) et interlocuteur critique de celui-ci, ainsi que de personnages comme Martin Heidegger et Édith Stein. C'est ainsi que l'idée phénoménologique commença à inspirer la philosophie polonaise dès les années vingt, même si on ne peut parler d'un milieu de disciples

d'Ingarden qu'après la guerre. Deuxièmement, la philosophie d'Ingarden se déployait dans le contexte et en dialogue avec l'école de Lvov-Varsovie, ce qui décida, au moins dans la première période, de la méthodologie rigoureuse et de la sensibilité aux exigences de la logique et des sciences exactes. Troisièmement, à cause de la guerre et ensuite de la répression du régime communiste qui ne tolérait qu'une seule philosophie, le marxisme-léninisme, Ingarden et ses disciples devaient continuer leurs recherches isolées de l'étranger et, à part des brèves périodes du dégel, hors du milieu universitaire.

Ingarden lui-même n'a pas touché aux questions de la philosophie de la religion ou de Dieu, à moins que, selon la tradition classique, on considère la définition de l'ontologie comme une théologie. C'est le point de départ d'un des essais de Tarnowski, publiés dans le livre (345–373). Cependant, même si on admet que le système ontologique ingardenien n'est pas anti- ou même athée, parce qu'il laissa l'espace pour un être absolu, il ne traita pas des questions théologiques de manière explicite. Ses recherches embrassèrent la thématique ontologique (surtout l'analyse de l'existence, dans son œuvre principale), épistémologique, axiologique et, notamment, esthétique. La majorité de ses disciples continuait cet axe de recherche et n'abordait pas de questions sur la philosophie de la religion. Ainsi Danuta Gierulanka et Andrzej Półtawski développaient la théorie de la connaissance, Adam Węgrzecki l'axiologie, Maria Gołaszewska l'esthétique, Andrzej Stępień et Władysław Stróżewski l'ontologie et l'esthétique. Seul Józef Tischner, peut-être le philosophe polonais le plus remarquable de la seconde partie du 20<sup>e</sup> siècle, décédé prématûrement, fit du christianisme le point central de son anthropologie du drame.

La problématique religieuse apparaît dans ce qu'on peut appeler la deuxième vague de la phénoménologie en Pologne. Il ne s'agit pas nécessairement d'une génération suivante, car certains de ces philosophes sont du même âge que Węgrzecki ou Tischner. Plutôt, ce sont les penseurs qui, n'étant pas les disciples directs d'Ingarden, ont reçu la phénoménologie du second Heidegger et des auteurs français (surtout Sartre, Levinas, Marcel et Ricœur) et s'en inspirent dans leurs propres recherches philosophiques. Le rythme du développement de ses mouvements fut déterminé par les découvertes successives des auteurs et des œuvres peu accessibles pour des raisons politiques.

Le livre recensé est composé de deux parties. La première est une anthologie de textes des phénoménologues polonais. La seconde propose des essais contemporains sur les auteurs présentés dans la partie précédente. La première partie est aussi divisée en deux sections : la phénoménologie générale et la phénoménologie de la religion. Dans la première, on peut lire les textes de deux auteurs : Roman Ingarden et Karol Wojtyła. La clé de leur sélection semble être celle d'indiquer les sujets qui n'étant pas religieux en eux-mêmes, peuvent être traités comme l'accès à une telle réflexion. C'est pourquoi on évoque l'essai d'Ingarden « L'homme et le temps » qui traite de la constitution transgressive de l'homme et les fragments de son *De l'œuvre littéraire* qui peut être considéré comme la base pour la recherche sur la

possibilité du « sacré » dans l'art par Stróżewski, publiée dans la section suivante. On peut s'étonner de l'absence des écrits ontologiques d'Ingarden. Cependant, leurs lecteurs confirmeraient qu'il serait difficile d'extraire des fragments du volume limité, en rendant justice à l'auteur. En revanche, l'essai de Tarnowski dans la seconde partie du livre, consacrée au sujet de l'existence de Dieu dans « La controverse sur l'existence du monde » est une solution plus convenable. Quant à Wojtyła on peut se demander de la pertinence de sa présence dans le livre consacré à la phénoménologie. Fut-il phénoménologue ? On peut indiquer sa dissertation d'habilitation consacrée aux perspectives d'une lecture chrétienne de l'éthique de Scheler ; cependant il semble que cette classification dépende d'abord de la compréhension de la phénoménologie, elle-même. Si on la comprend de manière plus vaste, plutôt comme une approche continentale à la philosophie et pour cela on inclut des mouvements plus ou moins indépendants, comme le personnalisme, il n'y a pas de raison de refuser à Wojtyła une place parmi les phénoménologues. Le livre présente deux textes très représentatifs pour le programme anthropologique du futur pape.

Le problème de toute anthologie est le critère du choix de textes. À certains points de vue, elles seront toujours arbitraires et on doit prendre en compte le droit de chacun à ses propres préférences. Certainement, il y a quelques modèles classiques pour structurer une anthologie. On peut, par exemple, suivre le chemin des confrontations. Dans le cas de la phénoménologie polonaise de la religion, il serait intéressant d'étudier son dialogue avec la philosophie et théologie classique, surtout celle de la tradition thomiste, très présente en Pologne à l'époque, notamment grâce à l'école de Lublin. Le texte de Stanisław Grygiel, « L'homme et Dieu dans la métaphysique » s'inscrit dans ce débat, en confrontant Sartre et Thomas d'Aquin. Sur ce point, il vaudrait la peine de publier le manifeste de Tischner, « Le déclin du christianisme thomiste » qui provoqua un débat important. Cependant, la piste de confrontations n'est pas l'idée des rédacteurs de l'anthologie.

Une autre méthodologie, bien connue des lecteurs francophones, est celle de la collection « Textes clés » chez Vrin où les textes des philosophes classiques pour un sujet sont choisis de manière à établir un compendium thématique du domaine donné. Telle n'est pas non plus l'intention des auteurs du livre recensé. En revanche, ils ont choisi les textes selon le critère de ses auteurs, les phénoménologues les plus importants. Cela veut dire qu'ils proposent les textes les plus représentatifs des auteurs, mais sans prétendre proposer une présentation complète de la phénoménologie de la religion comme discipline. Cela pose la question de savoir s'il existe une phénoménologie polonaise, comprise comme une école cohérente de la pensée, avec ses propres méthodes et une doctrine originale, ou s'il s'agirait plus d'une ou des phénoménologie(s) des Polonais. Les auteurs de l'anthologie laissent la réponse aux lecteurs et les invitent à parcourir le monde des phénoménologues polonais et observer les sujets abordés et leurs inspirations. En plus des auteurs mentionnés déjà, Tischner, Stróżewski et Grygiel, les rédacteurs de l'anthologie présentent la phénoménologie de l'acte de foi de Tarnowski (en

dialogue avec Anselme de Cantorbéry, Levinas et Ricœur), un texte, très riche de références, sur la dialectique de la raison religieuse par Tadeusz Gadacz (le grand lecteur et promoteur de la philosophie juive du dialogue en Pologne), un texte de Jan A. Kłoczowski o.p. sur la dialectique entre les dimensions : éthique et mystique dans les religions prophétiques (une partie importante de son projet d'une théorie phénoménologique des religions) et, finalement, un texte de Krzysztof Mech, un représentant d'une nouvelle génération, sur la possibilité de la philosophie de Dieu face à sa transcendance.

La seconde partie du livre présente des essais sur les auteurs évoqués dans la partie précédente. Dans quelques cas (Wojtyła, Tischner, Tarnowski), les auteurs ont même fourni des dialogues qui mettent en valeur l'actualité des débats proposés par les classiques. Un lecteur étranger profiterait peut-être davantage d'une exposition plus synthétique et académique comme une introduction. Néanmoins, l'approche critique a aussi ses mérites incontestables.

Comme ce qui a été dit à début, la réception de l'ouvrage recensé est déterminée par les chances et les défauts d'être la première monographie en français sur le sujet. Le manque d'un point de référence générale sur la phénoménologie polonaise et l'inaccessibilité des traductions françaises de textes des sources exigent plus d'explicitation de la part des rédacteurs de l'anthologie. Mais c'est pour l'instant la porte unique pour entrer dans l'univers de la phénoménologie polonaise. Même si la thématique est, par principe, limitée, l'œuvre permet d'avoir une vision générale de cette philosophie. Elle est présentée avec compétence et de manière suggestive. Elle est une invitation attractive à explorer cette phénoménologie et à être suivie d'autres publications sur les autres domaines de recherche des phénoménologues polonais.

DOMINIK JARCZEWSKI

JOSUA, Hanna Nouri: *Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamischen Ökumene* (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 69). Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 694 S., ISBN 978-3-16-150145-6.

Es ist naheliegend im Rahmen dieser Rezension den Autoren kurz vorzustellen. Hanna N. Josua, wuchs im Libanon auf, studierte an der American University of Beirut Geschichte des Islam und in Leuven Theologie. 2005 reichte er die vorliegende Monographie als Dissertation ein. Josua ist Gründer und Geschäftsführer der Evangelischen Ausländermission und Pfarrer der Arabischen Evangelischen Gemeinde Stuttgart. Josua hat den Bürgerkrieg im Libanon erlebt und betrachtet das Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen aus persönlicher Betroffenheit (Prolog). Seine Muttersprache ist Arabisch. Er ist deshalb in der Lage, für seine Arbeit auf die arabischen Quellen zurückzugreifen.

Die Monographie ist im Wesentlichen eine Erforschung der Gestalt Ibrahims im Islam. Josua liefert zunächst eine Übersicht über die Idee einer Abrahamischen Ökumene (13–88). Es ist ein Gang durch die Geschichte, in

der man den prägenden Gestalten, die eine wie auch immer definierte „Abrahamische Ökumene“ vertreten und deren Kritikern begegnet. Josua würdigt die Motive „Abrahamische Spiritualität“, „Abrahams Friedenspotential“. Er konstatiert eine gewisse Ernüchterung, die sich auch in einem Ruf nach einer Denkpause zeigt. Zuviel sind seiner Ansicht nach der offenen Fragen: Das Dialogverständnis ist nicht geklärt. Auf Abraham wird ethisch-paränetisch aus christlicher Sicht rekurriert. Die Klärung zwischen den Abrahambildern der drei monotheistischen Religionen bleibt dahinter zurück. Übersehen wird, dass im Islam der abrahamische Gedanke zur Abgrenzung von anderen Bekennissen dient. Josua fragt, ob das, was hierzulande gemeinhin als islamische Position gilt, tatsächlich durch die islamischen Quellen legitimiert ist (87). Der Hauptteil seiner Untersuchung geht der Frage nach, „inwieweit die Abrahamrezeption in Koran und islamischer Tradition von der westlich-europäisch geprägten Konzeption der geschilderten ‚Abrahamischen Ökumene‘ wahrgenommen und berücksichtigt werden“ (87).

In einem weiteren Kapitel legt Josua seine Methodologie dar. Dazu gehört die Erschließung der islamischen Quellen zu Ibrahim: Koran, Hadithen, islamische Geschichtsschreibung, populäre Prophetengeschichten, Korankommentare. Seine Begründung: Die islamische Tradition dient den Muslimen als Brille, wenn sie den Koran lesen. Nach Josua hat jede Religion das Recht, zuerst in ihrer Eigenperspektive wahrgenommen zu werden. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der klassischen sunnitischen Exegese. Die Auswahl der Kommentare orientiert sich an deren Autorität, Popularität und Verbreitung. Das Inhaltsverzeichnis verzeichnet 29 überwiegend arabische Kommentare, die Josua durchgängig heranzieht.

Hermeneutisch orientiert sich Josua an der rezipientenorientierten Interdependenz (ab 107). Er will die islamische Wahrnehmung der Berichte über das Leben Muhammads und seiner Verkündigung ernstnehmen, denn sie sei es, die den Glauben der Muslime prägt. Deshalb geht Josua von den Voraussetzungen der islamischen Theologie aus. Dazu gehören die Chronologie der Suren, die ‚Gründe der Herabsendung‘, die Abrogation. Dabei beurteilt Josua neuere Ansätze der Koranhermeneutik (Nasr Hamid Abu Zaid, die Schule von Ankara) als wichtige Stimmen. Die rezipientenorientieren Interdependenz geht von der Beobachtung aus, dass die Koranexegese „das Gefühl für den lebendigen situativen Anredekontext bewahrt“ (129). Deshalb sind die Rezipienten der Verkündigung zu definieren und entsprechend jeder Text in seiner Zielrichtung auf das jeweilige Publikum zu sehen (131). Interdependenz weist auf die Wechselwirkung zwischen den Akteuren Muhammad und seinen Adressaten, den Muslimen, Polytheisten, Juden und Christen (Schaubild 2). Die verschiedenen Schaubilder in der Monographie sind hervorragend und führen zu einem guten Überblick. Neben den Adressaten berücksichtigt die Methode Josuas selbstverständlich den historischen Kontext und den Diskurs mit früheren Schriften. Schaubild 3 (146–149) bietet eine Chronologie der Ibrahim-Texte im Koran in Zusammenhang mit der Vita von Muhammad. Josua will keine wesensfremde, westliche Ansätze verwenden, sondern Vorhandenes aufgreifen. Dabei wird der Koran als verschriftete Verkü-

digung, als lebendiger Diskurs wahrgenommen. Er zeigt eine Parallelität der Biographie der beiden Propheten auf. Wie Josua in seiner Untersuchung nachweist, kommen die biblischen Abrahamsotive selektiv nicht nach der ihnen innewohnenden biografischen Notwendigkeit, sondern nach der jeweiligen Situation von Muhammad zur Sprache. Ibrahim wird nach dem Bild Muhammads geformt und steht in der Mitte der islamischen Verkündigung.

Teil III der Monographie beginnt mit einer Darstellung der Ibrahim-Vita nach den islamischen Quellen. Auch hier ein nützliches Schaubild (190–194). Dem Koran ist nicht an einer lückenlosen Prophetenbiographie gelegen. Zeit und Ortsangaben fehlen. Ibrahim wird als Vorläufer und Bruder Muhammads geschildert. Er wird im Islam mit Ehrentitel überschüttet. Josua zeigt die Parallelität zwischen den Propheten, die sogar bis in körperliche Ähnlichkeiten gehen soll. Beide gelten als Quellen und Adressaten göttlichen Segens. Damit wird Muhammad in die Segenslinie Ibrahims hineingenommen. Das Prophetenverständnis des Islam wird entfaltet und deren Funktion als exempla – nicht *historia* dargestellt. Hier zeigt Josua, wie die Prophetenerzählungen, auch wo sie biblische Gestalten aufgreifen, allein der islamischen Umma und der Abgrenzung von Judentum und Christentum dienen.

Es folgen die drei Hauptteile, die unter dem Thema stehen: Muhammad und die Ibrahimerzählungen in der Begegnung mit den Polytheisten (ab 227), mit den Juden (ab 385) und den Christen (ab 473).

Diese Kapitel sind ein sorgfältiger Gang durch die Religion des Islam, die Entwicklung Muhammads von den Anfängen in Mekka, der Zeit in Medina bis zur Pilgerfahrt und der Wiederherstellung der Ka'aba durch Muhammad. Man nimmt als Leser dankbar zur Kenntnis, wie gründlich der Autor auch die kulturelle und religiöse Situation auf der arabischen Halbinsel kennt und darstellt. Die progressive Ausfaltung des Islams und seines Verhältnisses zu den Polytheisten, den Juden und Christen wird sorgfältig nachgezeichnet. Wiederum hilfreich sind besonders für den Nicht-Islamwissenschaftler die zahlreichen Schaubilder, etwa über koranischen Nennungen der Söhne Ibrahims (276). Josua zeigt, wie Isma'il erst in der frühmedinischen Zeit exklusiv an der Seite Ibrahims erscheint, in der Sure 2, dem Gründungstext der Ka'ba. Ausführlich wird die Bindungsgeschichte (*Adeqa*, par. Gen 22) erläutert. Überzeugend zeigt Josua, wie diese Geschichte als Ätiologie islamischen Selbstverständnisses fungiert. Dies betrifft sowohl die Inanspruchnahme Jerusalems durch den Islam wie auch das Wesen des Islam als Hingabe. Beides wird im Opferfest rezipiert und dargestellt. Im Fall des Judentums wird deutlich, dass Ibrahim zur Gestalt wird, die dem Judentum nicht nur weggenommen wird, sondern auch zum Ankläger gegenüber den Juden wird, weil sie Muhammad nicht hören und den Islam als die wahre Religion nicht annehmen wollen. Ibrahim ist definitiv eingebunden, ja er ist konstitutiv für den Islam. Fazit von Josua: „[...] ein Zurückgehen hinter bzw. von den islamischen Ibrahim ist unmöglich“ (471). Das Kapitel 7: „Die Islamisierung Ibrahims – Ibrahimitisierung des Islam“, fasst das Ergebnis der Studie zusammen und kommt zum Fazit: „Somit substituiert der Islam – im Namen Ibrahims! – die Heilswege Gottes in Judentum und Christentum. [...] Die

Glaubensrichtung Ibrahims ist hier also nicht das einigende Band, die gemeinsame Basis aller Religionen nach Abraham, sondern als Resultat aller theologischen Auseinandersetzungen ein universeller Glaube, der allein in der von Muhammad propagierten Form Gültigkeit besitzt“ (595). Aus diesem Fazit ergeben sich Anfragen an die Abrahams-Ökumene, die gemäss Josua nur aufrechterhalten werden kann, wenn man sich wider besseres Wissen oder aus Unwissenheit über die Fakten hinwegsetzt.

Für Josua bedeutet das gleichwohl nicht die Aufgabe des Dialogs und aller nur möglichen Anstrengungen für ein friedliches Zusammenleben der Religionen. Er sieht sich als Christ in diese Aufgabe gestellt im Namen von Jesus, dem Christus. Hier zeigt sich, dass eine „hohe Christologie“, die beim Präexistenten einsetzt und Inkarnation, Kreuz und Auferstehung bekennt, dialogfähig macht. Die Begegnung im Dialog und im Alltag geschieht nicht mit interpretatorischer Vereinnahmung des Anderen, sondern in der „Autorität der Bitte des Gekreuzigten“ (E. Jüngel), in Dienst, Verantwortung und bezeugender Hingabe (628).

Das deckt sich mit dem Ansatz von Johan Bouman, den ich in meiner Studie gewürdigt habe (BUCHEGGER Jürg H.: *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung*. Freiburg 2013).

Die vorliegende Monographie beinhaltet ein chronologisches Verzeichnis und eine Synopse der Ibrahimtexte, eine ausführliche Bibliographie von Quellen und Sekundärliteratur, ein Stellenregister, Namens- und Sachregister.

Es ist zu hoffen, dass diese gründliche Monographie einfließt in die universitäre Forschung und in die Praxis der interreligiösen Begegnung, auf dass diese nicht auf Gefühlen und persönlichen Eindrücken beruht, sondern auf einer Einsicht in die Fakten.

JÜRG H. BUCHEGGER

