

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: 69 (2022)

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: 03.04.2026

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

REZENSIONSARTIKEL

MARTIN BONDELI

Friedrich Carl Forberg, ein kantischer Enragé aus der
Frühzeit des Deutschen Idealismus
Zur Edition seiner philosophischen Schriften und Dokumente.¹

Lange Zeit wurde Friedrich Carl Forberg (1770–1848) in philosophiegeschichtlichen Kompendien nur *en passant* und ausschließlich unter dem Stichwort des sich um den Jenaer Philosophen Johann Gottlieb Fichte drehenden „Atheismusstreites“ erwähnt. Man rief in Erinnerung, dass der an der Universität Jena und am Lyzeum in Saalfeld dozierende Radikalaufklärer und Freigeist Forberg mit „verfänglichen Fragen“ zur Existenz Gottes und mit Kernsätzen wie „es ist *nicht Pflicht, zu glauben*, daß eine moralische WeltRegierung oder ein Gott, als moralischer WeltRegent existiert, sondern es ist bloß allein dies *Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte*“ (I, 368)² seinen Anteil daran hatte, dass um 1798 die örtliche Zensurbehörde einschritt und die Philosophie Fichtes zur Irrlehre erklärte. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der in seinen philosophischen Schriften häufiger mit dem von Kants transzendentaler Ideenlehre inspirierten Partikelkomplex des *Als-ob* operierende Forberg sodann auch sporadisch als Vertreter eines Kantianismus idealistisch-positivistischen Typs klassifiziert. Dies in Anlehnung an Hans Vaihinger, der in Forberg den ersten Interpreten wiedererkannte, der Kants Standpunkt einer „Religion des Als-Ob“ treffend charakterisiert habe.³

In den 1970er-Jahren trat eine durch neue Forschungsdesiderate angestoßene Änderung ein. Von diesem Zeitpunkt an manifestiert sich in Monographien zur Genese der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus das Interesse an einer sowohl umfassenderen als auch nicht mehr nur reminiszierenden Kenntnisnahme von Forbergs intellektuellem Profil. Dies nicht zu Unrecht. Wie besonders neuere Untersuchungen, die ihr Augenmerk auf die Elementarphilosophie Karl Leonhard Reinholds und

¹ FORBERG, Friedrich Carl: *Philosophische Schriften*, hg. von Guido Naschert, 2 Bände. Leiden: Brill 2021. Band 1: *Schriften, Dokumente, Briefe* (778 Seiten); Band 2: *Einleitung, Kommentar, Register* (XXXVI Seiten, 344 Seiten). ISBN 978-3-506-76676-2.

² Band- und Seitenangaben beziehen sich auf die vorliegende Edition.

³ Siehe VAIHINGER, Hans: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, 3. Auflage. Leipzig: Felix Meiner 1918, 733–753.

auf die denkerischen Erträge der Frühromantiker und der skeptischen Kantianer richten, belegen, gehörte Forberg zu den kompetenten, thematisch vielseitigen und originellen philosophischen Mitstreitern seiner Zeit.⁴ Der aus einem protestantischen Pfarrhaus in Sachsen stammende, in Leipzig und Jena zum Theologen und Philosophen ausgebildete Forberg war in den frühen 1790er-Jahren Schüler und Kollege des Jenaer Kantianers Reinhold, verteidigte dessen Theorie des Vorstellungsvermögens und konfrontierte diese in Detailbereichen mit scharfsinnigen Einwänden. Seinem Geist und Naturell förderlich wurde dabei vor allem der Schülerkreis Reinholds, zu dem kantisch-aufklärerische Gesinnungsgenossen wie Johann Benjamin Erhard, Franz Paul von Herbert, Carl Immanuel Diez und Friedrich Immanuel Niethammer sowie frühromantische Köpfe wie Novalis und Jens Baggesen zählten. Nach Reinholds Abschied von Jena folgte eine verlegerische und intellektuelle Zusammenarbeit mit dessen Nachfolger Fichte, die allerdings, da Forberg auch die Grundansichten des Wissenschaftslehrers nicht mit Kritik verschonte, nur vorübergehend sein konnte. Seine 1792 beginnende berufliche Laufbahn als Dozent, Verleger und Mitarbeiter am *Philosophischen Journal* Fichtes und Niethammers war in den Anfängen prekär und wurde durch den Atheismusvorwurf zusätzlich belastet („Meine Heterodoxie war landkundig“ – I, 37). Ein offizielles Bekenntnis zur christlichen Religion wurde mit der Zeit unumgänglich. Forberg konnte so nach 1800 als Rektor am Saalfelder Lyzeum Fuss fassen, danach seinen Lebensunterhalt als Geheimer Sekretär, Kanzleirat und Hofbibliothekar in Coburgischen Diensten bestreiten. Nebenbei folgte er seinen altphilologischen Neigungen und erlangte Bekanntheit auch als Herausgeber von Werken der antiken Erotologie.

Gleichsam als Krönung des wiedererwachten Interesses am Schaffen und Wirken Forbergs ist nun jüngst eine zweibändige Edition seiner philosophischen Schriften erschienen. Die von Guido Naschert besorgte Ausgabe versammelt im ersten Band die von Forberg namentlich gezeichneten und anonym veröffentlichten philosophischen Texte, die Schlüsseldokumente zu Forbergs Jenaer Universitätsjahren und zum Atheismusstreit sowie den Briefwechsel von 1791 bis 1841. Der Herausgeber hat keine Mühe gescheut, die Erschließung von Forbergs Gesamtœuvre voranzutreiben. Er hat viele unbekannte Texte Forbergs neu aufgefunden und dokumentiert. Im zweiten Band finden sich eine Forbergs Leben und Werk nachzeichnende Einleitung, welche die Autobiographie *Lebenslauf eines Verschollenen* (I, 13–40) komplettiert, ein ausführlicher Stellenkommentar, die Übersetzungen zu längeren lateinischen Texten (von Peter Struck), so unter anderem zu Forbergs Jenaer Habilitationsdisputation

⁴ Man beachte hier insbesondere FRANK, Manfred: „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1997, 623–647.

De aesthetica transcendentali (I, 67–75; II, 96–101), und die üblichen Register.

Die Ausgabe ist nicht nur in ihrer editorischen und dokumentarischen Leistung herausragend. Sie darf auch als weiterer Meilenstein in der heutigen Erforschung und Interpretation der frühen nachkantischen Philosophie betrachtet werden. Auf ihrer Grundlage wird nun erst eigentlich erkennbar, welches Themenspektrum Forberg in seinem philosophischen Schaffen abdeckte und welche Auseinandersetzungen er mit Kant, Reinhold, Fichte, Schelling und anderen philosophierenden Zeitgenossen führte. Wie sich jetzt ersehen lässt, besticht Forbergs philosophisches Werk nicht nur durch engagiert niedergeschriebene Aufsätze zu historischen, philologischen, philosophischen, pädagogischen und ideologischen Aspekten der Religion. In ihm spiegelt sich auch eindrucksvoll das Bemühen, sich über Sinn und Zweck der nachkantischen Systemphilosophie Reinholds und Fichtes zu verständigen. So wird in Essays und Briefen konstruktiv-kritisch auf Fragen nach einem ersten Prinzip der Philosophie und einer davon ausgehenden Ableitung und Deduktion von Folgeprinzipien und Erkenntnissen eingegangen. Neben der erkenntnistheoretischen wird die moral- und rechtsphilosophische Seite der Systeme Reinholds und Fichtes diskutiert und werden insbesondere die Begriffe der Willensfreiheit und des Strafens unter die Lupe genommen. Schließlich verrät der Blick auf das Schriftenverzeichnis, dass die empirische Psychologie und die Anthropologie zu den Domänen von Forbergs philosophischer Programmatik zählten. Den Leitfaden bildete die Klärung von Fragen zum Materialismus, zum Leib-Seele-Verhältnis, zum Ursprung der Sprache und zur Perfektibilität des Menschen. Zudem strebte Forberg danach, die empirische Psychologie nach dem Vorbild seines Leipziger Lehrers Ernst Platner und des Jenaer Kantianers Carl Christian Erhard Schmid in einer systemischen Gestalt vorzutragen. In diesem Zusammenhang hatte Forberg interessanterweise ebenfalls eine damals zirkulierende Nachschrift zu Kants Vorlesung über Anthropologie zur Hand. In den Aufzeichnungen zur „Seelenlehre“ aus dem Jahre 1796 finden sich aus dieser (von der Kant-Forschung noch nicht ausgewerteten) Nachschrift reichlich Zitate (siehe I, 201–234).

Wie diverse Publikationen aus seinen Jenaer und frühen Hallenser Jahren belegen, rekurrierte Forberg bei der Aneignung der nachkantischen Systemphilosophie Reinholds und Fichtes auch gezielt auf den kritischen Kant. Die eigenwilligen Akzente in seinen Interpretationen zu Reinhold und Fichte kamen so nicht selten auf einer neu durchdachten kantischen Grundlage zustande. Zum Ausdruck kommt dies in der Abhandlung *Ueber die Gründe und Gesetze freyer Handlungen* von 1795 (I, 76–105) und im 1798 erschienenen Journal-Aufsatz *Versuch einer Deduktion der Kategorieen* (I, 308–321).

In der Abhandlung über die freien Handlungen wird kenntnisreich und sachlich differenziert in die damals von Schmid, Reinhold, Heydenreich, Creuzer, Fichte und Schelling umkämpfte Auslegung von Kants moralrelevantem Begriff der Willensfreiheit eingegriffen. Unter affirmativer Bezugnahme auf den Kant der Religionsschrift verteidigt Forberg in einer modifizierten Weise die von Reinhold geltend gemachte Auffassung von Willensfreiheit als Vermögen der Person, sich autonom (aus sich selbst) für oder gegen eine dem Sittengesetz konforme Maxime zu entscheiden. Akribisch wird der von Schmid und Creuzer vorgetragene Einwand zerlegt, dass die Vorstellung eines Selbstgrundes der wollenden Person zwar, um die Zurechenbarkeit ihres Tuns angemessen erfassen zu können, unterstellt werden müsse, systematisch gesehen aber auf eine grundlose, gesetzlose Freiheit, eine Freiheit der Indifferenz, hinauslaufe. Im Gegenzug argumentiert Forberg dafür, dass ein Selbstgrund der Person wenngleich nicht als ein „letzter Grund“, so doch als ein „zureichender Grund“, und dabei als ein Grund, den man „zu suchen“ habe (I, 87), in konsistenter und sinnvoller Weise geltend gemacht werden könne. Forberg hält sich hier offenkundig auf seine Weise an Kants Auffassung zu einem subjektiven „Actus der Freiheit“, dessen Bestimmungsgründe ins Unendliche verlaufen.⁵ Seine Argumentationsrichtung, die auch für heutige Diskussionen zur Willensfreiheit noch lehrreich und spannend sein dürfte, überzeugt meines Erachtens mit dem Raisonement, dass der Selbstgrund der Person als ein zureichender Grund im Falle einer angesichts von Gründen vor sich gehenden Entscheidung für oder gegen eine sittliche Maxime begriffen werden kann. Im Anschluss an einen Prozess der Reflexion über Gründe und unter der Einstellung eines gewissenhaften Entscheidens sagt die Person „Ja“ oder „Nein“ zu einer sittlichen Maxime. Dabei kann die Reflexion über Gründe im Resultat nur zu einem veranlassenden Grund führen. Dieser wird sodann durch das Ja oder Nein der Person akzeptiert oder nicht akzeptiert. Der Gedanke, dass der zureichende Grund zu *suchen* sei und somit den Status einer kantischen Idee habe, kann allerdings nicht einleuchten. Dieser Gedanke, mit dem Forberg einen Mittelweg zwischen begründeter und indifferenter Freiheit beschreiten möchte, kann zwar auf die Reflexion über Gründe, nicht aber auf die gewissenhaft getroffene Entscheidung, das Ja oder Nein, appliziert werden.

Im Aufsatz zur Kategoriendeduktion gibt Forberg eine Kostprobe seiner problembewussten Diskussion eines Aspekts von Kants transzendentaler Deduktion. Forberg geht eigens der subjektiven Seite dieser Deduktion nach, nämlich der Frage, wie Kategorien oder Begriffe a priori objektive Gültigkeit haben können. Dabei geht es ihm insbesondere um die damit

⁵ Siehe KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademieausgabe VI, 21.

verbundene Folgefrage, wie sich die Kategorien auf Gegenstände der Anschauung und Erfahrung beziehen und mit diesen „übereinstimmen“ können (I, 309). Forberg spielt dazu mehrere Hypothesen durch, kommt nach einigen Umwegen und Erprobungen zu dem Schluss, Kants transzendentaler Nachweis der Ermöglichung des Gegenstandes durch Begriffe a priori sei ein aussichtsreicher Weg zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage. Ein Erklärungsversuch, der beim Gegenstand ansetze, oder die Annahme einer prästabilierten Harmonie von Gegenstand und Begriff seien hingegen nicht zielführend. Doch sieht Forberg sich sogleich vor das Problem gestellt, dass die apriorischen Begriffe trotz ihrer Anwendbarkeit und Ermöglichungskapazität die geforderte Übereinstimmung mit der sinnlichen Anschauung und den Daten der Erfahrung verfehlen und sich als leere „Einbildung“ oder „Erdichtung“ (I, 309f.) herausstellen könnten. Weshalb dürfen wir annehmen, dass dem nicht so ist? Forberg schlägt vor, das Problem durch die Einbeziehung eines genetischen Explikationsschrittes zu lösen. Die Kategorien sollen von Haus aus als „*Functionen*“ oder als „*VerstandesGebrauch*“ (I, 320f.), somit als je schon in Anwendung befindliche apriorische Verstandesbegriffe aufgefasst werden. Dieser Ansicht entsprechend, soll von einem „produktiven“ und „contemplativen“ Verstandesvermögen, einem Verstandesvermögen, dem „die transcendente Einbildungskraft“ inhäriert (I, 320), ausgegangen werden.

Forberg gelangt damit zu einem ähnlichen Ergebnis wie der Kant-Interpret Jakob Sigismund Beck, der in der sogenannten „Standpunktlehre“ von 1796 dafür Partei ergriff, die kantischen Kategorien als Organe eines ursprünglichen Vorstellens zu verstehen, das von Anbeginn mit dem Vermögen der Einbildungskraft einhergeht und dadurch zugleich ein – wie dies manche Stoiker glaubten – ursprüngliches Anerkennen des kategorial Erkannten zu bewerkstelligen vermag. Doch sieht Forberg sein Problem mit dieser Berücksichtigung der Einbildungskraft allenfalls in Bezug auf das Verhältnis von Verstand und sinnlicher Anschauung und zu Recht noch nicht in Bezug auf das Verhältnis von Verstand und Erfahrung und damit von formendem Verstand einerseits und gegebenem Stoff der Erfahrung andererseits gelöst. Denn auch der unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit gegebene und durch diese Formen vorstrukturierte mannigfaltige Stoff der Erfahrung sollte als in einer Entsprechung mit dem Verstandesgebrauch stehend plausibel gemacht werden können.

Kants objektive Seite der Deduktion bietet in dieser Hinsicht eine gewisse Perspektive. Denn der hierzu gehörende transzendente Beweis, dass ohne die Kategorien Erfahrungssätze unmöglich sind und die Kategorien ebendeshalb objektive Gültigkeit beanspruchen können, setzt die Vorstellung eines mannigfaltigen Stoffes voraus, der zum Zwecke seiner Artikulierbarkeit durch die Kategorien und entsprechenden Schemata geformt oder vereinheitlicht wird und der sich dieser Formung zu fügen

vermag. Dieses Fügenkönnen deutet auf eine Übereinstimmung der Form des Verstandes mit einem schon formbehafteten Stoff. Allerdings kann hiermit nicht mehr in einem strengen Sinne von einem *gegebenen* Stoff gesprochen werden. Denn der Stoff tritt unter dem formenden Verstand zugleich in einer geformten und insofern veränderten Gestalt auf, dies auch bei einem passiven, sich fügenden Zustand. So wie Forberg die Dinge entwickelt, wird mit diesem Befund eines veränderten Stoffes der Nachweis untergraben, dass eine Übereinstimmung des Verstandes mit dem Gegenstand besteht. Vor allem aber ringt Forberg am Ende mit der Schwierigkeit, dass ein vorausgesetzter „gegebener Stoff“ mit der dargelegten Auffassung eines produzierenden Verstandes nicht vereinbar zu sein scheint: „unsere Theorie widerspräche sich selbst“ (I, 321).

Man könnte an diesem Punkt zu bedenken geben, dass die Resultate des Kategoriegebrauchs mithilfe jener Erfahrungssätze, die den Kategorien zwar subsumiert sind, von den Kategorien aber nicht vollständig bestimmt werden, kurzum: der empirischen Sätze oder Sätze a posteriori, innerhalb eines gewissen Rahmens überprüft und korrigiert werden können. Der gegebene Stoff kann unter dieser Bedingung neben der Möglichkeit des Sich-Fügens oder Sich-nicht-Fügens auch Widerstand leisten und so eine neue Vergleichung von Begriff und Gegenstand aufnötigen. In diesem Sinne wäre zumindest von einer Annäherung an den gegebenen Gegenstand zu sprechen. Zu diesem Punkt, mit dem an die Anwendung der Kategorien zusätzlich eine Überprüfung von Hypothesen geknüpft würde, hat sich Forberg nicht geäußert. Der Plan, den Aufsatz fortzusetzen, wurde aufgegeben. Forbergs Reflexionen zu Kants transzendentaler Deduktion bleiben aber auch in ihrer fragmentarischen Gestalt wertvoll und anregend für ein Weiterdenken. Sie sprechen außerdem dafür, dass Forberg in den 1790er-Jahren nicht nur einem „skeptisch-empirischen Kantianismus“ (II, XXIV) zuneigte, sondern auch einem skeptisch-transzendentalen Kantianismus der Linie Becks und Salomon Maimons.

Beachtenswert und mit der vorliegenden Ausgabe nun in vollem Ausmaß ersichtlich ist Forbergs sich steigernde Kritik am Prinzipiendenken der von Reinhold zu Fichte, Schelling und Hegel fortschreitenden nachkantischen Systemphilosophie. Im Falle Reinholds ist Forberg noch verhältnismäßig moderat. Der Ausgang des Philosophierens von einem die Struktur intentionalen Vorstellens auf den Punkt bringenden Satz des Bewusstseins wird nicht für abwegig gehalten, es wird aber die strenge systemische Fortsetzbarkeit und der Absolutheitsanspruch dieser Struktur angezweifelt. Diese soll deshalb besser als Idee im kantischen Sinne und damit als ein systemischer Grund, der zum Suchen und Streben anleitet, begriffen werden. Im Laufe der Lektüre von Fichtes Ich-Lehre und der frühen Systementwürfe Schellings wird der polemische Ton schärfer und verhärten sich die Fronten. Nach einigem Zögern wird die Option, ein Theorem des sich selbst setzenden Ich an die Spitze der Philosophie

zu stellen und das Ich dabei als ein „absolutes Ich“ zu behaupten, resolut verworfen.

Repräsentativ für diese Absage sind die im *Kritischen Journal* erschienenen „Briefe über die neueste Philosophie“ von 1797 (I, 282–307). Forberg gibt darin seiner Überzeugung Ausdruck, die Annahme eines absoluten Ich entspringe dem spekulativen Bedürfnis, sich ein „Mittelding zwischen dem Etwas und dem Nichts“ vorzustellen (I, 287). Von daher rekonstruiert er das absolute Ich – fast schon wie Hegel – als ein Werden, das sich dem Hin und Her von Sein und Nichts zu entwinden und als ein Drittes zu konstituieren hat. Dabei hält er mit seiner Meinung nicht zurück, dieses Mittelding sei keineswegs ein genialer neuer Anfang des Philosophierens, sondern nur ein weiteres leeres Denkprodukt der spekulativen Metaphysik, mit anderen Worten: eine Fiktion, die nicht den Als-ob-Status kantischer Ideen erreiche, sondern im Bereich bloßer Illusion verbleibe. Die Rechtfertigung dieses Verdikts zeugt von der Vertrautheit mit den damaligen pointierten Einwänden aus dem Kreis der kantischen und frühromantischen Fichte-Kritik. Es wird, bei aller Sympathie für die kühnen Abstraktionen und Höhenflüge des neuen Freiheitsdenkens, Bescheidenheit und Sorgfalt im Umgang mit unserem empirischen und individuellen Ich angemahnt. Unser „Ich“, so Forbergs Resümee in dieser Sache, kann „in keinem denkbaren Sinne des Wortes ein Absolutes“ sein (I, 298). In unserem Ich-Bewusstsein findet sich „nirgends eine Spur von absoluter Dignität“ (I, 300). Zwar können wir als Denkende, wenn wir denken, unmöglich von uns abstrahieren und sind insofern ‚absolut‘, jedoch: „wenn ich, das Abstrahierende, verschwinde, so verschwindet auch hinfort das Abstrahieren mit mir, so wie das Leben mit dem Lebendigen verschwindet“ (I, 300). Manche, die damals in vergleichbarer Weise die durch unser Bewusstsein gesetzte Grenze im Denken des Ich vor Augen führten, waren, wie Friedrich Hölderlin Mitte der 1790er-Jahre, zu dem Fazit gelangt, dass wir des Absoluten wohl einzig im Medium einer ästhetischen intellektuellen Anschauung teilhaftig werden. Doch auch einem solchen Ansinnen steht Forberg fern, repliziert er doch auf den Vorschlag Fichtes und Schellings, das auf sich gerichtete Ich und das Vermögen der intellektuellen Anschauung als ein und dasselbe zu begreifen, mit den Worten: „Nicht nur die intellektuelle Anschauung ist mir unerforschlich geblieben, sondern ich habe auch nicht einmal die geringste Spur finden können, daß irgendwo etwas Unbekanntes dieser Art liegen müsse“ (I, 301).

Nach 1800, mit dem Auftreten von Schellings Identitätsphilosophie und weiteren kongenialen natur- und geistphilosophischen Systemen, hat Forberg seine Kontrapolition offenbar nochmals verschärft. Dafür spricht jedenfalls seine von 1800 bis 1806 erschienene Zeitschriftenrubrik zu den philosophischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen (I, 465–605). Hier werden die aktuellen Beiträge zu Logik, Metaphysik, Moral und

Religion, zwischendurch mit bissig-ironischen Überschriften und Bemerkungen, betont nüchtern und interesselos referiert. Es scheint, dass Forberg in dieser Phase der nachkantischen Metaphysik jedes Vermögen abgesprochen hat, für ein fortschrittsorientiertes, sinnstiftendes Denken einzutreten.

Über Forberg und die Religion ist viel geschrieben worden und wird – mit den nun ausreichend dokumentierten Schriften zum Atheismusstreit – wohl auch weiterhin viel geschrieben und gestritten werden. Forbergs religiöse Position darf man in Übereinstimmung mit dem Herausgeber als „moralisch fundierte Religion ohne Gottesgewissheit“ apostrophieren (II, XXXIII). Mit Kant geht Forberg davon aus, dass die Moral zwar zu ihrer Begründung der Religion nicht bedarf, dass ein religiöser Glaube moralischer Art aber der aufrichtigen Befolgung des Sittengesetzes und der Realisierung der Idee der moralischen Welt zuträglich und insofern sinnvoll und erwünscht ist. In Anlehnung an den Kant der kritischen Schriften schärft Forberg ein, dass die theoretisch-spekulative Vernunft die Existenz Gottes weder beweisen noch widerlegen kann und dass sich für die Existenz Gottes ohnehin nur ausgehend von einem Bedürfnis der moralischen Vernunft in einsichtiger Weise argumentieren lässt. Mit dem Kant der Religionsschrift ist er schließlich der Überzeugung, Religion sei das Verständnis sittlicher Maximen im Sinne göttlicher Gebote. Und da moralischen Geboten mit einem Gefühl der Achtung gefolgt werde, müsse sich auch das Verhältnis zum göttlichen Gesetzgeber durch Respekt und Achtung auszeichnen. Forberg widerspricht damit ausdrücklich Luthers moralisch-religiösem Geist des „Gernethuns“ (I, 329). Als minimal, und dabei auch als schlanker als die Religionslehren Kants und Fichtes, erweist sich Forbergs Religionskonzept insofern, als mit ihm nicht viel mehr als die Idee von Gott als moralischem Gesetzgeber und Weltregenten gelehrt wird. Die Ideen eines moralischen Richtergottes und einer göttlichen Vorkehrung sowie das Postulat der Seelenunsterblichkeit sind so gut wie abwesend. Der Gedanke an ein kommendes „Reich Gottes“ wird zwar aufgenommen, jedoch bald präsentisch, als die hier und heute zu vollziehende moralische Tat, bald symbolisch, als Zeichen der Ermutigung, gedeutet. Kants Lehre der praktischen Postulate findet sich somit bei Forberg in einer verkürzten und aktionistischen Version wieder.

Was das offensichtlich anstößige Diktum einer Als-ob-Existenz Gottes betrifft, hat dieses bei Forberg nicht, wie böse Zungen behauptet haben, ein *Als-ob-Handeln* zur Grundlage, sondern ein *Handeln-als-Ob*. Demgemäß ist die mit dem *Als Ob* angezeigte Gottesungewissheit bei ihm weder spielerische Attitüde noch Ausdruck eines religiösen Zweifels, sondern ernsthaft gemeint und Indiz der Bekräftigung des moralischen Handelns. Im Vergleich zu Kant wird bei Forberg allerdings der Ungewissheitscharakter der Als-ob-Existenz Gottes radikaler zur Geltung gebracht. Es fehlt das bei Kant feststellbare Bestreben, die Annahme des Gesetzge-

bergottes in die Forderung sittlichen Handelns einzubinden, so dass gelten kann: „Wer überhaupt sittlich handelt, handelt *schon von selbst so, als ob* ein Gott ihm jene Handlungsweise vorgeschrieben habe“.⁶ Aufgrund des Vorrangs der Moral vor der Religion, den er in Konsens mit Kant vertritt, versteht sich schließlich, dass Forberg in seiner 1799 veröffentlichten *Apologie seines angeblichen Atheismus* nicht nur den gegen ihn erhobenen Vorwurf des Atheismus von sich weist, sondern sich auch dazu anschickt, die Unschädlichkeit eines theoretischen Atheismus nachzuweisen: „Ich kann fürs erste darthun, daß ich kein Atheist bin, und fürs zweite, daß, wenn ich auch ein Atheist wäre, ich dennoch kein einziges meines Wissens bestehendes Gesetz übertreten hätte“ (I, 375).

⁶ VAIHINGER: *Die Philosophie des Als Ob*, 735.

Aufklärung als christliche Kategoriensicherung. Zum Fehlschluss der
Projektion einer vermeintlichen Theodizee-Logik

Das Buch¹ bildet eine Studie zur Theologiegeschichte Frankreichs 1640–1778. Im ersten Schritt erarbeitet Flasch unter dem Begriff „Augustinismus“ (11, 33, 49) die weltanschauliche Grundlage, die das lateinische Christentum hin zu dieser Zeit prägte: Die Theologie Augustins, der zuerst dem antiken Humanismus bzw. den entsprechenden Ethik- und Freiheitstheorien zugeneigt war, diese aber ab 397 radikal änderte: Natur und Freiheit trafen nicht das Wesen des Menschen, der in Anschluss an Adam gefallen sei; als menschliche Hochmut sollten sie verneint werden; die ganze Natur des Menschen sei als Fleischlich verworfen und jeder Mensch durch biologisches Erbe verdammt in Gottes Zorn; der Mensch sei nicht frei, von sich aus gottgefällig zu sein, sein Wille sei ganz verdorben; des Menschen Ethik und Taten zählten nichts; damit seien Erbsünde und Gottes Gnade die zentralen Achsen der christlichen Religion; Gott als allein Wirkender prädestiniere nach seiner Gnade einen geringen Teil zur Errettung und nach seiner Gerechtigkeit einen großen Teil zu ewiger Verdammnis; dieser Ratschluss sei uns unergründlich; Gott bewirke den Willen zum Heil in den Erwählten und zum Unheil in den Verdammten, wobei letztere selbst Schuld daran seien; ergo: Gottes Gerechtigkeit sei transzendent, sein *bonum* nicht unser *bonum*; er liebe Jakob und hasse Esau (Röm 9,13); Christus sei nur für die Prädestinierten gestorben; Gott wolle nicht, dass alle Menschen gerettet werden; erst so könne die Theodizee aufgelöst werden (vgl. 11, 29–38, 41, 49f., 56, 64, 68f., 73, 90f., 107f., 172–175, 180, 182, 202f.).

Mit der Aufnahme dieser Theologie Augustins durch die Reformation wurde die Frage nach Gnade und Freiheit der zentrale theologische Streitpunkt im neuzeitlichen Frankreich, um den die Konfessionen und innerhalb dieser die ‚Schulen‘ rangen. Das Konzil von Trient legte sich nicht fest, und Paul VII. gebot 1607 Schweigen über das Problem. Mit Jansenius’ *Augustinus* (1640) intensivierte sich der Streit innerkatholisch zwischen Molinismus und Jansenismus. Pascal wurde vom Augustinismus des Jansenius maßgebend geprägt. Flasch betont, dass der spätantike Augustin nicht einfach ins Frankreich des 17./18. Jh. projiziert und Pascal nicht einfach als Jansenist kategorisiert werden könne, aber die oben formulierten Sätze des Augustinismus vertraten – unter Nuancen – Jansenius wie Pascal: Sie meinten, Augustins Gnadenlehre sei die wichtigste Theologie für die katholische Kirche, sie werde von den Jesuiten vernachlässigt und von Luther und

¹ FLASCH, Kurt: *Christentum und Aufklärung. Voltaire gegen Pascal*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann GmbH 2021 (2020), 436 S., ISBN 978-3-465-04582-3.

Calvin missdeutet; der humanistisch-philosophische Freiheitsbegriff aber mindere die Bedeutung Christi Menschwerdung und der Gnade Gottes. Anhänger und Vertreter des Augustinismus jansenistischer Prägung wurden von der Staatskirche verfolgt. Wer augustinistisch argumentierte, geriet in Verdacht des Calvinismus, wer nicht, in den des Pelagianismus. Diese Debatte stand bei Voltaire am Anfang der französischen Aufklärung (vgl. 9, 41, 49, 79f., 81, 90f., 103–105, 109–115, 129).

Augustin versuchte ab 397 zu zeigen, die lateinische Kirchengeschichte und die Bibel würden dasselbe lehren wie er. Pascal übernimmt Augustins Traditions- und Bibeldeutung unkritisch als *die Kirche* und *die Bibel*. Augustins Deutungen wurden aber durch humanistische Quellenkritik in Anschluss an Valla und Erasmus von Denis Pétau und Richard Simon an entscheidenden Stellen widerlegt. Flasch führt uns an philosophische und theologische Akteure heran, die die französische Theologiegeschichte im 17. Jh. prägten, neben den bereits Genannten auch Molina, Habert, Bossuet, Bayle und Locke. Humanistische Theologie und Sozinianismus bemühten sich um ein Christentum, das nicht in Widerspruch zur Moral steht und zeigten *historique-critiquement*, dass Augustins Prädestinationslehre weder biblisch sei noch der Lehre der Alten Kirche entspreche; Augustin habe keine Deutungshoheit, er sei kritisch zu lesen; keine patristische Lehre vor Augustin hätte die Freiheit verneint, sowie keine seine Auslegung von Röm 5 und 9 geteilt hätte; er lege die Bibel zu abstrakt aus, und ignoriere ihren konkreten ethischen Sinn. Voltaire setzte sich zeitlebens intensiv und ernst mit Pascal auseinander und kommentierte Schriften von ihm; Flasch legt hier viel Quellenmaterial vor. Ab 1740 vertiefte Voltaire seine kirchenhistorischen und exegetischen Studien; jene humanistisch-sozinianische Tradition aufgreifend bemühte er sich gegen Pascal bzw. den Augustinismus, nicht ein individualistisches, sondern ein soziales, universales Christentum in Einheit mit ethischen Grundsätzen zu finden (vgl. 24f., 29f., 53, 62, 87, 117–121, 149, 157f., 207, 214–216, 222, 227f., 255f., 294–296, 299).

Augustins späte Theologieübernahmen Jansenius und Pascal. Es kam zu Spekulationen wie, dass die Erwählten bei ihrer Betrachtung der Tortur der Verdammten auch dadurch Gottes Gnade erfahren würden, wie sie erkennen würden, vor welcher Hölle Gott sie errettet habe. Wir kennen solches auch von Luther und Calvin, zu dem Flasch bezüglich den entsprechenden Stellen in der Endfassung der *Institutio* (1559) meint:

„vielleicht der abgründigste und dunkelste Text in der Geschichte des christlichen Denkens. [...] Calvins Entmoralisierung Gottes bedeutet für sein Konzept von Erwählen und Verwerfen: Gott prädestiniert nicht nur die *Auserwählten*, sondern *auch die Verworfenen*. Seine Prädestination ist moralisch zweiseitig, moralfrei, jenseits von Gut und Böse, eher unmoralisch“ (109f.).

In der Tat fragt sich, wie man tatsächlich so etwas glauben kann, ohne vor Panik durchzudrehen; die Motive für solches Denken sind genauso unver-

ständig wie der Inhalt selbst, so dass sich die Frage nahelegt, ob es Ausdruck kranker Menschen ist; Flasch eröffnet sein Buch mit dem Satz: „Goethe fand Pascals denken streng und krank“ (9). Wiederholt fragt Flasch, wie eine solche Theologie mit der Liebe denkbar sei; im Titelbild zu Jansenius' *Augustinus* drückt der Bischof von Hippo Pelagianer mit dem Fuß zu Boden: „Der Künstler hat die kirchliche Prügelszene unter die oberste Überschrift gestellt: Die Liebe Gottes. Charitas Dei. Er wird kaum fragen, was diese Streithähne unter ‚Liebe‘ verstanden“ (77). Hier und da erwägt Flasch psychologische und soziopolitische Erklärungen, insofern das 16. und 17. Jh. mit den Religionskriegen äußerst grausam waren, oder dass Pascal und Calvin nicht primär Systematiker seien, sondern Rhetoren bzw. Prediger, ergo etwas anderes beabsichtigten, als sie konkret schrieben. Nebst der moralischen Kritik verweist Flasch auf die Inkonsequenz des Augustinismus (die dann entsprechend als Bigotterie anmutet): Augustin wie Jansenius vertraten, Gottes doppelte Prädestination sei unergründlich, auch im moralischen Sinne, und meinen dennoch zu wissen, dass diese Wahl nicht ungerichtet sei. Pascal sagte, ohne die Erbsündenlehre müsse man zum Atheisten werden, weil sonst das Leid dieser Welt unbegreiflich sei: weshalb sollten die Menschen derart leiden, wenn sie nicht schuldig wären? „Jetzt weiß Pascal also doch, was bei Gott Gerechtigkeit bedeutet“ (177). Wie der Humanismus und Sozinianismus wehrte sich Voltaire gegen ein solches widersprüchliches und moralisch abstoßendes Christentum. Voltaire meinte, Pascal erkläre Mysterium durch Ungerechtigkeit; ein solch grausamer Gott könne nicht als Liebe gedacht werden; ihn daraufhin in die Transzendenz zu entziehen, führe zu Atheismus, denn, so fragte Voltaire: wer, der gesund ist, könne an einen solchen Gott *glauben wollen*? Voltaire war dabei entgegen der sich zunehmend atheistisch verstehenden französischen Aufklärung stets Theist im Sinne Lockes und des Sozinianismus. Besonders geprägt durch letzteren – „einer kontinuierlichen Strömung zwischen 1450 und 1750 [...]. Ohne sie lässt sich kein historisch gerechtes Bild gewinnen vom Christentum in Zeiten der Aufklärung“ (363) – kam er zu einem sich von abstrakten Bibelspekulationen distanzierenden und sich auf die Ethik Jesu wie Liebe und Goldene Regel – Flasch spricht vom „jesuanischen Christentum“ (246, vgl. 157, 354) – berufenden Christentum; zu einem milden Gott ohne Zorn, einem Gott aller Menschen, denen er als sein Ebenbild Freiheit schenkt. Wie der Sozinianismus wandte sich Voltaire ab von der als kriegstreibend angesehenen augustiniischen Gnaden- bzw. Erbsündenlehre, aber teils auch von den Dogmen der Trinität und der Konsubstantialität des Sohnes, der zwar als Wort Gottes aber nicht als gottgleich gedacht wurde. Diese Dogmen wurden als unbiblische Spekulation des 4. und 5. Jh. interpretiert, wobei Flasch auf deren systematischen Zusammenhang verweist, was ihre Verneinung in der Aufklärung nicht auf Weltanschauung oder gar Zufall zurückführen lasse, sondern auf ein historisch-kritisches Christentum, das zeigt, wie die Bibel von Menschen geschrieben sei, folg-

lich die Verbalinspiration ablehnt und entsprechend in der Bibel dies relativiert, was gegen Herz und Vernunft spricht. Flasch will mit seiner Studie zeigen, dass Begriffe wie ‚Christentum‘ und ‚Aufklärung‘ durch Quellenstudium differenziert werden müssten, mitnichten Gegensätze seien, und Voltaire am Ende einer langen Glaubensstradition stehe, die berechtigten Anspruch habe, sich ‚christlich‘ zu nennen:

„Der christliche Theismus, die Schöpfungsidee und die christliche Ethik waren von seiner Kritik ausgenommen. Insofern blieb das Christentum insgesamt verschont. Voltaire hat es verändert. Aber auch Origenes und Augustin, Thomas von Aquino und Luther haben es verändert“ (421f.).

Tendenziös werde vom Gott der Philosophen gesagt, er sei deistisch und nicht personal, während es hingegen der augustinistische Gott sei, der immer dunkler und kälter würde (vgl. 9, 77, 83, 87, 99f., 107–115, 117, 120f., 135, 157, 159–162, 164f., 168f., 177, 230–232, 234, 240–243, 246f., 252, 255–257, 260, 263, 265, 272–276, 278, 285, 290, 294–296, 298f., 302–304, 313, 315, 325, 336, 341f., 347f., 350–352, 354f., 363, 373f., 381, 384, 392, 396, 400–402, 411f., 417–419, 421–423).

Flasch bietet immensen Quellenaufwand und nimmt den Augustinismus beim Wort, damit keine relativierende Abmilderung aufkommen kann, wobei er Pascals Augustinismus und Voltaires Humanismus nicht gegeneinander ausspielt und selbst keine pauschalisierende Position bezieht. Es geht ihm aber auch um das Ding an sich: Könnte der Augustinismus nicht irgendwie recht haben? Flasch prüft dessen Argumente und steht m.E. mit Voltaire klar *gegen* den Augustinismus und *für* ein humanistisches, historisch-kritisches, ethisch-universales Christentum, wobei er sich nun aber – entgegen seinem Fazit – vom Augustinismus zu sehr die Systematik aufzwingen zu lassen scheint, auf dass dann nur noch das zwar sympathisch-heroische, aber auch eingeschränkte Kettensprengen der französischen Aufklärung mithilfe historisch-kritischer Relativierung hilft, dabei aber das nicht gesehen wird, was alles heilt:

Ich sehe die doppelte Prädestination als Folgerung einer vermeintlichen Theodizee-Logik, mit zweien an sich richtigen Prämissen: Erstens, dass wir das *summum bonum* nicht erfüllen können bzw. uns keine menschliche Ethik trösten kann, sondern nur die allmächtige, i.e. prädestinierte Vergeltung Gottes; zweitens, dass der Horror dieser Welt das Vertrauen in das Gute massiv anfechten kann. Oft erklären Theodizeen das Böse durch des Menschen Freiheit: Da Gott dessen Freiheit wolle, ließe er das Böse zu. Diese Lösung – im Grundsatz, dass Gott nicht böse sein kann, auch richtig – geht nicht für den Augustinismus. Denn Allmacht, Schöpfung und Freiheit sind zusammen auch ohne Leid denkbar, sofern Freiheit nicht rudimentär als Wahl zwischen A und Nicht-A, sondern als Positivität der Person verstanden wird. Auch entbehrt ersterer, also der rudimentäre Freiheitsbegriff jeglichen *common sense*, wenn er meint, Menschen wären in

der Hölle, weil sie es so wollen würden, und Gott ließe es zu, weil er deren Freiheit respektiere. Was soll das für eine ‚Freiheit‘ sein? Unendliche Qual ist das schlimmste, was der Mensch phantasieren kann, und während wir bei einem Menschen, der sich selbst ein Bein absägt, an dessen mentaler Gesundheit, damit Souveränität und Freiheit zweifeln, sollten wir tatsächlich Menschen für gesunde, souveräne, freie Subjekte halten, die ‚freiwillig‘ in die Hölle wollen würden? Souveränität wird aber von der Freiheitshöllentheorie vorausgesetzt. Der Augustinismus fragt also weiter, warum Gott keine Welt erschaffen habe, in der Leid nicht möglich ist, und meint, die Dualität von Leid und Glück auf Gott zurückführen zu müssen, was nur im Mysterium der doppelten Prädestination ‚gedacht‘ werden könne, hin zur Resignation: Gottes *bonum* sei nicht unser *bonum*. Flasch kritisiert zu Recht, wenn der Augustinismus dann argumentiert, Gott sei dennoch gerecht. Vielleicht widerspricht sich diese Lehre, weil die sie vertretenden Menschen unter einem solchen grausamen Weltbild nicht wirklich leben können; sie sind in einen Gottesbegriff geraten, in welchen die Verzweiflung am irdischen Leid projiziert ist. Ihre Logik ist daher eine vermeintliche, weil sie einen Kategorienfehler macht, vor dem die Aufklärung warnt. Mag diese dabei teils andere Motive haben, die „List der Vernunft“ (Hegel) könnte darin liegen, uns zu lehren, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) ernst zu nehmen und trotz des Bösen dieser Welt an das Wunder zu glauben, dass Gott den Horror dieser Welt, der mit dieser endlich und damit machtlos ist, in der kommenden Welt zu unserem Guten heilen kann, dass am Ende alles für alle gut kommt.

„Und abwischen wird er jede Träne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid, kein Geschrei und keine Mühsal wird mehr sein; denn was zuerst war, ist vergangen“ (Offb 21,4).

In diesem Glauben, auch wenn er täglich neu erkämpft werden muss, ist Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott, lässt uns mit seinem Mitleid ungeteilt in keinem Leid allein, und überwindet unvermischt alles Leid (Chalcedon 451). Hier hebt die Prädestination nicht die Freiheit auf, sondern begründet sie: denn Wille ist Freiheit in Geborgenheit, wie wir uns ja auch nicht unfrei dabei fühlen, wenn wir nicht anders können, als zu lieben. So darf auch an das *Wunder* geglaubt werden, dass es Gott als Prädestination schafft, alle in Freiheit zu heilen. In der Aufklärung scheint dieses Licht auf die Erde. Im Glauben an das Wunder der Allerlösung sehen wir in der Bibel, überliefert in der Kirche, das Evangelium der Prädestination in Jesus Christus: „Und ich, wenn ich von der Erde weggenommen und erhöht bin, werde alle (πάντας) zu mir ziehen“ (Joh 12,32); so das letzte Wort der Bibel: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen (Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων)“ (Offb 22,21).

REZENSIONEN – Philosophie

SUSMAN, Margarete: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. Berlin: Suhrkamp Verlag/Jüdischer Verlag 2022, 192 Seiten, ISBN 978-3-633-54317-5.

Margarete Susman wurde 1872 in Hamburg geboren und starb 1966 in Zürich. Ihre Autobiographie erschien 1964 unter dem Titel *Ich habe viele Leben gelebt*. Das vorliegende Buch wurde z.T. während des zweiten Weltkriegs geschrieben und erschien in erster Auflage 1946, in zweiter, um eine Einleitung erweiterter Ausgabe 1948. Der Klappentext des Verlags und ein Nachwort der Rabbinerin Elisa Klapheck informieren über den Kontext der Entstehung, die Bedeutung und die Grenzen dieses Werks und seine Wirkungsgeschichte.

Das Buch verfolgt ein religionsphilosophisches und ein politisches Interesse, die sich nicht leicht auseinanderdividieren lassen. Meist wird in der aktuellen Diskussion das politische Interesse in den Vordergrund gerückt, allenfalls noch die freundliche, aber kritische Haltung zum Zionismus bzw. einer den Nationalismus sprengenden und übersteigenden „messianischen Politik“. Als Beitrag zu einer Erklärung des Holocaust oder gar zu einer Theodizee („Rechtfertigung Gottes angesichts der Leiden und Ungerechtigkeiten in der Welt“) ist das Buch unbrauchbar und wohl auch gar nicht intendiert. Eher schon geht es darum, das jüdische Volk als „Volk ohne Bild und Grenzen“ und seinen Beitrag für die übrige Welt zu erläutern.

Obwohl die Schreibweise des Buches rhapsodisch und evokativ ist, enthält es doch interessante und teilweise prägnante Formulierungen, die für eine Beschäftigung mit dem Buch Hiob hilfreich sind. Hiob wird zur zeitlosen Gestalt für die Situation des Einzelnen vor Gott, während er alles verliert (sogar sein Leben scheint auf dem Spiel zu stehen), während sich Hiobs Frau von ihm und von Gott abwendet und ihn seine glücklicheren Standesgenossen und „Freunde“ missverstehen. In der äussersten Not wird Hiob zur Klage, zum Schrei nach Gottes Antwort und zur mehrmals zitierten Bewährung der Treue im Lob des lebendigen Gottes („Aber ich weiss, dass mein Rächer, mein Löser, mein Erlöser lebt“ Hiob 19, 25; Susman 130) und im poetischen und betenden Lob der Schöpfung. Hiob wird am Ende doppelt belohnt: er vernimmt (wie auch seine Freunde) Gottes eigene Stimme und überwältigende Gegenwart, und sein früheres Patriarchen-Glück wird erneuert und vermehrt. Sagt Hiob zu Beginn seiner Schicksalsschläge „Gott hats gegeben, Gotts hat genommen, gepriesen sei der Name Gottes“, so könnte er am Schluss hinzufügen: „Gott hat es genommen, Gott hat es doppelt und vielfach wiedergegeben“. Fluch und Segen, Dank und Klage sind nah beisammen. Susman schliesst sich der Meinung an, dass die Rahmenerzählung von der Teufelswette und der finalen Wiederherstellung Hiobs kein redaktioneller Zusatz ist, den man weglassen könnte. Sie liest das Buch weniger historisch-philologisch als vielmehr poetisch und philosophisch. Auch in Susmans Buch wird die Rede von Satan wiederholt aufgegriffen, auch wenn eine nicht-mythologische Übersetzung für das Böse in Erwägung gezogen wird.

Susman hebt hervor, dass im Gottesverhältnis von Hiob das Vertrauen in Gott auf dem Spiel steht. In den Disputen mit seinen Freunden und Besuchern ergibt sich, dass diese beim Unglücklichen nach einer Schuld fahnden und ihn nötigen möchten, eine Schuld zuzugeben (sie stellen ihn gleichsam unter Beichtzwang), während Hiob auf seiner Unschuld insistiert. Er ist sich keiner spezifischen Schuld bewusst, mit der er die Grösse seines Unglücks als Ausdruck des Willens Gottes verstehen könnte. Hiob will vor seinen Anklägern nichts vertuschen, er müsste sich nicht vor anderen Menschen rechtfertigen. Er versucht Gottes Wille und Gerechtigkeit zu verstehen und vermag Gottes verborgene Absicht nicht nach dem althergebrachten Schema von Strafe für Ungehorsam einzuordnen. Er erinnert sich an keine spezifische und bisher verheimlichte Untat, an keinen Frevel, der ihm sein furchtbares Schicksal als ein „verdientes“ erscheinen liesse. Gleichwohl findet sich bei Hiob das Zugeständnis, dass er nicht „rein“ sei. „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist?“ (Hiob 14,4) Wie lassen sich die Leugnung von Schuld gegenüber den anderen Menschen mit dem Zugeständnis der eigenen Unreinheit vereinbaren? Irrt sich Hiob über sich selbst? Wird er erst nach der Rede Gottes bussfertig?

Auf diese schwierige Frage, ob Hiob schuldig oder unschuldig sei, gibt Susman eine prägnante Antwort, die weit über den Einzelfall von Hiob hinaus bedeutsam ist. Sie schreibt im Anschluss an die zitierte Stelle 14,1: „Kein Mensch ist rein vor Gott; keiner kann in den Lebensbedingungen, in die er gestellt ist, rein bleiben. In der einmal gefallenen Schöpfung gibt es Unschuld im strengen Sinne nicht. Darum weiss Hiob sich als Mensch schuldig. Aber er findet seinen Anteil an der allgemeinen Schuld nicht heraus“ (29, kursive Hervorhebung im Original). Hiobs Reinheit kann nur „Reinigung“, seine frommen Opfer können wie alle menschlichen Opfer nur Sühne für die gemeinsame Schuld sein» (39). Sein Gottesleben verläuft nicht linear und monoton, sondern nach dem Paradigma von Jacobs Ringen mit Gott. „Auf dem Boden dieses Ringens allein und im Zusammenhang mit ihm ist auch die unbedingte Reinheit Hiobs zu gewahren, die beides, Reinheit und Schuld, zugleich ist“ (41). Die Opfer, die er auch vor der Prüfung für seine Söhne bringt, ist „zugleich stellvertretende Reinigung“ (ib.). Übertragen auf die Geschichte Israels sind die Leiden des jüdischen Volks zugleich stellvertretend für die ganze Menschheit. Es sind Leiden, die niemanden gleichgültig lassen könnten, die uns alle angehen.

Nimmt man diesen Gedankengang ernst, wird man nicht der Versuchung erliegen, das Buch ausschliesslich mit einem säkularpolitischen Interesse zu lesen und allenfalls als Schuldzuweisung ans jüdische Volk oder als Vermischung von Opfern und Tätern kategorisch abzulehnen, als ginge es darum, Hiob und – in der kühnen Übertragung und Analogie – dem jüdischen Volk eine Schuld oder Mitverantwortung für seine unermesslichen Leiden in Geschichte und Gegenwart zu unterstellen. Die Unreinheit ist eine Unreinheit aller Menschen, und niemand „verdient“ dafür menschliche Grausamkeiten. Vielmehr geht es darum, eine unaufhebbare Differenz im Verhältnis zu Gott und im Verhältnis zu den Menschen festzuhalten. Im Verhältnis zu den Men-

schen gibt es Moral und Unmoral, doch die Gerechten brauchen nicht „rein“ zu sein. Jedenfalls können sie nicht für „Unreinheit“ vom Recht im säkularen Staat oder gar durch Verfolgung und Kriege bestraft werden. Vor Gott sind wir alle unrein, aber wir kennen bis ans Ende der Zeit, bis zum letztinstanzlichen Urteil des Ewigen über sein Volk, über jeden Einzelnen, nicht den exakten Anteil an Schuld. Das erklärt Hiobs Unruhe und Ungewissheit. Über den genauen Schuldanteil am Leiden der Menschheit sind wir auf Vermutungen und Schätzungen angewiesen. Ein ähnliches Problem ergibt sich im Strafrecht, nämlich bei der Festlegung des Strafmasses. Auch hier gibt es Ungewissheiten darüber, welches Strafmass der Einzelne verdient, meist wird das Strafmass nur konventionell, „proportional“ und „relativ“ festgelegt, als ein Kompromiss zwischen den Extremen, zur Vermeidung exzessiver oder laxer Strafen. Die „Verhältnismässigkeit“ im Recht ist eine Art arithmetische Leerstelle; nur der Einzige, der die Menschen erschaffen hat und ihre Herzen kennt, kann diese Leerstelle ausfüllen.

Gott sagt am Ende, Hiob habe recht geredet. Hiobs Überlegenheit über seine Freunde besteht jedoch keineswegs in einer messbaren Tugend, und auch nicht in einer besseren Theologie, deren Aussagen über Gott alle wahr wären. Strikt genommen gibt es über Gott nichts, was man mit Gewissheit aussagen könnte. Hiob ist nicht der bessere Theologe, der besser über Gott redet als andere; er hat trotz der Anfechtung und Versuchung, Gott zu lästern und zu leugnen, „nicht von Gott, sondern mit Gott geredet [...]“ (125). Ob Dank oder Anklage Gottes: Hiob hat den Dialog mit Gott nicht abbrechen lassen.

Die fast unscheinbare Stelle, an der Susman vom Anteil bzw. der Distribution von Schuld an der Gesamtschuld spricht, ist deshalb bedeutsam, weil die Rede von diesem Anteil an Schuld auch in der Übertragung auf kriegsgerische Nationen wiederkehrt. Hiob übersteigt das Szenario eines Krieges aller gegen alle oder einer Welt von Selbstverteidigern und Angreifern dadurch, dass er sich «dem ihm von Anbeginn gewordenen Auftrag des Unbedingten unterstellt», und dieser Vorbehalt gegen eine Anpassung an die übrige Welt wird nun auch dem jüdischen Volk attestiert. Der Wille zur Nicht-Assimilation wird mit der „Treue gegen seinen Ursprung“ verknüpft.

Wie Elisa Klapheck im Nachwort verdeutlicht, bleibt Susman einem (utopisch-anarchistischen) Ideal von Gemeinschaft verpflichtet, zu dem sie Gustaf Landauer inspirierte, und sie widersteht folgerichtig einer Reduktion der politischen Agenda auf einen jüdischen Staat. Hier liegt auch ein Grund für ihren Vorbehalt gegen eine nationalistische Tendenz des Zionismus.

Die Neuauflage des Buches rechtfertigt sich dadurch, dass hier ein philosophischer Text von einer jüdischen Intellektuellen wieder zugänglich gemacht wird, der zugleich literarische Qualitäten hat. Ihre Vielseitigkeit hat Susman auch in ihrer Theorie der Lyrik und der schönen Monographie „Frauen der Romantik“ bewiesen; ihrer Darstellung von Rahel Varnhagen hat sie das Zitat von Rahel vorangestellt: „Ja wohl, wen Gott umtreibt, kann der sich halten und lieblich sein?“, in dem die Schriftstellerin der Romantik die doppelte Stigmatisierung einer nicht hübschen und einer jüdischen, von Gott

umgetriebenen Frau zusammenfasst. Der Hiob-Essay war damals nicht und ist auch heute nicht Ausdruck eines vorherrschenden Zeitgeistes, sondern eines denkenden Widerstands, der sich nicht für die Legitimation von Macht und Krieg missbrauchen lässt. Krieg wird vor dem Hintergrund der prophetischen Friedensutopien als „Todsünde“ (130, vgl. 137, 147) verworfen. Entsprechend muss auch der Anteil aller kriegsführenden Parteien aller Kriege in die Waagschale der ewigen Gerechtigkeit gelegt werden. Die „Unreinheit“ vor Gott wird abgebildet im Anteil an Schuld aller, ob sie z.B. aufrüsten oder nicht, ob sie handeln oder sich vornehm zurückziehen. Im Unterschied zu gewissen versponnenen Autoren – man denke an Heidegger – ist Susmans Text, wenn auch nicht immer direkt praktisch verwertbar, doch dem ideologischen Missbrauch gegenüber geschützt. Der Ausgang vom jüdischen Volk führt auch stets zu Überlegungen, die alle Menschen und eine universelle Anthropologie von Exil und Heimat betreffen. Ist das Exil des jüdischen Volkes deutbar als „Busse für die Menschheitsschuld“ (70), dann nur in dem strikten Sinne einer möglichen Busse aller unreinen Menschen, oder stellvertretend für alle Menschen, eine Busse vor Gott, aber eben keine Legitimationsgrundlage für die Verfolgung und Vernichtung von Menschen durch andere Menschen oder gar eine konfuse Theodizee. Susman verkörpert eine lebenslängliche Lernfähigkeit, mit der sie u.a. ihrer eigenen Darstellung von Hiobs Schicksal und dem des jüdischen Volkes nachträglich kritisch gegenübersteht. Sie macht aus dem eigenen Buch kein System und bleibt in dieser Hinsicht Schülerin von Georg Simmel; ein philosophischer Essay enthält kein unverrückbares dogmatisches System. Das trifft auch und vor allem auf die Bemerkungen zu Jesus zu. Susmans Bekenntnis einer Affinität zu Jesus reisst keine Unterschiede zwischen Judentum und Christentum ein und kann – entgegen der Kritik von Gershom Scholem an Susmans Buch – als ein frühes Modell einer selbstbewussten und reflektierten Teilnahme am interreligiösen Dialog gelesen werden. Heute (unmittelbar nach der Barbarei des Holocaust) würde sich Jesus für das Judentum entscheiden. Neutraler formuliert: Jesus gehört allen, die trauern und gleichwohl hoffen. „Die Hoffnung ist die Blüte des Gesetzes“ (78). „Die einzige Frage, die von dem himmlischen Richter an jede vor ihm erscheinende Seele gestellt wird, lautet nach einem Wort des Talmud: Hast du gehofft auf das Heil?“ (79). Hiob ist kein „pessimistisches“ Buch, sondern ein mahnendes Trostbuch. Die Hoffnung auf den Retter und die christliche Hoffnung auf Auferstehung sind verschieden und doch eng verwandt.

Die Neuedition im jüdischen Verlag enthält keine Stellenangaben zur Bibel und verzichtet auf eine Auflösung der Stellen, wo von Autoren ohne Namen gesprochen wird. Es wäre hilfreich gewesen, einen der schwer zugänglichen Aufsätze von Susman, z.B. „Das Hiobproblem bei Kafka“ von 1929, abzudrucken. Leider wurde die Einführung von Hermann Levin Goldschmidt in früheren Ausgaben weggelassen, obwohl sie zu einem informativen und atmosphärischen Teil des Buches geworden ist. Goldschmidts Texte zu Susman, zur Frage nach der Schuld im Judentum und zum jüdisch-christlichen Dialog lassen sich in den Bänden 2, 3, 4 und 9 der von Willi Goetschel herausgege-

benen Edition von Goldschmidts Werken im Passagen-Verlag nachlesen. Es ist unbegreiflich, dass die Herausgeberin diese gedankenreichen Texte nicht zitiert und für ihre sonst sehr lesenswerte Darstellung nutzt.

JEAN-CLAUDE WOLF

HOFFMANN, Tobias : *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press 2021, 292 pages, ISBN 978-1-107-15538-1.

Les travaux pionniers de Barbara Faes des années 1990 ont suscité un renouveau des études sur les doctrines médiévales des créatures spirituelles – qu’il nous soit permis de signaler les deux volumes publiés par la soussignée : *Les anges et la philosophie* et *Connaissance et langage des anges selon Thomas d’Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2002, le recueil édité par I. Iribarren et M. Lenz, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Aldeshot 2007 et le volume édité par T. Hoffmann en 2012 : *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*. Aussi, au cours des dernières années, l’intérêt des historiens de la philosophie pour l’angéologie n’a cessé de croître et plusieurs publications ont vu le jour concernant les théories de la connaissance et du langage des anges, leur mouvement et leur fonction cosmologique, ainsi que d’autres thématiques proprement philosophiques.

En revanche, peu d’attention a été consacrée aux questions relatives à la volonté et au libre arbitre, notamment en relation au cas des anges rebelles : voici donc que l’ouvrage de Tobias Hoffmann vient combler cette lacune. Le livre est structuré en trois parties, dont le but est de répondre à trois questions : (1) comment les penseurs du Moyen Age ont-ils rendu compte du contrôle que le sujet exerce sur ses actes ? ; (2) Ont-ils su ramener le libre choix à ses causes et l’expliquer jusqu’au bout ? ; (3) Ont-ils admis la possibilité d’un agir mauvais en parfaite connaissance de cause ?

La première partie (13–159) brosse un vaste portrait des doctrines médiévales de la volonté à travers l’examen d’une vingtaine d’auteurs, situés dans l’intervalle qui sépare Anselme de Canterbury de Guillaume d’Ockham. Leurs théories sont regroupées en fonction de critères historico-culturels – il y a, sur cette question également, un « avant » et un « après » la réception latine d’Aristote – et doctrinaux – tels la tripartition entre approche intellectualiste, volontariste et options intermédiaires. Concernant les trois auteurs antérieurs à la réception de l’*Ethique* d’Aristote – Anselme de Canterbury, Bernard de Clairvaux et Pierre Lombard – l’A. met en avant le fait que la liberté de la volonté est étudiée en étroite relation aux questions du péché et de la grâce, alors qu’à partir de Philippe le Chancelier on assiste à un « tournant psychologique » qui consiste – à la lumière de la doctrine aristotélicienne – à étudier la psychologie de l’acte libre en accordant une attention particulière à sa causalité et à la nature de l’effet qu’il produit. A cet égard, Thomas d’Aquin et Siger de Brabant sont présentés comme les tenants d’une approche intellectualiste – modérée chez le premier, radicale chez le second – qui constituera un point de référence incontournable pour les débats successifs. Dans le

sillage des condamnations de 1270 et de 1277, l'explication intellectualiste de l'agir libre est critiquée par divers auteurs « volontaristes », examinés au chapitre 3 : Pierre de Jean Olivi, Henri de Gand et quelques auteurs franciscains de la fin du XIII^e siècle. Le chapitre 4 considère la position « intermédiaire et modérée » de Gilles de Rome et de Jean de Murrovalle, avant de traiter d'un intellectualiste « radical » : Godefroid de Fontaines, qui considère la volonté libre seulement en tant qu'elle est rationnelle. Cette partie s'achève avec la présentation des conceptions de Duns Scot et de Guillaume d'Ockham, d'une part, de Jean de Pouilly, Hervé de Nédellec, Durand de St. Pourçain et Pierre Auriol, de l'autre – dont les théories illustrent la complexité des élaborations médiévales, ainsi que les innovations auxquelles certains penseurs sont parvenus : que l'on songe à la rupture du lien entre la volonté et le bien accomplie par Ockham.

Servant de transition, la II^e partie (163–196) examine les théories relatives à l'origine et à la cause du mal moral chez de nombreux auteurs et sur une longue période, qui va d'Augustin à Jean de Pouilly. A partir de leurs analyses, l'A. relève le consensus qui se dégage autour de trois idées : (1) le mal moral en lui-même n'est que privation (d'un bien) et n'a donc pas de cause efficiente « per se » ; (2) la cause de l'agir mauvais est la volonté (soit en tant que cause « déficiente », soit en tant que cause active et libre à l'égard des opposés) ; (3) l'agir moralement mauvais ne peut pas être pleinement expliqué par sa réduction à une cause « positive » autre que l'agent lui-même.

Ces considérations préparent l'analyse menée dans la III^e partie (199–262), qui constitue le point d'orgue et l'apport original de ce livre. Elle est consacrée au premier péché de l'ange, dont la possibilité soulève un problème majeur : celui de la cause du mal moral chez un sujet qui dispose de conditions cognitives optimales. Aussi, la justification de cette possibilité met à l'épreuve la cohérence des divers systèmes explicatifs concernant la liberté de la volonté. L'A. analyse les théories d'une quinzaine d'auteurs – dont plusieurs n'avaient jamais été étudiés à ce propos – à partir de la clé de lecture fournie par les deux approches divergentes que sont l'intellectualisme et le volontarisme.

Le premier explique l'agir moralement mauvais par une déficience cognitive ; il est ainsi confronté à trois difficultés majeures car : (1) l'ange dispose d'une connaissance parfaite – ce que l'A. qualifie de « dilemme de l'infailibilité » ; (2) même si l'ange présentait une déficience cognitive, celle-ci ne serait pas blâmable – ce qui donne le « dilemme de l'ignorance non coupable » ; (3) enfin, l'ange ne peut exercer aucun contrôle sur sa connaissance puisqu'il en dispose depuis sa création : à défaut de la contrôler, il ne peut donc pas agir autrement – ce qui pose le « problème du contrôle ». Parmi les auteurs étudiés, Thomas d'Aquin fait l'objet d'une analyse approfondie qui montre le gain explicatif de sa théorie par rapport à celles de ses prédécesseurs ; en effet, ne renonçant pas à l'infailibilité de la connaissance angélique, Thomas attribue le péché de l'ange à la non-considération de la règle divine sur laquelle son vouloir devait se régler. Quant à Godefroid de Fontaines, son rejet de la possibilité d'auto-motion lui empêche d'expliquer le péché de l'ange par sa seule volonté. Dans la même perspective, selon Jean de Pouilly le pé-

ché des démons ne permet pas de démontrer la capacité de la volonté à vouloir à l'encontre du jugement de la raison.

L'A. montre que l'approche volontariste a, quant à elle, moins de difficultés à accepter l'inexplicabilité des actes de la volonté, bien qu'elle soit confrontée au défi posé par l'intentionnalité du vouloir mauvais chez un sujet créé parfait. Parmi les auteurs étudiés, Pierre de Jean Olivi et Jean Duns Scot occupent le devant de la scène : Olivi rejette le déterminisme de la raison sans pour autant attribuer à l'ange un comportement irrationnel ; son péché est dû à un amour désordonné de soi (car disjoint de l'amour de Dieu) et résulte en dernière analyse de la perversion de sa volonté. Selon Duns Scot, le péché de l'ange est dû à un amour de soi à tel point désordonné qu'il aboutit à la haine de Dieu. En recourant à la théorie « ingénieuse » de la volonté comme *vis collativa* – c'est-à-dire capable d'établir des relations de raison qui ne dépendent pas de l'objet sur lequel elles portent –, Duns Scot explique par ailleurs que la volonté de l'ange ait pu se tromper alors que son intellect jugeait correctement : sa volonté a en effet pu avoir un désir imparfait sans connaissance imparfaite préalable (en l'occurrence, le désir d'être égal à Dieu sans que l'intellect lui ait présenté un tel objet).

Ce chapitre se conclut par l'analyse des positions de Gilles de Rome et de Pierre Auriol, que l'A. qualifie d'intermédiaires entre les approches intellectualiste et volontariste : ces penseurs considèrent en effet que le vouloir est causé par la connaissance d'un objet, mais que la volonté exerce un contrôle direct sur l'activité de l'intellect. Aussi, pour Gilles, Lucifer n'a pas péché par défaut de connaissance, mais il a voulu agir ainsi en préférant que l'intellect se focalise sur un objet plutôt que sur un autre. De même, Pierre Auriol attribue à la volonté la capacité de contrôler l'activité de l'intellect, en déterminant notamment le jugement pratique qui motive le choix.

Le dernier chapitre porte sur l'obstination des démons, par laquelle on signifie leur permanence dans le mal. Examinant les théories d'un certain nombre d'auteurs situés entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham, l'A. montre que l'enjeu philosophique consistait ici à expliquer la compatibilité entre la liberté et la nécessité du vouloir. Thomas d'Aquin identifie deux sortes de causes de l'obstination des démons : des causes internes – leur intellect et leur volonté – et une cause externe, à savoir Dieu en tant qu'il a refusé de concéder la grâce aux anges rebelles. Olivi soutient que les démons demeurent toujours libres, mais que leur agir mauvais est nécessaire car leur volonté perturbée est devenue incapable de choisir le bien. Duns Scot maintient également la liberté et la capacité naturelle des démons à vouloir le bien, mais il leur refuse la capacité à vouloir le bien méritoire car Dieu ne leur concède pas la grâce nécessaire à un tel vouloir. Pierre Auriol attribue l'obstination des démons à une disposition (*habitus malitiae*) qui nécessite leur volonté et qui a été infusée par Dieu en guise de punition de leur péché. Enfin, Guillaume d'Ockham ramène la cause de l'obstination des démons à Dieu lui-même, étant donné que Dieu seul peut nécessiter le vouloir d'un sujet ; il maintient néanmoins la liberté de l'ange à l'égard des actes autres que l'amour ou la haine de Dieu.

La conclusion reprend de manière synthétique les réponses au questionnement qui a guidé cette étude et est suivie d'une *Bibliographie* et d'un *Index* des noms et des choses permettant au lecteur de repérer facilement les aspects qui l'intéressent.

Complétant les études de K. Trego (*L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'œuvre de St. Anselme de Cantorbéry*, Paris 2010, et *La liberté en actes. Ethique et métaphysique, d'Alexandre d'Aphrodise à Jean Duns Scot*, Paris 2015) et d'O. Boulnois – dont on signale le dernier volume en date : *Généalogie de la liberté*, Paris 2021 –, ce travail apporte une contribution importante, utile et significative à une meilleure connaissance des théories médiévales de la volonté et de la liberté, aussi bien par l'examen d'auteurs jamais pris en considération que par l'exploration de perspectives nouvelles quant à la psychologie de l'agir moral. A travers des analyses précises et pointues, notamment concernant le rapport entre le jugement de la raison et le choix de la volonté, il permet au lecteur d'apprécier l'apport proprement médiéval à une philosophie morale largement inspirée d'Aristote. L'A. montre à juste titre à quel point le cas du péché des démons est exemplaire à cet égard : il manifeste les difficultés auxquelles étaient confrontés les penseurs du Moyen Age, leur habileté à trouver des solutions et à développer une pensée répondant à des défis nouveaux, mais aussi leur admission que certains choix de la volonté demeurent inexplicables.

TIZIANA SUAREZ-NANI

MÄHL, Nikolai (Hg.): *Was Bilder zu denken geben. Kulturphilosophische Essays*. Zu Ehren von Ralf Konersmann (= Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, Sonderheft 22). Hamburg: Meiner 2021, 269 Seiten, ISBN 978-3-7873-4024-8.

Bei dem hier kurz vorzustellenden Band handelt es sich um einen Ralf Konersmann gewidmeten Sammelband, in dem 31 Essays (zusammen mit einer Einleitung des Herausgebers, 9–15) zu dem im Titel ausgedrückten Thema versammelt sind. Der Geehrte ist seit 1996 Professor für Philosophie und ihre Didaktik an der Universität Kiel. Er hat u.a. ein vielbeachtetes Buch über René Magritte publiziert (*Die verbotene Reproduktion. Über die Sichtbarkeit des Denkens*, Frankfurt a.M., Fischer, 1991) sowie Vladimir Jankélévitch's Schrift *Das Verzeihen* in deutscher Sprache herausgegeben (Frankfurt, Suhrkamp, 2003). Besondere Erwähnung verdient allerdings das von ihm besorgte *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (Darmstadt, WBG, 2007), zu dem er eine in mehrfacher Hinsicht bedeutsame Einleitung verfasst hat („Figuratives Wissen“, 7–20). Ausgehend von einer zu Recht berühmten Aussage des Bildhauers Rodin, die Kunst sei „die Ausübung des Denkens, das die Welt zu verstehen und verständlich zu machen sucht“ (10) skizziert Mähl die Aufgabe der Kulturphilosophie, die darin besteht „zu Bewusstsein zu bringen, was mit den Bildwelten der Kultur für das Selbst- und Weltverständnis des Menschen geleistet ist“ (13). In diesem Sinne ist es die Aufgabe des vorliegenden Bandes darzustellen, inwiefern und auf welche mannigfache und mehr-

deutige Weise Bilder dem philosophischen Denken zur Herausforderung werden (vgl. 15). Einige der hier berücksichtigten Bilder sind Photographien. Gleichsam in Erinnerung an Martin Heideggers Aussage im berühmten Spiegel-Gespräch, er sei erschrocken, als er die Aufnahme vom Mond zur Erde gesehen habe, meditiert Uwe Justus Wenzel ausgehend von der Photographie vom Erdaufgang, die ein Crew-Mitglied der Apollo-8-Mission gemacht hat (16–25), und gelangt zum Ergebnis, das er mit den Worten von Hans Blumenberg zusammenfasst: „Es hat sich etwas abgespielt, was wir noch nicht voll verstehen“ (24). Während Christian Begemann eine Strandphotographie von Rimini kommentiert (26–34), nimmt Albert Meier eine Photographie von 1976 aus der Illustrierten *Paris-Match* zum Anlass (135–139), um über den post-modernen Kommentar von Bruno Latour, zu dem in der Photographie festgehaltenen Ereignis, nachzudenken: die Photographie zeigt die Wissenschaftler, welche festgestellt haben, Ramses II. sei 1213 v. Chr. an Tuberkulose gestorben. Latour stellte die Frage, wie jemand 1213 v. Chr. an einer Krankheit habe sterben können, die man erst 1882 entdeckt hat. Nach Meier will Latour „unser Wissen von der Vergangenheit als durchaus instabile Rückbeziehung“ dekonstruieren (139). Günter Figal behandelt die Porträt-Photographie von Jean-Paul Sartre, die er in seiner Jugend auf einer dem französischen Existenzialisten gewidmeten Bildmonographie entdeckt hat (224–231). Erst später hat er festgestellt, dass für die Photographie auf dem Titelbild das Original von Henri Cartier-Bresson beschnitten wurde. Er hat die Originalphotographie gefunden, was ihn veranlasste, dem Verständnis der Photographie des berühmten Photographen nachzuspüren: „the recognition of a rhythm in the world of real things“ (229). Das eingehende Betrachten der Photographie von Sartre führt Figal schliesslich zur Einsicht, dass die reflektierende Betrachtung von Bildern dazu führt „den phänomenologischen Blick photographisch zu schulen“, was letztendlich bedeutet, dass der „Blick durch den Sucher der Kamera philosophisch sein“ kann (231). Mehrere Beiträge beschäftigen sich mit bekannten Malereien, beispielsweise die Arnolfini-Hochzeit von Jan van Eyck (Johannes Kreuzer, 50–56) oder das Bild *Hauptweg und Nebenwege* von Paul Klee (Christian Bermes, 58–64), *Las Meninas* von Velázquez (Bärbel Frischmann, 44–49), Zurbáran's *Heilige Marina* (Ulrich Johannes Schneider, 66–71) und das Bild *Morgennebel im Gebirge* von Caspar David Friedrich (Hartmut Böhme, 94–102). Astrid von der Lühe erörtert in einem Kommentar zu einer Illustration einer Parzival-Handschrift des 15. Jahrhunderts (118–123) die Kultur der Frage. Das Werk Wolframs von Eschenbach kann gelesen werden wie ein „Weg des stufenweisen Einübens in das wohlverstandene Fragen“ (120). Die beiden abgebildeten Personen, die einander zugewandt sind und sich anblicken zeigen gleichsam „die erlösende Wirkung“ des Aktes des Fragens (119). Ole Kliemann deutet Hoppers Bild *Morning Sun* u.a. mit Hilfe von Nietzsches *Zarathustra* und Heideggers *Sein und Zeit* (176–182). Er meint das Bild, welches eine auf einem Bett sitzende ins Weite blickende Frau darstellt, wolle diesen Moment zeigen: „Es gibt im Schaffen diesen einen Moment, ganz kurz bevor der Gedanke sich in Worte kleidet, wenn die Seele übervoll ist: Man kann den Finger nicht darauf legen.“

Entweder er bleibt, oder er wird alles – und ist vorbei“ (177). Besonders originell ist Axel Beelmanns Versuch, Vincent van Goghs Bild *Nuit étoilée sur le Rhône* von vier fiktiven Akteuren beobachten zu lassen (184–191), einem Besucher des Pariser Museums, Immanuel Kant, dem Maler selbst und einem zeitgenössischen Betrachter. Beelmann beschreibt, was diese vier Personen beim Betrachten des Bildes wahrnehmen und beim Sehen des einzigartigen Bildes *denken*. Dies führt schliesslich den Autor zu einer vorsichtig formulierten Einsicht: „Im antikopernikanischen Reflex religiöser Überhöhung stellt van Gogh den Himmel wieder als ‚Zeichen‘ anstatt als ‚Zeichen für das Ende der Zeichen‘ dar“ (191). Eine 1774 angefertigte Bronzemedaille mit dem Brustbild von John Locke ist Gegenstand des Beitrages von Andreas Urs Sommer (252–260). Auf der Rückseite der Medaille findet sich der Satz *mens habitat molem*, der Vergil zugeschrieben wird (*Aeneis*, VI, 727). Allerdings ist das Zitat ungenau, denn im Text des römischen Dichters heisst es: *mens agitat molem*. Sich daran erinnernd, dass Locke in seinem Hauptwerk die *uneasiness* als Quelle aller Philosophie bezeichnet hat (253, 258), fragt sich Sommer, wie die Bedeutung dieser Textabweichung zu verstehen und zu interpretieren sei, und er legt verschiedene Übersetzungs- und Auslegungsvarianten vor. Nach Sommer will die Medaille zeigen „wie sich der tote Stoff begeistern lässt – einen Mann in *uneasiness*, mit wehendem Haar und trotzigen Blick – einen Mann, der unbedingt entschlossen scheint, *uneasiness* mannhaft anzugehen. In der Physis, im Stoff soll sich zeigen, was für ein Geist ihm innewohnt. Roettiers’ Medaille zeigt den Philosophen als Helden“ (260). Christine Blättler nimmt die Skulptur *Wolke auf Brücke* von Meret Oppenheim zum Anlass, um kurz zu untersuchen, wie Wolken als wissenschaftlicher Gegenstand oder als Metapher in der Philosophie (beispielsweise bei Descartes) vorkamen und wie sie Maler wie Turner behandelt haben (168–175). Mit ihrem Wolkenobjekt will Oppenheim „unbedingte Zweifel gegenüber jedem Vorurteil“ wecken (174); die Skulptur unterbricht also „Wolkenselbstverständlichkeiten“ (175). Die zweifellos allzu oberflächliche Erinnerung an einige besonders beachtliche Beispiele der 31 Beiträge sind indes nach meiner Einschätzung imstande, auf die Bedeutung dieses Bandes hinzuweisen, der für einen offenen und weiten Begriff der Philosophie, wie ihn Konersmann vertreten hat, plädiert: „Zum vollen Begriff der Philosophie gehört mehr als der reine Begriff, mehr auch als das Argument, gehört eine ganze Palette an ‚Formen und Figuren des Wissens‘, die jene schwer zu fassende Dimension des Denkens konstituieren, die Hans Blumenberg ‚Unbegrifflichkeit‘ genannt hat“ (14–15). Es scheint mir nicht unangebracht, an dieser Stelle auf das bedeutsame Buch von Reinhard Brandt *Philosophie in Bildern* (Köln, Dumont, 2000) hinzuweisen. Diese wichtige Studie behandelt das Thema, welches im Titel des hier besprochenen Buches angedeutet wird, auf eine sehr eindrückliche Weise; mehr als dreissig Gemälde interpretiert Brandt, aber seine Absicht und Intention unterscheiden sich klar vom Vorhaben des hier besprochenen Buches: „In der vorliegenden Studie wird [...] versucht, die philoso-

phischen Überlegungen der Maler und ihrer Berater freizulegen“¹. Der Hinweis auf die Studie von Brandt und deren Ausrichtung hilft zu verstehen, dass die Thematik des hier besprochenen Buches unter zwei Perspektiven gesehen werden kann: während Brandt in erster Linie das Verständnis und die *Intention des Künstlers* berücksichtigt, betonen die in dem besprochenen Band versammelten Ausätze vorrangig die philosophische Dimension der *Bildbetrachtung*. In beiden Fällen ist indes das möglicherweise Philosophische der Bilder selber nicht zu unterschätzen, denn nur so können sie, wie es Konersmann formuliert, dem „philosophischen Denken zur Herausforderung“ werden.

RUEDI IMBACH

NOVEANU, Alina: *Vernehmen – Wahrnehmen – Sinngeschehen. Heidegger Hermeneutik der Gelassenheit*. Tübingen: Morphé-Verlag 2021, 81 Seiten, ISBN 978-3-96235-012-3.

Nel titolo del testo di Alina Noveanu, *Vernehmen – Wahrnehmen – Sinngeschehen. Heidegger Hermeneutik der Gelassenheit*, sono presenti tutti gli elementi attraverso cui l'autrice elabora il proprio corpo a corpo teorico con il pensiero di Martin Heidegger.

L'opera di Heidegger, com'è noto, è stata oggetto di molteplici interpretazioni; la letteratura secondaria è sterminata, straripante e, talvolta, pare che gli studi heideggeriani stiano assumendo quasi una forma scolastica. Una sorta di postura filosofica che finisce per ripetere il già detto, rimanendo intrappolata nelle sabbie mobili di un'esegesi più o meno fedele.

Ecco, il libro *Vernehmen – Wahrnehmen – Sinngeschehen. Heidegger Hermeneutik der Gelassenheit* rappresenta un'eccezione rispetto a questa forma ermeneutica ormai dominante tra gli studiosi del pensiero di Heidegger. E questo avviene attraverso un procedere argomentativo che può essere considerato un punto di forza e, al contempo, di debolezza delle pagine di Alina Noveanu.

Proseguiamo per gradi. L'autrice fa una scelta ben precisa anche da un punto di vista compositivo; le citazioni tratte dall'opera di Heidegger non sono scorporate rispetto al testo principale ma lo integrano, rendendo labile il confine tra il pensiero del filosofo di Meßkirch e l'interpretazione che di questo ci propone Noveanu. Servendoci di un concetto chiave dell'ermeneutica gadameriana, che d'altra parte trova la propria scaturigine in *Essere e tempo*, e preci-

¹ *Philosophie in Bildern*, S. 32. Er nimmt die von ihm zitierte (17) Aussage von Nicolas Poussin ernst: « De la main d'un peintre ne doit sortir aucune ligne qui n'ait été formée auparavant dans son esprit ». Brandt gibt die genaue Quelle dieser sehr wichtigen Aussage nicht an, sondern verweist auf André Gide: *Rencontres*. Neuchâtel/Paris 1948, worin sich die Abhandlung 'L'enseignement de Poussin' befindet. Auch die ebenda Michelangelo zugeschriebene Aussage «Si pinge col cervello, non colla mano» wird nicht ausgewiesen. Vgl. dazu SCHLOSSER, Julius: *Die Kunstliteratur. Ein Handbuch zur Quellenkunde der Neueren Kunstgeschichte*. Wien: Schroll 1924, 394. Offensichtlich wurde die Aussage Michelangelo's dem deutschen Publikum vor allem durch GEHLEN, Arnold: *Zeit-Bilder*. Bonn: Athenäum 1960, 34, vermittelt.

samente in quel paragrafo 32 centrale anche per il procedere filosofico del testo qui analizzato, potremmo parlare di una ‘fusione di orizzonti’. Tra il pensiero di Heidegger e l’interpretazione di Noveanu vi è una sorta di sincretica fusione che rende omogeneo il testo tanto nella forma quanto nel contenuto. Chi si appresta a leggere le pagine qui in esame viene catturato da un incedere incalzante che lo catapulta nel cuore della cosa stessa del pensiero.

Dicevamo, tuttavia, che questo procedere analitico costituisce per noi anche un punto di debolezza di *Vernehmen – Wahrnehmen – Sinngeschehen. Heidegger Hermeneutik der Gelassenheit*. Detto altrimenti: il limite del testo in questione è quello di non aver alcun limite. In esso lo spazio critico nei confronti dell’opera heideggeriana appare molto ristretto e poco approfondito. È come se l’autrice, totalmente immersa nelle pagine dell’opera di Heidegger, non riuscisse a staccarsi da esse, finendo così per ripeterne le mosse e persino il linguaggio. D’altra parte anche nell’economia totale del testo la cosa appare manifesta nei limitati riferimenti alla letteratura secondaria inerente al pensiero di Heidegger, laddove i testi heideggeriani sono, invece, analizzati e interpretati in maniera certosina e innovativa.

Come accennato nelle battute iniziali, i concetti heideggeriani *Vernehmen, Wahrnehmen* e *Sinngeschehen* – che lasciamo in tedesco, per non perderne la specificità semantica – possono essere considerati i vertici attraverso cui l’autrice imbastisce una triangolazione feconda per indagare il pensiero di Heidegger. Indagine che non si limita a un periodo specifico o a una tematica esclusiva della sterminata opera heideggeriana, ma che in maniera trasversale la attraversa e la fende da parte a parte mostrandone tanto i tratti di discontinuità quanto, e soprattutto, l’unitarietà di fondo che la caratterizza coagulandosi intorno alla questione delle questioni: la *Seinsfrage*.

A partire dalle pagine intense e, se vogliamo, abbastanza disomogenee del *Kriegsnotsemester* e del cosiddetto *Natorp-Bericht* Noveanu mostra come il concetto di *Vernehmen* rappresenti il termine di paragone per il corpo a corpo ermeneutico di Heidegger con il pensiero di Aristotele – confronto che accompagnerà a lungo la riflessione heideggeriana e che costituirà il riferimento essenziale per il suo ripensamento critico dell’ontologia occidentale. Prendendo le distanze dal contesto neokantiano della scuola del Baden, ma ponendosi in maniera critica contro ogni posizione riconducibile all’antropologia filosofica e, per alcuni versi, all’esistenzialismo, il ritorno al mondo greco rappresenta per Heidegger un ‘nuovo’ modo di filosofare. Ogni nuovo inizio, è questa la lezione heideggeriana ben presente nelle pagine del volume di Noveanu, è un ripetere il primo inizio ma in una maniera essenziale, provando ad ascoltare cosa in esso era rimasto, in maniera certo necessaria, inespresso.

Come illustra bene Noveanu attraverso il *Vernehmen*, che rimanda all’aristotelico *noein*, Heidegger, anticipando e preparando i risultati di *Essere e tempo*, mostra come la filosofia non abbia nulla a che fare con una mera postura teoretica, ma rimandi a una prassi ermeneutica in cui non viene indagata la struttura della coscienza o di una soggettività gnoseologicamente orientata verso un oggetto di conoscenza, bensì una prassi ermeneutica di matrice temporale.

Bisogna tuttavia fare attenzione; e in questo contesto l'autrice coglie perfettamente il rischio che una interpretazione di siffatto genere del pensiero heideggeriano porta con sé. L'ermeneutica, nell'ottica di Heidegger, non rappresenta una tecnica che l'uomo può avere, possedere o meno. Essa rimanda originariamente e ontologicamente al rapporto dell'uomo con il mondo; se, come apparirà evidente in *Essere e tempo*, il mondo è l'insieme della significatività che si apre con e per l'uomo, ermeneutico è il rapporto stesso del *Dasein* con il mondo. *Vernehmen* è, dunque, il nome che indica la coappartenenza di uomo e mondo; scrive Noveanu:

„Diese Entscheidung verdeckt nachhaltig di Zugehörigkeit des Bewusstseins zur Welt als immer schon erfahrene und deren Charakter des Widerfahrens, das im ‚Vernehmen‘ noch anklingt. Im Gegenteil: das geworfene Da-sein Heideggers vernimmt während des Aufenthaltes bei den Dingen zunächst seine eigenen [...] Stimmungen“ (16).

Se, dunque, il rapporto dell'uomo con il mondo ha a che fare con una significatività che si apre nell'essere interpretante del *Dasein*, appare evidente come nel discorso heideggeriano assuma un ruolo decisivo il linguaggio; come ricorda poeticamente Stefan George: „Kein Ding sei, wo das Wort gebricht“. Ma anche nel discorso sul linguaggio Heidegger ribalta i rapporti di predicazione; non è l'uomo a possedere il linguaggio, ma è quest'ultimo che rende possibile l'essere parlante dell'uomo.

Il confronto di Heidegger con il pensiero di Aristotele, e in generale con la greicità, rappresenta per l'autrice il punto di partenza nella comprensione di tutto il *Denkweg* heideggeriano. Tuttavia Noveanu è ben consapevole che, al di là dell'unitarietà di fondo della riflessione di Heidegger, vi sono alcuni punti di rottura che però sono interni alla cosa stessa del pensiero. È noto, infatti, che il concetto di *Kehre* nel lessico heideggeriano non nomina un qualcosa di estrinseco al pensiero; una mera svolta 'formale' che cambia le carte in tavola mostrando un orizzonte speculativo differente. Utilizzando una formula forse troppo abusata ma, tutto sommato, efficace, potremmo dire che in Heidegger non si tratta di sottolineare una svolta del pensiero quanto piuttosto un pensiero della svolta; un pensiero che contiene nelle sue stesse pieghe punti di tangenza che ne caratterizzano l'essenziale unitarietà.

D'altra parte, superando quella concezione storiografica consolidata che colloca la svolta heideggeriana tra gli anni successivi alla pubblicazione di *Essere e tempo* e i primi anni Trenta, l'autrice sembra concordare con l'interpretazione di Gadamer che parla di una 'svolta prima della svolta'. Si tratterebbe di collocare questo momento di frattura nello spazio temporale tra i primi corsi friburghesi degli anni Venti e la stesura del capolavoro del 1927, *Essere e tempo*. Se ancora nel *Natorp-Bericht* alcuni termini sono riconducibili a un lessico vitalistico, in *Essere e tempo* questo viene totalmente abbandonato – non si parla più di *faktische Leben* bensì di *Dasein* (esserci, ma anche esistenza) – a favore di una radicale e definitiva ontologizzazione del discorso filosofico. E, detto per inciso senza inoltrarsi in discorsi di matrice 'politica' che porterebbero il nostro lavoro troppo lontano, questa ontologizzazione ha come scopo

più o meno sotteso il rifiuto di ogni appiattimento dell'essenza dell'uomo a quella falda biologica da cui il *Dasein*, distaccandosene, emerge nel suo essere-nel-mondo.

Dopo la disamina dei corsi degli anni Venti, prima, e di *Essere e tempo*, dopo, Noveanu prova a mostrare la continuità del pensiero heideggeriano attraverso l'analisi dei termini *Wahrnehmen* e *Sinngeschehen*. Il discorso, *ça va sans dire*, ruota intorno alla questione della verità; se fino ad *Essere e tempo* la domanda sull'essere era impostata a partire dalla ricerca del suo senso, nei testi degli anni Trenta in avanti non si parlerà più di senso dell'essere bensì di verità. Com'è noto, l'interruzione del capolavoro del 1927 da parte di Heidegger è dovuta fondamentalmente a due motivi: da un lato, egli, in un gesto autocritico, rileva l'incapacità del linguaggio utilizzato in quelle pagine a corrispondere alla necessità di una radicale interrogazione sull'essere e sull'ontologia in generale; dall'altro, invece, il problema risiede nella modalità in cui la questione dell'essere stesso lì è stata posta. È come se, ricercando il senso dell'essere, il discorso di Heidegger ricadesse in quel dualismo gnoseologico che costituisce invece l'obiettivo polemico delle pagine di *Essere e tempo*. Cercare il senso dell'essere significherebbe porre lo stesso come qualcosa che ci sta di fronte [*Gegen-Stand*], verso cui noi orientiamo la nostra intenzionalità – qui si consuma anche lo strappo con il pensiero del maestro Husserl.

Se, dunque, la domanda sul senso dell'essere rischia di rimanere intrappolata nelle maglie della metafisica da cui voleva invece prendere congedo, adesso si tratta di indagare la verità dell'essere nel suo dinamico dispiegarsi [*Wesen*]. Non vi è più un soggetto estraneo alla verità, ma è l'uomo stesso in quanto *Dasein* a costituire lo spazio aperto affinché qualcosa come l'essere possa e-venire. In altre parole l'espressione verità dell'essere deve essere compresa a partire dal doppio genitivo che in essa risuona. Tanto un genitivo oggettivo, l'essere come riferimento della verità, quanto soggettivo, ovvero l'essere che si apre, si schiude, si dispiega in quanto verità.

Se questo costituisce lo sfondo a partire da cui pensare alcune coordinate del cosiddetto secondo Heidegger, per Noveanu la questione del senso dell'essere può essere ripensata a partire da un altro angolo visuale, che la inserisca a pieno in quell'ottica ontostoricamente determinata caratterizzante i testi degli anni Trenta e Quaranta; scrive Noveanu:

„Die Wahrheit des Seins als Sinngeschehen [...] lässt Seinsgeschichte entstehen, auch anders ausgedrückt: Das sich verbergende Einzige *in* – und nicht jenseits – dieses Geschehens (von ‚Sinn‘), entlässt in ‚freier‘ Gründung alles, was als Entborgenes zur ‚Seinsgeschichte‘ gehört“ (59–60).

Quanto detto fin qui rappresenta, per forza di cose, soltanto una minima parte delle approfondite analisi proposte dal testo *Vernehmen – Wahrnehmen – Sinngeschehen. Heidegger Hermeneutik der Gelassenheit* di Alina Noveanu. Numerosi sono gli approfondimenti e molto estese le argomentazioni a suffragio delle tesi in esso contenute. Come detto, avrebbe forse giovato nell'economia del testo un confronto più esteso con la letteratura heideggeriana. Tuttavia questa 'mancanza' potrebbe costituire un punto di forza in quanto ci consegna

alla radicalità di un pensiero che, dopo tanti anni e dopo numerose letture, rimane ancora tutto da indagare e comprendere.

SALVATORE SPINA

MÖLLERS, Christoph: *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, 3. Auflage. Berlin: Suhrkamp 2021, 343 Seiten, ISBN 978-3-518-12755-1.

Freiheit bleibt aktuell. Gerade in Zeiten der Pandemie wurde dies einmal mehr deutlich. „Kaum einem Attribut menschlicher Existenz wird so hohe Bedeutung zugeschrieben wie ihr [der Freiheit]“, bemerkten vor einigen Jahren Min Li Marti und Jean Strub, beide damals noch Mitglieder der Sozialdemokratischen Partei, in der Einleitung zu einem Sammelband über die Freiheit.¹ Selbst Karl Marx schwärmte von der Freiheit, und sie ist bis heute der Antrieb für alle jene, die gegen Diskriminierung und Benachteiligung kämpfen: Minderheiten, Frauen, die postkoloniale Welt. Sie alle sehnen sich nach (mehr) Freiheit.

Der traditionelle Anwalt der Freiheit sind jedoch nicht die neuen sozialen Bewegungen, oder gar Sozialisten und Kommunisten. Es ist vielmehr der Liberalismus. Er nimmt für sich in Anspruch, historisch jene Voraussetzungen in Staat, Gesellschaft und Politik geschaffen zu haben, welche Freiheit erst ermöglichen. Allein, der Liberalismus – der parteigebundene in der Politik wie der akademische an den Universitäten – scheint in Bedrängnis. Zu seiner Situation hat nun der Berliner Professor und Verfassungsrechtler Christoph Möllers ein Buch geschrieben, das in den deutschsprachigen Feuilletons Aufmerksamkeit erregt hat und unter anderem den Tractatus-Preis des Philosophicum Lech zugesprochen erhielt. Es ist ein überaus anregendes, sehr gebildetes, aber etwas beliebiges und letztlich nicht ganz befriedigendes Buch.

Der dicht, aber nicht unelegant geschriebene Text umfasst 349 Kurzkapitel auf 290 Seiten. Er hat etwas von einer Aphorismussammlung. Möllers selbst nennt sein Buch einen „[...] politischen Reiseführer“ (12). Ein Vorteil dieses Formats ist, dass kein „Durchlesen“ des Buchs von Anfang bis Ende notwendig ist. Man kann stattdessen irgendwo aufschlagen, etwas lesen, dieses Gelesene auf sich wirken lassen, dann die Seiten schliessen, später das Ritual wiederholen. Damit passt das Buch hervorragend in eine Zeit, in welcher Aufmerksamkeitsspannen immer kürzer werden und der Konsum von Information und Bildung zunehmend häppchenweise via Wischbewegung über die Smartphone-Oberfläche erfolgt. Der Preis des Formats ist, dass eine Vertiefung oft ausbleibt. Es gab zwar eine Unmenge von ungemein klugen, herrlichen, prägnant formulierten Metaphern, Sentenzen und Bonmots. Doch der Text ist bruchstückhaft. Die grosse Darstellung fehlt, am Schluss bleibt oft ein etwas ratloses „So what?“

¹ MARTI, Min Li/STRUB, Jean-Daniel (Hgg): *Freiheit. Grundwert in Bedrängnis*. Baden: Hier und Jetzt 2019, ISBN 978-3-03919-487-2.

Das beginnt mit der Titelgebung. Die Metapher der „Freiheitsgrade“ in Verbindung mit dem Begriff der „Mechanik“ ist ungewöhnlich für ein politisches Buch. Möllers benennt drei solcher Freiheitsgrade: Freiheit als Freiheit des Individuums *und* als Freiheit der Gemeinschaft; Freiheit als rationale Leistung *und* willkürliche Tat jenseits jeglicher Rationalität; sowie die Wahrnehmung von Freiheit innerhalb *und* ausserhalb formalisierten Ordnungen. Solche Freiheitsgrade haben drei Voraussetzungen: Veränderbarkeit des scheinbar Gegebenen, Ungleichheit, und die Aneignung und Zuschreibung von Handlungen und deren Folgen (58–63). Möllers möchte damit ein „[...] anspruchsloses Modell der Freiheit“ (58) bieten. Es lehnt sich in Begriffs- und Bildwahl bewusst an Thomas Hobbes und John Locke an, für welche Physik und Politik noch eng beieinander lagen, nämlich als das Management von menschlichen Körpern. Allerdings: Wer nun spannungsgeladen und hoffnungsvoll erwartet, dass Möllers sein Modell der Freiheitsgrade anhand von Exempeln durchdekliniert, wird enttäuscht. Nur an einigen Stellen im Text kommt die Metapher zur Anwendung. Man fragt sich schliesslich, wozu sie ausgewählt wurde. Ihr Potenzial liegt weitgehend brach. Immerhin, eines wird klar: Wie die Freiheitsgrade bei mechanischen Instrumenten durch Umdrehungen von Hebeln und Schrauben erhöht oder reduziert werden können, so ist auch die Freiheit in der gesellschaftlichen Realität eben nicht einfach naturrechtlich gegeben und bloss „da“, wie das einige sich als liberal bezeichnende Zeitgenossen immer wieder behaupten. Es gibt immer nur mehr oder weniger Freiheit, nie aber nur „die“ Freiheit. Folglich verschliesst sich Möllers einer essentialistischen Definition von Freiheit – und von Liberalismus. Denn jede solche führt zu einer Verkürzung von Liberalismus und nimmt ihm, was ihn auszeichnet: seine Liberalität beziehungsweise seine Offenheit in der Bedeutung. Überhaupt: Möllers sieht, auch historisch, eine Vielzahl von Liberalismen (21–38) am Werk, die auch eine „liberale“ Nutzung des Liberalismus erlauben. Sich selbst rechnet er den Linksliberalen zu.

Möllers bereist die Landschaft heutiger politischer Tagesaktualitäten und Grundsatzfragen; anhand zahlreicher Themen untersucht er liberale Opportunitäten und Potenziale: die Repräsentation als Grundprinzip liberal-parlamentarischer Ordnungen angesichts einer immer stärkeren Fragmentierung des Sozialen (73–76, 107f.), das bedingungslose Grundeinkommen (95), die Integration von Immigranten (109), die Meinungsfreiheit (165f.), die Freiheit als Faktor in internationaler Politik (235), die Entwicklung der EU (236–239) – alles kommt an die Reihe. Gleichfalls die Identitätspolitik, für einige heute der antagonistische Gegenpol zu jeder Art von Liberalismus. Für Möllers ist Identitätspolitik im Sinne der Emanzipation von Frauen, Homo- und Transsexuellen sowie anderer von willkürlichen Beschränkungen und Zuschreibungen liberal und ein „[...] normales politisches Projekt“ (98).

Man kann heute kaum ein Sachbuch zum Liberalismus schreiben, ohne auf seine Verbindungen und Verstrickungen mit Demokratie und Kapitalismus einzugehen. Für Möllers folgt der Kapitalismus nicht zwingend aus dem Liberalismus (229). Dass diese Kausalität oft gemacht wird (insbesondere von den Neoliberalen) ist für ihn eine Frage einer Verwechslung von Liberalis-

mus mit Utilitarismus und von liberal mit effizient (230). Immerhin: „Die liberale Leistung (des Kapitalismus, der Rezensent) ergibt sich [...] aus seiner effizienten Bedürfnisbefriedigung“ (230), das heisst aus der Fähigkeit, Wohlstand für sehr viele zu schaffen und damit Freiheit von materieller Armut und körperlicher Entbehrung zu produzieren. Allerdings geschieht diese Wohlstandsmehrung zugegebenermassen nach wie vor zum Preis einer zunehmenden Umweltverschmutzung inklusive Klimakrise. Das macht den Kapitalismus zu einem ambivalenten Phänomen (232).

Was das Verhältnis zwischen Liberalismus und Demokratie anbelangt, war dieses gemäss Möllers in den letzten 50 oder 100 Jahren relativ unproblematisch; zumindest, nachdem die Liberalen des 19. Jahrhundert ihre Vorbehalte gegen die Demokratie abgelegt hatten (28). Das hat sich nun mit Populismus und „illiberaler Demokratie“ à la Orban geändert. Möllers sieht heute im Verhältnis von Demokratie und Liberalismus den „[...]alte[n] neue[n] Grundkonflikt“ (51). Vor allem die von den Populisten propagierte Verabsolutierung der Demokratie beziehungsweise deren Reduktion auf einen Wahlmechanismus nach dem Motto von 50% der Stimmen plus einer macht Möllers Sorge. Hier schlägt bei ihm der bundesrepublikanische Verfassungsrechtler mit den Vorbehalten gegen das Plebiszitäre in Sachfragen durch, eine Skepsis, die sich in den problematischen Elementen der Weimarer Verfassung gründet. Paradigmatisch für diese Problematik des Plebiszits ist gemäss Möllers der Brexit (77).

Der Schweizer Rezensent mahnt hier zu mehr Gelassenheit. Niemand bestreitet, dass der Demos nicht immer recht hat. Daraus aber eine strikte Ablehnung von direktdemokratischen Instrumenten in der Sachpolitik abzuleiten beziehungsweise diese – wie dies Möllers in einem Interview tut² – gleich in den politischen Nichtschwimmerbereich von Kommunen zu verbannen, scheint angesichts der eidgenössischen Erfahrung etwas gar ängstlich und auch nicht gerechtfertigt. Es gibt gute Gründe, weshalb auch in einer liberalen Demokratie Grundsatzentscheide mit umfassenden Wirkungen, wie das der Brexit etwa war, an der Urne gefällt werden sollen. Das Argument Möllers, beim Brexit-Entscheid sei unklar gewesen, wogegen die Briten gestimmt hätten – ob gegen die EU als übereifriger Regulierer oder als neoliberaler Privatisierer – (77) ist unerheblich. Bei jeder Parlamentswahl wählen Bürgerinnen und Bürger aus konträren Motiven die gleiche Partei. Ebenso wenig greift der Vorwurf, der Entscheid des Brexits sei „überlegitimiert“ gewesen (224). Abgesehen davon, dass man sich fragen kann, was mit dieser Bezeichnung gemeint ist – in einer Demokratie, auch in einer liberalen, vergibt nun mal letztlich die Mehrheit die höchste Form von Legitimität, sofern damit nicht unantastbare Grundrechte ausgehebelt werden. Beim Brexit war das gewiss nicht der Fall.

² MÖLLER, Christoph: „Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik.“ Stiftung Bundespräsident Theodor-Heuss-Haus. Christoph Möllers - Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik - YouTube (23.11.2021).

Das Thema Brexit schwelte in der britischen Öffentlichkeit seit den siebziger Jahren, mal mehr, mal weniger. Es wäre auf die Dauer unredlich gewesen, ihm ständig auszuweichen. Dass es schliesslich nicht im Rahmen der für Grossbritannien üblichen parlamentarischen Demokratie, sondern über den ungewöhnlichen und ungewohnten Weg des Plebiszits angegangen wurde, hat mit der Kollusion der beiden grossen systemtragenden Parteien zu tun, die in der Frage gespalten waren und sich eine ZerreiSSprobe ersparen wollten.

Eigentlich spannender als diese Betrachtungen zu Brexit und Populismus wären weitergehende Ausführungen zum von Möllers auch konstatierten „neuen technisch-ökonomischen Antiliberalismus“ (264) gewesen. Die technischen Möglichkeiten, die sich uns zunehmend bieten – Stichwort Künstliche Intelligenz –, erlauben, als sozial deviant eingeschätztes Verhalten nicht bloss im Nachhinein zu sanktionieren, sondern schon im vornhinein zu verhindern. Die Implikationen für die Freiheit sind gravierend, denn: „[...] freie Ordnungen müssten [...] garantieren, dass sie übertreten werden können“ (92). Interessant wären in diesem Zusammenhang Überlegungen gewesen, wie „illiberale“ Autoritarismen und die anti-liberalen Potenzialitäten von Technologie sich gegenseitig bedingen und stützen. Dass sie das tun, ist am chinesischen Sozialkreditsystem bereits erkennbar. Doch die Ausführungen bleiben hier knapp und wenig erhellend. Ein paar Kurzkapitel mehr dazu hätten das Buch nochmals an Wert gewinnen lassen.

ROLF TANNER

REZENSIONEN – *Theologie*

WOLF, Jean-Claude: *Poesie und Denken in den Psalmen. Ein philosophischer Essay*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2021, 263 Seiten, ISBN 978-3-495-49230-7.

Der Verfasser nennt seine Auseinandersetzung mit den Psalmen ein *philosophisches Essay*, eine frei assoziierende Form eines Gesprächsbeginns. Wie das Denken das Gebet braucht, um aus dem Gefängnis der Endlichkeit hinauszugelangen, so braucht das Gebet das Denken als wachsame Selbstkritik. (15f). Jean-Claude Wolfs Hauptanliegen ist es, die Psalmen als *Gebet und Poesie der jüdischen Überlieferung gelten zu lassen* (28). Die Kommentare wollen weder Vollständigkeit noch wissenschaftlichen Anspruch erheben, sondern denkende und selbstkritische Form erbaulicher Lektüre sein. Sie wollen als Suche nach dem „Gesicht des Ewigen“ verstanden werden (29).

In den Kapitel 1 (Zwischen Theologie und Philosophie), 2 (Zur Übersicht) und 3 (Juden und Jüdinnen beten) betont der Verfasser die ökumenische Dimension des Psalters: die Psalmen haben eine Bedeutung für alle Menschen (32–40). Sie sind eine Hilfe und Anleitung für die Betenden und eine Zusammenfassung der gesamten Bibliothek der Bibel. Kapitel 4 reflektiert das Verhältnis von Kunst und Religion anhand von Psalm 130 und mittels dichterischer Fassungen (Trakl, Levant, Celan, Marti). Im 5. Kapitel (Im Gespräch mit Gott – ohne Christus?) wehrt sich der Verfasser gegen eine christologische Vereinnahmung der Psalmen: „Die Psalmen sind das Gebetsbuch der Juden, Christen und Muslime und aller Menschen guten Willens“ (60).

Die folgenden Kapitel sind unterschiedlich lang und reflektieren mit Ps 119 die Frage nach der prophetischen Ausrichtung der Bibelhermeneutik auf Christus hin (Kapitel 7–10). Kritisch vermerkt der Verfasser die traditionellen Kommentare, welche – um Jesus als Erfüllung der messianischen Hoffnung zu verstehen – das Alte Testament herabsetzen, in der Liturgie störende Aussagen eliminieren und somit „eine lange Tradition der Marginalisierung des ‚Jüdischen‘ zugunsten des Christlichen fortsetzen“ (68). Vielmehr weist Jesus einen Weg zu einer gemeinsam erwarteten Zukunft, die von Juden und Christen erbeten wird. Er gilt, die Spuren in der Weisheitsliteratur zu erkennen und die Gegenwart der Schekinah (70–79) zu entdecken. So sind sowohl Juden wie Christen auf einem Pilgerweg und warten gemeinsam auf „die Wiederkehr des Gesalbten und das Gericht der Endzeit“ (84).

In den folgenden Kapiteln werden Psalm 44, Psalm 77 und Psalm 58 diskutiert und insbesondere die Frage nach der Lektüre der „Fluchpsalmen“ gestellt (bes. Psalm 58,11 als „stilles Gebet“ zum Problem der Rache). Das umfangreiche Kapitel 17 setzt sich kritisch mit modernen „säkularen“ Lesarten (Sloterdijk) der Gewalt in Psalm 77 und 78 auseinander: Psalmen als Poesie haben auch widerspenstige, raue Stellen (146), das Böse erscheint auch im Text (Psalm 41,11). Anhand von Psalm 71 wird in Kapitel 20 und 21 (mit literarischen Beispielen) die Frage nach dem „lyrischen Ich“ erläutert. Im Kapitel 22 wird mit der Psalmenübersetzung Luthers die christliche „Appro-

priation“ als Programm mit seiner Zuspitzung in der antijüdischen Deutung des „Zornes“ Gottes besprochen. Die folgenden Kapitel thematisieren das Gottesbild in den Psalmen 88, 24, 17 und 38 und enden mit einer Auseinandersetzung mit Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*.

In der ausführlichen Analyse von Psalm 88 (Kapitel 23) wird die Grenze eines Zugangs zu den Psalmtexten durch Übersetzungen und Sekundärliteratur sichtbar. Dieser wohl dunkelste Psalm mit dem Ende „Finsternis“ als Hilferuf eines Schwerkranken setzt die alte Vorstellung des Totenreichs (Scheol) als „Land des Vergessens“ ohne Wiederkehr voraus. Die bedrängten Fragen „wirst du an den Toten Wunder tun? Können Schatten aufstehen, dich zu preisen?“ enden als rhetorische Fragen mit der dringenden Bitte um Hilfe bevor es zu spät ist. Hier geht es nicht um ein schamloses Anti-Gebet (198), noch um eine Schmähung eines machtlosen Gottes (204) oder Gott als Feind (Titel), sondern, wie der Verfasser zu Recht bemerkt, um einen Schrei, der die Verbundenheit Gottes mit seiner Schöpfung voraussetzt (207). In der katholischen Tradition des Stundengebets wird Psalm 88 weder umgedichtet (203) noch weggelassen, sondern am Freitag in der Komplet gebetet.

Das Anliegen des Verfassers, die Psalmen in ihrer ursprünglichen Form der jüdischen Überlieferung zu würdigen und „die Vielfalt der möglichen Lektüren der Psalmen sichtbar zu machen“ (140), könnte noch an Prägnanz gewinnen, wenn die Auswahl der Psalmen eigens begründet und konsequent gleich zitiert würde.

Nach seiner *Philosophie des Gebets. Gebetsscham und Langweile in der Moderne* (= *Studia Oecumenica Friburgensia* 95), Münster 2020 ist dieses Buch der Ausdruck der persönlichen Begegnung des Verfassers mit den Psalmen. Es soll sichtbar machen, dass verschiedene Lesarten der Psalmen möglich (und gar nötig) sind, um den Reichtum und die Vielfalt der menschlichen Lebenswelt, die in den Psalmen vor Gott zur Sprache kommt, wirklich erfassen und schätzen zu lernen. Daher hat sich der Verfasser erlaubt, seinen Text fluktuierend zu gestalten, auszuschweifen und assoziativ vorzugehen. Es ist ihm gelungen, die Neugier auf das Lesen und Beten der Psalmen zu wecken, um dabei allenfalls einen Ausdruck für die eigene, zögernde, frohe und manchmal zornige Suche nach einer möglichen Gottesrede zu finden. Es bleibt dann aber dabei: „Massstab des Redens über Gott ist das Gebet vor Gott“ (246).

GUIDO VERGAUWEN

HRYNKIW, Gregory (Hieromonk): *Cajetan on Sacred Doctrine*. Foreword by Andrew Hofer, OP. Washington, DC: The Catholic University of America Press 2020, XX + 330 Seiten, ISBN 978-0-8132-3347-5.

In den Erinnerungen an die Zeit seines Studiums der Theologie in Salamanca schreibt Marie-Joseph Lagrange, der Gründer der *École Biblique et Archéologique Française* in Jerusalem: „Cajetan fut pour moi le roi de la distinction, et si je le lus très attentivement, mon érudition thomistique ne s’étendit pas beaucoup au-delà de lui, c’est-à-dire au-delà de saint Thomas lui-même, étu-

dié avec cet interprète si intelligent.“ Gregroy Hrynkiw, ein griechisch-katholischer Priestermonch, hat dieses Zitat an den Anfang seines Buches über Cajetans Theologieverständnis gestellt. Auch wenn Cajetan (1469–1534) eine Schlüsselrolle im thomistischen Denken der Renaissance spielte, wurde sein Verständnis der Theologie durch namhafte Theologen wie Marie-Dominique Chenu, Étienne Gilson und Henri de Lubac diffamiert und als „*corruptorium*“ des wahren Denkens des Thomas von Aquin taxiert. Daher ist der Verfasser bestrebt, Cajetans Verständnis der Theologie, seine Denk- und Argumentationsform, wie diese in seinem Kommentar zu den ersten zehn Artikeln der *Prima pars* der *Summa theologiae*, aber auch im Kommentar zur ersten *Quaestio* der *Tertia pars* der *Summa theologiae* zum Ausdruck kommt, zu analysieren und es vom Denken seiner Gegner (Duns Scotus, Durandus de S. Porciano, Petrus Aureolus, Gregor von Rimini) abzugrenzen. Im Anhang hat der Verfasser eine detaillierte Chronologie des Lebens und der Werke Cajetans angefügt, außerdem den lateinischen Text des Kommentars der ersten drei Artikel der *Summa theologiae* sowie eine synoptische Darstellung, die zeigt, dass die Darlegung der theologischen Inhalte in der *Summa theologiae* des Thomas der architektonischen Struktur nach dem apostolischen Glaubensbekenntnis entspricht.

Das Buch, ursprünglich eine Dissertation an der Päpstlichen Universität Angelicum unter der Leitung von Charles Morerod o.p., umfasst zwei Hauptteile, die je in drei Kapitel unterteilt sind. Teil I situiert Cajetans theologisches Denken im Kontext der Debatten seiner Zeit. Teil II analysiert Cajetans Verständnis der *sacra doctrina*, d.h. der Theologie als Wissenschaft und Weisheit, als spekulatives Denken und als Ansatz einer biblisch-ökumenischen Theologie.

Im ersten Kapitel des 1. Teils (19–36) zeigt Gregory Hrynkiw, dass die *sacra doctrina* als eine Art Erkenntnis verstanden werden muss, welche von Gott offenbart und für das Heil der Menschen notwendig ist. Für Cajetan ist *sacra doctrina* “a supranaturally infused participation in the mind of God, in the Trinity’s own intelligibility and understanding of creation and salvation history” (11f.). Glaube und Theologie sind zwar real unterschiedene Arten von Erkenntnis, doch im Rahmen derselben *sacra doctrina*. Dies unterscheidet Cajetans Position von Duns Scotus, “who argued that since God’s theology is formally one, no human theology could be subalternate to it. According to Scotus, each theology possesses its own unique primary object. Thus God’s theology and the human theologies, both *in patria* (theology of the blessed) and *in via* (theology of the wayfarer) remain completely separate theologies” (10). Scotus ist somit gewissermassen der Vorläufer der modernen rationalistischen Theologie, weil er die primäre Rolle der göttlichen Offenbarung als einzige universale Wirkursache der Theologie bestreitet. Für Cajetan hingegen ist die *sacra doctrina* “a revealed knowledge that is received and investigated by distinct habits that constitute its various formal causes, among which are the virtues of faith (the habit of the principles) and theology (the habit of the conclusions)” (25). Dabei ist der sich offenbarende Gott als erste Wahrheit nicht nur das Materialobjekt, sondern auch das For-

malobjekt der *sacra doctrina*. Diese hat wesentlich eine kirchliche Bedeutung, wie der Verfasser im zweiten Kapitel ausführt (37–72). Der Glaubende stimmt der geoffenbarten ersten Wahrheit zu, sie wird ihm auch von der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche als Glaubensinhalt, d.h. als “mysteries of the Godhead (*theologia*) and Christ’s Incarnation (*oikonomia*)” (45), zur Zustimmung vorgelegt. Die Dreifaltigkeit und die Inkarnation sind die “two founding principles of the Church” (45). Mittels der Schrift und der Tradition erhält der Glaube im Leben der Kirche eine personale Gestalt, die durch das prophetisch-unfehlbare Charisma des Papstes bzw. durch das Papstamt geleitet wird. Der Verfasser geht ausführlich auf antikonziliaristische Schriften Cajetans ein, u.a. auf *De comparatione auctoritatis papae et concilii* (1511) und auf *De divina institutione pontificatus Romani pontificis super totam Ecclesiam a Christo in Petrum* (1521). Für Cajetan ist die hierarchische Struktur der Kirche wesentlich mit der hierarchischen Struktur des Glaubens bzw. der verbindlichen Glaubensinterpretation durch das Lehramt verbunden. Dabei sollen allerdings Cajetans Worte nicht vergessen werden: “Theology [...] is included in the faith as begetting it. From this, it can be inferred that any adult believer, explicitly believing, is a theologian; not simply, but in a certain sense, as participating in theology, that is to say in its principles” (71), d.h. durch die Annahme der Selbstmitteilung Gottes im Glauben. Allerdings schwächt Gregory Hrynkiw diese wegweisende Position Cajetans ab, indem er interpretierend meint, dass jeder Glaubende *potentially* ein Theologe ist (vgl. 190), als ginge es darum, dass jeder glaubende Christ Theologie bei hinreichender Intelligenz studieren kann, oder dass der Kirche die moralische Notwendigkeit hat, dass “certain members (principally bishops) acquire the habit of theology in order to explicate the faith within their particular historical and cultural context” (72). Im dritten Kapitel (73–83) zeigt der Verfasser, wie das Glaubensbekenntnis das strukturierende Prinzip der *Summa theologiae* ist. “The ST’s entire *ordo disciplinae* emerges from the transmission of the inherent content and order of the articles of the faith (*suppositiones*), and from the explication and ordering of the theological conclusions—in the light of the highest cause (*theologia*)—by means of the habit of theology” (76). Den Schlüssel zur Interpretation der gesamten *Summa theologiae* findet Gregory Hrynkiw in der Christozentrik, wie Cajetan sie in der ersten *quaestio* der *Tertia pars* darstellt. Cajetan unterscheidet drei Ordnungen des Universums: “the order of nature, the order of grace, and the order of God and creature together” (80). Die dritte Ordnung ist die hypostatische Union. In ihr gipfelt Gottes Selbstmitteilung. Sie stellt die Verbindung zwischen *theologia* und *oikonomia* dar. Durch die Menschwerdung Gottes ist die ganze Schöpfung aus Gnade und im Glauben berufen zu einem neuen Leben, zu einer neuen Erkenntnis der Wirklichkeit, zur “assimilation of the human mind to God’s intimate knowledge of himself (*theologia*) and his knowledge of creation/salvation history as conceived and consummated in the Incarnation (*oikonomia*)” (81).

Der zweite, längere Teil des Buches (87–240) geht näher auf die ersten 10 Artikel der *Summa theologiae* mit Cajetans Kommentar ein. Kapitel 4 (87–

120) ist zunächst der syllogistischen Struktur des ersten Artikels der *Summa theologiae* gewidmet. Cajetan betont in seinem Kommentar, dass alle Menschen notwendigerweise eine geoffenbarte Lehre brauchen, um ihre übernatürliche Bestimmung zu kennen und sich danach auszurichten. Sie müssen auch fähig sein, diese geoffenbarte Lehre zu empfangen und zu erkennen. Dies ist auch die Basis für Cajetans theologische Anthropologie, wie Barbara Hallensleben in ihrem Buch *Communicatio: Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan* (Münster 1985) gezeigt hat. In seinem Kommentar erbringt Cajetan den strikt logischen Beweis, dass die Position des Thomas sich von Scotus fundamental unterscheidet. “Cajetan highlights the perfection of human nature in the order of grace by a new participation in the divine nature through the elevation of man’s obediencial potency. At this point, he purposely introduces into his commentary Scotus’s controversial position on humankind’s natural ability to know its supernatural end” (103). Nach Cajetan haben Menschen “a natural desire for the beatific vision within the order of grace” (106), während sie nach Scotus dafür lediglich ein “natural passive potency” haben. “In brief, for Scotus all possible objects or ends of the human intellect and will, including the beatific vision, are natural” (110). Kapitel 5 (121–208) bietet eine ausführliche Analyse von Cajetans Kommentar der Artikel 2 bis 7 der *prima quaestio* der *Summa theologiae*. Dabei tritt der strikt theologische Charakter der *sacra doctrina* zu Tage. Anders als bei Scotus, der die Theologie *in via* nach dem Modell einer rationalen Metaphysik versteht, findet die Theologie bei Thomas als *scientia subalternata* ihren Ursprung und ihren Grund in Gottes Offenbarung, insofern sie im Glauben angenommen wird. “*Deus revelatus*, abstracting from both clarity and obscurity, is the essence (*ratio*) of our theology in an absolute sense” (152). Theologie ist “participation in the divine light of revelation, which begins with faith and culminates in the beatific vision” (140). Der theologische Diskurs hat, gemäss Thomas, einen analogen Charakter. Er hat nicht die Absicht, Gottes Wesen zu konzeptualisieren. Hier liegt der eigentliche Unterschied zum theologischen Projekt von Scotus. “The possible conceptualization of God, which is what Scotus’s univocal concept of being implies, is an untraversable chasm lying between the *via Thomae* and the *via Scoti*” (147). Kapitel 6 (209–240) befasst sich mit der theologischen Methode des Thomas gemäss Cajetans Kommentar der Artikel 8–10 der *prima quaestio* der *Summa theologiae*. Der Verfasser erinnert daran, dass Cajetan in seinem Kommentar die Bedeutung der Heiligen Schrift in ihrem *sensus litteralis* hervorhebt und selbst immer mehr versucht hat, “to improve his own biblical language skills” (219); so zählt er zurecht zu den italienischen biblischen Humanisten. Cajetan hat bekanntlich in seinem Werk *De divina institutione pontificatus Romani pontificis super totam Ecclesiam a Christo in Petro* und später in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium gerade unter Betonung des *sensus litteralis* von Mt 16,18–19 die von Gott gegebene und in der Heiligen Schrift offenbarte Autorität des Papstes, des Nachfolgers Petri, auch gegen Martin Luther verteidigt. “The Keys are Promised not only to the Person of the Church, but also to the Person of Peter *in se*” (232).

In einem kurzen abschliessenden Kapitel (241–255) erinnert Gregory Hrynkiw an die “affinity and symphony” (245) zwischen Thomas von Aquin, Cajetan und den Kirchenvätern, wenn es darum geht, gegen Scotus, Ockham und Luther, die Theologie als Teilhabe am göttlichen Licht zu verstehen. Cajetan war ein entschiedener Verteidiger der *via antiqua* und der Kontinuität der Tradition als Manifestation der theologischen Kontinuität mit dem göttlichen Licht – so wie diese durch Gregor von Nazianz betont wird. So hebt der Verfasser am Schluss die Beziehung zwischen Gregor von Nazianz’ Verständnis der Theologie in ihrer Beziehung zur Heilsökonomie und Cajetans Kommentar zu Thomas von Aquin hervor. Überraschend wird erinnert an Gregors Lehre vom Logos als *Romanitas*, an die *theosis* als “noetic foundation and final cause in Cajetan’s theologizing” (251) und an die holistische Sicht der Theologie, die uns durch das göttliche Licht des Glaubens zu einer Vertrautheit mit der göttlichen Schönheit führen soll.

In Anbetracht der vielseitigen Rolle Cajetans in den theologischen, philosophischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit ist Gregory Hrynkiws Buch eine wichtige Ergänzung zur Klärung des systematisch-theologischen und exegetischen Profils des bekannten (und vielfach geschmähten) Kommentators der *Summa theologiae*. Das Buch beruht auf einem eingehenden Studium der Quellen. Der Verfasser verfügt ausserdem über eine profunde Kenntnis der einschlägigen Sekundärliteratur, was sich im reichhaltigen Fussnotenapparat zeigt. Der Verfasser hat vor allem die auch für das heutige Theologieverständnis relevante Abgrenzung von Duns Scotus hervorgehoben. Vielleicht hätte der Verfasser noch mehr herausarbeiten können, wie Cajetan, über Thomas hinaus, als Denker auf der Schwelle der Anthropozentrik der Renaissance zu würdigen ist.

GUIDO VERGAUWEN

OMATA RAPPO, Hitomi: *Des Indes lointaines aux scènes des collèges. Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI^e–XVIII^e siècle)* (= Studia Oecumenica Friburgensia 101). Münster: Aschendorff 2020, 598 Seiten, ISBN 978-3-402-12211-2.

Franz Xaver, einer der ersten Jesuiten, hat 1549 seinen Fuss auf japanischen Boden gesetzt, nachdem erst sieben Jahre vorher das erste portugiesische Handelsschiff einen dortigen Hafen angelaufen hatte. Er hat darauf über mehr als eineinhalb Jahre dieses Reich durchreist und sich so als erster Europäer tiefere Kenntnisse über Land und Leute angeeignet. Japan wurde bald zur Etikette des Jesuitenordens, womit seine Mitglieder in Europa hervorhoben, dass ihr Orden wirklich an den Grenzen der Erde in neu entdeckten Hochkulturen wirkte. So war es nicht nur im 16. und 17. Jahrhundert, sondern auch heute verweisen Jesuiten mit der japanischen (und chinesischen) Vergangenheit ihres Ordens auf dessen globale und überkulturelle Identität, weshalb dem Orden in einem postmodernen akademischen Milieu von kulturwissenschaftlicher und historiographischer Seite mit neuem Interesse begegnet wird.

Für die Japanmission waren bereits zu Beginn zwei Faktoren zentral: Erstens gelang es den Jesuiten, gefolgt von anderen Orden, in kurzer Zeit eine respektable Zahl von Einheimischen für das Christentum zu gewinnen. Diese Dynamik war aber von kurzer Dauer. Nachdem es bereits im ausgehenden 16. Jahrhundert zu ersten Verfolgungen und Hinrichtungen gekommen war, wurden alle christlichen Glaubensboten 1630 des Landes verwiesen. Eine neue christliche Präsenz unter europäischer Vermittlung setzte erst wieder in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein. Die Japanmission blieb wohl Gegenstand katholischer Identität, wobei Kontaktmöglichkeiten zwischen dem Archipel und Europa nicht mehr gegeben waren. Zweitens nahmen die Europäer Japan immer als Hochkultur wahr, die der ihrigen zumindest ebenbürtig war. Die Missionsarbeit wurde deswegen ganz anderen Kategorien zugeordnet als diejenige in Indien und Lateinamerika.

Aus dem ersten Faktor folgt, dass die Geschichte der japanischen Christen nur aus europäischer Perspektive wahrgenommen wurde. Die frühen Berichte stammten wohl noch von Augenzeugen, deren Verarbeitung erfolgte aber unter rein europäischem Horizont. Zeugnisse japanischer Christen gab es nicht. Ebenso wenig kam es zu einer Auseinandersetzung mit den effektiven politischen Verhältnissen Japans. Der zweite Faktor trug Rückschlüsse auf das Bild des Verfolgers, der als Teil einer zivilisierten Kultur mehr in die Verantwortung genommen wurde, als ein brasilianischer Tieflandindianer, der einen Missionaren getötet hatte. Weil der japanische Henker über Bildung und den Gebrauch der Vernunft verfügte, wurde er zum Tyrannen, der in bewusstem Hass gegen das Christentum vorging, was eine wichtige Voraussetzung dafür war, dass die Opfer zu wirklichen Märtyrern wurden. Mit anderen Worten: Mehr als alle anderen Kulturen wurde Japan im frühneuzeitlichen Europa mit Repression und Brutalität assoziiert – mit Auswirkungen bis in die Gegenwart. Denn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als es wieder zu offiziellen Beziehungen mit der westlichen Welt kam, wollte sich Japan in einer europa-kompatiblen Identität präsentieren, machte folglich die christlichen Märtyrer zu eigenen Helden und zeichnete von der Herrschaft des 17. Jahrhunderts ein düsteres Bild.

Es ist darum von höchster Bedeutung, dass mit dem vorliegenden Buch die japanische Christenverfolgung und deren Berichte in Europa von der Japanerin Hitomi Omata Rappo untersucht werden, die ihre Ausbildung sowohl in ihrer Heimat, als auch in Frankreich und in der Schweiz durchlaufen hat. Auf dem Hintergrund der oben beschriebenen Voraussetzungen erklärt die Autorin im ersten Kapitel, wie sich das Konzept des Märtyrers in der frühen Neuzeit in Bezug auf Japan entwickelt hat. Im zweiten Kapitel zeichnet sie nach, wie die Opfer zu Märtyrern erklärt wurden. Im dritten Kapitel arbeitet sie die Bedingungen heraus, die die Henker aus dem Blickwinkel der Hagiographie erfüllen mussten. Im vierten Kapitel untersucht sie das Märtyrerbild anhand ikonographischer Zeugnisse, vor allem von Buchillustrationen; im fünften setzt sie sich mit Japan auf der Bühne des Jesuitentheaters auseinander.

Die Japanmission gilt als Zeugnis des Prozesses einer Globalisierung, in den Europa ausgehend von den beiden iberischen Kronen im 16. Jahrhundert trat. Die Autorin kritisiert dabei, dass die rezipierten Quellen einer europäischen Selektion unterliegen und lokale unberücksichtigt bleiben. So veröffentlichte Charles Boxer 1951 ein Werk mit dem Titel *The Christian Century in Japan 1549–1650*, das das Bild Japans in der europäischen und amerikanischen Geschichtsschreibung nachhaltig prägte. Die Autorin hält dem entgegen, dass das Christentum damals nur in einer kleinen Region präsent war, also keineswegs ein bestimmender Gegenstand der Reichspolitik war. Vielmehr befand sich das Land nach einer Zersplitterung auf dem Weg zu einer neuen Einheit. Die Grundproblematik besteht zudem darin, dass es um die japanische Quellenlage für diese Zeit schlecht steht, besonders um die der Religionspolitik. Daraus darf aber nicht resultieren, dass für die Geschichtsschreibung nur europäische Dokumente, ja sogar vor allem Erbauungsschriftgut bestimmend werden. Dass der Einfluss auswärtiger Missionare unterbunden wurde, ist vor allem darauf zurückzuführen, dass es dem Christentum, ganz im Gegensatz zum Buddhismus, wegen seines Absolutheitsanspruchs nicht gelang, sich in Japan zu inkulturieren. Die Handelsbeziehungen mit Spanien und Portugal wurden abgebrochen, weil die beiden Kronen auf der Verbindung mit der Missionierung beharrten. Holland hingegen war aus dem Grund von dieser Massnahme nicht betroffen. Zudem gab es spanische Stimmen, die Japan wie die mesoamerikanischen Reiche annectieren wollten. Das Unterfangen wäre erfolglos gewesen, dennoch haben die Japaner aus diesem Ansinnen Konsequenzen gezogen.

Begriffe einer restriktiven Religions- oder Abschottungspolitik finden sich bezeichnenderweise in japanischen Dokumenten nicht, sondern nur in europäischen. Deshalb konstatiert die Autorin, dass Japan sich auf seinem Weg zur Einheit mit den sich aufbauenden europäischen Territorialstaaten zu Zeiten der Konfessionalisierung vergleichen lässt. So sind die japanischen Christen 1865 im Zuge einer neuen europäischen Präsenz nicht aus den Katakomben gestiegen, vielmehr war ihre Existenz der lokalen Beamtschaft während des ganzen Jahrhunderts bekannt und von ihr geduldet.

Reflexionen über das japanische Christentum entwickelten nach 1630 in Europa eine Eigendynamik, während die Begriffe wie Verfolgung und Martyrium auf dem Archipel weder in Inhalten noch Begriffen Entsprechungen fanden. Die wenigen stereotyp gefassten polemischen Schriften über den Tod von Christen sprechen von einem Umgang mit Kriminellen.

Die Seligsprechung der 26 Märtyrer von Nagasaki von 1627 hatte aber dennoch tiefgreifende Konsequenzen, denn die Opfer bestanden nur aus vier Europäern, sonst aber aus Japanern, Mexikanern, Indern und Philippinos. Christen der Neuen Welt wurden so in Europa als Vorbilder wahrgenommen, womit sich der Horizont der Kirche weitete.

Die Autorin arbeitet auf interessante Weise heraus, dass die Jesuiten schon früh religiöses Schrifttum auf Japanisch zirkulieren liessen, das die Passion Christi und andere erbauliche Berichte im Stil japanischer Ritterepen beinhaltete. Damit knüpften sie an das Ideal des freiwilligen Todes an, wozu sie

ein neues Vokabular schufen, das in die übrige japanische Kultur nicht einging. Zeitgleich fand in Europa durch die Konfessionalisierung das Märtyrertum eine neue Blüte. Waren es zuerst die Protestanten, die die Geschichten ihrer Opfer sammelten und publizierten, rückten die Katholiken bald nach. Der neu einsetzende Kult war also im Kontext rivalisierender Religionsgemeinschaften begründet und hatte die Legitimation des eigenen Bekenntnisses zum Ziel. Im katholischen Lager fand die Verehrung durch die Katakombenheiligen eine verstärkte Dynamik, die sowohl mit der Urkirche, also auch mit Rom verband. Das zugrundeliegende Schema von staatlich beauftragten Verfolgern und einer opferbereiten Minderheit konnte in der Neuen Welt nur auf Japan angewendet, wohl aber mit grossem Eindruck verbreitet werden. Die japanischen Märtyrer wurden damit zu heroischen Archetypen mit einem rein europäischen Tugendkatalog in konfessionalisierender, erzieherischer und erbaulicher Relevanz, wobei es nie um die Eingliederung Japans in die römisch-katholische Universalkirche und auch nie um einen Kulturtransfer oder -austausch ging.

Die Autorin legt einen beeindruckenden Überblick über die Frömmigkeits- und Spiritualitätsgeschichte der frühen Neuzeit an den Tag, teilweise auch mit kompetentem Rückgriff auf das Spätmittelalter. Dies zeigt sich unter anderem im vierten Kapitel an einer detaillierten Auswertung der Ikonographie und ihrer begleitenden Texte, welche ihren Ausgang in einer authentischen Beschreibung der japanischen Kreuzigung nahm, die erst in einem zweiten Schritt in Parallele zur Passion Christi gestellt wurde. Das Werk beeindruckt auch durch seinen Bezug zum Jesuitentheater im letzten Kapitel, wobei dieser verständlicherweise exemplarisch erfolgt. Eine Erfassung aller entsprechenden Dramen würde den Rahmen des Projekts sprengen. Allerdings stellt sich bei beiden Kapiteln die Frage, ob die Autorin im Aufweis so zahlreicher Phänomene Schlüsse und Querverbindungen nicht zu leichtfertig zieht. Gekreuzigte Frauen mit entblösster Brust müssen nicht unbedingt ein Anschluss an spätantike Märtyrerinnen bedeuten. Gehören verletzte Brüste ausser bei Agatha übrigens wirklich zum ikonographischen Merkmal? Ist es bei den kleinen, monochromen Illustrationen nicht vielmehr die einzige Möglichkeit, deutlich darauf zu weisen, dass es sich um Frauen handelt? Dass die Thematik zuerst in Spanien literarisch verwendet wurde, wenige Jahre später aber auch auf Jesuitenbühnen in Graz und Genua zur Aufführung kam, liegt kaum an politischen Verbindungen. Spanien und das Habsburgerreich bildeten zu Beginn des 17. Jahrhunderts schon lange keine Einheit mehr, und Genua stand unter keiner der beiden Kronen. Die schnelle Verbreitung der Thematik liegt eher an deren Attraktivität und am Korrespondenz- und Kommunikationswesen der Gesellschaft Jesu, die die ganze katholische Welt verbanden und durch welche erbauliche Inhalte schnell verbreitet wurden, ganz unabhängig von der politischen Zugehörigkeit der einzelnen Regionen.

PAUL OBERHOLZER

BÜSSING, Arndt/DIENBERG, Thomas (Hgg.): *Gottes Unverfügbarkeit und die Dunkle Nacht. Vom Umgang mit der geistlichen Trockenheit*. Regensburg: Pustet 2021, 232 Seiten, ISBN 978-3-7917-3323-4.

Religion und Spiritualität sind in modernen westlichen Gesellschaften Konsumgüter. Sie werden wie alle Waren in kapitalistischen Systemen genau taxiert und in ein Preis-Leistungsverhältnis gebracht. Der vorherrschende Zugang zum Phänomen des Religiösen ist in der heutigen Zeit betont pragmatisch. Was kostet es mich? Und was bringt es mir? Auch das Christentum ist durch das Nützlichkeitsdiktat in unseren Breitengraden unter Druck geraten. Es hat den Nachweis zu erbringen, dass es für etwas gut ist. Um seine Existenzberechtigung unter Beweis zu stellen, betont der christliche Glaube seit längerem verstärkt, dass er Halt und Orientierung gibt, Trost spendet, kurzum, dass er den Menschen guttut. In der zeitgenössischen Spaß-Gesellschaft hofft man nicht zuletzt mit dem Erlebniswert des Glaubens zu punkten. In charismatischen Kreisen wird zudem gern darauf hingewiesen, dass man mit Gott über Mauern springen und das Leben wunderbar meistern kann. Was aber, wenn religiöse Erfahrungen ausbleiben, wenn Glaubenszweifel wachsen? Wie damit umgehen, wenn die christliche Grundüberzeugung, „dass Gott immer bei uns ist und uns nicht verlässt“, sich nicht mit der eigenen Erfahrung deckt, „wenn alles düster, trocken und leer bleibt?“ (7).

Genau hier setzt der zu besprechende Sammelband an. Mit der geistlichen Trockenheit rückt er ein wichtiges, im Christentum leider oft tabuisiertes Phänomen in den Mittelpunkt. Der Band enthält die Beiträge eines multidisziplinären Symposiums, das eigentlich 2020 hätte stattfinden sollen, pandemiebedingt aber nicht durchgeführt werden konnte. Für die konzeptionelle Gestaltung des Bandes zeichnet IUNCTUS, das Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität der PTH Münster und der Professur für Lebensqualität, Spiritualität und Coping an der Universität Witten/Herdecke, verantwortlich, dem beide Herausgeber angehören.

Der Band gliedert sich in drei Teile: der erste Teil ist dem „Erleben geistlicher Trockenheit“ (9–92) gewidmet, der zweite thematisiert „Auslöser und Umgang“ (93–189), der Schlussteil präsentiert „Synthese-Schritte“ (191–227). Das Herzstück des Bandes bilden empirische Studien und qualitative Erhebungen, die unter Ordenschrist*innen, Pastor*innen, Suchterkranken und Depressiven durchgeführt wurden (vgl. 71–92; 95–113; 135–155; 157–171). Erweitert wird das Datenmaterial durch eine interkontinentale Umfrage, die der renommierte Pastoraltheologe Paul M. Zulehner „in der Mitte des Corona-Jahres 2020“ (55) gestartet hatte, von der er einige Aspekte zum Themenfeld „Spiritualität in der Corona-Zeit“ vorstellt (vgl. 55–69). Die empirischen und qualitativen Befunde werden im Band ins Gespräch gebracht mit Gedanken zu einer gesunden Spiritualität (vgl. Thomas Dienberg, 11–34), Tiefenbohrungen zu spirituellen Krisen der Mystikerin Ellen Gould White (vgl. Klaus van Treeck, 35–53), Anregungen für die geistliche Begleitung (vgl. Veronica Krienen, 115–133), Resilienztraining bei Stress- und Burnout-Belastungen (vgl. Lorethy Starck/Klaus van Treeck, 157–171), autobiografischen Schilderungen

vom Umgang mit geistlicher Dürre und Dunkelheit (vgl. Wunnibald Müller, 203–208; François Marie Fontanié, 209–210) u.v.m.

Als Theologe interessiert mich der Band vor allem in Hinblick auf grundlegende systematische Fragen: Wie wirken sich Erfahrungen der Abwesenheit oder des Verlustes der Nähe Gottes auf die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens aus? Wie geht man mit geistlicher Trockenheit um? Wie können Glaubenskrisen überwunden werden? Dazu bietet der Band eine Fülle an Anregungen und Antworten. Einige möchte ich im Rahmen einer kleinen Theologie des Zweifels knapp skizzieren.

Ein erster wichtiger Hinweis findet sich bei Thomas Dienberg OFMCap. In einer gesunden christlichen Spiritualität gehe es „nicht primär um die Erfahrung von Gefühl oder eines Moments, in dem all die Sorgen, die Routine und das Leid des Lebens und Alltags vergessen werden können. Es geht darum, Gott zu suchen“ (24). Wenn der Glaube nicht mit dem Vorhandensein starker religiöser Gefühle steht und fällt, kann leichter geglaubt werden, dass Gott auch dann mit uns ist, „wenn er nicht zu spüren ist, [...] wenn er schweigt, [...] wenn er ganz fern oder gar abwesend zu sein scheint“ (13). In Phasen der geistlichen Trockenheit kann zudem die alte Charismen-Lehre dafür sensibilisieren, Gottes gutem Geist in der Banalität des Alltags auf die Spur zu kommen. Selbstbeherrschung, Treue und Güte etwa sind für Paulus bekanntermaßen Frucht des Geistes (vgl. Gal 5,22–23). Entlastend kann sich zudem auswirken, dass Glaubenszweifel nicht automatisch Glaubensschwäche bedeuten. Eine gesunde Spiritualität ist nicht fraglos, wie Dienberg zu Recht betont (vgl. 32). Ein fester Glaube dürfe nicht mit der Abwesenheit von Fragen, Ängsten und Hilflosigkeiten verwechselt werden (vgl. 31). Phänomene geistlicher Trockenheit „gehören zum Natürlichen im geistlichen Leben, sie sind nicht unnatürlich, sondern natürlich“ (133), so auch die Einschätzung von Veronica Krienen OSB. Bei Krienen findet sich des Weiteren die wichtige Unterscheidung der drei Ebenen von geistlicher Trockenheit (vgl. 121–133). Je nachdem, ob geistliche Trockenheit vorrangig mit dem Verstand, dem Gefühl oder dem motivationalen/volitionalen System verbunden ist, muss unterschiedlich angesetzt werden: beim Zweifel, bei der fehlenden Erfahrung bzw. Misserfahrung oder bei der Unlust und dem fehlenden Antrieb (vgl. 121).

Fundamentaltheologisch und dogmatisch interessant sind vor allem die Formen geistlicher Trockenheit, die dem Verstand zuzuordnen sind. Bedenkenswert sind in diesem Zusammenhang die Gründe, die in der Spiritualitätsgeschichte angeführt werden, um Gottes Zulassung geistlicher Trockenheit plausibel zu machen. Mit Krienen lassen sich grob vier Antworten unterscheiden: geistliche Trockenheit a) als Wachstumsimpuls, b) als Reinigungsimpuls, c) als Einladung zur Solidarität sowie d) als Einladung zu einer neuen Stufe im geistlichen Leben (vgl. 119–121). Gemeinsamer Nenner der Lösungen ist eine Bonisierungstrategie, wie man sie auch aus dem klassischen Theodizee-Diskurs kennt. Geistliche Krisen sind demnach nicht nur etwas Negatives. Jedes „Überwinden von Schwierigkeiten kann zu einer Art innerem Wachstum oder spiritueller Transformation führen“ (87), wie Arndt

Büssing festhält. Dürrezeiten im Glaubensleben können – wenn sie erfolgreich überwunden werden – zu größerer geistiger Klarheit und Tiefe verhelfen und einen „Ansporn [darstellen], anderen umso mehr zu helfen“ (89). Auch die Mystikerin Ellen Gould White war davon überzeugt, dass „emotionale und spirituelle Krisen wachstumsfördernd“ (38) sein können, wie Klaus van Treeck in seinem kleinen theologischen Portrait der Mitbegründerin der Siebenten-Tags-Adventisten herausarbeitet. Den Gedanken, dass geistliche Trockenheit Ausdruck göttlicher Heilspädagogik sein könne, macht auch Br. François Marie Fontanié CFR stark (vgl. 209).

Auf eine zentrale Differenzierung machen Guido A. Maas, Charlotte Rühls, Udo Bonnet und Arndt Büssing aufmerksam. Sie verstehen die geistliche Trockenheit als ein ambivalentes und prozesshaft-dynamisches Geschehen. Glaubenskrisen eröffnen einen Scheideweg: „entweder in Richtung Finsternis (und Glaubensverlust) oder in Richtung Konsolidierung und spiritueller Transformation“ (91). Es gelte daher die dunkle Nacht der Seele als göttliche Prüfung zu unterscheiden von der Finsternis, in der der Mensch sich von Gott abkehre (vgl. 136, 142). Nicht jede geistliche Krise ist somit als gottgewollt zu akzeptieren und auszustehen. Dass mitunter Widerstand und nicht Ergebung die angemessene Reaktion auf die Erfahrung der dunklen Leere darstellt, unterstreicht Corinna Dahlgrün (vgl. 193–202). Die Möglichkeit, dass die Dunkelheit nicht aus Gott stammt, sondern sich dem „Wirken lebensverneinender Mächte“ (200) verdankt, muss laut Dahlgrün stets mitbedacht werden. Nicht geduldiges Ertragen, sondern eine gute Unterscheidung der Geister sei daher notwendig: „Wer eine zur Läuterung gesandte Dunkelheit abwehrt, vergeblich eine Chance. Wer andererseits eine Anfechtung geduldig erträgt, macht sie größer und liefert sich ihr aus“ (195).

Einen weiteren Akzent setzt Matthias Sellmann, indem er das Phänomen des Gottvermissens in einen größeren geschichtstheologischen Zusammenhang stellt (vgl. 211–218). Mystiker*innen sind für Sellmann „Seismografen, die heute schon mit Gott so leben, wie er es morgen mit den Vielen plant“ (212). Nimmt man die Erfahrungen der Mystiker*innen unserer Zeit wie Dietrich Bonhoeffer, Madeleine Delbrêl und Chiara Lubich ernst, steht Sellmann zufolge „ein ernster Befund im Raum: Gott macht sich fremder; er verändert von sich her die Beziehung; er mutet zu, die geistlichen und kirchlichen Üblichkeiten zu verändern“ (216). Ob das Christentum wirklich in eine neue Phase der Gottesbeziehung eingetreten ist, und ob die Ursache dafür tatsächlich mit einem aktiven Rückzug Gottes oder eher mit der Säkularisierung des abendländischen Wirklichkeitsverständnisses zu tun hat, wäre zu diskutieren.

Abschließend lässt sich festhalten: Der Sammelband wird seinem Anspruch, das Phänomen der geistlichen Trockenheit von verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten, vollauf gerecht. Der Band stellt ein gelungenes Beispiel für einen multiperspektivischen sowie ökumenischen Zugang dar. Indem Theolog*innen, Psychoterapeut*innen, Mediziner*innen, Psycholog*innen, Ordenschristen und Pastor*innen religiösen Zweifeln und Verunsicherungen nachgehen, stellen sie eindrücklich unter Beweis, dass der Glaube als ganzheitliches Phänomen nicht eindimensional analysiert werden darf. Die vor-

liegende Veröffentlichung stellt eine wertvolle Fundgrube dar, nicht nur für jene, die sich für die spirituellen und geistlichen Hintergründe der *acedia* interessieren, sondern auch für alle, die auf der Suche nach praktischen Hilfestellungen im Umgang mit spiritueller Trockenheit sind.

CHRISTOPH J. AMOR

COLLET, Jan Niklas/LIS, Julia/TAXACHER, Gregor (Hgg.): *Rechte Normalisierung und politische Theologie. Eine Standortbestimmung*. Regensburg: Friedrich Pustet 2021, 277 Seiten, ISBN 978-3-7917-3287-9.

Buchpublikationen zu tagesaktuellen Themen könnten Gefahr laufen, in einer sich rasant entwickelnden Medienlandschaft sehr schnell ihre Relevanz zu verlieren. Dass dies nicht so sein muss, zeigt in beeindruckender Weise das hier zu besprechende Buch, das über seinen unmittelbaren Anlass hinaus eine Debatte von grundsätzlicherer Bedeutung anzustoßen vermag. Es geht um keine geringere Frage als die Möglichkeit theologisch qualifizierter Stellungnahmen zu strittigen politischen Themen und somit um das Verhältnis zwischen sozialwissenschaftlichen und theologischen Reflexionen.

Die Entstehungsgeschichte des Buches geht auf eine Kontroverse zurück, die durch die Einladung des damaligen religionspolitischen Sprechers der AfD-Bundestagsfraktion, Volker Münz, zur Teilnahme am 2018 in Münster veranstalteten Katholikentag ausgelöst wurde. Der Arbeitskreis Politische Theologie wandte sich mit der *Münsteraner Erklärung für eine mutige Kirche* an die Öffentlichkeit und forderte die Ausladung des AfD-Politikers vom Katholikentag. Die verantwortlichen Veranstalter beriefen sich formal auf die demokratische Üblichkeit, Vertreter*innen von in den Deutschen Bundestag gewählten Parteien nicht prinzipiell von Diskussionsforen auszuschließen. Die Einladung als solche bedeute keine Identifikation mit inhaltlich vertretenen Positionen, sondern die Chance zu deren kritischer Prüfung und eventueller Zurückweisung. Mit genau dieser Erklärung wollten sich die Mitglieder des Arbeitskreises Politische Theologie nicht abfinden. Sie sahen in der durch die Einladung signalisierten Gesprächsbereitschaft eine „Normalisierung“ rechtspopulistischer Politik und beharrten auf einer entschiedeneren Positionierung von Kirche und Theologie, die sich gerade in dieser Frage nicht auf ein vermeintliches Neutralitätsgebot zurückziehen könnten. Die übliche Floskel, in einer Demokratie sei Ausgrenzung kein glaubwürdiges Mittel im offen auszutragenden Streit um die besten Argumente, wiesen sie als unterkomplexes Problembewusstsein zurück.

Im Januar 2020 mündeten die Überlegungen des Arbeitskreises in eine im Haus am Dom in Frankfurt organisierte Tagung. Die dort gehaltenen Vorträge bildeten die Grundlage für schriftliche Ausarbeitungen, die in das 2021 veröffentlichte Buch eingeflossen sind. Die Rekapitulation der Hintergründe ist deshalb von Interesse, weil damit ein mehrjähriger Reflexionsprozess erkennbar wird, der nun in Buchform dokumentiert ist. Durch den Prozesscharakter des wissenschaftlichen Diskurses und die Einbettung in einen konkreten Kontext unterscheidet sich die Publikation von den vielen Tagungsban-

den, die in erster Linie eine Sammlung von Referaten archivieren. Der in jedem Beitrag zu spürende Ernst der Auseinandersetzung ergibt sich einerseits aus der Problematik der „rechten Normalisierung“, andererseits aus der Forderung nach einer niveauvollen theologischen Debatte. Aus der konsequenten Verknüpfung dieser beiden Perspektiven gewinnt der Band seine Originalität und seine Kohärenz. Hier werden fachliche Zugänge zusammengeführt, ohne das je eigene Profil der Disziplinen zu verwischen.

Einleitend skizzieren die Mitglieder des Herausgeber*innenteams die Fragestellung rund um die Kernhypothese der „rechten Normalisierung“, die mit einem semantischen Kampf um die Bestimmung des Christlichen einhergeht (9–15). Gesellschaftlich wird um die Definition von „Normalität“ gerungen, wobei diese entweder zum Ausschluss dessen, was nicht einer Norm entspricht, geltend gemacht wird oder aber als Anspruch auf Inklusion in den Kreis der als diskussionswürdig zu betrachtenden Standpunkte. Dieser Gedanke wird auch in dem Grundsatztext von Jan-Hendrik Herbst ausgeführt (17–48), der darauf hinweist, dass Normalität paradoxerweise sowohl zur Exklusion von Minderheiten als auch zur Legitimierung der exkludierenden Position beansprucht wird. Letzteres wird dann mit den Regeln demokratischer Praxis in Verbindung gebracht. In einer politischen Kultur verschieben sich jedoch Diskursgrenzen, wenn bislang tabuisierte rechte Denkmuster einen festen Platz im öffentlichen Diskurs finden. Herbst beschreibt diesen Vorgang als „die neurechte *Strategie* der Hegemoniegewinnung“ (23), die sich von einer harmlosen Beteiligung am offenen Gespräch deutlich unterscheidet. Denn wenn rechte Gruppierungen tatsächlich die Definitionsmacht über die „Normalität“ gewinnen, dann hat das gravierende Folgen für diejenigen, die beispielsweise wegen ihrer Hautfarbe, ihrer Religionszugehörigkeit oder ihrer Gender-Identität von einer dekretierten Norm abweichen. Die spezifisch theologische Sichtweise auf die Problematisierung solcher Diskursverschiebungen verankert Herbst in der Neuen Politischen Theologie in der von Johann B. Metz entwickelten Programmatik. Anders als mit Carl Schmitts Politischer Theologie lassen sich mit Metz klare Haltungen gegen rechten Geschichtsrevisionismus, gegen autoritäre Strukturen und gegen menschenfeindliche Praktiken formulieren. Eine solche Theologie ist nicht neutral. Sie eignet sich in besonderer Weise für ein „*theologisches, akteursbezogenes, selbstreflexives und positioniertes Vorhaben*“ (31). Es sind diese vier Merkmale, die Herbst zur Beschreibung des Profils des Sammelbandes verwendet, um das rechte Hegemonieprojekt mit kirchlich-theologischen Grundkategorien konfrontieren zu können.

Der religiöse Aspekt hat zwar auch bisher schon in der interdisziplinären Forschung zum Rechtspopulismus Berücksichtigung gefunden. Neu ist der Versuch, mit einer politisch-theologischen Position zu arbeiten, die mit ihren expliziten Vorstellungen von einer jesuanischen Praxis der rechten Normalisierung Widerstand zu leisten vermag. Da entsprechende theologische Diskurse den Realitätstest der gesellschaftlichen Verhältnisse bestehen müssen, enthält der Band folgerichtig in seinem ersten Teil sozialwissenschaftliche Analysen (51–119), die hinter der bürgerlichen Fassade rechter Normali-

sierungsbemühungen die rechtsextremen und autoritären Strukturen sichtbar machen. Obwohl man dem Band insgesamt vorwerfen könnte, zu sehr auf deutsche Verhältnisse und auf den Spezialfall der AfD fixiert zu sein, kommen in diesen Analysen auch immer wieder internationale Zusammenhänge in den Blick, etwa in dem instruktiven und theoretisch anspruchsvollen Beitrag von Daniel Keil zur Krise der Demokratie (75–96). Leider können in dieser kurzen Besprechung nicht alle Autor*innen und deren Themen genannt werden. Eine besondere Hervorhebung verdient die Dokumentation eines Interviews mit dem Soziologen Thomas Wagner (61–73), der in seiner Auseinandersetzung mit neurechten Positionen stets für den mit Argumenten auszutragenden Streit plädiert hat. Es ehrt die Initiator*innen des Buchprojekts, dieser für ihr Anliegen irritierenden Stimme Gehör zu verschaffen und sich von ihr verunsichern zu lassen. Wagner hat sich nicht nur gegen jegliche liberal daher kommende Stigmatisierung von Andersdenkenden ausgesprochen; er hat auch in seinen Schriften dem Thema Religion nur wenig Bedeutung beigemessen. Durch diese nicht zu vernachlässigenden Reibungspunkte ergibt sich ein anregendes Gespräch mit Jan-Hendrik Herbst, in dem ausgelotet wird, ob nicht gerade in einer Demokratie unvereinbare Gegensätze öffentlich zu debattieren sind, und zwar von den Personen, die sich mit diesen Standpunkten identifizieren (72).

In einem als „Schwellenbetrachtung“ bezeichneten Text (123–138) leiten Jan Niklas Collet und Fana Schiefen in den zweiten, genuin theologisch konzipierten Teil des Buches ein und schärfen noch einmal das Methodenbewusstsein für das Verhältnis von kritischer Gesellschaftstheorie und dem Erkenntnisinteresse von Theologie. Deren Ansatz wird exemplarisch an politisch-theologischen Grundfragen durchbuchstabiert. Ulrich Engel tut dies mit dem Leitmotiv der Reich Gottes-Praxis (139–157), also jener im Kommen begriffenen „Herrschaft Gottes“, in der die heute Ausgegrenzten zu den Subjekten eines befreienden und befreienden Handelns werden. Die weiteren Beiträge sind den ekklesiologischen Aspekten einer empathischen und hoffnungsvollen Praxis gewidmet. Jan Niklas Collet setzt sich damit auseinander (159–182), wie rechte Christ*innen im Kreis der *Christen in der AfD* für sich ein hohes Maß an Kirchlichkeit reklamieren und damit problematische Ansprüche auf freundliche Toleranz und Akzeptanz erheben. Diese Thematik wird von Jonas Erulo vertieft (183–209), der überzeugend darlegen kann, dass eine kirchliche Selbstverpflichtung auf den Einsatz für universales Heil und gleiche Würde durchaus auf Ausschlusspraktiken rekurrieren sollte, wenn Unterdrückung und Diskriminierung mit inakzeptablen religiösen Positionen legitimiert werden. Weitere Konturen einer politischen Ekklesiologie entfaltet Julia Lis in ihren Überlegungen zum Konfliktcharakter einer parteilichen und prophetischen Kirche (211–229), in der aus Differenzen keine Dominanzbestrebungen abzuleiten sind. Gregor Taxacher spitzt die ekklesiologischen Beiträge in der These zu, dass es in der Auseinandersetzung mit rechten Exklusionspraktiken nicht um beiläufige Details geht (231–250). Auf dem Spiel steht vielmehr die Grundlage eines christlichen Selbstverständnisses, das mit

dem *status confessionis* konfrontiert ist: also mit der eigenen Glaubwürdigkeit, die mit Zugeständnissen an eine neurechte Weltsicht verloren ginge.

Der kurze abschließende Teil des Bandes eröffnet praktische Handlungsperspektiven für eine politisch-theologische Unterbrechung von Normalisierungsbestrebungen im Umgang mit menschenfeindlichen politischen Anliegen, denen in den jeweiligen Kontexten mit Entschiedenheit und mit motivierenden Alternativen einer inklusiven Praxis zu begegnen ist. Eine solche Unterbrechung war das starke Signal des Arbeitskreises Politische Theologie 2018 gegen eine zu problematisierende Einladungspolitik zum Katholikentag. Das aus diesem Konflikt entwickelte Buch ist weitaus mehr als ein wortreicher Versuch der Selbstrechtfertigung. In der besten Tradition der Neuen Politischen Theologie, meinungsstark, wissenschaftlich präzise informiert und leidenschaftlich argumentierend, leistet es einen wertvollen Beitrag zur Erweiterung des Forschungsspektrums zu Fragen von Rechtspopulismus und Rechtsextremismus und zum Nachweis der gesellschaftlichen Relevanz von Theologie. Es hält damit einer träge und ängstlich gewordenen Universitätstheologie einen Spiegel vor und lädt zu einer neuen Dynamik der kompetenten Beteiligung an öffentlichen Debatten ein.

WALTER LESCH

FREZZATO, Alexandre O.P.: *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin. Identité et continuité de la personne humaine* (= Cerf Patrimoines / Studia Friburgensia, 3^{ème} série 5). Paris: Éditions du Cerf 2021, 256 pages. ISBN 978-2-204-14783-5.

L'Église catholique tient l'identité et la continuité de la personne humaine avant et après sa résurrection. Au début du XIII^e siècle, dans un texte que Thomas d'Aquin a commenté (*Expositio super primam Decretalem*), le quatrième concile du Latran l'avait rappelé en termes très vifs : « Tous ressusciteront avec leurs propres corps qu'ils ont maintenant » (*omnes cum suis propriis resurgent corporibus que nunc gestant*). Cette affirmation se retrouve aujourd'hui encore dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* (n° 999). Encore faut-il en rendre compte : c'est dans ce propos qu'Alexandre Frezzato présente l'élaboration philosophique et théologique de la résurrection de la chair dans la pensée de Thomas d'Aquin, en plaçant son accent sur l'anthropologie de la résurrection et en se concentrant sur l'identité et la continuité de la personne humaine entre la vie présente et la vie ressuscitée. L'exposé se limite à la résurrection glorieuse (la résurrection des justes) et laisse pour une prochaine étude l'examen d'autres aspects, en particulier la dimension ecclésiale et cosmique de la résurrection.

L'ouvrage se compose de trois parties. La première (29-79) considère la personne humaine ressuscitée sous l'aspect de son identité et de sa continuité formelles, c'est-à-dire sous l'aspect de l'âme rationnelle comme unique forme substantielle du composé humain ; l'auteur y thématise aussi ce qu'exige l'intégrité personnelle de l'être humain dans la résurrection. La deuxième partie (81-166) constitue le cœur de cette étude. A. Frezzato y présente d'abord

les sources aristotéliennes et averroïstes de l'hylémorphisme anthropologique de Thomas d'Aquin, en particulier pour ce qui concerne la matière, le corps et l'individuation. Il examine ensuite la manière suivant laquelle Thomas d'Aquin rend compte de l'identité corporelle et de la continuité matérielle de la personne humaine durant la vie présente et à la résurrection. Enfin, la troisième partie (167–214) développe les résultats des deux précédentes en explicitant la conception thomasiennne du corps humain ressuscité glorieux ; nous y trouvons une étude du rôle de l'âme glorieuse à l'égard de son corps ressuscité, puis un examen de la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'ultime perfection (*ultima perfectio*) de la béatitude qui implique la totalité de l'être humain ressuscité, âme *et* corps ; cette troisième partie s'achève par la considération des qualités et des opérations des corps ressuscités glorieux.

Trois points nous semblent mériter une attention spéciale. Premièrement, l'auteur (théologien) discute les fondements philosophiques qui sont requis pour rendre compte de la foi en la résurrection de la chair. Dans ce contexte, l'examen de la réception d'Aristote et d'Averroès, notamment autour des « dimensions non terminées » (*dimensiones interminatae*), fournit l'occasion d'une réflexion très intéressante sur l'individuation par la matière (84–131). Deuxièmement, l'auteur montre bien l'importance des notions thomasiennes de « corporeitas » et de « *veritas humanae naturae* » (133–160). Et troisièmement, ce livre ne se limite pas à une réflexion sur l'identité et la continuité de la personne humaine sous l'aspect de l'être mais il la prolonge en considérant l'opération. Puisque, pour Thomas d'Aquin, c'est par ou dans son opération qu'un être trouve son accomplissement (thèse thomasiennne : la béatitude consiste en une opération), le corps humain est appelé à participer à la béatitude non seulement quant à son être mais aussi et spécialement sous l'aspect opératif.

L'étude concerne essentiellement Thomas d'Aquin. L'auteur indique certes les positions de théologiens antérieurs et contemporains, mais sans les développer et sans entrer dans les controverses postérieures suscitées par les thèses thomasiennes. Cette limite étant reconnue, A. Frezzato a le mérite de rappeler tant aux théologiens qu'aux philosophes le rôle déterminant que, chez Thomas d'Aquin, l'eschatologie a exercé dans l'élaboration de l'anthropologie.

En résumé, ce livre montre, d'une part, la progressive maturation de la pensée de Thomas d'Aquin dans la conception de son anthropologie de la résurrection ; et d'autre part, en examinant les textes de Thomas d'Aquin concernant l'intégrité de la personne humaine ressuscitée sous le double aspect de la continuité formelle et de la continuité matérielle, il invite à revisiter le rapport de l'âme et du corps dans l'unité essentielle de la personne humaine considérée en son être et en son opération.