

# Besprechungen - Rezensionen - Comptes Rendus

Objekttyp: **Group**

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 (Jahr): **35 (1988)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

**Nicole Bériou: La prédication de Ranulphe de la Houblonnière.** Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. Vol. I et II. – Paris: Etudes Augustiniennes 1987. 224 et 414 p.

Ranulphe est né à La Houblonnière, village normand dans les environs de Lisieux, vers 1225. On situe généralement vers 1260 le début de son enseignement à Paris, mais les seuls témoins de son activité à l'Université (deux Quodlibets) se placent probablement à Noël 1274 et Pâques 1275. A cette époque, il a déjà été curé de Saint-Gervais (entre 1267 et 1273) et il est chanoine depuis peu de temps. En cette dernière qualité, il fut un assez proche collaborateur de l'évêque Etienne Tempier; on le voit siéger en 1277 à une commission restreinte devant laquelle Henri de Gand fut convoqué pour reconnaître la pluralité des formes substantielles dans l'homme, mais on ne sait s'il participa cette même année à la commission qui prépara la condamnation de l'«averroïsme». Par un concours de circonstances imprévues il fut désigné par le pape Nicolas III comme successeur de Tempier et il fut sacré évêque le 29 septembre 1280. Il semble avoir été un évêque attentif aux problèmes et aux réalités de son temps, en particulier à ceux qui concernaient l'Université; il convoqua notamment l'assemblée de maîtres en théologie qui conduisit Gilles de Rome à rétracter certaines propositions condamnées en 1277 avant de lui conférer la licence et la maîtrise. Ranulphe est mort le 12 novembre 1288.

Selon N. Bériou, R. a dû prêcher plus de trois cents fois, mais on ne connaît que vingt-sept sermons qui puissent lui être attribués: dix-sept sont identifiés d'emblée par leurs rubriques; les dix autres peuvent l'être par la critique interne du texte. La collection éditée dans la présente publication représenterait donc à peine le dixième de cette activité de prédicateur. Tous ces sermons ont été prononcés entre 1260 et 1288 et certains peuvent être très exactement datés. Quatorze d'entre eux sont des sermons *de tempore*, douze des sermons *de sanctis*, le dernier a été prononcé pour une ordination. Ils semblent n'avoir connu qu'une diffusion restreinte puisque quinze de ces textes ne sont attestés que par un seul manuscrit, neuf autres le sont par deux témoins; seuls trois d'entre eux sont retransmis par trois, quatre ou même huit manuscrits. Ces copies sont elles-mêmes différentes entre elles car elles résultent de reportations faites d'après les notes des auditeurs. Comme on le devine d'après cette situation et comme le dit l'éditrice avec un certain sens de la litote, «la tradition manuscrite, au total assez modeste, n'est pas toujours simple et cohérente» (38). Il faut dans chaque cas adopter la méthode d'édition la plus appropriée sans qu'il soit possible d'esquisser le moindre *stemma*.

On peut illustrer cela à l'aide du sermon 14: prononcé le 12 février 1283, il est connu par quatre manuscrits. Les deux premiers ont été compilés par deux reportateurs travaillant de concert et leur texte est presque identique, mais les deux autres versions diffèrent entre elles et avec la première. «Le seul lien entre ces trois versions est le discours de l'orateur dont chaque auditeur transmet ce qu'il a pu ou ce qu'il a voulu retenir. Aucun ne transforme délibérément les propos du prédicateur en supprimant des passages entiers de son discours, ou en introduisant de longs développements inédits. Aucun ne fournit un texte meilleur que les autres. Tantôt ils se recourent, tantôt ils se complètent: la reportation intégrale de haute fidélité est une chimère» (62). Cette situation se reflète très exactement dans l'édition sur trois colonnes du texte de R.: chaque colonne reproduit une des trois versions en présence et on peut se rendre compte aisément par leurs textes parallèles et par leurs espaces blancs en quoi elles divergent et en quoi elles se complètent.

Cet exemple suffira à faire comprendre le soin avec lequel a été effectuée cette édition. Selon les mots du P. Bataillon dans sa préface: «Pour la première fois à ma connaissance, nous avons une édition critique, menée avec les exigences modernes, d'une série complète de sermons réellement prêchés par un prédicateur» (7–8). Il faut ajouter à cela que les textes de R. sont accompagnés de treize autres, eux aussi inédits, apparentés à sa prédication. Certains, comme ceux de Guillaume de Mailly ou de Nicolas de Biard ont été utilisés par lui, alors que d'autres témoignent de son influence. Il est intéressant de retrouver dans le domaine de la prédication le phénomène bien connu par ailleurs du réemploi des éléments utiles rencontrés chez d'autres auteurs. Ces emprunts sont identifiés par l'éditrice, mais elle a aussi dressé, en plus des index habituels, diverses listes d'exempla, de proverbes, de sentences, de métaphores et comparaisons employés par R., ainsi qu'un glossaire de latin et de français médiéval qui sera très apprécié des lecteurs non familiarisés avec ce genre de littérature. Tout cela est le fruit d'une énorme quantité d'efforts, mais c'est du beau travail en vérité.

Quant au contenu de ces sermons, le lecteur sera frappé d'abord par la langue vivante et directe de R. qui ne craint pas de dire ce qu'il pense avec franchise et vigueur. Mais au-delà de l'aspect anecdotique, la qualité de cette parole ne fait aucun doute. R. croit à ce qu'il dit et, à ses yeux, la prédication est dotée d'une puissance propre: «Pain de vie qui régénère le pécheur blessé à mort par le péché, la parole du prédicateur est capable, par la volonté de Dieu lui-même, de chasser le démon du cœur de l'homme et de le préserver de toute maladie spirituelle» (97). Sa prédication n'est sans doute pas sans défauts, et N. Bériou qui la résume en deux formules (bien croire et bien agir), a su repérer ici ou là quelques motivations moins nobles. Mais ce n'est pas pour autant qu'il perd de son intérêt. Nous ne saurions mieux dire ici que le P. Bataillon, incomparable connaisseur en ce domaine: «Ranulphe n'est certainement pas un grand ténor de la vie religieuse de son temps, mais ce qui est sans doute mieux, un de ces hommes sérieux, solides, consciencieux qui font la valeur et la durée des institutions, qui aussi, plus que des figures plus pittoresques ou géniales, sont caractéristiques de leur temps.»

JEAN-PIERRE TORRELL

**Bibliotheca Trinitariorum.** Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd 1: Autorenverzeichnis. Hg. von Erwin SCHADEL unter Mitarbeit von Dieter BRÜNN und Peter MÜLLER. – Paris-München-New York-London: K. G. Saur 1984. CXII–624 S.

## I

Wie Gott, der Drei-einige, alles endliche Sein zum Bild, zur Entsprechung, zur Analogie seiner eigenen innertrinitarischen Bewegtheit hervorruft, – dies ausdrücklich zu bedenken, fand von der Väterzeit her immer mehr ins theologische Interesse hinein: Alles Sein ist prinzipiell trinitarisch. Und dies mit innerer Konsequenz; denn wie sollte es sonst möglich sein, Jesus Christus als das Bild (des drei-einigen) Gottes schlechthin dem gläubigen Denken weiter zu erschließen.

«Similitudo», «vestigium» oder «imago trinitatis» – so lauten denn auch die klassischen Worte für dieses Bemühen. «Dreifaltigkeitsspiegel», «analogia trinitatis» und «trinitarische Ontologie» sind deren mehr neuere Bezeichnungen.

Aber trotz dieser neueren Bezeichnungen erscheint heute der Versuch, das Geschöpfliche grundsätzlich als eine trinitarische Entsprechung zu lesen, aufs Ganze gesehen an den Rand gedrängt. Ja, er muß sich gegen den Verdacht wehren, eine «unverbindliche Spielerei», eine «enthusiastische Anmaßung», weil ein unerlaubtes «Spiel ... mit dem Göttlichen» zu sein (K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1975, 68). Keineswegs ist das Thema der trinitarischen Entsprechung aus den dogmatischen Lehrbüchern unseres Jahrhunderts geschwunden: darüber hinaus gibt es – vor allem von philosophischer Seite – auch immer wieder Einzelentwürfe zu ihm. Aber das darf nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß unser Thema meist als eine Kuriosität aus dem theologiegeschichtlichen Schatz oder höchstens als eine Beigabe gewertet wird. Demgegenüber wiederholen wir K. Rahners Klage von 1959 (Schriften 4, 281, Anm. 7), daß die trinitarische Ontologie «über Gebühr vernachlässigt» sei. Sofort aber fügen wir hinzu, daß deren wahre Bedeutung allein im Licht des christlichen Zentrums aufgehen kann. Am Schicksal der trinitarischen Analogie bestätigt sich nämlich: Theologische Aspekte, die sich von Jesus als dem Gekreuzigt-Erhöhten lösen, werden unverbindlich. Das Thema der *analogia trinitatis* konnte in unserem Jahrhundert also nicht aus seiner Außenseiter-Position herauskommen, weil der Rückbezug auf das *trinitarische Urbild* oder die «konkrete Analogie» (H. U. von Balthasar) in Jesus Christus und damit die Einbettung in eine umfassende Onto-Theologie fehlt: Es wurde un-verbindlich, weil es von seinem Wurzelgrund getrennt war. Und Balthasars Entwurf einer trinitarischen Ontologie (Theodramatik, Bd. IV, Einsiedeln 1983, 53–95; vgl. Theologik, Bd. II, Einsiedeln 1985, 33–39, 159–170, 183–198, 270–273) kann als der entschiedenste Versuch einer christologischen Rückbettung gelesen werden.

Seine Hochblüte erlebte das Thema konsequent in den großen Entwürfen der mittelalterlichen Onto-Theologie; dort lebte es ganz selbstverständlich. Konsequent schwindet es, wenn auch der haltgebende Rahmen dieser umfassenden Onto-Theologie seit dem Beginn der Neuzeit zerbricht; und dann ist es selbstverständlich tot. Und als einer der Gründe kann hier die Bewegung des «Sozianismus» angeführt werden, deren Bestrebung, alles Trinitarische, ja alles Metaphysische aus dem Denken um der Autonomie (auch kirchlicher Autorität gegenüber) willen auszuschalten, in der 1684 von C. C. Sandius herausgegebenen *'Bibliotheca anti-trinitariorum'* ihre entscheidende Dokumentation fand. Der Einfluß dieser Bewegung läßt sich nicht zuletzt von Descartes über Erasmus von Rotterdam bis hin zu Kant verfolgen. Und er hielt sich umso länger und stärker, als er sich auch als Reaktion auf eine sich abkapselnde Theologie verstand, die die Trinität als «strengstes Glaubensgeheimnis» auf den Verehrungsalter stellte (siehe Einführung IX–XII des zu besprechenden Bandes).

Der Versuch der Deutschen Idealisten, die Einheit von Philosophie und Theologie/Religion und auch Kunst gerade unter trinitarischer Perspektive wieder herzustellen, erschien auf den ersten Blick wie eine große Befreiung zum Trinitarischen. Indes wurde und wird er bis heute – vor allem ob des Hegel'schen Titanismus – eher wie eine bedrohliche Wolke für die Theologie empfunden. Dies dürfte z. B. einer der Gründe dafür sein, daß die hegelianisch beeinflussten Ansätze zur trinitarischen Ontologie (wie von F. A. Staudemaier) nicht siegreich ins 20. Jahrhundert hinübergingen; und vielleicht verhinderte die anti-hegel'sche Ängstlichkeit auch eine stärkere Rezeption von Denkern wie M. J. Scheeben, der nicht zuletzt im Rückgriff auf Staudemaier eine christozentrierte Imago-trinitatis-Lehre anstrebte (vgl. W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens. In: *MySal* 2, 464–545, bes. 490f. Ders., Einheit-in-Mannigfaltigkeit. In: *Gott in Welt*. FS für K. Rahner, Bd. 1, Freiburg 1964, 207–239, bes. 208f.).

## II

Es mag nun überraschen oder/und freuen, daß genau 300 Jahre nach dem Erscheinen der *'Bibliotheca anti-trinitariorum'* der erste Band einer *'Bibliotheca Trinitariorum'* erschien (im folgenden. *BT I*), die sich als «weiterführende Komplettierung» und «Pendant» (Einführung IX) der historischen Anti-Sammlung versteht. Erwin Schadel hat zusammen mit Dieter Brünn und Peter Müller (in einem von der DFG geförderten Projekt) 4712 Titel aus der gesamten Geistesgeschichte alphabetisch zusammengetragen. Das Auswahlkriterium war vor allem das «interdisziplinär wie interkulturell bedeutsame Theorem der *'analogia trinitatis'*» (XX). Der Hg. gesteht selbst, daß hier «Titel von verschiedenem Niveau und verschiedener Qualität ... nebeneinander aufzufinden» sind (XX). Und so begegnen wir, um nur einiges Wichtiges zu nennen, Titel 1. zur klassischen Trinitätsspekulation, 2. zur (triadischen) Dialektik, die vor allem durch Hegel berühmt-berüchtigt wurde, 3. zum tiefen-psychologisch bedeutsamen Ur-Bild oder Archetyp(?) des Triadischen, und schließlich 4. zu triadisch-

trinitarischen Sichtweisen oder Konzeptionen in allen Bereichen (angefangen von der Religionswissenschaft und Ethnologie über die Philosophie, Ikonographie und Musik, bis hin zur Naturwissenschaft, Soziologie, Sprachwissenschaft usw.). Hier scheint nichts unmöglich. Viele Titel (nicht alle) sind bereits mit kurzen Hinweisen auf Hintergründe oder inhaltliche Schwerpunkte oder gar Inhaltsverzeichnisse versehen. Auch werden, besonders bei historischen Titeln, häufig die verschiedenen Angaben berücksichtigt. H. Beck macht in seiner Rezension (In: ThRv 82 (1986) 299–301, bes. 300) darauf aufmerksam, daß hier eine Systematik nicht zu ersehen sei und bisweilen sogar unklar bliebe, ob es sich um eine pro- oder anti-trinitarische Schrift handle.

Angesichts all dessen ist der Rezensent natürlich auf den in Kürze erscheinenden zweiten Band gespannt, in dem das bisher aufgelistete Material «wissenschaftlich-kritisch» unter formalen, sachlichen und historischen Gesichtspunkten aufgearbeitet werden soll (XX).

### III

Es stimmt nachdenklich, daß dieses Projekt in der *philosophischen Ära* (näherhin am Philosophischen Lehrstuhl von H. Beck in Bamberg) entstand, und zwar in der Hoffnung, daß von ihm her «auch die derzeitige Theologie einige Impulse zur Selbstbesinnung erhalten» möge (VIII). Und vielleicht dürfen wir uns an Hegel erinnert fühlen, der ja meinte, er müsse als Philosoph das eigentlich Trinitarische retten, welches er bei den Theologen seiner Zeit völlig verkommen sah.

Indes: Hegel ist für E. Schadel, wie aus der (jetzt näher zu betrachtenden) Einführung zu ersehen ist, eher einer der großen Beispiele für die «Trinitätsvergessenheit», genauer für die gnostisch-dialektische Verzerrung und Engführung des Trinitarischen. Und damit ist die inhaltliche Grundperspektive von E. Schadel angesprochen, die er in früheren Veröffentlichungen grundgelegt hat (vgl. Nr. 3489–3494 der *BT I*) und hier in seiner (in sechs Sprachen gefaßten) Einführung noch einmal zusammenfaßt. Ausgangspunkt ist der augustini-sche Ternar: *esse, nosse, velle* – etwas frei mit «Sein», «Erkennen», «Handeln» übersetzt (VIII) –, ein Ternar, der ja seit Augustin als trinitarische Spur zu lesen ist. Im Mittelalter waren diese drei Größen und die daraus erwachsenen Hauptwissenschaften: Ontologie, Erkenntnismetaphysik und Moral/Ethik eins, weil metaphysisch-trinitarisch eingebettet. In der Neuzeit aber kommt es zur «Negativ-Triade von Dialektik, Positivismus und Existentialismus» (XVI): Sein wird dialektisch mißverstanden, Wissen positivistisch, Moral/Ethik existentialistisch. Sein und Schein, Wahrheit und Falschheit, Gut und Böse fließen ununterscheidbar ineinander (XVf.). Diese «drei Hauptstränge neuzeitlicher Trinitätsvergessenheit» (VII) bzw. «derzeitiger Antimetaphysik» (XII) aber haben dem «Nihilismus» (VII, XII) entschieden Vorschub geleistet. Und so ist eines der Grundanliegen des Herausgebers, diesem «Unheimlichsten aller Gäste» (Nietzsche) die Tür zu weisen; wissenschaftlicher formuliert: Die *BT* möchte «einen Beitrag zu ontisch konsistenter Zukunftsgestaltung leisten,

indem sie – bibliographisch retrospektiv – auf das Trinitarische als ein zentrales Interpretament integrierender Prinzipienwirklichkeit aufmerksam macht» (VIII). Und am Ende steht die Hoffnung, «in der Ontologie die Seinsmacht des <Vaters>, in der Noetik den erkenntnishaften Hervorgang des <Sohnes> und in der Ethik die Lebensvollendung des <Hl. Geistes> repräsentiert» zu sehen (XVI), und so eine «postidealistische Trinitätsphilosophie» Platz greifen zu lassen, in der – nach anfänglicher «*Reinigung*» von ideologischen Zwängen – Philosophie und Religion so zueinanderfinden wie «*Erleuchtung* und *Vollendung* bzw. wie Erkennen und Lieben» (XVIII).

#### IV

Natürlich, wer liest nicht gerne von solchen Hoffnungen. Und doch möchte ich als *Theologe* drei Thesen formulieren, die ich als Anfragen speziell zum Inhalt der Einführung aber zugleich als Einstieg in die erwünschte theologische Besinnung verstehe.

*Erstens*: Das unentschiedene Ringen des Augustinus um zwei gleichrangige Ternare (*esse-nosse-velle* bzw. *mens-notia-amor* und *memoria-intelligentia-voluntas*) macht schon darauf aufmerksam, daß niemals *eine* Perspektive alles klärt, so sehr bestimmte Schemata (hier: Sein-Erkennen-Handeln bzw. Ontologie-Noetik-Ethik) vieles klären hilft: Es kommt im Trinitarischen doch wohl darauf an, immer *mehrere verschiedene*, nicht auf einen Nenner zu bringende Perspektiven miteinander ins Spiel zu bringen. Und dabei gilt es wohl auf die *typisch trinitarische Spannung* zu achten, nach der das Dritte kein Drittes ist, vielmehr die Einheit der beiden Ersten, und doch ein Drittes neben diesen.

*Zweitens*: Zu schnell sprechen wir von trinitarischen Spuren, wo höchstens von Spuren-*Elementen* die Rede sein könnte. Jeder Ternar muß eingebettet werden in das *Gesamt der Analogie*, welche nach E. Przywara ja als eine Kreuz-Analogie (d. h. als zwei sich durchdringende Analogie-Ebenen: innerweltliche und gott-geschöpfliche) zu sehen ist. Nur das Gesamt der Kreuz-Analogie (und vor allem die Durchkreuzung der beiden Hauptdimensionen) läßt, wenn überhaupt, etwas vom Trinitarischen erspüren. Als Beispiel sei der biblische Ur-Text der Analogie, Joh 17,21–23 angeführt: Hier ist das Gesamt der Analogie als vielschichtig-dialogische *Wie-Einheit* dargestellt: Vater und Sohn, Sohn und Jünger, Jünger und Vater und Jünger untereinander – all diese *Verhältnisse* stehen in *Wie-Verhältnissen* zueinander. Und erst *dieses ganze Gefüge ist eine trinitarische Spur* und deren einzelne Momente (etwa: Jünger-Jünger) sind nur Spuren-Elemente. Und jetzt erscheint auch der sogenannte Ternar (Sein-Erkennen-Handeln) als eines der vielfältigen Spuren-Elemente auf der innerweltlichen Ebene.

*Drittens*, das eigentliche Urbild des Trinitarischen ist nach christlicher Perspektive Jesus Christus. Er ist die einmalige Konkretion der vollen Analogie. Und ohne den Rückbezug zu diesem gibt es kein Leben trinitarischer Spuren-Elemente. Darin ist jeder Kritik und Position im Sinne K. Barths (vgl. KD I/1, 352–367) zuzustimmen. Vielleicht aber können diese Spuren-Elemente in

ihrem Zusammen als ein Vorspiel zu dieser einzigartigen «konkreten Analogie» gesehen werden. (Näheres zum Ganzen: S.-M. Wittschier, Kreuz – Trinität – Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes. Aufgewiesen an einer ästhetischen Theologie, Würzburg 1987).

Das großangelegte «quasi säkulare Unternehmen» der *BT* (so W. Kern in seiner Rezension In: *ZfRGG* 38 (1986) 379 f.) schließt eine empfindliche Lücke – wissenschaftlich wie historisch – und regt zum Weiterforschen und Differenzieren an bzw. begründet solches, und zwar zu einem Ur-Thema allen Denkens: der Analogie, genauer: der *analogia entis* als *analogia trinitatis*.

STURMIUS M. WITTSCHIER

**Jacob Kremer: Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung.** Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985. 384 S.

Die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus ist eine der schwierigsten für Glauben und Exegese. Die Auferweckung eines seit vier Tagen Toten bzw. seine namentliche Zurückrufung ins Leben ist für die einen das Wunder schlechthin, das Jesu Gottessohnschaft ausweist, für die anderen dagegen Anstoß und Glaubens-Hindernis. Die Perikope wird gern bei kirchlichen Beerdigungen als Evangelium gewählt, die Ostkirche feiert diese Totenerweckung als «kleines Ostern» am Samstag vor dem Palmsonntag, und die Kunst hat sich dieses Themas seit frühester Zeit in vielfältigen Variationen angenommen. Die heutige Bibelwissenschaft hat große Vorbehalte gegenüber der Historizität dieser Perikope, «sie kann geradezu als Testfall neuerer Exegese gelten» (9). Kremer untersucht darum zuerst Gestalt und Entstehungsgeschichte der Lazaruserzählung, dann zeigt er ihre Wirkungsgeschichte in der Rezeption der Liturgie, Dichtung und darstellenden Kunst und erarbeitet im dritten Teil die theologische Botschaft des Textes.

### 1. *Textgestalt und Entstehungsgeschichte*

Der Text Joh 11,1–46 ist in allen wichtigen Handschriften überliefert und gehört zum Bestand des vierten Evangeliums. Die Perikope leitet zum Tötungsbeschluß und zur Passion Jesu über und erhält dadurch in der Sicht des Verfassers ein besonderes Gewicht (sie fehlt bei den Synoptikern). Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus hat ihre Entsprechung in der Ostergeschichte Joh 20 – in beiden geht es um die «Verherrlichung» des Sohnes – und umschließt mit dieser die Passionsgeschichte. Kremer analysiert sodann den Textaufbau und weist auf die dramatische Spannung desselben (retardierende Momente, Erwartungen, Reaktionen, Todesbeschluß). «Diese wie ein Drama aufgebaute Geschichte hat einen doppelten Schwerpunkt: Die Erweckung des



Toten als Handlungsschwerpunkt und die Selbstoffenbarung als Sinnschwerpunkt» (29). Das Gespräch gibt drei Sinngebungen an: Die Umstehenden sollen *zum Glauben kommen* (VV 15. 42. 45), die Krankheit dient der *Offenbarung von Gottes Herrlichkeit* (VV 4. 40), die Erkrankung des Lazarus *führt zu Jesu Tod und Erhöhung* (VV 7f. 9f. 16). Auch diese dreifache Sinngebung erfolgt in einer kunstvollen Steigerung (30f.). Viele Aussagen haben über den wörtlichen Sinn hinaus noch eine metaphorische Bedeutung (wandeln, einschlafen, aufwecken usw.) und spiegeln die Sprache des urkirchlichen Lebens. Vergangenheit und Gegenwart verschmelzen miteinander (Wechsel der Zeiten bei den Verben): Kremer verweist auch auf die Verschmelzung der Horizonte in der bildenden Kunst, wo Jesu Wirken in eine spätere Umgebung gestellt wird (35). Auffällig ist auch die Fiktionalität der Erzählweise: sie äußert sich in der Auswahl einzelner Momente, in der Straffung von Episoden, im Stil der wörtlichen Reden (an den Leser gerichtet) und in Aussagen über innere Gemütsregungen Jesu. Für den Erzähler ist nicht Lazarus, sondern Jesus die zentrale Gestalt und seine Selbstaussage die Mitte der Geschichte. (Er ist Herr des Todes; seine Macht über den Tod soll die Menschen zum Glauben führen). Gattungsmäßig unterscheidet sich die Lazarusgeschichte deutlich von den synoptischen Totenerweckungen (Mk 5; Lk 7) und von den alttestamentlichen Prophetenlegenden (1 Kön 17; 2 Kön 4); sie stimmt dagegen weitgehend mit den johanneischen «Zeichen»-Erzählungen überein (Joh 2. 6. 9). (Vgl. die hilfreiche Zusammenfassung S. 80f. und nach jedem Kapitel!)

Der Evangelist gestaltet eine ihm mündlich oder schriftlich vorliegende Nachricht über eine Totenerweckung für einen bestimmten Leserkreis. Woher diese Tradition stammt, kann nicht sicher beantwortet werden (auch Lk 16 liegt dem Gleichnis von Lazarus und dem Prasser eine Lazarustradition schon vor). Ob eine Krankenheilung oder das Gleichnis zur Totenerweckungserzählung weiterentwickelt wurden, kann nicht verifiziert werden. «Für jeden Theologen stellt sich damit die Frage: Wie kann angesichts dieses Tatbestandes heute die Lazarusgeschichte als zuverlässiges und wahres Evangelium vernommen und verkündet werden?» (109) Als Weg dazu untersucht Kremer das Verständnis von Joh 11 im Lauf der Jahrhunderte.

## 2. Wirkungsgeschichte der Lazaruserzählung

Nach Kremer schafft der «Einblick in die Wirkungsgeschichte, wie seit einigen Jahren betont wird, erst die Voraussetzung dafür, daß der heutige Leser versteht, wie sehr seine Probleme und seine Sicht der Bibel durch die Geschichte bestimmt sind» (111). Kremer untersucht die Rezeption an markanten Beispielen aus dem christlichen Altertum (apostolische Zeit, patristische Exegese, frühe Dichtung, Liturgie und darstellende Kunst), aus dem Mittelalter und der Reformationszeit sowie aus der Neuzeit. Für Origenes z. B. ist Lazarus Bild des durch die Sünde krank gewordenen Christen: «Da aber die menschliche Natur wandelbar ist, so kann wohl auch ein Freund Jesu einmal schwach werden. Er kann schwach werden, wenn Jesus nicht bei ihm ist; ja er könnte

nicht nur schwach werden, sondern sogar sterben» (Frg. 77; zit. 121). Die Auferweckung des Lazarus zeigt die Rückkehr des Sünders zur Tugend, und das Staunen über dieses Wunder bringt noch nicht Glaubende zum Glauben (vgl. 123). Der noch nicht hellhörig gewordene Lazarus muß mit lauter Stimme aus seinem Grab herausgerufen und von seiner Gebundenheit befreit werden, um wieder Anteil an der Mahlgemeinschaft zu erhalten. Wer aber die Autorität zum «Lösen» hat, läßt Origenes offen. Bei Augustinus wird der Bezug auf die kirchliche Bußpraxis und Mt 18,18 ausdrücklich, wie er denn auch Maria, die Schwester des Lazarus, mit der Sünderin von Lk 7 identifiziert und ihre Vergebung als «bessere» Auferweckung als die des Lazarus versteht (129). Bei Ephräm dem Syrer († 373) wird das Weinen Jesu am Grab des Freundes gedeutet: «Seine Tränen waren wie der Regen, und Lazarus wie das Korn, und das Grab wie die Erde. Er schrie mit der Stimme eines Gewitters, und der Tod erzitterte bei seiner Stimme. Lazarus sproßte auf wie das Korn, er trat heraus und betete den Herrn an, der ihn auferweckt hatte» (Kommentar zu Diatessaron SC 121,303–309; zit. 140). Viele bildnerische Darstellungen der Lazaruserweckung in den römischen Katakomben zeigen die liturgische Rezeption von Joh 11. Lazarus erscheint in jugendlicher Gestalt vor einem Grabhaus als Bild der Seele oder der durch die Auferweckung Neugeborenen, den Jesus mit seinem Stab berührt hat (Stab des Moses? Zauberstab des Seelenführers Hermes?), oder auf späteren Darstellungen mit seinem Kreuz. Lazarus ist hier Bild des jeweils Begrabenen, der auf die Auferweckung hofft. Die vergangene Tat Jesu wird im Licht der Gegenwart betrachtet und auf die künftige Auferweckung bezogen. Im Mittelalter und zu Beginn der Reformationszeit wird Joh 11 ähnlich gedeutet wie in den vorausgehenden Jahrhunderten. Thomas von Aquin unterscheidet zwischen Literalsinn und mystischem Sinn sowie zwischen der Auferweckung des Lazarus als Rückkehr ins frühere Leben und der Auferstehung Christi (*resurrectio perfecta Christi, resurrectio imperfecta des Lazarus*, STh III 53,3). Wie Thomas von Aquin betont auch Erasmus von Rotterdam die Wirklichkeit des Wunders. Für Martin Luther zeigt die Perikope, daß Gott anders als wir über den Tod denkt: «Nun seht ihr, was für eine Macht und welches Vermögen Gott hat. Mir ist's darum zu tun, daß ihr Jünger glaubt, daß vor Gott und vor mir der Tod ein Schlaf ist. Da lerne, wer kann. Ich meine ja, das wäre eine Lektion, die man lernen müßte, ganz gewiß zu wissen, daß die, die vor unseren Augen begraben werden, schlafen. Ich wüßte nicht, wie man davon herrlicher und tröstlicher predigen könnte» (3. Predigt und Nachschrift; zit. 178). Bei Luther steht das Thema des Glaubens im Vordergrund: «Diese Worte gehören her, wenn man sterben muß. Man muß sie den Angefochtenen und den Sterbenden einbläuen, (und zeigen), wie sich hier Christus selber malt» (zit. 179). Jesu Erregung wird von Luther als Zorn über Tod und Teufel verstanden und energisch die Auferstehung des Leibes betont. Gegen eine allegorische Deutung auf die kirchliche Bußpraxis wendet sich Huldrych Zwingli, ebenso auch Johannes Calvin (vgl. 82–185). Die Dichtung, die mittelalterlichen Theaterspiele und die bildnerischen Darstellungen sind in steigendem Maß am äußern Vorgang der Erweckung interessiert und gehen oft sehr frei mit dem biblischen Text um. Die Dramen sind auch am Gemütszustand des Lazarus

interessiert und lassen ihn beim anschließenden Gastmahl von den Schrecken der Totenwelt (Hölle) erzählen. Wegen dieser Schrecken habe Lazarus nie mehr gelacht (vgl. 230). Eine völlig neue Sicht setzt im 17. und 18. Jahrhundert ein: Die Auferweckung des Lazarus wird erstmals bezweifelt oder geleugnet. Die Rationalisten der Aufklärungszeit erklären die Lazarusgeschichte entweder als Betrug oder als Erweckung eines Scheintoten (232f.); die Theologen verstehen Joh 11 als Mythos oder Dichtung des Evangelisten. D. F. Strauß (+ 1874) leugnet den historischen Charakter der Erzählung und versteht sie – in Analogie zu heidnischen Mythen und alttestamentlichen Totenerweckungen – als mythische Einkleidung einer urchristlichen Idee (vgl. 241–243), später als Schöpfung des Evangelisten (als «freie Dichtung des Evangelisten»; 245). In der Liturgie wird die Auferweckung des Lazarus in den Ostkirchen nach wie vor gefeiert. In der Westkirche gab es nie ein Fest, aber der Name Lazarus wird im römischen Kalender am 17. Dezember angeführt und an die Auferweckung des Lazarus in der Totenliturgie erinnert (vgl. 273). Besonders interessant sind die neuzeitlichen Rezeptionen bei Dichtern und Schriftstellern. K. Marti z. B. sieht in der Perikope die Infragestellung der verbreiteten Friedhofromantik:

I friede  
 der hof hält  
 ist friede nicht  
 friede  
 der hof hält  
 ist tod

II unhöflich  
 ruft friede  
 der friede ist  
 in den friedlosen  
 todhof:  
 «toddhof:  
 «lazarus  
 komm heraus!»

(geduld und revolte. Die gedichte am rand, stuttgart 1984; zit. 296).

Der auferweckte Lazarus ist bei Capek und Greene von der Angst vor dem nochmaligen Sterben erfüllt, bei R. M. Rilke ist Jesus zum «Unerlaubten» gedrängt worden (die Wiederbelebung eines Toten), bei W. B. Yeats macht Lazarus Jesus bittere Vorwürfe, daß er ihn aus der Ruhe des Todes gezerrt habe und verlangt von ihm, die Tat rückgängig zu machen (vgl. 307). Einen rebellierenden Lazarus schildert H. Daiber, weil er sich als Objekt einer wirksamen Demonstration göttlicher Macht mißbraucht fühlt. Hierin äußert sich die marxistisch gefärbte Kritik an der christlichen Religion. Nach dem der Auferweckung folgenden Festmahl erhängt sich Lazarus (308). Die pessimistischste Deutung bietet der Russe L. N. Andrejev († 1919): Die Spuren des Todes sind durch die Auferweckung nicht getilgt, «und so glich das, was der Tod am Antlitz und am Leib des Lazarus vollbracht hatte, dem Werk eines großen Malers, einer

unvollendeten Zeichnung hinter dünnem Glas», blaugeschwollen sind Gesicht und Hände, die Haut und der ganze Körper aufgequollen und geplatzt (309), sein Blick verstört, er schweigt, und wem er begegnet, wird bis ins Innerste getroffen von seinem vernichtenden Blick. Kaiser Tiberius läßt ihn in Rom blenden (um sich dem tötenden Blick zu entziehen). Blind und gemieden lebt er mit seinem «verfluchten Wissen» in der Wüste, stolpert der sinkenden Sonne entgegen, «vor dem glühenden Schleier der Abendröte erschien sein dunkler Körper mit den weit ausgestreckten Armen wie ein schauerliches Ebenbild des Kreuzes. Es begab sich aber, daß er einst aufbrach und nicht wiederkehrte. So endete, wahrscheinlich, das zweite Leben des Lazarus, der sich drei Tage lang unter der rätselhaften Macht des Todes befand und wunderbar auferweckt ward» (zit. 311). Zwar wurde Lazarus auferweckt, aber der schauerlichen Macht des Todes konnte er nicht entrissen werden; sein Todesblick brachte den Menschen den Tod. Lazarus als «Lebend-Toter» wird für J. Cayrol Symbol für die Insassen des Konzentrationslagers Mauthausen (ähnliche Akzente bei H. Bienek, A. Malraux u. a.). Auch Dürrenmatts «Meteor» verwendet – ohne Nennung – das Lazarusmotiv vom Auferstehen und Nicht-sterben-Können (vgl. 313f.). Und so bemerkt Kremer: «In den zuletzt angeführten Stimmen mag auch mitklingen, daß heutzutage so mancher sich von einem Herzinfarkt, Unfall oder im Alter durch die Medizin vom (klinischen) Tod «gerettet» weiß, das wiedergeschenkte Leben aber nur als Last erfährt» (314). Die Dichter, Prediger und Kritiker entdecken den symbolischen Wert der Lazaruserzählung, während die kirchlichen Ausleger entweder die Totenerweckung bestreiten oder als «Tatsache» verteidigen.

### 3. *Die Botschaft der Lazaruserzählung*

Kremer fragt im dritten Teil zuerst nach Glaubwürdigkeit und Wahrheit von Joh 11 und schließt mit einer theologischen Auslegung. Er weist zuerst auf die heutigen Erkenntnisse, daß die Evangelien – unbeschadet der kirchlichen Inspirationslehre – Niederschlag einer längeren Traditions- und Redaktionsgeschichte sind, die Sprache einer vergangenen Epoche sprechen und immer nur einen indirekten Zugang zu Jesus selbst eröffnen (330). «Wer als Mensch des 20. Jahrhunderts die Evangelien liest, muß darum den Unterschied zwischen dem Hergang der Ereignisse bzw. dem Wortlaut der Reden einerseits und der Form ihrer geschichtlichen Vermittlung andererseits berücksichtigen» (331). Für Joh 11 bedeutet dies, daß keine protokollarische Berichterstattung erwartet werden darf und daß die Unsicherheit oder Negierung der Faktizität letztlich nicht das Gewicht besitzt, das ihr oft zugeschrieben wird (die Wirkungsgeschichte zeigt dies einleuchtend). Nicht der äußere Hergang, sondern die symbolische Sinnhaftigkeit ist wichtig. Die Auferweckung des Lazarus wird nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern als Evangelium von der Macht Jesu über den Tod, um den Glauben an den Sohn Gottes zu wecken, der «die Auferstehung und das Leben» ist. Sie ist zeichenhafter Hinweis auf Jesu Auferweckung als dem Zentrum der Evangelienverkündigung. Jesus erhebt nicht nur den Anspruch, Macht über den Tod zu besitzen, sondern übt sie nach dem Zeugnis

des Evangelisten auch aus. Was im Alten Testament allein Gott zukommt, nämlich Sündenvergebung und Totenerweckung, kommt nach dem Neuen Testament Jesus Christus als dem Sohn Gottes zu. Daß hier menschliche Grenzen gesprengt werden, hat vor allem die moderne Lazarusdeutung der Dichtung sichtbar gemacht. Von der befreienden Macht Jesu über Sünde und Tod und von der Hoffnung auf die künftige Totenerweckung geben die kirchliche Auslegung von Joh 11 und die Rezeption in Liturgie, Dichtung und Kunst ein beredtes Zeugnis. Kremer plädiert für ein «geistliches Lesen» der Lazarusgeschichte, das einen «theologischen» Sinn sucht, der selbst über das hinausgehen kann, was der Verfasser vor Augen hatte: «Indem dieser nämlich den Text niederschrieb und ein Lesen zu späteren Zeiten und in anderen soziokulturellen Kontexten ermöglichte, gab er ihn sozusagen frei» (345). Zuletzt gibt Kremer aufgrund der Ergebnisse seiner Untersuchung eigene Anregungen zur neuen Lektüre von Joh 11 und legt als Schluß eine Ansprache bei einem Begräbnis vor (346–375). «Diese vor etwa 1900 Jahren aufgeschriebene Botschaft verkündet uns die Kirche als Wort Gottes. Obwohl in menschlicher Sprache abgefaßt, ist also die Lazarusgeschichte mehr als bloßer Ausdruck menschlicher Sehnsucht wie etwa die alten Mythen und Märchen. Sie handelt von Jesus Christus, der sich in seinem Leben durch machtvolle Taten als der Gesandte Gottes zu erkennen gab und nach seinem Tod am Kreuz als der auferstandene Sohn Gottes offenbarte. In dem Evangelium – so haben es die Christen von Anfang an verstanden – spricht der auferstandene Herr selbst uns an; er selbst fordert uns wie die Geschwister in Betanien auf, trotz vieler unbeantworteter Fragen den Schritt des Glaubens zu wagen, damit wir leben» (374).

Das Buch ist für den interessierten Leser eine Fundgrube und vermittelt einen aufschlußreichen Durchblick durch die Auslegungsgeschichte. Nach jedem Abschnitt folgt eine hilfreiche Zusammenfassung der Ergebnisse, in der Mitte des Buches finden sich Reproduktionen der wichtigsten bildhaften Darstellungen der Lazarusperikope, und ein Autorenregister ermöglicht ein rasches Aufschlagen der gesuchten Deutung.

MARIE-LOUISE GUBLER

**Norbert Lohfink: Das Jüdische am Christentum.** Die verlorene Dimension. – Freiburg i. Br.: Herder 1987. 268 S.

Dieses Buch stellt zehn Referate und Vorlesungen zusammen, die der bekannte Frankfurter Alttestamentler Norbert Lohfink zwischen 1978 und 1986 gehalten und zum Teil verstreut veröffentlicht hat. Es handelt sich im Grunde genommen um eine neue Form biblischer Theologie. Statt ein umfassendes System der alttestamentlichen Gedankenwelt zu entwerfen, nimmt der Verfasser die Gelegenheit wahr, zu Themen, die ihm gestellt wurden oder die er sich wohl auch selbst stellte, die Bibel zu befragen, sowohl das Alte wie auch das Neue Testament. Diese Art der biblischen Interpretation, die unter dem Impuls heutiger Fragen in Bewegung gesetzt wird, hat Lohfink schon in einem frühe-

ren, in ähnlicher Weise aus verschiedenen Referaten entstandenem Werk «Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre» (1. Auflage: Freiburg i. Br. 1977) mit großer Meisterschaft geübt. Lohfink hat die Gabe, große Zusammenhänge zu sehen und darzustellen: sowohl in unserer geistig-gesellschaftlichen Situation als auch in der Geschichte des alten Israel. Gleichzeitig verarbeitet er eine staunenswerte Fülle von Literatur zu den einzelnen Problemkreisen, wiederum sowohl in seinem Fachbereich des Alten Testaments als auch in aktuellen Fragen. Gleichzeitig verfügt er über eine glänzende, moderne Formulierungsgabe, die gleich weit von langweiliger Fachsprache wie von modischem Journalistendeutsch entfernt ist.

In diesem Band finden sich neben einer Deutung von Dichtungen Peter Handkes Beiträge zur Volkskirche, zur «Weltlosigkeit des Christentums» (im Gegensatz zur Weltbezogenheit des jüdischen Glaubens; von daher auch der – nicht ganz eindeutige – Titel von Lohfinks Buch), zum Problem der politischen Macht (im Lichte einer überraschenden, facettenreichen Studie zum Bild des «Gottesreiches» in der Heiligen Schrift und in der Predigt Jesu), zur Wirtschaft, zur Option für die Armen, zum Schulsystem, zu Erbsünde und Friedensbewegung und schließlich eine kritische Auseinandersetzung mit neuen deutschen Bibelübersetzungen. Es ist eine interessante und herausfordernde Reihe von Fragen, die mit dem Rückzug in den elfenbeinernen Turm des Exegeten und Wissenschafters entschieden Schluß gemacht hat. Der Wissenschaftler gibt im Gegenteil Rechenschaft über den Beitrag, den seine Forschungsarbeit am Alten Testament zum Verständnis unserer Situation und zur Lösung unserer Probleme leisten kann. Das ist die große Bedeutung eines solchen Werkes, eines solchen Denkens.

Ein solches Ziel ist aber selbstverständlich nicht leicht zu erreichen. Im Alten Testament ist vieles an den geschichtlichen Verhältnissen für uns dunkel. Wir wissen nicht, aus welchen konkreten historischen Bedingungen mancher biblische Text im einzelnen herausgewachsen ist. Lohfink ist hypothesenfreudig. Das gehört zum Historiker. Er kennzeichnet auch den hypothetischen Charakter mancher seiner Behauptungen. Vielleicht entsteht trotzdem stellenweise ein Bild, das zu sicher konturiert ist. Ich vermute z. B., daß «das» Christentum gar nicht so weltlos war (und ist), wie dies im dritten Beitrag in einem Hell-dunkel-Kontrast zum Judentum herausgearbeitet ist. Was wurde nicht alles über und gegen die konstantinische Wende gesagt ... Überhaupt ist die Achse welthaft – innerlich/geistig nicht ganz deckungsgleich mit der für das Christentum, das Neue Testament viel wesentlicheren zwischen gegenwärtig/irdischer und eschatologisch-ewiger Realität, weil eschatologisch auf seine Weise durchaus weltbezogen bleibt. In diesem und andern Punkten können die kurzen Aufsätze ja auch nicht alles sagen. Stoff zu Diskussionen bleibt genug. Der Verfasser besitzt in hohem Maß die Kunst, Probleme zu sehen und zur Diskussion zu stellen.

ADRIAN SCHENKER

**Harald Schweizer: Biblische Texte verstehen.** Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation. – Stuttgart: Kohlhammer 1986. 199 S.

Dieses handliche Buch führt auf klare, pädagogische Weise in die linguistischen Methoden der Exegese ein. Es ist als eine Methodenlehre gedacht, die sowohl die Prinzipien erläutert als auch praktische Beispiele bietet (bes. in Kap. 4 Analyse von Hos 1). Das Werk basiert auf einer gründlichen Kenntnis der Literatur, die ausführlich zitiert wird. Man merkt ihm den Ursprung in der praktischen biblischen Arbeit in Seminaren, Übungen und Kursen an. Die engagierte Überzeugung vom Wert dieses Zugangs wuchs dem Verfasser wohl auch aus dem Erfolg und aus dem Gewinn solcher exegetischer Arbeit für alle Beteiligten zu. Er schreibt überzeugt, aber ohne Sektarismus. Das ist sehr wohltuend.

In einem ersten Kapitel begründen sieben Thesen die Berechtigung einer linguistischen, textanalytischen Arbeit. Sie ist nicht, wie ihr so oft vorgeworfen wird, künstlich und unnötig kompliziert. Die Tatsache der Texte selbst fordert sie, und sie schließt, wie Schweizer ausdrücklich betont (10), andere Zugänge ja auch nicht aus.

Das zweite Kapitel enthält eine gute, knappe Definition der Hermeneutik, der Lehre des Verstehens. Kap. 3 bildet das Hauptstück des Buches. Hier werden in kurzen, übersichtlichen Sinnschritten die Instrumente der exegetischen Analyse dargestellt. Die einzelnen methodischen Operationen werden definiert und mit Namen versehen, die erklärt werden. Tabellen machen manches anschaulicher. Schließlich erfolgt in Kap. 4 eine interessante Anwendung der Methodenlehre auf Hos 1. Ein kurzes Schlußkapitel illustriert semantische Kategorien an Beispielen der hebräischen Bibel. Die vier Register erhöhen die Nützlichkeit des Bandes beträchtlich. Dank ihnen ist es auch ein Referenz- und Nachschlagewerk, zu dem gerade Nicht-Fachleute gerne greifen werden. Dieses Buch ist alles in allem ein geglücktes Beispiel einer Einführung in eine Methode, deren Brauchbarkeit gerade in dieser Einführung auf ansprechende und überzeugende Art bewiesen wird.

ADRIAN SCHENKER

**F. X. Durrwell: Der Geist des Herrn. Tiefe Gottes – schöpferische Weite.** – Salzburg: Otto Müller-Verlag 1986. 240 S.

Dieses Werk ist die deutsche Übersetzung der französischen Originalausgabe «L'Esprit Saint de Dieu», die 1985 in Paris erschienen ist. Verfasser ist der bekannte Redemptorist und Bibeltheologe, dem wir das berühmte, in zahlreichen Neuauflagen erschienene Werk «Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium» (10. überarbeitete Auflage, Salzburg 1976) verdanken. Die deutsche

Übertragung dieses neuen und – sagen wir es gleich – meisterhaften, reifen Buches von Durrwell stammt von Alois Schmid, einem Mitbruder des Verfassers, der Professor für Botanik ist. Ein schönes Denkmal brüderlicher Pietät! Die Übertragung zeichnet sich durch Genauigkeit, Durchsichtigkeit und Qualität des Deutschen aus. Dennoch ist es wohl unvermeidlich, daß bei einem so subtilen und präzisen Text die Übersetzung gelegentlich einmal nicht mitten ins Schwarze trifft. Nach einem Geleitwort von O. Knoch, dem früheren Direktor des deutschen katholischen Bibelwerkes und einem Vorwort des Übersetzers breitet sich der eigentliche Text des Buches in fünf Kapiteln aus, die durch eine kurze Einleitung und Schlußfolgerung eingerahmt und mit vier nützlichen Verzeichnissen versehen sind.

Im 1. Kap. beschreibt der Verf. die Eigenart der Offenbarung des Heiligen Geistes in der Schrift. Er ist nicht in Begriffen zu fassen und doch erfahrbar. Auch die bibeltheologische Methode Durrwells ist kurz skizziert. Sie nimmt das Zeugnis der Schrift als Ganzes und interpretiert es im Lichte der ganzen theologischen und geistlichen Tradition. Hier ist der Ort, auf einen hervorragenden Vorzug dieses Werkes hinzuweisen: es enthält eine Reihe von sorgfältig ausgewählten Zitaten aus Kirchenvätern, klassischen Theologen, geistlichen Meistern und modernen Autoren, die den Text Durrwells begleiten und ergänzen. Die Knappheit und die treffsichere Auswahl dieser Lesefrüchte verleihen Durrwells Buch einen besonderen Wert.

Kap. 2 entwirft eine Bibeltheologie des Geistes Gottes im Alten Bund, Kap. 3 und 4 beleuchten die Beziehung des Geistes zu Christus dem Auferstandenen und zur Kirche. Diese drei Kapitel bilden den Hauptteil der Studie und sind Meisterwerke bibeltheologischer Synthese. Im Kapitel über den Heiligen Geist und die Kirche ist stärker als in den beiden andern die theologische Tradition der Kirche eingearbeitet. Die Fülle der beleuchteten Gegenstände ist großartig. Es ist eine bibeltheologische Summe über den Geist Gottes. Der Text ist stellenweise anspruchsvoll, oft aber auch bildhaft und anschaulich. Das Buch ist sowohl ein theologischer Beitrag zur Überwindung der Geist-Vergessenheit in der neueren katholischen Theologie als auch ein spiritueller Führer für solche, die das Geheimnis des Heiligen Geistes betrachten wollen.

ADRIAN SCHENKER

**Gerhard Lohfink; Rudolf Pesch: Tiefenpsychologie und keine Exegese.** Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1987. 112 S. (Stuttgarter Bibelstudien 129).

Die beiden Neutestamentler verstehen ihre Auseinandersetzung mit Drewermanns «Tiefenpsychologie und Exegese» (Bd. 1 und 2) als «ausgesprochene Streitschrift» (8). Dem Generalangriff Drewermanns auf die historisch-kritische Methode der Exegese antworten sie mit einer sauberen Analyse der Dre-



wermann'schen Voraussetzungen und Ergebnisse. Dabei wird deutlich, daß Drewermann nicht nur ein gespanntes Verhältnis zur historisch-kritischen Exegese hat (die Zitate aus seinem Werk belegen dies zur Genüge), sondern darüber hinaus die Ergebnisse derselben äußerst selektiv benützt, wo es seiner tiefenpsychologischen Methode dient. Diese aber ist für ihn nicht nur *eine*, sondern *die* unerläßliche Methode der Exegese. Die Verfasser anerkennen durchaus das Anliegen Drewermanns, «die alten Texte mit gegenwärtigem Erleben zu verbinden und die Auslegung in den Dienst des gegenwärtigen Lebens zu stellen» (25), zeigen aber überzeugend auf, daß die tiefenpsychologische Auslegung Drewermanns die Bibel aus der Geschichte reißt und Offenbarung mit Religion gleichsetzt. Ihn interessiert bei der archetypischen Betrachtungsweise nur die immer gültige überzeitliche Geltung, das Typische in der menschlichen Seele. Exodus, jungfräuliche Geburt Jesu, Tod und Auferstehung Jesu usw. werden zu inneren Bildern der menschlichen Psyche reduziert. Da für Drewermann der Traum «der Vater aller Dinge, die für die Religion belangvoll sind», ist, und die Tiefenpsychologie ihn liest als «Traumbuch Gottes vom Menschen» (zit. 39/40), vermag er nicht zu sehen, was die Verfasser zu Recht bemerken: «Für die Schrift ist nicht der Traum die zentrale Gotteserfahrung, sondern die Begegnung mit dem Wort Gottes, vor allem dem Wort Gottes in Person: mit Jesus von Nazaret, und mit seiner Gemeinde, der Kirche, die sein Wort und ihn selbst als Wort verbindlich auslegt» (40). Hier liegt denn auch der springende Punkt der Geschichtsvergessenheit Drewermanns: das Christentum ist nur mehr Religion des Einzelnen, das Subjektive die entscheidende Erkenntnisquelle, der Bruch mit dem jüdischen Volksdenken vollzogen. Die Verfasser fragen darum zu Recht: «Und ist sich Drewermann bewußt, daß er mit solchen Formulierungen faktisch das Alte Testament verabschiedet und zudem einem unterschwelligem Antijudaismus den Boden bereitet?» (43). Drewermann propagiert eine «neue oder auch sehr alte Form von Selbsterlösungsreligion ..., die mit der christlichen Tradition nicht übereinstimmt» (46). Die einzige Wahrheit biblischer Texte ist ihre psychologische Wahrheit. Daß diese Reduktion theologischer Inhalte auf tiefenpsychologische, allgemein gültige menschliche Gegebenheiten Drewermann dazu verleitet, die kontextuelle Einbindung der analysierten Perikopen zu mißachten oder Texte kurzerhand zu verändern, zeigt exemplarisch die Interpretation der Verklärung Christi (Mk 9,2–13). Gegen den Text spricht er von einer Vision Jesu und versteigt sich zu einer – auf einer unsicheren Etymologie aufgebauten – Spekulation über die Bedeutung von Tabor als «Nabel» der Welt. «Es bedarf gar keiner historisch-kritischen Exegese, sondern nur der schlichten Textlektüre, um festzustellen, daß Drewermann sich über die klaren Aussagen des Textes einfach hinwegsetzt. Und deshalb kann man angesichts seiner ungebundenen Auslassungen nicht mehr von Exegese sprechen», bemerken die Verfasser (87). Und als Fazit betonen sie: «Eine umstürzend neue Theologie? Neu ist – abgesehen von Erkenntnissen der Tiefenpsychologie, die allerdings selektiv eingebracht werden – nichts, jedenfalls keine theologische Aussage. Im Gegenteil: Aufs Ganze gesehen ist die Theologie verabschiedet; sie hat zugunsten einer vagen Religiosität abgedankt, die sich mit der Tiefenpsychologie zu einer modernen Gnosis verbündet. Dabei

ist Drewermann ein Magier des Wortes, das traumhaft hingesezt wird und nicht selten verschiedenartige Verständnisse zuläßt. Doch die Richtung führt weit weg von der Schrift und von der Tradition der Kirche» (101).

Das Christentum wird von einer Art «Universalreligion auf archetypischer Grundlage» aufgesogen und der Sog-Effekt der Drewermann'schen Hermeneutik einem riesigen Magen vergleichbar, der unterschiedslos Texte der Bibel, aus Ägypten, Märchen, Geschichtswerke, Kierkegaard und Gandhi verschlingt (102). Trotz dieses vernichtenden Urteils über die tiefenpsychologische «Exegese» Drewermanns anerkennen die Autoren sein Anliegen: «Drewermann hat begriffen, daß die Theologie verkommen muß, wenn sie ihre Reflexion nicht auf authentischen Glaubenserfahrungen aufbauen kann» (102). Den Mangel an lebendiger Glaubenserfahrung in der Kirche hat Drewermann sensibel wahrgenommen; seine tiefenpsychologische Deutung aber vermag der Not der gegenwärtigen Kirche keine überzeugende Antwort zu geben. Die Autoren bestimmen zum Schluß diese Not als Verlust der messianischen Dimension, der Geschichte (als auch gegenwärtiger Heilsgeschichte) und der Weltdimension des Christentums (den Trend zur Privatisierung und Entweltlichung des Glaubens, die Drewermann gerade verstärkt). Nur wenn die Kirche für ihre Theologie wieder aus der «Ortlosigkeit» findet – für die Autoren heißt dies konkret «das messianische Gottesvolk, das ganz im Glauben und ganz in der Nachfolge Jesu lebt» als Ort finden – kann auch der Einzelne in diesem Gottesvolk wieder die Schrift entdecken.

Daß dies offenbar nicht so leicht ist, anerkennen die Autoren am Schluß: «Offenbar erlebt Eugen Drewermann die Exegese nur als ortlos, erfahrungslos und glaubensfern. So griff er zur Tiefenpsychologie, um der Exegese zur Lebensnähe zu verhelfen. Er mußte den Schatz Gottes im Schimmer der eigenen Träume orten, weil er ihn im Herzen der Kirche nicht finden konnte. Was für Bücher könnte ein derart begabter Autor schreiben, wenn er neutestamentlich verfaßte Gemeinde, so wie Lukas sie schildert, erleben würde!» (112). Mag auch für die beiden Mitglieder der «integrierten Gemeinde» in München dieser Ort gefunden sein, so ist doch nicht zu übersehen, daß nicht für alle Exegeten die Alternative Tiefenpsychologie oder integrierte Gemeinde heißen kann und daß nach je neuen «Orten» der Theologie gesucht werden muß.

MARIE-LOUISE GUBLER

**Erich Brock: Naturphilosophie.** – Bern: Francke-Verlag 1985. 287 S.

Dies sollte eine simple Buchbesprechung werden. Es wurde aber unvermeidlich eine Auseinandersetzung mit dem Autor. Die beste Buchbesprechung findet sich im Buche selbst: Der Herausgeber – Ernst Oldemeyer – hat auf zehn Seiten präzise den Standort des Autors beschrieben und auf alle Umstände hingewiesen, die entstehungsgeschichtlich wissenswert sind. Wer sich also mit dem Werk befassen will, der lese zuvor diesen Text (269–280), studiere auch die

Auswahlbibliographie Brocks (254–268), und er wird hernach wissen, ob es für ihn sinnvoll ist, sich mit dem Autor einzulassen.

Der Einstieg ist nämlich nicht ganz einfach; man muß sich einlesen, und es wird *der* keinen Spaß an der Lektüre haben, der die altphilologische Bildung des Autors nicht gustiert. Auch jene, die hier Systematisches suchen oder aber «Abklärung von Sachverhalten», kommen nicht auf ihre Rechnung. Hier geht es um die Darlegung eines philosophischen Standpunktes, die dem etwas sagt, der sich zwischen Kant und Hegel, Leibniz und Bergson auskennt. Der Autor sieht sich umstellt von Positivismus und Darwinismus auf der einen Seite, von den Exzessen romantischer Naturphilosophie auf der anderen Seite. Er versucht angesichts dessen der Natur gerecht zu werden; polemisch bis sarkastisch, aber auch beschwörend und ausgleichend. Kenntnisreich in Naturwissenschaft und Philosophie, Ästhet und Skeptiker zugleich, sucht er Natur und Geist in einem Gesamtprozeß verständlich zu machen.

Ernst Brock (1889–1976) war freier Schriftsteller; seine Bildung und sein Interesse machten ihn zu einem «Gelehrten» im besten Sinne. Seine Geisteshaltung ergibt sich aus den zwei akademischen Marksteinen: Ehrendoktorat 1943 an der Universität Zürich über das Weltbild von E. Jünger; Habilitation daselbst 1951 über die Vorsokratiker.

Brocks Werk ist essayistisch im besten Sinne. Die Naturphilosophie macht nur ein Teilgebiet seines Gedankengebäudes aus und ist eigentlich nur verständlich aus seiner Gesamtweltanschauung. Ich sehe hier den Versuch, nach den Übertreibungen der deutschen Idealisten einerseits und der positivistisch orientierten Wissenschaftstheorie andererseits die Natur wieder zu einer Quelle ontologischer Einsichten zu machen. Erfreulich, wie sich Brock von keiner Seite einschüchtern läßt. Er vertraut seiner Intuition, und man kann ihn als einen Pragmatiker des «Seins-Vertrauens» ansehen. In den dialektischen Prozeß, den er vielseitig vorführt, wird man einbezogen, angeregt, aber auch verunsichert. Dies um so mehr, als er durch seine «ästhetische» Sicht fast zu einem Aussteiger in Richtung moderner Autoren (wie etwa Capra) wird.

Brock sieht in der Natur Sinn neben Unsinn, zugleich ein gegenseitiges Angewiesensein der um ihr Daseinsrecht streitenden Entitäten, eine Harmonie also aus Spannungen. Höherentwicklung wird als Herausforderung verstanden, das Beste ist zu realisieren. So schaukelt sich die Natur zwischen polaren Kräften auf «und besetzt alle Ränge» (103). Auch Gut und Böse sind hierzu eingespannt, und die freund-feindliche Koexistenz der Lebewesen wird zum Modellfall, was «Natur» eigentlich ist und will. Die lustvolle Erfahrung von Natur zeigt, daß wir uns nicht der ästhetischen Komponente verschließen können: das Kunstwerk Natur realisiert sich in Überschwänglichkeit. Der Mensch steht in dieser Entwicklung, und Brocks Naturphilosophie ist weitgehend eine Belehrung, wie sich der Mensch angesichts einer so beschaffenen Welt verhalten soll.

Aber diese Belehrung wird nur den erreichen, der gewillt ist, eine «Naturphilosophie von oben her» zu akzeptieren. «Dieser Zugang», schreibt Brock (245), sei «zwar verwegen», doch mache der Weg von unten her «überhaupt nichts verständlich». Ebenso sollte der Leser sich in Philosophiegeschichte auskennen, sonst wird er glauben, Brock kämpfe gegen Windmühlenflügel.

Abgesehen von Kenntnissen zur modernen Physik und Biologie werden also Begriffe wie Kants Ding-an-sich, die Antinomien und Aporien, oder auch erkenntnistheoretische Grundpositionen (wie z. B. der Streit Kants gegen Jacobi/Hamann) als bekannt vorausgesetzt. Das gilt ebenso für Heraklits Chaos, Leibniz' Monaden, Hegels Dialektik, Bergsons «élan vital» und die «données immédiates», Schellings intellektuale Anschauung und schließlich den Existenzbegriff der Existenzialisten.

Soviel über Brocks Platz im philosophischen Umfeld. Brock «verstehen» kann man freilich nur nach eigener Lektüre und erst dann, wenn man sich auf seine Diktion eingestellt hat. Der Rezensent muß daher versuchen, Kerngedanken herauszuschälen, sie möglichst als Zitat zu belassen und dennoch seine eigene Meinung deutlich zu machen. Ein solches Ausleuchten von Brocks Gedankenlandschaft ist mühsam. Die nachfolgende Durchsicht der Kapitel (5–253) ist also keine Inhaltsangabe; sie ist vielmehr «Text und Wertung», d. h. kritisch-positive Rezeption.

### *I. Sinn und Unsinn*

«Die Welt ist sinnvoll und sinnlos, wie wir es auch wenden» (30). Sinn ist mehr als nur Wirklich-Sein, denn dieses kann ohne Widerspruch auch sinnlos sein, «ein unerschöpflicher Steinbruch von reinem Material für die Vernunft» (6), und «es ist daher gut, daß die Bäume des Sinns nicht in den Himmel wachsen und das Sinnlose immer nur zu einem Teil sinnvoll wird» (7). Mit Recht resümiert Brock: «Indem die Ordnung maßlos tief in die Unordnung eindringt, dringt die Unordnung ebenso in die Ordnung ein und bricht nahe ihrem Mittelpunkt selbst auf» (31).

### *II. Monistische und dualistische Tendenzen im physikalischen und philosophischen Naturdenken*

Diskussion über Kraft, Masse, Trägheit, Monaden. Brock zitiert Schellings «Ideen zur Philosophie der Natur»: «Materie ist ein durch anziehende und zurückstoßende Kräfte begrenzter und erfüllter Raum» (39). «In der gegenseitigen Beziehung zwischen Masse und Mittelpunkt, zwischen Materiellem und Ideellem, zwischen Stoff und Form liegt also die Urform der Gestalt» (42). Brocks Stärke sind die vielen Bezüge, hier von Hegel bis zum «fast dialektischen Bewegungscharakter» beim Elektromagnetismus. «Das festeste Seinsmoment der Welt (ist) ein Hin- und Herpendeln zwischen Indifferenz und Differenz, Einheit und Vielheit» (48), letzten Endes eine Pendelbewegung zwischen (absoluter) Ordnung und (absoluter) Unordnung, also ein «Wechselspiel zweier durch Gegensätze und Einheit verbundener Mächte» (50/51).

### III. *Rationale und irrationale Elemente in den Weltbildern der Physik*

Erkennen geht über die Ratio hinaus, es bezieht auch das Sinnliche ein, «welches sich die Vivisektion durch den Verstand gefallen läßt» (54). Komplementaritäten – hier sieht Brock richtig –: das «ist die normale Situation der Physik; die Wirklichkeit antwortet so, wie man sie fragt» (56). Das muß man aushalten, nur der Buddhismus enthebt sich aller Paradoxien zugunsten einer Leerheit. Aber auch Kants Unterscheidung von Ding-an-sich und Erscheinung hält Brock für einen «doppelbödigen Trick». Man muß das Unmittelbare der «sinnlichen Wirklichkeit» beibehalten, Heraklits «sichtbare Harmonie», das «Zusammenfügen des Widersprechenden (Philolaos)». Die wirkliche Welt ist nicht jene der Rationalisten, die alles Subjektive «ausjäten», weil es «irgendwie im parmenideischen Sinne sowieso Täuschung, Nichtsein, Sünde ist» (63), sondern eher die der Neuplatoniker und Lichtmetaphysiker. Brock ist hier durchaus aktuell.

### IV. *Zeit, Weltrhythmus und Leben*

Zeit, in der etwas geschieht, ist wie ein Ein- und Ausatmen. Pendelschlag der Weltgeschichte (von Heraklit und Empedokles bis heute)! Brocks Überlegungen zwischen Entropie und christlicher Heilsgeschichte sind ein interessanter Text mit weniger Dornen, an denen sonst der Leser aufgespießt wird.

### V. *Das Leben: Formkomplexion und Entformung*

«Auf jeden Fall ist es falsch, daß die Natur das Einfache wolle und mit einfachen Mitteln wirke; sie will Komplikation» (101). «Alle Schachtelungen der Zweckmäßigkeit, alle Gegenseitigkeiten und Koexistenzen müssen vorkommen, alle Ränge müssen besetzt sein und zusammenwirken (103) und der Formaufbau geht bis zu Bewußtsein und Charakter» (93). Mit einem Feuerwerk von Metaphern spricht Brock von dem, was dem Stoff «zugemutet wird», von den «Verstrickungen, gegenseitigen Hemmungen, Rückläufigkeiten» (106) bis hin zur «Selbstverwirklichung». «Die Existenz macht das Abstrakte konkret: diese Vergegenwärtigung wird klar, wo die Existenz als *Einsatz* gegeben wird» (113). Bis wohin solcher Existenzialismus geht, zeigt Brock beim ontologischen Gottesbeweis: «Er besagt, Gott müsse existieren aus der Notwendigkeit seines allgemeinen Begriffs ... Wir wissen dann wohl, daß Gott existieren muß, aber wir wissen nicht, ob Gott es auch weiß, es fehlt da eben noch etwas: Wir müssen selbst einen Sog entfalten, der die Energie sammelt, damit Gott existiere» (113).

Hier wird nicht weiter auf den anschließenden Exkurs «Die Katalysatoren» (Verknüpfung mit finalen Kräften, Antagonismus beim Hormonhaushalt) und den Nachtrag «Die Spaltung des Lebens in männlich und weiblich» (Zur Entfaltung braucht das Sein einen Gegenspieler) eingegangen. Es handelt sich um Beispiele für eine seiner Grundideen: Harmonie durch Streit («... wie Heraklit sagt» [120]).

#### *VI. Das Leben: Kausalitätsidee, Finalitätsidee, Freiheitsidee*

«Um die Summe der Inhalte aus dem Fach <Möglichkeit> in das Fach <Wirklichkeit> zu befördern, kann man die Lokomotive vorn (Zweck) oder hinten (Ursache) an den Wagen spannen» (136). Ursache und Zweck können sich aber nicht decken, wie das Leibniz meinte. «Es muß also zwischen Zweck und Kausalität etwas wie ein neutraler Bezirk sein, ein Bezirk der Freiheit. Freiheit kann nur dadurch gesichert bleiben, daß beide auch gegeneinander wirken, nicht nur zusammen» (135). Auch der frühe Hegel hat dieses «Luftloch» gekannt. Die «blindwütende Kausalität» wird gleichsam an einem Nasenring so geleitet, daß sie mit ihren Kräften die verwickelte Formenwelt aufbaut, «übertölpelt wie der dumme Teufel im Volksmärchen» (137).

#### *VII. Materialismus in der Erkenntnis des Lebens: Der Darwinismus*

Das Sinnhafte läßt sich aus der Naturbetrachtung nicht ausschließen. Brock reitet hier eine berechtigte Attacke gegen die Materialisten, die «von einem an Plato oder Kant erinnernden intellektuellen Reinheits-Komplex besessen sind, der bis zu einer Art Waschzwang führen kann». Dubois-Reymond wird zitiert, wie er Darwin als Erlösung aus dem Dilemma <Zufall oder Teleologie> begrüßt.

Das Feuerwerk des Brock'schen Sarkasmus ist auch heute noch erfrischend, doch kann man es hier nicht schildern. Da ist vom «wildem Jubel die Rede, als die letzte Zitadelle höheren Sinnes fiel». Oder von den blinden Hühnern die – wie Gilgamesch auf seiner Suche nach dem Leben – «zufällig auf die Perle des Sinnvollen» lospicken. S. 167 könnte man passagenweise in ein Kabarett einbauen ... querentes quem devorent ...

Brock hat nichts gegen Entwicklung, wohl aber versteht er nicht die vortragenen Erklärungen. Wieder wird die Nähe zu Leibniz deutlich. – Was zwar konsequent ist, aber doch irritiert, ist dann Brocks Begeisterung für das «Gewaltige und Schöne» in der Natur ohne Mitgefühl für das Unterlegene: «Der Kampf ums Dasein ist derart erbarmungslos, daß nur die höchste Zweckmäßigkeit und Gespanntheit ihn durchhalten kann» (173). Später wird Brock sagen, daß auch in der menschlichen Gesellschaft dieser Kampf unentbehrlich ist: «Steigerung erfolgt nicht ohne Herausforderung der Kraft; diese aber erfolgt nicht durch Ermahnungen zum Altruismus, sondern fast nur durch die äußerste

Bedrohung des egoistischen Interesses» (191). Wie Nietzsche ist er dagegen, «die Enterbten, Mißbratenen, Hilfslosen, Gescheiterten auf Kosten der anderen zu fördern» (191).

### *VIII. Gemeinschaften des Lebendigen: Symbiosen und Biozöosen*

Brock versucht hier innerbiologische Fakten heranzuziehen, um die «darwinistische Mythologie» durch eine wirklichkeitsangemessenere zu ersetzen. Nun ist endlich auch von Positivem, von Sympathie und Kooperation in der Natur die Rede, und davon, daß wir in der «erfahrenen Harmonie» auch ein echtes Stück Erkenntnis haben.

#### *Im Exkurs ... über die Parasiten*

verweist Brock darauf, daß deren Existenz die Unnatürlichkeit darwinistischer Denkweise zeigt. Aber das Heimtückische beim Parasitismus passe auch nicht zur Idee des Naturkunstwerkes: Hier sei hineingepfuscht worden! «Brutale Feindschaft gibt es in der Natur überall, sie gehört zum konstituierenden Wesen der Natur und zu ihren positiven Zielen» (199), aber wo tückische Raffiniertheit den Sinn pervertiert, bekommt der Vorgang den «Siegel des Unsittlichen». Hier bedürfte es eines eigenen Artikels, um die *Einführung des Bösen* bei Brock darzulegen und um die *Theodizee* Brocks dem Leser näherzubringen.

### *IX. Existenzielle Interessen und metaphysische Ausblicke: Die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, Vorsehung und Freiheit*

Im Grund ist hier Brock nur noch mit *einem* Beine in der Naturphilosophie; es ist Kulturkritik im weiteren Sinne. Ihre Darstellung könnte sinnvoll in einem – wie vorgeschlagen – Artikel zur *Theodizee* erfolgen, um so mehr, als Brock aufrichtigerweise zugesteht: «Wir drehen uns im Kreise» (224).

#### *Anhang 1: Sein, Sinn, Gesetz und Verantwortung* *Anhang 2: Entwurf zu einer Naturphilosophie*

Die bisher besprochenen Artikel, etwa 1950–55 geschrieben, wurden vom Herausgeber zusammengestellt. Die zwei Anhänge stammen aus späterer Zeit; Brocks «Entwurf» (von 1973) ist das Jüngste. Hier findet sich eine etwas abgeklärte, komprimierte Version; ihr wollen wir die abschließende Meinung des Autors entnehmen. Sie ist konsequent als innerweltliche Interpretation; aber man kann Brock vorwerfen, daß er genau das tut, was er anderen vorhält. Nach ihm erklärt eine Naturphilosophie *von unten her* «überhaupt nichts». Aber auch *sein* Zugang ist nur relativ oben, zu tief nämlich, wenn man auch das Göttliche mit einbeziehen will. Geben wir ihm noch einmal das Wort!

«Naturphilosophie ist die Aufsuchung eines mehr oder minder gesamthaf-  
ten Sinnes in der Natur» (240). Aber es ist nicht von vorneherein alles Sinn.  
Sinn gestaltet sich erst: wirkliches Geschehen findet nur dort statt, «wo es in  
einen Raum der Freiheit hinein vor sich geht» (240). Eine existentielle Lust des  
am-Leben-Teilhabens begleitet diese Art von Weltgeschehen, wo das Höchste  
gewagt werden soll. Der Mensch ist das Paradebeispiel: «Ohne die ernstliche  
Möglichkeit des Scheitern wird nicht die letzte Energie aus dem Menschen  
herausgeschlagen» (236).

«Ist diese Möglichkeit gegeben, diese Pflicht auferlegt, so ist damit auch die  
schlichte Tatsache gegeben und erklärt, daß es in der Welt und im Menschen-  
leben nirgends Erbarmen gibt. Das ist übrigens in der Hauptsache auch die  
Überzeugung Jesu. Er glaubt, der Mensch kann, wenn er will. Dies ist ein  
harmonistisches, wenn auch brutales Weltbild. An der Leibnizen Formel der  
prästabilierten Harmonie ist nur falsch, daß diese nicht prästabiliert, sondern  
zur Hälfte sich erst herausringend ist aus der Auseinandersetzung mit Bedin-  
gungen, und ferner, daß in der Harmonie auch diejenige Harmonie mitgemeint  
sein muß, die nur formal stimmig ein Gleichgewicht ist, inhaltlich aber für die  
einbezogenen Faktoren und Positionen schreiende Disharmonie bedeutet»  
(247).

Brock ist gegen den Darwinismus. Das hindert ihn aber nicht, die «Bruta-  
lität des Weltlaufs» (248) als unvermeidlich anzusehen, «nicht eigentlich böse,  
denn die erbarmungslose Kraftanforderung hat einen guten Sinn» (248). Um  
diese Weltsicht durchgängig zum Tragen zu bringen, zur Entfaltung und Inten-  
sivierung zu führen, ist es «notwendig gegeben, daß die Welt monadisch gebaut  
ist», daß sie «einem Sternenmeer von Sinnmittelpunkten, Subjekten gleicht»  
(245). Oder etwas nüchterner gesagt: «Das Problem spitzt sich im Naturge-  
schehen darauf zu, wie weit und wie praktisch in dem Netz der Ursache-  
Wirkung-Beziehung Platz geschaffen werden kann für andersartige, schöpferi-  
sche Sinngebungen. Dabei ist der Wert des Sinnfreien, Sinneutralen, Akzent-  
losen keineswegs in seiner mehr negativen, stofflichen Rolle für das Schöpfe-  
rische erschöpft» (242). Insofern soll man auch zurückhaltend sein mit der  
Definition des Bösen, denn die schöpferischen Kräfte bedürfen eines Gegen-  
spielers. Allerdings gibt es neben dem gleichsam unvermeidlichen Leiden jene  
Scheußlichkeiten, für die «als einzig vernünftige Hypothese» (249) die An-  
nahme zu machen ist, daß eine personartige Intelligenz sie ersonnen hat. – «Ein  
Naturgott müßte immer polarisiert zwischen Gut und Böse ausgerichtet sein»  
(250).

Brock zieht sich hier – wie Münchhausen – an den eigenen Haaren aus dem  
Problemsumpf, indem er nun aus seiner Naturphilosophie *heraustritt*: Der  
Mensch ist aufgerufen, «die Kraft mit ihrem positiven Werte und das Gute aus  
seiner Verstrickung mit dem Bösen glaubend und handelnd zu lösen und  
durchzusetzen. Das geht über alle Natur hinaus» (251). Solches Sollen bedarf  
eines übernatürlichen Seins: der «unverbrauchte Name» ist Gott (239).

Selbst Unsterblichkeit wird dann noch denkbar: «In der Natur besteht  
Interesse für das Individuum nur als für den relativ unentbehrlichen Vertreter  
der Gattung. Der Mensch hat sich und sein Ich, gewollt oder nicht, so stark



gemacht, daß es nicht mehr sterben will noch kann. Damit ist ein Bruch gegenüber der Natur eingetreten» (252). Es wäre – meint Brock – auch im Sinn der Natur unrationell, das Ich auf dem «gegebenen Höhepunkt seiner Funktionsfähigkeit fortzuwerfen» (252), es sei denn, man würde den Geist als «ein reines Entartungsprodukt der Natur» (252) ansehen.

Aber freilich, dieses hier so freundliche Ende von Brocks Darlegung ist auf dem Entwicklungswege seines Buches viel ruppiger, widersprüchlicher, polemischer (auch gegenüber dem Christentum) als der späte Text. Wer sich auf den Kämpfer Brock einlassen will, der lese vielleicht zuerst Kapitel VII. Hat er *das* verdaut, wird er den Mut haben, den ganzen Brock kennen lernen zu wollen.

ERWIN NICKEL

**Edith Stein : Phénoménologie et philosophie chrétienne.** Présenté et traduit par Philibert SECRETAN. – Paris: Ed. du Cerf 1987, 177 p.

Si la phénoménologie est considérée aujourd'hui comme une méthode dépassée, c'est une raison de plus pour saluer toute entreprise qui contribue à la faire connaître et qui démontre la fécondité d'un système qui est probablement la dernière grande philosophie du XX<sup>e</sup> siècle. En fait, l'intérêt du choix de textes d'Edith Stein traduits et commentés ici par Ph. Secretan, est à la fois d'ordre didactique, philosophique et biographique. Les quatre premiers chapitres de l'ouvrage nous offrent une des présentations les plus claires que nous connaissons de la science phénoménologique, l'objectivité de l'exposé étant à proportion de la situation intellectuelle particulière d'E. Stein, fidèle disciple de Husserl, dont la fidélité n'a pu cependant être vécue, après la conversion au catholicisme de 1922, que dans la distance d'une reprise réflexive constante des thèses fondamentales de son maître. On retrouve les mêmes qualités d'honnêteté dans le chapitre VI – 60 pages consacrées à M. Heidegger – à ceci près que les deux parties qui le composent (exposé de la pensée et prise de position) trahissent ici un certain malaise où se mêlent admiration et embarras et qui freine l'élan de la réflexion critique. Suffisamment métaphysicienne pour avoir saisi la profondeur du projet initial de l'auteur de *Sein und Zeit* (la quête de l'être et de son sens), E. Stein n'en est pas moins assez lucide pour avoir su discerner dans les concepts fondamentaux de l'analytique existentielle, à travers l'aura quasi magique qui les entoure, des obscurités et des lacunes qui limitent leur portée ontologique. Il est significatif – et nous touchons ici à l'intérêt proprement philosophique de l'ouvrage – que la critique d'E. Stein soit centrée sur la discussion de la valeur ontologique de ces concepts (sans oublier leur connotation religieuse camouflée), se laissant guider par deux questions essentielles : 1. Qu'en est-il de l'être du *Dasein* dont on nous dit qu'il est déterminé par des prédicats comme le *souci* (*Sorge*), l'être-jeté (*Geworfenheit*), la *déchéance* (*Verfall*), le *temps*, l'être-pour-la-mort, etc...? 2. «L'analyse du *Dasein* est-elle une base suffisante pour poser adéquatement la question de l'être?» (c'est le titre du

chapitre VI). Cette mise en question, cependant, n'est peut-être pas aussi radicale qu'elle aurait pu l'être. Elle ne va pas, semble-t-il, jusqu'à mettre en cause la valeur ontologique *comme telle* des existentiels heideggériens – valeur pas vraiment fondée dans le cours de l'analyse heideggérienne. Plutôt que la forme, c'est le contenu et l'objet des existentiels qui retiennent l'attention d'E. Stein, en tant qu'ils rendent problématique, sinon impossible, un accès à l'être, comme à une science objective de l'être. « *L'être de l'homme en tant que tel est manqué*, alors même qu'on en a éclairé les dernières profondeurs » (107, souligné par l'auteur).

La question de la possibilité d'une science de l'être et celle du sens de l'être lui-même courent tout au long des sept textes proposés, parce qu'ils sont au centre de la réflexion d'E. Stein, comme elle le confesse elle-même dans la préface de *Endliches und Ewiges Sein* (1935) : « Au centre se place la question de l'être ». L'intérêt à la fois philosophique et biographique (au sens d'une biographie intellectuelle et spirituelle des textes proposés s'échelonnant entre 1929 et 1937, postérieurement donc au baptême d'E. Stein, résident en ceci que ces textes reflètent, d'une part, la problématique fondamentale de l'être telle qu'elle peut se poser en régime phénoménologique, et d'autre part, l'itinéraire intellectuel et spirituel qui s'ensuit pour un esprit qui, entre Husserl et saint Thomas, a su tracer *son propre chemin* vers la vérité. L'être en tant que vérité, la vérité en tant qu'être : tel est le *telos* de la quête steinienne et qui va motiver, après 1922, le dialogue avec la scolastique, comme aussi bien les questions concernant la possibilité et la nature d'une philosophie chrétienne (cf. le chapitre VII). Serait-ce trop audacieux de dire que l'action de la grâce qui a abouti à la conversion de 1922, occasionnée, en particulier, par la lecture du *Livre des miséricordes* de sainte Thérèse d'Avila, a été préparée aussi, dans *l'intelligence* d'E. Stein, par une perception de l'être qui a toujours été celle de l'Eglise latine et qu'on résume dans les termes de « réalisme catholique » ? Que le réalisme – quant à l'être du moi, quant à l'être du monde et à l'Être de Dieu – n'ait entraîné chez E. Stein aucun abandon de la phénoménologie, mais seulement un infléchissement et un dépassement de l'idéalisme transcendantal husserlien, cela signifie que cette grande intelligence avait reçu de la philosophie de son maître quelque chose à quoi elle ne *pouvait* renoncer et ceci au nom de son propre réalisme, à savoir que le *logos* de l'être doit être recherché quelque part du côté de l'*ego*, dans « ce domaine de la conscience, dit-elle, que personne avant lui (Husserl) n'avait connu. » (15) Le *logos* de l'être repose dans les profondeurs de la subjectivité, mais à condition de découvrir dans l'espace vide que celle-ci dessine chez Husserl une plénitude cachée, une vie jaillissante, dans la finitude et la mobilité du Moi, de l'Être infini et éternel. La doctrine théocentrique affirmée d'E. Stein prend bien son point de départ dans l'*ego* et non dans les médiations du monde, mais le principe est, comme pour saint Thomas, Dieu seul.

Il est intéressant de noter que le commentaire de Ph. Secretan (introduction et post face), singulièrement pénétrant, comme on va le voir à l'instant, conclut de l'examen de la philosophie d'E. Stein, précisément à cette orientation plus augustinienne que thomasiennne de sa pensée, allant jusqu'à dire de celle qui n'a cessé de méditer et de discuter la philosophie du Docteur Angélique, qu'elle est

en définitive plus proche de Duns Scot (comme le montre la réponse qu'elle a donnée à un problème aussi essentiel que celui de l'individuation). Bien plus, Ph. Secretan n'hésite pas à reconnaître dans la pensée d'E. Stein « une parenté bien plus profonde avec la XVII<sup>e</sup> siècle qu'avec le XIII<sup>e</sup> » (172) – avec Pascal qu'avec saint Thomas. A cet égard, c'est dans le lieu philosophique même où se manifeste cette parenté, dans la notion de l'*âme*, résidence du *cœur*, que s'accomplit chez E. Stein le dépassement de Husserl et l'accomplissement des recherches fondamentales qui furent les siennes.

On ne peut s'empêcher de noter ici qu'on trouve le même dépassement et la même actualisation chez un disciple plus lointain de Husserl, chez Michel Henry, qui a élaboré le concept rigoureux de cette « âme », de son intériorité et de son affectivité essentielles. L'âme, en son immanence absolue, mais sans cesse reçue (c'est la création continuée de l'enseignement chrétien), ouvre en elle l'espace du mystère (inexplicite chez M. Henry) de l'Être qui donne. Des textes d'E. Stein, cités fort à propos par Ph. Secretan (cf. 161 ss.), des métaphores caractéristiques, enchaînant sur le « château » thérésien (« centre immobile », « demeure », etc...), réfèrent manifestement à une immanence qui s'oppose au moi-limite, au moi-point mobile, au moi-néant de la tradition des Kant-Jaspers ou des Heidegger-Sartre. L'âme est la *substance vivante* du moi (concept qui fait défaut chez Husserl et chez Heidegger), selon la forme qui est la sienne, celle de l'affectivité : « dans l'amour, la pitié, le pardon, le contentement, la paix qui sont, dit E. Stein en des termes rigoureux, les formes spécifiques de la vie actuelle » (173). Les fines intuitions du commentaire de Ph. Secretan nous autorisent ainsi à reconnaître une autre parenté étonnante : celle d'E. Stein avec l'auteur de *L'Essence de la manifestation*, auquel les lignes suivantes, qui concluent l'ouvrage, pourraient être appliquées également : « C'est dans la plus grande infidélité à la *philosophie* de son maître qu'E. Stein demeure la plus fidèle à l'esprit de la phénoménologie ; à condition de laisser le mystère de l'*Ego* se transignifier en relation d'un *Moi vivant* au mystère du Dieu *présent* (174, souligné par l'auteur).

On ne saurait oublier enfin les mérites du traducteur qui valent ceux de l'interprète. Ph. Secretan a su restituer dans une langue aisée, qui pour ainsi dire coule de source, la pensée claire mais difficile d'Edith Stein, en particulier dans le chapitre sur Heidegger dans lequel, après les maladroites des traductions françaises antérieures, certaines difficultés du vocabulaire conceptuel heideggerien ont été surmontées avec bonheur.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

**Mathematics and Metaphysics in Aristotle / Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles.** Hg. von Andreas GRAESER. – Bern–Stuttgart: Paul Haupt 1987. 332 S. (Berner Reihe philosophischer Studien 6).

Der vorliegende Sammelband « Mathematics and Metaphysics in Aristotle / Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles », hg. von Andreas Graeser, enthält

die Vorträge des X. Symposium Aristotelicum, das vom 6.–12. September 1984 in Sigriswil mit internationaler Beteiligung abgehalten wurde. Hauptanliegen dieses Symposiums war es, die in der Forschung wenig beachteten Metaphysik-Bücher M (XIII) und N (XIV) von Aristoteles eingehend und in ihrer philosophischen Relevanz (neu) zu bestimmen. Exemplarisch hierfür sollen die Aufsätze von Szlezák, Patzig und Annas besprochen werden.

Thema des Aufsatzes von Szlezák «Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N» sind die von Aristoteles an die Akademiker gerichteten Vorwürfe, die besagen, daß die Bestimmungen und Beweisführungen der Archai wie auch deren Verhältnis zu den Mathematika lückenhaft und unvollständig sind. Diese Vorwürfe sind – wie Szlezák betont – aus der gänzlichen Verkennung und prinzipiellen Infragestellung akademischen Philosophierens erwachsen. In einer eher historischen Rekonstruktion stellt Szlezák heraus, daß die Absicht, die hinter der pauschalpolemischen Kritik Aristoteles steht, sich in ihr Gegenteil verkehrt: nicht die Platoniker werden einer Unvollständigkeit und inneren Inkohärenz ihrer Gedankenführung überführt, vielmehr gewinnen ihre Theorien an Plausibilität.

Zentrales Anliegen des Aufsatzes von Patzig «Das Programm von M und seine Ausführung» ist der Substanzbegriff im Buch M und N der Metaphysik. Nachdem im ersten Teil die Differenz zwischen Programm und Ausführung herausgearbeitet wurde, dergestalt daß der Inhalt des Buches M nicht allein auf die Bestimmung der Seinsweise der mathematischen Gegenstände beschränkt bleibt, sondern immer wieder durch kritische Bemerkungen gegen die Platonische und Pythagoreische Theorie aufgelockert wird, wird besonders im zweiten Teil der Nachweis erbracht, daß die Mathematika «potentiell, nach Art der Hyle» (123), genauer als «intelligible Hyle» (124) existieren, die als solche in den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen enthalten sind, aber erst durch Abstraktion aus ihnen gewonnen werden.

Einen eher realistischen Standpunkt dagegen vertritt Annas in ihrem Aufsatz «Die Gegenstände der Mathematik bei Aristoteles», indem sie die These vertritt, daß die Mathematika im Denken von den konkreten Sinnendingen als diese oder jene bestimmten mathematischen Gegenständen mit ihren dazugehörenden Eigenschaften abstrahiert bzw. – wie sie sagt – «subtrahiert» (vgl. 134–138) werden. Dadurch gewinnen sie aber ontologisch gesehen keinen Sonderstatus platonischer Prägung über oder neben den Konkreta, sondern bleiben auf diese als von ihnen *getrennte* Gegenstände bezogen.

Ein Wort noch zur Edition. Beachtenswerterweise hat der Herausgeber dem Band einen Index locorum angefügt, in dem sowohl alle Aristoteles Zitate wie auch die der griechischen und lateinischen Autoren angeführt sind, die sich auf Aristoteles beziehen. Dies erleichtert die Übersicht über den Textbestand und bietet eine gute Orientierungshilfe.

**James McEvoy: The Philosophy of Robert Grosseteste.** – Oxford: Clarendon Press 1982 (<sup>2</sup>1986) 560 S.

Gegenüber den aufwendigen und häufig institutionell gestützten Forschungsprogrammen anderer philosophiegeschichtlich relevanter Autoren hebt sich die Grosseteste-Forschung auch dadurch ab, daß auf diesem Gebiet nur wenige Spezialisten arbeiten und sich letztlich auskennen. Auch wenn Grosseteste nie ein vergessener Autor war<sup>1</sup>, so hat doch die wissenschaftliche Darstellung seiner Werke erst spät, seit den Editionsarbeiten von L. Baur<sup>2</sup> und den philologischen Untersuchungen S. H. Thomsons<sup>3</sup>, begonnen. Eine spektakuläre, fast bis zur Popularisierung reichende Wende findet sich in der Fachliteratur bei A. C. Crombie<sup>4</sup>, der in einer vor allem wissenschaftstheoretisch angelegten Interpretation der Lichtlehre Grossetestes die «Anfänge der experimentellen Wissenschaft» meinte finden zu können. Aber diese Auffassung, die wegen ihrer vermeintlichen Geschlossenheit (und vielleicht auch wegen ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Vereinfachungen) zur *opinio communis* geworden ist, war in der engeren Fachdiskussion nie unumstritten. Man verdankt es den unauffälligen und doch von großer Sachkenntnis zeugenden Arbeiten von D. A. Callus<sup>5</sup> und S. Gieben<sup>6</sup>, daß in ihrer Nachfolge auf einer sehr breiten Basis philologisch und systematisch orientierte Studien<sup>7</sup> unternommen wurden, die dazu beigetragen haben, die philosophische Relevanz Grossetestes differenzierter zu beurteilen. Inmitten dieser erneuten und keineswegs abgeschlossenen Beschäftigung hat nun J. McEvoy eine Gesamtdarstellung der Philosophie Grossetestes vorgelegt, die – wie man meinen möchte – zu früh komme, aber die in ihrer sachlichen und methodischen Kompetenz die Aussicht hat, zu einem Standardwerk zu werden.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile, in denen – nach einer biographischen Skizze (5–48) – das Thema des «Lichtes» zum Leitfaden der Interpretation wird: *The Angelic Light* (51–146), *The Light of Nature* (149–222), *The Light of Intelligence* (255–441). Bereits ein Blick auf die Proportionen dieser Abschnitte zeigt, daß die Naturphilosophie überraschend zurücktritt, während dagegen die Angelologie und Psychologie an Gewicht gewinnen. Die Schlußbemerkung (*Conclusion*, 445–545) faßt in großen Linien die Ergebnisse zusammen. Der *Anhang* gibt ein Verzeichnis der Manuskripte, Editionen und Übersetzungen (455–504) und eine Chronologie der naturwissenschaftlichen Werke (505–519). Der Verf. hat parallel dazu umfangreiche, in der Monographie nicht explizit verwendete Materialien in mehreren Studien separat publiziert<sup>8</sup>.

Es ist von der Sache her keineswegs überraschend, daß der Verf. den Ansatz seiner Interpretation in die Angelologie verlegt (51 ff.). Diese für die Grosseteste-Deutung wahrscheinlich entscheidende Änderung rechtfertigt sich dadurch, daß hier erstmals die einschlägigen, bisher aber kaum zugänglichen Kommentare zum *Corpus Areopagiticum* herangezogen werden, aber auch daß Grosseteste selbst keine scharfe Linie zwischen dem *subiectum* der Philosophie und der Theologie zieht, wie dies später – wenngleich mit jeweils anderen Akzenten – etwa bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin geschieht. Für

Grosseteste gibt die *sapientia christiana* die leitende Erkenntnisperspektive an, die sich auch auf die profanen Wissenschaften als Instrument der Weisheit erstreckt. Das Weltbild, das dieser Wissenschaftskonzeption zugrundeliegt, stuft sich hierarchisch von der Körperwelt, dem menschlichen Geist über die Sphären der Engel bis zum Schöpfer – hier sind keine frühmodernen Züge zu finden. Die Angelologie, wie sie Grosseteste vertritt, leitet sich zunächst von Augustinus her (52ff.), aber sie gewinnt ihre Eigenart dadurch, daß im Engel die *descriptio rerum* (64ff.) vorgebildet ist. Der Verf., der Unterschiede zur arabischen Konzeption des *dator formarum* genau sieht, hebt zurecht den beträchtlichen Einfluß der *Areopagitica* hervor. Diese Verbindung ist bisher sicherlich unterschätzt worden. Die Interpretationen der *Areopagitica* erschließen Neuland auch insofern, als sie eine methodisch differenzierte Analyse der Texte vorlegen: die Auslegung *secundum mentem auctoris* (69ff.), die Verfahren der extrem literarischen Übersetzung (74ff.), die Systematik der Kommentierung (83ff.), die Korrekturen (94ff.) und die thematischen Erweiterungen (100ff.), die vor allem die Illuminationslehre betreffen. Aber Grosseteste, der «Erasmus des Mittelalters» (Smalley), läßt letztlich in der für ihn charakteristischen Weise die eigene Lehre, die sich auch in den *extensiones* abzeichnet, hinter der Kommentierung der Texte zurücktreten.

Es ist bekannt, daß die Originalität Grossetestes vor allem in der Lichtkosmogonie liegt (*The Light of Nature*, 149ff.). Der Verf. gibt zunächst eine Darstellung, wie sie in *De luce* entwickelt ist (152ff.). Nur nebenbei seien hier die zahlreichen Textkorrekturen erwähnt, die es nahelegen, den Traktat neu zu edieren. Eine wichtige, vieldiskutierte und wahrscheinlich nicht zu beantwortende Frage betrifft die mögliche Abhängigkeit, durch die man Grossetestes *De luce* in einen größeren geschichtlichen Kontext einbinden könnte. Der Verf. verweist zurecht auf den Genesisbericht, auf Augustinus, Basilius, die Araber, Alpetragius und Platons *Timaeus*, aber diese Parallelen tragen nicht weit. «Analogies aside, however, it would appear that Grosseteste's identification of light with the prima corporeitas was original to him» (161). Dagegen sind die Hinweise auf Aristoteles (*De caelo*) durchaus bemerkenswert (162ff.). Aber andererseits – und dies ist für Grosseteste nicht untypisch – schließt die Nähe zu Aristoteles nicht aus, die Natur mit Mitteln der Euklidischen Geometrie zu interpretieren (169ff.). Der theologische Hintergrund dieser Mathematisierung (um nicht von einem «Ideenkleid» zu sprechen) ist das Verständnis des Schöpfers als *numerator et mensurator* (180ff.). Diese letztlich nicht-aristotelischen Elemente der Kosmologie zeigen sich auch in der Auffassung der Materie (180ff.), der Allmacht des Schöpfers (188ff.), in einem tentativen Heliozentrismus (200ff.) und schließlich in der Lichtästhetik (203ff.). Für die mögliche Vorgeschichte des neuzeitlichen Weltbildes sei hier nur auf die Bemerkungen zu *De operationibus solis* (201ff.) hingewiesen. In gerade diesen Zusammenhang gehört auch die komplizierte, vom Verf. sehr vorsichtig behandelte Frage, ob und inwieweit Grosseteste als Experimentator auch als Mathematiker gelten kann. Die Fachliteratur (Baur, Crombie, Duhem, Koyré, Eastwood, Beaujouan, Alessio) setzt hier bekanntlich verschiedene Akzente. Der Verf. selbst neigt mehr dazu, Grosseteste retrospektiv aus der Tradition des christlich patristi-

schen Schöpfungsgedankens zu sehen, zumal auf dieser Linie die «neue» Deutung des Schöpfers als *numerator* möglich wird (211 ff.). Diese Balance zwischen Tradition und Neuerung dürfte der geschichtlichen Stellung Grossetestes letztlich wohl angemessen sein.

Der Abschnitt über die Epistemologie (*The Light of Intelligence*, 225 ff.) setzt gegenüber der bisherigen Forschung – ähnlich wie die Ausführungen zur Angelologie – neue Akzente. Das Thema wird zunächst durch eine historisch-philologische Sichtung der Quellen eröffnet (225 ff.). Die Sachfragen, die hier auftreten, betreffen zunächst das Verhältnis von Seele und Körper (268 ff.). Auf die zahlreichen Detailprobleme ist hier nicht einzugehen. Es sei aber bemerkt, daß sich vor allem in der Rezeption traditioneller Lehren die Schwierigkeit einer Synthese abzuzeichnen scheint. Die Epistemologie Grossetestes, wie sie in *De veritate* vorliegt, greift auf Augustinus zurück, während der Kommentar zu den *Analytica Posteriora* etwa in der Diskussion der Universalien (237 ff.), der Erkenntnisbedingungen (329 ff.) und der Begründung und Stringenz der Erkenntnis (337 ff.) ganz andere Wege geht. Der Verf. zeigt, auch gegenüber der These Gilsons, daß die Illuminationstheorie und das Abstraktionsverfahren doch in eine Konkordanz zu bringen sind, deren Begründung insofern im *intellectus agens* liegt, als der Akt der Abstraktion durch die Aktivität des allgemeinen, fundierenden Lichtprinzips getragen wird. Diese Bindung ist sicherlich neu gesehen. Die abschließenden Kapitel, auf die hier nur generell verwiesen wird, behandeln Fragen des Mikro- und Makrokosmos (369 ff.), dessen *Topoi* (380 ff.) und schließlich Themen, die mit der geschichtlichen und kirchenpolitischen Stellung Grossetestes zusammenhängen (401 ff.).

Eine Darstellung, die wie die vorliegende Monographie ein Gesamtbild liefert, setzt eine breite Forschung voraus, die gewöhnlich nicht das Verdienst eines Einzelnen ist. Aber man wird in diesem Fall wohl nur mit Einschränkungen sagen können, daß McEvoy – um einen mittelalterlichen *Topos* zu gebrauchen – «auf den Schultern» früherer Arbeiten steht, da ein nicht geringer Teil der Forschungen und Ergebnisse vom Autor selbst erarbeitet sind. Dies gilt vor allem für zahlreiche Fragen der Biographie, der Text- und Manuskriptkritik, der philosophisch-theologischen Analyse und vor allem für die philosophiegeschichtliche Präzisierung der Stellung Grossetestes. Der Verf. arbeitet hier mit verschiedenen Verfahren, die sich teilweise auch überschneiden, so daß die hermeneutische Geschlossenheit der Argumentation streckenweise darunter leidet. Das Buch ist, gerade in seiner Gelehrsamkeit, nicht leicht zu lesen. Wenn man eine Bewertung wagt, wird man sagen können, daß durch die Neuinterpretation der Angelologie und Epistemologie die einseitig auf die Naturphilosophie verkürzte Bedeutung Grossetestes korrigiert worden ist. Auch die Fragen der experimentellen Wissenschaft und der mathematischen Interpretation der Natur wird man in Zukunft wohl vorsichtiger beantworten müssen. Demgegenüber fällt auf, daß McEvoy zwar häufig den Terminus «Lichtmetaphysik» gebraucht, aber doch – wie es scheint – mit einigem Unbehagen (450). In der Tat hat dieser von Cl. Baeumker eingeführte Terminus nicht nur wegen seiner begrifflichen Ungenauigkeit, sondern wahrscheinlich auch wegen der nicht geringen ästhetischen Assoziationen eine für die sonst eher karge philosophi-

sche Terminologie geradezu glänzende Karriere gemacht, die nicht einmal die Niederungen der Psychoanalyse ausgelassen hat. Die Scholastik hat eigentlich genauer über das *subiectum* der Metaphysik nachgedacht.

Der Autor spielt häufig mit dem Gedanken, wie die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie wohl verlaufen wäre, wenn sie sich – was sie faktisch nicht getan hat – an der mathematisch-naturwissenschaftlichen Richtung Grossetestes orientiert hätte. Auch wenn man diese Überlegungen nicht in jeder Hinsicht teilt, so lassen sie doch den Pluralismus der naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Forschungen im Mittelalter deutlich werden. Diese geschichtliche Vielgestaltigkeit, die als Reichtum des Mittelalters heute wiederentdeckt und systematisch aufgearbeitet wird, ist in der vorliegenden Monographie mit großer fachlicher Kompetenz dargestellt.

KLAUS HEDWIG

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. die von S. GIEBEN zusammengestellte Bibliographie der Grosseteste-Studien von 1473 bis 1961. In: Coll. Franc. 39 (1969) 362–418.

<sup>2</sup> L. BAUR, BGPhM 9, Münster 1912.

<sup>3</sup> S.H. THOMSON, The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincolnm, Cambridge/ Mass. 1940.

<sup>4</sup> A. C. CROMBIE, Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100–1700, Oxford 1953 (1962).

<sup>5</sup> Neben den bei McEvoy aufgeführten Studien (528) sei hier nur hingewiesen auf D. A. CALLUS (Hg.), Robert Grosseteste, Scholar and Bishop, Oxford 1955.

<sup>6</sup> Vgl. die Angaben bei McEvoy, 533ff. Leider hat S. GIEBEN seine Dissertation (*De metaphysica lucis apud Robertum Grosseteste*, Rom 1953) nicht veröffentlicht.

<sup>7</sup> Hier sei nur hingewiesen auf die Arbeiten von H. P. F. MERCKEN, P. ROSSI, R. C. DALES, L. MENDOZA.

<sup>8</sup> Vgl. Bull. SIEPM 23 (1981) 64ff.; 24 (1982) 69ff.





## NEUERSCHEINUNGEN

- Las apariciones Marianas en la vida de la Iglesia.* – Salamanca: Sociedad Mariologica española 1987. 403 p. (Estudios Marianos 52).
- Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli studi di Lecce.* Vol. 8. A cura di Giovanni PAPULI. – Lecce: Edizioni Milella 1980–85. 431 p.
- The Churches in International Affairs.* Commission of the Churches on International Affairs of the World Council of Churches. Reports 1983–1986. – Geneva: WCC (1987) 195 p.
- Churches Respond to BEM.* Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» Text. Vol. IV. Edited by Max THURIAN. – Geneva: WCC (1987) XII–257 p. (Faith and Order Paper 137).
- Commission on Faith and Order.* Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1987, Madrid, Spain. – Geneva: WCC (1987) 117 p. (Faith and Order Paper 141).
- Conseil œcuménique des Eglises.* Comité central. Procès-verbal de la 38<sup>e</sup> session, Genève, 16–24 janvier 1987. – Genève: COE (1987) 83 p.
- Conservatisme vóór de Franse Revolutie.* Zus.-gest. von Else WALRAVENS. Mit Beiträgen von Lorenzo BIANCHI, Ronald COMMERS, Marc VAN DEN BOSSCHE, Else WALRAVENS. – Brüssel: Tijdschrift vóór de Studie van de Verlichting en van het vrije Denken 14/15 (1986/87) 4, 377–469.
- Diakonia 2000. Called to be Neighbours.* Official Report, WCC World Consultation Inter-Church Aid, Refugee and World Service, Larnaca 1986. Edited by Klaus POSER. – Geneva: WCC (1987) IX–133 p.
- De dignitate hominis.* Festschrift für Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Hg. von Adrian HOLDEREGGER, Ruedi IMBACH und Raul SUAREZ DE MIGUEL. – Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br.-Wien: Universitätsverlag, Herder (1987) 612 S. (Studien zur theologischen Ethik 22).
- Families in Transition.* The Case for Counselling in Context. Edited by Masamba MA MPOLO and Cécile DE SWEEMER. – Geneva: WCC (1987) VIII–148 p.
- Franz von Assisi. Das Testament eines armen Mannes.* Bildmeditationen von Anton ROTZETTER und Werinhard EINHORN. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1987) 120 S.
- Œuvres de saint Augustin 46B, Lettres 1\*–29\*.* Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes DIVJAK. Traduction et commentaire par divers auteurs. – Etudes augustinienes 1987. 666 p. (Bibliothèque Augustinienne).
- Origeniana Quarta.* Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1985). Hg. von Lothar LIES. – Innsbruck–Wien: Tyrolia 1987. VIII–505 S. (Innsbrucker Theologische Studien 19).
- Persona e personalismi.* A cura di Antonio PAVAN e Andrea MILANO. Con contribuzioni di Antonio PAVAN, Andrea MILANO, Virgilio MELCHIORRE, Pierangelo SEQUERI, Wolfhart PANNENBERG, Armando RIGOBELLO, Giorgio CAMPANINI, Etienne BORNE, Paul VALADIER, Paolo NEPI e Jean-Dominique DURAND. – Napoli: Edizioni Dehoniane (1987) XIV–466 p.

- Philosophie und Begründung.* Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. – Frankfurt / M. (1987) 408 S. (Suhrkamp TB Wissenschaft 673).
- La Proclamación del Mensaje cristiano.* Actas del IV Simposio de Teología Histórica, 28–30 abril 1986. – Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1986. 435 p. (Series Valentina 17).
- Psyche und Pneuma.* 1. Forschungscolloquium des Vereins für Sozialisationsforschung in Berlin 1986. – Berlin: Verein für Sozialisationsforschung (1987) 184 S.
- Religie, secularisatie vrijzinnigheid.* Zus.-gest. von Hubert DETHIER. Mit Beiträgen von Ronald COMMERS, Hubert DETHIER, Karel DOBELAERE, Jaak VAN LANDSCHOOT. – Brüssel: Tijdschrift vóór de Studie van de Verlichting en van het vrije Denken 14/15 (1986/87) 3, 277–370.
- The Teaching of Ecumenics.* Edited by Samuel AMIRTHAM and Cyris H. S. MOON. – Geneva: WCC (1987) XII–142 p.
- Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne.* Hg. von Dietmar KAMPER und Willem VAN REIJEN. – Frankfurt/M.: Suhrkamp (1987) 275 S. (Edition Suhrkamp N.F. 358).
- Unified in Hope. Arabs and Jews Talk About Peace.* Interviews by Carol J. BIRKLAND. Foreword by Ghassan RUBEIZ. – Geneva: WCC (1987) XIV–160 p.
- ADLER, H. G.: Vorschule einer Experimentaltheologie. Betrachtungen über Wirklichkeit und Sein. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1987. 381 S.
- ATHAPPILLY, Sebastian: Glaube und Welt. Eine Studie über das Wohl-Heil-Verhältnis bei Karl Rahner. – Graz: dbv-Verlag (1987) XII–318 S. (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 70).
- AUTORI, Vari: Matthias Joseph Scheeben – teologo cattolico d'ispirazione tomista. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988. 539 p. (Studi Tomistici 33).
- BEDOUELLE, Guy; Patrick LE GAL: Le «divorce» du Roi Henry VIII. Etudes et documents. – Genève: Librairie Droz 1987. 476 p.
- BLUCK, John: Everyday Ecumenism. Can You Take the World Church Home? – Geneva: WCC (1987) X–70 p. (The Risk Book Series 35).
- BLUMENBERG, Hans: Die Sorge geht über den Fluß. – Frankfurt / M.: Suhrkamp (1987) 222 S. (Bibliothek Suhrkamp 965).
- BOCHEŃSKI, Joseph M.: Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie. Aufsätze. Ausgewählt, eingeleitet und hg. von Darius GABLER. – Freiburg–Basel–Wien, Zürich: Herder, NZN-Buchverlag (1987) 168 S.
- BÖHME, Gernot: Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. – Frankfurt / M.: Suhrkamp (1986) 252 S. (Suhrkamp TB Wissenschaft 642).
- BOSS, Gilbert: Les machines à penser. L'homme et l'ordinateur. – Zurich: Editions du Grand Midi (1987) 202 p.
- BRAINE, David: The Reality of Time and the Existence of God. The Project of Proving God's Existence. – Oxford: Clarendon Press 1988. XVI–383 p.
- BRANDT, Reinhard; Werner STARK (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen. – Hamburg: Felix Meiner Verlag (1987) X–292 S. (Kant-Forschungen 1).

- BROCKWAY, Allan R.; J. Paul RAJASHEKAR (Hg.): *New Religious Movements and the Churches. Report and papers of a consultation sponsored by the Lutheran World Federation and the World Council of Churches.* Free University, Amsterdam, September 1986. – Geneva: WCC (1987) XIX–200 p.
- BSTEH, Andreas (Hg.): *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie.* Mit Beiträgen von Richard SCHAEFFLER, George CHEMAPATHY, Eduard SCHWEIZER, Walter KASPER, Aloysius PIERIS, Wolfhart PANNENBERG, Georges C. ANAWATI und Walter KERN. – Mödling: St. Gabriel (1987) 245 S. (Beiträge zur Religionstheologie 5).
- CAPARELLO, Adriana: *La «Perspectiva» in Sigieri di Brabante.* – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987. 213 p. (Studi Tomistici 31).
- CECCON, Claudius; Kristian PALUDAN: *My Neighbour – Myself. Visions of Diakonia.* – Geneva: WCC (1988) 109 p.
- CORETH, Emerich; Walter M. NEIDL, Georg PFLIGERSDORFFER (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Bd. 1: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert.* Redaktion: Heinrich M. SCHMIDINGER und Bernhard BRAUN. – Graz–Wien–Köln: Styria (1987) 799 S.
- DUCHROW, Ulrich: *Global Economy. A Confessional Issue for the Churches?* Translated by David LEWIS. (Originaltitel: *Weltwirtschaft heute: Eine Welt für bekennende Kirche?*). – Geneva: WCC (1987) XIV–231 p.
- EGGER, Wilhelm: *Methodenlehre zum Neuen Testament. Eine Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden.* – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1987) 234 S.
- ELDERS, Leo J.: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive.* Teil 2. – Salzburg–München: Pustet (1987) 331 S. (Salzburger Studien zur Philosophie 17).
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M.: *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die ZEN-Meditation.* – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1988) 158 S. (Herder TB 1528).
- FILONE DI ALESSANDRIA. *La Filosofia Mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè.* Traduzione di Clara KRAUS REGGIANI; *Le allegorie delle Leggi.* Traduzione di Roberto RADICE. Prefazioni, apparati e commentari di Roberto RADICE. Monografia introduttiva di Giovanni REALE e Roberto RADICE. – Milano: Rusconi (1987) CXLI–580 p. (I Classici del Pensiero, sez. I: Filosofia classica e tardo-antica).
- FLASCH, Kurt: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters.* – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1987) XII–226 S. (Die Philosophie).
- GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; Otto PÖGGELER (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie.* – Frankfurt/M.: Suhrkamp (1988) 395 S. (Suhrkamp TB Wissenschaft 694).
- GREISCH, Jean: *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots.* – Paris: Beauchesne (1987) 421 p. (Bibliothèque des archives de philosophie N.S. 47).
- GRILLMEIER, Aloys: *Christ in Christian Tradition. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604).* Part 1: *Reception and Contradiction. The Development of the Discussion About Chalcedon From 451 to the Beginning of the Reign of Justinian.* Translated by Pauline ALLEN and John CAWTE. – London–Oxford: Mowbray (1987) XXI–340 p.

- GUARDINI, Romano: Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel 1–3. Weisheit der Psalmen. Meditationen. – Mainz, Paderborn: Matthias-Grünewald-Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh (1987) 261 S.
- GUARDINI, Romano: Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens. – Mainz, Paderborn: Matthias-Grünewald-Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh (1987) 183 S.
- HAGER, Fritz-Peter: Gott und das Böse im antiken Platonismus. – Würzburg, Amsterdam: Königshausen & Neumann, Rodopi 1987. 165 S. (Elementa 43).
- HUBBELING, Hubertus Gezinus: Principles of the Philosophy of Religion. – Assen/Maastricht-Wolfeboro: Van Gorcum 1987. IX–285 p. (Philosophia religionis 25).
- IMHOF, Beat W.: Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk. Bd. 1. – Basel–Boston: Birkhäuser Verlag 1987. 344 S. (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte 10).
- IMSTEFF, Armin: Die schweizerischen Katholikentage 1903–1954. Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 1987. XXII–472 S. (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 1).
- JASPERT, Bernd; Carl Heinz RATSCHOW: Paul Tillich. Ein Leben für die Religion. – Kassel: Verlag Evangelischer Presseverband 1987. 85 S. (Didaskalia 32).
- KLAUSNITZER, Wolfgang: Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. – Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 1987. 586 S. (Innsbrucker Theologische Studien 20).
- KÖHL, Georg: Der Beruf des Pastoralreferenten. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag (1987) XVIII–404 S. (Praktische Theologie im Dialog 1).
- KREIML, Josef: Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von «Sein und Zeit» mit dem «Brief über den Humanismus». – Regensburg: S. Roderer Verlag 1987. 179 S. (Theorie und Forschung 19; Philosophie und Theologie 2).
- LANGER, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. – München–Zürich: Artemis 1987. X–312 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91).
- LÉON-DUFOUR, Xavier: Lecture de l'évangile selon Jean, tome I: chapitres 1–4. – Paris: Seuil (1987) 432 p. (Parole de Dieu).
- LOHSE, Eduard: Théologie du Nouveau Testament. Traduit de l'allemand par Pierre JUNDT. Préface de Daniel MARGUERAT. (Titre en allemand: Grundriß der neutestamentlichen Theologie). – Genève: Labor et Fides (1987) 285 p. (Le monde de la Bible).
- LÜBBE, Hermann: Fortschrittsreaktionen über konservative und destruktive Modernität. – Graz–Wien–Köln: Styria (1987) 220 S. (Herkunft und Zukunft 10).
- LÜBBE, Hermann: Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des *common sense*. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1987) 60 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 285).
- MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS: Summa aurea. Introduction générale. Cura et studio Jean RIBAILLIER. – Paris, Grottaferrata: CNRS, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1987. VIII–327 p. (Spicilegium Bonaventurianum XX).

- NADUVILEKUT, James: *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*. – St. Ottilien: Eos Verlag (1987) XIII–398 S. (Dissertationen theologische Reihe 22).
- NEWBIGIN, Lesslie: *Mission in Christ's Way. Bible Studies*. – Geneva: WCC (1987) VII–40 p. (Mission Series 8).
- NGUYEN VAN TOT, Pierre: *Le Bouddha et le Christ. Parallèles et ressemblances dans la littérature canonique et apocryphe chrétienne*. – Rome: Urbaniana University Press 1987. 137 S. (Collectio Urbaniana 3284).
- PANGALLO, Mario: *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987. 168 p. (Studi Tomistici 32).
- PESCH, Rudolf: *Paulus kämpft um sein Apostolat. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus neu sehen*. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1987) 191 S. (Herderbücherei 1382).
- PILLY, Pierre; Jean-Robert GNAEGI, Daniel MARGUERAT, Bruno BÜRKI, Claude BRIDEL: *De geste et de parole. 20 ans de ministère diaconal dans les Eglises réformées de la Suisse romande. Préface de Jean-Pierre RAPIN*. – Genève: Labor et Fides (1987) 131 p.
- POLVERARI, Alberto: *Vita di Pio IX. Dall'esilio di Gaeta al Regno d'Italia (II)*. – Città del Vaticano: Editrice la Postulazione della causa di Pio IX, Libreria Editrice Vaticana 1987. 270 p. (Studi Piani 5).
- PROCLUS LICIO DIADOCO: *I Manuali. Elementi di Fisica – Elementi di Teologia; I Testi magico-teurgici*; MARINO DI NEAPOLI: *Vita di Proclo. Traduzione, prefazioni, note e indici di Chiara FARAGGIANA DI SARZANA. Saggio introduttivo di Giovanni REALE*. – Milano: Rusconi CCXXIII–352 p. (I Classici del Pensiero, sez. I: Filosofia classica e tardo-antica).
- RAJENDRA, Cecil: *Dove on Fire. Poems on Peace, Justice and Ecology. Illustrations by Jose VENTURELLI*. – Geneva: WCC (1987) IX–82 p. (The Risk Book Series 33).
- RECKINGER, François: *Baptiser des enfants à quelles conditions? Réflexions théologiques et pastorales*. – Bruxelles: Editions Nauwelaerts (1987) 236 p.
- SANCHEZ VAQUERO, José: *Cristianos: Reconciliaos; (Salamanca: 30 años de Ecumenismo)*. – Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia 1985. 396 p. (Bibliotheca oecumenica Salmanticensis 10).
- SCHNÄDELBACH, Herbert: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. – Frankfurt / M.: Suhrkamp (1987) 290 S. (Suhrkamp TB Wissenschaft 683).
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*. – Mainz: Matthias-Grünewald (1987) 613 S. (Tübinger Theologische Studien 28).
- SCOTO, Giovanni: *Omelia sul Prologo di Giovanni. A cura di Marta CRISTIANI*. – Arnoldo Mondadori Editore (1987) LXVIII–141 p. (Scrittori Greci e Latini).
- SERTILLANGES, Antonin Dalmace: *San Tommaso d'Aquino. 4ª ed. italiana con introduzione di Antonio PIOLANTI*. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988. 124 p. (Classici del Tomismo 3).
- SOMMER, Manfred: *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*. – Frankfurt / M.: Suhrkamp (1987) 436 S.

- SPEER, Andreas: *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras.* – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1987. 233 S. (Franziskanische Forschungen 32).
- SPIEGEL, Egon: *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie.* – Kassel: Weber, Zucht (1987) 279 S.
- STALLMACH, Josef: *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger.* – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1987. VIII–211 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 205).
- STEINER, Rudolf: *Das Leben nach dem Tod und sein Zusammenhang mit der Welt der Lebenden. Vorträge, ausgewählt und hg. von Frank TEICHMANN.* – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben (1987) 279 S. (Rudolf Steiner. Themen aus dem Gesamtwerk 15).
- THOMAS, Geoffrey: *The Moral Philosophy of Thomas Hill Green.* – Oxford: Clarendon Press 1987. XVII–406 p.
- THOMAS VON AQUIN: *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten / De unitate intellectus contra Averroistas. Über die Bewegung des Herzens / De motu cordis. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich KLÜNKER.* – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben (1987) 186 S.
- VAN ROO, William A.: *Telling About God. Vol. 3: Understanding.* – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987. XIII–349 p. (Analecta Gregoriana 249).
- WAGNER, Franz (Hg.): *Medizinisches Denken und Handeln. Eine sozialwissenschaftliche Visite. Mit Beiträgen von Horst BAIER, Lars CLAUSEN, Hans-Ulrich DEPPE, Wolf DOMBROWSKY, Manfred GASPAR, Peter GROSS, Ronald HITZLER, Anne HONER, Heinrich HUEBSCHMANN, Traugott KOCH, Irmgard VOGT, Franz WAGNER und Klaus WESTERBECK.* – Linz: Universitätsverlag R. Trauner (1987) 191 S.
- WEBER, Hans-Ruedi: *The Way of the Lamb. Christ in the Apocalypse. Lenten Meditations.* – Geneva: WCC (1988) X–58 p. (The Risk Book Series 36).
- WILCZEK, Gerhard: *Geist und Materie. Zeit und Ewigkeit.* – Pfaffenhofen: Ilmgauverlag (1985) 16 S.
- WOLBERT, Werner: *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik.* – Münster: Aschendorff (1987) IV–157 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie 53).
- ZSIFKOVITS, Valentin: *Ethik des Friedens. Bd. 1: Soziale Perspektiven.* – Linz: Veritas-Verlag (1987) 224 S.