

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 64 (2017)

**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** 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:** 26.04.2026

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

REZENSIONSARTIKEL

MATTHIAS MANGOLD

New Perspectives on Reformed Scholasticism in France:  
A Few Remarks on a Recent Monograph exploring the Life and Work of  
the Huguenot Theologian Claude Pajon (1626–1685)<sup>1</sup>

*New Interest in Early Modern Theology and Philosophy*

The past few decades have seen a considerable resurgence of historical interest in the early modern period. With respect to the specific topic of this review article, two developments deserve special attention. Firstly, scholars have shown an increasing interest in the philosophical currents in the early modern period, more generally, and at the time of the so-called Early Enlightenment, more specifically. New studies on seventeenth-century thinkers like Gassendi<sup>2</sup>, Malebranche<sup>3</sup>, and Arnauld<sup>4</sup> have appeared in addition to the ever-growing body of literature on Descartes' thought and its reception. As one recent publication shows, scholars still struggle to come to grips with the complex phenomenon of Cartesianism.<sup>5</sup>

In the Netherlands, Theo Verbeek and Han van Ruler studied Descartes and his followers in the broader context of the philosophical discussions within early modern Scholasticism.<sup>6</sup> Older paradigms that placed the 'new science' over against a monolithic and rigid Aristotelianism have lost credibility in the light of newer studies that portray early modern Aristotelianism

<sup>1</sup> GOOTJES, Albert: *Claude Pajon (1626–1685) and the Academy of Saumur: The First Controversy over Grace* (= Brill's Series in Church History 64). Leiden: Brill 2014. A draft of this article has first been discussed in the 'Philosophical Review Club' (KU Leuven, 23 November 2016). I am grateful to the attendants of this meeting for their feedback. Most importantly, I thank Andrea Robiglio for the invitation to this meeting and his constructive criticism on my draft. Moreover, I am indebted to Andreas J. Beck for helpful comments on a preliminary draft.

<sup>2</sup> LOLORDO, Antonia: *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2007.

<sup>3</sup> PYLE, Andrew: *Malebranche*. London: Routledge 2003.

<sup>4</sup> NDIAYE, Aloyse Raymond: *La philosophie d'Antoine Arnauld*. Paris: Vrin 1991.

<sup>5</sup> KOLESNIK-ANTOINE, Delphine (ed.): *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS 2013.

<sup>6</sup> VERBEEK, Theo: *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press 1992; RULER, J.A. van: *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature, and Change* (= Brill's Studies in Intellectual History 66). Leiden: Brill 1995.

as vital and flexible.<sup>7</sup> Another focal point of recent research concerns Spinoza, his intellectual context, and the more radical Cartesian thinkers of the latter part of the seventeenth century.<sup>8</sup>

Secondly, a similar resurgence of scholarly interest in early modernity can be observed among intellectual historians focusing on theological developments. The work of Richard Muller, Willem van Asselt, Aza Goudriaan, Andreas Beck and a number others<sup>9</sup> has led to a significant shift in historical-theological scholarship with respect to the assessment of Reformed scholasticism in the seventeenth century. Inspired by new developments in the area of historical methodology<sup>10</sup> this ‘new approach’ has proven to be fruitful as it stimulated fresh and original inquiries into the primary sources. A good example in this regard is the international and inter-confessional research group *Classic Reformed Theology*<sup>11</sup> that is currently working on a bilingual, annotated edition of the Leiden *Synopsis Purioris Theologiae* (1625), an important textbook that shaped theological education in the Dutch Republic for more than three decades.<sup>12</sup>

This example is also illustrative of a rather strong focus on the Dutch Context within this line of scholarship. Given the international significance of the Dutch Universities at the time, this emphasis does not come as a

<sup>7</sup> MERCER, Christia: *The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism*, in: SORELL, Tom (ed.): *The Rise of Modern Philosophy: The Tension Between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford: Oxford University Press 1993, 33–67.

<sup>8</sup> Cf. BUNGE, W. van: *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic* (= Brill’s Studies in Intellectual History 103). Leiden: Brill 2001; ISRAEL, Jonathan I.: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press 2001; MANZINI, Frédéric (ed.): *Spinoza et ses scolastiques: retour aux sources et nouveaux enjeux* (= Travaux et documents 13). Paris: PUPS 2011.

<sup>9</sup> MULLER, Richard A.: *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker 2003; ASSELT, Willem J. van: *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)* (= Studies in the History of Christian Thought 100). Leiden: Brill 2001; GOUDRIAAN, Aza: *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625–1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (= Brill’s Series in Church History 26). Leiden: Brill 2006; BECK, Andreas J.: *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 92). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

<sup>10</sup> Most scholars associated with this “new approach” mention their indebtedness to the methodology developed by intellectual historians affiliated with the so-called ‘Cambridge School’ of the history of political thought (Q. Skinner, J.G.A. Pocock et al.). For an example of how this methodology was applied to the study of the history of religion, see CHAPMAN, A./COFFEY, J./GREGORY, B.S. (eds): *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2009.

<sup>11</sup> For information on this research group and its composition, see <http://www.classic-reformed-theology.org>.

<sup>12</sup> VELDE, Dolf te et al. (eds): *Synopsis Purioris Theologiae Synopsis of a Purer Theology Latin Text and English Translation Volume 1 / Disputations 1–23* (= Studies in Medieval and Reformation Traditions 187). Leiden: Brill 2014; BELT, Henk van den et al. (eds): *Synopsis Purioris Theologiae Synopsis of a Purer Theology Latin Text and English Translation Volume 2 / Disputations 24–42* (= Studies in Medieval and Reformation Traditions 204). Leiden: Brill 2016. The third and final volume, containing disputations 43–52, is projected for 2018.

surprise.<sup>13</sup> Nevertheless, there have also been recent attempts to broaden the geographical focus.<sup>14</sup> With regards to Reformed theology in early modern France, Tobias Sarx lately called attention to a significant lacuna in research:

Modern scholarship has focused mainly on the course of events. Many studies can be found on the lives and fates of Protestant believers in France from the sixteenth until the eighteenth century, but there is a dearth of studies about the progress of doctrinal teaching within French Protestantism. Several works focus on single doctrinal conflicts or on single French theologians, but it is regrettable that there are still many gaps in research, especially concerning the Protestant academies. The recent studies of Jean-Paul Pittion and Karin Maag are useful to get an overview of the development of Huguenot higher education, but there is little information on the theological debates that took place at these important institutions.<sup>15</sup>

The monograph that will be discussed in the remainder of this article is an attempt to (at least partly) remedy this lacuna by closely studying an important theological controversy that took place at the most prestigious Huguenot school in the second half of the seventeenth century, namely, the academy of Saumur. Published in 2014 in Brill's Series in Church History, this volume is a slightly revised version of a doctoral dissertation written under the supervision of Richard Muller at Calvin Theological Seminary in Grand Rapids, Michigan.

#### *Claude Pajon (1626–1685): Obscure yet Controversial*

In order to be able to access the relevant sources, the author Albert Gootjes spent a significant amount of time in Geneva as well as other places in Europe. Indeed, part of what makes this study so interesting and valuable is due to the fact that Gootjes tracked down and closely studied seventeenth-century manuscripts some of which had hitherto been inaccessible to modern historical scholarship.<sup>16</sup> As Gootjes shows in his introduction, digging

<sup>13</sup> See ISRAEL, Jonathan I.: *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*. Oxford: Oxford University Press 1998, 572.

<sup>14</sup> E.g. DENLINGER, Aaron C. (ed.): *Reformed Orthodoxy in Scotland: Essays on Scottish Theology, 1560–1775*. London: Bloomsbury T&T Clark 2015.

<sup>15</sup> SARX, Tobias: *Reformed Protestantism in France*, in: SELDERHUIS, Herman J.: *A Companion to Reformed Orthodoxy* (= Brill's Companions to the Christian Tradition 40). Leiden: Brill 2013, 227. The two recent studies mentioned are: PITTION, Jean-Paul: *Les académies réformées de l'Édit de Nantes à la Révocation*, in: ZUBER, Roger/THEIS, Laurent (eds): *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*. Paris: Société de l'histoire du protestantisme français 1986, 187–207; MAAG, Karin: *The Huguenot Academies: Preparing for an Uncertain Future*, in: MENTZER, Raymond/SPICER, Andrew (eds): *Society and Culture in the Huguenot World, C. 1559–1685*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, 139–156. An important study, which Sarx mentions elsewhere in his article, but not here is VAN STAM, Frans Pieter: *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635–1650: Disrupting Debates among the Huguenots in Complicated Circumstances* (= Studies of the Institute Pierre Bayle 19). Amsterdam: APA–Holland University Press 1988.

<sup>16</sup> Cf. Footnotes 35 and 36 below.

into (private) archives was necessary, because the major object of this study, the Huguenot theologian Claude Pajon published only very little. Indeed, the clear majority of his writings remained in manuscript form.

This fact inevitably triggers the question: Why would anybody be interested, let alone devote a book-length study to an almost unpublished thinker? The answer lies in the substantial influence Pajon exerted on more famous intellectuals among which the controversial biblical scholar Jean Le Clerc (1657–1736) figures prominently. Moreover, as Gootjes remarks, the polemical debates surrounding Pajon’s views on Grace “were without a doubt the most serious internal disturbances that took place within the French Protestant camp during the mid to late seventeenth century.”<sup>17</sup> Contrary to an earlier attempt made by John M. Pope<sup>18</sup> to study the debates in their entirety (which is found wanting among other reasons for its lack of detail), Gootjes focuses almost exclusively on the first of the two controversies which began in 1665, when Pajon was appointed professor at the Academy of Saumur and ended with his resignation in 1668. The second much more heated controversy, which broke out in 1676 only comes into perspective in the final chapter.<sup>19</sup>

#### *Pajon’s View on the Holy Spirit’s Work in Conversion and a Likely Source*

After an introductory chapter including a brief history of (the rather scarce) Pajon research, Gootjes examines Pajon’s education at the Saumur academy in the 1640s. By that time, the underprivileged Huguenots in France had established themselves not only as an influential socio-political group, but through its seven academies also as a significant theological force. Among these academies, the school in Saumur was the most renowned, mostly due to the work of the so-called Saumur ‘triumvirate’ Louis Cappel (ca. 1585–1658), Josué de la Place (ca. 1596–1655), and Moïse Amyraut (1596–1664). All three of them were ardent pupils of the Scotsman John Cameron (ca. 1579–1625)<sup>20</sup>, who in many ways functioned as the father of ‘Saumur theology’. In this Cameronian environment, Pajon received his theological education and

<sup>17</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 1.

<sup>18</sup> POPE, John M: *Aspects of Controversies Concerning the Doctrine of Grace Aroused by the Teachings of Claude Pajon*. Ph. D. diss., University of St. Andrews 1974.

<sup>19</sup> See below.

<sup>20</sup> Cameron grew up and received his initial education in Glasgow, before he emigrated to France. Having studied theology in Paris, Geneva, and Heidelberg for four years (1604–08), he served as a pastor of the Reformed congregation in Bordeaux. In 1618 he became professor of Theology at Saumur. For political reasons, he had to return to Great Britain three years later. In the last two years of his life, he taught again in France: first privately in Saumur, then officially as a professor at the Academy of Montauban. In scholarship, Cameron is first and foremost noted for his role in the development of Reformed Covenant Theology and his influence on later Saumur theologians, most importantly Amyraut. See MULLER, Richard A.: *Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology*, in: *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006), 11–56.

it was – as Gootjes emphasizes – his deviation from the established Cameroonian position of his teachers that caused the “Pajonist Controversies.”

The point of contention concerned the way in which the Holy Spirit works in the human soul when a person is converted to faith in Christ. This issue was related to the more fundamental question regarding the nature of the soul and the relationship between its faculties. All parties involved in the debates shared a common understanding of the human soul, namely traditional scholastic faculty psychology, according to which a clear distinction is made between two faculties of the soul, namely the faculty of the intellect (*intellectus*) and the faculty of the will (*voluntas*).<sup>21</sup> But while they all accepted this basic distinction, they differed on the nature of the relationship between intellect and will. These differing views had, in turn, implications for their understanding of the Holy Spirit’s work in conversion.

Gootjes distinguishes three different positions held by Reformed theologians at the time. The first position was the majority view, which Gootjes also calls the “orthodox position.”<sup>22</sup> It is present, for instance, in the Leiden *Synopsis* mentioned earlier. The second position is the “moderate Cameroonian” view espoused by Pajon’s teachers, most notably Amyraut. The third position is the “radical Cameroonian” view advocated by Pajon himself, which provoked the Pajonist controversies. Thus, the key to understanding these debates is to come to grips with the various positions and how they relate to one another.

The orthodox position entails that both faculties of the human soul (intellect and will) are deeply affected by sin. In his work of conversion therefore, the Holy Spirit works in a direct and efficient way on both faculties: He enlightens the mind/intellect and moves the will. The Leiden *Synopsis* is very emphatic about the Spirit’s efficiency as real and proper (*realis et propria*) and rejects a mere metaphorical or moral view of causation.<sup>23</sup> In line with the Protestant tradition, the Leiden theologians emphasized that conversion normally happens in the context of the preaching of the Gospel. However, the outward, external ministry of the Word was not considered to be sufficient. Only when the Holy Spirit also works immediately in the soul – enlightening the mind and bending the will – can true faith emerge.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> “Faculty psychology, with its characteristic distinction of spiritual life into the faculties of intellect and will, or, more precisely, of the soul into four faculties – intellect, will, sensitive power, and vegetative power – had its roots in Aristotle and became, in the thirteenth century development of a Christian Aristotelianism, the dominant view of spiritual or rational existence.” See MULLER, Richard A.: *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*. Grand Rapids, MI: Baker Book House 1991, 143; cf. also ASSELT, Willem J. van/BAC, Martin J./VELDE, Roelf T. te, (eds): *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids, MI: Baker 2010, 44.

<sup>22</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 37.

<sup>23</sup> BELT et al.: *Synopsis*, 236.

<sup>24</sup> BELT et al.: *Synopsis*, 220–227.

The “moderate Cameronian” position as endorsed at least by two of Pajon’s Saumur teachers (Cappel and Amyraut)<sup>25</sup> shares the orthodox emphasis on a direct and immediate renewal of the intellect through the work of the Holy Spirit. Only after the fallen human mind has undergone this fundamental change, is it in the position to receive and respond to the outward preaching of the gospel. When it comes to the faculty of the will, however, moderate Cameronians denied any immediate operation of the Spirit in conversion. Instead, they held that there is only a *mediate* influence through the means of the renewed intellect. In the background of this denial of *immediate grace* stands a specific view regarding the relationship between the intellect and the will. This view entails that the will necessarily follows the final judgment of the intellect – a view Gootjes calls “Cameronian intellectualism,” because it had previously been endorsed by the Scotsman.<sup>26</sup>

The “radical Cameronian” position does not acknowledge any immediate grace in conversion at all, neither with respect to the intellect, nor the will. Thus, it stands not only in stark contrast to the orthodox position, but also clearly deviates from the “moderate” position of Amyraut and Cappel. According to this view, conversion and faith are brought forth by the Holy Spirit only through the means of the external preaching of the Gospel and without any immediate operation on the faculties of the human soul. As Gootjes points out, this position operates with a different notion of human inability after the fall. According to Pajon, both intellect and will cannot be affected by sin in such a way that they would be in need of restoration. In fact, he claimed that the orthodox position comes close to the commonly rejected view of Matthias Flacius Illyricus (1520–1575), who had infamously argued that the soul and its faculties were fundamentally destroyed by sin.<sup>27</sup>

Having established the difference in opinion between the various parties involved in the Pajonist controversies, Gootjes goes on to search for possible sources of Pajon’s deviating view. This quest leads him to the pastor Paul Testard (ca. 1596–1650), who tutored Pajon after his graduation from the academy and before his entrance into ministry. As early as 1633, Testard had already systematically laid out the view that only later – through the writings of Pajon – became a major point of contention.<sup>28</sup> While Testard’s work was received rather critically and he had to answer for his views before a national

<sup>25</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 43–48.

<sup>26</sup> Even though Gootjes does not go into the medieval background to the discussions surrounding intellectualism and voluntarism, they are clearly in the background. For an overview, see HOFFMANN, Tobias: *Intellectualism and Voluntarism*, in: PASNAU, Robert (ed.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press 2010, 1:414–427.

<sup>27</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 104. Advocates of the orthodox view, however, were just as eager to distance themselves from Flacius. For the position of Gisbertus Voetius (1589–1676), see BECK: *Gisbertus Voetius*, 193–194, 412.

<sup>28</sup> TESTARD, Paul: *Eirenikon, Seu Synopsis Doctrinae de Natura et Gratia*. Blois: Martin Huysens 1633.

synod (Alençon, 1637), he did not cause any major debates during his lifetime.

*The First Pajonist Controversy: Immediate Grace and the Cameronian Legacy*

Controversies emerged only later, that is, in the 1660's and in response to the circulation of Pajon's first and most significant theological treatise in manuscript form (*De natura gratiae efficacis ad amicum dissertatio*, 1660-62). Because of the fundamental importance of this work for understanding the Pajonist Controversies, Gootjes provides a detailed analysis of its various arguments against *gratia immediata* in conversion. In the first place, Pajon contends that *immediate grace* is nowhere found in Scripture and therefore should be rejected from the outset. Secondly, Pajon argues that the notion of *immediate grace* is absurd, because it suggests that the faculties of the fallen human soul are corrupted to such an extent that they cannot be called 'faculties' any longer. Thirdly, according to Pajon, *immediate grace* is unnecessary because in Scripture the work of the Spirit is equated with the work of the Word of God. What the Spirit does in conversion, Pajon holds, he does by means of the preaching of the Word and not apart from it in some *immediate* way.<sup>29</sup>

After having laid out these arguments against *gratia immediata* Gootjes goes on to discuss the broader intellectual context and implications of Pajon's position. He points to rationalist tendencies in Pajon's general epistemological theory as well as to his evolving denial of divine concurrence resulting in a mechanistic worldview. At first sight, both observations seem to hint at a Cartesian influence, but Gootjes emphasizes that these points can better be explained with a reference to the "radical Cameronian" influence of Testard.<sup>30</sup>

The first Pajonist controversy emerged in 1665 when Pajon was appointed professor of theology at the Saumur academy. Objections to his views were raised first in private correspondence primarily by the Loudun pastor Jacques Guyraut, who accused Pajon of deviating from the orthodoxy of the earlier Saumur professors. Gootjes shows how both Guyraut and Pajon tried to pull Cameron on their side making their controversy into a "battle over Cameron's intellectual legacy."<sup>31</sup> And indeed, Cameron's writings are ambiguous enough and lend themselves to both interpretations.<sup>32</sup>

Public debates over Pajon's views began in 1666 when official complaints against him were filed via the regional synods of the French Reformed Church. Eight months later, the Pajon case was finally dealt with at the provincial synod of Anjou with the result that Pajon was acquitted from all charges of heresy. Despite this favorable decision of the synod, Pajon resigned as a professor at Saumur and accepted a call to serve as the pastor of the

<sup>29</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 129.

<sup>30</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 130–131, 221.

<sup>31</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 95.

<sup>32</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 155–161.

church in Orléans. Consequently, the controversy disappeared for more than a decade, only to resurface in a much more heated form towards the end of 1670. Strictly speaking, this second Pajonist controversy is beyond the scope of Gootjes study, but he does provide some indications as to the various changes that led the academic council of Saumur to officially condemn Pajonism in 1678. In addition to the change in the ecclesio-political climate, he points especially to Pajon's denial of divine *concursum*, which became increasingly obvious in his later writings of the 1670s.<sup>33</sup>

### *Gootjes' Contribution to the Study of Early Modern Thought*

Ending with this outlook on the further developments in the 1670s, Gootjes' study clearly calls for a follow-up. The reader is indeed "left looking forward to a study of the second Pajonist controversy", as another reviewer put it<sup>34</sup> and in this book Gootjes undoubtedly has laid the foundations upon which such a follow-up study could build.

Gootjes' study is not only well-documented and well-researched, but also written in a lucid style. The logic of the study is clear, making it easy for the reader to follow the flow of the argument. No doubt, this book is a major step forward for Pajon scholarship if only because Gootjes did not content himself with the readily available sources. Instead, he dug into the collections of numerous research libraries and archives.<sup>35</sup> In cooperation with others, he was even able to trace and make accessible important primary sources that had hitherto been deposited in private archives.<sup>36</sup> Based on these and other sources, he convincingly argues that older scholarship mistakenly characterized Pajon's thought as another stage of development in the Saumurian line of Cameron and Amyraut. At least when it comes to the work of the Holy Spirit in conversion, Pajon's 'radical Cameronianism' stands in marked contrast to the 'moderate Cameronianism' of his teachers. It is thanks to Gootjes that the Pajonist controversy now comes into focus as a debate over Cameron's legacy, and Testard as a likely influence on the young Pajon.

Another strong point of Gootjes' work is the extent to which he takes into account the institutional as well as ecclesio-political contexts of the debates. Without considering these factors, it is rather difficult if not impossible to explain why Pajon's views were judged orthodox in the 1660s and later condemned as incompatible with the doctrines of the French Reformed

<sup>33</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 210–212.

<sup>34</sup> HAMILTON, Alastair: Review of *Claude Pajon (1626–1685) and the Academy of Saumur: The First Controversy over Grace*, by Albert Gootjes, in: *CHRC* 95 (2015), 96.

<sup>35</sup> Gootjes studied manuscript material located in France (Blois, Orléans, Paris, and Saumur), Great Britain (Dublin, London, and Oxford), the Netherlands (Amsterdam and Leiden), and Switzerland (Geneva).

<sup>36</sup> In his preface (p. xii), Gootjes thanks the Genevan professor Olivier Fatio, who „was able on [his] behalf to relocate the long lost Pajon-manuscripts that had belonged to François Turretini, and to have them deposited at the Bibliothèque de Genève.“

churches. Thus, in narrating the Pajonist controversies Gootjes also provides an insight into the life of the Saumur academy and helps to fill the lacuna mentioned earlier in the quotation by Sarx.

More generally, this volume contributes to the ongoing reassessment of Protestant scholasticism in that it calls into question the older thesis about scholasticism and humanism as two fundamentally opposed movements.<sup>37</sup> Regarding the fourteenth and sixteenth centuries, this thesis has been challenged by historians like Oskar Kristeller, James Overfield, and Erika Rummel, who demonstrated that the humanist approach and scholastic method coexisted and developed alongside each other.<sup>38</sup> This was possible because neither of them was a comprehensive system of philosophy with a fixed set of doctrines. Instead, as Charles Nauert has argued, the debates between humanists and scholastics should be understood as a “clash of intellectual methods.”<sup>39</sup> And even as intellectual methods, humanism and scholasticism were not mutually exclusive to such an extent that aspects of both approaches could not coexist in the work of early modern thinkers like, for instance, the Protestant Reformer Peter Martyr Vermigli (1499–1562).<sup>40</sup>

Whereas this revisionist account of the relationship between scholasticism and humanism has been gaining support in recent decades, the still most influential modern study of the Saumur theology, Brian Armstrong’s *Calvinism and the Amyraut Heresy*<sup>41</sup> from 1969, clearly exhibits the influence of the older paradigm. In this book, Armstrong divides French Calvinists up into two groups that waged war against each other: The adherents of Protestant Scholasticism on the one side, and the French Humanists on the other.<sup>42</sup> Outside of France, Armstrong argued, the humanist orientation of

<sup>37</sup> A classic example is BURCKHARDT, Jacob: *Die Cultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*. Basel: Schweighauser’sche Verlagsbuchhandlung 1860.

<sup>38</sup> KRISTELLER, Paul Oskar: *Renaissance Thought and Its Sources*. New York: Columbia University Press 1979; OVERFIELD, James H.: *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1984; RUMMEL, Erika: *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1995. More recently, James Hankins observed: “The success of the humanists did not by any means signal decadence in the world of scholastic philosophy. In Italy, especially at the universities of Padua and Bologna, it might even be said that scholasticism was enjoying a second golden age.” See HANKINS, James: *Introduction*, in: HANKINS, James (ed.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 4.

<sup>39</sup> NAUERT, Charles Garfield: *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (New Approaches to European History 6). Cambridge: Cambridge University Press 1995, 20.

<sup>40</sup> Cf. JAMES III, Frank A.: *Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late Medieval Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism*, in: TRUEMAN, Carl R./CLARK, R. Scott: *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Carlisle: Paternoster Press 1999, 62–78.

<sup>41</sup> ARMSTRONG, Brian G.: *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press 1969. This book is a revised version of Armstrong’s dissertation entitled “The Calvinism of Moïse Amyraut: The Warfare of Protestant Scholasticism and French Humanism” (Princeton University, 1967).

<sup>42</sup> ARMSTRONG: *Calvinism and the Amyraut Heresy*, xvi.

the early Protestant reformers had to give way to scholasticism around the turn of the seventeenth century, but among French Protestants the humanist mindset remained a strong force.<sup>43</sup> Particularly at the Saumur academy, Armstrong contends, “this tradition lived on most vigorously.”<sup>44</sup>

In recent years, several aspects of Armstrong’s argument have been subject to significant criticism. In line with the strain of scholarship outlined above, scholars have raised concerns about his definition of scholasticism as an intellectual mindset fundamentally at odds with the humanist approach.<sup>45</sup> Gootjes’ research further substantiates this criticism by demonstrating that Pajon’s work does not comply with Armstrong’s characterization of Saumur theology as “humanistic” and hence “anti-scholastic.” This portrayal is clearly in conflict with the scholastic nature of Pajon’s *De natura*.<sup>46</sup> Not only did he follow standard scholastic forms of reasoning and writing; he also used the traditional Aristotelian ‘faculty psychology’ to explain his view on the relationship between intellect and will.

Another important result of this study concerns Pajon’s reputation as a follower of Descartes that can be found throughout the secondary literature to this day.<sup>47</sup> Whereas Gootjes does not deny the possibility of Cartesian influence, he clearly shows that Pajon’s ‘rationalism’ is not of Cartesian origin, but rather a consequence of his ‘radical Cameronian’ intellectuallism.<sup>48</sup> Even though there is generally a growing awareness of the complexity of the matter, some scholars still seem too quick to apply labels such as “Cartesian” or “rationalist” even to those thinkers whose affinity with Descartes philosophical outlook proves to be rather superficial (or even completely absent) on close inspection.

### *Some Critical Remarks*

As mentioned above, Gootjes’ study can be commended for its conciseness, clear structure and focus. However, one wonders if this striving after conciseness and reader-friendliness does not go too far. Except for the first, Gootjes concludes each chapter with a summary of at least two pages. While this might have been part of the formal requirements for the dissertation manuscript, in a published monograph of 223 pages (main text) this seems to be a bit excessive.

Moreover, there are several places where more depth or a more comprehensive approach would have been desirable. In the first place, Gootjes almost completely leaves out of consideration the medieval and early-

<sup>43</sup> ARMSTRONG: *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 31.

<sup>44</sup> ARMSTRONG: *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 121.

<sup>45</sup> Cf. ASSELT, Willem J. van: *Cocceius Anti-Scholasticus?*, in: ASSELT, Willem J./DEKKER, Eef (eds): *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2001, 231.

<sup>46</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 84.

<sup>47</sup> Cf. SARX: *Reformed Protestantism in France*, 248.

<sup>48</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 119.

modern background to the discussion surrounding grace and the work of conversion. This is a remarkable omission given the increasing awareness of the importance of late-medieval thought for early-modern Protestant theologians.<sup>49</sup> To this more general remark, a more concrete example can be added, where Gootjes study would have needed more depth: The analysis of Testard's work in chapter three undoubtedly helps the reader to understand a very likely source of Pajon's understanding of the Holy Spirit's work in conversion. However, this rather cursory analysis raises several questions that are not addressed satisfactorily in the rest of the book.

For instance, Gootjes argues there that Testard developed Cameron's intellectualism into a more radical direction, but he does not address the question why Testard felt compelled to do so. The rather lengthy quotations from Testard's *Eirenikon* suggest that anti-Catholic polemics (rebutting the charge of fanaticism) might have played a role, but this remains unclear.<sup>50</sup> A more thoroughgoing contextual approach would have sought to place this theological development into the broader intellectual context of his day with the goal to not only show *that* Testard deviated from the mainstream orthodox position, but also to understand *why* he did so.

In the same chapter, Gootjes remarks that Testard's intellectualism is more consistent and more in line with Cameron's universalism than the more moderate view of the 'Saumur triumvirate'.<sup>51</sup> This seems to be an important observation that deserves more explanation in light of the fact that the Pajonist controversy is later characterized as a debate over Cameron's legacy. Moreover, Gootjes' account of Testard's understanding of conversion raises the question as to how this view is consistent with the soteriological particularism inherent to Reformed orthodoxy. Gootjes only briefly refers to relevant theses in Testard's *Eirenikon*, but does not address this issue at any length.<sup>52</sup> This is unfortunate, because the way in which Pajon safeguarded a particularist soteriology is discussed to some detail in a later chapter<sup>53</sup> and one wonders if he possibly took his solution to this problem also from Testard.

Two further points of criticism are related to issues in the same chapter. The first concerns an inconsistency in the way in which Rivet's evaluation of Testard's view is portrayed. Having presented the evidence from Rivet's writings, Gootjes remarks that Rivet "puts his finger on the difference between Amyraut and Testard in regard to their conceptions of the way in which the

<sup>49</sup> This increasing awareness is evident, for instance, in the discussion surrounding the medieval background of the early-modern Reformed understanding of the concept of being. See MULLER, Richard A.: *Not Scotist: Understandings of Being, Univocity, and Analogy in Early-Modern Reformed Thought*, in: *Reformation and Renaissance Review* 14.2 (2012), 127–150.

<sup>50</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 64–65.

<sup>51</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 67–68.

<sup>52</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 67.

<sup>53</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 115–116, 130.

Holy Spirit operates in conversion.”<sup>54</sup> A little later, however, Gootjes seems to back away from this assertion and maintains that Rivet “seems unsure whether there really is a difference between these two Cameronians.”<sup>55</sup> Finally, in the summary of this chapter, the first expression comes back in a somewhat stronger form: “Rivet really put his finger on it [i.e. the difference].”<sup>56</sup>

The other, perhaps more significant, point of criticism is methodological in nature and concerns the choice of sources. For his analysis of Testard’s view, Gootjes uses the *Eirenikon* from 1633 while only briefly mentioning the writings from the late 1640s. Given his thesis that Pajon was under the tutelage of Testard somewhere between April 1647 and June 1650, this decision is rather surprising. For it was precisely around that time that the late Testard committed his controversial views again to writing both in French and Latin.<sup>57</sup> An explanation of why Gootjes nevertheless chooses to focus on the *Eirenikon* to the neglect of the later writings would have been helpful.

The analytical core of the book is the fourth chapter, in which Pajon’s view is laid out in considerable detail. Gootjes division of Pajon’s arguments against immediate grace into three groups is helpful, but it is unfortunate that he does not expand on Pajon’s exegetical arguments and the underlying hermeneutics. After all, it was precisely around the time of the first Pajonist controversy when Lodewijk Meijer published his infamous treatise *Philosophia S. Scripturae Interpres* (1666) and thereby triggered a heated debate about biblical interpretation and the relationship between reason and revelation.<sup>58</sup>

Other points could be mentioned where future research can expand on Gootjes’ work and fill in the gaps. Gootjes himself writes in his concluding section that “this study is hardly definitive and only serves as an invitation to further research.”<sup>59</sup> It is much to be hoped that many scholars will accept this invitation and build on the solid foundation of this very valuable study. Through a careful analysis of the primary sources, Gootjes provides a cogent account of the first Pajonist controversy. In so doing, he contributes not only to Pajon scholarship in a narrower sense, but also to a better understanding of the intellectual developments at the Saumur Academy and within French Protestantism in the seventeenth century.

<sup>54</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 75.

<sup>55</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 75.

<sup>56</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 79.

<sup>57</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 71.

<sup>58</sup> Cf. SDZUJ, Reimund: „*Adamus in filiis lucis non peccavit*“. *Die ersten Reaktionen der reformierten Orthodoxie auf Lodewijk Meyers Programmschrift Philosophia sacrae scripturae interpres* (1666), in: SCHÖNERT, Jörg/VOLLHARDT, Friedrich (eds): *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*. Berlin: De Gruyter 2005, 157–186.

<sup>59</sup> GOOTJES: *Claude Pajon*, 219.

SALVATORE SPINA

Introdurre un'introduzione. Considerazioni critiche  
a partire dall' *Einführung* di Trawny a Heidegger<sup>1</sup>

La presentazione di un volume che, in maniera esplicita, vuole essere un'introduzione al pensiero di un filosofo pone il recensore di fronte a un imbarazzo teorico rilevante. Imbarazzo che potrebbe essere sintetizzato nella seguente domanda: come presentare il testo senza ripetere in maniera pedissequa ciò che qui viene analizzato? Detto in maniera aforistica: come introdurre un'introduzione?

Il volume di Peter Trawny, *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, sebbene riproponga lo schema classico di un'introduzione, ripercorrendo cioè le tappe fondamentali del pensiero di Heidegger, presenta tuttavia una peculiarità che, già a partire dal sottotitolo, la pone su un livello ermeneutico differente.

Rifacendosi kantianamente all'origine greca del termine 'critica', che deriva dal verbo *kríno* e rimanda all'idea di 'separare', 'tagliare', 'prendere delle decisioni', Trawny, come spiegato chiaramente nella prefazione al testo (14), decide di calibrare la propria introduzione in maniera 'critica' a partire da un punto ben preciso del pensiero heideggeriano e della sua ricezione: le analisi contenute nei cosiddetti *Quaderni neri* pubblicati in Germania nel 2014. Riflessioni che, in virtù della presenza al loro interno di alcune affermazioni antisemite, hanno monopolizzato, a volte in maniera un po' stucchevole, l'ambito degli studi heideggeriani negli ultimi due anni provocando quello che dall'autore viene definito un vero e proprio 'smottamento' [*Erdrutsch*] (9).

L'operazione teorica di Trawny, in altre parole, consiste nel rileggere tutto il pensiero di Heidegger ponendo come metro ermeneutico la critica mossa, invero in un periodo storico limitato nel tempo, dallo stesso Heidegger al giudaismo mondiale [*Weltjudentum*].

Senza entrare nel merito delle analisi di Trawny, la qual cosa verrà fatta di volta in volta analizzando i vari aspetti della sua introduzione, in questo contesto è opportuno interrogarsi sulla legittimità di un'operazione del genere. Sebbene, come già evidenziato, venga esplicitamente dichiarato dall'autore l'intento di porre il pensiero di Heidegger al vaglio critico di un'analisi 'particolare', ritengo che l'individuazione retrospettiva di tracce antisemite, anche laddove esse non vengano espressamente pronunciate, andrebbe ponderata in maniera forse più prudente. Il rischio è quello di forzare il pensiero di Heidegger, sacrificandolo così a un letto di Procuste ermeneutico che, in qualche modo, ne tradirebbe il messaggio originario.

<sup>1</sup> TRAWNY, Peter: *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*. Frankfurt a.M.: Klostermann 2016, 183 pp., ISBN: 978-3-465-04261-7.

Con questa precisazione non si vuole, naturalmente, sminuire il peso e la gravità delle affermazioni antisemite contenute nei *Quaderni neri* di Heidegger, né tantomeno esprimere un giudizio negativo nei confronti del testo di Trawny, che, è bene sottolinearlo già da ora, risulta uno strumento utilissimo per avvicinarsi al pensiero di Heidegger. Si tratta, invece, di evidenziare alcune criticità che sono emerse all'interno dell'analisi dell'*Einführung* al pensiero di Heidegger, che ora verrà analizzata nel dettaglio.

La prefazione al testo, oltre alle indicazioni sul taglio ermeneutico proposta dall'autore, presenta per sommi capi le tematiche centrali del pensiero di Heidegger. Pensiero che, come è noto, non può essere considerato come un sistema in sé concluso e, dunque, definitivo. Se, come affermato da Heidegger nei *Contributi alla filosofia*, il tempo dei sistemi è concluso, si tratterà, allora, di relazionarsi alla filosofia nel suo carattere squisitamente viatico ed errante (nel duplice significato che il verbo 'errare' assume tanto nella lingua italiana quanto in quella tedesca – *irren*).

Un altro aspetto interessante evidenziato da Trawny nella prefazione riguarda la relazione che si instaura tra il pensiero di Heidegger e il linguaggio attraverso cui questo pensiero viene espresso. Com'è noto, uno degli intenti fondamentali della filosofia heideggeriana consiste nella messa in questione della tradizione filosofica occidentale – tradizione che, da un certo periodo in avanti, assume nel lessico di Heidegger il nome 'metafisica'. Questo confronto critico può avvenire solo in virtù di un ripensamento essenziale delle categorie linguistiche attraverso cui il pensiero prende forma. Tra l'intuizione e l'espressione di un concetto, nella prospettiva heideggeriana, non si dà alcuno scarto; dunque, chiunque voglia affrontare l'impresa di proporre un pensiero 'altro' rispetto alla tradizione occidentale dovrà proporre un lessico differente rispetto alla stratificazione linguistica propria della filosofia.

Basta leggere qualsiasi testo di Heidegger per accorgersi immediatamente di come tutta la sua opera, a livelli differenti, presenti un tentativo continuo di risemantizzazione delle categorie filosofiche fondamentali. Nel proporre un'introduzione al pensiero di Heidegger, Trawny mette dunque in guardia il lettore nei confronti delle inevitabili difficoltà linguistiche che esso dovrà affrontare per penetrare nell'ambito degli studi heideggeriani.

Il primo capitolo del testo di Trawny, intitolato 'L'effettività della vita', affronta in maniera sistematica il periodo della riflessione di Heidegger conosciuto con il nome di 'ermeneutica dell'effettività'. Si tratta di una serie di scritti di natura diversa: il testo composto per ottenere la libera docenza, una serie di *Vorlesungen* che egli tenne presso l'università di Friburgo e Marburgo nel periodo precedente al 1927 e alcuni testi d'occasione come, ad esempio, il cosiddetto *Natorp-Bericht* composto nel 1922 come prolusione per ottenere una cattedra presso l'università di Gottinga e Marburgo. Tutti questi testi, i quali rappresentano una fucina filosofica di straordinaria vivacità, troveranno la loro forma compiuta nel testo del 1927, *Essere e tempo*, che può essere considerato probabilmente il punto di svolta dell'intera filosofia del Novecento.

Trawny ripercorre in maniera cursoria gli sviluppi della riflessione heideggeriana di questo periodo, mettendo in evidenza le varie tematiche che com-

pongo l'impianto ermeneutico proposto dal giovane Heidegger: la critica al neokantismo, dominante all'epoca la filosofia tedesca e del Baden in particolare, il rapporto di vicinanza e differenza con la fenomenologia del maestro Husserl, la presa di distanza dal cristianesimo come punto di partenza nell'ambito della speculazione ma la necessità di un suo ripensamento in chiave filosofica – e, in particolare, in relazione agli sviluppi della tematica della temporalità per quanto riguarda le lettere dell'apostolo Paolo –, l'importanza delle figure di Platone e Aristotele come riferimenti ineludibili per l'impostazione della *Seinsfrage*.

Se, in linea di massima, l'indagine di Trawny non presenta alcuna novità rispetto ai risultati già conosciuti dalla storiografia heideggeriana, è importante far notare come lo stesso Trawny sottolinei che «alla luce dell'antisemitismo dei *Quaderni neri* è inevitabile chiedersi in che misura già in queste riflessioni fenomenologico-religiose possano essere avvertiti influssi antisemiti o antiggiudaici» (31). In particolar modo l'autore analizza l'interpretazione heideggeriana di Paolo in relazione alle affermazioni antisemite contenute negli *Schwarze Hefte*, evidenziando la tendenza di Heidegger a dar maggior rilevanza alla presa di distanza dall'ebraismo da parte di Paolo piuttosto che ai punti di continuità con la tradizione ebraica (come ad esempio il Messianismo) a cui la sua predicazione intimamente rimanda.

Il secondo capitolo, 'Il senso dell'essere', presenta un'indagine generale delle tematiche di *Essere e tempo* e dei testi a esso coevi, ma anche successivi, in cui vengono approfondite varie questioni centrali per tutta la riflessione heideggeriana: la differenza ontologica, il rapporto tra *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, il passaggio semantico – e, dunque, anche concettuale – da *Sinn des Seins* a *Wesung des Seyns*.

Nell'analizzare *Essere e tempo*, Trawny, da un lato, ritiene che esso costituisca un punto di svolta all'interno della storia della filosofia occidentale, anche in virtù dello scompaginamento del linguaggio filosofico, oltre che delle tematiche, che esso presenta; d'altra parte, tuttavia, l'autore mostra come il testo rimanga in qualche modo legato ad un'impostazione trascendentale della questione dell'essere (47) e non riesca a portare a compimento il suo scopo principale: un ripensamento essenziale della *Seinsfrage*. L'interruzione della stesura dell'opera da parte di Heidegger è d'altra parte un sintomo evidente di quest'imbarazzo teorico.

Anche nell'analisi di *Essere e tempo*, inserita nel contesto dell'indagine del senso dell'essere, Trawny utilizza la stessa strategia ermeneutica impiegata in precedenza. Inizialmente viene presentato il testo in maniera cursoria rimandando ai gangli decisivi dell'opera nel suo insieme (l'uomo pensato come *Da-sein*, l'essere-nel-mondo, la Cura, l'essere-per-la morte, solo per citarne alcuni), in seconda istanza, ma parallelamente alle analisi 'ordinarie', il testo viene scandagliato in maniera 'critica' in virtù delle affermazioni contenute nei *Quaderni neri*.

Più precisamente Trawny analizza la questione del Si [*Man*] proposta da Heidegger nella prima sezione della prima parte di *Essere e tempo*, l'analitica esistenziale. L'idea di Trawny è che nella fenomenologia del Si, l'impersonale

che rappresenta lo spazio inautentico dell'esistenza del *Dasein*, vi sia in maniera più o meno velata la critica di Heidegger alla società di massa in cui gli ebrei giocherebbero un ruolo decisivo (52).

Il terzo capitolo, intitolato 'La storia dell'essere', è dedicato all'analisi di alcune delle tematiche principali nel pensiero di Heidegger dopo la stesura di *Essere e tempo*; innanzitutto Trawny, precisando come sia fuorviante parlare di un 'primo Heidegger' e di un 'secondo Heidegger', e rivendicando così un'unitarietà di fondo della riflessione heideggeriana, scrive: «la filosofia di Heidegger non è un pensiero 'prima' o 'dopo' la svolta, bensì un pensiero 'nella' svolta» (111).

In questa sezione del testo si condensa la parte più innovativa della proposta ermeneutica di Trawny, in quanto le interpretazioni già note del pensiero heideggeriano vengono arricchite con le indicazioni contenute nei *Quaderni neri*, l'insieme di appunti e testi preparatori che a partire dal 2014 hanno iniziato ad essere pubblicati in alcuni volumi (94-97) della *Gesamtausgabe* per la casa editrice tedesca Klostermann; volumi, questi, curati dallo stesso Trawny.

Innanzitutto Trawny descrive la fase del pensiero di Heidegger che immediatamente segue *Essere e tempo* come il passaggio dall'ermeneutica del *Dasein* alla Mito-logia dell'Evento, in cui centrale diventa la domanda sulla verità dell'Essere nel suo dispiegarsi storico.

Proprio la storicità dell'Essere nel suo darsi concreto rappresenta il punto decisivo attraverso cui Trawny connette le indagini squisitamente filosofiche di Heidegger con le implicazioni politiche che esse ebbero. Non si tratta, dunque, di indagare solamente l'esteriorità dell'adesione di Heidegger al Nazionalsocialismo né tantomeno di affrontare le affermazioni antisemite contenute nei *Quaderni neri* in maniera isolata, come se si trattasse di esternazioni occasionali e 'accidentali'.

L'adesione di Heidegger al Nazionalsocialismo e il giudizio positivo pronunciato inizialmente nei confronti di Hitler e del suo movimento risultano allora determinate dalla volontà del filosofo di trovare un soggetto storico che incarnasse in maniera autentica la possibilità di un nuovo inizio del pensiero e della storia (79), al di là delle istanze nichilistiche che caratterizzavano l'Occidente in quanto tale. Proprio in questo contesto si iscrive il ruolo privilegiato che Heidegger assegna alla Germania e al popolo tedesco nella storia – la singolarità del Ci propria del *Dasein* di *Essere e tempo* viene sostituita adesso dal Noi del popolo tedesco (cfr. ad esempio il *Discorso del Rettorato* o i *Contributi alla filosofia*).

Se il primo inizio è da ascrivere ai greci e alla loro filosofia, l'altro inizio del pensiero può spettare solo a quel popolo che rappresenta il loro diretto erede storico e spirituale – i tedeschi –, e che ha in Hölderlin, il più venturo tra i poeti, il proprio vate.

Una parte consistente del capitolo in questione viene consacrato da Trawny all'analisi dell'antisemitismo contenuto in alcune affermazioni dei *Quaderni Neri*. Innanzitutto, riprendendo le parole di Heidegger e sgomberando il campo da possibili equivoci, scrive Trawny: «la questione del giudaismo mondiale non è una questione razziale bensì metafisica» (97).

Questa, è bene sottolinearlo, non vuole essere un'attenuante nei confronti di Heidegger; anzi rappresenta, secondo l'autore, piuttosto un'aggravante. Essa, infatti, non rimanda semplicemente ad affermazioni circostanziali e legate ai clichés tipici dell'antisemitismo e antigioiudaismo dominanti in Europa tra le due guerre – che pure non lasciarono immune Heidegger –, ma ha, almeno secondo l'interpretazione dell'autore, un valore squisitamente filosofico. La connessione tra le affermazioni antisemite contenute nei *Quaderni neri* e le riflessioni di Heidegger sulla guerra, l'Evento, la storia, il divino, l'arte – tutte tematiche affrontate da Heidegger in numerosi corsi e interventi pubblici e presentate da Trawny in questo capitolo – è talmente profonda da portare il curatore degli *Schwarze Hefte* a chiedersi quanto radicata e intima possa essere la presenza di tracce antisemite non solo nelle affermazioni esplicitamente dedicate agli ebrei bensì in tutta l'opera di Heidegger in generale.

Trawny in riferimento all'opera di Heidegger parla, infatti, di antisemitismo storico-ontologico [*seinsgeschichtlich*], ovvero di una forma di antisemitismo strettamente connesso all'Essere e alla sua storia. In altre parole l'antisemitismo sarebbe, secondo l'interpretazione dell'autore, al cuore dell'intera mitologia dell'evento che rappresenta la tematica fondamentale del pensiero heideggeriano dagli anni Trenta in avanti.

L'ultimo capitolo del volume, 'L'essenza della tecnica', è dedicato all'indagine di alcuni snodi fondamentali del pensiero del tardo Heidegger, e in particolar modo delle figure del *Geviert* e, soprattutto, del *Gestell*, esplorato anche attraverso le interpretazioni heideggeriane di Nietzsche e Jünger. Nell'indagare il *Gestell*, il nome attraverso cui Heidegger dagli anni '50 in avanti indica l'essenza della tecnica, Trawny lo pone a confronto con un'altra figura determinante per comprendere il fenomeno tecnico nell'ambito della proposta ermeneutica heideggeriana: la *Machenschaft*.

Proprio questa tematica, analizzata da Heidegger nei *Contributi alla filosofia*, in *Besinnung* e ne *La storia dell'essere*, ma anche negli appunti dei *Quaderni Neri*, rappresenta uno degli snodi fondamentali per interpretare le affermazioni di Heidegger sugli ebrei e l'ebraismo mondiale. Detto molto brevemente: il carattere nichilistico dell'ebraismo mondiale, lungi dal rimandare a questioni di ordine biologico o razziale, afferisce proprio all'ambito della macchinazione [*Machenschaft*] dell'ente – e qui bisogna sottolineare come spesso e, a mio avviso, in maniera scorretta molti interpreti giochino con la polisemia del termine macchinazione, rimarcando più il carattere 'congiurale' del termine *Machenschaft* rispetto a quello a cui, in realtà, nell'ambito del discorso heideggeriano esso rimanda, ovvero la fattibilità [*Machbarkeit*] e la padronanza dell'ente nella sua misurabilità e calcolabilità.

L'ebraismo mondiale sarebbe allora uno dei nomi – accanto al Bolscevismo, all'Americanismo, al Nazionalsocialismo, ma anche alla democrazia borghese – attraverso cui la *Machenschaft*, ovvero l'essenza della tecnica moderna, prende forma nella sua destinazione storica. Nell'ottica heideggeriana allora le varie potenze mondiali, sebbene storicamente differenti e in contrasto tra loro, sarebbero gli agenti di un fenomeno che li accomuna nell'indistinto del nichilismo tecnico.

Oltre ai quattro capitoli qui descritti in maniera sommaria, il volume propone anche altri due strumenti importanti per avvicinarsi al pensiero di Heidegger. Innanzitutto vi è un breve scritto, intitolato 'Effetti', in cui Trawny traccia le coordinate attraverso cui il pensiero di Heidegger attecchisce nella filosofia, e, per usare un'espressione un po' superata, nell'ambito delle scienze dello spirito in generale; infine vi è una biografia di Heidegger in cui, accanto alle date decisive per il pensiero e la vita dell'autore, troviamo indicati alcuni avvenimenti che riguardano il contesto europeo e mondiale contemporaneo al filosofo stesso.

Il volume di Trawny, come accennato, è un ottimo strumento per avvicinarsi al pensiero di Heidegger; punti di forza dell'opera sono, senza dubbio, la sua agilità concettuale ed espressiva che permette di attraversare l'intero arco della speculazione heideggeriana, soffermandosi sui nodi principali, ma anche l'ampiezza della bibliografia primaria e secondaria attraverso cui questo percorso viene tracciato. L'unica avvertenza, che invero già l'autore in qualche modo evidenzia, consiste nel mettere in guardia il lettore dal fatto che si tratta di un'introduzione 'critica', dunque nettamente guidata da un'ipotesi ermeneutica – ma esistono forse scritti neutri? –, e che perciò non può essere assunta come fonte 'assoluta' per comprendere il pensiero di Heidegger.

ROLF KÜHN

## Lebensführung als Form der Freiheit

Diese Untersuchung<sup>1</sup> ist in mehrerer Hinsicht eine sehr anspruchsvolle Arbeit, die ihrem Anliegen voll gerecht wird, wobei wir besonders die „epistemologischen“ und „methodischen“ Vorzüge hervorheben möchten, die sich mit einer sehr plausiblen „Rekonstruktion“ der *Ethik* von Trutz Rendtorff verbinden. Denn der Weg von einer Problematisierung über Biographie und Rezeption von Trutz Rendtorff führt konsequent zum zentralen Teil II der Rekonstruktion im systematischen Sinne, ohne Aspekte der Tradition (Troeltsch, Barth) und der Genealogie (Weber, Löwith) zu vernachlässigen und abschließend die Ergebnisse in praktischer Hinsicht (Konkretionen) und in allgemeiner Perspektive für den Bezug von Ethik und Theologie zu überprüfen. Auch die zusammengefasste Bibliographie aus den Angaben der Fußnoten ist beachtlich und zeigt, wie sehr sich die Autorin nicht nur in das Werk des evangelischen Theologen Trutz Rendtorff und seiner Kommentatoren eingearbeitet hat, sondern auch in der Ideen- und Politikgeschichte Deutschlands seit 1900 auskennt, ohne die notwendigen Rückbesinnungen auf die antike Tradition (Platon, Aristoteles) auszusparen. Auf diesem Weg entsteht für den Leser einerseits ein Panorama der ethischen Problematik durch die Jahrhunderte überhaupt, die besonders auch die Stellung von Paulus und Luther dabei sichtbar machen kann, sowie andererseits dieses Panorama nicht nur bloßer referierender Überblick ist, sondern stets mit aktuellen Zeitbezügen verbunden wird und damit alles Geschichtliche immer auch problematisiert und so heuristisch wie argumentativ für die ethisch-theologische Rekonstruktionsfrage fruchtbar macht.

Einen Autor zu rekonstruieren bedeutet immer, zunächst seine Grundintuition so genuin wie möglich zu erkennen und darzustellen, wobei die systematischen Aspekte dann von ihren inneren Motiven her als eine Logik darzustellen sind, welche dem Gesamtanliegen des Autors gerecht wird. Francine Charoy (die am Pariser Institut Catholique lehrt) kann letzteres überzeugend einsichtig machen, wobei sich der Diskurs von Trutz Rendtorff interdisziplinär insgesamt im Rahmen von Philosophie, Soziologie, Politik und Geschichte bewegt, ohne der Theologie ihre Eigenständigkeit als ethische Reflexion zu nehmen. Dies bedeutet konkret, dass sich die unterschiedlichen Diskurse der Traditionskritik (Troeltsch, Ritter) sowie der herrschaftsfreien Kommunikation (Habermas, Apel) und Geschichts- und Gesellschaftstheorien (Schelsky, Luhmann) in wissenschaftstheoretischer Hinsicht

<sup>1</sup> CHAROY, Francine: *Vers une éthique de la liberté. Reconstruction de la „conduite de vie“ dans la théologie éthique de Trutz Rendtorff*. Herausgegeben von Gerhard Droesser und Ruth Hutzler (= *Moderne Kulturen. Relationen* 19). Frankfurt/M.: Peter Lang 2015, 340 S., ISBN 978-3-631-66688-3.

äußerst kompetent in Bezug auf das Anliegen von Trutz Rendtorff nach einer *autonomen* theologischen Ethik wiedergegeben finden und diskutiert werden, nämlich als einer „Lebensführung“, die *vor* allen Disziplinen in einer ursprünglichen Gegebenheit des Lebens gegründet ist und von daher verständlich zu machen ist. Dies beinhaltet auf der methodischen Ebene, dass die unterschiedlichen Verstehenskategorien, die hierbei vorausgesetzt sind, als ontologisch-metaphysisch, hermeneutisch-phänomenologisch und diskursethisch relevant erwiesen werden, um letztlich in eine offenbarungsspezifisch gegebene Sichtweise des Zusammenhangs von Lebensführung/Rechtfertigung gemäß reformatorischer Tradition eingehen zu können. Dass dies philosophisch gesehen nicht ohne eine letzte Reflexion über die Transzendentalität sowohl in methodischer wie praktischer Hinsicht geschehen kann, zeigen vor allem die Kapitel 6 sowie 7.3 und in der „Conclusion“ der Abschnitt 3 über „*vie et conscience*“.

Inhaltlich betrachtet gehören hierher die mit dem Begriff der „Lebensführung“ im engeren Sinne verbundenen Themen, nämlich Freiheit, Anruf, Stellungnahme und Verantwortung bzw. Entscheidung in einem je situativen Kontext der individuellen Person bei gleichzeitigem Anspruch größerer Gemeinschaftlichkeit (Familie, Staat, Kirche etc.). Diese inhaltlich-thematische Verbundenheit mit den genannten methodischen Ansprüchen kann F. Charoy mit großer Kenntnis und Souveranität hinsichtlich der von ihr behandelten Problematik einer „autonomen Ethik“ innerhalb der protestantischen Theologie aufweisen und überzeugend argumentieren. Für die „Rekonstruktion“ ist hierbei vor allem beachtlich, dass einsichtig gemacht werden kann, wie es sich bei der zentralen Analyse der „Lebensführung“ um ein Gesamtverständnis der „Wirklichkeit“ handelt, welches von den Sozialwissenschaften nicht allein eingelöst werden kann, weil sie entweder nur strukturell-kommunikativ auf der meta-ethischen Regelebene argumentieren bzw. der Personenkonkretheit des Individuums nicht gerecht werden, das heißt zu wenig die spezifischen „Lebensformen“ der kontextuellen Situiertheit berücksichtigen, die immer auch geschichtlich durch Traditionen geprägt sind. Auf diesem Hintergrund sollte nicht unerwähnt bleiben, dass F. Charoy das Denken des Philosophen Max Müller zu Geschichte und Sein filigran in ihre Argumentation mit auf nimmt, denn seine Phänomenologie macht in Auseinandersetzung mit der Fundamentalontologie Heideggers gut sichtbar, dass nicht irgendein Weltbegriff letztlich die Seins- und Geschichtsfrage bestimmt, sondern gerade die „Freiheit“. Und insofern jede Ethik im christlichen Verständnis auch christologisch bestimmt ist, ergeben sich auf diesem Wege die gut nachvollziehbaren Zusammenhänge von Freiheit, Geschichte und Eschatologie dank der Inkarnation und Auferstehung Christi gerade auch bei Trutz Rendtorff als Zeitgenosse von Max Müller.

Auf diese Weise ist deskriptiv wie epistemologisch die Notwendigkeit der „Lebensführung“ als einer „vorsoziologischen“ Wirklichkeit in aller Klarheit herausgestellt, die im Kontext von Christentum und Kultur als Tradition und Aktualität heutiger Entscheidungen die gemeinsame Dimension von Freiheit und Religion beinhaltet, nämlich keine Situation als ethisch „unmöglich“ zu

verstehen. Ist in der Tat die Freiheit als „Lebensführung“ in die Rechtfertigung eingebettet, dann ist sie weiter als jeder welthafte Horizont, was heißt, dass scheinbares Scheitern nicht das Ende einer ethischen Stellungnahme und Weiterführung des freiheitlichen Anrufs an den Menschen impliziert, wie gleichfalls schon Bonhoeffer forderte. Auch die Fragen, die sich hier in Bezug auf staatliche und kirchliche Autorität wie Ordnung ergeben, werden entsprechend berücksichtigt, indem „Konkretionen“ der Ethik, wie Trutz Rendtorff sie nennt, am Beispiel der Abtreibung und Familie kritisch diskutiert werden, insofern Trutz Rendtorff sich von gewissen zeitgebundenen Vorstellungen, speziell der Sexualmoral (besonders Homosexualität), nicht ganz lösen können und zu einseitig den kantischen Imperativ der „Universalisierung“ dabei als Argument in den Vordergrund stellt, obwohl auf der anderen Seite die „Lebensführung“ gerade stark die „Subjektivität“ als Träger eines ethischen Lebens unterstreichen möchte, ohne allerdings zu einer Position des „Selbst“ im Sinne des deutschen Idealismus zurückzukehren (Fichte, Hegel).

Der Titel der Arbeit *„Vers une éthique de la liberté“* ist also mehr als glücklich gewählt, denn er ist zutiefst zutreffend, insofern im Begriff der „verdankten Freiheit“ bei Trutz Rendtorff eine kategoriale „Verbindlichkeit“ zum Ausdruck kommt, welche ein Kernanliegen dieses Autors darstellt und sehr überzeugend als der Zusammenhang von „Geben des Lebens“ und „Weitergeben des Lebens“ entfaltet wird. Ein solcher Anruf an die individuelle wie soziale Lebensgestaltung, „ohne Herr des Lebens zu sein“, zeigt also deutlich, wie F. Charoy herausstellen kann, dass Freiheit und Gemeinschaft keine Widersprüche implizieren, sondern die „Verbindlichkeit“ des gegebenen oder verdankten Lebens in allen Bezügen der Wirklichkeit gerade zur Freiheit motiviert, dieses Leben in ethischer Hinsicht jeweils zu ermöglichen. Damit ist nicht nur ein ontologisches Fundament für die Ethik gewonnen, sondern zugleich auch eine Kriteriologie für ihre konkrete Anwendung, sofern es eben stets darum geht, in jeder Situation, Lebensform und Ordnung die Freiheit als „Ermöglichung“ des Lebens weiter zu generieren, was auch als Anruf an Religion und Kirche selbst gilt (Frömmigkeit, Amt, Pastoral). Hieran wird zugleich ebenfalls deutlich, dass rein politische oder humanistische Lösungen mit dem reinen Anspruch nach „Gerechtigkeit“ dem ethischen Grundanliegen allein nicht gerecht werden, da dieses unter Rückbezug auf ein gegebenes Leben stets auch ein „Mehr“ an Leben beinhaltet, so dass in allen Lebensvollzügen eine gewisse „Steigerung“ eingeschrieben ist, die Trutz Rendtorff als deskriptives Moment in anthropologisch-ethischer Hinsicht in Anspruch nimmt und bei F. Charoy für die Rekonstruktion meta-ethisch adäquat Berücksichtigung findet.

Kann man allgemein philosophisch daher festhalten, dass es sich bei Trutz Rendtorff um eine Ethik der „Vermittlungen“ handelt, die der Stellungnahme sowie den Situationen des Menschen und den Lebensformen entsprechen (wodurch ein gewisses hegelsches Moment gegeben ist), so ist theologisch betrachtet dieser Ethikentwurf zugleich eine Antwort auf das fundamentale Verhältnis von Gott und Mensch, wie es durch ein letztes Ver-

trauen in die Wirklichkeit und das zuvorkommende Handeln Gottes durch die Befreiung in Christus gekennzeichnet ist. Auf dieser Ebene der Rekonstruktion als „Reflexivität“ bei Trutz Rendtorff, die F. Charoy einleuchtend als das Verhältnis von Freiheit und Geschöpfsein des Menschen herausstellt, bedeutet dies mit Recht, dass die Lebensrealität eben ein umfassendes Konzept für die „Totalität“ des Seins (Welt und Gott) impliziert, welche in der „Lebensführung“ stets präsent sein muss, um sich nicht in eine bloße Formalität der Gesinnung (Kant) oder des Solipsismus wie aber auch des Soziologismus zu verlieren. Unter diesem Aspekt sind auch die Ausführungen zur Innerlichkeit bzw. „Frömmigkeit“ (Schleiermacher) zu beurteilen, die bei Trutz Rendtorff nicht konsequent zu Ende analysiert wurden, aber von F. Charoy in ihrer Kritik als Desiderat eines wirklich umfassenden Lebensbegriffs aufgegriffen werden. Als Problematik aus radikal phänomenologischer Sicht stellt sich nämlich die Frage, ob das „Leben“ von Trutz Rendtorff nicht einfach „gesetzt“ wird und damit in die Nähe eines gewissen Naturalismus oder Empirismus gerät (den er an sich theoretisch wie heuristisch ablehnt), anstatt sich aus sich selbst zu gründen und damit wirklich ein „Grund“ zu sein, der alles Wirkliche phänomenologisch trägt.

Die konsequente Rekonstruktion von F. Charoy fragt also mit Recht nach der letzten Struktur des Lebensursprungs, ob dieser in der Tat mit Gott identisch ist oder im ersten, weitgehend anthropologischen Teil der *Ethik* nur die „Schöpfung“ vertritt, die dann bei Trutz Rendtorff zur eigentlichen (theologischen) Gründungskategorie wird. Das heißt mit anderen Worten, was ist die eigentliche Immanenz des Lebens innerhalb der Lebensführung, wenn sich diese nur als Vermittlung vollzieht, aber dennoch dem Menschen als freiem Subjekt stets jene „Kraft“ verleiht, die sein Handeln überhaupt erst ermöglicht? Erinnern wir an die kurze, aber wesentliche Reflexion von F. Charoy in der Einleitung zum „Vater unser“, dann wird dort bereits einsichtig (13f.), dass es um ein Grundverhältnis des Menschen im existentiellen wie gläubigen Spannungsfeld von Macht/Ohnmacht geht, welches von keinem Diskurs letztlich aufgelöst werden kann, insofern es sich um die Frage radikaler Gebung handelt, über die der Mensch als „Leben“ und/oder „Schöpfung“ gerade in keiner Weise mehr verfügen kann.

Diese Grenzen des Epistemologischen und Theologischen als Originalität und Transzendentalität sind bei Trutz Rendtorff nicht ausgeblendet, aber sicher für ein weiterführendes Gespräch zum Thema Leben/Ethik noch nachdrücklicher ins Bewusstsein heute zu heben, und gerade dies zeugt von der großen Klarsicht der Autorin, mit der sie dieser Arbeit durchgehend eine überzeugende Struktur wie auch kritische Lesart verleiht. Greifen wir hierzu eine besonders wichtige Figur der Argumentation heraus, so geht es in der Tat darum, dass das Subjekt nicht nur eine Stellungnahme zu einer isolierten Situation ergreift, sondern dieselbe stets einen Zusammenhang mit der Gesamtwirklichkeit zur Folge hat, welche die „Lebensführung“ an die „Möglichkeit“ eines ethisch „guten Lebens“ in Sein wie Geschichte überhaupt bindet. Dadurch dekliniert sich die Handlungsproblematik stets auch in der Dimension von hermeneutisch verstandenen Seinsmodi, das heißt als Faktizität

eines Lebens, nämlich des unsrigen, als Gegebensein/Dienst, wo notwendigerweise die Frage aufbricht, was im originären Sinn empfangen und weitergegeben wird? Ein aktiviertes Sein als „Lebensführung“ entzieht sich mit hin einer letzten Rationalisierung als ontologische oder dialektische Logik, und F. Charoy kann den Leser auf diesem Weg einer originären Lebensbewegung als Freiheit, Dienst, Gestaltung etc. nicht nur im besten Sinne in Atem halten, sondern sie führt bis an diesen neuralgischen Punkt, ob eine klassische, das heißt trotz allem metaphysisch geprägte Theologie im Raum von Säkularisierung (und inzwischen Post-Moderne) „Heil“ über „Schöpfung“ artikulieren kann, insofern dies einer Formalisierung des „Seins“ als einem „Vorhandenen“ eigentlich widerspricht (Heidegger). Anders gesagt kann gerade eine originäre Lebensrealität nicht als ein irgendwie Vorhandenes formalisiert werden, da es notwendigerweise unsichtbarer „Ursprung“ ist, was des Weiteren einschließt, dass es nicht auf ein „Grundvertrauen“ nur im geschichtlichen oder existentiellen Vollzug reduzierbar ist, wie es bei Trutz Rendtorff im Sinne einer gewissen Hypostase des geschichtlichen Sinnes den Anschein hat.

Die gerade erwähnten (religions-)philosophischen Grenzprobleme führen in theologischer Hinsicht genau zur Grundintuition von Trutz Rendtorff zurück, ob eine „Selbstaufklärung“ der Theologie im Rahmen der Moderne möglich ist, wenn die Grundaxiome in anthropologischer Hinsicht sowohl als „universalisierbar“ wie „diskussionsfähig“ hingestellt werden. Ist dies wirklich der Fall, dann wäre die „Lebensrealität“ unter dem logischen Allgemeinheitsanspruch formalisiert und damit abstrakt idealisiert, oder aber dieselbe Lebensrealität wird für den Diskurs zur Disposition gestellt, womit sie im streng phänomenologischen Sinn keine Gegebenheit oder sogar Selbstgebung mehr ist, sondern nur eine axiomatische Setzung. Zur Verdeutlichung möchten wir einen Satz hierfür von Trutz Rendtorff selbst zitieren: „Freiheit ist ganz wesentlich Schutz vor Unmittelbarkeit, das heißt davor, ohne Vorbehalt der Welt des Handelns und des Verfügens ausgeliefert zu sein.“<sup>2</sup> Und wenn Leben gerade diese „Unmittelbarkeit“ als unbedingte, das heißt ohnmächtige „Ausgeliefertheit“ wäre, so möchte man den Autor fragen, und dennoch alle Möglichkeiten dieses Lebens als reale Konkretion bereits in sich birgt? Mithin nicht Ausgeliefertsein im Sinne einer nur geschichtlichen Exzentrizität nach Plessner, auf dessen Motiv sich Trutz Rendtorff in einem mehr biologisch-evolutionären Sinne beruft, sondern im Sinne einer „transzendentalen Geburt“ im „göttlichen Leben“ selbst, die älter als die Schöpfung ist – und damit als Immanenz vor jeder Transzendenz zu

<sup>2</sup> RENDTORFF, T.: *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Hrsg. v. Reiner Anselm u. Stephan Schleissing, 3. durchgesehene Ausgabe. Tübingen: Mohr-Siebeck 2011, 60.

verstehen bleibt.<sup>3</sup> Wir stimmen also in Gänze der Autorin zu, wenn sie am Schluss als eines ihrer eigenen Hauptereignisse schreibt:

„Ce travail a ouvert à une question fondamentale: il appelle à reprendre à nouveau la discussion sur la compréhension de l’“essence” et de l’“action” humaine: en théologie, revenir aux théories de la métaphysique, et aux questions que lui adressent aujourd’hui les philosophes du langage et les phénoménologues, sur le statut même de la logique dans son argumentation: la théologie est-elle une métaphysique qui aurait décidé des options fondamentales, ou est-elle constructive, comme le défend Rendtorff?“ (319).

Die nachkonstruierte Begriff der „Lebensführung“ bei Rendtorff bietet mit hin insgesamt in dieser Arbeit den Übergang von der „Metapher Leben zum ethischen Konzept“ desselben mit den angedeuteten epistemologischen und transzendentalen Fragen, die dieses Thema naturgemäß aufwirft. Das Angehen dieses Begriffs der „Lebensführung“ von verschiedenen Seiten aus wie Genealogie, Problemgeschichte, Biographie und Rekonstruktion offenbart dabei notwendigerweise eine methodische Komplexität, die der Reflexions- und Schreibweise von Trutz Rendtorff selbst entspricht. Dieser Vielschichtigkeit ist die Autorin mehr als gerecht geworden, um den Begriff der „Lebensführung“ als zentral in der heutigen ethischen Debatte in Deutschland wie Frankreich zu umreißen und zu weiteren notwendigen Diskussion anzu stoßen, wie wir sie diesem Buch wünschen.

<sup>3</sup> Vgl. für diese weiterführende Diskussion CHAROY, F.: *Lebensführung und Lebensethos – zur Frage ethischer Vermittlung bei Trutz Rendtorff und Michel Henry*, in: ENDERS, M. (Hg.): *Immanenz & Einheit*. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn. Leiden: Brill 2015, 115–138.

DE OLIVEIRA ASTORGA, Luis Augusto: *El intelecto de la sustancia separada: su perfección y unidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 2016, 291 p., ISBN 978-84-313-3129-0.

L'intérêt philosophique des théories médiévales sur les substances séparées – autrement dit l'angélogie – n'a plus à être démontré. Ce secteur particulier de la métaphysique du Moyen Age recèle de véritables « trésors philosophiques », s'agissant notamment de l'analyse de la connaissance et du langage, ou de l'élaboration de notions comme celles de matière, de temps, d'espace ou d'individu. La reconnaissance de cet intérêt a suscité, au cours des dernières années, plusieurs travaux qui illustrent l'apport de l'angélogie à la philosophie du Moyen Age dans différents domaines et à propos de diverses thématiques. Dans sa thèse de doctorat, L.A. De Oliveira Astorga s'attache à étudier la conception thomasiennne de l'ange du point de vue de la nature de son intellect et de sa connaissance.

Structurée en trois parties, cette étude propose (1) une présentation générale du statut des substances séparées selon Thomas d'Aquin ; (2) une analyse des concepts métaphysiques d'acte et de puissance, d'unité et de multiplicité en rapport avec la nature angélique – le but de cette section étant de mettre en avant différents types de hiérarchie (notamment cosmologique et gnoséologique), afin d'appuyer la thèse de la supériorité des intellects séparés et de leur activité cognitive dans l'ordre de l'univers créé; (3) la troisième section illustre la manière dont la notion de hiérarchie, dans le cadre de la doctrine thomasiennne des différents types d'intellect, se reflète dans la faculté intellectuelle elle-même, dans son moyen d'intellection propre (l'espèce intelligible) et dans ses actes cognitifs. L'ensemble du volume se présente comme une lecture « interne » à la pensée de Thomas d'Aquin et son but est de fournir une explication et une compréhension exhaustive de la doctrine thomasiennne : cette visée est privilégiée, laissant délibérément de côté toute dimension critique. Ce qui est proposé dans ce volume est en effet une exégèse du statut de l'intellectualité angélique dans la pensée de Thomas d'Aquin, une exégèse qui fait l'économie d'une mise en contexte historico-critique de la position thomasiennne.

Le choix d'une telle approche est confirmé dans l'*Introduction*, où on lit que le but de l'ouvrage est de mieux comprendre la gnoséologie thomasiennne et que la foi chrétienne en constitue le « guidé éloigné » (16). L'Auteur explique avoir adopté une perspective « métaphysique » (dans un des sens du terme soutenus par Thomas d'Aquin) – étant donné que l'objet examiné est la nature et l'intellectualité des substances séparées –, une perspective qui, de ce fait, est proprement « philosophique » (et non théologique) en ce qui concerne son contenu et sa finalité. S'agissant de la question préalable qui porte sur l'existence des substances immatérielles, l'Auteur affirme qu'il est

plus probable et « plus raisonnable » de penser qu'elles existent plutôt que le contraire (24–27), s'appuyant sur une affirmation d'Etienne Gilson selon lequel l'existence des esprits purs pourrait non seulement être prouvée, mais aussi « constatée » (27). Cette considération confirme que la présente étude se situe « à l'intérieur de la doctrine thomiste » et d'une lecture de Thomas d'Aquin redevable du courant néo-thomiste du XX<sup>e</sup> siècle. Dans cette perspective, la métaphysique thomasiennne apparaît investie d'une certitude qui conduit à l'affirmation que « la météorologie est une science bien moins exacte que la métaphysique » (30).

La métaphysique thomasiennne, et notamment la thèse d'un ordre hiérarchique des choses qui correspond à leur degré d'actualité et d'unité, fournit ainsi l'arrière-plan à partir duquel se développe l'ensemble de cette étude. Concernant le statut de l'intellect des substances séparées, l'Auteur insiste sur sa distinction par rapport à leur essence, ce qui le conduit à attribuer à l'intellect angélique le statut d'un « *proprium* » au sens des prédicables ; dans la perspective de cette analyse, il s'agit en effet d'exclure qu'il soit considéré que comme un simple accident : l'intellect angélique doit, au contraire, être envisagé comme un attribut essentiel, qui émane immédiatement de l'essence des substances immatérielles de sorte à être nécessairement présent en chacune d'elles, chacune étant « essentiellement intellectuelle » (104–109). Un même type d'analyse est effectué par rapport au statut des espèces intelligibles en tant que moyens de la connaissance angélique : dans ce cas, l'Auteur insiste sur l'impossibilité de les considérer comme des propriétés essentielles de l'ange, tout en rejetant l'idée qu'il s'agisse de simples accidents : la solution qui va être privilégiée – à savoir qu'il s'agit d'accidents inséparables de l'essence (136) – résulte, en dernière analyse, de la prise en considération du débat que cette problématique a déclenché dans la seconde scolastique. L'Auteur élargit en effet son examen à quelques représentants majeurs de la réception de Thomas d'Aquin aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, tels Jean Capreolus, Silvestre de Ferrara, le cardinal Cajétan et Jean de Saint Thomas. La confrontation de leurs positions et la mise en évidence de leur rapport différencié à la doctrine thomasiennne illustrent concrètement l'exégèse séculaire dont la pensée de Thomas d'Aquin a fait l'objet et rend compte des questionnements subtils qu'elle a suscités – c'est dans ce recours au débat qui a eu lieu dans le cadre de la seconde scolastique que nous voyons l'apport le plus significatif de ce volume à la thématique étudiée.

Dans sa lecture fouillée du statut et du fonctionnement de l'intellectuel angélique, cette étude accorde par ailleurs une place particulière au thème de la connaissance angélique du singulier : celle-ci est confrontée à celle de l'homme et à celle de Dieu de manière à faire ressortir son statut intermédiaire, conformément à la thèse métaphysique de l'ordre hiérarchique de perfection qui guide l'interprétation développée dans l'ensemble de ce travail. Sur cet aspect également, l'Auteur a recours au débat au sein de la seconde scolastique : il présente les positions de Capreolus, Cajétan et Silvestre de Ferrare, et il adhère à leur critique des objections soulevées par Duns Scot à l'encontre de la position thomasiennne (195–208).

Dans la *Conclusion*, l'Auteur réitère la thèse de la hiérarchie ontologique et opérative qui marque la conception de Thomas d'Aquin, dont il relève la cohérence interne et qu'il fait sienne en vertu de son caractère « plus raisonnable » (240).

Le volume se termine avec deux *Appendices* : une première sur la lumière et l'illumination en tant qu'analogies de l'intelligible (241–255) et une deuxième sur l'origine des espèces angéliques en Dieu (257–278) – c'est l'occasion, pour l'Auteur, de revenir sur certains aspects examinés précédemment et d'apporter des précisions supplémentaires.

Ce volume témoigne clairement de la renaissance de l'intérêt pour l'angéologie médiévale et on ne peut que se réjouir du fait qu'un tel intérêt soit présent et se développe au-delà des confins de l'Europe : le volume de M. De Oliveira Astorga va sans doute contribuer à une plus grande familiarisation avec cette thématique dans le milieu universitaire hispanophone (et latino-américain en particulier) et – on l'espère – à susciter d'autres recherches sur l'angéologie d'auteurs moins connus.

TIZIANA SUAREZ-NANI

VANNIER, Marie-Anne : *Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne*. Paris : Éditions Artège 2015, 201 p., ISBN 978-2-36040-373-8.

Le présent ouvrage rassemble et juxtapose – sous forme de chapitres – les textes d'une série de douze conférences que l'auteur a données pendant l'Avent 2014 dans le cadre de la retraite annuelle des moines bénédictins de l'abbaye de Chevetogne (dans la province de Namur), dont la communauté orientale-catholique est réputée pour sa vocation œcuménique afin de proposer un lieu de rencontres spirituelles et intellectuelles entre l'Église d'Occident et celle d'Orient. Dès lors, comme le souligne pertinemment Marie-Anne Vannier dans l'introduction, « le sujet retenu : la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart, qui est une version occidentale de la divinisation de l'être humain développée par les Pères grecs, s'inscrit dans la perspective œcuménique de Chevetogne » (11). Tout comme le fondateur de ce monastère de l'Exaltation de la Sainte Croix, Dom Lambert Baudouin († 1960), Eckhart ferait ainsi figure de « pionnier » dans ce domaine en faisant ressortir « l'actualité des Pères de l'Église », ce qui lui permit d'aller « au cœur de l'anthropologie chrétienne » (ibid.). Tout le contenu de ces « douze Entretiens spirituels » – selon l'expression de l'Abbé Dom Philippe Vanderheyden qui, dans la préface du livre, les compare alors aux Conférences de Jean Cassien (une lecture recommandée par la Règle de saint Benoît) – est par conséquent sous-tendu par une double conviction de l'auteur : d'une part « l'anthropologie chrétienne apparaît comme une chance pour notre époque », si tant est que nous soyons à même de la repenser à l'aune « des orientations décisives » léguées par les Pères de « l'Église indivise » ; d'autre part, la profondeur de l'anthropologie spirituelle développée par Eckhart s'enracine dans cette tradition patristique et s'en fait l'écho – notamment « en invitant, à la suite de Maxime le Confesseur, à devenir par grâce ce que Dieu est par nature » –, tant et si bien que l'enseignement du

maître dominicain (tout à la fois *Lesemeister* et *Lebemeister*) conserve encore aujourd'hui une actualité et une fécondité théologiques certaines<sup>1</sup>. Aussi importe-t-il à Marie-Anne Vannier de redécouvrir ici, en s'appuyant sur Maître Eckhart et à la faveur de sa capacité à mettre en évidence l'actualité intemporelle du christianisme, les composantes essentielles d'une anthropologie centrée sur la possibilité pour l'homme d'accéder à la déification par la grâce d'adoption filiale. Suivons à présent le parcours de l'auteur.

Le chemin proposé débute avec l'Avent et nous introduit ainsi au mystère de l'Incarnation, donnant au christianisme un « statut unique » et révélant de ce fait « l'originalité de l'anthropologie chrétienne » (16). L'auteur précise d'abord le sens de ce motif, à savoir la divinisation de l'homme et la vie qu'elle induit, tout en exposant dans les grandes lignes les interprétations de la tradition théologique au fil des siècles. Cela nous conduit efficacement de saint Irénée à Maître Eckhart, afin de s'interroger sur l'importance que ce dernier accorda très tôt à la divinisation de l'être humain – « ce qui en fait le plus oriental des penseurs occidentaux » (21) – et aux conditions de possibilités d'une telle filiation divine – donnant lieu à « une théologie mystique de l'Église d'Occident » (23).

Après avoir donc jeté les bases d'une anthropologie chrétienne jugée « fondamentalement optimiste » et « parlante pour nous », l'auteur s'emploie ensuite à en dégager successivement les composantes, selon un enchaînement cohérent. En premier lieu est abordé le rapport entre création et liberté, montrant surtout l'apport majeur d'Augustin dans l'approfondissement de cette question, reprise par Maître Eckhart, et, de ce fait, son prolongement dans la dialectique eckhartienne de l'image, laquelle « met en évidence le rôle de la liberté, qui fait passer de la *Bild* à l'*Überbildung* par le concours du détachement et de la grâce » (36).

La création de l'homme à l'image de la Trinité l'appelant à la vie trinitaire, celle-ci occupe par conséquent dans la pensée d'Eckhart une place centrale qui résulterait d'« une expérience très forte qu'il a eue de la Trinité, mais sur laquelle il garde une remarquable discretio », ne s'y référant qu'implicitement (42). C'est pourquoi l'auteur cherche, moyennant une relecture de passages marqués d'un tel présupposé, à s'enquérir du vécu de cette expérience mystique qui « conditionne sa vie et son œuvre », donnant à Eckhart de comprendre – sous forme de vision intellectuelle – le sens du mystère de l'adoption filiale et, par suite, de la naissance de Dieu dans l'âme à partir de la relation d'engendrement du Fils par le Père comme *bullitio* (métaphore qui rends compte du caractère indicible de ce jaillissement de vie).

C'est donc fort logiquement que s'ensuit le thème de « la naissance éternelle », un concept qu'emploie Eckhart « pour exprimer la radicalité de la filiation divine » (57), d'une telle recreation dans le Fils par « une sorte d'Incarnation continuée » (59). Le propos se focalise alors sur les Sermons allemands 101 à 104 de Maître Eckhart, un cycle de sermons axés sur la naissance de Dieu

<sup>1</sup> Nous renvoyons sur ce point à un article du même auteur : « L'actualité de Maître Eckhart », dans : *Revue des sciences philosophique et théologiques* 94/1 (2010), 39–59.

dans l'âme et dont le premier en dévoile le programme constitué de trois points, lesquels sont tout d'abord esquissés par l'auteur puis successivement traités à raison d'un chapitre par point (à la manière d'Eckhart reprenant chacun respectivement dans les trois sermons suivants). Le premier point concerne « le lieu de la naissance », circonscris au « fond caché » de l'âme, c.-à-d. à son essence, cet *Etwas in der Seele* qui est un *Grund ohne Grund*, un lieu sans lieu, indéfini, dont la noblesse est l'expression de l'image de Dieu. Le deuxième point thématise quant à lui « l'attitude à adopter » par rapport à cette naissance : un accueil du Verbe dans le silence, un pâtre Dieu traduisant le détachement, l'inhabitation divine synonyme de pure réceptivité et d'assomption du sujet comme homme juste – à partir de quoi Eckhart développe non seulement toute une théologie de la grâce, mais déploie aussi « une nouvelle théologie morale, tout entière ancrée dans la théologie trinitaire » (90). Du coup, Eckhart « explicite le sens de la vie chrétienne et lui donne son orientation éthique » (68) ; et « c'est là une réflexion très forte, dont l'actualité traverse les âges » (103). Le troisième point fait enfin valoir « les fruits à en retirer », c.-à-d. le profit qui résulte pour l'homme de cette naissance entendue comme don même de Dieu : « C'est, en quelque sorte, d'une divinisation continuée qu'il est question » (69), nous conduisant « au cœur de la vie chrétienne » (105) – l'auteur dressant pour lors un parallèle avec l'interprétation que donne Eckhart des noces de Cana dans son Commentaire de l'Évangile selon saint Jean (n. 284–309). À travers une habile relecture intertextuelle des Sermons allemands 101 à 104 allant – à l'instar d'Eckhart – à l'essentiel, Marie-Anne Vannier entend montrer que ce cycle de sermons livre « une synthèse magistrale sur la question de la naissance de Dieu dans l'âme » (70), intuition de fond de la mystique du maître dominicain, qui se nourrit néanmoins ici de l'acquis de ses prédécesseurs (notamment Origène et Thomas d'Aquin) : « On comprend donc que c'est à partir d'un solide ancrage dans la Tradition qu'Eckhart parle de la naissance de Dieu dans l'âme » (ibid.).

Suivant un rythme liturgique, l'auteur nous fait subséquemment passer de l'Incarnation à la Résurrection – Noël et Pâques formant chez Eckhart « les deux volets d'un même mystère », c.-à-d. « de la même réalité » (119) –, ce qui a pour but de nous ramener aux prémisses de la conception eckhartienne, en prêtant désormais attention à son premier sermon, ledit *Sermo Paschalis*, prononcé en latin à Paris quand Frère Eckhart n'était encore qu'un jeune bachelier. Or, l'établissement d'un « net parallèle » entre ce texte et les Sermons allemands 101 à 104 – à commencer par leur structure symétrique – incite à voir dans le Sermon pascal « une préparation du cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme » (120). « Force est donc de constater », renchérit Marie-Anne Vannier, « que, très jeune, [...] toute la pensée d'Eckhart est fixée »<sup>2</sup>, en étant conditionnée par « une expérience pascale décisive » (122), celle du mystère de la

<sup>2</sup> Cette constatation rejoint ainsi la remarque générale qui avait été faite par l'éminent Josef Koch, à savoir – nous traduisons – que « les plus anciennes productions littéraires [d'Eckhart] connues jusqu'à présent ne sont pas des "écrits de jeunesse", mais trahissent une personnalité parvenue à maturité » (« Zur Einführung », dans : NIX, U.M./ÖCHSLIN, R. (éds.) : *Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr*. Freiburg: Herder 1960, 1–24, ici 7).

Résurrection, qu'Eckhart exprime – à l'exemple d'Augustin, mais différemment – « dans la prédication où la Parole s'actualise » (131).

Afin de mieux comprendre l'originalité d'une telle focalisation d'Eckhart sur la naissance éternelle, le chapitre d'après s'attache à montrer que cet « élément fondateur » de la mystique du maître dominicain s'insère habituellement dans un schéma classique des trois naissances du Christ, dont Marie-Anne Vannier reprend là certaines conceptions enrichissantes au sein la tradition spirituelle médiévale, depuis ses origines cisterciennes au XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à Nicolas de Cues et en passant par Jean Tauler, disciple d'Eckhart. Cela convie finalement l'auteur à s'arrêter, dans un premier temps, sur l'interprétation du mystère de la filiation divine chez le Cusain, laquelle est certes « conditionnée par la lecture d'Eckhart » (151), mais témoigne cependant d'« une rationalisation plus importante » (156), qui en dégage l'enjeu gnoséologique ; puis, dans un deuxième temps, sur sa façon d'envisager la vision face à face de Dieu en cette vie, moyennant une théologie de l'icône (d'inspiration byzantine) qui constitue « un acquis décisif, non seulement pour la mystique, mais aussi pour l'anthropologie », permettant d'« ouvrir à la modernité » (175).

Dans l'ensemble – c.-à-d. tant sur le fond que sur la forme –, ce livre n'a pas pour ambition d'être une étude systématique et exhaustive renouvelant les recherches eckhartiennes, mais, plus sobrement, juste une invitation à redécouvrir l'anthropologie chrétienne (conformément au titre du chapitre conclusif), en s'appuyant tout particulièrement sur la pensée mystique de Maître Eckhart et en cheminant avec lui du temps à l'éternité. À travers ce parcours initiatique destiné à un large public d'« amis de Dieu », en leur rendant accessible – à la manière du dominicain dans sa prédication en langue vulgaire – la profonde érudition de l'auteur, éminente spécialiste des Pères de l'Église comme des mystiques rhénans, Marie-Anne Vannier propose donc une grille de lecture – ou de relecture – vivante et actuelle de la spiritualité eckhartienne, afin d'en renouveler l'attrait et l'intérêt.

MAXIME MAURIÈGE

SCHEIBLE, Heinz: *Melanchthon. Vermittler der Reformation. Eine Biographie*. München: C.H.Beck 2016, 445 S., ISBN 978-3-406-68673-3.

Das vorliegende Buch ist nach Titelei-Auskunft die „überarbeitete und aktualisierte Fassung“ des 1997 als *Melanchthon. Eine Biographie* veröffentlichten Texts. Neunzehn Jahre später ist zum nüchternen „Eine Biographie“ das anspruchsvollere und aktuellere „Vermittler der Reformation“ getreten: 2017 ist das Jahr des hyperaktiven Luther-Gedenkens, dem sich alle anderen Akteure der Zeit publizistisch unterzuordnen haben. Um eine summarische Bewertung der 2016 publizierte Version gleich vorwegzunehmen: Dem ursprünglichen Untertitel wird sie, wenn man eine traditionelle Auffassung von „Biographie“ zugrundelegt, gerecht, dem neuen entspricht sie in keiner Weise. Schon der Begriff „Vermittler“ ist unglücklich gewählt, suggeriert er doch, dass Luther eine Art Dolmetscher oder Public relation-Spezialisten nötig gehabt hätte. Doch davon kann keine Rede sein: Das Medien- und Kommu-

nikations-Genie Luther, das sich auf allen Sprachebenen, von der grobschlüchtigsten Polemik bis zur theologischen Fachdiskussion, bestens auszudrücken verstand, brauchte keinen „Übersetzer“, sondern einen renommierten Philologen, der im Gegensatz zu ihm bei den internationalen Humanisten-Netzwerken auch nach 1525 noch Renommee besaß und Ehre einlegen konnte. Darüber hinaus erweckt der neue Untertitel den Eindruck, dass hier eine Zeitzeugen-Vita vorgelegt wird, die ein Zeitspektrum mit dem dazugehörigen Zeitgeist einfängt, also am Beispiel und mit dem Beispiel einer Lebensgeschichte die komplexen Vorgänge der Kirchenspaltung und Reformation hervortreten lässt. Dafür wäre Melanchthon, der legendäre Zweite neben und nach Luther, die ideale Gestalt: als Humanist, der Erasmianische Ideen in die konträre Ideenwelt Wittenbergs einzubringen sucht und bis zum Schluss um Kompromisse zwischen den widerstreitenden Lagern und Glaubenssphären ringt. Doch auch von einer solchen Kontextualisierung kann keine Rede sein. Stattdessen wird die Lebensgeschichte des Philipp Schwartzertdt aus Bretten in die genügsam bekannte Standard-Erzählung der Luther-Hagiographie und Reformations-Orthodoxie eingefügt, mit allen dadurch unvermeidlichen Einseitigkeiten, Verengungen und Parteinahmen. So wird Luthers Haltung zum Bauernkrieg 1525 keineswegs adäquat wiedergegeben, sondern gnädig verkürzt. So hat Erasmus in der berühmten Diskussion mit Luther über Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens die wahre Tiefe der Gegenpositionen nicht ausgelotet. So sind die Vertreter der radikalen Reformation in Zwickau „windige Schwarmegister“ (84). Auch Melanchthons Positionen in der Schlüsseldebatte zwischen Humanisten und Reformatoren sind deutlich harmonisiert. Harmonisierung ist überhaupt das Schlüsselwort für das Hauptthema des Buchs, das Verhältnis des Zweiten zum Ersten, der diesen Führungsanspruch mit aller Schroffheit lebenslang einforderte und durchsetzte. Luthers bekannte Kritik am „Kompromissler“ Melanchthon wird zwar thematisiert, aber durchgehend abgeschwächt. Blass bleibt auch das Bild der Gegenseite. Wie Melanchthon von den Vertretern der Kurie gesehen wurde, warum er in für Kardinal Campeggio Augen ein lohnendes Objekt der Abwerbung bildete und welche Strategien von römischer Seite auf dem Reichstag von Augsburg 1530 deshalb zum Tragen kamen, wird allenfalls angedeutet. Wie schwierig, komplex, ja widersprüchlich Melanchthons Position in Wittenberg vor und nach dem Tod Luthers wirklich war, lässt sich daher nicht immer ermessen.

Auf der anderen Seite sollen die Leistungen der vorliegenden Biographie nicht kleingeschrieben werden. Auch ein in „*minimis maximus*“ kann und soll als Anerkennung einer Forschungsleistung verstanden werden. In lebenslanger Forschung hat der Verfasser wie kein anderer die Fakten und Stationen eines Gelehrtenlebens gesammelt, zusammengestellt und gut lesbar präsentiert. So werden das Netzwerk Beziehungs-Melanchthons, sein Alltags- und Privatleben, aber auch Inhalte und Thesen seiner Schriften ausführlich und tiefenscharf dargestellt. *Sine ira et studio* ist allerdings auch diese Erzählung, die den Kern des Buches ausmacht, nicht verfasst. Im Gegenteil: der Grundton ist Emphase, es menscht allerorten, moralische Zeigefinger he-

ben und senken sich, Lob und Tadel werden reichlich verteilt. Insofern passt das Buch auch wiederum ausgezeichnet in das Klima des Hypergedenkjahres 2017.

VOLKER REINHARDT

BLÄTTEL, Richard: *Das Geheimnis der Wiederholung. Søren Kierkegaard passiert jüdisches Denken*. Bielefeld: transcript Verlag 2016, 305 S., ISBN 978-3-8376-3613-0.

Diese Neuerscheinung wurde im Wintersemester 2015 von der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern als Dissertation im Fachbereich der Judaistik angenommen. Sie hat mit dem blauen Cover im transkript-Verlag eine ansprechende Buchausstattung erhalten. In der vorliegenden Rezension muss der judaistische Teil dieser Arbeit nicht nochmals begutachtet werden. Bemerkenswert ist eine Philosophie, die offen bleibt für das Geheimnis des Göttlichen, im Geheimnis der wiederholten „Berührungen“ zwischen Gott und Mensch. Diese Schrift bewegt sich im Überschneidungsbereich von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie, begrifflichem Denken und Wortpoesie. Es ist nicht ein Beitrag zur Kierkegaardforschung im engeren Sinne oder zu einer systematischen Komparatistik, sondern eine horizonterweiternde Deutung Kierkegaards im Lichte, manchmal auch im Nebel jüdischen Denkens. Dabei gewinnt Kierkegaard als eine dänische Stimme im Chor der religiösen Denker des 19. Jahrhunderts Bedeutung – weniger in der Form einer scharf nachgezeichneten Rezeption, sondern als Anreger mit Schnittpunkten und Divergenzen zu einigen Formen des jüdischen Denkens.

Im ersten Teil wird das Vorgehen vorgestellt. An Stelle der Methode wird eine radikale Hermeneutik vorgeschlagen. Jüdische Quellen und Schriften werden weniger als fertige Resultate, sondern als Haupt- und Nebenwege, als grabende Denkformen gewürdigt. Als Geheimnis der Wiederholung wird der „Sprung“ von einer konventionellen und routinierten Religion zu einer lebendigen Gottesbeziehung dargelegt.

Der zweite Teil ist in drei Gänge gegliedert:

Im ersten Gang wird der Sündenfall thematisiert. Adam (der Mensch) versteckt sich vor Gott. Hier wird – nach einer knappen Kritik an Hegels verfehlter Dialektik – Kierkegaards existenzielle Dialektik in Beziehung gesetzt zu Joseph Ber Soloveitchiks Dialektik zwischen Existenz und *Halacha*.

Im zweiten Gang geht es um die Suche nach Gott. Abrahams Schweigen (gegenüber seinem erwachsenen Sohn und seiner Gattin) wird von Kierkegaard und Max Brod als Paradox aufgefasst. Stärker als Kierkegaard akzentuiert jüdisches Denken die Bindung der Verantwortung. Unter den vielfachen Pointen der Hinaufhebung („Opferung“) Isaaks wird die asketische Richtung bestätigt, die besagt, dass niemand sich selber gehört, und dass Kinder nicht ihren Eltern gehören. Gott wünscht nicht das absurde und unmoralische Blutopfer, sondern die dynamisch erlebte Festigung und Bewährung der Bindung und Verantwortung des Einzelnen vor Gott.

Im dritten Gang wird das Buch Hiob zum Ausgangspunkt – hier sucht (und versucht) Gott den Menschen. Es geht um das Pathos bei Kierkegaard und Abraham J. Heschel. Die Propheten und Hiob, obwohl selber kein Prophet, erfahren Gottes Pathos. Kierkegaards Deutung geht nicht auf Gottes Pathos ein, um die spiegelbildliche Verkehrung der Leidenschaft und Verletzbarkeit des Menschen zur Verletzbarkeit Gottes auszusparen. Geht es um Erzählungen, in denen Gottes Verletzbarkeit oder Grausamkeit zur Sprache kommt, weicht Kierkegaard zurück und unterzieht sich der Selbstzensur der Blasphemie. Hiobs Leiden, sein Wahn, er werde nicht von Gott gehört, steigert sich zur Empfänglichkeit im Hören auf die Stimme – wobei es nicht nur darauf ankommt, was Gott sagt, sondern wie er spricht. Hiob, der so lange gegen die Diskurse seiner „Freunde“ rebelliert, wird von Gott wie ein Verliebter affiziert und zerfließt. Dieser lebendige Gott findet eine Stimme für jedes Individuum, für alle Individuen aller Sprachgemeinschaften. Dieses Denken Hiobs wird zum Paradigma eines Denkens, in dem Gedanke und Emotion unzertrennlich sind.

Das jüdische Denken ist dialektisch und paradox und es richtet sich gegen starre Dichotomien wie immanent/transzendent, passiv/aktiv, gut/böse usw. Es führt von Bruchstellen zu Berührungsstellen zwischen Gott und dem Menschen, von der Wunde zum Wunder, im Zwischenbereich von *per-sona-re* und *re-sonare* (persönlicher Stimme und Resonanz), Stimme und Stimmung usw. Die Wiederholung ist nicht mechanische Repetition, sondern Wiederholung: Hiob hört auf Gottes gesprochenes Wort und lässt sich von dessen Stimme wieder-holen.

Der Autor bemüht sich, ein möglichst differenziertes Bild von Kierkegaard und vom jüdischen Denken zu vermitteln. Dabei bezieht er sich auf zahlreiche Quellen und Autoren und vermittelt einen Eindruck vom Reichtum einer freien Philosophie aus jüdischen Quellen. Das Buch korrigiert die Arroganz einer christlichen Siegerkultur, die glaubt, einen irreversiblen Fortschritt über das jüdische Denken hinaus zu verwalten. Es ist kein Zufall, dass sich so viele Facetten der Erinnerung und Erneuerung jüdischen Denkens mit politischen Anliegen der Dekonstruktion und der postkolonialen Kritik decken. Der Autor macht es seinen Lesern und Leserinnen nicht leicht, wird doch der Textfluss permanent durch längere Fußnoten unterbrochen, als wäre es die Absicht des Autors, eine allzu glatte Lektüre zu stören. Wahlverwandtschaften und Schnittpunkte zwischen Kierkegaard und jüdischem Denken werden stets durch Differenzen und Divergenzen relativiert. Dieses Hin und Her, Auf und Ab von Konsens und Dissens macht es unmöglich, ein „Fazit“ zu ziehen oder gar einen „Punktesieg“ auszumachen. Es wäre auch nicht sinnvoll, Kierkegaard gegen jüdisches Denken oder umgekehrt auszuspielen, beziehen sich doch beide auf das Geheimnis des einen Gottes, wie es sich zuerst dem jüdischen Volk offenbart und das Sagbare übersteigt. Bei diesem Gott ist alles möglich!

Die vorliegende Arbeit lässt sich nicht ohne Verluste resümieren und referieren; keine Rezension erspart eine geduldige und wiederholte Lektüre. Allerdings wird diese Geduld belohnt! Häufig liegt der Sinn im Detail und im

Nebenweg. Statt eines Überblicks gibt es zahlreiche überraschende Einblicke. Zahlreiche Exkurse unterbrechen eine voreilige Lektüre und legen sich wie eine schützende Decke über die Absicht einer Reduktion des Denkens auf Thesen und Argumente. Auch die exzessiven Fußnoten sind gehaltvoll und informativ; sie enthalten ein Arsenal von Materialien und Keimen zu weiteren Kommentaren.

Der dritte Teil mündet unter dem Titel „Staub aufwirbeln“ in ein poetologisches Nachspiel.

Das Programm „Kierkegaard passiert jüdisches Denken“ mag zunächst befremden, ist doch Kierkegaard wie Teile des Neuen Testaments geprägt vom antijüdischen Vorurteil, dass die letzte Verdeutlichung des sog. „Alten“ Testaments erst im Neuen Testament zu finden sei, insbesondere in der christozentrischen Ausrichtung mancher Schriften des Neuen Testaments. So betrachtet wäre das Alte Testament aus sich selber nicht zu verstehen, und der Beitrag jüdischer Kommentatoren wäre zu vernachlässigen! Dieser ungeheuren Arroganz bietet auch dieses Buch die Stirne. Der kleine David bringt den großen Goliath nicht selten ins Schwitzen! Jüdisches Denken vermag gewisse Paradoxien Kierkegaards zu bestätigen und zu verschärfen, vielleicht sogar zu über-treiben (im Sinne eines Vorantreibens). Ein Beispiel paradoxer Zuspitzung findet sich in *Der Liebe Tun*: Christus „opfert sich nur, um jene, die er liebt, ebenso unglücklich zu machen wie sich selbst.“ (Zitiert als Paraphrase von Leo Šestov auf S. 214; der genaue Wortlaut findet sich in *Der Lieber Tun*, übersetzt und mit Anmerkungen von Hayo Gerdes. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1966, 123). Das Leiden an den Friktionen der Kommunikation zwischen Gott und Mensch bleibt niemandem erspart, der sich auf eine solche Kommunikation überhaupt einlassen will, so wie es christlich gesprochen kein Christsein ohne Kreuzesnachfolge gibt. Judentum und Christentum bieten keine halbierte Wellness-Religion an. Der Leidensanteil des gepeinigten und erniedrigten Menschensohns und die Zornseite Gottes lassen sich nicht durch ein einseitiges und kitschiges Bild des lieben Vaters im Himmel überspringen.

Blättels Art der Lektüre und sein „talmudisierender“ Schreibstil erinnern in der Entschiedenheit des Engagements an die feministische Literatur zu Kierkegaard, die ihn auch gegen den Strich des antifeministischen Diskurses bürstet und zeigt, dass Kierkegaards Texte mehr und ganz anderes zu bieten haben als überholte Gender-Klischees und aggressive Ausbrüche gegen den Feminismus, die Kierkegaard zum „Kind seiner Zeit“ stempeln. Nur weil Kierkegaard gegen den Feminismus und gegen vermeintliche Befangenheiten des jüdischen Denkens polemisiert, heißt das noch lange nicht, dass man von ihm für den Feminismus und das jüdische Denken nichts lernen könnte. Seine leidenschaftlichen Texte zur Urgeschichte, zu Jakob, Abraham und Isaak und zum „Privatmann“ Hiob heben Kierkegaard über seine Zeit hinaus, in die Nähe eines jüdischen „Gerangls“ mit Gott und eines getroffenen Erliegens vor Gott – existentielle Bewegungen, die sich weder dogmatisch objektivieren noch institutionell fixieren lassen. Die oft hauchdünnen Unterscheidungen zwischen Orthodoxie, Heterodoxie und Häresie lassen sich im jüdi-

schen Denken und Erzählen noch weniger aufrechterhalten, als es Kierkegaard vor dem Hintergrund seiner Lutherischen Dogmatik lieb wäre.

Es ist ein Glück, dass es auch solche Dissertationen geben darf, die den Rahmen akademischer Leistungen auf geistvolle Weise sprengen und den echten Pluralismus des Denkstils am Rand des Wissenschaftsbetriebs fördern! Diese positive, ja enthusiastische Einschätzung rechtfertigt allerdings nicht eine Reihe von Schlampereien in Nachweisen und Bibliographie. So werden etwa die religionsphilosophischen Werke Max Brods in den Anmerkungen zu zweibändigen Werken, was in der Bibliographie nicht sichtbar wird. Die jüdischen Autoren werden zwar ausgiebig zitiert, doch über Max Brod, der vielen nur als Freund Kafkas bekannt ist, aber kaum als Verfasser gewichtiger religionsphilosophischer Werke, wird kein Wort verloren. Die deutschen Ausgaben von Abraham Joshua Heschel (etwa die Schrift *Gott sucht den Menschen*) werden nicht vollständig bibliographiert und uneinheitlich aus englischen oder deutschen Ausgaben zitiert. Zur Biographie und zum intellektuellen Profil von Joseph B. Soloveitchik erfährt man nichts, aber er wird aus acht englischen Titeln zitiert. Die Werke Kierkegaards werden nicht nach den neusten und kritischen Editionen zitiert. So wird z.B. *Der Liebe Tun* in einer Ausgabe von Leipzig 1890 in der Übersetzung von Albert Dorner zitiert. Warum wird die Diederichs Ausgabe von 1966 in der Übersetzung von Hayo Gerdes nicht benutzt und nicht erwähnt? Die ausführlich kommentierte Ausgabe der *Wiederholung* aus dem Jahr 2000 von Hans Rochol in der philosophischen Bibliothek des Verlags von Felix Meiner wird nicht herangezogen. Man mag zu dieser weitschweifig eingeleiteten, vielleicht überkommentierten Ausgabe stehen wie man will, doch ignorieren lässt sie sich nicht. Die Tagebücher werden in der veralteten Auswahl von Theodor Häcker angeführt. Die Existenz einer deutschen kritischen Ausgabe der Tagebücher wird unterschlagen; die Bezugnahme auf Kierkegaards Schriften sowie die einschlägige Forschungsliteratur ist zu selektiv. Insofern lässt sich diese Arbeit trotz thematischer Überschneidungen nicht direkt vergleichen mit dem spezialisierten Beitrag zur Kierkegaard-Forschung von Hjördis Becker-Lindenthal (*Die Wiederholung der Philosophie. Kierkegaards Kulturkritik und ihre Folgen*, de Gruyter 2015). Auch fehlt eine gewisse kritische Distanz, insbesondere eine selbstkritische Beschränkung einer allzu assoziativen und manierierten Darstellungsweise, ein Deklamieren und Zelebrieren von Assonanzen und (Fehl-)Etymologien. Bald einmal wird die Wiederholung von Formeln wie „Von der Wunde zum Wunder“ peinlich. Die „radikale Hermeneutik“, wie sie durchwegs praktiziert wird, ist riskant und nicht unbedingt zur Nachahmung zu empfehlen. Oft gewinnt das Musikalische und Malerische ein Übergewicht über die diskursive Darstellung. Eine zweite Auflage des Buches würde einige Korrekturen, Kürzungen und Revisionen sowie eine übersichtlichere Gliederung und Bereinigung der Bibliographie erforderlich machen. Die Überleitungen zwischen den Abschnitten und Kapiteln sind zu knapp und wirken fast zufällig. Etwas mehr Leserfreundlichkeit kann den wertvollen Intentionen und Ansätzen dieser Studie nicht schaden. Der „Sound“ dieser Arbeit ist jedoch einmalig und soll keineswegs durch Nörge-

leien abgewertet werden. Die Weite und Tiefe des gedanklichen Resonanzraums, der hier eröffnet wird, macht die Lektüre zu einem eindrücklichen Erlebnis.

JEAN-CLAUDE WOLF

MARAFIOTI, Rosa Maria: *Gli Schwarze Hefte di Heidegger. Un „passaggio“ del pensiero dell'essere*, saggio introduttivo di I.M. Fehér. Genova: il melangolo 2016, 152 S., ISBN 978-88-6983-042-6.

Heidegger wollte die Aufzeichnungen, die nach ihrem Einband als *Schwarze Hefte* bekannt geworden sind, als letztes Stück seiner Gesamtausgabe publiziert werden. Mit gutem Grund. Mit triftigen Gründen hat man jedoch nicht gewartet. So kamen diese Aufzeichnung aus Heideggers Werkstatt des Denkens verfrüht. Sie zu würdigen, setzt jedenfalls eine umfassend Kenntnis und ein gründliches Verständnis seines gesamten Denkens voraus. Diese verstreuten und dabei so dichten Gedanken zu verstehen, ist außerordentlich schwierig. Ich gestehe, mit der systematischen und verständigen Lektüre bisher nicht über etwas mehr als die Hälfte eines Bandes hinausgekommen zu sein. Kein Wunder also, dass vor allem zahlreiche Publikationen und Kongresse zu diesen Texten zu früh kamen: angefangen mit einem Buch ihres Herausgebers, das man lieber nicht erwähnen würde, sind die *Schwarzen Hefte* so unweigerlich zum Tummelplatz der Inkompetenten, der Journalisten und Braunschnüffler geworden. Und wenn in einem Text Heideggers das Wort „Jüdisch“ vorkommt, dann kann das natürlich nur zu einer Flut von wirrem Geschreibsel von Hinz und Kunz führen. Umso verdienstlicher ist es, dass Rosa Maria Marafioti (im folgenden M.) als eine der ersten kompetenten Stimmen hier eine knappe Monografie (154 S., zusammen mit einem gewichtigen Vorwort von István Fehér, 9–39) vorgelegt hat, die zugleich durch Klarheit, Fokus auf dem Wesentlichen und Gedankenreichtum besticht. Sich kurz zu fassen und zugleich verständlich zu sein, ist sonst schon schwer genug: dies in Auseinandersetzung mit einem hochkomplexen Heideggertext zu leisten, ist umso bewundernswerter. Wollte ich die im M.s Buch behandelten Gedanken hier auch nur annähernd so klar darstellen, dürfte ich mehr Raum als M.s ganzes Buch benötigen. Während man sich bisher meistens darauf beschränkt hat, einfach die wenigen Stellen, an denen Wörter wie „Judentum“ oder „jüdisch“ etc. vorkommen, ohne jedes Verständnis des Kontextes zu verzerren, und darauf, ohne jede Kenntnis von Heideggers Denken, wirre Theorien unter nichtssagenden Slogans zu verkaufen, denen jeglicher Gehalt und jeglicher Bezug zu Heidegger fehlt, hat M. hier als eine der ersten (nach Alfieri/von Herrmanns grundlegendem Werk) versucht, den ungeheuer reichen gedanklichen Gehalt der *Schwarzen Hefte* zu erschließen.

Zu loben ist zunächst M.s methodisch behutsames Vorgehen. Sie schickt ihren Ausführungen ein Vorwort (41–45) voraus, in dem sie kurz den besonderen Charakter von Heideggers Denken als Weg beschreibt und mit exemplarischer Klarheit darlegt, was unter Heideggers „Denkweg“ zu verstehen

ist. Ihre kleine Einführung kann jedem, der sich dem genuinem Denken Heideggers nähern will, als nützliche Orientierung dienen.

Ebenso instruktiv sind M.s Bemerkungen zur Editions-geschichte, dem Charakter des Textes und dem adäquaten Zugang zu ihm im folgenden zweiten Vorspann (46–49).

Das erste Kapitel (50–63) ist zunächst wieder einer sorgfältigen Analyse der besonderen Form des Textes gewidmet. M. zeigt glänzend auf, wie die verstreuten Aufzeichnungen im Sinne einer Denkwerkstatt aus der Zeit der „Kehre“ von der Analyse des Seins aus der Zeitlichkeit des Daseins zum Denken der Wahrheit des Seins aus dem anderen Anfang zu lesen sind: der entscheidende Punkt scheint mir, dass M. darauf aufmerksam macht, dass Heideggers Denken als ein existentieller Akt im geschichtlich-ontologischen Sinne zu verstehen ist. Sie bieten sozusagen den direktesten Einblick in die besondere Einheit von Person und Werk bei Heidegger, die freilich eine durchaus andere ist als eine plump biographische. Nur wer das Wesen geschichtlicher Existenz im Sinne Heideggers zugleich das „kehrige Wesen“ der Wahrheit verstanden hat, kann dem Gehalt des Textes, der bis zu konkreten Bemerkungen zum Zeitgeschehen hin reicht, verstehen.

Das zweite Kapitel „Il sapere e la salvezza del occidente“ (64–80) hat besonderes Gewicht: hier legt M. zunächst dar, was Führertum und Erziehung für Heidegger aus der Zukunft des Ereignisses bedeutet und welche Stelle Deutschland für ihn in der Aufgabe des Abendlandes als der ‚Sorge um das Sein‘ zukommt. Die besondere Stelle Deutschlands ist mitnichten im Sinne eines Suprematismus zu verstehen: wie die Existenz des Einzelnen sich nur im Mit-sein mit dem Du artikulieren kann, so kann auch die Rolle des Deutschtums nur im Dialog mit anderen Völkern, niemals in einer Verabsolutierung seiner selbst sich vollziehen. Von daher wird verständlich, wie Heidegger nach seiner Desillusionierung und dem Rücktritt vom Rektorat versucht hat, in seiner Lehre Hölderlin und Nietzsche vor der nationalistischen Vereinnahmung zu retten. Der denkerische Widerstand Heideggers machte ihn damals zu einem einsamen Leuchtturm des geheimen geistigen Deutschlands für die wenigen Verständigen, die ihn hören konnten und genug Verstand besaßen, zu begreifen, dass Heidegger in der Sprache seiner Umgebung versuchte, der Zerstörung der geistigen Tradition durch diese Umgebung zu begegnen. Dies wird auch wichtig sein, um Heideggers Umgang mit Begriffen wie „Judentum“ oder „jüdisch“ zu verstehen. Jedenfalls legt M. in diesem Kapitel auch knapp dar, wie Heidegger niemals blind an den realen Nationalsozialismus geglaubt hat: seine Annäherung an die Bewegung war ein Experiment, von dem er nach kürzester Zeit sah, dass es zum Scheitern verurteilt war. Sein denkerischer Widerstand nach dem Rücktritt vom Rektorat war der einzige Weg, in dem er seiner geschichtlichen Aufgabe gerecht werden konnte, dem Irrweg seiner Zeit zu begegnen.

Das dritte Kapitel „La fase ‚decisiva‘ dell’epoca moderna“ (81–97) zeigt M., wie Heidegger insbesondere in seiner Nietzsche-Auslegung die nationalsozialistischen Schlagwörter wie „Rasse“ und „Herrenmensch“ dekonstruiert und zugleich den Machtrausch und Größenwahn des Nationalismus aus der

Überwältigung des Menschen durch die Technik (der Machenschaft) aus dem endzeitlichen Wesen des „Abendlandes“ als der letzten Konsequenz der Gewalttätigkeit des metaphysischen Denkens heraus interpretiert. Aber Heideggers Interpretation reicht weiter: der Nationalsozialismus ist nur eine Spielart des Imperialismus, des Willens zur absoluten Herrschaft, womit Heidegger vorausahnend auch das Geschehen, das wir heute als Globalisierung bezeichnen mitbedenkt.

Das vierte Kapitel „L'ebraico‘in quanto esemplificazione della modernità“ (98–111) skizziert in einem ersten Teil kurz die Interpretationsgeschichte: sie erspart es zukünftigen Interpreten, den Unsinn, der zumeist zum Thema verbreitet wurde, noch einmal zu zitieren. In einem zweiten Teil kommt M. dann auf Heideggers Rede vom „Judentum“ u.ä. sowie auch dem Bolschewismus (bzw. Kommunismus) als Bezeichnungen für die Moderne als Endphase der Metaphysik, als Selbstzerstörung, rechnendes Denken, Bindungslosigkeit, Internationalismus und Überwältigung durch die Technik, d.h. Inbegriff der Machenschaft, zu sprechen. M. macht dabei klar, dass es sich dabei um Bezeichnungen für Phänomene, für geistig-geschichtliche Befindlichkeiten, und weder um konkrete politische Strömungen noch bestimmte Personen oder Personengruppen handelt. Dass Heidegger sich dieser Terminologie bediente, führt sie durchaus zu Recht auf das akademisch-geistige Milieu zurück aus dem Heidegger stammte. Ich würde jedoch hinzufügen, dass Heidegger damit keinesfalls so naiv und stupide war, diese Terminologie sich plump aneignen zu wollen: ebenso wie M. dies für die Begriffe „Führertum“ und „nationalsozialistisch“ in Kapitel II aufgewiesen hat, bedient sich Heidegger hier einfach der Sprache seiner Zeit. Er denkt den geschichtlichen Augenblick, in dem er lebt, aus der Sprachlichkeit seiner Zeit heraus. Er verwendet „Judentum“ als synonym mit dem Gesagten, weil Judentum in seiner geschichtlichen Umgebung so verstanden wurde. Heidegger eignet sich niemals Schlagworte seines geschichtlichen Umfelds an, sie sind für ihn Werkzeuge, sein geschichtliches Umfeld zu verstehen und zu dekonstruieren.

Im fünften Kapitel „La Seinsfrage come cornice ermeneutica del dialogo con la tradizione ebraica-cristiana“ (112–128) kommt die Verfasserin schließlich zum Zentrum von Heideggers Analyse der Verfasstheit des abendländischen Denkens, innerhalb derer erst seine Rede vom „Jüdischen“ zu verstehen ist. Die Doppelbödigkeit letzterer Rede entspricht Heideggers komplexen Verhältnis zum Christentum: Heidegger hat Zeit seines Lebens mit der Gottesfrage gerungen und sich am Ende ein katholisches Begräbnis gewünscht (so wie es seiner Herkunft entsprach). Niemand hat freilich je das real-geschichtliche Christentum radikaler und erhellender kritisiert als Heidegger. Im institutionalisierten Christentum, im historischen Christentum in seiner metaphysischen Gestalt sah er die Tragödie des abendländischen Denkens, im christlich-jüdischen Monotheismus, dem christlich-jüdischen Schöpfergott den eminentesten Ausruck der Seinsvergessenheit, des Siegs der Machenschaft, der Geschichte der Gewalt. Heideggers kritische Hinterfragung des Jüdischen ist nur im Kontext seiner Kritik des Christentums verständ-

lich: erst im metaphysisch entstellten Christentum entwickelte dessen jüdischer Kern seine selbstzerstörerische Kraft. Dieser Aspekt der *Schwarzen Hefte* muss noch klarer gefasst werden und ist weiterer Ausarbeitung wert.

In ihrem Schlusswort (129–133) kommt M. auf ihre hermeneutische Einleitung zurück und betont noch einmal, dass Heidegger im Horizont der Vorurteile seiner Zeit verstanden werden muss. Ich würde es jedoch vorziehen, nicht zu sagen, dass Heidegger seine eigenen Vorurteile hinterfragt, er bedient sich der Vorurteile seiner Zeit, die er sich niemiß angeeignet hat und hinterfragt letztere. Heidegger ist kein Denker, der sich je irgendetwas angeeignet hat, Heidegger stellt sich und uns stets ins Offene der Frage nach dem Frag-würdigen. Er kann nie anti-semitisch, auch nicht plump anti-christlich sein, da sich sein Denken stets jenseits der Antithese des behauptenden Entweder–Oder in der Schwebelage des Vorausdenkens in die Zu-Kunft des Seins hält.

HANS-CHRISTIAN GÜNTHER

LATOURE, Bruno: *Cogitamus* (2010), übers. von Nikolaus Gramm und Bettina Engels. Berlin: Suhrkamp 2016. 213 S., ISBN: 978-3-518-26038-8.

Dass Form und Inhalt interessante Allianzen eingehen, wird gegenwärtig von niemandem der wissenschaftlich-intellektuellen Gemeinde derart eingeübt und erprobt wie von Bruno Latour (geb. 1947) – einem der weltweit führenden Wissenschafts- und Techniksoziologen, Mitbegründer der einflussreichen Akteur-Netzwerk-Theorie und von *Le Monde* gar als der „Hegel unserer Zeit“ gefeiert. Seine religionsphilosophische Schrift *Jubilieren* (franz. 2002) etwa beginnt mit einer Art Andachtsszene, in der der Innenraum einer burgundischen Kapelle „kartographiert“ wird, um sprachphilosophische Erwägungen zum Gegenstandsbezug religiöser Rede folgen zu lassen. In seinem neuesten Hauptwerk, *Existenzweisen* (franz. 2014), wird die ‚real existierende‘ Buchversion digital überboten, indem sich Latours ontologischer Pluralismus auf die wikipedia-artige Autorengemeinde formal überträgt. Ein Autorenkollektiv schreibt also am bereits ausufernden Manuskript weiter.

Die dort auftretende junge Anthropologin hat auch in dem bereits 2010 erschienenen Büchlein *Cogitamus* ihren Auftritt, welcher jedoch stets verschoben und schliesslich ganz aufgegeben wird. Diese kleine Schrift, seit Kurzem auch auf Deutsch erhältlich, besteht aus sechs Briefen, die an eine für Latours Seminare eingeschriebene Studentin adressiert sind. Die Kommilitonin taucht allerdings nie auf, sodass es bei der „indirekten Mitteilung“ der Briefe bleiben muss. Der Effekt dieser fiktiven Korrespondenz ist die freiere Aneignung des Stoffes, der Austausch über Praktiken der Materialsammlung für allgemeinere (wissenschafts)philosophische Erwägungen in einem sog. „Bordtagebuch“ (aus dessen Sammlung – oft aus Tageszeitungen ausgeschnitten – dann zitiert wird), aber auch die Konstellation einer Zusammenfassung von Latours Grundprämissen. *Cogitamus* ist damit eine Art online-Kurs erster Hand, indem der Professor jener abwesenden Studentin den eigenen Stoff in Ironie und Kritik, mit Beispielen und Definitionsversu-

chen pointiert zusammenfasst. Der Leser wird demnach selbst zum Student, ohne jemals Latour auf dem Katheder erleben zu können, dürfen, müssen.

In sechs Briefen fasst nun Latour seine Lehre gleichsam essayartig und zugleich essayistisch zusammen und reicht Klärungen offener Stellen in vorangehenden Büchern (wie *Wir sind nie modern gewesen*, 1991) nach bzw. nimmt den freieren Stil jüngster Publikationen, wie eben *Existenzweisen*, vorweg. Verhandelt wird insbesondere ein Thema, das Verhältnis von Wissenschaft und Politik in ihrer Untrennbarkeit, ohne miteinander identifiziert werden zu können. Es ist demnach ein dezidiert anti-dualistisches Programm, welchem sich Latour seit seinen ersten Publikationen der später 1970er Jahre verschrieben hat, dem nun aber eine neue Note hinzugefügt wird: *Cogitamus*. „Ergo sumus“ mag man fragend oder feststellend addieren. Die zarten Szenen zwischen Latour und der unsichtbaren Studentin kreieren also ein „Denkkollektiv“, wobei ausdrücklich mit Ludwik Fleck (92) der Gemeinschaftssinn der Wissenschaften hervorgehoben wird: eine Sozietät nicht nur von Personen, sondern aller Elemente in der „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“ – Apparate, Instrumente, Räume, Präferenzen. Gegen Descartes wird festgehalten, dass sich aus dem berüchtigten *Cogito* gar nichts, nicht einmal unsere Existenz herleiten lasse, aus dem stets geteilten und pluralen Denken hingegen buchstäblich alles (165). Und so legt Latour nahe, dass der cartesische Dualismus von ausgedehnten Dingen und der *res cogitans* in der eingeschliffene Zweiheit von Wissenschaft und Politik fortlebt. Am genuin kollektiven Moment menschlicher Praktiken aber zerbricht der Dualismus von (natur)wissenschaftlichen Leib und politischer Seele.

Nun folgen die sechs Briefe keiner klaren Anordnung und wiederholen nicht selten woanders oder in einem früheren Brief schon einmal Gestreiftes. Dennoch lassen sich thematische Schwerpunkte jedes Briefes ausmachen. Im ersten Brief nimmt der Autor sogleich das Hauptanliegen ins Visier, nämlich die angebliche Separatheit von Wissenschaft und Technik einer Revision zu unterziehen (15). Revision heisst auch, den Gegenpol jener Kritik mitzubedenken, d.h. zugleich die „Eigengesetzlichkeit“ jener Systeme nicht ausser Acht zu lassen. Und dennoch spielt der erste Pol, der der Übergänge und Kontinuitäten zwischen den Bereichslogiken, die erste Stimme. So erinnert Latour am Beispiel von Archimedes und der antiken Geometrie daran, wie in ersten öffentlichen Experimenten die Lehre von der ‚Erdmessung‘ in Geopolitik übergehe (22). Es habe sich seitdem erwiesen, dass ‚Wissenschaft‘ keinen vorgefertigten Bereich bezeichne, sondern sie gemeinsam mit der Politik Gliedmaßen gleiche, die zusammen an einem Organismus gewachsen seien (34).

Im zweiten Brief wird ein weiterer Dualismus aufgehoben, und zwar in einer pragmatistischen Relektüre von dem, was Heidegger als Zu- und Vorhandenheit bezeichnete (in *Sein und Zeit* § 21). In Latours Worten: Es sei „fast unmöglich, in technischer Hinsicht kein Idealist zu sein, wenn alles seinen rechten Gang geht, und kein Materialist, wenn die Dinge nicht so laufen, wie geplant“ (48). Demnach wird erst durch die Unterbrechung des Ge-

planten die Materialität – und also bloße Vorhandenheit – ins Bewusstsein gebracht. Im darauffolgende Schreiben widmet sich Latour den Autoritätskonflikten, die primäre innerhalb der Wissenschaften angesiedelt seien, während sie lediglich sekundär zwischen den Wissenschaften und externen Mitspielern, etwa der Politik, ausgetragen würden (74).

Im vierten Brief nimmt Latour einen Faden auf, der sich fast durch sein gesamtes Werk zieht; dabei blieb seine Modernitätskritik stets schwer zu greifen, weil unterschiedliche Angebote unterbreitet wurden, was ‚modern‘ denn konkret bedeute. Hier eine weitere Offerte: „Modern ist, wer vor einer Vergangenheit flieht, in der sich die Wahrheit der Tatsachen und die Illusionen der Werte unentwirrbar vermischten; modern ist, wer denkt, daß sich die WISSENSCHAFTEN in naher Zukunft gänzlich aus ihrer archaischen Verstrickung mit der Welt der Politik, der Gefühle, der Emotionen und der Leidenschaften lösen werde.“ (104) Auch hier treffen wir auf einen nicht-dualistischen Gestus der Nicht-(mehr-)Moderne, welcher zugleich mit einer Kritik an der Vorstellung allzu revolutionärer Umbrüche in den Wissenschaften einhergeht und darauf aufmerksam macht, was an Laborarbeit vonnöten sei, Beweise für Phänomene oder gar Tatsache liefern zu können (106f. und 117).

Diese verzweigte Genese wird im fünften Brief mit Blick auf eine „Kosmopolitik“ weiter durchdacht (bes. 151), um den letzten Brief dem Begriff der Natur zu widmen. Wie schon ‚Wissenschaft‘ keinen eigenen Bereich bezeichnen (in gewisser Spannung zu dem, was zur eigenen Dynamik der Wissenschaften gesagt wurde), so bleibe auch die Referenz der ‚Natur‘ prekär. Der Term stünde vielmehr für eine „historisch datierbare Weise, eine ganze Reihe von Eigenschaften vielfältiger Wesen derart miteinander zu verbinden, daß ihnen dies eine – oftmals nützliche und manchmal überflüssige – zusätzliche Kontinuität gewährleistet“ (174). Am Ende aber belässt es Latour bei einem Nebeneinander zwischen zwei Grossnarrativen zur Natur und ihrer wissenschaftlichen Behandlung: Einerseits haben wir es mit der Hoffnung auf eine wissenschaftliche Emanzipation zu tun, die die Natur ausdehne und Objektivität sichere; andererseits wird die Existenz der Natur gleich der des Äthers bestritten (178), sodass eine Logik der „Bindung“ übrig bleibe, die die Verschränkung der Politik der Menschen und der Politik der Dinge unterstreicht (193).

*Cogitamus* mag als gute Einführung in Latours Denkhauhalt dienen und sie tut dies auf oft unterhaltende, zuweilen zugespitzte Weise, die durch ihre Briefform eine witzige Pointe transportiert, aber auch fragen lässt, was jener Depechen-Stil adressiert an die dauer-absente Studentin inhaltlich wirklich austrägt. Vielleicht die Einsicht, dass wir selbst diese Studentin sind, sodass das ‚Wir‘ jener Denkbewegung uns miteinbezieht. Dann aber stellt sich nicht nur Latour, sondern auch uns die Aufgabe, jene Zugeständnisse an die Relativität wissenschaftlicher Arbeit und Ergebnisse, ihrer wesentlichen Bindung an institutionell, personell und theoretisch kodierte Kontingente mit einem gleichsam realistischen Kern in Verbindung zu bringen. Latour hilft uns, jene Abhängigkeiten soziologisch reichhaltig zu beschreiben. Aber in einem Zeitalter, in dem der Unterschied zwischen ‚news‘ und ‚fake news‘ die Gren-

zen relativistischer, auch relationistischer Programme so schmerzhaft vor Augen führt, wäre das, was der Produktion von Tatsachen vorangeht, erneut zu bedenken. Und so wird man *cogitamus!* auch als Einladung lesen können, genau diese Aufgabe ‚kollektiv‘ in Angriff zu nehmen.

HARTMUT VON SASS

WESSEL, Susan: *Passion and Compassion in Early Christianity*. New York: Cambridge University Press 2016, 273 p., ISBN 978-1-107-12510-0.

L'ouvrage de Susan Wessel *Passion and Compassion in Early Christianity*, paru en 2016, s'inscrit dans la lignée des nombreuses publications consacrées aux émotions depuis les années 1970 en histoire de la philosophie et en philosophie contemporaine. Les approches des penseurs de l'Antiquité chrétienne tardive restent toutefois encore peu étudiées, et c'est cette lacune que Susan Wessel, professeure associée d'histoire de l'Eglise et de théologie historique à l'Université catholique d'Amérique, participe à combler.

Au-delà de son apport théorique, une grande qualité du livre est la clarté : clarté de la langue et de l'expression, mais aussi de l'analyse et de la structure argumentative, dont les fils rouges apparaissent dès les premières pages. La table des matières annonce un traitement successif de la souffrance (ch. 2), du dégoût (ch. 3), des sentiments (ch. 4), de la charité (ch. 5), puis de l'amour (ch. 6). Le premier chapitre fait office d'introduction et contextualise ces notions tout en précisant les objectifs de l'étude et la méthodologie utilisée. Celle-ci consiste premièrement en une analyse comparative des œuvres qui tient compte des contextes historique et théologique de leur rédaction ; deuxièmement en l'examen des « *prescriptive narratives* » (23) des auteurs sélectionnés, c'est-à-dire « not only the stories they told and the descriptions they gave about the suffering around them, but also the ways in which they provoked their audiences to feel » (*ibid.*). Il est ainsi question à la fois d'étudier les premières œuvres chrétiennes dans leur contexte et de mettre en évidence les procédés littéraires et rhétoriques dont se servent leurs auteurs pour produire un certain effet perlocutoire. Par ailleurs, trois cartes placées avant l'ouverture du premier chapitre permettent d'ancrer la pensée des premiers chrétiens dans un espace-temps précis : l'Italie, l'Afrique du Nord, la Palestine et la Turquie, dans une période allant du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Enfin, un index permet de retrouver rapidement les notions-clés, et une bibliographie de sources secondaires répertorie principalement des études portant sur les premiers chrétiens et des contributions en histoire du christianisme, de l'Antiquité tardive, de la médecine, et de la philosophie.

Parmi les éléments structurants de son ouvrage, Susan Wessel place la compassion au cœur de son analyse des passions – « *pathē* », qu'elle traduit librement par « *passions* » ou « *emotions* ». Chez les auteurs étudiés, la compassion apparaît d'une part comme la réponse affective appropriée à la souffrance d'autrui et au dégoût provoqué par la vision de certaines maladies ; d'autre part, elle est perçue comme parente de la charité et de l'amour, deux autres émotions chères à l'anthropologie chrétienne. L'émotion de la com-

passion traverse ainsi l'ouvrage en permettant d'enrichir le sens des quatre autres émotions retenues et de les faire dialoguer. Aussi Wessel démontre-t-elle que Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, sans chercher à nier le dégoût et la peur que peut inspirer la vue des corps lépreux, tentent de susciter compassion, pitié, charité et amour à travers leurs discours et sermons, ceci en tâchant de faire apparaître l'être humain à travers la maladie pour soulager au mieux la souffrance des malades. Jean Chrysostome estime pour sa part que faire davantage preuve de compassion éviterait aux invalides de mettre en scène leur misère, ce qui participe à répugner celles et ceux qui sont en mesure d'alléger leurs maux. Pour prendre un dernier exemple parmi les nombreux du livre, Augustin – pour qui certaines émotions sont non seulement essentielles, mais représentent le moyen pour l'être humain de ressembler à Dieu – considère que « compassion [needs] to be properly motivated for it to be virtuous » (111). En d'autres termes, nous devrions sonder nos émotions compassionnelles afin de nous assurer de leur bien-fondé et de leur sincérité. Ainsi la thèse principale de l'ouvrage est-elle que les premiers chrétiens pensent pour la première fois dans l'histoire « an affective compassion » (24), qu'ils érigent comme le chemin par excellence vers la vertu et vers Dieu.

Deuxième élément structurant, le livre rend compte de la diversité des positions que les chrétiens des IV<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles développent au sujet des passions, que les contextes géographique, historique, culturel et socio-politique de l'époque contribuent largement à façonner. Bien que l'ouvrage place la compassion au centre de l'analyse et au cœur de la tradition chrétienne, il révèle l'intérêt considérable que les chrétiens accordent à l'étude des émotions en général. Ceux-ci consacrent en effet beaucoup de temps et d'énergie à examiner la genèse et la nature des passions ainsi que les conséquences qu'elles ont sur notre vie, nos actions, nos pratiques ascétiques et notre relation avec Dieu et le Christ. Ainsi, la souffrance, le dégoût, la charité et l'amour, mais aussi le deuil, la peur, la honte, l'amour-propre, l'amitié ou le désir font l'objet de réflexions théologiques et philosophiques riches et approfondies, ce dont témoignent les extraits choisis. La définition de l'apathie, que les chrétiens héritent du stoïcisme et que Wessel traite surtout dans le chapitre qu'elle consacre à l'amour, varie selon les contextes et les auteurs, qui s'efforcent de la concilier avec l'exhortation à ressentir intensément les émotions comme la compassion et l'amour, à la manière du Christ dans les Évangiles. Chez Clément d'Alexandrie, Evagre le Pontique et Maxime le Confesseur, par exemple, si l'apathie suppose l'éradication des passions, elle laisse toutefois intact l'amour (*agape*), qui est entendu comme synonyme de Dieu. S'appuyant sur l'ouvrage de Lars Thunberg *Microcosm and Mediator*, Wessel dédie également plusieurs pages à la conception sophistiquée de l'amour chez Maxime. En comparaison avec ces auteurs, Grégoire de Nysse estime que toutes les passions peuvent être bonnes tant qu'elles germent et fleurissent dans un contexte d'ascèse et de dévotion à Dieu. Ainsi, bien que la diversité des approches relatives aux passions rende vaine toute volonté d'exhaustivité – ce dont l'auteure est parfaitement consciente –, l'ouvrage nous livre un tableau riche et nuancé des premières conceptions chrétiennes des émotions.

Troisième fil rouge, l'auteure souligne l'imbrication entre le dire et le faire, et établit un va-et-vient régulier d'une part entre nos propres expériences émotionnelles et celles des premiers chrétiens, d'autre part entre les positions théologiques et/ou philosophiques des penseurs modernes et contemporains, et celles des penseurs chrétiens. Les conceptions des émotions de David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant, Arthur Schopenhauer ou John Langshaw Austin sont ainsi comparées à celles de Jean Chrysostome, par exemple, Grégoire de Nazianze, Jérôme et Maxime. Cet exercice poursuit deux objectifs principaux : donner un éclairage et une résonance nouveaux aux textes chrétiens des IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles ; et démontrer, comme Martha Nussbaum l'a fait avec le stoïcisme, que la pensée chrétienne de l'Antiquité tardive peut contribuer au débat contemporain sur les émotions. Par ailleurs, l'interprétation de Susan Wessel voit le dire et le faire comme intimement associés chez les premiers chrétiens : anticipant certains aspects de la théorie austinienne de la performativité du langage, ces penseurs semblent en effet considérer que dire et faire se confondent, au sens où les méthodes discursives auxquelles ils recourent ont une visée pratique précise qui est de *faire ressentir* une certaine émotion à leur auditoire afin d'instiguer en lui un changement de comportement. Wessel note toutefois que les discours et sermons des chrétiens ont surtout pour dessein de faire ressentir plutôt que de faire faire dans un sens global. Autrement dit, l'intention première de ces penseurs est d'influer sur le ressenti de celles et ceux qui les écoutent et non sur leurs actions en général. Cette interprétation met d'ailleurs en lumière l'approche que Wessel adopte elle-même vis-à-vis des émotions, qu'elle conçoit avant tout comme cognitives à la manière de Nussbaum, dont elle dit suivre les traces.

En plaçant la compassion au centre de la tradition du christianisme primitif, en mettant en évidence la relation que cette émotion entretient avec d'autres qui lui sont proches, et en sondant les intentions des premiers chrétiens et l'intérêt particulier qu'ils manifestent pour les émotions en général, l'ouvrage dresse un portrait éclairant de plusieurs siècles d'histoire des émotions. Quoiqu'une discussion sur le choix de traduire le terme « *pathos* » par « *emotion* » aurait été appréciée – les *pathē* chrétiennes sont-elles si proches des émotions occidentales modernes et contemporaines qu'elles nous dispensent de l'exigence de les distinguer ? – et que la relation entre ce qui tient de l'émotion et du sentiment (*feeling*) aurait mérité un éclairage plus approfondi, le travail de Susan Wessel se révèle à la fois important et précieux pour toute personne qui chercherait à en connaître davantage sur l'histoire des émotions et le rôle fondamental qu'y ont joué les chrétiens des premiers temps.

KELLY HARRISON

MORALES, Xavier : *Dieu en personnes* (= *Cogitatio Fidei*). Paris : Cerf 2015, 208 p., ISBN 978-2-204-10584-2.

C'est un bien beau petit ouvrage, nourri d'une proposition intéressante et certainement profitable, qui nous est livré ici par Xavier Morales, patrologue de formation et déjà auteur d'une thèse consacrée à *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. L'A. se lance ici dans les débats les plus contemporains de la théologie trinitaire et invoque régulièrement, outre Hans Urs von Balthasar, qui donne véritablement le ton de ce livre, les figures surtout de S. Boulgakov, K. Barth, K. Rahner, J. Möltmann, R. Panikkar, Fr.-X. Durrwell, E. Durand. Le projet général est ici de reprendre l'effort commencé par Hans Urs von Balthasar, consistant à aborder le concept de personne trinitaire, et notamment sa signification relationnelle intrinsèque, à partir de l'analogie des missions. L'intuition première développée par l'A. est la suivante : les critiques contemporaines, notamment chez K. Rahner et K. Barth, de la transposition, au sein de la Trinité, de la notion moderne de personne comme « foyer distinct de conscience », évitent certes tout risque de trithéisme et permettent de mettre à profit l'unité de la conscience divine dans son dialogue avec l'homme, mais courent un danger d'instrumentalisation anthropologique de cette relation. L'A. veut donc remettre en valeur l'aspect relationnel constitutif de la notion de personnalité en recourant principalement à la conception balthasarienne de la personne, qui aurait su d'emblée remonter au-delà de sa signification moderne de foyer de conscience, pour prendre modèle sur une compréhension entièrement théologique, axée sur le Christ et sa dimension d'envoyé.

L'approche de l'A., en outre, est originale : inspiré par la méthode prosopologique (20–21) déjà mise en œuvre chez Tertullien et remise à l'honneur par C. Andresen dans les années 60, X. Morales cherche à intégrer le concept balthasarien de « mission » à une analyse narrative, forgée sur la structure énonciative et sémiotique du discours d'envoi. « A l'image de l'acteur dramatique qui, en assumant le rôle, reçoit d'un autre, l'auteur de la pièce, l'identité de son personnage, l'être humain singulier reçoit d'un autre, de Dieu, son identité personnelle, en assumant la mission qu'il lui confie » (30). Aussi l'A. entame-t-il le cœur de son enquête par une étude scripturaire du concept de mission, centrée sur la structure énonciative et sémiotique qui s'y déploie. Le genre épistolaire (notamment paulinien) s'y prêtait particulièrement. « Car avant d'être une personne, la mission est un genre littéraire », celui de la « missive », un « texte que l'on envoie » (39), et qui fait donc intervenir un expéditeur, la lettre même, et un destinataire, introduisant ainsi une fonction de vicariance ou de représentation du rédacteur. L'analyse sémiotique de la narration met en évidence un certain nombre de catégories (manipulation – compétence – performance – sanction) utiles afin de mieux comprendre la tournure que l'A. donne à son concept de mission.

« [...] les deux catégories les plus intéressantes dans le cadre de la théologie trinitaire sont la manipulation et la compétence. La manipulation permet de rendre compte de l'existence d'un autre 'rôle actantiel' en relation auquel se

définit l'identité du sujet opérateur, le Christ envoyé aux hommes : en l'occurrence, son Père. La compétence, quant à elle, permet d'élucider ce en quoi l'Envoyé est apte à représenter celui qui l'envoie. Poser la question de la compétence du Christ, c'est donc se demander de quelle nature est cette équivalence entre l'envoyé et l'envoyeur, ce qui est la question centrale de la théologie trinitaire » (56).

Ces analyses menées au travers des lettres de Paul, de quelques passages clefs des évangiles synoptiques, mais aussi de l'Ancien Testament – notamment la littérature prophétique –, convergent vers un concept économique de mission qu'il s'agit pour l'A. de transposer à l'étude de la Trinité immanente. Après avoir caractérisé la manière dont il entendait les relations tissées entre Trinité économique et Trinité immanente – plutôt qu'une identité (Rahner), X. Morales voit dans la première, à la suite de Barth et de Balthasar, un prolongement dont la trinité immanente est la source et le fondement insondable – l'A. remarque comment le père est celui qui s'approprie le plus adéquatement l'incompréhensibilité de l'essence divine elle-même. Une première difficulté de taille apparaît cependant : si certes la personne du Fils s'identifie adéquatement à sa mission et remplit là parfaitement la définition de la personne posée par X. Morales, qu'en est-il du Père, qui est celui qui envoie précisément en mission ? En tant que destinataire et origine absolue de l'action, pure activité et liberté absolue qui se tient dans l'impossibilité de pouvoir être « fait faire » – ce qui correspond encore pour l'A. à l'« innascibilité » scolastique, considérée déjà comme une propriété du Père certes, mais non comme une propriété qui le constitue comme personne –, le Père semble au premier abord dépourvu de « personnalité ». A tout le moins ne semble-t-il possible d'accéder à son caractère personnel que secondairement, de manière retardée, par la médiation de la personne qui se révèle à nous en premier : le Fils. Il est certain qu'il y a retrait et effacement de celui qui envoie devant la personne de l'envoyé, seule à le représenter. Cet « être en retrait » apparaît trinitairement comme la distance entre le Père et le Fils au sein d'une même unité essentielle. C'est alors cette « transcendance à l'intérieur de la substance divine » qui apparaît à l'A. comme propriété personnelle du Père.

X. Morales discute encore le problème du retour en Dieu, c'est-à-dire du retour vers le Père dans le Fils ou l'Esprit, qu'E. Durand appelait « théo-finalité ». Comment éviter un mode de retour concluant à la stagnation ? L'A. prend le pari post-hégélien, et par là post-böhmien, de transposer analogiquement la vie ou le mouvement (inadéquat par son mélange de puissance) en Dieu, pour préférer au concept traditionnel d'acte scolastique, celui d'événement, et légitimer ainsi un discours théologique narratif à propos de la Trinité. La notion d'événement, reprise entre autres à J.-L. Marion, lui-même inspiré de Heidegger, serait apte à rendre compte de la catégorie de performance par la mise au jour d'une notion d'acte sans possibilité qui le précède, pure irruption qui ferait encore coïncider les opposés, au sens de Balthasar, du « repos éternel » et de la « mobilité éternelle » (116). L'A. aborde en outre le problème post-hégélien de l'auto-position divine, de son mouvement au

travers de l'histoire, de ce que S. Boulgakov, au moyen de ses catégories sophiologiques ou théanthropiques appellera auto-révélation, et note la difficulté qu'ont ces concepts à rendre compte de la liberté, pour leur préférer le modèle développé par J. Möltmann d'auto-glorification, susceptible d'être encore résolu sous les termes de l'amour et de la périchorèse. « Si la glorification est débordement libre de l'être vers l'extérieur de soi, ne pointe-t-elle pas vers l'amour comme vers sa raison fondamentale ? » (148). « [...] Dieu 'n'est pas seulement sujet aimant' ou objet aimé, 'il est amour' (1 Jn 4,16). L'acte trinitaire qui est Dieu lui-même est amour, et cet acte n'a pas de fin autre que lui-même comme acte éternel, et non comme possession d'objet. Sa finalité paradoxale réside en ce que l'amour qu'est le déploiement trinitaire est à la fois le plus libre et le plus essentiel » (149). « [...] puissance singulière de l'être de Dieu qui est capable de contenir en soi (amour) ce qui est à l'extérieur de soi (gloire). [...] Cette coïncidence entre extériorité et intériorité dans la Trinité est traditionnellement nommée 'périchorèse' » (149).

Selon l'A., le mérite principal du modèle de l'action emprunté à la sémiotique au sein des réflexions trinitaires est de décrire d'emblée la relation en termes d'inter-relationalité (ou de relation de relations), non plus sur un schéma binaire d'oppositions relatives (150). S'autoriser, dans un tel contexte, à attribuer à l'esprit le rôle de la compétence, et non d'un sujet opérateur, répond, comme le souligne l'A. lui-même, au caractère analogique de la notion de personne telle qu'attribuée au Père, au Fils et à l'Esprit. A la suite de Thomas, l'A. remarque que le concept même de personne ne peut simplement signifier un genre ou une espèce et définit le mode d'exister de l'individu en tant que tel. L'enquête a montré, en outre, comment l'attribution du concept de personnalité au Père, « en retrait », comme à l'Esprit, était éminemment problématique. Aussi la solution de Balthasar apparaissait essentiellement christocentrée : elle partait de la personne par excellence, le Fils. L'Esprit quant à lui, s'il n'est pas sujet opérateur, est « compétence personnalissante ». Il est « don ». Contredisant la définition classique de la personne depuis Richard de saint Victor comme « existence incommunicable », il est ce qui personnalise en rendant les personnes communicables. Par l'Esprit, la communicabilité devient un élément constitutif de la personnalité. « Procéder du Père et du Fils, pour l'Esprit, c'est consentir à être le don réciproque du Père et du Fils, c'est se donner à la donation de soi par l'un à l'autre. Alors que le Fils, en naissant, se donne à l'engendrement, l'Esprit se donne à être donné : ce redoublement de donation caractérise proprement le mode de procession de l'Esprit. Or seule une personne peut se donner. L'Esprit est donc personne et l'est en tant que don. Cependant, sa donation de soi personnelle consiste à être donné par un autre, à être disponibilité pure, bref, à renoncer à être le sujet de sa donation, ce qui se réalise non seulement dans la donation éternelle entre le Père et le Fils, mais aussi dans l'économie [...] » (177).

L'ouvrage de X. Morales est clair et démontre une forte capacité à réinterpréter les doctrines les plus traditionnelles à l'aide des instruments conceptuels contemporains. Stimulant, il séduira en outre sans aucun doute par son

adéquation à la mise en valeur toujours plus prégnante, au sein de l'espace francophone, d'un type de discours narratif en théologie. Si la théorie narrative décrit la « performance » comme un acte de « transformation », qui ne peut certes être appliqué que de manière analogique à un Dieu immuable, elle tend cependant à consacrer ainsi le parcours conceptuel qui a mené la théologie de l'acte pur scolastique au concept d'événement inspiré par la phénoménologie de J.-L. Marion et remplace parfois un peu vite la sécheresse salutaire du concept par le foisonnement mouvant des images issu des expériences de la vie humaine.

JULIEN LAMBINET

DAGENS, Claude/FALQUE, Emmanuel/COQ, Guy: *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune* (= Collection Spiritualité). Paris : Cerf 2015, 224 p., ISBN 978-2-20410582-8.

Comment faire encore l'expérience de Dieu dans nos sociétés sécularisées ? La conviction de ce livre est que c'est en référence à notre « humanité commune » que pourra s'opérer la médiation nécessaire entre le discours sur Dieu et son enracinement dans notre civilisation. Autour de cette idée, gravitent ici trois approches, représentées par autant d'individualités aux formations et responsabilités diverses : un ecclésiastique, Monseigneur Claude Dagens, évêque d'Angoulême et membre de l'Académie française, et deux philosophes, Guy Coq, philosophe essentiellement moraliste s'inscrivant dans la tradition du personalisme d'E. Mounier et de la *Revue Esprit*, et Emmanuel Falque, doyen de la faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris, spécialiste de philosophie médiévale et de phénoménologie.

La préoccupation première de Guy Coq est celle d'une inscription nouvelle du « christianisme dans notre civilisation ». L'Eglise, écrit-il, ne peut plus se présenter, d'une part, comme une instance sacrée chapeautant l'ensemble de la société, et n'a d'autre part aucun intérêt à se mettre à l'écart dans une position de marge ou de contre-culture, qui lui éviterait certes de se compromettre, mais au risque d'aggraver « l'incompréhension entre ce monde humain et la foi » (32). « Reste une seule possibilité : la recherche d'une position qui situerait l'Eglise et les croyants à l'intérieur de la société, œuvrant à la civilisation, participant de la commune humanité » (32). C'est en quelque sorte à définir, ou tout du moins approcher cette « commune humanité » que s'attachent les efforts des trois contributeurs de cet ouvrage, comme l'indique encore son sous-titre : « quête de l'humanité commune ». Sur les traces d'E. Mounier, Guy Coq ne veut trouver cette humanité, ni dans son concept abstrait, ni dans une notion de personne humaine centrée sur son individualité, mais dans une compréhension de la personne d'emblée constituée par la relation et le dialogue d'ouverture à la singularité de l'autre. Ce faisant, Guy Coq met bien en lumière la manière dont l'attitude et le style du pape François ne doivent pas être appréhendés comme une rupture et un changement de ton qui ne feraient qu'ajouter à la plurivocité ecclésiale. Ils ne font plutôt que réaffirmer l'enracinement de sa personne et

de son ministère au cœur d'une attitude originaire d'humanité. C'est encore, selon l'A., l'amour salvifique de Dieu et la nécessité de restaurer la miséricorde au sein d'une humanité en souffrance qui constituent le sol de l'histoire du salut, avant même la part prise par la religion ou plus spécifiquement l'Eglise. La position morale et religieuse doit être secondaire par rapport à l'accueil bienveillant de l'autre. On pourra peut-être s'étonner dès lors que l'A. prenne en exemple la phrase du pape François : « Qu'ai-je à juger d'une personne qui se reconnaît en recherche de Dieu ? » (50). La recherche de Dieu, certes sans qu'y soit accolée quelque appartenance confessionnelle, y apparaît première. Qu'en est-il dès lors du sort de l'athée, et comment s'inscrira-t-il dans ce concept d'humanité commune ? Sans doute faut-il s'attacher à mieux définir encore cette idée d'« humanité commune » qui démontre très certainement une préoccupation – un *ultimate concern*, écrit P. Tillich – à mettre au jour une expérience humaine fondamentale, dont, rappelle justement l'A., on trouve encore les traces dans le langage du dernier Concile, départi d'un style de conceptualité théologique trop unilatéralement abstrait pour s'ouvrir à la totalité des facettes de l'existence humaine.

La réflexion de Guy Coq prend encore appui sur les méditations de M. Bellet concernant la parole échangée et la manière dont cette dernière se montre constitutive pour la personne. La parole doit en effet toujours être décrochée et toujours rapportée à son auteur, afin d'éviter de la considérer comme une totalité autonome. Un texte n'est pas une réalité monolithique, indépendante de toute relation. Guy Coq termine son effort sur les pas d'E. Mounier, par une extension des principes de cette pensée personnaliste au sein des liens qui unissent christianisme et civilisation. Le constat est amer : la société actuelle refléterait une trop grande sacralisation de l'individu, à laquelle on ne ferait qu'opposer une idée abstraite d'humanité. Or l'esprit du christianisme tout entier est fondé sur une compréhension concrète de l'universelle humanité, enracinée dans l'incarnation. Ce n'est qu'en référence à ce contexte que le christianisme peut éveiller des processus temporels, sans même l'avoir recherché. Le christianisme ne peut être écouté que dans un rapport intrinsèque à l'histoire, la tradition, l'institution. Sur les traces de Mounier, l'A. écrit : « La foi n'a pas besoin pour rencontrer des témoins de susciter une culture nominalement chrétienne. Mais là où la culture et la civilisation remplissent mal une tâche d'humanisation, le message évangélique peine à se faire entendre » (108).

Monseigneur Dagens centre sa contribution sur l'idée de vie : Eglise comme lieu de vie, « qui soigne les blessures et qui réchauffe les cœurs » au milieu de notre humanité réelle, vivante. Il s'agit d'un beau texte pastoral et spirituel axé sur l'ouverture inhérente au choix pour la vie. Peut-être cet article cherche-t-il un peu vite, dans un premier temps, à écarter les ressorts de l'*ego* plutôt qu'à les intégrer. Peut-on véritablement si aisément accéder au cœur douloureux du dépressif replié sur lui-même sous les coups que l'altérité lui a portés ? Suffit-il de lui déclarer d'emblée qu'il ne peut ainsi se laisser aller à la mort mais doit choisir l'ouverture, là où lui-même ne ressent

plus que crainte et douleur face à l'altérité ? Monseigneur Dagens éclaire avec plus de bonheur la position de l'*alter ego*, qu'il invite, en raison même de son engagement chrétien, à tendre la main, afin de relever l'autre tout autant que soi-même des fardeaux parfois accablants de la vie. Ce texte plein d'espérance insiste également sur le fait que la métamorphose est inhérente à la vie, jusque dans la mort et la résurrection. Il met en question la tentation de constamment isoler la mort de la vie. On met aujourd'hui la mort en spectacle tout autant qu'on craint de la regarder en face. On la refuse, la médecine tend à la considérer comme un échec, là où elle n'est pourtant qu'une part intégrante de la vie, et sera réassumée, par la médiation du Christ et de sa résurrection, dans la vie de Dieu.

Inculturation plutôt que contre-culture, tel est encore l'un des leitmotivs majeurs des trois textes présentés ici. La contribution d'Emmanuel Falque prend appui sur cette conviction première, dont il rend compte tout d'abord sous les traits des rapports entretenus entre théologie et philosophie, foi et raison naturelle. Dieu, lorsqu'il entre en philosophie, ne vient pas, selon Falque qui emboîte ici le pas à Thomas d'Aquin, la nier, mais « l'exhausser en la laissant pourtant dans son ordre » (159). « L'inculturation consiste [...] à transformer l'ordre de l'intérieur, voire les catégories elles-mêmes » (160) d'une pensée, tel que le christianisme l'a fait avec la philosophie grecque. Et dans cette approche, trouver un cadre au salut demande la quête d'un sol commun sur lequel opérer, d'une commune humanité. « Tout ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé » rappelle E. Falque à la suite de Grégoire de Nazianze. Aussi le spécifiquement théologique aura beau réclamer sa prééminence, il ne peut se réfugier dans une figure exclusive de l'esprit sans tâcher de ménager un accès à ce qui nous est commun et permet d'entamer le dialogue (avec les autres religions mais aussi l'athée). Plus que la rationalité naturelle cependant, c'est eu égard au relativisme ambiant, la finitude qui selon E. Falque doit prendre aujourd'hui la place de ce sol commun. La figure du Sauveur ne vient pas nous défaire de notre humanité comme le souligne bien l'A., mais nous permettre de transformer notre rapport à celle-ci, acceptant, aimant même nos propres finitudes et limitations. Eu égard aux accents pris par la philosophie de la religion – et plus particulièrement la phénoménologie – ces dernières années, cette inscription du cadre du salut au cœur de notre culture doit faire fi de tout angélisme, et si elle doit assumer notre totale humanité, elle passera par une remise en valeur de l'activité et de la force, non seulement de la passivité et de la fragilité ; du corps en sa matérialité (*Körper*), non seulement de la chair vécue (*Leib*) ; du non-sens qui appartient parfois à notre animalité, nos pulsions et passions animales, non seulement de ce qui fait sens. Car c'est aussi cette part indéfectible de perfectibilité qui fait la noblesse de l'homme. « Ce par quoi il s'élève est aussi ce par quoi il peut tomber » (201).

Nous nous contenterons d'émettre deux remarques sur ce bel ouvrage, dont les réflexions ne constituent certes pas un point d'arrivée, mais plutôt une invitation à embrasser plus avant le débat constant auquel est livrée la question du rapport du christianisme avec notre monde contemporain. N'y

aurait-il pas tout d'abord intérêt à chercher à définir de manière plus précise les termes d'humanité commune et de contre-culture que nos trois auteurs tendent à opposer pour donner le cadre de leurs réflexions. Servant de leitmotiv ou de finalité de leur recherche, cette humanité commune apparaît plus présumée que définie et sans doute la légitimité d'un tel concept peut être mise en question. Il donne un cadre qui clôture d'emblée la recherche et lui empêche de s'ouvrir à l'altérité comme telle. Preuve en est son opposition qui nous semble artificielle à la notion de contre-culture. Et si cette humanité commune détermine quelque chose de plus spécifique qu'une expérience humaine fondamentale universellement partagée ou une sorte d'existential heideggerien, ce dont il s'agit ne paraît pas suffisamment éclairci. La relative mise à l'écart des virtualités de l'ego individuel par les deux premières contributions se justifie-t-elle dans ce cadre ? Il nous paraît heureux à cet égard de voir E. Falque prendre au sérieux le tournant de la mystique de J. Böhme, accompli chez Baader et Schelling, en cherchant à réintégrer les notions de force, de corps matériel et de non-sens.

Une position de contre-culture, en marge certes de la société, mais pas en dehors, interdit-elle, ensuite, d'œuvrer « à l'intérieur » de celle-ci ? Est-ce qu'une position de marge n'est pas parfois plus à même de parler aux personnes mises elles-mêmes en marge de notre société, aux minorités vers lesquelles s'est aussi tourné le Christ ? La contre-culture n'est pas hors de l'humanité commune. Comme cherche à le souligner notamment G. Lindbeck, elle représente plutôt les minorités créatives qui aiguillonnent la société, et les visions du monde dont elle se revendique contribuent parfois à modifier, ne serait-ce que symboliquement, la substance éthique des sociétés sécularisées au sein desquelles elles font entendre leur voix. P. Tillich quant à lui, mettait en valeur le ressort créateur, brisant toute nouvelle absolutisation de ce qu'il appelait le « démonique ».

JULIEN LAMBINET

