

**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:** 2: ó

**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:** 23.01.2026

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

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

### *REZENSIONSARTIKEL*

GILLES EMERY

#### Saint Thomas d’Aquin : la personne, l’œuvre et le maître spirituel

En 1993 paraissait la première édition de *l’Initiation à saint Thomas d’Aquin, sa personne et son œuvre*, rédigée par le Père Jean-Pierre Torrell O.P.<sup>1</sup>. Cet ouvrage composé de seize chapitres substantiels offrait une biographie renouvelée de Thomas d’Aquin, de sa naissance au château familial de Roccasecca jusqu’à sa mort à Fossanova ; les deux derniers chapitres dessinaient les débuts de l’école thomiste et l’histoire de la canonisation de Thomas d’Aquin. À la présentation de la vie de saint Thomas était directement attaché l’exposé de chacune de ses œuvres : leur contexte, leur enjeu, leur plan et leur contenu. Cet ouvrage comprenait également, dans ses dernières pages, une chronologie sommaire de la vie de saint Thomas ainsi qu’un catalogue de ses œuvres (date, contenu, éditions). D’une part, ce livre se caractérisait par sa riche documentation qui en a rapidement fait un ouvrage de référence. D’autre part, cette biographie était animée par plusieurs convictions fondamentales de l’auteur. Rappelons les trois suivantes. Premièrement, l’œuvre de Thomas d’Aquin n’est pas intemporelle mais elle doit être lue dans son contexte historique. Deuxièmement, l’examen attentif des écrits de Thomas d’Aquin permet de saisir certains traits de sa personnalité intime : le Père Torrell a fait découvrir à ses lecteurs un saint Thomas bien plus passionné qu’on ne le disait souvent, très attaché à sa vocation dominicaine ainsi qu’à l’idéal de la pauvreté évangélique. Troisièmement, l’exercice de la théologie est intrinsèquement lié à la vie spirituelle, de telle sorte que la réflexion croyante menée par saint Thomas fut pour lui un chemin de sainteté. Et parce que saint Thomas est un véritable théologien, il est aussi un maître spirituel. Le succès de cet ouvrage et la minutieuse attention portée aux progrès de la recherche amenèrent la publication d’une deuxième édition de ce livre en 2002<sup>2</sup>. Cette deuxième édition comportait l’ajout d’un notable ensemble de compléments et de corrections placé au terme du

<sup>1</sup> TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre* (= Vestigia, Pensée antique et médiévale 13). Fribourg/Paris : Éditions Universitaires/Cerf 1993, XVIII+592 p. Nous nous inspirons ici de quelques éléments de la recension de cet ouvrage par BONINO, Serge-Thomas, in : RThom 95 (1995), 491–493.

<sup>2</sup> TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre* (= Vestigia, Pensée antique et médiévale 13). Deuxième édition 2002 revue et augmentée d’une mise à jour critique et bibliographique. Fribourg/Paris : Éditions Universitaires/Cerf 2002, XVIII+646 p.

volume (p. 589–641 = p. 1<sup>er</sup>–53<sup>er</sup>, avec les renvois aux pages concernées). La valeur de cet ouvrage (éditions de 1993 et de 2002) est bien attestée par ses nombreuses recensions, par son omniprésence dans les études consacrées à Thomas d’Aquin, ainsi que par ses diverses traductions, notamment en italien, en allemand, en anglais, en portugais, en polonais, en hongrois et en espagnol.

Par un labeur et avec une persévérance qui forcent l’admiration, le Père Torrell a publié en 2015 une troisième (= nouvelle) édition de cette *Initiation à saint Thomas d’Aquin, sa personne et son œuvre*<sup>3</sup>. Cette nouvelle édition intègre les avancées critiques de la recherche dont l’auteur n’a cessé de tenir compte de manière renouvelée. Elle reprend le contenu de la première édition ainsi que les apports de la deuxième (ces apports sont intégrés dans le corps du texte) mais elle a été substantiellement révisée, remaniée et augmentée<sup>4</sup>. Nous en donnons trois exemples. Premièrement, les résultats de la recherche codicologique amènent à situer le commentaire (lecture cursive) de Thomas sur Isaïe et Jérémie à Paris, après son retour de Cologne, vraisemblablement durant l’année scolaire 1251–1252, ou peut-être durant l’année 1252–1253 (52–54, 63, 445–446), c’est-à-dire durant la première année de l’enseignement de saint Thomas comme bachelier à Paris sous la responsabilité du maître Élie Brunet de Bergerac. Cette précision entraîne à son tour une conséquence concernant la datation de l’enseignement et du *Scriptum* sur les *Sentences*. Saint Thomas ayant consacré une année (et non pas deux ans comme on l’admettait souvent auparavant) à lire *cursorie* sur la Bible, il a ensuite enseigné sur les *Sentences* pendant deux ans, soit de 1252 ou 1253 à 1254 ou 1255, menant de pair l’enseignement oral et la rédaction (65–66, 432–434), la rédaction du Livre IV ayant été achevée en 1256 (422, 434). Ces mises au point doivent beaucoup aux recherches d’Adriano Oliva<sup>5</sup>. Deuxièmement, cette nouvelle édition apporte de nouveaux éléments concernant l’*alia lectura* de Thomas d’Aquin sur les *Sentences* (73–77). On sait que le dossier concernant cette *alia lectura* (dont l’origine romaine est peu assurée, malgré le titre que ses éditeurs lui ont donné<sup>6</sup>) est fort complexe. Rappelons qu’il

<sup>3</sup> TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d’une bibliographie mise à jour. Paris : Cerf 2015, 570 p., ISBN 978-2-204-10553-8.

<sup>4</sup> Il convient de signaler que, entre la deuxième édition (2002) et la nouvelle édition (2015) de son *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, le Père Torrell en avait publié une version dans laquelle l’appareil scientifique était allégé afin d’en faciliter la lecture par les non-spécialistes : TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d’Aquin. L’homme et l’œuvre*. Paris : Cerf 2012, 368 p. Cette version de 2012 conserve toute sa valeur pour un large public : elle reprend l’essentiel de la deuxième édition et contient déjà certains éléments développés de manière plus technique dans la nouvelle édition de 2015.

<sup>5</sup> OLIVA, Adriano : *Les débuts de l’enseignement de Thomas d’Aquin et sa conception de la sacra doctrina* (= Bibliothèque Thomiste 58). Paris : Vrin 2006.

<sup>6</sup> THOMAS AQUINAS : *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*. Edited by † Leonard E. Boyle and John F. Boyle (= Studies and Texts 152). Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2006.

s'agit de notes marginales ou d'annotations sur le premier Livre des *Sentences*. Ces notes ne sont pas la simple « reportation » d'un scribe pressé. L'analyse du manuscrit d'Oxford qui contient ces annotations a permis d'établir que l'un des copistes de ces notes est Raynald de Piperno, le fidèle compagnon de Thomas. L'état de la recherche, en particulier celle d'Adriano Oliva<sup>7</sup>, amène le Père Torrell à reconnaître l'origine thomiste de ces annotations (un enseignement donné par saint Thomas) mais pas nécessairement la fidélité du témoignage écrit que nous en livre le manuscrit d'Oxford : parmi cette centaine de notes marginales, certaines ont pu engager l'intervention d'un rédacteur intermédiaire. Troisièmement, le Père Torrell a repris de manière approfondie le dossier touchant l'enseignement de saint Thomas sur le *corpus paulinien* (320–330). La première édition de *l'Initiation à saint Thomas d'Aquin* retenait, avec prudence et de manière fort nuancée, la possibilité ou l'hypothèse d'un double enseignement de saint Thomas sur les Lettres de saint Paul, le premier en Italie (peut-être à Rome) entre 1265 et 1268 et le second à Paris et Naples. La deuxième édition rappelait que la thèse d'un double enseignement sur saint Paul, le premier à Orvieto et le second à Paris et Naples, demeurait la position de R.-A. Gauthier. La nouvelle édition, tenant compte des meilleurs résultats de la recherche récente, en particulier celle de Robert Wielockx<sup>8</sup>, apporte deux mises au point. D'une part, elle écarte l'hypothèse d'un double enseignement sur saint Paul, qui ne repose sur aucun fondement solide (321–322) : « le seul et unique Commentaire est celui qui nous est parvenu » (450). D'autre part, le Père Torrell retient en partie, et à titre d'hypothèse, la proposition de Mandonnet et de Gauthier suggérant l'époque d'Orvieto (1261–1265) pour un enseignement sur certaines épîtres de saint Paul, sans exclure que le cours sur d'autres épîtres ait été donné lors des dernières années de l'activité de Thomas à Naples (324, 327, 450) où saint Thomas a révisé son commentaire des treize premiers chapitres de l'épître aux Romains (450). Fort conscient de la complexité de ce dossier dont il présente les principales pièces, le Père Torrell ne manque pas de souligner les « incertitudes » qui demeurent et il fait le point sur « les vraisemblances les mieux assurées actuellement » (327). Ces nouveaux acquis entraînent certains déplacements. Par exemple, tandis que les deux premières éditions de *l'Initiation à saint Thomas d'Aquin* présentaient le *Compendium theologiae* dans le chapitre consacré à la période romaine de saint Thomas (1265–1268), la nouvelle édition place cette œuvre dans le chapitre consacré au séjour à Orvieto (1261–1265) où il paraît désormais assuré que Thomas a rédigé la première partie de cette œuvre (164–165, 446–447). Ces exemples illustrent le soin avec lequel le Père Jean-Pierre Torrell a recueilli

<sup>7</sup> Voir notamment OLIVA, Adriano : *L'enseignement des Sentences dans les studia dominicains italiens au XIII<sup>e</sup> siècle : l'Alia lectura de Thomas d'Aquin et le Scriptum de Bombolognus de Bologne*, in : EMERY, Kent Jr./COURTENAY, William J./METZGER, Stephen M. (éds.) : *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts* (= Rencontres de Philosophie Médiévale 15). Turnhout : Brepols 2012, 49–73.

<sup>8</sup> WIELOCKX, Robert : *Au sujet du commentaire de saint Thomas sur le "Corpus paulinum" : critique littéraire*, in : Doctor Communis n.s. 13 (2009), 150–184.

les meilleurs résultats de la recherche récente, sans se déprendre de la prudence qui s'impose lorsque les données historiques ne sont pas certifiées. Cet immense travail fait de la nouvelle édition de l'*Initiation à saint Thomas d'Aquin* une référence tout à fait indispensable pour connaître la personne de saint Thomas et ses œuvres.

Trois ans après la première édition de l'*Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, paraissait le second ouvrage, consacré à Thomas d'Aquin comme « maître spirituel »<sup>9</sup>. Cette *Initiation 2* achevait de développer ce que le Père Torrell avait proposé dans un volumineux article du *Dictionnaire de Spiritualité*<sup>10</sup>. De fait, l'*Initiation 1* (*sa personne et son œuvre*) et l'*Initiation 2* (*maître spirituel*) ont été conçues comme les deux volets d'un diptyque. On sait que, progressivement, la théologie moderne a séparé la réflexion académique de la recherche spirituelle : cette séparation fut souvent appliquée à la lecture de saint Thomas d'Aquin. Des générations de penseurs ont prêté attention à la valeur philosophique, métaphysique ou logique de la doctrine de Thomas d'Aquin, mais bien plus rares furent les lecteurs qui surent y trouver une nourriture spirituelle, à tel point que le mot « thomiste » en vint parfois à désigner une pensée formelle sans impact spirituel. Or une telle dichotomie non seulement prive la spiritualité de ses indispensables fondements, mais elle constitue aussi la ruine de la théologie. C'est pourquoi l'*Initiation 2* (*maître spirituel*) s'inscrit dans l'immédiat prolongement de l'ouvrage précédent. Dans cette *Initiation 2*, le Père Torrell offre une remarquable présentation des richesses de la spiritualité thomassienne, indiquant ainsi la voie d'un authentique renouveau de la théologie thomiste et, peut-être, d'un renouveau de la théologie tout court. On n'entendra pas ici le mot « spiritualité » au sens d'une doctrine visant directement les règles de l'agir humain concret dans toutes ses conditions particulières car, bien que Thomas d'Aquin ait beaucoup écrit sur l'agir humain et la vie chrétienne, il n'a cependant pas composé de traité de spiritualité au sens que l'on donne le plus souvent aujourd'hui à cette expression. La « spiritualité » dont il est question chez lui consiste en un savoir qui, dirigeant l'action, reste spéculatif par sa finalité et par la généralité des fondements qu'il établit : ce savoir est « spéculativement pratique ». Sur la base de cette précision, l'ouvrage développe de manière savoureuse et convaincante la doctrine spirituelle que contiennent les œuvres de saint Thomas : ses synthèses doctrinales, ses commentaires scripturaires ainsi que ses autres commentaires (non seulement théologiques mais aussi philosophiques) et ses divers écrits d'occasion. C'est au sein même de l'entreprise théologique de saint Thomas (intégrant la réflexion philosophique) que l'on découvre son enseignement spirituel. Une telle lecture suppose bien sûr que la théologie soit

<sup>9</sup> TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2* (= *Vestigia, Pensée antique et médiévale* 19). Fribourg/Paris : Éditions Universitaires/Cerf 1996, VIII+574 p.

<sup>10</sup> TORRELL, Jean-Pierre : *Thomas d'Aquin (saint)*, in : *Dictionnaire de Spiritualité* 15 (1991), 718–773.

elle-même comprise comme une école de vie théologale sur le chemin qui conduit à la vision bienheureuse. Autrement dit, la lecture proposée par J.-P. Torrell consiste à dégager et à mettre en valeur la spiritualité « implicite » dans l'œuvre de Thomas. Comme ce fut le cas pour l'*Initiation 1 (sa personne et son œuvre)*, le succès de l'*Initiation 2 (maître spirituel)* amena le Père Torrell à en publier une deuxième édition revue et augmentée en 2002<sup>11</sup>. Outre quelques compléments et rectifications sur des points de détail, la postface de cette deuxième édition contenait un dialogue constructif avec les recenseurs de la première édition. L'intérêt de cette *Initiation 2* est également attesté par ses traductions, notamment en italien, en anglais et en polonais. L'*Initiation 2* donne de découvrir de très nombreux thèmes illustrés par des textes abondamment cités, introduits avec précision et de manière fort compréhensible (les notes, qui renvoient le lecteur à une abondante documentation, permettent de poursuivre aisément la réflexion). Ce livre expose de nombreux passages, souvent peu connus, tirés des commentaires de Thomas sur l'Écriture sainte. Les thèmes majeurs sont répartis en deux groupes : « une spiritualité trinitaire » (première partie) et « l'homme dans le monde et devant Dieu » (deuxième partie). On ne peut guère résumer un ouvrage si riche mais il faut souligner la veine foncièrement trinitaire de la spiritualité thomasienne que le Père Torrell met remarquablement en valeur dans les chapitres consacrés au Fils et au Saint-Esprit, et donc aussi à l'Église et à la vie des croyants. Aujourd'hui encore, c'est un lieu commun que d'affirmer que la scolastique médiévale avait oublié le Saint-Esprit et négligé la foi trinitaire : or c'est précisément le contraire qu'il faut affirmer concernant Thomas d'Aquin. L'ouvrage souligne aussi l'importance, chez Thomas, d'un thème cher aux Pères orientaux et occidentaux : la « divinisation » de l'homme, c'est-à-dire sa conformation à Dieu, à l'image du Fils, par la grâce du Saint-Esprit. En suivant le chemin proposé par le Père Torrell, on peut alors percevoir que, pour Thomas, le réalisme d'une spiritualité « objective » centrée sur Dieu Trinité est inséparable d'un regard foncièrement positif posé sur la consistance du monde créé, sur la dignité des activités séculières, sur la noblesse de la personne humaine et sur la profondeur des dons de la grâce dans l'Église, conduisant à une authentique spiritualité de communion.

La troisième (= nouvelle) édition de cet ouvrage (cette nouvelle édition a paru en 2017)<sup>12</sup> reprend le contenu des deux premières éditions de *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, tel que nous venons de le présenter. La numérotation des chapitres a été modifiée mais cela n'en affecte pas le contenu. Cette nouvelle édition intègre, dans le corps du texte, les discussions de la postface de l'édition de 2002. Outre l'ajout de quelque cent cinquante nou-

<sup>11</sup> TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2* (= *Vestigia, Pensée antique et médiévale* 19). Deuxième édition revue et augmentée d'une Postface. Fribourg/Paris : Éditions Universitaires/Cerf 2002, VIII+596 p.

<sup>12</sup> TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour. Paris : Cerf 2017, 552 p., ISBN 978-2-204-12226-9.

veaux titres de bibliographie (qui enrichissent non seulement les notes mais aussi le corps de l'ouvrage), il faut noter quatre nouveaux apports significatifs. Premièrement, dans le chapitre 5 intitulé « À l'image du Fils premier-né », l'auteur a ajouté une présentation de la participation des chrétiens au sacerdoce du Christ : le sacerdoce de la grâce commun aux fidèles, le sacrifice spirituel et le sacrifice de la vie vouée à Dieu (195–212). Deuxièmement, dans le chapitre 8 consacré au Maître intérieur qu'est le Saint-Esprit, J.-P. Torrell a introduit un exposé sur l'Eucharistie (285–294). Il est remarquable que l'Eucharistie soit présentée dans le contexte de la foi au Saint-Esprit. Troisièmement, le chapitre 11 intitulé « Sans amis, qui voudrait de la vie ? » comporte une nouvelle section traitant les sacrements en général sous l'aspect de la naissance de l'Église à la Croix (376–385). En quatrième lieu, l'auteur a réécrit quelques pages de la section consacrée au désir de Dieu (voir notamment 440–441). Sans changer sa pensée, le Père Torrell y explique en termes simples que, pour Thomas d'Aquin, l'état de « nature pure » n'a jamais existé. L'être humain a été créé en état de grâce, une grâce qu'il a perdue par son péché et que Dieu lui offre dans l'économie du salut. Le désir de voir Dieu est « naturel » à la consistance historique de l'homme qui, vivant de la grâce ou l'ayant perdue, se trouve toujours « dans un état surnaturel de fait » (441). Dans tous les cas, le Père Torrell montre très clairement que saint Thomas d'Aquin « n'est pas seulement un penseur et un maître à penser, mais bien un maître à vivre » (40). Les conséquences de cette redécouverte de Thomas d'Aquin comme « maître spirituel » sont de la plus haute importance, tant pour la théologie que pour la spiritualité. Il faut y insister : la « spiritualité » exposée par cet ouvrage ne concerne pas une doctrine spirituelle développée à côté ou *en prolongement* de la recherche théologique, mais il s'agit de la profonde spiritualité que l'on découvre *au cœur même* de la théologie de saint Thomas, et qui anime l'exercice de la théologie. Cette théologie se caractérise intrinsèquement par sa dimension spirituelle ou mystique. Il ne s'agit pas d'une doctrine que l'on qualifierait de « spirituelle » par suite d'une séparation rationaliste de la théologie et de la spiritualité. La théologie de Thomas d'Aquin est spirituelle ou mystique parce qu'elle se fonde dans une approche proprement spéculative du mystère de la Trinité contemplée dans sa vie intime et dans son œuvre de création, de grâce et de gloire.

Enfin, nous ne pouvons omettre de rappeler que, conjointement aux éditions successives de ces deux volumes d'initiation à saint Thomas, eux-mêmes accompagnés de la publication de nombreuses études sur la pensée de Thomas d'Aquin, le Père Torrell a accompli un impressionnant travail de traduction et d'annotation d'œuvres de saint Thomas : traduction française, commentaire et annotation des questions de christologie de la *Somme de théologie* (III<sup>a</sup>, qq. 1–59) ; introduction et annotation de questions sur la prophétie (II<sup>a</sup>–II<sup>a</sup>e, qq. 171–178, ainsi que *De veritate*, q. 12) ; introduction et commentaire de questions sur la providence et la prédestination (*De veritate*, qq. 5–6) ; introduction, traduction française et annotation du *Compendium*

ou *Abrégé de théologie* ; introduction, traduction française et annotation des écrits de Thomas d'Aquin sur la vie religieuse mendiane (*Contra impugnantes, De perfectione spiritualis uitae, Contra doctrinam retrahentium*) ; introduction, traduction française et commentaire des sermons de saint Thomas ; introduction, traduction française et annotation des sermons ou « collations » de saint Thomas sur les dix commandements. À cela s'ajoutent les éditions (mises à jour) de plusieurs traités de la *Somme de théologie* (la grâce, la prudence, la vie humaine), ainsi que des préfaces d'autres traductions françaises d'œuvres de saint Thomas. Ces indications sont loin d'être exhaustives<sup>13</sup>. Nous les avons mentionnées, en formant le vœu que leur liste continue de s'enrichir, pour rendre hommage au Père Jean-Pierre Torrell en cette année de son quatre-vingt-dixième anniversaire : un hommage pour son exceptionnel dévouement au service de la diffusion de la pensée de Thomas d'Aquin, une diffusion qu'il a accomplie non seulement par des recherches sur des thèmes théologiques particuliers mais aussi par des ouvrages de divulgation et par une activité inégalée de traductions et de commentaires. Pour cet immense travail, le Père Torrell mérite la plus profonde gratitude de la part de tous ceux qu'il a aidés à découvrir l'apport que Thomas d'Aquin offre à la réflexion théologique et au ressourcement spirituel dont la théologie et la prédication ont besoin.

<sup>13</sup> La liste des publications du Père J.-P. Torrell peut être consultée sur internet à l'adresse : <<http://www.unifr.ch/dogme/accueil/recherche-publ/torrell>>. On y trouve également un texte du Père Torrell, intitulé « Mon parcours intellectuel », daté du 20 avril 2016.

## JEAN-CLAUDE WOLF

### Ein Fazit zur Debatte um die reine Liebe am Ende des 17. Jahrhunderts

Die vorliegende Edition<sup>1</sup> besteht in der Übersetzung der lateinischen Abhandlung *Dissertatio de puro amore seu Analysis Controversiae inter Archiepiscopum Cameracensem et Meldensem Episcopum habite de Charitatis Natura, necnon de Habituali Statu Puri Amoris* des Erzbischofs François Fénelon von Cambrais aus dem Jahr 1700, einem knappen Vorwort von Robert Spaemann und einem Nachwort von Albrecht Kreuzer. Die Schrift ist mit einer Widmung an den Papst Clemens XI. versehen; sie entstand nach der päpstlichen Bulle gegen seine Schrift *Explications des maximes des saints*, in der er seine Auffassung der reinen Liebe und teilweise auch die umstrittenen Schriften von Jeanne-Marie Guyon verteidigte, mit einer Abwägung von Einwänden und Erwiderungen. Sie steht in einem Strom von Schriften und Gegenschriften, die helfen sollen, die Diskussionslage zwischen Fénelon und Bossuet zu klären, die aber eher dazu führen, dass sie sich beide in der „Grande Querelle du pur Amour“, an der damals und unmittelbar danach ganz Europa teilnahm, wie in einem endlosen Duell ineinander verbissen. Fénelon hat sich lange sehr exponiert mit seiner wohlwollenden Untersuchung und kritischen Verteidigung der Schriften von Madame Guyon, die in der Veröffentlichung einer dreibändigen *Justifications de la Doctrine de Madame de la Mothe-Guion* kulminierte. Er hat in diesem alphabetisch geordneten Werk die Schlüsselbegriffe der umstrittenen Mystikerin von „Abandon“ bis „Souffrances“ mit einer abschliessenden Abhandlung zu umstrittenen Punkten bezüglich der „Oraison continue“ (des andauernden Herzensgebets) behandelt und die Übereinstimmung ihrer Auffassungen mit griechischen und lateinischen Lehrautoritäten der Kirche dokumentiert. Er hat ihre Auffassung der passiven Empfänglichkeit für Gottes Willen in sein Denken übernommen. „Il y a dans l'état passif une simplicité et une enfance marquée par les saints.“ (Beginn des Artikels XXXI der *Explications*). Daran reiht sich der Gemeinspruch, dass jeder Tag sein Kreuz hat, das „les pauvres d'esprit“ glücklich tragen können. Mit Fleiss und Akribie gibt er seiner Freundin etwas zurück von dem, was er von ihr an Inspiration und Erbauung empfangen hat. In ihrer spirituellen Autobiographie beschreibt sie die zahlreichen Hindernisse und Ernüchterungen, aber auch die Ekstasen einer Mystikerin im privaten Bereich einer schwierigen Ehe und Verwandtschaft. Sie gehört zu den ersten bedeutenden Schriftstellerinnen ihrer Epoche. Als religiöse Praktikerin und Organisatorin neigt sie zu aphoristisch verdichteten Formulierungen, um den Geist ihres intensiven Gotteslebens mitzuteilen. „[...] souffrir pour ce qu'on aime est plus à l'amour parfait

<sup>1</sup> FÉNELON, François: *Abhandlung über die reine Liebe. Die Kontroverse mit dem Bischof von Meaux über den Begriff der Caritas.* Hrsg. von Albrecht Kreuzer. Übersetzt von Irmgard Kreuzer und Albrecht Kreuzer. Vorwort von Robert Spaemann. Freiburg: Verlag Karl Albert 2017, 166 Seiten. ISBN 978-3-495-48870-6.

que jouir de ce qu'on aime“ (*Discours spirituelles*, in: *Œuvres mystiques*. Édition critique avec introduction par Dominique Tronc. Paris: Honoré Champion 2008, 665). Dass sie mit dem wortlosen Gebet im Verborgenen auch bei den Stillen im Lande ein offenes Ohr finden wird, bestätigen die überkonfessionellen Signale der mystischen Theologie, aber auch die Vertreibung der Mystikerinnen und Mystiker aus der katholischen Kirche in die Arme des Pietismus. Ihre Überfrömmigkeit öffnet Türen zu einer neuen Kirchendistanz, macht aber auch anfällig für die Exzesse eines kulturellen Masochismus.

In der nun deutsch zugänglichen späteren *Dissertatio* wird Madame Guyon nicht mehr erwähnt, doch Stil und die Stossrichtung der *Explications* und der *Dissertatio* bleiben identisch. Der Stil besteht in der sog. positiven Theologie, die nichts Neues und nichts von der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre Abweichendes zu lehren verspricht, sondern die eigenen Worte und Überzeugungen durch begriffliche Unterscheidungen und Belege aus der Tradition untermauert. In anschliessenden Schriften und in der lateinischen *Dissertatio* geht Fénelon zu einem anderen Stil über: Die Auseinandersetzung mit dem Kontrahenten Bossuet steht im Mittelpunkt, und Fénelon sichert die Übereinstimmung seiner Auffassung mit dem „Mainstream“ der Tradition ab. Dabei geht es darum, die Deutung der „unmöglichen Annahme“, insbesondere in Aussagen von Moses und Paulus, Clemens von Alexandria, Johannes Chrisostomus, Augustinus und Thomas von Aquin zu untermauern. Dabei werden Auffassungen wie jene der Liebe als eines geduldigen Ertragens maximal belegt (vgl. 123).

Der Streit dreht sich um die Frage, ob alle Menschen zur reinen Liebe fähig sind, und ob die reine Liebe, unvermischt mit den Motiven der Hoffnung auf Lohn oder der Angst vor Strafe, als Phänomen *sui generis* herausgefiltert werden kann. Nur wenn das möglich ist, lässt sich auch untersuchen, ob die theologische Tugend der Liebe die höchste Tugend ist. Wäre sie unvermeidlich mit einer Hoffnung auf die eigene Seligkeit vermischt, so liessen sich Liebe und Hoffnung nicht nur nicht deutlich unterscheiden, sondern es liesse sich auch keine Rangordnung aufstellen.

Fénelon insistiert auf einer Unterscheidung zwischen Liebe und Begehrten. X begehrten heisst: x behalten oder erlangen, brauchen oder geniessen wollen. X lieben dagegen heisst: x mit gutem Grund vorziehen. Gott sollen wir nicht für unsere eigene Seligkeit instrumentalisieren, (so wie fröhkluge Kinder damit beginnen, ihre Eltern mit ihrem Lächeln oder ihren Tränen zu manipulieren), sondern an sich, wegen seiner Ehre und seinem höchsten Wert als höchstes Gut vorziehen. Liebe dieser Art tritt zwar spontan und vor jedem Nutzenkalkül auf. Die Fähigkeit zur reinen Liebe ist ein Gnadengeschenk an alle Menschen, doch wird sie deshalb auch von vielen entdeckt und entfaltet? Diese Liebe bilanziert nicht eigene Vorteile und Nachteile, sie verhandelt nicht mit Gott, es sei denn zugunsten anderer Menschen. Sie gleicht dem Gelübde, das gehalten wird, auch wenn unsere damit verknüpften Bitten nicht erfüllt wurden. Reine Liebe gleicht zunächst und zumeist dem Affekt in der Erfahrung der Nähe Gottes. Sie ist wie ein spielendes Kind „desinteressiert“. Reine Liebe kann aber auch eingeübt und verbessert wer-

den. Sie wird nachträglich als vernünftige Vorzugswahl rekonstruiert und in der Lehre vom „Ordo amoris“ systematisiert: reine Liebe gebührt nur dem vollkommenen Gott und den Geschöpfen, soweit es Gottes Wille entspricht. Auf dieser affektiven und begrifflichen Basis ruht Fénelons Frontstellung zu einer Theorie, die wie Bossuet die Nähe oder Fusion von Liebe und Hoffnung unterstreicht und der Annahme von „desinteressierter“ Liebe a priori misstraut. Was ist denn die Seligkeit anderes als Teilhabe an Gott? Wie liesse sich das Heilsstreben von der Vereinigung mit Gott oder der Schau Gottes abtrennen? Damit wird die alte Diskussion über die Bedeutung und Rolle der Askese im Christentum weitergeführt, aber in einer Epoche, die bereits infiziert wurde von den an Hobbes anschliessenden Debatten um den psychologischen Egoismus.

Die reine Liebe wurde in der Tradition mit der sog. „unmöglichen Annahme“ illustriert, die besagt, dass Gott zu lieben sei, selbst wenn er seine Anhänger verdammen würde. Wer Gott liebt, würde noch in der Hölle sein Lob singen. Die „présuppositon impossible“ ist ein imaginäres Gedankenexperiment, das – aus einer falschen Hypothese, Gott könnte seine besten Freunde verwerfen und verdammen – veranschaulichen soll, wie die reine Liebe als Phänomen sui generis zu betrachten sei. Obwohl es sich um eine unmögliche Annahme handelt, soll sie doch die Beweislast einer Echtheitsprobe tragen. Da sich die „unmögliche Annahme“ auch noch beim Heiligen Franz von Sales in seinem Traktat über die Liebe Gottes (1615) findet, ist es interessant zu beobachten, dass am Ende des 17. Jahrhunderts nun heftig über wahre und falsche Mystik gestritten wird, und dass es Bossuet gelingt, die Streiterei auch kirchenpolitisch zu seinen Gunsten zu verwenden. Erklären lässt sich das vielleicht teilweise durch die Verschärfungen der Fronten im Umgang mit innerkatholischen Bewegungen (Quietismus, Jansenismus, „Ordensmystik“) und konfessionellen Gegnern, wird doch der Jansenismus auch von Fénelon selber notorisch als „Krypto-Calvinismus“ verdächtigt. Kann nicht ein Calvinist mit einer rigorosen Auffassung der Prädestination für sich in Anspruch nehmen, die reine Liebe adäquat zu verstehen, nämlich dass Gott zu lieben sei, auch wenn es sich herausstellen sollte, dass ich zum vornherein nicht in seiner Gunst stand? Und ist nicht die Theologie und Mystik der Madame Guyon dazu da, auf das Leiden in der Liebe vorzubereiten?

Heute haben wir nicht leicht Zugang zu dieser Debatte, weil es für viele Menschen nicht mehr plausibel ist, warum man einen „grausamen“ Gott lieben sollte. Manche werden die Haltung als Masochismus abtun. Oder sie werden den Begriff Gottes, dem man höchste Güte und zugleich einen völlig freien Willen zuschreibt, der auch ohne Gründe annehmen oder verwerfen kann, als inkohärent abweisen. Bossuets Auffassung, dass wir nicht Gott lieben können, ohne damit unsere eigene Seligkeit zu lieben, klingt nüchtern und realistisch. Die Debatte spielt sich nicht im luftdünnen Universum der Gründe ab, sondern es spielen andere Faktoren wie das gegenseitige Misstrauen eine Rolle. Jeder wittert beim andern einen heimlichen Machiavellismus, der darin besteht, Argumente strategisch statt kommunikativ zu brauchen, um am Ende Recht zu behalten. Der Untergrund der Debatte ist ge-

genseitiges Misstrauen, ein Wettbewerb um den Einfluss auf das Machtzentrum des Königs und die letzte Autorität des Papstes in Glaubensfragen, und eine Serie von Kränkungen ad personam. Bossuets Verdacht besteht darin, dass sich Fénelon selber als Heiliger versteht, aber ein Heuchler ist, und dass seine Auffassung dazu dient, das Selbstbild einiger selbsternannter Schwärmer als Heiliger zu bestätigen. Fénelons Verdacht dagegen richtet sich darauf, dass Bossuet das „Wesen der Liebe“ als *Caritas* verkennt und dem Streben nach Lohn und Heilsegoismus eine Schleuse öffnet. Es sieht aus nach einer Pattsituation im Konflikt der Gründe und Temperaturen von reiner Spiritualität und weltoffenem, kompromissbereitem Christentum. Verbissen ist der Kampf deshalb, weil er – religionssoziologisch gesprochen – ein Kampf um die kleinsten Differenzen wird, der mit besonderer Erbitzung ausgetragen wird und zur Versetzung Fénelons aus dem Zentrum der Macht in die Provinz führt. Beide berufen sich auf die gleichen Bibelstellen und kirchlichen Autoritäten. Das mildert den Konflikt nicht, sondern verschärft ihn. Jeder wirft dem anderen das Schlimmste vor: Seine eigene Tradition nicht zu verstehen und/oder nicht loyal zu bleiben, und, ad personam, ein frommer Heuchler bzw. ein laxer Epikuräer zu sein.

Fénelon insistiert darauf, dass die Liebe als erste theologische Tugend eine Tugend sui generis sei, die sich nicht mit anderen Tugenden vermische. Die Kontroverse beginnt als ein Kampf um den Begriff, d.h. die wahre Definition, wie auch Albrecht Kreuzer im Nachwort verdeutlicht. Erst wenn die wahre Definition bereit ist, lässt sich über das Verhältnis der drei theologischen Kardinaltugenden urteilen. Nur mit Hilfe der wahren Definition (der Wesensdefinition) ist es möglich, die Tugenden von Liebe, Glaube und Hoffnung im Sinne der Cartesischen Anforderungen klar und deutlich zu unterscheiden, so dass unter ihnen eine Rangfolge erstellt werden kann. Eine Liebe, die stets von Hoffnung begleitet und geleitet würde, liesse sich weder von der Hoffnung abgrenzen noch ihr überordnen. Nicht umstritten ist die schon von Paulus behauptete Vorrangstellung der Liebe vor Glaube und Hoffnung. Fénelon umgeht allerdings den alten Disput über die „Einheit der Tugenden“. Gäbe es eine enge, wesensmässige Verbindung der Tugenden, so wäre es naheliegend zu denken, dass jede Tugend notwendigerweise in den anderen mitwirkt, also die Hoffnung auch im Wesen der Liebe enthalten ist. Das würde zugunsten von Bossuets Auffassung sprechen und die „unmöglich Bedingung“ als vermeintliche Echtheitsprobe der reinen Liebe noch zusätzlich diskreditieren.

Bossuet selber stürzt sich in seiner Polemik auf gewisse Schwächen oder Einseitigkeiten in Fénelons Argumentation. Dazu gehört insbesondere die unplausible Beweislast, die dieser der „unmöglichen Annahme“ zumutet. Gehören solche imaginären Szenarien nicht eher in die *Theologia experimentalis* als in eine *Theologie doctrinalis*? War Fénelon als Literat, Romanautor, Spezialist für Mädchenziehung und Verfasser von Fabeln und unzähliger Pastoralbriefe nicht eher ein Künstler und Erzieher als ein strenger Dogmatiker? Wenn es Gott nicht gefiele, seine Freunde, die bemüht sind, ihn reinen Herzens zu lieben, alle zu retten, wäre das dann noch der gütige und barmherzige Gott? Bossuet muss mit seinem Einwand keineswegs an einen

„Deal“ denken, der Gott dazu verpflichtet, jene zu lieben, die sich zu ihm bekennen. Dieser „Deal“ kann nicht stattfinden, da die Menschen ihre eigenen Herzen nicht genug kennen und nicht sicher sein können, ob ihre eigene Liebe zu Gott rein oder rein genug ist. Bereits die Verwerfung von Kains Opfer kann als Ausdruck des hohen Anspruchs Gottes gedeutet werden, der nicht Rauchopfer will, sondern das Opfer des reinen Herzens. Gott muss ohnehin vieles verzeihen; von einem Deal kann keine Rede sein. Deshalb müssen alle das Jüngste Gericht mit Furcht und Zittern abwarten. Gleichwohl gibt es die vielen Verheissungen und Versprechen an die Frommen, so dass es eine Art von performativem Widerspruch wäre, Gott zu lieben, ohne auf das „gelobte Land“, d.h. auf die endzeitliche Erfüllung seiner Verheissungen voraus zu blicken. Würde man das von jemandem verlangen, so würde man ihn dazu bringen, unfreiwillig und unkontrolliert zu „schielen“. Bossuet will zwar nicht in Abrede stellen, dass es einigen wenigen religiösen Virtuosen und Heiligen gelungen ist, Gott selbstlos zu lieben – aber es ist ihnen nur gelungen, weil Gottes Gnade ein Wunder gewirkt hat. Er meint, dass die reine Liebe ohne exzeptionelle Wunder Gottes kein praktikables Modell der Tugend der Liebe sei. Fénelon anerkennt, dass die natürliche Gabe der reinen Liebe ein Geschenk der Gnade ist, doch er bestreitet, dass jede Regung der spontanen Liebe das Resultat einer speziellen Gnade sei und dass jede Gnadenwirkung als ein Wunder qualifiziert werden müsse.

Wer die Texte von Fénelon wiederholt und aufmerksam liest, kommt auch durch diese neu übersetzte Schrift nicht zu neuen Entdeckungen. Trotzdem ist die Bemühung um Transparenz bezüglich der „reine Liebe“ bemerkenswert. Allerdings dürfte die Methode, sich dabei auf eine intuitiv als wahr erkennbare Wesensdefinition abzustützen, eher Anlass zu weiteren Unstimmigkeiten sein. Gibt es nicht viele divergierende „Intuitionen“ und Uneinigkeiten auch unter vernünftigen Personen? Und wäre es nicht vorteilhaft, die „Intuitionen“ der Laien und Frauen einzubeziehen, statt ihre Stimme nur auf die Stimmen einiger kanonisierter Väter und Heiligen zu beschränken? Letztlich macht sich auch der liebenswürdige Freund der Guyon, Fénelon, als gehorsamer Diener der Kirche zum schweigenden Komplizen einer selbstbezüglichen Institution, welche die Gleichheit von Mann und Frau nicht konsequent beachtet und es erschwert, von der „weiblichen Kultur“ (Georg Simmel) zu lernen. Statt das Martyrium der Entlassung von seinem Amt zu akzeptieren, zieht er es vor, sein neues Amt als Erzbischof von Cambrais anzutreten und in der Causa um die inhaftierte Guyon zu verstummen. Seine ganze Kunst richtet sich jetzt darauf, die Position von Bossuet *mala fide* selektiv zu zitieren und umzuformulieren, so dass sie als in sich widersprüchlich zusammenfällt, was ihm zum Teil glanzvoll gelingt (vgl. 103f., 112f.). Auf beiden Seiten wird mit harten Bandagen gekämpft, der gegenseitige Vorwurf der Heterodoxie oder gar Häresie steht im Raum. Vielleicht reden die beiden Kampfhähne Bossuet und Fénelon zu sehr die Sprache eines Wettbewerbs um die besten (männlichen Klerikern plausiblen?) Gründe. Schon Leibniz hat empfohlen, den Stichentscheid über die „reine Liebe“ erfahrenen Frauen oder den Dichtern (und Dichterinnen) zu überlassen...

Im knappen Vorwort kommt Robert Spaemann zur Sprache, dem deutschsprachige Leser am meisten Aufschluss über Fénelon verdanken. Spaemann hat in seiner Monographie über Fénelon: *Reflexion und Spontaneität* (1963, 2. Aufl. 1990) belegt, welche Auswirkungen die Debatte im 17. Jahrhundert und danach hatte. Spuren davon finden sich bis heute in der Kunst und Populäركultur, in der „ewige Liebe“ besungen wird. Deshalb vermag Fénelons Thema bis heute zu faszinieren. Möchten wir nicht alle (mindestens auch einmal) rein geliebt werden? Und haben wir nicht alle Zweifel darin, ob wir selber rein lieben könnten? Das Ideal der reinen Liebe zieht jenes „Unbehagen in der Kultur“ nach sich, nämlich dass reine Entzagung „krank“ macht und den Preis der „Rückkehr des Verdrängten“ kostet. Genauer gesagt ist die im Anschluss an Bernard von Clairvaux angesprochene Entzagung in der Liebe „etwas besonders Hohes in der Kultur“ (44). Das Umschlagen des Erhabenen ins Lächerlich oder Niedrige ist damit vorprogrammiert. Auch könnte das „besonders Hohe in der Kultur“ der reinen Liebe zur Selbstüberschätzung verführen, wovor Fénelon unermüdlich mahnt, nämlich zur Illusion, sich selber für einen „Heiligen“ zu halten, weil man die Schriften von Heiligen gelesen hat. Das ist der praktische Fehlschluss des Don Quixote, der zu viel Ritterromane liest und sich in einer erhabenen geistigen Verwirrung selber für einen fahrenden Ritter hält. Mit diesem Zugeständnis kommt Fénelon seinem Rivalen nahe; beide warnen auf ihre Weise vor den „Chimären“ der reinen Liebe (vgl. zur Ergänzung François Fénelon: *Gedanken zur reinen Gottesliebe*. Aus dem Französischen von Matthias Claudius. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Jean-Claude Wolf. Basel: Schwabe 2014).

Die vorliegende Edition ist verdienstvoll durch die Übersetzung aus dem Latein und die Rahmung durch ein Vorwort und ein Nachwort. Zwar wird kaum auf Quellen verwiesen, und die leichte Verfügbarkeit einer grossen und sorgfältig kommentierten Auswahl von Schriften in zwei Bänden der Éditions Gallimard, in der Bibliothèque de la Pléjade (hrsg. von Jaques le Brun) wird nicht einmal erwähnt. Ein Desiderat bleibt eine deutsche Übersetzung der bezüglich einzelner Artikel kirchlich verdammten Maximen-Schrift, die in ihrem strengen Aufbau als *Disputatio* von unschätzbarem Wert ist.



## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

CASERTANO, Giovanni et al.: *Eleatica 2011. Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*. A cura di Francesca Gambetti e Stefania Giombini. Sankt Augustin: Academia Verlag 2015, 235 S., ISBN 978-3-89665-675-9.

Der Sammelband bietet eine vielfältige Interpretation der parmenideischen Philosophie und ihrer antiken Rezeption, wobei drei Vorlesungen zu den Eleaten, die Giovanni Casertano (GC) im Rahmen der Eleatica 2011 gehalten hat, den grösseren Teil einnehmen. In seiner ersten Vorlesung, die als einzige nicht im Band erscheint, diskutierte GC die wichtigsten philosophischen Errungenschaften des Parmenides, die er als eine Fortsetzung und nicht als einen Bruch mit den im fünften Jahrhundert ausgetragenen kulturellen und wissenschaftlichen Debatten versteht.

In seinem zweiten Vortrag (45–77) richtet GC den Fokus auf die Wiederaufnahme und Neubewertung der parmenideischen Verknüpfung zwischen „sein“, „denken“ und „sprechen“ bei den Sophisten Protagoras und Gorgias. Kennzeichnend für Protagoras’ Denkweise sei, dass er den Schwerpunkt seiner Untersuchungen auf die Bedingungen der Wahrheit lege, die nie etwas Gegebenes sei. Der Mensch müsse vielmehr immer wieder aufs Neue sein Verhältnis zur Realität ausloten, welches er vermittelst der Wahrnehmung ( $\alpha\sigma\thetaεσις$ ) entwicke. Nach GC schreibt Platon Protagoras zu Unrecht die These zu, wonach das, was einem erscheine ( $\phi\alpha\acute{v}\epsilon\tau\alpha\iota$ ), dasselbe sei wie das, was man wahrnehme ( $\alpha\sigma\theta\acute{v}\epsilon\tau\alpha\iota$ ), denn für Protagoras schliesse der Terminus der  $\alpha\sigma\thetaεσις$  nicht nur unsere Sinneswahrnehmung ein, sondern auch unsere auf Gefühlen und Gedanken basierenden Erfahrungen. Entscheidend sei aber, dass es im Gegensatz zu Parmenides nicht nur eine Wahrheit ( $\alpha\lambda\acute{v}\thetaεια$ ) gebe, sondern dass jede Rede wahr sei, weil jede Aussage auf unterschiedliche Realitätserfahrungen Bezug nehme. Ausgehend von zwei Passagen im *Theaitetos* und *Kratyllos* kommt GC zu dem Schluss, dass die platonischen Anfechtungen Protagoras’ Position nie besiegen könnten, zumal die vermeintlich erfolgreiche Kritik nur durch eine Verfälschung der sophistischen Argumentation zustande komme. – Eine besondere Stellung wird auch Gorgias eingeräumt: GC attestiert Gorgias nicht nur das Prädikat eines geschickten Redners, sondern hebt auch seinen originären Beitrag auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie und Ethik hervor. Als Massstab für unsere praktischen Einstellungen diene uns, gemäss Gorgias, die Sprache, weil sie unsere Beziehung zur Wirklichkeit durch Differenzierung und Verbindung von Wörtern herstelle. Wichtig sei jedoch, dass unsere sprachlichen Zuschreibungen keineswegs neutral seien, da sich in ihnen immer unsere persönliche, auf Empfindung beruhende Umgestaltung der Realität widerspiegle. Das Verhältnis zwischen Denken und Wirklichkeit werde somit durch die Sprache vermittelt, da einzige und allein die Rede ( $\lambda\acute{o}γος$ ) oder die logischen Rechtfertigungen unserer Einstellung zur Realität in unserer Macht stünden und daher der Veränderung und Umgestaltung unterlägen.

Nichtsdestotrotz sei die Wahrheit in der Rede enthalten, denn ohne den λόγος könne die reale Welt nicht postuliert bzw. gedacht werden. Darüber hinaus bekräftigt GC, dass Sophisten wie Gorgias nicht so sehr als Empiristen wahrgenommen werden sollten, sondern vielmehr als Logiker, weil sie in rigoroser Weise der Problematik und Komplexität der Logik der empirischen Realität auf den Grund gingen.

Die dritte und letzte Vorlesung (78–120) endet mit einem Überblick über die Weiterentwicklung der parmenideischen Philosophie in Platons Dialogen *Parmenides* und *Sophistes*. Ausgehend von zwei Textabschnitten aus dem *Parmenides* argumentiert GC zunächst (*Parm.* 127–128e), dass gemäss Platon Parmenides und Zenon dasselbe Weltbild verträten, welches die Wirklichkeit als das Ganze (τὸ πᾶν) der bestehenden Dinge (τὰ ὄντα) auffasse. Aus der Pluralität der Dinge entstehe ferner die Notwendigkeit, eine geeignete Untersuchungsmethode festzulegen, mit Hilfe derer die Einheit der mannigfaltigen Dinge ermittelt werde. GC's unorthodoxe und anfechtbare Deutung mündet in der Ansicht, dass Platons philosophische Übungen im *Parmenides* gegenüber der Philosophie des historischen Parmenides nicht nur „formal kohärent“ erscheinen, sondern auch „historisch präzise“ (82) ausgeführt werden. Bei der Auslegung der zweiten und längeren Textpassage (*Parm.* 161–166) unterscheidet GC hingegen zwischen zwei Bedeutungen von „sein“ und „nicht sein“. Zum einen würden beide Termini in einem einfachen oder absoluten Sinne verstanden, sofern sie sich auf die Wahrheit (ἀλήθεια) respektive auf die Existenz (οὐσία) der Dinge bezögen. Zum anderen ermögliche eine relative Geltung der beiden Begriffe εἶναι und μὴ εἶναι den Bezug zur Sprache, welche Ausdruck unseres Verhältnisses zur Realität sei (*essere linguistico*, 85). Damit gelingt Platon, nach GC, der dialektische Spagat zwischen zwei unvermittelten Positionen: der parmenideischen und der protagoreischen Festlegung von „sein“, „nicht sein“ und „sprechen“. – Im *Sophistes* werde die latente Gefahr von Platons Nähe zu den Sophisten deutlich, wie GC weiter erläutert. Um einer solchen Gefahr vorzubeugen, unterscheidet Platon strikt zwischen dem auf Täuschung ausgehenden Sophisten und dem von falschen Meinungen reinigenden Philosophen, ohne dabei einen Bruch mit der parmenideischen Philosophie anzustreben. Um beispielsweise die zweifache gorgianische Kluft zwischen „sein“ und „denken“ einerseits, zwischen „denken“ und „sprechen“ andererseits zu schliessen, müssten Namen einen realen Bezugspunkt haben. Leeres Geschwätz als blosse Verbindung von Wörtern würde dadurch unterbunden, dass wahre Reden immer reale Gegenstände voraussetzen. Vor diesem Hintergrund seien selbst falsche Reden möglich, da das Nichtzutreffen eines Sachverhalts nicht die Existenz der Dinge selbst in Frage stelle, sondern lediglich die Unmöglichkeit einer Prädikation thematisiere. Anders gesagt: Wahrheit sei immer eine existente Beziehung zwischen existierenden Dingen, Falschheit dagegen exemplifizierte eine inexistente Relation.

Überzeugt der Verfasser? GC's Vorhaben, Platon, aber auch Sophisten wie Protagoras und Gorgias im Lichte der parmenideischen Philosophie zu interpretieren, ist insofern wegweisend und instruktiv, als hierzu wenige vergleichende Studien existieren. Wie nützlich methodisches und argumentatives

Philosophieren mit den Sophisten ist, führt GC durch eindringliche Analysen der überlieferten Schriften des Gorgias sowie der platonischen Zeugnisse des Protagoras vor: Den Wahrheitswert subjektivistischer Aussagen zu bemessen, stellt nicht weniger eine Herausforderung dar als den ontologischen Status der wahren und falschen Rede zu ermitteln. Hervorzuheben ist auch GC's methodische Stringenz, mit der er die philosophische Analyse und Verknüpfung der hier im Zentrum stehenden Theorien herstellt. Problematischer scheint mir hingegen GC's Auslegung der Lehre des historischen Parmenides zu sein, zu dessen wahren Erben er Platon zählt. Nach GC besteht die Welt des Eleaten aus einem einheitlichen Kosmos, in dem Vielheit nicht aus-, sondern eingeschlossen ist. Nun zeigt jedoch die ansonsten ausgezeichnete Darstellung GC's selbst, dass eine solche Interpretation der Annahme der Vielheit lediglich einen hypothetischen Charakter besitzt und nicht ohne Weiteres dem Inhalt des parmenideischen Gedichtes entnommen werden kann. Denn die Vielheit der Dinge entzieht sich gerade dem absoluten Sein und Denken und erhält daher nur eine scheinbare Existenz. Wer dem Verfasser in der vorliegenden Deutung nicht folgt, wird dennoch nicht die unprätentiös vorgetragene und sachlich gehaltvolle Gesamtuntersuchung in Frage stellen.

JACQUELINE TUSI

BIARD, Joël (éd.): *Raison et démonstration. Les commentaires médiévaux sur les Seconds Analytiques* (= *Studia Artistarum* 40). Turnhout: Brepols, 2015, 310 p., ISBN 978-2-503-55440-2.

Edito da Joël Biard, questo volume raccoglie tredici contributi sulla ricezione degli *Analitici secondi* nel Medioevo e dunque l'impatto, in quel periodo, della concezione aristotelica di scienza nonché le interpretazioni medievali del sillogismo scientifico e delle sue caratteristiche. La maggior parte degli articoli riguarda autori del mondo latino (in cui gli *Analitici secondi* furono tradotti nel XII secolo da Giacomo Veneto, ma commentati per la prima volta solo negli anni Trenta del XIII, da Grossatesta); si leggono però anche due interventi dedicati, rispettivamente, ad Avicenna e ad Averroè, mentre il contributo di Sten Ebbesen include informazioni sull'ambito bizantino.

Il valore della raccolta è dato non solo dall'alta qualità dei saggi qui riuniti, ma anche dalla loro varietà. Alcuni ricostruiscono le tappe della storia della diffusione e dell'assimilazione dell'opera aristotelica: Ebbesen in particolare ripercorre la tradizione di studio e commento degli *Analitici secondi* sia a Bisanzio (dove il trattato sembra aver riscosso solo un interesse limitato) che nell'Occidente latino tra c. 1100 e 1400. In appendice lo studioso pubblica le liste di questioni sugli *Analitici secondi* di quattro commenti latini inediti (quelli di Giacomo di Douai, Guglielmo di Dalling, Guglielmo di Duffeld e Buridano: cf. inoltre l'appendice del saggio di John Longeway, in cui si elencano le questioni di Simone di Faversham). Il contributo di Pietro B. Rossi riguarda invece le traduzioni umanistiche degli *Analitici secondi* nella Toscana del Quattrocento, in particolare quelle inedite di Roberto de Rossi e Giovanni Tortelli, e la prima traduzione latina del commento di Filopono

all'opera aristotelica, completata da Eufrosino Bonini a Pisa nel 1524 (e da cui sono tratti o a cui si riferiscono anche i testi pubblicati in appendice).

I restanti contributi mostrano la varietà di riflessioni e discussioni sollevate dal trattato aristotelico, “véritable incubateur de philosophie de la connaissance et de la science” (8), dove ‘scienza’ può riferirsi o allo stato cognitivo del soggetto che possiede le conclusioni o a un insieme ordinato di proposizioni.

In un saggio che analizza in particolare l'ultimo capitolo del *Kitāb al-Burhān*, Riccardo Strobino indaga come avvenga l'acquisizione dei principi primi della conoscenza scientifica (qui intesi sia come concetti che come proposizioni) secondo Avicenna e sottolinea la combinazione tra elementi empiristi predominanti (che enfatizzano il ruolo dell'esperienza e dell'astrazione) ed elementi razionalisti associati all'Intelletto Agente (che invocano invece l'illuminazione e l'emanazione). A partire dall'esame del *Commento Grande agli Analitici secondi*, Cristina Cerami mostra che per Averroè, contro ogni teoria secondo cui la conoscenza dei principi primi si produrrebbe senza l'intervento dei sensi, la conoscenza dei principi (sia quelli propri di una certa scienza, sia gli assiomi comuni) avviene invece per un tipo particolare di induzione, capace di produrre certezza. Si tratta dell'induzione scientifica, distinta dall'induzione dialettica, e che richiede sia il carattere quantitativo di completezza (ossia l'aver considerato tutti i casi in questione) sia il carattere qualitativo di verificare una predicazione essenziale. Ai principi primi e comuni a tutte le scienze dimostrative, ossia il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso, e alle scienze che se ne occupano (logica, dialettica e filosofia prima) è dedicato anche il contributo di Angela Longo, che li considera nella prospettiva di identificare la presenza implicita ed esplicita della *Metafisica* (e in particolare del libro Γ) nel commento di Tommaso d'Aquino agli *Analitici secondi*.

Attraverso un'analisi delle opere di Roberto Kilwardby e di Alberto Magno, e di un commento anonimo agli *Analitici secondi* influenzato da entrambi conservato nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.V.51, Julie Brumberg-Chaumont indaga il rapporto tra *Topici* e *Analitici* in relazione al ruolo che vi ricoprono l'*inventio* (scoperta del termine medio per formare un sillogismo non ancora costituito) e il *iudicium* (verifica di un sillogismo già formato). Il rapporto tra dimostrazione (in primo luogo la *demonstratio potissima*) e definizione è invece al centro dello studio di Magali Roques su Ockham, che affronta in particolare la questione di sapere se si possa avere accesso epistemico a un'essenza: dato infatti che la definizione reale, ossia la definizione che esprime l'essenza della cosa definita, in senso proprio è indimostrabile del suo definito, sorge per Ockham la domanda di se e come sia possibile conoscere con evidenza una definizione reale (la risposta è affermativa, attraverso l'esperienza, anche se si tratta di una possibilità non realizzabile naturalmente).

Presentando anche alcuni aspetti fondamentali della tradizione precedente, Amos Corbini riassume le interpretazioni date da Marsilio di Inghen e da Buridano dei quattro modi di predicazione *per se* indicati da Aristotele in

*Analitici secondi*, I, 4 e, in particolare per i primi due modi (di cui i due autori distinguono diversi gradi, arrivando a includere anche, nel caso di Marsilio, proposizioni impossibili e ipotetiche), considera in che senso essi esprimano la relazione tra il soggetto e il predicato delle proposizioni che compongono il sillogismo scientifico. Dedicato a Buridano è anche il saggio di Biard, che si concentra sulla trasformazione dell'idea aristotelica di subalternazione tra le scienze. Tale trasformazione si lega a una rielaborazione della nozione del *subiectum* della scienza (in particolare della scienza totale o *aggregata*, distinta dalla scienza semplice e intesa come insieme ordinato di proposizioni che formano una certa disciplina), il quale subisce una riduzione o *contractio* nella scienza subalterna: in generale si procede nella direzione di un ampliamento, in cui la subalternazione viene assorbita entro una più ampia e variegata nozione di “comunicazione” tra le scienze. Sempre Buridano è al centro dell'analisi di Christophe Grellard su forme differenti di attitudine cognitiva. Buridano distingue scienza e opinione non (come nella tradizione precedente) a partire dai loro oggetti rispettivi, ma dalla struttura dell'assenso e trasferisce all'assenso proprietà (come la necessità) sino ad allora riconosciute all'oggetto della scienza, fornendo così una rilettura epistemica di criteri ontologici. Inoltre, pur esprimendosi in favore di una concezione infallibilista della scienza, per alcuni aspetti Buridano accosta scienza e opinione (affermando, ad esempio, che quando l'opinione progredisce in scienza vi è un solo atto di assenso, di cui variano le qualità epistemiche), introducendo così una sorta di “porosité” (144) tra le due, distinte da una differenza che non sembra di natura, ma solo di grado.

Simo Knuuttila considera l'uso di principi di logica epistemica (per cui ‘conoscere’ e ‘credere’ vengono trattati come termini modali) nel commento di Paolo Veneto al primo capitolo degli *Analitici secondi*, presentando ad esempio la distinzione tra conoscenza confusa e distinta, e l'analisi di sillogismi non validi (con operatori modali epistemici) che includano proposizioni singolari con pronomi dimostrativi. L'affermazione aristotelica che le premesse di un sillogismo scientifico sono “cause della conclusione” e la distinzione tra dimostrazione *quia* e dimostrazione *propter quid* sono invece al centro della discussione cinquecentesca tra Antonio Coronel e Alessandro Piccolomini, ricostruita da Longeway, sulla natura della *demonstratio potissima*, ossia il tipo più alto di dimostrazione (per Coronel una dimostrazione *propter quid*, mentre per Piccolomini una dimostrazione sia *quia* che *propter quid*), e la sua presenza nelle scienze naturali o in matematica. Infine, se l'impatto della definizione aristotelica di scienza sulle concezioni medievali della metafisica e della teologia è una tematica ben nota agli storici della filosofia, meno studiate sono le ripercussioni della teoria aristotelica in ambito giuridico: su queste si concentra Alfredo Storck, affrontando in particolare la questione della *materia* della scienza giuridica e la sua ridefinizione da parte dei giuristi della scuola di Orléans, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, per influsso dell'epistemologia degli *Analitici secondi*.

SPEER, A./REGH, St./SONDERMANN OCD, A. (Hgg.): „*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*“. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*. Freiburg i.Br.: Herder: 2016, 578 S., ISBN 978-3-451-34955-3.

When you find a truly good book, one able to teach you something new and make you see things a little clearer, it is a very precious moment, so that you are really grateful to the author(s) or the editor(s). This is the case with „*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*“. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes* (Herder, 2016): the proceedings of a three day conference that took place at the University of Cologne from the 20<sup>th</sup> to 23<sup>rd</sup> November 2014. The *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA) had just been published, so the Thomas Institute of the University of Cologne and the Edith Stein-Archive of the Carmel Maria vom Frieden organized a dedicated conference, where many scholars and young researchers focused on the life and thought of Edith Stein on the basis of the newly published material. Andreas Speer and Stephan Regh (University of Cologne) edited the volume, which, alongside five sections and thirty essays, not only presents almost every aspect of Stein's life, but also goes deeper into – and perhaps renews – her previous image.

In my opinion, the first section of the book, *Edith Stein im Spannungsfeld der Traditionen*, is the most groundbreaking of the volume, as it systematically challenges the idea that Edith Stein's unique sources had been Aquinas and Husserl: Viki Ranff (*Pseudo-Dionysius Aeropagita im Werk Edith Steins*) shows that the tight relation among philosophy, theology and knowledge of God established by Stein in her mature writings reveals the influence of Pseudo-Dionysius the Areopagite. Andreas Speer's contribution (*Edith Steins ThomasLektüren*) retraces the first encounters between Edith Stein and Aquinas in her translation works, which were conceived as a way to put in touch modern and medieval (Christian) philosophy, and shows Stein's original position in the Neo-Thomist debate at her time. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (*Wenig beachtete Einflüsse auf Edith Stein: Alexandre Koyré und John Henry Newman*) reminds us that Edith Stein got in touch with Aquinas and Christian thought through Alexandre Koyré and shows the part she played in the *Newman-Rezeption* that German Catholicism was experiencing at the time. Francesco Alfieri (*Auf dem Weg zu einer Lösung der Frage nach dem principium individuationis in den Untersuchungen von Edith Stein und Edmund Husserl. Das Problem der materia signata quantitate*) demonstrates that, concerning the idea of the *principium individuationis*, Edith Stein doesn't follow Aquinas but Duns Scoto (and his idea of *Haecceitas*, 103) by arguing that the individual must have a positive essential quality which differentiates him or her from the other beings of the same species (102–105). Finally, Peter A. Varga (*Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl: Versuch einer Bilanz im Spiegel von Husserls Verhältnis zu seinen Assistenten. Mit einem unveröffentlichten Brief Edmund Husserls über Edith Stein im Anhang*) brings evidence concerning the fact that Husserl supported Stein when she tried to obtain the *Habilitation* at the University of Göttingen.

The second section of the volume, *Sein und Seinskenntnis*, presents Edith Stein's general philosophical perspective. Angela Ales Bello (*Phänomenologie, Ontologie, Metaphysik*) clearly shows that the ultimate theoretical question concerned reality in itself. Anna Jani (*Das Ontische und das Ontologische im Übergang der Seinsfrage. Ein Anschluss an die steinsche Begriffsbildung*) seems to draw on this conclusion and posit that this issue is related to the problem of existence and that of an anti-idealistic understanding of the knowing subject. Robert McNamara (*Essence in Edith Stein's Festschrift Dialogue*) shows that Edith Stein's mature idea of the *Wesensschau* is no longer phenomenological but Thomist, even though she maintains an Husserl framework with regard to the concept of essence. Tatiana Livtin (*Intuition und die Frage nach der phänomenologischen Reflexion bei Edith Stein*) clarifies the relation between intuition and reflection in Stein's thought. Comparing Husserl's and Stein's ideas of truth, Anna Piazza (*Der Wahrheitsbegriff bei Edmund Husserl und Edith Stein*) criticises the transcendental and subjective idea of the absolute displayed by Husserl, which is insufficient to ontologically justify a theory of truth, and claims that Edith Stein's Aristotelian approach can do that. The last essay, written by Mariéle Wulf (*Edith Steins Beitrag zur [post]modernen Erkenntnistheorie*), shows that Edith Stein paved the way to bringing contemporary philosophy out of its present crisis of sense and lack of truth: that is, the promise of sense offered by the idea of (and the quest for) God and the proof of His existence.

The third section of the volume is devoted to the Edith Stein's favourite ontological topics: *Leib*, *Psyche*, *Selbst*. Francesco V. Tommasi (*Leiblicher Ausdruck und Bedeutung. Eine Frage der frühen Phänomenologie*) shows Edith Stein's important contribution to the debate on the lived body (*Leib*) understood as an expressive phenomenon, and keenly argues that her original idea of a "symbolic" *Leib* (249–251) can be sought "as the strongest example of Husserl's expression" (254). Alice Togni (*Psychische Kausalität in der Phänomenologie Edith Steins*) posits that, unlike Husserl and Scheler, Edith Stein originally proposed a theory of a "psychic causality", which differs from "motivation" (the principle that gives sense to the spiritual world) and "natural causality" (which gives sense to the natural world; 264). Elisa Magrì (*The Structure of Empathy as Non-originary Experience*) clarifies that Stein's empathy does not produce knowledge of the other's psychic condition (276), and that it shares strong analogies with memory and imagination even without being a form of reflection (288). After pointing out that, in his ethical manuscript on *Virtue* (1920), Husserl does not provide a satisfying criterion to recognise the "true self" of a person (291), i.e. who one is to be, William Tullius (*Edith Stein and the Truth of Husserl's Ethical Concept of the 'True Self'*) tries to show that Edith Stein's ontological framework concerning (finite) being provides the instruments to reach this end. Martina Galvani (*The Spiritual Dimension and the Complex Structure of the Human Person*) focuses on Stein's anthropology by stressing the role of freedom in the self-realisation of a person, which allows one to develop one's potentialities and at the same time to anchor oneself in God. Finally, Jan-Niklas von Aulock (*Die Einführung*

*rungsproblematik bei Edith Stein in Bezug auf rein geistige Wesen) demonstrates that, according to Edith Stein, empathy does not refer to spiritual beings (322). To me, this seems to suggest that empathy cannot be compared with any spiritual (and even religious) experience.*

The last essay then introduces the reader to the fourth section of the volume, *Spiritualität und Freiheit*, where Edith Stein's thought and life are explored in their intimate aspects. The first contribution, by Pamela C. Aguirar (*On Freedom: Three Steps in the Thought of Edith Stein*), in addition to stressing the influence of Augustine's thought on Stein's conception of God's grace, argues that Stein's theory of freedom is aimed at human "self-mastery" (344) even though, paradoxically, the highest expression of human freedom is to give it up to God's will. Rosalia Caruso (*Das Paradox der Freiheit zwischen Bindung und Selbständigkeit in der phänomenologischen Betrachtung von Edith Stein*) tries to solve this paradox by stressing the idea that, according to Stein, the very sense of freedom consists in a personal decision, which brings a person to offer herself both to God and to the other. Tonke Dennebaum (*Freiheit, Glaube und Gemeinschaft. Eine theologische Lektüre der Christlichen Philosophie Edith Steins*) argues that Stein's philosophical work after her conversion cannot be understood without taking into account her strong theological interest. The last three essays of this section develop further biographical themes. Michael F. Andrews (*The Ethics of Keeping Secrets: Edith Stein and Philosophy as Autobiography*) argues that Stein's *Life in a Jewish Family* presents a robust philosophical commitment by tackling the inextricable problem of the secret concealed in any autobiography, that is, the irreducible alterity between the writing self and the one which is described and which is supposed to be the true one. The next contribution, by Sr. Antonia Sondermann OCD (*Geistliche Transformation bei Edith Stein*), is a priceless reconstruction of Edith Stein's spiritual path from her childhood to her maturity and her understanding of the meaning of the Cross (425–427). Finally, in the last essay (*The Cross in Edith Stein's Thought*), Alexandra Szulc tries to describe the experience of the Cross as a "Boundary Situation" in Karl Jasper's sense (439).

The final section of the volume is titled *Edith Stein im gesellschaftlichen und interreligiösen Diskurs*. Sophie Bingelli (*Edith Steins Beiträge zur Theologie Israels*) discusses Stein's thought concerning the "fleshy bond" between Christ (and therefore the Christian faith) and Israel, which she experienced herself, and the subsequent necessary redemption of both the Church and Israel together. Beate Beckmann-Zöller (*Wiedergeburt und Erlösung. Edith Steins religionsphilosophischer Beitrag zum postmodernen 'Konzert' der Weltreligionen*) shows the theoretical difficulties of any interreligious dialogue, which can only work through a positive and (in Stein's sense) freely chosen "bond" among religions (481). Joachim Feldes (*Gottes Barmherzigkeit und die Grenzen der sichtbaren Kirche. Edith Stein – Brückebauerin zwischen den Konfessionen oder ökumenischer Hemmschuh?*) draws on some of Edith Stein's texts to describe the right behaviour for a better ecumenical praxis. From a more political perspective, starting from Stein's reflection on intersubjectivity and

social acts, Yves Mayzaud (*Die Frage nach der Intentionalität in der politische Phänomenologie. Die Phänomenologie Edith Steins gegen die Soziologie von Ferdinand Tönnies*) tries to argue for the new discipline of political phenomenology, in which the noema is not just the objective correlative of a subjective noesis, but the result of the social bond between a subject and her community. René Rachke's much needed contribution (*Selbstverwirklichung des Menschen. Edith Steins philosophische Bildungsverständnis und ihr Beitrag zur pädagogischen Praxis*) focuses on a rather marginal theme in Edith Stein's thought, that is, her ideas on education and pedagogy. Petr Urban (*Edith Stein's Phenomenology of Woman's Personality and Value*) assesses Edith Stein's thesis on women and argues that – even today – the value of Stein's position consists in acknowledging in the female's difference from men "a sign of her strength" (555). Finally, Weiling Yan ('Europa' im Spiegel der Edith-Stein-Rezeption) tries to explain why Edith Stein has been seen by many – and not only by the Catholic Church – as a meaningful "European".

The present review is largely insufficient. However, I hope to have at least given the reader an idea of the scope of this volume, which brilliantly succeeds in dealing with almost every aspect of Edith Stein's thought and life and therefore is a new starting point for the next *Edith-Steins-Forschung*. I say "almost every" and not simply "every" just because, as the editors well know, what is essential cannot be written: *secretum meum mihi*.

MARCO TEDESCHINI

SLOTERDIJK, Peter: *Nach Gott*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2017, 364 S., ISBN 378-3-518-41632-6.

Der Titel von Peter Sloterdijks Buch knüpft an sein vor zehn Jahren erschienenes Buch *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* an und verspricht eine Fortsetzung dieser distanzierten und gewaltkritischen Darstellung theologischer und religionsphilosophischer Themen aus postmoderner Sicht. Die Sichtweise nach Gott erlaubt es, die monotheistischen Religionen bona fide, aber im Modus des Abschieds zu verstehen, in doktrinaler und politischer Hinsicht als eine Jugendsünde der Menschheit. Trotz der medialen und politischen Aufdringlichkeit des politischen Islamismus ist die dogmatisch gebundene und kirchlich organisierte Religion im Rückzug; sie verliert zunehmend ihre alles durchdringende, homogenisierende und kontrollierende Funktion. Religion „nach der Aufklärung“ erfüllt, mit oder ohne Gott, allerdings immer noch sinnstiftende oder existenzerhellende Funktionen und kann in der Nähe von Kunst und psychosomatischer Fitnesssteigerung bestehen. Damit erfüllt sie auch eine kulturkritische und modernitätskritische Funktion – nicht alles, was den Zeitgeist dominiert und ausmacht, ist dem Geist der Tradition überlegen, ganz im Gegenteil: Religion als Bildungsreligion und Geschichtsphilosophie transportiert den reichen Schatz des kulturellen Gedächtnisses und überdies anregende Muster des Denkens und der Lebenspraxis, die es wert sind, neu bedacht zu werden. Lust am Denken

und Abscheu vor Belehrungs- und Bekehrungseifer unterscheiden Sloterdijks Stil von streng gelehrtener oder bloß erbaulichen Schriften.

Nach Sloterdijks Auffassung lässt sich der strenge Monotheismus nicht aufrechterhalten; er führt zu einem in sich zerrissenen Gott mit unerträglichen Eigenschaften (wie Zorn, Eifersucht, Grausamkeit u.ä.). Dieser Einwand zielt auch auf die Affinitäten des strengen Monotheismus zur Politik der Monarchie, der Ausbildung strenger Hierarchien und der Politik der Gewalt und des Terrorismus. Erst seit der Aufklärung, mit der rückhaltlosen Kritik an Autorität und Heuchelei des Klerus, wird eine politische Neutralisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert eingeleitet. Der Mensch wird in seiner exzentrischen Positionalität (Helmuth Plessner) Ernst genommen, nämlich als Individuum, das neben sich selber stehen kann und der Außenansicht auf seine Überzeugungen und Praktiken fast permanent ausgesetzt ist. Die Zusätzungen der Tradition, in der Gott zwar wie die griechischen Götter in sich ambivalent sein kann, aber alles sieht und weiß, ein Gott, der mir in den Worten Augustins innerlicher ist als ich selbst, zerreißt sein Abbild, den Menschen, selber und erzeugt das unglückliche Bewusstsein, die radikale Heilsungewissheit von Augustinus bis Luther. Kann nicht jeder Mensch bereuen und sich damit für das Heil qualifizieren? Wenn ich nicht glauben und bereuen kann ohne Gottes Hilfe, dann stellt sich die Frage, warum das Angebot, alle zu retten, bei einigen wirkt, bei anderen nicht. Warum kommt bei einigen Menschen das Gnadengeschenkt des guten Willens an, bei anderen (vielen?) aber nicht?

Sloterdijk kann es nicht lassen, Luther en passant als schweren Neurotiker zu pathologisieren (57), obwohl er sich sonst von pauschaler Religionskritik distanziert. Luther selber findet bei ihm trotz der Lutherdekade keine Gnade. Gleichwohl nimmt er ihn und seine Wirkungsgeschichte Ernst: Luther „demokratisiert“ den Zustand der Heilsungewissheit für alle und macht damit das Ablasswesen, das Beichtsakrament (und andere Sakamente) und den Glauben an ein Fegefeuer obsolet. Es gibt aber nicht nur die kirchliche, theologische und nationalchauvinistische Rezeption, sondern auch Luthers „bessere Nachfolger“ (wie Lessing, Fichte und Hegel), die Luther als „Befreier“ von aller geistlichen Autorität missverstehen. Doch es ist nicht Luthers Verdienst, dass Kirchendistanz möglich wird. Es ist vor allem die (weibliche) Mystik, welche zu einer Ablehnung der Vermittlung „starker Beziehungen“ führt.

Die Gnosis und ihre religionsphilosophische Rezeption nach Hegel schärfen den Sinn für die Unterscheidung, dass wir zwar in der Welt, aber nicht von dieser Welt sind. Renaissance und Aufklärung verstärken und verändern die Auffassung der Gottwerdung zur Überzeugung, dass der Mensch als Schöpfer an die Stelle eines machtlosen Gottes zu treten hat. Sie erzeugen die für die Moderne typische Euphorie, aber auch das damit eingehende Unbehagen der Überforderung und Bedrohung durch die politischen Zumutungen einer von berechnenden Planern und Züchtern und einer virtuosen „Anthropotechnik“ gemachten Steigerung und Neuerschaffung eines „neuen Menschen“, dessen Leben fast beliebig verlängert und dessen Schlaf extrem

verkürzt werden kann. Sloterdijk lässt sich bei der Untermalung solcher Szenarien inspirieren von der spekulativen und neuzeitlichen Gnostik in der Darstellung und Deutung von Ferdinand Christian Baur. Die speulative Gnostik, deren Spuren auch bei Fichte, Franz von Baader, Schelling und Hegel zu finden sind, werden zu heterodoxen und postchristlichen Denkexperimenten umgedeutet, die sich weitgehend losgelöst von den Entdeckungen der Quellenforschungen zur antiken Gnosis entfalten. Dass Heideggers Gedanken in *Sein und Zeit* von der Geworfenheit bzw. Ungeborgenheit in die Welt, der Verfallenheit an die Welt, die Neugier und das Gerede, der Angst in der Welt und der Lichtung des Seins einen neugnostischen Hintergrund haben könnten, wurde vor allem von Hans Jonas herausgestellt.

Da wir über den historischen Jesus fast nichts aus unabhängigen Quellen wissen, ist es naheliegend, die Überlieferung als eine kollektive Mythopoese zu deuten und umzudeuten. Gleichwohl gibt es so etwas wie reale Spuren, die sich nicht aus einem Willen zur Hagiographie ableiten lassen und dieser sogar widersprechen mögen. Dazu gehört die Ungewissheit des Vaters. „Pater semper incertus.“ Die Jesus-Biographie wird von Sloterdijk vom Gesichtspunkt der ungewissen oder verhehlten Vaterschaft Jesu gelesen, die wahrscheinlich bei Jesus selber und in der Jesus-Bewegung zur intensivierten Suche nach dem wahren und transzendenten Vater führt. Zur Glättung der widerspenstigen Realitätsreste werden auch phantastische und widersprüchliche Genealogien nachgeliefert. Der spezifische Komplex entsteht aus der Ungewissheit, wer der Vater sei, und der Abwehr der Schande der unehelichen Geburt. Die Jesus-Bewegung aus dem Geist des „Vaterkomplexes“ führt zu einer frühen schroffen Zurückweisung von Familie und Verwandtschaft, was längerfristig und wegen der anhaltenden Parusieverzögerung schwer zu ertragen ist und zur Umbildung der Nahzeiterwartung der ersten Christen in eine langfristig planende Gemeinde, Staats- und Sozialethik führt. Die ursprünglich geschätzte und verklärte Freiheit vom sozialen Herkommen wird ersetzt durch ein zunehmend autoritäres und patriarchales System.

Wirkt das Jesus-Kapitel weitgehend distanziert und ironisch, so zeigt Sloterdijk überraschendes Interesse an den spekulativen Leistungen der späteren Theologie. Das subtile Trinitätsdenken öffnet in Gott einen Beziehungsraum und Beziehungswirbel; die Rolle des Heiligen Geistes ist die Abrundung und der Abschluss der göttlichen Natur, in der es kein Viertes geben darf. Damit werden das zeitlose Geschehen und die liebende Beziehung in Gott selber und die unaufhebbare Differenz (nicht die Entfremdung!) zwischen Gott und seiner Schöpfung konzeptualisiert. Doch der prekäre Versuch, Nähe und Differenz Gottes zu seiner Schöpfung zusammenzudenken, lässt sich nicht allein durch gründliches Denken, sondern nur durch die Strafandrohungen gegen Blasphemie, Heterodoxie, Häresie und Ketzerei durchsetzen und aufrechterhalten. Fällt der Scheiterhaufen als die ultima ratio der Theologie (Schopenhauer) weg, so lassen sich die begründeten, vernünftigen und nicht-schuldhaften Uneinigkeiten nicht mehr bändigen. Es wird offensichtlich, dass die speulative Vernunft Fragen nach Gott, Seele

und Freiheit stellt, die sie selber nicht einvernehmlich für alle beantworten kann.

Die Neuzeit ist charakterisiert durch die Vermehrung nicht-einverständner Beobachter des Glaubens, unter denen sich Andersgläubige und Ungläubige finden. Martin Bubers Dokumentation der ekstatischen Konfessionen ist eine Etappe auf dem Weg der Neutralisierung von religiöser Vielfalt, die von William James religionspsychologisch und religionswissenschaftlich gewürdigt wird. Sloterdijk hat Bubers Textsammlung *Ekstatische Konfessionen* und William James' Buch *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* mit einem Vorwort neu herausgegeben; auch diese Vorworte sind im vorliegenden Band abgedruckt.

*Nach Gott* ist ein verlegerisch geschickter Titel, weil er die distanzierte Sympathie für Religion auf den Punkt bringt. Sloterdijk geht wohl mit Nietzsches über James hinaus, wenn er das Christentum nicht mehr für eine lebendige Option hält. Das Christentum und der Islam leben nur noch weiter in abgeschotteten Bereichen, welche den Geist der kritischen Untersuchung und der aktuellen Wissenschaften ablehnen, oder in veränderten und verwässerten Formen einer modernitätskompatiblen Religion. Sich und Intellektuellen scheint Sloterdijk die Religion nur noch als Kunst (die Bibel als Literatur) bzw. als Reservoir kühner Spekulationen zuzumuten, die, als kulturelle Leistungen und Höchstleistungen von Menschen, auch viel aussagen über die Fähigkeiten und Abgründe der Menschen. Einer allzu schroffen Abfertigung der Religion wirkt Sloterdijks zum Teil ironische, zum Teil humoristische Darstellung entgegen, welche sowohl der Abgrenzung von Religion als kompakter Ideologie und absolut vereinnahmender Institution als auch einer postmodernen Äquidistanz zu alten und modernen Formen von Dummheit und Arroganz dienen kann.

Das Buch enthält viele Details, die hier nicht aufgezählt werden können. Es gibt eine Anregung zur Diskussion des Problems, wie z.B. eine modernitätskompatible Orthodoxie (wenn es so etwas gibt) jene beurteilt, die nicht glauben. Gibt es unter Atheisten und Agnostikern oder religiös Indifferenten solche, die den Glauben nicht-schuldhaft nicht annehmen oder verlieren? Gibt es neben Atheistinnen, die nicht glauben wollen (also schuldhaft verstockt, denkfaul, rebellisch usw. sind), auch solche, die nicht glauben können, obwohl sie mindestens ebenso vernünftig und redlich wie Menschen sind, die den Glauben annehmen? Ist der Orthodoxie bereits der Begriff des nicht-schuldhaften und vernünftigen Unglaubens zumutbar? Welche Rückwirkung hat das Zugeständnis, dass es vielleicht sehr viele oder immer mehr nicht-schuldhafte Glaubenslose gibt, auf das Selbstverständnis und die Innenansicht der Orthodoxie? Wie gehen Glaubensgemeinschaften ohne Hass und Rückzug mit ihrer kulturellen Marginalisierung um? Wie weit kann Orthodoxie ihre Auffassungen verteidigen und aufrechterhalten, ohne ihre Kritiker und „Feinde“ zu verteufeln und sich in ihren eigenen Stützgruppen zu verschanzen? Die Anfänge einer friedlichen Pluralisierung von Religionen zeichnen sich ab, sobald die Kenntnis und Kritik anderer Konfessionen und Religionen ohne deren Verteufelung möglich wird. Zugleich erzeugen sie eine Spannung

zur Auffassung, die besagt, dass die Gottlosen ihr Heil aufs Spiel setzten und Glaube und Hoffnung theologische Tugenden, Lauheit, Fatalismus und Unglaube dagegen Laster seien. Die Fragestellung ist wichtig, wird aber von Sloterdijk nicht vertieft.

Sloterdijk ist ein ungewöhnlicher Autor, der seit vierzig Jahren die Rolle des öffentlichen Intellektuellen wahrnimmt. Er ist ein bildungsbürgerlicher und selbstironischer Causier, überdies schreibt er ein Buch nach dem anderen. Er polarisiert wie ein Aktionskünstler durch aktuelle Bezugnahmen und provozierende Kommentare. Bei genauerem Hinsehen ist seine ungewöhnliche Produktivität auch das Resultat von Wiederholung, Redundanz und Schludrigkeit. So besteht dieses Buch hauptsächlich aus einer Zusammenstellung bereits veröffentlichter Texte (vgl. die Quellenangaben am Schluss). Viele Zitate und Anspielungen (z.B. das ominöse Fichte-Zitat auf 243) werden nicht nachgewiesen. Außer im Gnosis-Kapitel, das aus dem Vorwort der Gnosis-Anthologie von 1993 besteht, finden sich kein Literaturverzeichnis und kein Index für Namen und Sachen. Das Buch ist trotz des bündigen Titels ein Sammelsurium von weitgehend unzusammenhängenden Beiträgen; eine Argumentationslinie ist nicht erkennbar. Dafür wird die Leserschaft mit einer Unzahl von Aperçus und Kurzkommentaren zugetextet. Der am meisten zitierte Autor ist – Peter Sloterdijk selber. Sloterdijks Autorennarzissmus ist nicht einmal unsympathisch und vermutlich verkaufsfördernd. Geschäftstüchtigkeit ist eine bürgerliche Tugend. Auch seine medial geübte und bewährte Formulierungssicherheit ist unterhaltend und beeindruckend. Niemand wird diese Schrift für ein seriöses Kompendium oder eine analytisch Glanzleistung halten wollen. Eine nützliche Dokumentation enthält nur die Anthologie Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis, hrsg. von Sloterdijk und T.M. Macho aus dem Jahr 1995. Peter Sloterdijk wird von den einflussreichsten Medien und Verlagen als Deutschlands größter Denker ausposaunt, während ihn die akademische Fachwelt weitgehend ignoriert. Beiden Instanzen ist zu misstrauen! Zweckmäßiger wird es sein, den Autor gelegentlich selber zu lesen und sich von seinem Übermut zu großflächigen geistigen Panoramen, zu anregenden Miniaturen und Porträts unterhalten, aber nicht anstecken zu lassen und möglichst viel von seiner liberalen und humanen Einstellungen, auch und besonders im Verhältnis zum eigenen Glauben oder Unglauben, anzueignen. „Sie hätte singen sollen, diese Seele.“ Seine geistige Präsenz und kreative Freiheit auch nach dem siebzigsten Geburtstag sind bewundernswert.

JEAN-CLAUDE WOLF

SENN, Isabelle: *Gottes Wort im Menschenwort. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung* (= Innsbrucker theologische Studien 91). Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia 2016. 478 S., ISBN 978-3-7022-3538-3.

Mit der hier angezeigten Studie legt die Schweizer Pastoralassistentin Isabelle Senn (Bistum Basel) ihre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster eingereichte fundamentaltheologische Dissertations-

schrift der Öffentlichkeit vor. Begleitet wurde Senn vom (inzwischen emeritierten) Münsteraner Fundamentaltheologen Jürgen Werbick, der zugleich als Homiletiker fachlich ausgewiesen ist.

Gegliedert hat Senn ihre Arbeit in drei Teile. Der erste Teil (23–251) zeichnet im Rahmen eines theologiegeschichtlichen Aufrisses „die Entwicklung des Verständnisses von Verkündigung in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ (24) nach. Der zweite Teil (253–384) fragt in systematisch-theologischer Hinsicht nach dem „Ereignis von ‚Gotteswort im Menschenwort‘“ (254). Und der dritte Teil (385–441) schließlich markiert in praktisch-theologischer Perspektive „Spannungsfelder von Verkündigung“ (386). Eine Hinführung (13–22), in deren Rahmen Senn ihr persönliches Interesse an der gewählten Thematik offenlegt, den Forschungsstand zur Theologie der Verkündigung markiert und den Aufbau ihrer Arbeit erläutert, leitet das theologisch äußerst ertragreiche und erfreulicherweise akribisch lektorierte Buch ein. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (442–464) und ein Personenregister (469–474) runden die Studie ab.

Speziell für die deutschsprachige Theologie ist das Buch von Senn ein Gewinn. Dies gilt umso mehr, als dass seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil katholischerseits nur drei systematisch-theologische Dissertationen zu verzeichnen sind, die sich eingehender mit der Verkündigungsthematik befassten. Dies sind Arbeiten von Franz Sobotta (Universität Münster, 1966), Heinrich Jacob (Universität Innsbruck, 1966) und Jürgen Thomassen (Universität Würzburg, 1985). Angesichts dieser Situation schließt die Dissertationsschrift Senns eine inzwischen recht groß gewordene Lücke.

Mir liegt im Folgenden nicht daran, die theologische Argumentation der Arbeit im Einzelnen nachzuzeichnen. Mein Interesse gilt vielmehr dem dritten Teil der Studie, liefern doch die praktisch-theologischen Reflexionen Senns viel interessantes Material zum Weiterdenken. Die Verfasserin markiert diverse Spannungsfelder, in denen der „Verkündigungsvollzug“ (388) seinen Ort hat: zwischen „Tradition und Situation“ (386–396), zwischen „Information und Inspiration“ (397–404), zwischen „Amt und Charisma“ (405–414), zwischen „Argument und Existenz“ (414–422), sowie zwischen „Ich und Du“ (423–430). Ich hebe drei Aspekte der Arbeit hervor:

Wenn es stimmt, dass das Wort Gottes „keine eigene Sprache und kein eigenes Idiom“ (SCHLIER, Heinrich: *Gotteswort und Menschenwort*, in: MICHELS, Thomas/PAUS, Ansgar [Hgg.]: *Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik*. Salzburg 1973, 61–71, hier 65) hat, weil es nur in Menschenworten aussagbar ist, dann ist schlussendlich keine Sprache geeignet, es vollständig auszusagen. Dieser Vorbehalt gilt konsequenterweise auch für die Sprache der Bibel; sie unterliegt wie alle anderen Aussagemodalitäten der benannten Begrenzung! Und für die Tradition, die ja nichts anderes ist als die Wirkungsgeschichte eben dieser biblischen Texte und ihrer sprachlichen Auslegung, hat die Einsicht zur Folge, dass es nie bloß um das „Wie“ der Weitergabe normativer Inhalte geht. „Ihre Stärke hat die römisch-katholische Theologietradition historisch betrachtet immer dann entwickeln können, wenn sie sich neugierig-uner-

schrocken auf das Denken ihrer Zeit einließ und sich in diesem reflektierte.“ (STRIET, Magnus: *Wissenswelten und Dogma. Eine Replik auf Kardinal Gerhard Ludwig Müller*, in: Herder Korrespondenz 70,7 [2016], 49–51, hier 51). Traditionssargumente, die theologisch Geltung beanspruchen, kommen somit nicht umhin, sich in einen Prozess permanenter, *ad extra* gerichteter Begründungsdiskurse zu begeben. Damit aber sind biblische Texte wie Texte der Tradition gleichermaßen als „offene Texte“ (392) zu lesen und auf Interpretation, bzw. mehr noch: auf „Textinnovation“ (392) angewiesen. Senn rekurriert in diesem Zusammenhang zu Recht auf Paul Ricœur’s Rede vom „Richtungspfeil“ (392, Anm. 20) des Wortsinns (vgl. RICŒUR, Paul: *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: DERS./Jüngel, Eberhard: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Rede*. München 1974, 24–45, bes. 42). Vor diesem Hintergrund verwahrt sich die Verfasserin gegen ein – leider immer noch gängiges – allzu statisches Verständnis von „Auslegung“ (vgl. 393). Stattdessen muss es im Rahmen einer sinnverstehenden und sinngenerierenden Verkündigung offener Texte zuerst darum gehen, „Resonanzräume“ (394) zu erkunden, vielleicht sogar zu eröffnen. All das bis dato Gesagte lässt die These, nach der sich eine „feste Rollenzuschreibung als ‚Verkünder‘ oder ‚Empfänger‘ des Gotteswortes verbietet“ (397), plausibel erscheinen.

Politisch relevant wird Senn – zumindest auf indirekte Weise – im 15. Kapitel ihrer Arbeit. Hier deutet sie den Glaubensvollzug in klassischer Weise als ein Mit- und Ineinander von „*fides quae creditur*“ (Inhalt des Glaubens) und „*fides qua creditur*“ (Akt des Glaubens). Denn, so Senn, „der christliche Glaube kommt nicht ohne – theologisch reflektierte und zu reflektierende – Inhalte aus, doch es kann auch keinen Glauben geben, der nicht ebenso durch die konkrete Haltung, das Handeln und Verhalten der Menschen bestimmt wäre“ (398). Für die Verkündigungstheologie hat dies zur Konsequenz, dass sich in dem einen glaubenspraktischen Vollzug der einen Verkündigung gleichermaßen die „*fides quae*“ realisiert und die „*fides qua*“ verbalisiert. Senn nennt dieses Ineinander von Realisierung und Verbalisierung „die Korrelation von ‚*fides quae*‘ und ‚*fides qua*‘“ (400). Konkret bedeutet die Rede von der Korrelation, dass es der Verkündigung um die Verwirklichung des Gotteswortes im Leben der Menschen geht: „Das Wort Gottes ruft im Menschen dadurch Glauben hervor, dass es ihn einlädt, die in der Verkündigung zur Sprache gebrachte Leben schaffende Wirklichkeit (des Reiches) Gottes existentiell nachzuvollziehen und als Wirklichkeit für die eigene Existenz anzunehmen“ (402). Dazu offenbart Gottes Wort nicht weniger als eine ganz neue Sichtweise auf das Leben. Diese Sichtweise steht konträr zu dem von Peter Sloterdijk in seiner Anthropotechnik (vgl. SLOTERDIJK, Peter: „*Du musst dein Leben ändern*“. *Über Anthropotechnik*. Frankfurt/M. 2009) ausgegebenen Imperativ: „Du mußt dein Leben ändern“. Sloterdijk vermag nur die Akrobaten unter den Menschen ernstnehmen, sind ihm zufolge doch allein diese zur beständigen und selbstverantworteten Perfektionierung ihrer je eigenen, persönlichen Lebensumstände in der Lage. Alle anderen haben keine Chance! Gegen diese zynische und politisch gefährliche, weil gesellschaftlich exkludierende Idee steht die von Senn stark gemachte neue Sichtweise

auf das Leben, insofern der Mensch die Zusage vernimmt: „Du änderst dich, weil etwas geschieht“ (402)! Hier erweist sich eine christliche Verkündigung der göttlichen Gnadenzusage als Alternative zur kapitalistischen Hochleistungsgesellschaft.

Ein Kapitel über „Verkündigung als gemeindlicher und Gemeinde bildender Vollzug“ spitzt die Thematik ekklesiologisch zu (431–439). Ein das gesamte Buch abschließendes Fazit schlägt vor, „Verkündigung als zukunftsähnige Kommunikationsform der Heilsbotschaft“ zu verstehen (439–441). Was hier noch recht allgemein klingt, trägt im konkreten Einzelfall Sprengstoff in sich. So thematisiert Senn in Abschnitt 16 unter dem Stichwort „Vollmacht“ (405) die „aktuelle Kontroverse um die Laienpredigt in der katholischen Kirche“ (405), verortet sie im Spannungsfeld von „Vollmacht (auctoritas)“ (406) und „institutioneller Macht (potestas)“ (vgl. 406). Dabei untersucht sie die Verkündigungspraktiken von offiziell beauftragten Amtsträgern im Vergleich zu charismatischen Propheten hinsichtlich ihrer Relevanz. Im Blick auf die Frage nach der „Begründung der Verkündigungsautorität“ (405), die Senn in diesem Zusammenhang aufwirft, wäre ehrlich und selbtkritisch die Verkündigungsautorität der nicht-klerikalen Kirchenglieder zu thematisieren. Schon in den Teilen 1 und 2 ihrer Arbeit expliziert Senn das christliche Verkündigungsgegeschehen als einen performativen Akt: Berufen, das Evangelium vom gekommenen/kommenden Reich Gottes zum Heil der Menschen zu verkünden, ist es allen Predigerinnen und Predigern zur Aufgabe gegeben, daran mitzuwirken, dass das heilswirksame Wort Gottes in Menschenworten heilswirkliches Ereignis wird. Dass diese Vision auf dem weiten ekklesialen Feld immer mehr Realität wird, daran gilt es zu arbeiten...

Die gut lesbare Arbeit sei in besonderer Weise allen Predigerinnen und Predigern zum Studium empfohlen.

ULRICH ENGEL

GEITMANN, Roland: *Sozialökonomische Weisheitsschätze der Religionen* (= Religionen in sozialökonomischer Sicht 1). Zell am Main: Verlag Religion & Kultur 2016, 242 S., ISBN 78-3-933891-29-7.

Das Buch mit seinen sehr verschiedenen Beiträgen des 2013 verstorbenen Roland Geitmann ist erfrischend und anregend. Es versucht alternative Wege zum kapitalistischen System, das mittlerweile nicht nur unsere westliche Welt bis ins Mark hinein prägt, aufzuzeigen. Ob präsentierte Ansätze in sich stimmgig und dargelegte Visionen eine Chance auf Realisierung haben, weiß der Rezensent nicht. Das „anthroposophisch vertiefte Christentum“ des Autors, in dem Rudolf Steiner zu einer Autorität wird, ist vermutlich anfechtbar. Eine andere Quelle, aus der Geitmann schöpft, ist die Freiwirtschaftslehre des Silvio Gesell, die ebenso umstritten ist. Immer wieder versucht Geitmann diese beiden divergenten Köpfe und Strömungen an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert für sich zu versöhnen.

Für den heutigen Kontext ist dazu relevant, dass sich Geitmann von islamischen Postulaten in der Wirtschaft inspirieren lässt und dem Islam viel

zutraut – nicht zuletzt wegen seiner alternativ-revolutionären Sprengkraft. Auffällig ist, dass Geitmann eine christlich-abendländische Mehrheitsgesellschaft anspricht. Da hat sich aber mittlerweile jedoch einiges verändert. In historischer Perspektive ist hervorzuheben, dass Geitmann der katholischen Tradition in der Sozialökonomie so etwas wie Traditionsvergessenheit im engeren Sinne vorwirft. Das biblisch fundierte, von den Kirchenvätern gefestigte und dann im Mittelalter bestätigte Zinsverbot etwa, wäre so im 19. und dann im 20. Jahrhundert beiseitegeschoben, quasi überwunden worden. Es ist Geitmann Recht zu geben, dass die Diskussion zu fundamentalen Fragen der Geldtheorie in der katholischen Lehre versiegt ist. Überhaupt ist die katholische Soziallehre im Rückzug begriffen, wie es sich an den theologischen Fakultäten gut zeigt.

Geitmann kann vielleicht eine latente und leise Schlagseite gegenüber der katholischen Kirche sowie dem Christentum nicht ganz abgesprochen werden. Das Wertvolle am Christentum – das insgesamt nahe am Kapitalismus stehend gezeichnet wird – sei ja eigentlich schon im Judentum ersichtlich. Solches erinnert dann doch etwas an Hubert Schnädelbach. Aber Geitmann hätte das bestimmt anders gesehen und nicht gelten gelassen. Andererseits heisst es im Vorwort, dass Geitmann „argumentativ losgelöst von Religionen dachte und handelte“ (10). Also wie ist das nun mit den „sozialökonomischen Weisheitsschätzen der Religionen“ im Titel zu verstehen? Wie dem auch immer sei, Geitmanns Verdienst ist es, auf verborgene und nonkonforme Strömungen und Denker im Christentum hinzuweisen, so z.B. den katholischen Priester Johannes Ude, der an anderer Stelle fälschlicherweise Johannes Uhde (125) geschrieben wird. Dieser hat aus rigoristischen dominikanischen und alternativen christlichen Anschauungen geschöpft. Die Biografie jenes Absolventen des Germanicum-Hungaricums, der nach dem Trauma des I. Weltkriegs zum Pazifisten, Vegetarier und Nicht-Raucher wurde, antikapitalistisch predigte, und deshalb aus Liechtenstein des Landes verweisen wurde, usw..., ist noch zu schreiben. Religionsgeschichtlich gibt Geitmann auch die grossen Grund- und Bodenenteignungen zu bedenken, die die kirchlichen Institutionen betrafen. Die Allgemeinheit hätte wenig von den Säkularisationen profitiert, eine Chance im Sinne einer demokratischen Bodenreform wäre verpasst worden (62).

Sehr lesens- und bedenkenswert ist auch der quasi einleitende Beitrag zur Antisemitismus-Keule, die Geitmann selbst zu spüren bekam (26–36). Wer Zins und Kapitalismus kritisiert, wird leicht einem ökonomischen Antisemitismus und prinzipiellen Antiliberalismus zugeordnet, in Geschichte und Gegenwart. Geitmann zeigt dabei exemplarisch, wie Exklusionsmechanismen funktionieren. Eine komplexe Geschichte ist das, die viel mit Macht zu tun hat, und wohl noch weiter diskutiert werden wird.

Geitmann, der Gedanken bestechend formulierte, ist sehr gut zu lesen – unabhängig davon, ob man seine Einstellungen teilt. Er zeigt sich sehr kreativ, versucht sich so in alternativer Geschichtsschreibung zu Kaspar Hauser (207–217). An einigen Stellen hätte man sich freilich weitere Vertiefung gewünscht, denn die Materie ist komplex. Aber das zentrale Postulat

einer nötigen Boden- und Geldreform bzw. zumindest einer verschärften Diskussion dazu ist klar herausgearbeitet. Es verdient auf jeden Fall volle Aufmerksamkeit! Geitmann leistet hier einen überaus wertvollen Beitrag.

DAVID NEUHOLD

BREMER, Thomas/KATTAN, Assaad Elias/THÖLE, Reinhard (Hgg.): *Orthodoxie in Deutschland*. Aschendorff: Münster 2016. 273 S., ISBN 978-3-402-13174-9.

Viele wissen fast nichts über die Präsenz von Christen der Ostkirchen im Westen, einige wissen einiges aus zufälligen, überraschenden Begegnungen, wenige wissen vieles, und sehr wenige haben einen differenzierten Überblick. So kommt das hier vorgelegte Buch über *Orthodoxie in Deutschland* zu geeigneter Zeit: Die Anzahl orthodoxer Christen in Deutschland wird inzwischen auf 1,5 bis 2 Millionen geschätzt, „und die Orthodoxie ist in relativ kurzer Zeit zur drittgrößten Konfession in dem Land geworden, das bisher geradezu klassisch durch das Neben- und Miteinander katholischer und reformierter Kirchen geprägt wurde“ (IX). In Deutschland gehören die orthodoxen Christen zu etwa zwanzig unterschiedlichen Kirchen, die in Liturgiesprache und Gebräuchen und Orientierung an ihren Mutterkirchen sehr vielfältig auftreten. Die Herausgeber wirken als engagierte Experten im wissenschaftlichen Bereich: Thomas Bremer als Professor für Ökumenik, Ostkirchenkunde und Friedenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Elias Assaad Kattan ist als Professor der Orthodoxen Theologie dem „Centrum für religionsbezogene Studien“ derselben Universität zugeordnet, und Reinhard Thöle lehrt als Professor für Ostkirchenkunde an der Universität Halle-Wittenberg. Alle über zwanzig orthodoxen, evangelischen und katholischen Autorinnen und Autoren kennen die Ostkirchen aus erster Hand.

Die Beiträge sind in drei Abschnitte geordnet, die sich mit der Geschichte (I.), mit Sachthemen (II.) und eigens mit den Altorientalischen Kirchen (III.) befassen. Die Übergänge zwischen den Hauptkapiteln sind fließend, da alle Beiträge narrativ gehalten sind und gerade für die jüngste Geschichte konkrete Namen, Orte und Ereignisse nennen. Erst im 20. Jahrhundert gibt es orthodoxe Gemeinden in größerer Zahl und mit residierenden Bischöfen; erst seit 2010 besteht eine „Orthodoxe Bischofskonferenz“ gemäß dem Beschluss der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die für die Diaspora „Bischofsversammlungen“ vorsieht. Doch die Präsenz von Christen aus den Kirchen des Ostens lässt sich nach sporadischen Kontakten am Ende des Mittelalters zumindest bis in das 17. Jahrhundert zurückverfolgen und führt über Kapellen für die ersten mit deutschen Adligen verheirateten russischen Prinzessinnen, Gesandtschafts- und Kurkapellen zu den großen Wellen orthodoxer Emigranten: 1. nach der russischen Oktoberrevolution 1917 und erneut nach dem 2. Weltkrieg; 2. im Zuge der Anwerbung von Gastarbeitern ab den 1960er Jahren; 3. im Gefolge der politischen Umbrüche nach 1989; 4. erneut in Gestalt orthodoxer Christen im Rahmen der jüngsten Flüchtlingswelle. „Entsprechend ihrer Herkunftsgeschichte haben somit nahezu 99% der ortho-

doxen Christen in der Bundesrepublik (einschließlich des Klerus) einen Migrationshintergrund und sind zudem in ihrer überwältigenden Mehrheit erst in den letzten 25 Jahren nach Deutschland gekommen“ (52). Besonders ausführlich werden die russischen orthodoxen Gemeinden (Gerd Stricker), die russische Emigration im Allgemeinen unter ihrem kirchlichen Aspekt (Nikolai Artemoff), die Zuwanderung orthodoxer Serben (Radomir Kolundžić) und „Syrische Christen auf der Flucht“ (Elias Esber) dargestellt, dazu der Weg zur Entstehung der „Orthodoxen Bischofskonferenz“ (Nikolaj Thon).

Im Bereich der „Sachthemen“ stellt Kerstin Keller die nicht abgeschlossene Entwicklung eines orthodoxen Religionsunterrichts in den Schulen vor: „Ein grundsätzlicher Diskurs zur orthodoxen Religionspädagogik und -didaktik unter den Bedingungen in Deutschland kommt allmählich auf den Weg“ (113). Die vielseitigen ökumenischen Begegnungen und Beziehungen werden mit einem Schwerpunkt auf den offiziellen Dialogen mit der EKD, der Katholischen Kirche und im Rahmen der ACK vorgestellt (Marina Kiroudi). Im Falle der Einführung des „Ökumenischen Tages der Schöpfung“ am 1. September kommt der orthodoxen Initiative sogar eine Priorität zu. Mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München verfügen die orthodoxen Kirchen seit 1999 über eine eigene akademische Ausbildungsstätte (Athanasios Vletsis). Sie rücken damit die theologische Reflexion in einem Land, das sich „an erster Stelle als Nachfolger des Erbes Karls des Großen“ (134) und als „Land der Reformation“ (135) versteht, in einen neuen Kontext. Nikolaj Thon stellt die reichhaltige „Orthodoxe Medienarbeit in Deutschland heute“ vor, die der allgemeinen Anpassung an die neuen Medien unterliegt. Die Nutzung von Gottesdiensträumen der etablierten Kirchen bis zum Bau oder zur Übernahme eigener Gotteshäuser ist für Martin Illert Grund zur Dankbarkeit. Dionisie Arion und Johannes Oeldemann stellen die Stipendienarbeit der evangelischen und katholischen Kirche dar und würdigen dabei das 1984 gegründete „Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten“ in Erlangen und das „Ostkirchliche Institut Regensburg“ mit seinen Direktoren Prälat Albert Rauch und Prälat Nikolaus Wyrwoll sowie dessen Weiterführung im „Studienkolleg St. Irenäus“ in Paderborn. Peter Sonntag kommentiert die Bemühungen um die Übersetzung liturgischer Texte in die deutsche Sprache. Der von Ilse Friedeberg (1914–1998) gegründete Freundeskreis „Philoxenia“ wird von seinem heutigen Leiter, Prälat Wilm Sanders, als Initiative der praktischen Gastfreundschaft präsentiert; dieser Freundeskreis finanzierte anlässlich seines 50jährigen Bestehens zugleich die vorliegende Publikation.

Die besondere Situation der altorientalischen Kirchen stellen Patros Youkhana Patros (für die Assyrische Kirche des Ostens: 5000 bis 7000 Gläubige), Fouad und Barbara Ibrahim (für die Kopten: ca. 12'000), Simon Birol (für die syrisch-orthodoxen Christen: ca. 80'000) und Harutyun G. Harutyunyan (für die Armenisch-Apostolische Kirche: ca. 2'300 aktive Gemeindemitglieder) vor, letzterer nicht ohne eine kritische Rückfrage an das „postgenozidale Syndrom“ der Armenier (261).

Sicher ließen sich einige Rückfragen bezüglich der Vollständigkeit und der Proportionen der hier zusammengetragenen Artikel stellen. Doch eine Dokumentation, die einen Querschnitt beständig sich wandelnder Bezüge darstellt, kann wohl nur perspektivisch geprägte Zugänge mit dem Mut zur Auswahl und zur Schwerpunktsetzung liefern. Constantin Miron betrachtet die orthodoxen Kirchengemeinden in Deutschland „als Ort der Begegnung“, Georgios Basioudis sieht die Integrationsaufgabe unter der Einladung Gottes durch den Propheten Jeremia: „Suchet der Stadt Bestes, und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl“ (Jer 29,7). Im Glauben wissen die orthodoxen Christen: „wir sind nicht zufällig hier, sondern weil das der Wille Gottes war“ (168). Zurzeit steht die spannungsreiche Aufgabe von Identität und Integration im Vordergrund. Vielleicht wird dieselbe Geschichte künftig noch einmal aus anderer Perspektive geschrieben werden und den Beitrag orthodoxer Christen – die als Gäste kamen und als Bürger blieben – zur Transformation der Nationalstaaten in friedliche multiethnische, multireligiöse und vielsprachige politische Gemeinwesen würdigen? Dann wird hoffentlich das Denken im Nebeneinander der Konfessionen dem gemeinsamen vielgestaltigen kirchlichen Handeln für das Wohl und Heil der Welt, die Gott liebt, weichen.

BARBARA HALLENSLEBEN