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: 67 (2020)

Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen = Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.12.2025

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

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

REZENSIONSARTIKEL

SIMONE GUIDI

Shades of Platonism in Franciscan Metaphysics: The Problem of Divine Ideas. Remarks on a Recent Work[1]

The problem of divine ideas is one of the most consequential in the entire history of Western Thought, and effects of the Medieval debate on exemplarism can still be found in Early Modern and Modern metaphysics. Speaking of the Middle Ages, such a topic provides a vivid example of the prominent role played by Platonism in the tradition of the Schools in the 13th and the 14th century, often associated with the sole authority of Aristotle. Among the different traditions animating the Schools at this stage, the Franciscan is surely one of the most sensitive to this topic, both because of the relevance attributed to Augustine as a fundamental authority of the Order, and of the turning point brought about by Bonaventure.

These are just a few of the reasons why the collective volume *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, edited by Jacopo Francesco Falà and Irene Zavattero, should be welcomed. The book is published within the series of medieval studies *Flumen Sapientiae*, directed by Irene Zavattero. It collects chapters in English and Italian, all dealing with Medieval Franciscan thought in the 13th to the 14th centuries, authored by a team made up of experienced and younger scholars. Five precious textual appendixes in Latin (Olivi, Trabibus, Novocastro, Caracciolus, Mayronis) accompany the essays, providing very useful study materials.

An indisputable quality of this volume is that of unearthing the debate connecting the most significant Franciscan masters, and the book does show that the evolution of Franciscan discussion of divine ideas might be understood just by simply looking at the internal discussions between members of the Order (with the exception of Henry of Ghent, one of the favorite targets of the Franciscan discussions). This path passes through prominent characters such as Bonaventure and Duns Scotus, and ends with Ockham and the dismantling of the doctrines about divine ideas in the 14th century, although they were later adopted by other authors like Ripa.

Yet, one could not approach the topic of the divine ideas without starting from Augustine's account. As Zavattero recalls in the introduction to the volume (*In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought*),

[1] FALÀ, Jacopo Francesco/ZAVATTERO, Irene (eds): *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (= Flumen Sapientiae 8). Rome: Aracne 2018, 504 pp. ISBN 978-88-255-2191-7.

Augustine understood Plato's ideas as "primary forms or permanent reasons of things" (*De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus* [= Corpus Christianorum Series Latina 44A]. Brepols: Turnhout 1975, q. 46, 2, 71), eternal exemplars contained in the divine intelligence and connected with the issue of the rational order established by God in His creation by a deliberative act. Indeed, by creating the world, God is not merely the cause of it, but He is its *rational* cause too, an agent establishing for its creature a specific order and structure that God has already known for eternity. In his concluding essay (*Late Medieval Exemplarism. A Philosophical Assessment*), Alessandro Conti properly notices how

> "in supporting such a thesis Augustine simply followed a well established tradition of (Neo-Platonic) thought, according to which there are three main kinds of universals: 1) ideal universals, namely the Ideas of natural species present in the Intellect (the second hypostasis); 2) formal universals, namely the common natures which are the main metaphysical constituent of singular substances; and 3) universals by representation, namely the general concepts present in the minds of human beings" (462).

Therefore, Augustine left posterity a (Neo-)Platonic framework, but also a model which could hardly be conciliated with the absolute power of the Christian God. As Conti notes, that metaphysical structure indeed invited Medieval philosophers to subscribe to "some sort of principle of plenitude, allowing us to claim that God created all the kinds of beings it was possible to create and that our universe is, therefore, the only possible kind of universe". Yet, once we recognize the true and absolute infinity and freedom of God, we should rather give up such a demand and conceive God's creation as "not rationally assessed", and "gratuitous, *i.e.* lacking a rational foundation" (464). Furthermore, Augustine's exemplarism entailed at least two other issues. On the one hand, as Conti stresses, "it is hardly compatible with the image of God as pure and absolutely simple actuality, which Christian thinkers had borrowed from Aristotle" (466). Indeed, the ideas being identical, in its reality, with God's essence, the latter would be populated by a multiplicity of creatural distinctions. On the other hand, Augustine's model did not really make clear "of what things are there ideas" (*ibid.*), namely if ideas are mainly Platonic universals or they reach, with the Neo-Platonics, the levels of the *specie specialissima* or even of the individual substance.

Although Bonaventure represents a mandatory passage in the construction, via Augustine, of a Franciscan metaphysics able to mediate these questions, one can identify a pre-history of the problem, which paved the way for Bonaventure's thought. Already in the early 13th century, two relevant questions addressed by Franciscan theologians regard indeed: 1) the kind of relationship linking God with His creatures before the creation, and 2) the relation between the multiplicity of created things and the unity of their *rationes* in the mind of God. As the essay of Riccardo Saccenti (Sic bonum cognoscitur et similiter lux. *Divine Ideas in the Firsts Franciscan Masters [Alexander of Hales and John of La Rochelle]*) highlights, already Peter Lombard had thought about this relation, needing to explain a passage from Paul's *Epistle to the Romans*

(Rom. 11:36), where it is said: "For him and by him, and in him, are all things". Does God's *substance* contain everything before creation? A possibility that a theologian could not accept. Also inspired by Augustine, Peter Lombard articulated the relationship between God and the creatures over two levels, a natural and a substantial, grounding to the latter the doctrine that God has immutable and eternal *knowledge* of everything He created, despite the becoming and the deterioration in time of creatures (5). God's knowledge is, however, 'limited' to what He has chosen from eternity so "all things are before God not because they still exist [...], but because God the eternal knows them" (7).

Such a reading, Saccenti stresses, constitutes the main background of the introduction, in a theological lexicon, of the term *ydea*, even if not entirely distinct from terms like *ratio* and *sapientia*. Likewise, according to Alexander of Hales, the *rationes* are not in God's essence, but rather in God's wisdom, as *exemplaria*. Yet Alexander also "associates the notion of 'idea' to that of *exemplar*, explaining that the ideas are divine *exemplaria* on which all the created and mutable things depend (13). In this sense, the term 'idea' has the same value as *ratio*, and means the form of stable and immutable knowledge of things which is in God's mind", but it especially means "the divine model which is the formal principle of a created thing" (13–14). In God can thus be found a multiplicity of ideas, which is that of the different models of which the created things flow out, and which is able to explain why the creation has always been plural. Instead, with a different perspective, John of La Rochelle uses *ydea* and *exemplar* just to indicate "the eternal models which the divine mind knows as possible, and can indicate both the future existing things and the future non-existing things" (23). According to this perspective, La Rochelle defends against his earlier colleagues the infinity of God's knowledge and power, which is not restricted by time, but rather reflected by an infinite possibility of divine ideas.

Therefore, the term 'idea' has its documented technical use among the Franciscans even before Bonaventure. Massimiliano Lenzi's essay (*La negazione delle idee e l'"oscuratismo" dei filosofi*), devoted to the great Franciscan master and overall to the *Collationes in Hexaëmeron*, seeks especially to stress how the existence of divine ideas is, for Bonaventure, just a "premise of a theological nature, based first of all on the authority of Augustine" (33), and how harsh Bonaventure's criticism against Aristotle's rejection of Plato's idealism is. According to Bonaventure, divine ideas are fundamental to explaining how the world is intrinsically knowable and known, given that "the divine idea expresses the thing better (*perfectius*) than how the thing is able to express itself, for God, through his ideas, will be able to know the things (*perfectius*) better than how it might know them through the things themselves" (37).

From a pure metaphysical perspective—as many of the following essays in this collection stress—Bonaventure is, with Aquinas, one of the prominent representatives of what we may call the "imitability theory", a widespread doctrine according to which divine ideas rise "for a secondary consideration of the divine intellect upon the divine essence" (75). Knowing His own essence, God

knows Himself perfectly, including also knowledge of Himself as imitable by each possible creature. Therefore, God knows, secondarily, the relations that possible creatures could have to His essence, and such relations are what the Scholastics call "divine ideas". Borrowing the clear words of Jacopo Falà (*Divine ideas in the* Collationes Oxonienses), "ideas have no real being, nor are they real relations *ex parte Dei*, otherwise God would depend in some way *realiter* on creatures and would so lose His absoluteness. Reasons of imitability are instead relations of reason: the ontological status of ideas, from this perspective, can be easily described as *esse rationis*" (121).

However, Bonaventure's idealism, Lenzi notices, pursues the limits traced by Augustine for a revaluation of Plato compatible with Aristotle's criticisms; namely "Bonaventure says that, if Plato, as Augustine held, placed the ideas in the divine mind, he is to be commended, if instead, as Aristotle wants, he placed them out of it, he was mistaken, since, as Aristotle demonstrated, they are useless" (39). This shows, as Lenzi remarks, that "the true hostility of Bonaventure never regarded Aristotle himself, by just the 'heterodox Aristotelians' of the Faculty of Arts" (38). Another important aspect is that Bonaventure's ideas are only logically (*secundum rationem*) multiple: they express the way God thinks itself in relation to the creatures and this is why "Bonaventure claims that they are multiple not according to what they 'mean'—the divine essence—but according to what they 'connote', that is according to those creatures in relation to which the divine essence is signified" (41). In such a connotation, God's knowledge reaches the individuals too, and even regards not just actual, created things, but also the possible ones: so Bonaventure embraces a position already held by John of La Rochelle.

The final part of Lenzi's essay is dedicated to Aquinas, showing how Thomas, contrary to Bonaventure, attributed to Aristotle a true exemplarism, opposite to Plato's wrong view. Actually, it is worth remembering, by appealing again to the words of Conti, the position held by Aquinas—with Bonaventure, one of the most relevant supporters of the view that "divine ideas are really the same as the divine essence, but distinct in reason from it" (471).

According to Thomas, ideas are mental beings existing just in the mind of God inasmuch as contemplating His own essence as imitable by possible creatures. Accordingly, whereas the divine essence remains absolutely simple, without any real internal articulation, "divine ideas are the divine essence *qua* viewed by itself as imitable, since God's knowledge originates entirely within Himself. Therefore the divine essence itself is the unique idea of all possible things, so that everything created has certain similarity to the divine essence" (472). Such a perspective also helps Aquinas to explain why the plurality of the ideas was not repugnant to the simplicity of God: divine ideas being nothing but relations, "there is only one divine idea, that is, the divine essence itself considered as imitable" (475). Such an imitability is, to Aquinas, "sufficient to expound the production of creatures as well as God's knowledge of them" (*ibid*), because the given essence is similar to each creature as its model.

Going back to Franciscan thought, the case of Peter John Olivi is clearly one of the most significant, given that the French master was censored in 1283 also for his teaching regarding divine ideas, which conflicted with Aquinas'

and especially with William of La Mare's. In his chapter (*Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi*), Stève Bobillier sketches Olivi's view with special attention to its relationship with the beatific vision, and aiming at mitigating the portrait of Olivi as a "destroyer" of divine ideas. Bobillier's position is that, although Olivi has been very heterodox on this topic "he nevertheless demonstrates a constant wish to follow the tradition, and, for example, to present accurate interpretations of the texts of Augustine and Bonaventure" (70). The analysis of Olivi's works shows indeed that he subscribed to the existence of divine ideas, basing his view especially on the concept of *ratio realis*. As Bobillier notes, "the willing and the knowing of God each designate a *ratio realis*, a 'mode of partial intelligibility' of God, and both express His being" (55), so the divine ideas must be understood according to God's intellect and will: the former precedes the latter as God "knows things, not as they exist actually, but in so far as they are intelligible and susceptible to creation" (*ibid.*); the latter precedes the first as God's will freely directs him to will and to produce the things which he wants (56). Yet, it is important to notice, with the following essay by Timothy B. Noone and Carl A. Vater (*The Sources of Scotus' Theory of Divine Ideas*), that Olivi is also a critic of the "imitability theory", which to his eyes seems to limit God to an indirect knowledge of possible creatures, known "only through a comparison to the divine essence through the manner of their ability to participate in the divine essence" (78).

However, one of the main pieces of evidence of Olivi's actual belief in divine ideas is his theory of blessed's vision, which implies (against Gaillard) both the apprehension of a *ratio* really existing in God, and the multiplicity of such a *ratio* (the ideas). Yet, Olivi's perspective is heterodox especially as concerns the relationship between divine ideas and human intellection. Indeed, Olivi thinks of divine ideas as the representative *ratio* of the intelligible things, but at the same time "he does not accept that they can be the *ratio* which illuminates the human intellect" (62), in the way an active intellect would illuminate a passive one. Divine ideas are participated in by human intellect, but just "in confusing and imperfect mode", that is in the species of memory, and they cooperate with human knowledge "only to the extent that God is the principle of the will" (63). This according to Olivi's famous idea that God and man "can only relate to one another through the will". Olivi is however original in his position about the blessed's vision of the divine essence, identifying beatific vision with a direct vision of the essence of God, incomplete and limited by its capacities, but not mediated by representational species, and able to grant the ethical aim of the knowledge of God's essence. In their vision, the blessed see indeed "not only God, but also—in a process of meta-knowledge—themselves seeing God", loving not only God, but also the act of loving Him.

Bonaventure and Olivi are cardinal points in early Franciscan thought; still, a fundamental turn, even in explaining the ontology of divine ideas, is that brought about by John Duns Scotus, whose crucial contribution lies especially in providing an alternative to the "imitability theory", by claiming that God knows *directly*, even if as a secondary object of His intellection, all possible

creatures. Hence, as Conti argues, Scotus "requires that ideas become both direct, but secondary, objects of divine intellection (the primary object being the divine essence itself) and be to a certain degree hypostatized thanks to the formal distinction" (485). Accordingly, what Scotus suggests "is that God produces the ideas of possibles as He is able to create—that is to say, as He is omnipotent. In fact, God creates the world since He can, and He thinks of every makable thing before creating the world since He is an infinitely intelligent agent" (478). Hence, God poses His own ideas, since, as Falà notices, "defending the necessity of divine ideas in the dynamic of God's awareness of creatures means [for him] to vilify His intellect, because it implies that something (divine ideas) is needed for God in order to actualize the capability of knowing creatures" (114).

As is especially stressed by the essay by Ernesto Dezza (*Giovanni Duns Scoto e gli* instantia naturae), in shaping his solution Scotus uses the concept of "instants of nature", namely logical moments articulating the creation of the things in their intelligible being, and so articulating the free establishment, by God, of his own concepts. In *Ordinatio*, I, d. 43, Scotus articulates the process as follows: 1) first, God creates the thing as intelligible; 2) so, God considers intelligible things as possibilities, given that their being is not repugnant; 3) the thing is presented to the will, to be created (153). As Dezza notices (155), elsewhere (in *Ordinatio*, d. 35), Scotus presents the same with a slightly different articulation, which is nevertheless quite neglected by his followers although it looks much more similar to that of the tradition: 1) God knows His essence as simply absolute; 2) He produces the thing in its intelligible being and knows it; maybe God compares His intellect with the thing, causing a relation of reason with it; 4) God knows the relationship between Himself and the thing (*ibid.*).

Accordingly, Scotus' model entails that there is nothing like a metaphysical "imitability" of God's essence. As Conti remarks, "the relation of imitability plays no decisive role in this 'chain' of mental actions, nor do the *respectus rationis*, which, in contrast, were the cause of the multiplicity of ideas according to Thomas Aquinas" (477). God does not start the act of creation through the mediation of divine ideas: He knows possible creatures *directly*, even if "Scotus' solution is weak on one important point; it does not clarify the relation between the divine essence which God thinks of 'at the first instant' and the ideas of possibles that He produces straight after" (478). However, the core of Scotus' position is that divine ideas are created and not coeternal with him; this, Dezza remarks, is because the created world does not pursue the metaphysical paradigm of the "principle of plenitude": the contingency we find in creation implies that even the primary cause must create in a contingent way. Nevertheless, Scotus' new paradigm thinks of contingency in a radically new way, that is as "a state of affairs in which the opposite might exist simultaneously to the actual, existing world" (138). Such a perspective lies on a revolutionary conception of possibility as a logical non-contradiction in itself, without any reference to the conditions of its feasibility, which is to its physical potentiality. Logical possibility, Dezza argues, "forestalls all activity, both in God and man; such a distinction between logical possibility and real possibil-

ity constitutes the conceptual space which is needed to show the contingency of the divine and human action, since it postulates an area of existence of the non-impossible which is much larger than the realizable" (143).

In the light of the crucial change introduced by Scotus' contingentism, various essays in this volume sketch the premises, and the consequences, of it. Timothy Noone and Carl Vater focus on the sources of Scotus' view, identifying them in Olivi and a student of his, Petrus de Trabibus. According to the authors, Scotus borrowed from both of them especially his criticism of the "imitability theory". From Olivi and Trabibus, he would take especially the belief that divine ideas, flowing out of metaphysical relations, cannot be known before their *relata*. At the same time, he completes Petrus' arguments by "pointing out that imitability is not a specific difference of any creature. Since determinate knowledge comes from knowing the specific difference of a thing, determinate knowledge of a creature cannot be had from imitability" (83). So "Divine ideas cannot be relations of imitation by which God knows possible creatures because imitation is not the specific difference of any creature and a relation cannot be known before the terms of the relation are known" (89). From such an analysis, Scotus concludes that "the only way to articulate a theory of divine ideas that uphold the nobility of God's perfect knowledge and the nobility of God's supreme simplicity is to say that God knows possible creatures directly" (88).

However, Scotus still defends the concept of rational relation, since "God creates according to his divine ideas" (*ibid.*): "Divine ideas are rational relations for Scotus, but they are not rational relations in the way that his predecessors argued" (89). In fact, according to Scotus a divine idea is nothing but the cognized object which exist objectively in the divine mind: "God can cognize possible creatures directly, but [Scotus] insists that the character of an idea still includes a relation" (86–87) which depends on the moments of the instants of nature. The idea is complete only when God knows the relationship between Himself and the possible creatures, and this entails that "for Scotus, divine ideas are in fact rational relations, but their function is precisely the opposite as they do for the imitability theorists" (87), that is the rational relation comes only because God *already* knows possible creatures (so, after such a knowledge and not before it).

Scotus's thought is addressed also by Jacopo Falà's chapter, devoted to the *Collationes Oxonienses* (focusing on qq. 8–9). This text, recently edited (in 2016) by Guido Alliney and Marina Fedeli, reports a discussion between students or bachelors in the Franciscan convent of Oxford, which, according to Alliney, Fedeli and Falà, took place in Spring 1301. Falà follows Alliney and Fedeli also in attributing most of the questions to the thought of Scotus, showing how deep his influence was, and those of Henry, also in the discussion of divine ideas. According to Fala's reading, the whole of question 8 is an account of a debate between Scotus and a follower of Henry, presumably Richard of Connington or Robert of Cowton. In *collatio* 8, the position of Scotus appears especially in the defense of the doctrine "according to which God can know all things different from Himself through the direct awareness of His own

essence, without recurring to ideas as relations of imitability" (114), and so rejecting the exemplarist paradigm, which Henry pushed to the point of accepting ideas of each *species specialissima*.

Still, Henry's most peculiar view is that identifying *de facto* (in the reading of many) divine ideas and the creatural essences as conceived by God's mind, able to immediately attribute to the *esse diminutum* of the creatures inasmuch as thought, an *esse reale* preceding God's creation. Conversely, Scotus thinks of creation as radically *ex nihilo*, and so he rejected Henry's vocabulary of the *esse essentiae*, which he associates with the *esse existentiae*, which cannot be eternal without threatening God's absolute freedom. Falà argues that only starting from the *Ordinatio* (I, d. 36) Scotus defines the intelligible quiddities "as endowed with *esse obiectivum*, which is created by the divine intellect when it produces creatures *in esse intelligibili*" (128), and the lacking of any reference to the *esse obiectivum* in *collatio* 9 would confirm the hypothesis of an early date of composition of the *Collationes*, namely in 1301.

Scotus's thought is just as important for two other Franciscan masters, James of the Marches and William of Alnwick. Marina Fedeli's essay (*Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli*) shows well how James thinks of divine ideas as "stable and immutable forms of everything", "contained in the divine intelligence" where they are eternal models of the created things (164–165). Like Scotus, James conceives of divine ideas as "objects of the divine intellect, as what God thinks, and not as they have a relationship with God. The imitability, namely the *respectus* of reason which links the ideas to God's intellect 'accompanies' the divine idea, but it does not constitute it" (166). A consequence of this approach is that the divine idea is primarily of the divine essence and only secondarily of the created quiddities insofar as known: "it is not imitability that provides a reason for the idea, but the essence taken absolutely by the Father, the Son, and the Holy Spirit" (167). Accordingly, for James the creature is something provided, from eternity, with its own entity *alia a Deo*, actually distinct from God, and "from eternity, the creatures had been *obiective* in God" (169) as a non-repugnant reality, even if provided just with an accidental existence in His mind.

As Fedeli points out, James accepts such a distinction between the creature and God in the light of his model of a tripartite being (real being, intentional being and being of reason), arguing that the creature is actually distinct from God, but just intentionally. Namely, the essence of the creature has an eternal intentional being represented by the essence of God, as its species; and this being comes before any knowledge that God has of the creature. However, although the *respectus imitabilitatis* does not constitute the divine ideas in their being, James follows Scotus also in supporting the relative reality of the relation.

In turn, James' account seems to be the target of other authors' criticisms, and especially of that developed by William of Alnwick. As Davide Riserbato (Ut induit rationem ideae. *L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità [e differenza] secondo Guglielmo di Alnwick*) shows, "the reflection of the English master consists in determining the ontological status of divine ideas, demonstrating that the intelligible eternal being attributed to the creature by the di-

vine essence (*esse intelligibile ab aeterno*), likewise it being-known too (*esse cognitum* or *intellectum*) [...] is not caused or produced" (178). Indeed, according to William, a produced or caused *esse intelligibile* of the creature would be coeternal to God, and the only solution to escape such a paradox is to identify the *esse intelligibilis* of the creature with God Himself. In this discussion William's target is especially James, who actually denied any identity between the eternal intelligible being of the creature and God's essence, reducing the creature's being to the *esse intelligibile*. On the contrary, for William, the being-represented and its representing form are identical, and the eternal intelligible being of the creature coincides *realiter* with God.

Indeed, William's view is that the essence of God includes the *esse intelligibile* of the creatures in the same way as the primary cause includes the causal power of the secondary ones. Such an inclusion found the identity between form and being sought by William, "identity which becomes a distinction when considering the same cause as already existing in nature, whose causality, even if that [secondary] cause did not exist, would all the same be perfectly contained by the primary cause" (195). Yet, William borrows from James a distinction between subjective and objective intelligible being, admitting that the creature could have an eternal subjective intelligible being, but only in an improper sense, that is "to the extent that God's eternal intellection also has as its secondary object the subjective intelligible being of the creature" (196).

After Scotus, the Franciscan debate will move towards a progressive dismantling of the doctrine of the divine ideas, which culminated with Ockham. Still, before the *Venerabilis Inceptor*, other masters tried to rethink that issue. One of them is Peter Auriol, whose thought on divine ideas was already reconstructed by Conti elsewhere, and has now been further studied by Chiara Paladini's essay (*Exemplar Causality as* similitudo aequivoca *in Peter Auriol*). Paladini contextualizes the position of Auriol especially in respect to that of Aquinas (divine ideas as relations of imitability) and Scotus (divine ideas as objects of knowledge); two perspectives appearing to Auriol unable to explain in particular the passage from the one to the many and so "how God can at once know himself and the many things (the ideas)" (211). Avoiding multiplying entities in the divine essence, Auriol "explains God's knowledge of creatures by means of a unique object, that is its own essence" (215). For Auriol, the act of knowledge must be understood as a qualitative variation in a subject, that is "through an intellectual act, the subject actively relates itself to a specific object within its mental 'field of vision'" (217), and posits the object in an intentional existence. Accordingly, God's intellect "relates itself directly to his essence (and only to this), and then posits it in *apparentia objective*, in the same way that in the human cognitive process the intentional act relates itself to an object in its mental 'field of vision' and posits it in *esse intentionali*" (218). This explains how the divine essence is the only object to which God directs His *intelligere* and so His knowledge, within the creature appears *denominative* "by the fact that what appears in God *indirectly* is the *undivided* totality of all creatures" (219).

Paladini stresses that, in Auriol's view, God knows individuals just in a mediated way, and the divine essence "turns out to be the only exemplar for the

creation of both specific natures and individuals" (230). So, he partially disagrees with Averroes, who denied that God has complete knowledge of individuals, but he also agrees with him in saying that God's own essence suffices for God to get such a knowledge. Nevertheless, "Auriol's exemplarism [...] does not entail a direct correspondence between archetype and copy, since there can be no correspondence at all between the divine essence and creatures, based on something holding between idea and *ideatum*" (233) supposed by Augustine. On the contrary, Auriol grants his model upon the original concept of "equivocal exemplar", that is God's essence acts like an exemplar cause that produces effects different from it. By formulating this model, Auriol "is able to contest precisely the traditional model of creation: equivocation requires no conformity of the being to an idea, so there is no contradiction in the fact that the single *ratio* of divinity is *equivocally* the exemplar cause of different forms" (235).

Still, Scotus' breakthrough is important even in the light of the efforts of some Franciscan masters in re-discussing Platonism. This debate is presented by William Duba (*From Scotus to the* Platonici: *Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes*), who focuses on Novocastro, Caracciolo and especially the Platonism of Meyronnes. Duba starts from the opposition between Scotus' reduction of divine ideas to intelligible objects and Augustine's exemplarism, showing how Novocastro tries to place the Subtle Doctor and Plato close together. According to Hugh, "ideas exist" and "are creations cognized objectively from eternity", including "divine ideas of individuals, relations, genera and differences" (249). So, he essentially agrees with Scotus in thinking of divine ideas as the cognized object insofar as objectively known by God. Still, at the same time, he defends Plato from Aristotle's accusations, denying that he claimed the real being of the ideas, and attributing to him a Scotist view. In its turn, instead, Caracciolo's is an attempt to reply to Auriol's criticisms, "reasserting Scotus' view holding the ideas to be formally distinct in the divine essence, and criticizing Auriol severely for arguing that a relation of likeness should run from God, the exemplar, to creatures, the exemplified" (254). Conversely, Caracciolo holds that the relation of likeness "does not go from the divine essence to creatures, but rather from creatures to the divine essence" (256) and his thought can be summarised in the following three theses: 1) "distinct cognizables, including matter and form, accidents and passions, have distinct ideas in God", whereas 2) negations and privations have no corresponding ideas; and 3) "all ideas in God are practical, in the sense that God can produce or do everything he cognizes".

Special attention should be given to Meyronnes's account of divine ideas, which openly breaks with Scotus and tries to retrieve Augustine and Plato. Nevertheless, Meyronnes distinguishes between two senses of the "idea", a theological and a metaphysical, attributing to the first group Augustine's divine ideas and limiting the second group to universals. So, from the theological point of view, he subscribes to Augustine's position, whereas from a metaphysical side he seems to mainly follow Avicenna. As Duba notes,

> "from Augustine, Meyronnes takes [the view] that the ideas are exemplars formally in the divine mind [...] and eminently contained in the divine essence. From Avicenna, he gets that ideas are precise quiddities, that is, they express what it is to be something, and they express just what it is to be something shorn of the trappings of being any particular instantiation. [...] Finally, from Plato, he states that an idea is the formal definition (in a broad sense) of a given thing, that is, a form" (269).

A crossbreed between Scotus and Augustine is, instead, that of Petrus Thomae, as presented by Garrett Smith (*Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being*). The goal of Petrus is twofold: "first he offers a definition of the divine idea largely derived from Augustine, second, he identified this definition with the Scotist notion that the objects of divine knowledge are the intelligible quiddities of creatures" (374). Accordingly, with Augustine, Petrus's divine ideas are "stable principles" eternally present in God's mind, according to which creatures are formable to their proper nature; at the same time, the Spanish Franciscan also denies Scotus's claim that divine ideas are produced by the divine intellect, trying to disarm the contradiction between the two different formulations of the instants of natures' sequence formulated by Scotus, the first presenting a creation of the divine ideas by God, the second claiming that the quiddities of the creatures are contained by the divine essence and represented by it to divine intellect. According to Peter, the production is only metaphorical, and Scotus did not actually affirm the first position, that of divine ideas' production. Therefore,

> "the divine essences is like a perfect and infinite mirror, which can represent every other being. There are representations in the divine essence, but they have no causal relation to the divine essence. [...] The representations of creatures are in the divine essence, but they are not caused by it. They are not in it subjectively, however, as a part of the divine essence, but as a reflection that shines out of a mirror" (385).

Yet, relevant elements of Platonism, even if influenced by Augustine, can be found also in Petrus' defense of the reality of the divine ideas. According to Peter too, ideas "have a real, true, and eternal being distinct from the divine being" (387). Moreover, there is "a plurality of eternal beings, namely, God and all the quiddities of creatures that are contained in and represented by the divine essence" (389). A conclusion pushing Peter even to accept the existence of a *plura aeterna*, a position defended by the necessity of a positive plurality of eternal relations of reason between the possible creatures and the divine mind. But also a perspective that forces Peter to defend a different account of "nothing" in the definition of creation as *ex nihilo*.

After Bonaventure and Scotus, a crucial turning point for the Franciscan Schools of the 14th century is—of course—William of Ockham. From the side of the divine ideas, Ockham is also the main responsible for their dismantlement. In his chapter (*Le idee divine in Guglielmo di Ockham*), Alessandro Ghisalberti follows the steps of Ockham's dismissal, which first of all starts from criticism to Scotus's instants of nature. Ockham challenges especially

Scotus' use of this concept in describing God's logically ordered knowledge, first of his essence and then of the essence of His creature. According to Ockham, such a view cannot be defended: either by a formal distinction or by a distinction of reason. Indeed, there are no instants of nature in God, who "in every imaginable instant knows his own essence, knowing at the same instant all creature, since he knows everything in a unique act of knowledge" (407).

But what is Ockham's own solution? As Conti too remarks, Ockham understands the sole divine essence as "insufficient from granting the rationality of creation, since the production of something is rational if and only if the producer analytically knows what he is going to produce—and creatures in no way are the divine essence" (480). Accordingly, the *Venerabilis Inceptor* wipes out the entire debate on divine exemplarism by a simple redefinition of the term "idea". For Ockham, the world idea is a connotative or a relative term, "that is", in the words of Ghisalberti, "the term idea has not any *quid rei*, it does not own an autonomous significant content" (408). The idea is nothing but "a description of what the name means, and it is the following: 'The idea is a thing known by an intellective productive principle, looking at which the active principle is able to produce something in the real being'" (408). Ockham's original solution is so that

> "the very creature is the idea, first of all, because it fits all the components of the given definition of the idea; it is known by an active productive principle, and God looks at the idea to produce in a rational fashion. Indeed, even if God knows his own essence, if he would not know what he can produce, it would produce it in an unaware way, and not rationally, and so not through the idea. Thus, God really looks at the producible creature and looking to it he can actually produce it" (409).

Or, with the words of Conti, for Ockham "God knows creatures not mediately by understanding something else, but immediately in themselves, and creates what He creates directly, without using something else as a formal principle of his action" (481). Hence, the divine ideas, Ghisalberti stresses, "are not to be placed in God as exemplars really existing in the divine mind, turning to which the divine intellect produces the creatures, but they rather are placed in God only *obiective*, inasmuch as entities that he knows, since ideas coincide with the things itself, insofar as they are producible by God" (412).

As Ghisalberti stresses, Ockham's account is a direct consequence of his thought regarding divine omnipotence and a new conception of the creature as a radical individual reality. Indeed, exemplarism seems to Ockham a constant obstacle to the consideration of the simplicity of God's essence and the radical contingency of the nature he created. A view representing the main *novitas* introduced by Ockham in the Franciscan School. According to Ghisalberti, the latter is especially the idea that "the absolute freedom of the creator God, and the importance of the single individuals raised out of God's act of love [...] are treated by Ockham by saving them from any preexisting order, and entrusting them to God's absolute and ordered power". Therefore, "there is no needed to pass through the attribute to God's intellect of ideal abstract knowledges, and, ultimately, conflicting with his full simplicity; the rules of

the Aristotelian logic must be respected, but they cannot be extended to the investigation on the contents of the *scientia Dei*, free from any obligation to temporality" (425). Accordingly, Ghisalberti argues, there is no access anymore to what Scotus called a "theology in itself", but just to a "theology of the viator", a non-metaphysical attempt to approach God, «according to which theological epistemology must distinguish the path marking the epistemic structures of the human subject respect to the epistemic enigma lying in the *potentia Dei absoluta*, characterized by an incomprehensible distance" for human knowledge (425–426).

However, despite the strength of Ockham's attack to exemplarism, traces of this doctrine can be still found in later authors like John of Ripa, as proven by Andrea Nannini's essay (Immensa exemplaritas. *La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa*). Nannini unearths, in particular, the way Ripa rethinks the problem of the relationship between God's unity and the multiplicity of the creatures. Ripa's metaphysics is intentionally over-complex, and grounded on God's absolute immensity and on the fundamental metaphysical mechanism of the *replicatio unitatis divinae*. This latter could be described as a "system of progressive articulations, originated from the divine essence understood as a One, each communicates *ad extra* and adds to the previous ones a new denomination of perfection" (433). By this principle, the internal punctiform unity of God can be multiplied on a plurality of creatural levels. Such a *replicatio*, which according to Nannini reprises, metaphysically, the mathematical generation of numbers, generates different "latitudes", namely metaphysical dimensions populated by the various perfections of the creatures, that is by their ideas; finally, on a third level, it generates individuals. A crucial source of Ripa is overall the treatise *De unitate De et pluralitate creaturarum*, which the Franciscan erroneously attributed to Anselm of Canterbury, but that was actually written by Acardus of Saint-Victor.

Thanks to his peculiar approach, Ripa is able to deny all univocity between God and the creatures, accepting a relation of analogy between the perfections of God and the created perfections. What Ripa takes from the Pseudo-Anselm is indeed a threefold articulation of the ideas:

> "a first level is the very divine essence, which is immense and creative perfection; a second level is represented by the multiplicity of the ideas in the mind of God, in the *Verbum*, eternally thought without being necessarily temporally produced; only on a third lever we have the temporal production of the things eternally thought by God, which determine the richness and the multiplicity of the created Universe, which is shaped, through following *replicationes*, on the original perfection contained by God's essence" (441).

According to his idea of God's overflowing infinity, ideas are for Ripa infinite, and from the same perspective, Ripa also proposes a harsh attack against Duns Scotus's doctrine of the production of the ideas, which Nannini rebuilds meticulously.

The last essay of this valuable collection is that of Conti. His contribution provides a very complete overview of the evolution of medieval exemplarism

(to which we already referred several times) focusing especially on the logical tools that Medieval authors used to face the issue, and showing the almost-deterministic evolution that the various logical approaches impose to these doctrines. Conti looks in particular at the classic problem of identity and distinction, and their use in explain the relationship between the divine essence and divine ideas or, mutually, between different ideas in God. As he notices, from this perspective Medieval authors can be divided into two groups: a first one (made of all those coming before Scotus, such as Bonaventure, Aquinas, Olivi, etc.) pivot especially on real identity, falling into many difficulties and paradoxes when they try to conciliate God's omnipotence with the rational structure of possibilities He contains and actualizes. Indeed, these authors are pushed by their very premises to defend the identity of the divine essence and the divine ideas. The second group of authors (gathering Henry of Ghent, Duns Scotus, and almost the totality of the 14th century Franciscans), opts instead for weaker relations such as formal or intentional distinction. This tradition has "a more functional logical apparatus with respect to their goal, *i.e.* distinguish the ideas between them and from divine essence and at the same time preserve their (real) identity with it" (468). Nevertheless, "without an instrument such as the formal distinction [...] it is almost impossible for a late medieval thinner not to end up either denying the existence of ideas in God or making them practically independent from Him" (484). Yet, Scotus account is destined to collapse against the criticism of Ockham, who breaks with the *Subtle Doctor* especially for not accepting his use of the formal distinction and for questioning the use of intentional distinctions within the articulation of the instants of nature.

Other final remarks of Conti contribute to analyzing the entire evolution of the problem of the divine ideas in Franciscan thought, by pointing out three different approaches. A first on is that of "some people, not particularly aware of the contrast between philosophical tools and the content of Augustine's doctrine of exemplarism", which tried to defend and clarify that the relation between the Aristotelian reason and the enigma of the Christian God's infinity by inadequate means. These authors, such as Alexander of Hales, Aquinas, Bonaventure, or Olivi, introduced "a somehow distorted interpretation of the views they intended to illustrate", identifying divine essence and divine ideas. A second group, composed by James of Ascoli, Peter Auriol and Petrus Thomae, pointed especially at constraining the theological problem within the boundaries of their previous metaphysical and conceptual apparatuses, often ending up in denying the problem initially posed by Augustine. Yet there is just a third group, including Duns Scotus and Ockham, trying to develop new concepts and paradigms "that will adequately explain the content of faith, or at least be wholly compatible with it, thereby breaking new ground for philosophical thinking" (487). A debate concluded by the gigantomachy between the two Franciscan masters and which—we may stress—ends with the success of Ockham's razor, able to undermine the very foundations of Augustine's approach.

Michael Quisinsky

Gibt es eine katholische Philosophie?

1. Eine keineswegs überholte Frage: „Gibt es eine christliche Philosophie"?

Eine christliche Philosophie könne es so wenig geben wie eine christliche Mathematik oder eine christliche Physik – so postulierte mit aller wünschenswerten Klarheit der Philosophiehistoriker Émile Bréhier im Jahre 1931.[1] Recht schnell erwies sich freilich, dass sich hinter der vermeintlichen Klarheit grundsätzliche Fragen auftaten: Was ist überhaupt Philosophie? Was ist das Christliche? Wie verhalten sich beide zueinander? Diese Fragen brachten 1933 führende Vertreter des christlichen Denkens – genannt seien nur Maurice Blondel, Jacques Maritain und Étienne Gilson – und mit Edith Stein auch eine christliche Denkerin im Konvent der Dominikaner von Juvisy zusammen.[2] Der Konvent war nicht nur Gastgeber dieser seinerzeit im französischen Katholizismus einflussreichen Debatte (mit dem Titel *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*) darüber, was das Denken und näherhin das christliche Denken ausmacht, sondern als Sitz der Éditions du Cerf auch wichtiger Impulsgeber für das christliche Leben sowie für die Verschränkung von christlichem Leben und Denken in Frankreich und darüber hinaus.[3] Die Frage, ob es eine christliche Philosophie gibt, ist auf Grund ihres Gegenstandes – es geht ihr letztlich um Gott und die Welt und damit um „alles" und sogar noch mehr – nicht einfach abschließend beantwortbar, zumindest nicht dergestalt, dass ein für allemal klar wäre, worin genau sie bestünde bzw. bestehen könnte. Trotzdem oder gerade deshalb bleibt diese Frage erstaunlich aktuell, legte doch jüngst unter diesem Titel der katholische Philosoph Denis Moreau bedenkenswerte Reflexionen vor.[4] Wenn sich die „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen" auf ihrer Tagung 2016 der Frage „Welche Philosophie braucht die Theologie?"[5] widmete, kann diese in der Perspektive der

[1] BRÉHIER, Henri: *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, in: Revue de métaphysique et de morale 38 (1931), 133–162, 162. Zur Einordnung s. FOUILLOUX, Étienne: *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*. Paris: Desclée de Brouwer 1998, 151–153.

[2] BRUNIER-GOULIN, Claude: *Y a-t-il une philosophie chrétienne? Un colloque de philosophie à Juvisy en 1933*. Paris: Éd. Franciscaines 2013.

[3] FOUILLOUX, Étienne/CAVALIN, Tangi/VIET-DEPAULE, Nathalie: *Les Éditions dominicaines du Cerf, 1918–1965*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes 2018.

[4] MOREAU, Denis: *Y a-t-il une philosophie chrétienne? Trois essais*. Paris: Éditions du Seuil 2019. Vgl. auch BRITO, Emilio: *La „philosophie chrétienne" a-t-elle un avenir?*, in: Revue Théologique de Louvain 36 (2005), 508–538.

[5] BLAY, Martin/SCHÄRTL, Thomas/SCHRÖER, Christian/TAPP, Christian (Hgg.): *„Stets zu Diensten?" Welche Philosophie braucht die Theologie heute?* (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 14). Münster: Aschendorff Verlag 2019 (im Folgenden wird diese Veröffentlichung im Fliesstext „Tagungsband" genannt).

longue durée am Beispiel der französischen Debatte der 1930er Jahre in einem weiteren Horizont verortet werden. Um diesen anhand ausgewählter Aspekte auszuleuchten, sollen im Folgenden beide Fragen verbunden werden zu derjenigen, ob es eine katholische Philosophie gibt.

2. Eine aktuelle Frage: „Welche Philosophie braucht die Theologie"?

Angesichts ihrer Voraussetzungen und Implikationen erscheint die Frage des Tagungsbandes geradezu sisyphoshaft. Sind Philosophie und Theologie der Gegenwart jeweils für sich genommen unüberschaubare Gefilde, so gilt dies erst recht für die Komplexität ihres Verhältnisses bzw. der Verhältnisse zwischen unterschiedlichsten Philosophien und Theologien. In jedem Fall müssen den o.g. Fragen weitere hinzugesellt werden: was ist überhaupt Theologie? Was heißt „brauchen" oder auch „gebrauchen" in diesem Zusammenhang? Wer stellt diese Fragen und warum?
So empfiehlt es sich, mit Richard Schaeffler[6] der Frage, welche Philosophie die Theologie braucht, zunächst die Frage vorzuschalten, wozu der Glaube überhaupt Theologie braucht. Schaefflers

> „erste Antwort lautet: Theologie, d.h eine wissenschaftlich argumentierende Kriteriologie des themengerechten Glaubens-Verständnisses, entsteht immer dann, wenn innerhalb der Glaubensgemeinschaft die Erfahrung gemacht wird, dass die Inhalte der Glaubensbotschaft (die *fides quae creditur*) auf ruinöse Weise missverstanden werden können, d.h. auf eine Weise, die auch den Akt des Glaubens (die *fides qua creditur*) korrumpiert. Dann ‚braucht' der Glaube eine Theologie, die die Inhalte des Glaubens so auslegt, dass derartige Missverständnisse vermieden werden können."[7]

Der Theologe (und die Theologin) „legt auf den unterschiedlichsten Themenfeldern [...] die Glaubenslehre" nicht dadurch kritisch aus, „*dass er diese Botschaft anhand irgendwelcher an sie herangetragener Kriterien ‚richtigstellt', sondern dadurch, dass er das selbstkritische Potential freilegt und zur Geltung bringt, das in der überlieferten Glaubensbotschaft impliziert ist*."[8]

Nun ist einerseits die Frage, welche Philosophie geeignet ist, „*der Theologie Wege zur Erfüllung ihrer hermeneutisch-kritischen Aufgabe zu weisen*"[9], nicht mit dem Verweis auf eine einzige Philosophie zu beantworten, der sich der Glaube dann ja unterordnen würde. Andererseits kann derzeit ein eklektizistischer Umgang der Theologie mit der Philosophie (bzw. „Gebrauch" der Philosophie durch die Theologie) nicht geleugnet werden, der wahlweise die

[6] Dem zwischen Tagung und Publikation verstorbenen Gründungsvorsitzdenden der Arbeitsgemeinschaft Richard Schaeffler ist der Tagungsband gewidmet, „dessen letzter, in diesem Buch abgedruckter Aufsatz auch ein Vermächtnis ist" (BLAY, Martin/SCHÄRTL, Thomas/SCHRÖER, Christian/TAPP, Christian (Hgg.): *Vorwort der Herausgeber*, in: DIES.: *„Stets zu Diensten?"* [wie Anm. 5], 1–2, 2).

[7] SCHAEFFLER, Richard: *Transzendentalphilosophie und Theologie*, in: BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP (Hgg.): *„Stets zu Diensten"* (wie Anm. 5), 75–85, 75.

[8] Ebd., 76 (Hervorhebungen im Original).

[9] Ebd., 76f. (Hervorhebungen im Original).

Philosophie der Theologie oder die Theologie der Philosophie unterordnet.[10] Es sei zunächst einmal dahingestellt, inwiefern ein systematisch-theologischer Ansatz bzw. gegebenenfalls die Wahl einer bestimmten Philosophie als Magd, Fackelträgerin oder Dialogpartnerin der Theologie „am Ende eine Frage des Charakters und des Temperaments ist"[11] und inwiefern eine „vermeintliche [] Brauchbarkeit"[12] einer Philosophie für die Theologie auch dann noch Aussagekräftiges beinhaltet, wenn tatsächlich ein „Kurzschluss"[13] vor- oder naheliegt. Grundsätzlich führt all dies letztlich zur Frage, was die reale Vielfalt der Philosophie(n) für die Theologie(n) bedeutet und wie sie damit umzugehen hat bzw. haben. So könnte für die philosophische Vielfalt überhaupt analog gelten, was Holger Zaborowski für den französischen Poststrukturalismus postuliert, nämlich dass sie intellektuell – und näherhin theologisch – ernstzunehmen wäre „erstens als Zeichen der Zeit, zweitens als Komplementärphänomen im philosophischen Denken und drittens als Anregung für die Theologie, die Wirklichkeit und auch ihre eigene Tradition neu und vielleicht auch besser zu verstehen, als sie es momentan selbst vermag."[14]

Eine solche optimistische bzw. je nach Standpunkt auch idealistische oder utopische Sicht der Dinge (der abschließend auf anderem Wege zugestimmt werden soll) ist freilich keineswegs selbstverständlich, ist es doch vielmehr alles andere als ausgemacht, ob derzeit fehlende Konsense überhaupt hergestellt werden können oder auch nur sollen. Die Frage nach einem theologisch verantworteten Umgang mit der Vielfalt stellt sich von daher umso mehr.

[10] Thomas Schärtl hat v.a. ersteres im Blick, wenn er den Eindruck äußert, dass sich die verschiedenen Ansätze (besonders) in der systematischen Theologie „dadurch voneinander unterscheiden, dass sie auf unterschiedliche Philosophien und unterschiedliche philosophische Stile zugreifen – und damit (nolens, volens) die Philosophie zu einem Angebote bereit haltenden ‚Denkraumausstatter' der Theologie machen: *Theologie des Leibes* mit Merleau-Ponty und Levinas, *Demonstratio religiosa* mit Foucault und Derrida, *Demonstratio christiana* mit Agamben und Nancy, *Theodizeefragen* mit Swinburne, Stump und Pantinga, *Sakramententheologie* und *Ekklesiologie* mit Adorno oder Habermas, *Eucharistietheologie* mit Marion oder Mauss, *Trinitätstheologie* mit Honneth oder wohlfeilen Interpersonalitätstheorien, *Christologie* eingefädelt mit Kant und Fichte via Krings, *Soteriologie* mit Girard oder Ricœur, oder doch, wenn es hart auf hart kommt, mittelalterliche Metaphysik – nach welchen Kriterien richten sich die profilierten systematisch-theologischen Ansätze der Gegenwart eigentlich?" (SCHÄRTL, Thomas: *Relevanzfragen für eine Philosophie in der Theologie*, in: BLAY/DERS./SCHRÖER/TAPP [Hgg.]: *„Stets zu Diensten?"* [wie Anm. 5], 3–37, 3f. [Hervorhebungen im Original]).

[11] Ebd., 5.

[12] BRACHTENDORF, Johannes: *Braucht die Theologie Philosophiegeschichte?*, in: BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP (Hgg.): *„Stets zu Diensten"* (wie Anm. 5), 57–71, 68.

[13] Ebd.

[14] ZABOROWSKI, Holger: *(Französischer) Poststrukturalismus und christliche Theologie*, in: BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP (Hgg.): *„Stets zu Diensten"* (wie Anm. 5), 181–196, 195.

3. Ein aktueller Lösungsvorschlag: der theologische Ort der analytischen Philosophie

Angesichts der Unübersichtlichkeit dieser Vielfalt, die ja auch ein Reflex der Unübersichtlichkeit der Welt ist, scheint es zunächst nahezuliegen, für den Umgang mit ihr nach einem sicheren Standpunkt zu suchen und von diesem ausgehend mit methodischer Stringenz Ordnung und Klarheit in unübersichtliches Gelände zu bringen. In diesem Sinn ragt aus den die Viefalt widerspiegelnden Beiträgen das Plädoyer Benedikt Paul Göckes heraus, die analytische Philosophie als *ancilla theologiae* zu nutzen,[15] wobei Theologie hier v.a. Dogmatik und Fundamentaltheologie meint bzw. es um deren apologetische Aufgabe zu tun ist.[16] Dass dies die Frage beinhaltet, was das Theologische an anderen theologischen Disziplinen ist bzw. was diese in ein topologisches Zusammenspiel verschiedener Bezeugungsinstanzen einspeisen können, kommt in diesem Zusammenhang wenig in den Blick.[17] Insofern es die Aufgabe besonders der beiden genannten Disziplinen ist, „ihre metaphysischen, ontologischen und epistemologischen Verpflichtungen zu klären und argumentativ als wahre oder zumindest rational akzeptierbare Thesen zu begründen"[18], wird man in der Tat auf wichtige Hilfestellungen durch die analytische Philosophie[19] nicht verzichten wollen. Es dürfte dies allerdings durchaus komplexer sein, als eine vordergründige Klarheit in Göckes Plädoyer glauben machen möchte, die durch eine gelegentlich unterkomplexe Terminologie bzw. daraus folgende Argumentation bei näherem Hinsehen letztlich verunklart wird. Wenn etwa eingangs der „Katholizismus" als „Weltanschauung der römisch-katholischen Kirche, in deren Zentrum Gott und Gottes Offenbarung in und durch seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus stehen"[20] definiert wird, so ist zunächst zu fragen, wer mit „römisch-katholische Kirche" gemeint ist (das Lehramt? Alle Getauften?), wie genau sich weiterhin die „den Katholizismus konstituierenden Annahmen [...] in ihrer Genese aus den Bezeugungsinstanzen der Schrift, der kirchlichen Überlieferung, der theologischen Reflexion, des Glaubenssinns der Gemeinschaft der Gläubigen und des Lehramtes"[21] er-

[15] GÖCKE, Benedikt Paul: *Alter Wein in neuen Schläuchen: Analytische Philosophie als ancilla theologiae*, in: BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP (Hgg.): *„Stets zu Diensten"* (wie Anm. 5), 229–260.

[16] Ebd., 229.245.

[17] Würde sich die pastorale „Motivation der katholischen Theologie als Wissenschaft" auf eine „bessere[n] Vermittlung des Wortes Gottes" (ebd., 234) beschränken, hätte eine solche Reduktion auf eine „Vermittlung" fundamentale Auswirkungen auf das Verständnis nicht nur der Pastoral(-theologie), sondern auch des Wortes Gottes, das in Gestalt der Heiligen Schrift die „Seele der Theologie" sein soll (DV 24). Auf diese und andere Auswirkungen einer weitgehend ausbleibenden offenbarungstheologischen Reflexion (die Ausführungen ebd., 230, Anm. 2 können lediglich als eine Problemanzeige gelten) in Göckes Argumentation kann hier nicht weiter eingegangen werden.

[18] Ebd., 245. Ähnlich bereits ebd., 239 mit Verweis auf Hubert Filser.

[19] Hier im Sinne der weiten Definition von ebd., 244, freilich unter Verzicht auf die polemische Verzeichnung anderer Positionen ebd., 244f.

[20] Ebd., 229.

[21] Ebd., 230.

geben bzw. wie die genannten Bezeugungsinstanzen sich dabei in ihrer Eigendynamik und zueinander verhalten und insbesondere wie damit umzugehen ist, dass ja auch „die in ihrer Geltung zentralen Sätze des Katholizismus, die das Lehramt der katholischen Kirche als Bestandteil katholischer Lehre implizit oder explizit anerkennt"[22], in einer gewissen und gewiss nicht immer spannungsfreien Vielfalt existieren. Bei einer Klärung dessen, was genau in diesem Sinn mit „Lehre" gemeint ist, käme z.B. der Frage ein prominenter Platz zu, wie sich – um nur lehramtliche Beispiele zu nennen[23] – etwa die „Sätze" von *Mirari vos* (DH 2730–2732) oder des *Syllabus* (DH 2901–2980) und die „Sätze" des Dekrets *Dignitatis humanae* (DH 4240–4245) der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (DH 4301–4345) zueinander verhalten. In jedem Fall genügt es angesichts dieses Sachverhalts nicht, einzelne „Sätze" durch Zitate von Theologen zu belegen bzw. illustrieren, denen so faktisch die Rolle von „dicta probantia" zukommt,[24] ebensowenig wie einer vermeintlichen Ungeschichtlichkeit philosophischer Sätze[25] theologisch schon das letzte Wort zukommen kann, wenn doch die Theologie ihrer ancilla Philosophie erst noch folgen soll. Damit aber tritt die Frage nach Geschichte und Geschichtlichkeit, die eben noch vollmundig vor das philosophische Hauptportal des analytischen Gebäudes verwiesen wurde, wenigstens kleinlaut über dessen theologische Hintertreppe wieder in dieses ein. Die genannte Problematik nur vermeintlicher terminologischer Klarheit wird deutlich an der „für die katholische Theologie grundlegende[n] Annahme der Existenz Gottes"[26], die Göcke als Beispiel dient. Hier kann man zwar durchaus der These zustimmen, „dass die Existenz Gottes adäquat [...] im Modus des philosophischen Realismus verstanden werden

[22] Ebd., 230. auch ebd., 232, wo zu fragen wäre, was genau *theologisch* mit „Wahrheit" gemeint ist und wie sich dabei die von Göcke gebrauchten Begriffe zueinander verhalten, die er verwendet bzw. auf die er in Zitaten verweist („Sätze", „Annahmen", und „Prinzipien"). Wohlgemerkt impliziert ein theologischer Wahrheitsbegriff, der z.B. auch eine „Hierarchie der Wahrheiten" (UR 11; vgl. KKK 90 und 234 bzw. EG 36, 37 und 246) kennt, nicht weniger an Wissenschaftlichkeit, sondern ein „mehr als" Wissenschaftlichkeit, das aber dann näher ebenso näher zu bestimmen ist wie seine Rückwirkungen auf die Wissenschaftlichkeit selbst.

[23] Zum Lehramt ebd., 230. Die Vielzahl der im ebd. zur Begründung herangezogenen Zitat von Thomas Schärtl aufscheinenden „Sätze" erhöht die Komplexität nochmals exponentiell, wie Göcke mit Blick auf die Bibel zwar zugesteht, ohne im lapidaren Verweis, dass dies schon immer so gewesen sei, wissenschaftstheoretische Folgerungen daraus zu ziehen.

[24] So Göcke in den Grundlegungen seines Beitrags – Warum wird beispielsweise der Anspruch des Lehramts gerade durch einen Beitrag von Wolfgang Beinert belegt und nicht eher durch einen anderen Theologen oder durch das Lehramt selbst (vgl. ebd., 230, Anm. 3)? Nur nebenbei bemerkt gilt es auch, sich um das korrekte Verständnis entsprechender „Sätze" bzw. Positionen zu bemühen. Beispielsweise „impliziert" Ursula Lievenbrücks Aussage „Gott ist der schlechthin Nichtdefinierbare" (zit. nach ebd., 255) mitnichten, „dass das Nichtdefinierbare mit Gott identisch ist" (ebd.).

[25] Vgl. ebd., 241. Im Übrigen führt das hier zur Begründung (oder Illustration?) herangezogene *dictum probans* von Gottlob Frege zur Frage, ob hier nicht jenseits der Begrifflichkeit eine gewisse Strukturanalogie zu Hegel vorliegt. Ob man dies bejaht oder verneint, es wäre jeweils zu eruieren, was dies theologisch bedeutet.

[26] Ebd., 245f.

kann".[27] Man wird aber das im eben zitierten Satz ausgelassene „nur" hinterfragen dürfen,[28] ist damit doch die Frage nach Theologie als „Reflexion auf die Möglichkeit und auf den Grund des Credo"[29] überhaupt erst gestellt, wenn denn gerade im „Credo – Ich glaube an Gott" theologische Satzhaftigkeit, liturgische Verortung und existenzieller Glaubensvollzug (inkl. Glaubenszweifel) in dichtester Weise zusammenkommen.[30] Damit aber sind theologische „Sätze" nicht mehr „nur" philosophisch und vor dem Forum der Philosophie auszuweisen, haben sie doch aufgrund des von ihnen beanspruchten Zusammenhangs mit der von ihnen ausgedrückten Sache – *fides non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*[31] – auch einen „mehr als satzhaften" Charakter, der einzelne Sätze transzendiert.[32] Diese müssen dann natürlich durchaus vor dem Forum der philosophischen Vernunft bestehen, können diese dabei aber auch bereichern, was in mehrfacher Hinsicht komplexitätssteigernd ist. Wird diese spezifische Art (im Sinne der Analogie-Regel) bzw. Zielrichtung (im Sinne eines „mehr als") theologischer „Sätze" nicht berücksichtigt, könnte der Eindruck einer bemerkenswerten Parallele entstehen zwischen dem erhobenen Anspruch, dass die eigenen Behauptungen über die Wirklichkeit tatsächlich vertretbar sind,[33] und der zurückgewiesenen Annahme, dass es hinter der Zei-

[27] Ebd., 246.

[28] Man lese dazu Richard Schaefflers Problematisierung von „Monopolansprüchen der Wissenschaft": SCHAEFFLER: *Transzendentalphilosophie und Theologie* (wie Anm. 7), 81.

[29] Walter Kasper, zit. nach GÖCKE: *Alter Wein* (wie Anm. 15), 238.

[30] Dazu KASPER, Walter: *Der Gott Jesu Christi* (= WKGS 4). Freiburg: Herder 2008, 45f.: „‚Credo in unum Deum' [...] Dieser erste Satz ist zugleich der Grund-Satz des ganzen Credo; er enthält implizit den ganzen christlichen Glauben [...] Gott – das Heil der Welt und des Menschen – ist sozusagen das eine Wort in den vielen Wörtern der Theologie [...] Bevor man also fragt: ‚Existiert Gott?' und bevor man antwortet: ‚Gott existiert' oder behauptet ‚Gott existiert nicht', muss man wissen, was mit dem vieldeutigen Wort ‚Gott' überhaupt infrage steht." Zwar handelt es sich beim letzten Satz wohl um einen Seitenhieb gegen das gleichnamige, einige Jahre zuvor erschienene Buch von Hans Küng, in unserem Fall interessiert er aber als Verweis auf das Wort „Gott" als Wort des *Glaubens*, d.h. als Wort im Rahmen eines umfassenden relationalen Geschehens (vgl. DV 5, so ebd., 13).

[31] *Thomas von Aquin*: *S.th.* II-II, q.1, a.2, ad 2, vgl. KKK 170.

[32] Dies ist auch philosophisch denkbar, wie SCHAEFFLER: *Transzendentalphilosophie und Theologie* (wie Anm. 7), 81, aufzeigt.

[33] Dazu völlig zu Recht GÖCKE: *Alter Wein* (wie Anm. 15), 239: „Wer, wie Dogmatik und Fundamentaltheologie, etwas über die Wirklichkeit behauptet, und anders lässt sich der Katholizismus in Anbetracht des traditionellen katholischen Selbstverständnisses nicht verstehen, der muss, wie in jeder anderen Disziplin, die etwas über die Wirklichkeit behauptet, Rede und Antwort stehen im Bezug auf die Frage, welche metaphysischen und epistemologischen Verpflichtungen katholische Sätze mit sich bringen, und ob diese Verpflichtungen und Annahmen heute noch aus Sicht der Philosophie und Naturwissenschaft vertreten werden können. Da aus katholischer Sicht ‚der Grundsatz, dass Vernunft und Offenbarung sich letztlich nicht widersprechen können, [...] nach beiden Richtungen [gilt und] in Konfliktfällen zur Überprüfung unseres Vernunftwissens und unseres Offenbarungsglaubens, die beide geschichtlicher und kontingenter Art sind, heraus[fordert]', müssen Dogmatik und Fundamentaltheologie daher unter Einbezug des interdisziplinär gegenwärtigen wissenschaftlichen Kenntnisstandes, also im Dialog mit Philosophie, den Natur- und Geisteswissenschaften, Argumente dafür entwickeln, dass die von ihnen als Teil katholischer Lehre hermeneutisch geklärten Aussagen wahr sind oder, je nach Satz des Katholizismus, ohne Widerspruch zu

chenhaftigkeit der Wirklichkeit keine Objektivität gibt.[34] Überhaupt kann man fragen, ob die Aufgabe theologischer Sätze nicht eher die einer (protologisch-eschatologischen) „Orientierung"[35] sein könnte (was die Wahrheitsfrage gerade nicht ausklammert, sondern in einen größeren Zusammenhang stellt) als eine Art von Definition („Abgrenzung") anzustreben, die in Gefahr steht, entgegen ihrer Intention verkürzend zu sein bzw. die Wahrheit der angezielten Sache nicht ausreichend in den Blick zu bekommen? Vielleicht würde dies auch einfacher möglich machen, andere Positionen nicht als „bloße Behauptung ohne systematische Relevanz"[36] oder „bloßes Gerede"[37] zu betrachten, sondern (wenigstens) als „Denkoptionen"[38], die auch ihre *particula veri* beinhalten. Auf diese Weise ließe sich dann vielleicht sogar auch das berechtigte und für die Theologie unverzichtbare Grundanliegen Göckes, Glaubensaussagen bzw. – „-sätze" als philosophisch denkbar auszuweisen, aus der Engführung seiner Begründung und Entfaltung befreien.[39] Denn spätestens, wenn sich Verkürzungen und nur scheinbare Klarheiten verselbständigen, kann eine Engführung die gewünschte Stärkung des Glaubens und seiner Inhalte nicht mehr leisten und sich sogar ins Gegenteil verkehren.

Zudem erklärt sich aus dieser Problemkonstellation her wohl auch der Neuscholastikvorwurf an die Adresse der analytischen Philosophie bzw. Theo-

anderen wissenschaftlichen Erkenntnissen epistemologisch legitim als Glaubenswissen anerkannt werden können" (das Zitat im Zitat entstammt einem Beitrag von Hubert Filser, Auslassungen durch Göcke). M.E. besteht eine Spannung zwischen „wahr" und „ohne Widerspruch zu anderen wissenschaftlichen Erkenntnissen anerkennbar", die als erkenntnisgenerierend theologisch erst einzuholen gilt.

[34] Der theologische Blick auf die Wirklichkeit entspräche dann strukturell dem philosophischen, den Roland Barthes vom Eiffelturm aus auf Paris wirft (bzw. die „bekannten Punkte" Barthes' entsprächen den theologischen „Sätzen" Göckes): „In dem vor ihm ausgebreiteten Paris unterscheidet er [der Besucher des Eiffelturms] spontan unauffällige – weil bekannte – Punkte und hört doch nicht auf, sie zu verknüpfen und sie innerhalb eines großen funktionellen Raumes wahrzunehmen. Kurz: Er trennt und ordnet. Paris bietet sich ihm dar wie ein virtuell präpariertes Objekt das der Intelligenz vorgelegt wird, das er jedoch selbst durch eine letzte Anstrengung des Geistes konstruieren muß: Nichts ist weniger passiv als der Blick den der Eiffelturm auf Paris ermöglicht. Diese Tätigkeit des Geistes, ausgeübt durch den bescheidenen Blick des Touristen, hat einen Namen: das Entziffern" (zit. nach ZABOROWSKI: *[Französischer] Poststrukturalismus* [wie Anm. 14], 184).

[35] Zu diesem Anliegen GÖCKE: *Alter Wein* (wie Anm. 15), 259.

[36] Ebd., 253 Anm. 47 in der Diskussion mit Hans-Joachim Höhn.

[37] Ebd., 256 Anm. 50 in der Diskussion mit Magnus Striet.

[38] SCHÄRTL: *Relevanzfragen* (wie Anm. 10), 36.

[39] Der „sprachbasierte Zugriff auf den Glauben ist zwar abstrahierend, aber nicht reduzierend: Andere, existenzielle und praktische Dimensionen des Glaubens werden dadurch keineswegs ausgeschlossen. Einzuräumen ist freilich, dass viele analytische Religionsphilosophen der Gegenwart zu einer deutlich kognitivistischen Deutung von Glaubenssätzen der Gegenwart neigen, die die Fragen nach der Begründung dieser Sätze in den Vordergrund stellt. Dass dabei das existenzielle Moment des Glaubens zuweilen unterbelichtet erscheinen mag, heißt aber nicht, dass man diese Dimension neben den Begründungsfragen nicht auch akzentuieren könnte" (LÖFFLER, Winfried: *Analytische Philosophie und Theologie*, in: BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP [Hgg.]: *„Stets zu Diensten"* [wie Anm. 5], 199–227, 210).

logie.[40] So naheliegend dieser Vorwurf im Falle enggeführter und damit auf Dauer wohl wenig weiterführender Konzeptionen ist, so wenig löst der Vorwurf als solcher bereits die zugrundeliegende Problematik. Einen ihrer Aspekte bringt Thomas Schärtl auf den Punkt, wenn er zwar die „Geschichte der Unfruchtbarkeit der vorkonziliaren Neuscholastik" zu erzählen bereit ist, eine darauf aufbauende Erzählung einer nachkonziliaren Linie „von Schmaus zu Rahner zu Metz und Werbick" aber zugleich auch „als Märchen" wertet, insofern sie nicht „die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die Pluralität von philosophischen Stilen [erklärt], die in der Theologie immer noch rezipiert und fortgeschrieben werden, obwohl sie fachphilosophisch aus der Zeit gefallen scheinen."[41] Inwiefern allerdings Schärtls Darstellung, die die analytische Philosophie als passende Antwort auf die Frage der philosophischen Vielfalt in der Theologie insinuiert,[42] die faktische Kontingenz theologischer Erkenntnisgewinnung auch als Chance einer *nolens volens* nachneuscholastischen Zeit würdigen kann, ist nochmals eine eigene Frage. Möglicherweise liegt ein Antwortelement gerade in dieser Kontingenz begründet: ist nicht immer – und sogar im Falle der analytischen Theologie – eine theologie- und philosophiebiographisch bzw. -genetisch unvermeidliche Kontingenz nicht nur nicht zu vermeiden, sondern sogar von theologischer Valenz? Schließlich geht es der Theologie bei aller ihr inhärenten Notwendigkeit, den Glauben auch philosophisch zu artikulieren und reflektieren, um die dem Glauben zugrundeliegende und von ihm angezielte „Sache" (s.o.), die von ihrer personalen und relationalen Dimension nicht absehen kann („Credo").[43]

4. Ein aktueller Vergleich: Erfahrung als theologischer Ort „zwischen" Theologie und Philosophie, Rationalität und Religion?

Angesichts der offen bleibenden Fragen, die aus dem Lösungsvorschlag Göckes resultieren, gilt es weiter zu suchen, wie die (auch im Tagungsband herrschende) Vielfalt synthetisiert werden kann und dies näherhin in einer konstrukti-

[40] BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP (Hgg.): *Vorwort der Herausgeber* (wie Anm. 10), 1–2, 1.

[41] Alle Zitate SCHÄRTL: *Relevanzfragen* (wie Anm. 10), 8.

[42] „Es wirkt so, als wäre es eine Frage der Geographie, des Gemüts, des Temperaments eines Schulgründers, warum an einem theologischen Standort fröhlich *Transzendentaltheologie* getrieben wird, warum an einem anderen Ort dagegen der *Gabediskurs* neu aufgelegt wird, warum wiederum anderswo der deutsche *Idealismus* tief in das Säurebad postmoderner *Text- und Diskurstheorien* eingetaucht wird oder eine nihilistische Bedeutungstheorie und eine Destruktion herkömmlicher Metaphysik dazu benutzt werden, um für das sich von oben einsenkende Offenbarungsgeheimnis einen neuen Platz zu schaffen, während wieder an anderen Orten *neo-marxistisch-postmoderne Theorieelemente*, die empirisch kaum validierbar sind, dafür herhalten müssen, um dem sozialkritischen Impetus des Evangeliums neu Gehör zu verschaffen, wohingegen die analytische Philosophie, die in der Fachphilosophie zum Leitparadigma avancierte, theologisch bislang noch kaum Wurzeln geschlagen hat" (ebd. [Hervorhebungen im Original]).

[43] Zum Problemhorizont immer noch die freilich teilweise durchaus in die Jahre gekommenen Überlegungen von JOSSUA, Jean-Pierre: *De la théologie au théologien*, in: Concilium 60 (1970) – Supplément: *Congrès de Bruxelles. L'avenir de l'Église*, 55–60; vgl. auch das thomistisch-thomasische Echo darauf bei TORRELL, Jean-Pierre: *Théologie et sainteté*, in: Revue Thomiste 71 (1971), 205–221, 207 Anm. 14.

ven und weiterführenden Weise. Hierfür bietet sich ein Vergleich an mit einer weiteren (ebenfalls in sich von Vielfalt geprägten) Publikation, die die seit 2014 im Regensburger „Akademischen Forum Albertus Magnus" gehaltenen Vorträge dokumentiert.[44] Diese zeigt zunächst: die Frage, welche Philosophie die Theologie braucht, ist zwar eine wissenschaftlich-universitäre Frage, muss aber auch im Horizont der gesellschaftlichen Verantwortung von Theologie und Kirche behandelt werden, insofern sie im Wissenschaft und Universität übersteigenden Horizont „zwischen Rationalität und Religion" angesiedelt ist. Folgerichtig enthält der Regensburger Band nicht nur Beiträge zu philosophischen und theologischen, sondern auch zu naturwissenschaftlichen und soziokulturellen Aspekten.

Angesichts der eben aufgezeigten Problemhorizonte liegt ein erster wichtiger Beitrag des Regensburger Bandes darin, dass verschiedentlich die (bereits im Tagungsband v.a. in Richard Schaefflers an Immanuel Kant ausgerichteter Grundlegung thematisierte) Dimension der Erfahrung in besonders intensiver und wiederum vielgestaltiger Weise reflektiert wird, was hier nur kurz erwähnt werden kann. Franz von Kutschera etwa problematisiert eine „Vergegenständlichung alles Seienden"[45] als dem intentionalen Denken innewohnende Tendenz, das aber seinerseits „überintentionalen Erfahrungen"[46], wie sie gerade die Religionen kennen, keinen „kognitiven Wert"[47] zuschreiben könne. Die von Kutschera mit Karl Rahner angelegte Spur der Mystik greift im Anschluss Reto Luzius Fetz im Dialog mit Johannes vom Kreuz auf und entfaltet sie von der Trinität her als dem, „was die christliche Religion im Höchsten und Tiefsten zur christlichen macht"[48]. Wie ein naturwissenschaftliches Echo wirken dann die Ausführungen des Neurobiologen Thilo Hinterberger zum Vorgang der Erfahrung, die er in den Satz von Pierre Teilhard de Chardin münden lässt: „Es gibt eine Innenseite der Dinge, die sich ebenso weit erstreckt wie ihre Außenseite"[49].

Die Erfahrung ist aber dann eben auch nur ein Aspekt zwischen Rationalität und Religion, den Philosophie und Theologie berücksichtigen müssen. Einen weiteren stellen die Naturwissenschaften dar, die im Regensburger Band in erfreulicher Klarheit und Offenheit vertreten sind. Beispielsweise zeigt der Physiker Matthias Brack ausgehend von Niels Bohrs Komplementaritätsbegriff, dass und wie sich „naturwissenschaftliches und religiöses Denken [...] zu ei-

[44] BONK, Sigmund (Hg.): *Zwischen Rationalität und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2019 (im Folgenden wird im Fließtext diese Veröffentlichung als „Regensburger Band" bezeichnet).

[45] KUTSCHERA, Franz von: *Wissenschaftliche Weltsicht und der Glaube an einen personalen Gott*, in: BONK (Hg.): *Zwischen Rationalität und Religion* (wie Anm. 44), 51–67, 60.

[46] Ebd., 65.

[47] Ebd.

[48] FETZ, Reto Luzius: *Gotteserfahrung in der Du- und Ich-Form. Zur Struktur christlicher Mystik*, in: BONK (Hg.): *Zwischen Rationalität und Religion* (wie Anm. 44), 68–85, 66.

[49] HINTERBERGER, Thilo: *Spiritualität, Religion und Naturwissenschaft*, in: BONK (Hg.): *Zwischen Rationalität und Religion* (wie Anm. 44), 253–267, 263. Das von Hinterberger nicht belegte Zitat findet sich in TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Der Mensch im Kosmos (1959)*, München: Beck ⁴2010, 45.

nem einheitlichen Weltbild"[50] zusammenfügen können. Diesen Aspekt der Komplementarität im Sinne Bohrs greift Sigmund Bonk in seiner ausführlichen Einleitung auf und macht auf Parallelen bei Augustinus und Nikolaus Cusanus aufmerksam.[51] So entfaltet er zunächst vom Namensgeber des „Forums Albertus Magnus" her eine Möglichkeit des Zusammenspiels von Glaube und Vernunft, die in einer „grundsätzlich positiven Sicht der Spannung zwischen Rationalität und Religion"[52] gipfelt. Bonk verweist sodann auf eine Parallele der Äußerungen Bohrs aus dem Jahre 1962 mit einer hermeneutischen Grundlegung aus Joseph Ratzingers *Einführung in das Christentum* aus dem Jahre 1968: „Dass heutige Physik über das Gefüge der aristotelischen Logik hinausgehend in dieser Weise denkt, ist doch wohl auch schon Auswirkung der neuen Dimension, die die christliche [Trinitäts-]Theologie eröffnet hat, ihres notwendigen Denkenmüssens in Komplementaritäten".[53]

Die Frage ist nun, wie das in einer solchen komplementären Sicht liegende Potential gehoben werden kann. Bei Bonk selbst macht sich in der Folge bemerkbar, dass es ihm zwar „im Anschluss an Albert primär um eine Verteidigung des spannungsreichen, deswegen aber nicht gegensätzlichen Gefüges von wissenschaftlicher Rationalität und christlicher Religiosität" ging, aber „nun, im Anschluss an Ratzinger, der Versuch einer Verteidigung des christlichen Glaubens gegenüber besagter Rationalität erfolgen"[54] soll. Damit ändert sich der Ton merklich, denn im Modus der Verteidigung werden Antwortelemente oder auch nur berechtigte Fragen deutlich weniger im Sinne einer Komplementarität oder produktiven Spannung gewürdigt.[55] Im Beitrag von Karl-Heinz Menke wird übrigens dann noch viel stärker ein „Entweder-Oder" strukturbildend,[56] von dem man fragen kann, wie es die Weite „zwischen" Ra-

[50] BRACK, Matthias: *Komplementarität als Brücke zwischen Physik und Religion*, in: BONK (Hg.): *Zwischen Rationalität und Religion* (wie Anm. 44), 268–283, 280.

[51] BONK, Sigmund: *Zur Einführung*, in: DERS. (Hg.): *Zwischen Rationalität und Religion* (wie Anm. 44), 11–47, 27 bzw. 29.

[52] Ebd., 26.

[53] Zit. nach ebd., 29.

[54] Ebd., 33.

[55] Die Argumentation Bonks ist natürlich komplexer, als es folgendes (als Beispiel für einen apologetischen Unterton dienendes) Urteil nahelegen könnte: „Um eine, wenn irgend möglich mit vereinten Kräften vollzogene, entschiedene und kompromisslose Zurückweisung der vergifteten Äpfel aus der Kiste der Postmodernisten sollte es eigentlich allen denkenden Christen zu tun sein" (ebd., 37.). Die im Begriff der „Postmodernisten" insinuierte Anspielung auf die „Modernisten" verweist auf die Frage nach der Bewertung von Geschichte und Geschichtlichkeit des Glaubens und der Theologie. Davon hängt auch ab, wie die Zusammengehörigkeit von Menschwerdung Gottes und Menschenrechten, die Bonk aufzeigen will, gedacht und begründet werden kann. Hier wäre wohl eine differenziertere historische Darstellung Bonks Anliegen dienlicher: „Nachdem die Kirche seit den Zeiten ihres der Menschenliebe geradezu übervollen Begründers tatsächlich sehr viel für die Emanzipation der Kinder, Frauen, Sklaven und Armen getan hatte, traten ihr in und nach der Französischen Revolution antiklerikale Mächte entschieden und kämpferisch mit eben diesem Schlagwort ‚Menschenrechte' entgegen, das dann besonders im Vatikan lange verhasst geblieben ist" (ebd., 40).

[56] MENKE, Karl-Heinz: *Das Tribunal des zeitgenössischen Relativismus. Joseph Ratzingers Argumente für die Erkennbarkeit der einen Wahrheit*, in: *ebd.*, 192–217, 199.

tionalität und Religion philosophisch und theologisch in den Blick bekommt.[57] Dass im Tagungsband wiederum Klaus Müller just in Joseph Ratzinger einen Gewährsmann für sein pantheistisches Modell des Ineinanders von Philosophie und Theologie findet,[58] schlägt dann einen Bogen vom Regensburger Band zurück zu diesem.

5. „Katholische Philosophie" als Antwort auf die Fragen der Vielfalt?

Angesichts der Vielfalt in Philosophie und Theologie und in ihrem Verhältnis zueinander, die hier nur ganz ausschnitthaft in einigen Implikationen gegenwärtiger Debatten problematisiert werden sollte, stellt sich die Frage nach gangbaren Wegen, das mit der zweifellos vorhandenen Spannung gegebene Potential auch tatsächlich zur Entfaltung zu bringen. Eine im Anschluss an Julia Kristeva als „Komplizenschaft"[59] zwischen Anthropologie und Theologie zu charakterisierende Zusammenarbeit stellt dabei für Philosophie und Theologie komplementäre, aber in der Komplementarität eben auch unterschiedlich akzentuierte Aufgaben bereit. Im Folgenden soll nur kurz skizziert werden, worin diese für die Theologie bestehen könnten.

Zunächst sieht Wilfried Löffler eine „Hermeneutik des Verdachts gegenüber der eigenen Tradition"[60] als wenig hilfreich an, theologische Erkenntnis zu erheben. Sekundiert wird dies von Johannes Brachtendorfs Nachweis, dass Philosophie (und dies gilt analog auch für die Theologie) immer schon ein nicht nur synchrones, sondern auch diachrones „Gespräch über die Generationen und Zeiten hinweg"[61] darstellt. Gerade die Theologie könnte die grundsätzliche Geschichtlichkeit auch des Denkens als Stärke ins Spiel bringen, wobei übrigens im Sinne ihrer eschatologischen Dimension auch künftige Generationen und Zeiten nicht aus dem Auge verloren werden dürfen. Was das synchrone Gespräch angeht, deutet Thomas Schärtl in Weiterführung von Karl

[57] Nebenbei bemerkt ist im Regensburger Band die Offenheit der Naturwissenschaften für die Theologie umso bemerkenswerter, als sie anders als mancher theologische Beitrag auf Apologetik verzichtet.

[58] „Es führt kein Weg darum herum: Für eine Theologie, die *Vernunft* groß schreibt – und was sollte sie unter dem Vorzeichen der Spätmoderne und angesichts des Verdachts struktureller Gewaltförmigkeit der monotheistischen Denkform überhaupt anderes tun können! –, entpuppt sich das Theologumenon von der großen Differenz als dekonstruktionsbedürftiges Märchen. Ausgerechnet in Benedikt XVI. dafür einem Gewährsmann zu begegnen, wird nicht jedem ins Schema passen. Was mich von dieser unerwarteten Gewährsinstanz freilich dennoch fundamental trennt, ist unbeschadet aller Gemeinsamkeit hinsichtlich der Fundamentalität des Logos die Zentralstellung des autonomen, selbstbewussten Subjekts, die Ratzinger/Benedikt XVI. zu keiner Zeit anzuerkennen vermochte, vielmehr als ins Aporetische führende Anmaßung des modernen Menschen verstand, während ich sie als *conditio sine qua non* einer auf dem Areopag der Vernunft rechenschaftsfähigen Theologie betrachte. Von woanders her wüssten wir denn überhaupt um so etwas wie einen Logos, wenn nicht einzig aus der unmittelbaren wissentlichen Selbstbeziehung!" (MÜLLER, Klaus: *Idealismus und Theologie. Ein prekäres Syndrom mit Zukunftsvermerk*, in: BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP [Hgg.]: *„Stets zu Diensten"* [wie Anm. 5], 87–101, 94).

[59] Zit. nach ZABOROWSKI: *(Französischer) Poststrukturalismus* (wie Anm. 14), 196.

[60] LÖFFLER: *Analytische Philosophie und Theologie* (wie Anm. 39), 214.

[61] BRACHTENDORF: *Braucht die Theologie Philosophiegeschichte* (wie Anm. 12), 66.

Rahner eine vielversprechende hermeneutische Zuordnung von Philosophie und Theologie an, die auch dann Bestand hat, wenn man sie als theologischen Brennpunkt einer Ellipse ansieht, deren philosophischer Brennpunkt nochmals eigens zu reflektieren ist: „Die ‚Dienstleistung' für die Theologen kann bei der Philosophie eben gerade darin bestehen, dass sie jene letzten Fragen im Modus radikaler Fraglichkeit stellt, die für die Theologie von Belang sind oder sein sollten."[62] Mehr noch als Rahner aber will Schärtl die Theologie dabei „sich thematisch nicht eingrenzen (also auch nicht nur auf die menschliche Selbstverständigung festlegen) lassen [...], weil in jedem Thema die Linie in die Radikalität letzter Fraglichkeit weitergezogen werden kann."[63]

Wenn damit aber letztlich jede Frage zu einer theologischen bzw. theologisch relevanten Frage wird, gilt es nochmals rückzufragen, was (inhaltlich und methodisch) gegebenenfalls als das Eigene der Theologie gelten kann und wie dies einem sich als philosophisch verstehenden Fragen nicht nur standhält, sondern dieses sogar bereichern kann. Ausgehend von dem eingangs skizzierten Fragehorizont der christlichen Philosophie einerseits sowie der dem Tagungsband zugrundeliegenden Frage nach der „passenden" Philosophie für die Theologie führt dies zur Frage nach einer „katholischen Philosophie", die diesem Beitrag den Titel gegeben hat. Eine solche ist grundsätzlich paradoxer Natur, denn ihre Definition besteht darin, aufzuzeigen, dass es eine „Definition" im Sinne einer Abgrenzung gar nicht ohne Weiteres geben wird, ist doch wie eben gezeigt jede philosophische Frage auch eine theologische bzw. von theologischer Valenz. Wohl aber bietet die Theologie einen „katholisierenden" Umgang mit der philosophischen Vielfalt an, der einzelne Definitionen würdigen und zur Geltung kommen lassen kann.

Denn betrachtet man es Proprium des Katholischen, eine letztlich von Gott kommende und zu ihm führende Fülle zur Welt kommen und sich entfalten zu lassen, so ist dies angesichts historischer Kontingenz nur mit dieser möglich, allerdings zugleich auch nur über diese hinaus. Mit Hans Urs von Balthasar ist hier auf eine Dynamik „katholischer Integration"[64] zu verweisen, die allerdings, worauf Holger Zaborowski zu Recht hinweist, nicht an einem „vorgegebenen Rahmen"[65] haltmachen kann. Vielmehr übersteigt eine Dynamik des Katholischen jeden Rahmen, den es gleichwohl nicht einfach ignoriert oder negiert, aber der im Horizont eines sich Gottes Lebensfülle verdankenden bzw. verpflichtet wissenden Zuges zur Fülle selbst noch einmal zum Gegenstand der Reflexion wird – womit sie anders gesagt die Grenzen (auch von Sätzen) zum Ort der Erkenntnis macht[66]: „Eine Theologie aber, die den Glauben dazu anleiten will, diese Doppelgefahr [des Objektivismus und des Sub-

[62] SCHÄRTL: *Relevanzfragen* (wie Anm. 10), 37.

[63] Ebd. Dass dies auch die berechtigten Anliegen der analytischen Philosophie integrieren kann, zeigt LÖFFLER: *Analytische Philosophie und Theologie* (wie Anm. 39), 213.

[64] ZABOROWSKI: *(Französischer) Poststrukturalismus* (wie Anm. 14), 193.

[65] Ebd. Auch das Bild der „Symphonie" bzw. symphonischen Wahrheit (ebd., 194) ist in diesem Sinne noch etwas zu festlegend.

[66] Zu diesem Motiv s. QUISINSKY, Michael: *Prolegomena zu einer Theologie als Lebenswissenschaft „auf der Grenze". Papst Franziskus und die theologische Erkenntnislehre*, in: Theologie und Glaube 107 (2017), 137–156.

jektivismus, MQ] zu vermeiden, ‚braucht' eine Philosophie, die gerade an den Grenzen des Wissens eine neue Weise objektiver Gültigkeit entdeckt und so die spezifische Art von objektiver Geltung beschreibt, die gerade religiösen Aussagen zukommt."[67] Eine solche Dynamik begegnet jedweder menschlichen Erkenntnis und jedweder Denkmöglichkeit mit der Unterstellung, etwas zu einem konstruktiven Umgang mit der Wirklichkeit beizutragen. Prinzipiell werden dabei alle Erkenntnisse gewürdigt, aber dies gerade dadurch, dass sie auch als von anderen Erkenntnissen begrenzt gedacht werden.[68] Eine Begrenzung ist damit zugleich eine Ent-Grenzung und umgekehrt. In diesem Sinn kann man von einer be-entgrenzenden Dynamik sprechen, die die Eigenart des Katholischen als „wechselseitige Ent-Grenzung"[69] ausweist. Eine solche „wechselseitige"[70] Dynamik des Denkens (in der Wechselseitigkeit von Leben und Denken) kann aus der Perspektive der Naturwissenschaft mit dem Paradoxiebegriff[71] ebenso begründet werden wie mithilfe philosophischer Denkfiguren wie etwa der Transrationalität[72] als schließlich auch aus einer genuin theologischen Hermeneutik etwa im Sinne eines „differenzierten Konsenses"[73] oder einer „synodalen Vernunft"[74] heraus. Papst Franziskus hat in *Veritatis gaudium* (bes. Nr. 3 und Art. 71) im Anschluss u.a. an *Fides et ratio* auf einen entsprechenden „katholischen" Umgang mit der Philosophie hingewiesen.[75]

[67] SCHAEFFLER: *Transzendentalphilosophie und Theologie* (wie Anm. 7), 78.

[68] Es handelt sich also nicht um eine „Pan-Hermeneutik" im Sinne von LÖFFLER: *Analytische Philosophie und Theologie* (wie Anm. 39), 211.

[69] QUISINSKY, Michael: *„Katholisch". Leben und Denken zwischen „De-finition" und „Ent-Grenzung"*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 70 (2019), 239–253, 249.

[70] Was in der in der vorangegangenen Fußnote zitierten Studie theologisch begründet wird, entwickelt aus philosophischer Sicht SCHAEFFLER: *Transzendentalphilosophie und Theologie* (wie Anm. 7), 83, demzufolge *„das Verhältnis des Subjekts zu seinen Gegenständen nicht einseitig als Gesetzgebung, sondern wechselseitig als Dialog gedacht"* werden muss, was *„die Bedingung dafür [ist], dass verschiedene Subjekte untereinander einen Dialog über die gleiche Sache führen können"* (Hervorhebungen im Original).

[71] BRACK: *Komplementarität als Brücke zwischen Physik und Religion* (wie Anm. 50), 282f.

[72] Damit bezeichnet HINTERBERGER: *Spiritualität, Religion und Naturwissenschaft* (wie Anm. 43), 258, „eine Fähigkeit unseres Bewusstseins, die Rationalität an sich zu relativieren." In der Folge mache dies ein „harmonisches Wechselspiel" zwischen Rationalität und Transrationalität möglich (ebd., 259).

[73] Zu diesem hermeneutischen „Werkzeug" aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche vom 31. Oktober 1999 s. QUISINSKY, Michael: *Theologie als angewandter Glaube. Ökumenische Impulse zur gesellschaftlichen Verantwortung christlichen Lebens und Denkens*, in: Cath(M) 72 (2018), 215–230; s. auch DERS.: *L'intellectus fidei à l'heure du „Nouveau Réalisme". Une perspective oecuménique sur le dialogue entre théologie et philosophie*, in: Revue des Sciences Religieuses 92 (2018), 201–219.

[74] RUHSTORFER, Karlheinz: *Synodale Vernunft wagen. Zu Heiner Wilmers Kritik an der deutschen Theologie*, in HK 73 (2019), 47–50.

[75] Dieser Aspekt spielt keine Rolle in der im Tagungsband abgedruckten kritischen Würdigung MÜLLER, Klaus: *Paradigmenwechsel oder Rollback? Gedanken zur Apostolischen Konstitution Veritatis gaudium und der fälligen Neufassung des Akkomodationsdekrets für den deutschsprachigen Raum*, in: BLAY/SCHÄRTL/SCHRÖER/TAPP [Hgg.]: *„Stets zu Diensten"* (wie Anm. 5), 321–328. Vgl. aber WALLACHER, Johannes: *Die Wirklichkeit verstehen, um die Welt*

Entscheidend ist, dass die „katholisierende" Dynamik kein bloßes Addieren ist, sondern jenseits von Paradoxien neue Erkenntnis generiert.[76] In diesem Sinn ist eine „katholische Philosophie" kein fertiges Gedanken- oder Definitionsgebäude, sondern ein aus dem Glauben heraus erfolgender und im Dialog mit allen Menschen guten Willens erfolgender Prozess kriterien- und vernunftgeleiteten Denkens, der dem Menschen etwas zutraut, weil er auf Gott vertraut.

zu gestalten. Die zentrale Bedeutung der Philosophie für eine missionarische Kirche „im Aufbruch", in: SCHAVAN, Annette (Hg.): *Relevante Theologie. „Veritatis gaudium" – die kulturelle Revolution von Papst Franziskus*. Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag 2019, 259–272, bes. 268ff.

76 Zur Paradoxie s. QUISINSKY: *„Katholisch"* (wie Anm. 69), 241–249; vgl. auch aus der Sicht des Chemikers DICK, Bernhard: *Kann man Paradoxes Glauben?*, in: BONK: *Zwischen Rationalität und Religion* (wie Anm. 38), 284–308, 307f.: „Bei dieser Suche nach der Wahrheit, vor allem aber beim Aussortieren des Irrtums können uns Paradoxien einen unschätzbaren Dienst erweisen. Daher sollten wir uns vor Paradoxien nicht fürchten, wir sollten sie im Gegenteil aktiv suchen und nach Möglichkeit sogar konstruieren, wie es Einstein, Podolsky und Rosen getan haben. Paradoxa entstehen, wenn unsere Beobachtung beziehungsweise das Experiment nicht mit unserer Erwartung, also unserem sicher geglaubten Wissen, übereinstimmt. Haben wir ein Paradoxon gefunden, zwingt es uns, unseren aktuellen Wissensstand und die dazu paradoxen Beobachtungen genau zu überprüfen. Letztlich wollen wir in den Naturwissenschaften das Paradox natürlich auflösen, aber dabei auch eine neue Erkenntnis gewinnen. Wenn wir glauben, dass die Schöpfung sinnvoll und vernünftig ist, dann muss sich jedes Paradoxon lösen lassen – und wir gewinnen eine neue Erkenntnis."

KOBUSCH, Theo: *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne* (= Tria corde 9). Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 454 S., ISBN 978-3-16-155509-1.

Mit *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*, legt Kobusch eine Vertiefung seines Programmes vor, welches von ihm rund zwölf Jahre zuvor in *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*[1] grundgelegt wurde. Es geht um die Frage nach dem Ursprung der Moderne und vor allem um die Entstehung der Subjektivität, die er im Mittelpunkt für ein Verständnis der Moderne sieht.[2] Was ist nun die Eigenart dieses Werkes?

Kobusch beginnt seine Untersuchung mit vier Perspektiven. Dabei macht er schon zu Beginn auf die spätantike Philosophie aufmerksam, wobei er ein Defizit in der Forschung bemerkt. „Die eigentümlichen Grundzüge der spätantiken Philosophie und ihr Einfluss auf die Gestaltung des modernen Denkens sind noch gar nicht recht erkannt" (8). Anders als „klassisch gewordene Antworten" (1) wie von Blumenberg[3], welche den Beginn der Subjektivität mit Augustinus festmachen und den Blick so eher verengen, gelingt es Kobusch, von vornherein einen viel größeren Rahmen von Schulen, Strömungen und Autoren abzudecken.[4] Zugleich knüpft er an Diskussionen an, die seit einigen Jahren von Gill und Sorabji geführt werden, ihren Ausgangspunkt bei Steel nehmen, an denen sich aber die „deutschen Experten kaum beteiligen" (14). Was Kobusch an diesen Diskussionen bemängelt, ist eine Verbindung von Subjektivität und Individualität, welche aber bis in den Idealismus eher als „allgemeine Subjektivität" (18) zu deuten ist. „Weite Teile der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts haben die Gegenstandserkenntnis als eine Zusammenarbeit zwischen der Tätigkeit des Objekts und der des Intellekts, d.h. des Subjekts, verstanden" (18). Ähnliches gilt für den Philosophiebegriff, wobei er, gegenüber Ansätzen, die vor allem den Gegensatz hervorheben möchten, grundsätzlich von der „Einheit der paganen und christlichen Philosophie" (8) ausgeht, da der Schritt zu einer Offenbarungstheologie „erst seit

[1] KOBUSCH, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.

[2] KOBUSCH, Theo: *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne* (= Tria corde 9). Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 1. „Diese Frage der Genese der Moderne kann zugespitzt werden zu der Frage nach dem Ursprung der neuzeitlichen Subjektivität."

[3] Kobusch verweist hier u.a. auf: BLUMENBERG, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996[8].

[4] KOBUSCH: *Selbstwerdung und Personalität*, 1: „Die Antike, d.h. die Spätantike ist für Blumenberg vor allem Gnosis und – in der Gestalt der augustinischen Philosophie – der erste gescheiterte Versuch der Überwindung der Gnosis, während die Neuzeit als die zweite, die endgültige Überwindung der Gnosis gewertet wird."

dem 13. Jahrhundert" (8) zu verzeichnen ist. In Anlehnung an Pierre Hadot ist Philosophie für Kobusch vielmehr Lebensform, welche „Leben und Diskurs in einem" (6) meint.

Nach diesem Auftakt erfolgt eine detaillierte Analyse verschiedener Themengebiete, welche die pagane als auch christliche Philosophie einbeziehen. Methodisch geht Kobusch so vor, dass er die vierzehn Themengebiete anhand der pagan-spätantiken Philosophie einführt, sie in der christlich-philosophischen Antike weiterführt und dann Brücken in die Moderne baut.

Anstelle diese Gebiete nun im Einzelnen durchzugehen, ein Aspekt, der im Rahmen einer Rezension nicht eingeholt werden kann und in den nächsten Jahren sicherlich durch Einzelarbeiten fortgeführt werden muss, soll nur auf ein wesentliches Moment hingewiesen werden, welches in einer Neubewertung christlicher Philosophie als „Metaphysik des inneren Menschen" liegt und das Kernstück der Analyse bildet. Mit Kobusch:

> „Während die Eigentümlichkeit des spätantiken Philosophie- und Aufmerksamkeitsbegriffs vor allem dank der Arbeiten von P. Hadot dem allgemeinen Bewusstsein deutlich gemacht worden ist, ist der ausdrücklich universale Anspruch der christlichen Philosophie wie auch die ausformulierte Lehre vom inneren Menschen und damit der Entwurf einer ersten Subjektphilosophie in der Spätantike noch kaum als solche angemessen zu Bewusstsein gekommen" (11).

Dabei wurde der Begriff des „inneren Menschen" und sein konzeptionelles Potential in der Forschung bis dato eher marginalisiert. Neben Kobusch widmete sich Heckel in den 90-er Jahren einer exegetischen Einordnung[5] der Metapher, die dem Leser erstmalig in Platons *Politeia* IX begegnet, sich aber an ihren rezeptionsgeschichtlichen Anfängen auch bei Philo von Alexandrien und Paulus (2 Kor 4,16; Röm 7,22) finden lässt. Eine erste systematische Einordnung erfährt sie sodann bei Durchrow[6] und einen ausführlichen rezeptionsgeschichtlichen Abriss bei Markschies.[7] In der englischsprachigen Forschung finden sich zudem Beiträge von Betz[8] und bei van Kooten[9]. Während

[5] HECKEL, Theo: *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 53). Tübingen: Mohr Siebeck 1993.

[6] DUCHROW, Ulrich: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 1983², 59–136.

[7] MARKSCHIES, Christoph: *„Innerer Mensch"*, in: DASSMANN, Ernst u.a. (Hgg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Band 18: *Indien-Italia II*. Stuttgart: Hiersemann 1998, 266–312; MARKSCHIES, Christoph: *Die platonische Metapher vom „inneren Menschen". Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie*, in: International Journal of the the Classical Tradition Nr. 1 (1995), 3–18.

[8] BETZ, Hans Dieter: *The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁέσω ἀνθρωποσ) in the Anthropology of Paul*, in: New Testament Studies Heft 46 (Juli 2000) 3, 315–341.

[9] Van KOOTEN, George: *Paul's anthropology in context. The image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 358–374.

Markschies die „Marginalität" (18) der Metapher für die Dogmengeschichte betont, machte Kobusch bereits im Jahr 2006 auf ihre Wichtigkeit aufmerksam.[10] Dabei argumentiert er nun in *Selbstwerdung und Personalität* von zwei Seiten. Zum einen wendet er sich gegen Gilsons Entwurf einer Exodusmetaphysik, welche er mit Beierwaltes und De Vogel ausräumt (254). Zum anderen wird aber gerade vor diesem Hintergrund die „Metaphysik des inneren Menschen" als Subjektphilosophie der Spätantike eingeführt, aber nicht nur als Wesensmerkmal der christlichen Philosophie gedeutet, sondern über „ihre gemeinsame Grundlage" (254), die natürliche Vernunft und die platonischen Herkunft der Metapher, auch als Gemeinsamkeit mit der paganen Philosophie betrachtet.

Die Metapher des „inneren Menschen" birgt tatsächlich ein ungeheures Potential, welches ich in meiner Dissertationsschrift an den rezeptionsgeschichtlichen Anfängen bei Platon, Philo und Paulus erst jüngst konzeptionell zu erfassen versuchte[11] und dabei zum Ergebnis kam, dass Platon mit der Metapher tatsächlich zum ersten Mal in der Denkgeschichte das „Selbst" des Menschen in den Begriff hebt und so die Bahnen zu einer Subjektivität als „Aufmerksamkeit auf das Irreduzible"[12] legt.

Der Beitrag Kobuschs ist deshalb neben dem umfassenden Forschungsspektrum, welches der Autor abdeckt und der philologischen Prägnanz, welche sich durch das gesamte Werk durchzieht, nicht nur aufgrund der marginalen Forschungslage zu diesem Thema von großem Interesse. Zweifelsohne kann er als Ausgangspunkt dienen, vor dem nun wesentliche Eigenheiten des christlichen Denkkreises präzisiert behandelt werden können, sodass nicht nur die Frage nach der Genese, sondern auch die Frage nach vergessenen Konzepten gestellt werden muss. Ein Desiderat, das nun im Wesentlichen auch die Theologie betrifft.

STEPHAN HECHT

NÉRIA, William : *Le mythe de la caverne. Platon face à Heidegger*. Paris : Les Éditions du Cerf 2019, 378 p., ISBN 972-2-204-13293-0.

Le livre de William Néria (WN) se risque à confronter la lecture par Heidegger – plusieurs fois recommencée – de ce que nous préférons appeler l'*Allégorie de la caverne* au sens que Platon lui aurait donné.

Avant son introduction, WN fait figurer l'entièreté de la traduction française de l'*Allégorie* faite par Georges Leroux[13] (23–26), suivie de la traduction française, réalisée par Alain Boutot, de la traduction allemande de Heidegger

[10] KOBUSCH: *Christliche Philosophie*, 64: „Für die Geistesgeschichte ist es von erheblicher Bedeutung, daß die platonische Vorstellung vom inneren Menschen im Christentum auf breiter Basis aufgenommen wurde."

[11] Die Arbeit befindet sich zurzeit in der Publikationsphase.

[12] KOBUSCH: *Christliche Philosophie*, 19.

[13] PLATON : *La République*, Georges Leroux (trad.) (= GF Flammarion). Paris : Flammarion 2001.

(27–30)[14]. Et puis, pour chaque étape de l'*Allégorie*, WN remet les parties en question des traductions respectives de Leroux et de Boutot. Il donne ensuite, à chaque fois, son interprétation de la partie du texte platonicien, puis présente sa lecture de l'interprétation de Heidegger, pour finalement confronter sa lecture à celle de ce dernier.

Le travail WN se divise en trois parties fondamentales, respectivement intitulées « dans la caverne » (41–151), « hors de la caverne » (155–258) et « au-delà de la caverne » (261–354), contenant un découpage de l'*Allégorie* en six stades – chaque partie en comportant deux stades. Le premier stade (« les ombres », 41–101) se consacre à la situation « initiale » (des hommes enchaînés aux cuisses et au cou, ainsi « condamnés » à ne regarder que devant eux, et par conséquent dits « prisonniers », regardent des ombres défiler sur une paroi au fond d'une demeure souterraine en forme de caverne, ombres produites par des objets fabriqués et portés par d'autres habitants). Le deuxième (« entre ombre et lumière », 103–151) considère la libération du prisonnier et le retournement de son âme comme de son corps en direction de la « lumière » produite par un feu, allumé loin au-dessus de lui et des porteurs. Le troisième (« la montée dans la lumière », 155–208) présente la sortie de la caverne et l'exposition du prisonnier à la lumière du jour. Le quatrième (« la lumière », 209–258) s'arrête sur le rapport dudit prisonnier à l'égard des choses s'ouvrant à lui dans la lumière du soleil. Le cinquième (« Le souverain Bien », 261–308) porte bien évidemment sur ce symbole du Bien qu'est le soleil, sa nature et son rapport eu égard à tout ce qui est, ainsi que la remémoration par le désenchaîné de sa vie jadis passée au sein de la caverne. Enfin, le sixième et dernier stade (« l'idée illuminatrice dans la cité », 309–354) envisage la redescente de l'homme libre dans la caverne au sein des habitants qui ne l'ont point quittée et ses conséquences : son exposition à la dérision et à la mort.

L'ouvrage de WN est porté tout entier par sa thèse : « Le mythe de la caverne [...] se découvre être à *l'origine* un appel à la conversion intérieure, au mourir à soi ! [...] Ce mythe, signe de la rédemption de tous les êtres *pour* tous les êtres, résume, en sa substance, la misère et la grandeur de la condition humaine vouée à plus qu'elle ne peut espérer : la surexistence en Dieu » (354). « Conversion intérieure » et « rédemption » qui auraient lieu selon l'auteur par l'union mystique de l'âme et de l'Idée du Bien, résultat de la... dialectique : « Ce prodige de l'union mystique à l'Idée du Bien, l'âme le réalise grâce à la science dialectique, qui lui permet de passer au-delà de toutes les déterminations intelligibles et donc de son intellect pour ni n'être ni pas être le non-être ! L'âme unie à l'Idée du Bien [...] a simplement trouvé [...] le Bien par-delà l'essence de tous les êtres » (276).

Cette lecture, découlant, nous semble-t-il, d'une interprétation de l'*épékeina tès ousias*, expression utilisée comme on le sait par Platon pour signi-

[14] HEIDEGGER, Martin : *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du* Théétète *de Platon*, Alain Boutot (trad.) (= Bibliothèque de la philosophie). Paris : Gallimard 2001.

fier ladite « transcendance du Bien » et qui marquerait selon WN la « césure métaphysique entre les régions hénologique et ontologique, la première région n'étant jamais en contact avec la seconde [...] » (279), n'est pas celle de Heidegger. Ce dernier pense au contraire ladite transcendance en tant que *potentialisation* (*Ermächtigung*) : le Bien étant ce qui dote l'étant de sa puissance d'être, et c'est dire : *d'être pour de bon*, soit encore : bon à ce qu'il a à être ; sa puissance (*dunamis*) et son apriorité faisant qu'il est au-delà du domaine (*ousia*) auquel appartiennent tous les étants (*ta onta*)[15].

Or, c'est précisément là ce que WN reproche à Heidegger :

> « Jusqu'à présent, la plupart des interprétations du mythe recélaient [sic] un fond de transcendance platonico-chrétienne, mais avec Heidegger, *exit* cet arrière-plan spirituel : il est question de faire table rase du passé en l'approchant phénoménologiquement ! [...] C'est pourquoi nombre de schèmes interprétatifs platoniciens ne sont pas en adéquation avec ceux de Heidegger, en ce qui concerne l'arrière-plan spirituel de l'allégorie. La divergence quant au fondement spéculatif et spirituel de l'interprétation du mythe est donc abyssale, entre Platon et Heidegger » (361).

S'il n'y a pas lieu ici d'infirmer ou de confirmer les conclusions de l'auteur, on peut toutefois relever un certain nombre de points problématiques concernant tant la compréhension par celui-ci du sens du travail phénoménologique et herméneutique de Heidegger que celle de l'*Allégorie* en question.

Soulignons d'abord ceci : pour Heidegger, il ne s'agit pas de proposer une interprétation de l'*Allégorie* qui serait plus correcte que celle des traditions sous l'égide desquelles se place synchrétiquement WN. Mais de préparer *la* possibilité d'un autre commencement pour la pensée occidentale, par le questionnement sans cesse approfondi de l'impensé de son commencement grec, dont Platon marque le début de l'institution – et par là-même de son éloignement – en tant que métaphysique. Or, cet impensé a fondamentalement à voir avec ce que les Grecs ont entendu avec le mot *alèthéia*, traditionnellement traduit par « vérité ». Heidegger y entend l'« événement » où quelque chose se trouve arraché à son retrait (*Lèthè*, *Verborgenheit*) et en devient privé (*un-verborgen*). Il traduit dès lors le mot signant pour lui le destin de l'histoire occidentale par *die Unverborgenheit*, soit en français – propose Boutot dans le sillage de Jean Beaufret – « l'être ouvert sans retrait » ou « l'hors retrait »[16].

Or, dans notre *Allégorie*, se joue selon Heidegger l'exténuation (*das Schwinden*)[17] de cette expérience foncièrement grecque de l'*alèthéia*. Platon y expose comment l'homme grec gagne son essence d'être humain par un arrachement toujours plus originaire au retrait, jusqu'à pouvoir regarder en face et droitement l'origine de tout ouvert sans retrait comme de toute rectitude de l'intelligence faisant face à tout ce qui s'y présente à et devant elle. L'ex-

[15] Cf. HEIDEGGER, Martin : *De l'essence de la vérité, § 14. Le Bien : la potentialisation de ce dont il retourne avant tout*, 128–133.

[16] Ibid., *Préface du traducteur*, 12.

[17] Cf. ibid., *§16. L'exténuation de l'expérience fondamentale de l'alèthéia*, 139–145.

périence du retrait à partir duquel a nécessairement lieu à chaque fois l'être ouvert hors retrait – portée au moins une fois à la parole par Héraclite – s'efface dès lors chez Platon au profit de la justesse ou rectitude (*homoiosis, orthotès*) avec laquelle l'intelligence peut prendre en vue ce qui précisément est d'ores et déjà hors retrait. La vérité peut dès lors se domicilier au sein du jugement et prendre pour sens celui de la *rectitudo* puis, comme on le sait, de l'*adæquatio*[18].

Pour ce qui est de l'interprétation de Platon, l'auteur use de nombreuses citations provenant d'une multitude de dialogues platoniciens (de jeunesse, de la maturité et tardifs) sans tenir compte de la diversité de leurs provenances, contextes, perspectives et moments dans le déploiement d'une pensée platonicienne qui n'est jamais figée. De même, les passages retenus pour être le commentaire original par Platon de son *Allégorie* peinent à nous convaincre, comme le choix de ne pas s'appuyer sur les images et analogies du soleil et de la ligne, pour l'interpréter, sous prétexte « que celles-ci ne font qu'annoncer son symbolisme plus qu'elles ne l'expliquent » (35). Plus préoccupante encore, sa lecture de la symbolique de l'*Allégorie* s'avère problématique, pour ne pas dire erronée, notamment en ceci : les ombres de la paroi symboliseraient « les objets empreints de sensibilité » (356), alors qu'elles renvoient aux images des réalités matérielles sensibles ; les objets manufacturés correspondraient « dans le commentaire [de Platon] aux données rationnelles issues des sciences telles que la géométrie, l'arithmétique et l'astronomie » (ibidem), alors qu'ils sont les symboles des réalités matérielles sensibles ; et la lumière du feu serait celle de « la rationalité basique » (357) alors qu'elle symbolise l'ouverture de visibilité sensible. Enfin, la compréhension de plusieurs autres concepts et distinctions fondamentales chez Platon nous semble tout aussi problématique : la *doxa* ressortirait aux « connaissances tronquées et inexactes » (49), alors qu'il est établi pour Platon qu'un avis, sans jamais pouvoir devenir *épistèmè*, peut tout à fait être vrai, au sens de droit ou correct ; le sens et le statut, jamais véritablement expliqués ni définis par WN de ce que Platon entend, dans la *République*, par *hupothésis* (240), *éidos* et *idéa*, ce qui ne permet pas à WN de comprendre que ce Heidegger entend par « être » (au sens métaphysique de l'étantité de l'étant) ne vise pas d'abord et avant tout quelque chose d'autre que ce que Platon entend par « idée » (242).

EMMANUEL MEJÍA

[18] Cf. ibid., § 2. *Le retour au cœur de l'histoire du concept de vérité n'a pas pour but de confirmer historiquement nos préjugés, mais de nous faire entrer dans le domaine de l'expérience grecque initiale de l'alèthéia (l'ouvert sans retrait)*, 24–36.

CAJTHAML, Martin/VOHÁNKA, Vlastimil: *The Moral Philosophy of Dietrich von Hildebrand*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2019, 222 pp., ISBN 987-0-8132-3250-8.

In den letzten Jahren ist im angelsächsischen Raum ein bemerkenswertes Interesse an der Philosophie Dietrich von Hildebrands zu verzeichnen. Ein großes Verdienst ist John Henry Crosby zuzuschreiben, der mit seinem medial wirksamen „Hildebrand Project" dem 1977 verstorbenen Hildebrand ein Denkmal setzte und durch Übersetzungen und Neuauflagen seiner Werke den Diskurs dazu begünstigte. Die Philosophie des Husserl-Schülers leidet im Vergleich zu der anderer Schülerkreis-Kollegen gegenwärtig unter einer gewissen Vergessenheit. Das gilt im Besonderen für den deutschsprachigen Raum, der erst in jüngster Zeit monographische Arbeiten zu Hildebrand hervorgebracht hat. So wundert es kaum, dass der erste öffentlichkeitswirksame Band, der sich einer Darstellung der Moralphilosophie von Hildebrands widmet, kürzlich in englischer Sprache vorgelegt wurde – und zwar von den Olmützer Philosophen Martin Cajthaml und Vlastimil Vohánka. In insgesamt fünf thematischen Kapiteln werden zentrale Motive der Moralphilosophie Hildebrands vorgestellt, namentlich: *moral epistemology* (6–39); *the concept of value* (40–90); *akrasia* (91–122), *value blindness* (123–152) sowie *love and happiness* (153–202).

Die Moralepistemologie Hildebrands wird auf die Frage hin zugespitzt, wie die Gegebenheit von Werten in epistemischen Akten zu verstehen sei. Maßgebend für ein solches Verständnis ist die Kontextualisierung der Einflüsse Franz Brentanos und Max Schelers auf Hildebrand. Brentano habe den Blick auf die axiologische Dimension mentaler Akte geöffnet und die Erfahrungs- und innere Wahrnehmungsdimension gegen den apriorischen idealistischen Formalismus rehabilitiert. Hildebrand knüpfe daran an, wenngleich er sich von Brentano insofern abgrenze, als für Brentano der Erkenntnisakt selbst ein emotionaler, während der emotionale Akt für Hildebrand auf responsiver Ebene angesiedelt sei. Scheler habe in Kants Abneigung gegen Werte als vermeintlich historisch kontingente Größen eine Fehlprämisse erkannt, nämlich die Verankerung von Werten im Bereich empirischer Güter (25). Hildebrand teile Schelers Anliegen, Werte empirieunabhängig zu begründen (25–29), sie so zu rehabilitieren und auf diese Weise zu einer objektiven Werteerkenntnis vorzudringen. Final wird darauf aufbauend beschrieben, wie sich Werte in der Erfahrungswelt als mentale Akte konstituieren (29–38).

Ihre Ausführungen über das Konzept von Werten konzentrieren die Autoren auf die Sphären verschiedener Bedeutungs- und Verbindlichkeitsebenen von Wichtigkeit in der Grundspannung von intrinsischer Wichtigkeit und der Wichtigkeit lediglich subjektiver Befriedigung – eine Unterscheidung, die seit Hildebrands Dissertation dessen ganzes Œuvre durchzieht. Beide Sphären, obwohl ihnen die Terminologie des „Glücks" gemein ist (45), lassen sich zunächst phänomenologisch voneinander unterscheiden, um sodann aus dieser Unterscheidung auf eine grundsätzliche ontologische Differenz zu schließen. Das Glück der subjektiven Befriedigung und das Glück der Teil-

habe am Schönen, Guten, intrinsisch Bedeutsamen, dessen Geltung außerhalb des Subjektes selbst liege, seien voneinander zu unterscheiden (46). Gerade dieses Beispiel veranschaulicht den Transzendenzbezug und die ästhetische Mittelbarkeit intrinsischer Wichtigkeit, die hier aber nur gestreift werden. Die Erkenntnis intrinsischer Wichtigkeit – darin münden die fortlaufenden Ausführungen – sei für Hildebrands Ethik die wesentliche Quelle sittlicher Verpflichtung. An dieser Stelle wird auch ein wesentlicher Unterschied zu Schelers Werteethik identifiziert, dem die Autoren Emotivismus vorwerfen (204). Während für Kant die Erfahrung des Sollens den kategorischen Charakter sittlicher Pflicht ausmache, ist es für Hildebrand der Wert (59). Neben einer komparativen Untersuchung hinsichtlich der Herleitung moralischer Verpflichtungen (63–71) widmen sich die Autoren dem Konzept des Guten bei Hildebrand in seiner Bezüglichkeit zur klassischen griechischen Philosophie (72–89). Letzteres führt zur Diagnose, dass Hildebrands Philosophie in Kontinuität zum griechischen Denken stehe, die Philosophie damit nicht revolutioniere, sie aber phänomenologisch anreichere (90.)

Der Dialog zwischen griechischer Antike und Hildebrand wird in der Wiederentdeckung der Akrasia fortgesetzt. Dem Phänomen, warum Menschen sich im Bewusstsein des Guten für das Schlechte bzw. das hierarchisch niederstehende Gut entscheiden, widmet sich Hildebrand so, wie es lange vor ihm schon Platon tat. Kam Platons Analyse zum Schluss, dass solche Phänomene auf Formen verirrter Vernunft zurückzuführen seien, macht Hildebrand in augustinischer Tradition das voluntative Moment entsprechender Entscheidungen stark. Die Unterscheidung der Wichtigkeit in eine intrinsische und eine subjektiv befriedigende Kategorie erlaube es Hildebrand, eine Wahlfreiheit zwischen zwei unterschiedlichen Handlungsmotiven anzunehmen. Während die platonische Konzeption also allein die Vernunftverfassung des moralischen Subjekts verantwortlich mache, sei es bei Hildebrand die willentliche Präferenz gegenüber zwei qualitativ unterschiedlichen objektiven Werten, sprich letztlich die moralische Grundeinstellung des Subjekts. Inhaltlich unmittelbar daran anknüpfend widmet sich das Kapitel zur „Wertblindheit" umfassend den Formen und Fehlformen moralischer Grundeinstellung. Die phänomenologische Präzision, mit der Hildebrand das moralische Subjekt analysiert, wird an dieser Stelle schematisch aufgearbeitet.

All dies mündet in das längste Kapitel, das sich Hildebrands Liebesphilosophie widmet. Das besondere Interesse der Autoren gilt dabei Hildebrands Verständnis von der Legitimität des Eigeninteresses (166–174) und seiner Synthese aus Liebe und Glück (174–185), um so im Dialog mit empirischen Befunden personale Liebe als höchstes Glück begreifen zu können (185–196). Damit wird nochmals deutlich, dass Hildebrands Moralphilosophie, phänomenologisch angereichert, der Tradition aristotelisch-thomistischen Denkens nähersteht als des kantianischem (196–201).

Zunächst ist klarzustellen, dass es sich bei dem Buch nicht, wie der Titel suggerieren mag, um eine Gesamtdarstellung der Moralphilosophie Dietrich von Hildebrands handelt. So bleiben etwa die Sozialphilosophie und spezi-

fisch christliche Abhandlungen gänzlich unerwähnt. Es ist kein klassisches Einleitungswerk für den Einsteiger im engeren Sinne. Vielmehr haben wir es, was die Autoren eingangs transparent machen (3), mit einer Auswahl von Untersuchungen zu tun, die nicht den Anspruch auf vollständige Darstellung erheben, sondern eher einer systematisch aufeinander aufbauenden Aufsatzsammlung ähneln. Es empfiehlt sich, das Buch als Ganzes zu lesen, da sich die Kapitel gegenseitig hermeneutisch ergänzen und erschließen. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage nach der Begründung und Erkenntnis intrinsischer Werte sowie deren Sitz im Leben der menschlichen Person. Deren Konzept wird eindrücklich vorgestellt, was auch dem uninformierten Leser einen soliden Eindruck der Materie vermittelt, wenngleich eine pointiertere Leserführung diesem Ziel noch dienlicher wäre. Nur wenig zufriedenstellend fällt der Versuch aus, einen Anschluss an den breiteren philosophischen Diskurs zu suchen, denn der Bezugsrahmen (Scheler, Brentano, Kant, Platon, Aristoteles) ist durchgehend eng gesetzt und so bleiben die Traktate *nolens volens* oft in einer Binnendiskussion gefangen. Gleichzeitig lässt das Buch aufgrund des stark deskriptiven Ansatzes an entscheidenden Stellen den erhofften apologetischen Tiefgang vermissen.

Wir erleben derzeit einerseits das Nischendasein der philosophischen Axiologie im akademischen Alltag bei gleichzeitiger Hochkonjunktur der Wertebeschwörung in öffentlichen Diskursen – ein Umstand, der regelrecht nach einer Renaissance der Beschäftigung mit Wertephilosophie verlangt. Ein solches Unterfangen lag nicht in der Absicht der Autoren. Dies ändert wenig an der Tatsache, dass Cajthaml und Vohánka das Interesse an vergessenem Denken wecken, implizit auf Desiderate gegenwärtiger Philosophie und Theologie aufmerksam machen und so einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, Dietrich von Hildebrand und eine ganze dahinterstehende philosophische Denkrichtung wieder in den philosophischen wie theologischen Diskurs zu integrieren. Damit haben sie einen wesentlichen Beitrag zum Fundament geleistet, auf dem eine entsprechende Renaissance aufbauen kann, die Cajthaml und Vohánka hoffentlich auch weiterhin prägend begleiten werden.

The Moral Philosophy of Dietrich von Hildebrand leistet nicht nur einen gelungenen intellektuellen Zugang zum Denken eines unterschätzten Philosophen, es ist auch ein allgemeiner Zugang zur philosophischen Axiologie und eine Schatzgrube für jeden Philosophen und Theologen, der in Zeiten des Zusammenbruchs normativer Ordnungen nach neuen Ansätzen ethischen Denkens sucht.

DORIAN WINTER

BULGAKOV, Sergii: *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*. Translated by Mike Whitton, revised by Michael Miller, with photographs of Sister Joanna's Wall Paintings by Sergei Bessmertnii and an essay by Bronislava Popova, edited by Barbara Hallensleben and Regula M. Zwahlen in collaboration with Dario Colombo. Münster: Aschendorff Verlag 2019, 389 pp. ISBN 978-3-402-12042-2.

Erschienen ist das Buch in der Reihe *Epiphania*, als Band 4 der sonst ins Deutsche übersetzten Werke von S. Bulgakov. Dieser Band erscheint ausnahmsweise in englischer statt wie sonst in deutscher Übersetzung.

Das Buch des russischen Religionsphilosophen Sergii Bulgakov (1871–1944) hat den Untertitel „An Essay in Dogmatic Interpretation". Es ist ein Essay, keine strenge Abhandlung, sondern reflektierte und inspirierte „Close Lecture", ein Versuch, das letzte Buch der Bibel möglichst „von nahe" zu lesen und dessen Bedeutung im Kontext der ganzen Bibel und seiner aktuellen Botschaft zu bündeln. Die dogmatische Interpretation unterscheidet sich von rein philologisch-historischer Exegese oder religionsgeschichtlicher Komparatistik; sie hält sich an die Rolle von Christus als Lehrer, wie er in der Offenbarung des Johannes „zum Wort" kommt. Christus kommt nicht durch eine apokryphe Vermehrung der Jesus-Worte zum Wort, auch nicht durch eine Religionsphilosophie oder Theorie von aussen, sondern als Paradigma der Auferstehung aller. Auch wenn sich Bulgakov des exegetischen Wissenstandes um 1900 bedient und eine Reihe von Details in vier Exkursen erklärt, geht es ihm nicht um eine „rein gelehrte", kritisch distanzierte Doktrin oder eine Rezeptionsgeschichte zu diesem Text oder zum „Christusbild" in der Geschichte, sondern um Offenbarung von Christus als göttlichem Lehrer. Ein denkender Nachvollzug des Bibeltextes in diesem Kommentar dient wesentlich der Verdeutlichung der Ermahnung und Verheissung für alle Christen, doch die Interpretation ist zugleich informativ, gedankenreich und offen für Fragen, insbesondere bezüglich der Durchdringung von „historischen" und „mystischen" Lesarten.

Die Einleitung im ersten Kapitel und die ersten drei Kapitel als Ganzes dringen ein in den dogmatischen Verweisungszusammenhang des Ganzen und klären den Status eines Buches, das als einziges Buch der Bibel im Haupttitel „Apokalypse" trägt und damit einen eigenen literarischen Charakter mit stilistischen Eigentümlichkeiten ausmacht, der sich von den Evangelien und Briefen des Neuen Testaments unterscheidet. Offb 1–3 präludieren und benennen die Adressaten der sieben Gemeinden bzw. der ersten „Kirchen"; die Auswahl ist nicht völlig verständlich und entspricht eher einer exemplarischen als einer vollständigen Aufzählung. Dass die Aufzählung auch symbolisch ist, zeigt sich in der Zahl 7: Sieben erste Kirchen der ersten beiden Jahrhunderte, jeweils angesprochen und bezeichnet mit einer bildlichen Teilwahrheit der Christologie, machen zusammen die Einheit der Kirche Christi in der Vielfalt aus. Kapitel 2 und 3 der Offb führen die Signaturen dieser sieben Urgemeinden aus, flankiert durch Tadel ihrer Schwächen und Laster. Sie richten sich an die Schutzengel der Gemeinden, vielleicht die späteren Bischöfe. Dabei wird der bestehende Vorrat von prophetischen und

apokalyptischen Bildern der hebräischen Bibel aufgegriffen, obwohl es darum geht, mit zum Teil „alten, bekannten Mitteln" der jüdischen Apokalyptik etwas Neues zu sagen, nämlich Aussagen über den ewigen Gott, der Anfang und Ende ist, auf Christus als Vollender zu übertragen. Es geht darum, „etwas", das sich nicht leicht und eingängig ohne die Macht der prophetischen Bilder und endzeitlichen Trompeten mitteilen liesse, im Medium der Symbolik zu verdeutlichen. Als Offenbarung an Johannes wird auch die doppelte Wirkkraft dieser visuellen und akustischen Vision unterstrichen, die zugleich „tötet" und tröstet (Offb 1,17). Indem sich Johannes *umkehrt*, sieht er die sieben Leuchter Gottes (1,12). Unabhängig von der historischen und archäologischen Klärung der adressierten Gemeinden bilden diese sieben Briefe an die sieben Kirchen Ermahnungen, Verheissungen und einen „geistlichen Spiegel" für alle Zeiten. Es geht Bulgakov um eine typologische Erfassung der Mitteilung an alle Christen in der Geschichte bis in die Gegenwart. Diese ist (nach Offb 2,15–17) auch eine kraftvolle Verurteilung der Lauheit im Glauben und in der Lebensform, der ideologischen Bourgeoisie und der Säkularisierung des kirchlichen Lebens in bornierte Selbstgefälligkeit, die nicht bereut (vgl. 31).

Bilden Kapitel 2 und 3 sozusagen den „Prolog auf Erden", so vermitteln die Kapitel 4 und 5 den „Prolog im Himmel". Hier wird die spezielle Vision des Johannes auf Patmos als Blick in den offenen Himmel präsentiert. Man könnte vereinfachend sagen, dass dem Blick auf die typischen „Erfolge" und „Abstürze" der Kirche der „Höhenflug" der speziellen Visionen des Sehers Johannes folgt. Es ist dieser (vermeintlich epistemische) Zugang zum Übernatürlichen, den Immanuel Kant im Blick auf Emanuel Swedenborg als „Träume eines Geistersehers" verunglimpft hat. Man darf das an dieser Stelle erwähnen, da sich Bulgakov intensiv mit den Höhenflügen und Abstürzen der deutschen klassischen Philosophie auseinandergesetzt hat (vgl. sein Buch *Die Tragödie der Philosophie*, deutsch 1927). Wie steht es nun mit den „Höhenflügen" in der Apokalypse des Johannes? Nach Bulgakov wird hier das spekulative Denken Fichtes und Hegels mit einer Alternative konfrontiert: dem christologischen und in Ansätzen trinitarischen Denken.

Die dogmatische Interpretation erreicht nach Bulgakov ihren ersten und vom Rest des Buches unübertroffenen Höhepunkt in der Bedeutung von Christus als Lamm Gottes. Gemeint ist damit die Ausrichtung und Spezifizierung der gesamten Heiligen Schrift auf die allumfassende Versöhnung („all-embracing *apocatastasis*", 46). Kein Geschöpf im Himmel, auf Erden, selbst unter der Erde wird davon ausgeschlossen. Darin besteht die enorme Bedeutung des 5. Kapitels für den Rest der Offenbarung, aber auch für die Entsiegelung der gesamten Heiligen Schrift. Alles, was in den nachfolgenden Kapiteln noch folgt, sind unerwartete, z.T. schreckliche Bilder, z.T. erhebenden Visionen (etwa vom Neuen Jerusalem), in denen sich die Wirkmacht Christi als Lamm Gottes und Hohepriester und die sich aufbäumenden Gegenkräfte manifestieren. Im Lamm Gottes kulminiert das „Lernen Gottes" in Christo – Bulgakov drückt es weniger „häretisch" so aus, dass Gott mit dem Sohn alles Menschliche durchlebt, ausser der Sünde. Es ist mit dem aufer-

standenen und in den Himmel aufgefahrenen Christus die Geschichte des Sieges des Lamms, am Ende der Geschichte, in der universalen Harmonie, Theodizee und Anthropodizee. Die üppige Symbolik der Johannes-Apokalypse entspricht der Tatsache, wie sehr diese wunderbare Ausrichtung der Heilsgeschichte unser endliches Verstehen übersteigt. Alles in dieser Bildsprache ist dem Missverständnis und der Deformation des endlichen Verstandes oder der Verirrung in angeologische, dämonologische oder astrologische Spekulationen oder Kulte ausgesetzt, wie auch die Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag nochmals gründlich missverstanden werden kann. Das bekannte Gleichnis dazu ist Dostojewskis Erzählung vom Grossinquisitor, der zu einem Schlüsseltext der russischen Religionsphilosophie seit Wladimir Solowjew und dessen Deutung des Anti-Christ wurde. Es kommt mit grosser Wahrscheinlichkeit zur Zurückweisung Christi in Namen eines vermeintlich besser bekannten und institutionell verwalteten Christus-Bildes. Auch über der Novelle von Dostojewski lastet der Schatten eines Missverständnisses, nämlich dass es darin *wesentlich* um eine konfessionelle Polemik gegen die katholische Kirche (statt um eine subtile Selbstkritik der eigenen Kirche) gehe, dass überhaupt eine Fraktion, eine marginale oder etablierte Glaubensrichtung oder irgend ein „unbedeutender" Wurm oder Fisch im Meer durch ein institutionelles Anathema und in voreiliger Vorwegnahme des Endes von menschlichen Richtern vom Heil ausgeschlossen werden könnte. Das Hohepriesteramt Christi steht, wie der orthodoxe Priester Bulgakov durch seine Deutung bestätigt, über allem Klerikalismus und Antiklerikalismus gleichermassen. Deshalb ist die Offenbarung des Johannes im Kern ein mahnender und tröstender sophiologischer (vom Heiligen Geist inspirierter) Beitrag zur Einübung im Durchhalten aller Christen in der Fürbitte für die ganze Kreatur bis zum nahen Endgericht, dessen Datum kein Mensch kennt.

Angesichts der Kirchenspaltungen, Religionsstreitereien und Religionskriege legt sich eine ökumenische Schlussfolgerung nahe, welche nochmals und verstärkt den Grundgedanken der Vielfalt in der Einheit der universalen Erlösung hervorhebt. Die ganze Schöpfung seufzt, und Gott „sinkt" als Christus in die Welt, um mit seinem Wirken, Leiden und Tod alle aus einem allmenschlichen Verstehen heraus zu „richten" und mit seinem Gehorsam ohne Sünde und zur Rechten des Vaters alle zu retten, „damit Gott alles in allen sei" (1 Kor 15,28). Auch darin liegt die Bedeutung dieser wertvollen, mit viel Hintergrund- und Teamarbeit geleisteten Neuedition im Rahmen des Ökumenischen Instituts der Universität Fribourg: sie ist ein Meilenstein in der Neuerschliessung eines weiteren Werks des hervorragenden Denkers der russischen Religionsphilosophie: dessen Beitrag zur dogmatischen Deutung der endzeitlichen Überwindung der Sieben Siegel des Heiligen Buches, die in ihrer Tiefe, Detailtreue und Intensität alle Glaubensrichtungen erreichen und bewegen kann und sollte.

JEAN-CLAUDE WOLF