

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): **48 (2001)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.04.2024**

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.

Ada Neschke-Hentschke: *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception/Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte.* Louvain-Paris: Editions Peeters 2000. XLIV + 348 pp. (Bibliothèque philosophique de Louvain 53). ISBN: 2-87723-493-2.

Le *Timée* peut se vanter d'être le plus commenté de tous les dialogues de Platon. On l'avait discuté pendant le vivant de son auteur. Après la mort du Maître, les premiers platonistes ont débattu son interprétation entre eux, tandis qu'Aristote a soumis l'ouvrage à des critiques sévères. Toujours objet de vif intérêt de la part des philosophes de n'importe quelle école de pensée, le *Timée* est devenu un texte-clef pour les philosophes platonisants de l'antiquité tardive et jusqu'à nos jours il est resté un document incontournable de la philosophie ancienne. Mélange étrange de cosmologie, de théologie, d'anthropologie, de physiologie, de psychologie, d'épistémologie, de philosophie politique, ..., le *Timée* de Platon a rendu ses lecteurs perplexes: souvent il les a ravis, parfois il les a dégoûtés, jamais il ne les a laissés indifférents.

L'histoire de la réception du *Timée* fait donc une partie intégrale de l'histoire du platonisme, c'est-à-dire de l'histoire de la philosophie. Le présent volume réunit les actes d'un colloque consacré à cette histoire, un colloque qui s'insère dans un programme de recherche dirigé par Ada Neschke-Hentschke et dédié à l'étude de la réception de la philosophie de Platon. Les actes consistent en quatorze contributions. Une Introduction en deux volets comprend un essai intitulé «Le Timée de Platon comme manifeste du Démonstrateur platonicien», ainsi qu'un tour d'horizon du contenu du volume. L'Introduction est agrémentée d'une «Bibliographie sélective» qui compte une centaine de titres:

Les contributions se partagent en quatre groupes en ordre chronologique.

A. Antiquité grecque: 1) M. Vegetti traite Galien et son attitude admira-tive mais nuancée vers le *Timée*, surtout en matière de psychologie; 2) K. Nikulin, sous l'intitulé «Plotinus on Eternity», commente *Ennéades* III 7, qu'il caractérise comme «un commentaire explicite du *Timée*» (p. 17), même si «dans le *Timée* il y a peu de choses au sujet de l'éternité» (p. 16); 3) J. Halfwassen discute le *Nachleben* du Démonstrateur parmi les platonistes jusqu'à Plotin; 4) A. Lernould décrit la structure du *Timée* telle que Proclus l'a dégagée dans son grand commentaire sur le dialogue.

B. Antiquité latine: 5) E. Rudolph étudie quelques aspects du commentaire de Calcidius, qui, après Cicéron, a traduit le *Timée* en latin; 6) W. Mesch traite Boèce et la conception boétienne de l'éternité.

C. Moyen âge et Renaissance: 7) Z. Kaluza parle de la connaissance de la philosophie politique de Platon manifestée par l'auteur anonyme d'un commentaire sur le *Timée*, écrit au XIV^e siècle et pas encore publié; 8) l'étude de A. Etienne est consacré à Marsile Ficin et la théologie philosophique entre le platonisme et le christianisme; 9) F. Mariani Zini discute quelques aspects des

Hymni naturales de Michel Marulle, poète érudit du XVe siècle, qui doit plus à Lucrèce qu'à Platon.

D. Epoques moderne et contemporaine: 10) W. Röd soutient une thèse selon laquelle «Platon a offert un stimulus plutôt que des doctrines aux scientifiques et aux philosophes de l'époque moderne» (p. 253); 11) J.-F. Pradeau discute Giuseppe Bartoli, «polygraphe proluxe et intrigant» du XVIIIe siècle (p. 259), qui a réfléchi à propos des idées politiques du *Timée* et du *Critias*; 12) G. Betegh se consacre à A.N. Whitehead et à A.E. Taylor; 13) L. Brisson donne un exposé sur le rôle des mathématiques dans la cosmologie platonicienne; 14) K. Gloy, dans «Platons Timaios und die Gegenwart», célèbre le dialogue en tant que document fondateur de la philosophie de la nature.

Mme Neschke-Hentschke affirme que le volume «comble une lacune dans la recherche platonicienne» (p. IX), et selon M. Etienne les actes du colloque offrent au lecteur un «panorama de l'histoire complexe de la réception du *Timée* à travers les siècles» (p. XXXVIII). Mais la liste des contributions suffit à indiquer qu'il ne s'agit pas de combler une lacune ni de donner un panorama: il s'agit des lacunes plurielles et hétéroclites, il s'agit des perspectives partielles et discontinues. M. Etienne lui-même avoue franchement que «l'on aurait pu s'attendre ici à ce qu'une contribution portât sur l'un ou l'autre membre de l'Ecole de Chartres ayant glosé le *Timée*» (p. XXXIV). De même, on aurait pu s'attendre à un essai à propos d'Aristote, à quelques remarques au sujet des Pères de l'Eglise, à une discussion de la controverse sur la possibilité d'une création ex nihilo – chaque lecteur du volume se serait sans doute attendu à trouver quelque chose de différent. Mais on a beau s'attendre à un panorama, les actes d'un colloque ne présentent jamais une histoire continue et homogène, les participants à un colloque ne forment pas une équipe de recherche. Soyons donc contents si nous trouvons trois cent pages de lecture diversifiée et passionnante.

Y a-t-il quand-même des conclusions générales à tirer? Quelle était l'importance du *Timée* pendant les siècles?

M. Etienne fait remarquer que «le *Timée* tend aujourd'hui à être considéré comme une contribution importante à la réflexion épistémologique sur le statut de la «science physique»» (p. XXX). Mme Neschke-Hentschke fait remarquer que le *Timée* s'inscrit «dans la tradition de la «physique» ancienne, comprise comme cosmogonie ou comme cosmologie, c'est-à-dire une philosophie de la nature qui s'avère spéculative et non pas empirique» (p. X). Une «physique» qui n'est pas empirique – mais qui s'appuie sur les sciences mathématiques. Car, d'après M. Etienne, «l'un des traits distinguant le *Timée* de Platon d'autres écrits anciens de philosophie de la nature est ... l'utilisation faite des mathématiques. ... Nombre de chercheurs ont d'ailleurs souligné, à ce titre, l'intérêt de la physique platonicienne par rapport à la physique aristotélicienne, peu versée dans les considérations mathématiques» (p. XXXVI).

Il ne faut pas exagérer l'aspect mathématique du *Timée*, qui se borne de fait à la stéréométrie et à la théorie des cinq solides réguliers. J'oserais même dire que la physique d'Aristote, bien qu'elle ne fasse que très peu d'appel aux mathématiques (pour des raisons aussi connues qu'intelligibles), se montre

plus ouverte aux considérations mathématiques que la physique de Platon. Notons que les Platoniciens de l'antiquité tardive, qui révéraient le *Timée* et toute sa cosmologie, se sont trouvés obligés à supplémer les idées du dialogue par une lecture approfondie de l'*Almageste* de Ptolémée, ouvrage vraiment mathématisé. Quant à Kepler et Descartes et leurs collègues, afin de fonder la physique mathématisée de la période moderne, ils ont dû rejeter (comme le montre M. Röd) la physique géométrisée de Platon.

Si l'on parle de «la tradition de la physique ancienne», on pourrait se demander si la formule «non-empirique» soit tout à fait appropriée. Certes, la spéculation jouait toujours un rôle important dans la physique grecque. Certes, les données empiriques dont les scientifiques de l'antiquité se sont servi, n'étaient que trop souvent approximatives, mal décrites, même imaginaires. Néanmoins, la spéculation grecque à propos de l'univers, sa nature et son histoire, était toujours contrôlée, du moins en principe, par un respect pour l'observation empirique – et ceci non pas seulement dans les écoles «empiristes» d'un Aristote ou d'un Epicure, mais aussi au sein du platonisme le plus stricte, dans les recherches d'un Proclus. Après tout, s'il fallait comprendre le monde, il fallait aussi «sauver les phénomènes».

Mme Neschke-Hentschke parle des grandes innovations du *Timée*. D'abord, elle affirme que «Platon est le premier qui a interprété le monde comme un être vivant» (p. XII). Ensuite, elle fait remarquer que c'est dans le *Timée* que Platon s'est efforcé, pour la première fois, de considérer la nature du corps (p. XIV). En troisième lieu, il y a le Démonstrateur divin. Le Démonstrateur, insiste-t-elle, n'est pas une nouveauté dans le *Timée*, et surtout pas une nouveauté introduite de façon ad hoc: tout au contraire, «la figure du Démonstrateur se trouve partout dans l'œuvre de Platon» (p. XVIII). Pourtant – et voici ce que souligne l'intitulé de son essai –, le Démonstrateur est le concept-clef du *Timée*. Or, c'est précisément la conception du Démonstrateur divin et de l'activité démonstrative sur le monde et sur les corps qui explique la double réception accordée au *Timée*, d'un côté comme paradigme d'une philosophie ou d'une science de la nature, de l'autre comme paradigme d'une théologie créationniste (p. XXVII).

Si l'on n'est pas convaincu que les idées épistémologiques du *Timée* aient une influence déterminante sur la spéculation européenne, si l'on n'est pas entièrement persuadé que la conception platonicienne de la physique dominait la pensée occidentale – bref, si de ce côté-là on reste lâchement orthodoxe en pensant à Aristote plutôt qu'à Platon, il serait pourtant difficile à nier que c'est surtout à la conception d'une physique théologique créationniste que le *Timée* doit sa renommée et sa gloire. Le dialogue a offert à ses lecteurs une sorte de summa, courte et paraphé par un grand philosophe. La somme de la summa est l'idée d'un être divin responsable d'un beau monde, bien ordonné et accessible à la curiosité scientifique. Le *Timée* devait séduire un savant pour lequel une telle idée était, pour ainsi dire, axiomatique; et pendant deux mille ans une telle idée était, de fait, axiomatique pour presque tout savant européen.

Si la conception d'une physique théologique explique, du moins partiellement, la grande importance du *Timée* pour l'histoire de la pensée philoso-

phico-scientifique, elle explique également pourquoi, à la différence de la *République* ou du *Théétète* – ou de la *Physique* d'Aristote –, le *Timée* a perdu presque tout intérêt pour un philosophe contemporain.

JONATHAN BARNES

Alexander Schroeter-Reinhard: *Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung.* Freiburg Schweiz: Univ.verlag 1999. 494 S. (Dokimion 21). ISBN: 3-7278-1215-X.

Der Titel vorliegender Studie, die 1998 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz, als Dissertation angenommen wurde, hält, was er verspricht, wenngleich auch nicht in der angegebenen Ordnung. Im Zentrum der geradezu spannend geschriebenen Untersuchung steht die zwischen 1135 und 1139 von Peter Abaelard verfaßte *Ethica*, die er zugleich im Rekurs auf das delphische Orakel «Scito te ipsum» nannte. Diese wird, nach kurzen methodischen Vorbemerkungen (1–23), in einem ersten über dreihundert Seiten umfassenden Teil, überschrieben mit «Der geschichtliche Rahmen der Ethica» (25–363), auf ihre historischen Wurzeln und die Umstände ihrer Entstehung hin untersucht sowie in einem zweiten, weitaus kürzeren Part (365–388) in ihrer Wirkungsgeschichte mit allzu dürrtigen Strichen skizziert. Doch der Reihe nach:

Im ersten Teil werden die *Ethik* ebenso wie ihr Autor, zunächst in ihrer kontextuellen Verankerung und in ihrer geschichtlichen Kontinuität (2–5), vorgestellt. Erfreulicherweise versteht der Vf. darunter nicht eine bloße Einordnung der *Ethica* in die den Menschen und sein Werk allzu sehr perspektivisch einengende, reine Geistesgeschichte. Vielmehr geht es ihm um eine auch den politischen (26–42), wirtschaftlich-sozialen (43–83) sowie geistig-religiösen Gang der europäischen Geschichte in den Blick nehmende und werkimmanente bzw. konkret lebensweltliche Konturierung (86–363, nicht 83, wie das Inhaltsverzeichnis angibt). Dabei werden Étienne de Garlande, Suger von St-Denis und Louis VI. ebenso vorgestellt wie der «Aufschwung der Städte» (44–48), die «vielschichtige Gesellschaft» (48–73) sowie die sich neu formierenden Intellektuellen» (73–79). Das offensichtliche Bemühen, Abaelard und sein Werk in jenes Gitternetz einzubeziehen, das die Koordinaten von Raum und Zeit bilden, dient durchaus nicht dazu, Werk und Autor historisch zu relativieren, sondern im Gegenteil: ihr spezifisches Gesicht und ihr theologisches Gewicht allererst in ihrer innovativen sowie Raum und Zeit übergreifenden Bedeutung zu signieren. Der «Aufbruch im 12. Jahrhundert» (86–112) muß hier ebenso genannt werden, wie der «Blick auf die Theologie» (112–211) nicht fehlen darf: auf Rationalisierung und Verinnerlichung, auf die damals vorherrschende wissenschaftliche Methode, auf die variationsreiche Predigtliteratur ebenso wie auf die sich entwickelnde *ars disputandi*, auch auf die monastische und schulische Theologie überhaupt, namentlich auf Anselm von Laon, Wilhelm von St-Thierry, Bernhard von Clairvaux und, nicht zu vergessen, auf Hugo von St-Victor. Erst auf diesem mehrdimensionierten Hintergrund zeigt sich der «Moraltheologe Abaelard» (211–282), erst jetzt läßt sich seine hermeneuti-

sche Methode bestimmen, wie sie exemplarisch in *Sic et Non* entfaltet wird, erst jetzt gewinnen die Korrespondenz und die *Problemata Heloissae* ihr spezifisches Gewicht und erwirbt der Exeget Abaelard sein spirituelles Gesicht. Überdies wird deutlich, daß und wie Abaelard seine *Ethik* zunächst «im partnerschaftlichen Dialog» (236–252) entfaltet und schließlich in den *Collationes* entscheidet (268–282). In der Tat: Mit Abaelard «machte die Weltgeschichte einen Ruck», wie der Vf., auf Flasch (Einführung 1987, 93) rekurrierend, resümieren und schließlich hinzufügen kann: «aber einen Ruck, der nicht aus dem Nichts», sondern aus der Zeit selbst kam: «vergleichbar etwa mit der beginnenden Gotik, bei deren Bauzeugen unser Blick zuerst auf das Neue gezogen wird und erst nachher vielleicht ihre romanischen Wurzeln erfaßt» (363). Überdies: im konkreten Blick auf die *Ethica* und auf Grund minutiöser Textanalyse gelingt dem Vf. der überzeugende Nachweis, daß es sich bei der *Ethica* eben nicht, wie der Titel suggerieren könnte, um ein primär philosophisches, sondern um ein genuin theologisches, näherhin um ein moraltheologisches Werk handelt. Dabei wird ein Philosophie- und Theologieverständnis geltend gemacht, das nicht antagonistisch von außen und gleichsam sachfremd an den Text herangetragen, sondern das aus dem Werk Abaelards selbst herausgearbeitet wird. Mehr noch: Der Vf. vermag mittels zahlreicher Querverweise zu anderen Werken und Stellungnahmen Abaelards aufzuzeigen, daß in der *Ethik* die zentralen Themen der gesamten Theologie Abaelards artikuliert werden: die Moral einer Person, «die sich voll und ganz von Gott in die Verantwortung gezogen und von ihm abhängig weiß» (362). Hier wird «eine vom vernünftigen Menschen ausgehende autonome Ethik in einen biblisch-neutestamentlichen und theologischen Kontext gestellt [...], ohne dabei den Anwendungsbereich der praktisch gelebten Moral ganz auszublenden» (362).

Der zweite Teil, mit «Epilog» überschrieben, ist allerdings allzu kurz geraten. Hier sollte die Wirkungsgeschichte der *Ethik* aufgezeigt werden. Der Wunsch bleibt Desiderat. Überdies vermag der Vf. nicht einsichtig zu machen (374), warum ausgerechnet in diesem zweiten Teil die Übersetzung einer Schrift Abaelards geboten wird, die nach der Datierung von John Marenbon (1997), der sich dabei auf Constant Mews (1985) stützt, rund fünf Jahre vor der *Ethica* verfaßt wurde, nämlich die Übertragung des dritten Teils der *Sententie Parisienses* (377–388, von Luscombe als *Sententie Parisienses* I bezeichnet). Translation wie Reflexion der genannten Partien der *Sententie Parisienses* gehören allesamt und klarerweise in den ersten, nicht in den zweiten Teil vorliegender Studie. Indes: Die Übersetzung der *Sententie Parisienses* ist gelungen, ebenso wie die sich daran anschließende und die gesamte Studie abschließende Neuübersetzung der *Ethica* (389–452). Der Vf. rekurriert dabei – im Unterschied (nicht «im Gegensatz»!) zu der inzwischen in vielerlei Hinsicht überholten Verdeutschung von Ferdinand Hommel aus dem Nachkriegsjahr 1947 – auf die mustergültige Edition von *Scito te ipsum*, die 1971 Edward Luscombe vorlegte. Sie enthält die längere Version des ersten Buches und das Fragment des zweiten Buches der *Ethik*. Die Übersetzungsarbeit selbst stellt eine Gratwanderung dar zwischen dem Bemühen, einerseits dem Text von damals, andererseits der Leserin, dem Leser von heute gerecht zu werden. Dabei gilt die Regel: Die

verständliche ist der wörtlichen Übertragung vorzuziehen. Und bemerkenswert: kein einziges lateinisches Wort wird in den deutschen Text übernommen, nicht ein einziges Mal wird ein lateinischer Begriff in Klammern gesetzt und damit als im Grunde unübersetzbarer Fachterminus signiert. Wir wissen spätestens seit Peschs berechtigter Kritik an einer Thomas-Übersetzung, wie riskant solch eine Radikalübersetzung ist. Und dennoch: insgesamt gelingt es dem Vf., krampfige Verdeutschungsversuche ebenso zu vermeiden wie auf jeden verstehend-irritierenden Kothurn zu verzichten. Statt dessen wird sprachlich variiert, und zwar aus der unausgesprochenen, weil zu Recht für selbstverständlich gehaltenen Einsicht, das zur Rede stehende Grundwort verlange wegen seiner mehrdimensionalen Bedeutung nach einer Übersetzung durch verschiedene deutsche Vokabeln. Gelingt es dem Übersetzer, die Fremdheit des Textes aufzuheben? Nein, wie sollte so etwas auch erreicht werden, ohne den Autor des Textes selbst zu verraten («traduttore traditore»)? Die Fremdheit aber wird durch umsichtiges Übersetzen und intensives Interpretieren des Textes erschlossen, und zwar so, daß die Leserin, der Leser teilnehmen kann an jener spannenden Suchbewegung, die über die Reflexion des Guten und Bösen, der Miß- und Beachtung der Gebote Gottes, der aktuellen Sünde (317–347) und der Reue, Beichte, Vergebung und Buße (347–359) schließlich die Intention, die exponierte Bedeutung der Gesinnung und der Absicht in der *Ethik* neu entdeckt und deutlich genug formuliert. Abaelard differenziert streng zwischen der konkreten Tat und der Intention, aus der heraus die Tat vollzogen wird. Diese sei bei der Bewertung entscheidend, jene laufe lediglich mit. So bemesse Gott z.B. unsere Schuld entsprechend unserer Absicht, nicht aber nach dem aus der Intention folgenden Akt: «Veraciter in intentione nostra reatum pensat». Abaelard untergräbt jenen seinerzeit vorherrschenden einseitigen Objektivismus, der ethisches Handeln lediglich als äußere Entsprechung einer objektiven Ordnung interpretierte. Dabei behauptet Abaelard keineswegs, daß eine schlechte Handlung durch Unwissenheit des Handelnden dank eben dieser Unwissenheit zu einer guten werde, wie ihm Wilhelm von St-Thierry und Bernhard von Clairvaux vorwerfen zu müssen meinten. Für Abaelard ist ein Werk nur dann moralisch gut, wenn a) die Absicht gut ist und b) das Werk dem Willen Gottes entspricht. Da Sünde für Abaelard nicht in einem objektiven Tatbestand, sondern in der Zustimmung zum Bösen (*consensus mali*) und der darin sich ausdrückenden Verachtung Gottes (*contemptus dei*) besteht, betont er allerdings, daß derjenige, der unbeabsichtigt, möglicherweise sogar in bester Absicht, mithin das Gute wollend, objektiv falsch handelt, dadurch nicht schuldig wird. Abaelard wagt in diesem Zusammenhang ein provozierendes und in seiner theologischen Wirkungsgeschichte kaum zu überschätzendes Beispiel zu bringen: Sofern jene, die Jesus ans Kreuz geschlagen haben, glaubten, ein gottgefälliges Werk zu verrichten, haben sie keine Sünde begangen.

Es spricht nicht gegen, sondern für die Seriosität des Vf.s, wenn dieser die Bedeutung der Argumentation Abaelards u.a. auch auf ihre Aktualität hin befragt und z.B. darauf hinweist, daß es heute – angesichts globaler Ungerechtigkeiten, namentlich der Tatsache, daß «850 Millionen Menschen auf dieser

ser Welt in Hunger und Not» leben – längst nicht mehr ausreicht, «den einzelnen Menschen für alles und immer dann zu entschuldigen, wenn er nicht gegen sein Gewissen verstößt» (18). Hatte Thomas von Aquin unter den Bedingungen seiner Zeit diese Grenzen der conscientia im engeren Sinne nicht auch schon erkannt? Jedenfalls ist dem Aquinaten nicht einfachhin die Lehre des Abaelard zu unterschieben. Dieser wird von jenem bestätigt, ja, aber auch korrigiert (STh I–II q 19 a 5 und 6!). Der Blick auf die Wahrheit der Dinge darf nicht abgelenkt, sondern muß geschärft werden. Sofern jeder Mensch das göttliche Gesetz zu erkennen und zu wählen vermag, kann keineswegs in dem Wahrnehmen des Gewissensurteils Schuld liegen, wohl aber darin, die Anamnese des Seins auszublenden, die innere Stimme zu überhören und insgesamt nicht genügend das Gewissen zu sensibilisieren. «Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me» Ps 18 (19), 13. Es wäre in diesem Kontext aufschlußreich, einmal der wechselnden und verästelten Auslegungsgeschichte des zitierten Psalms nachzugehen. Der Übersetzung sind «Anmerkungen» (453–470) angefügt. Ein Personen- und Sachregister fehlt. Das umfangreiche Literaturverzeichnis (471–494) ist sorgfältig und gerade im Blick auf die Werke Abaelards (471–473) übersichtlich gestaltet. Der Vf. legt eine Studie vor, deren Lektüre Freude macht.

MANFRED GERWING

Henrik Wels: *Die Disputatio de anima rationali secundum substantiam des Nicolaus Baldelli S.J. nach dem Pariser Codex B.N. lat. 16627.* Amsterdam-Philadelphia: B.R. Grüner Publishing Co. 2000. 153 S. (Bochumer Studien zur Philosophie 30). ISBN: 90-6032-357-2.

Anzuzeigen ist die Teiledition einer 1609/10 am Collegio Romano der Jesuiten gehaltenen *De anima*-Vorlesung. Die philosophische Mediävistik erweitert seit Jahrzehnten kontinuierlich ihre Textgrundlage durch Handschrifteneditionen. Dagegen macht die weit vorausseilende bibliographische Erschließungsleistung großer Gelehrter wie Friedrich Stegmüller, Ramón Ceñal, Charles Lohr, Eduardo Moore u.a. die das ganze letzte Jahrhundert über andauernde Stagnation in der editorischen Aufarbeitung der gefährdeten Papierhandschriften der posttridentinischen Scholastik (16.–18. Jh.) nur desto beklemmender fühlbar. Die Namen der im 20. Jh. editorisch überhaupt bedachten Jesuitenphilosophen lassen sich an einer Hand abzählen: Luis Molina, Francisco Suárez, Marcin Smiglecki, Georgius Forro und Juan de Lugo. Obwohl das philosophiehistorische Interesse sich in den letzten Jahren sogar verstärkt der frühneuzeitlichen Schulphilosophie zuwendet, meint man immer noch, an dem genug zu haben, was seinerzeit zu drucken aus diesen oder jenen Gründen für opportun befunden worden ist. Daß eine als Magisterarbeit an der FU Berlin bei Wolfgang Hübener entstandene Studie jetzt einen völlig unbekannten Jesuitenphilosophen ans Licht zieht, ist also sehr ungewöhnlich. Es ist dem glücklichen Umstand zu verdanken, daß die Handschrift bisher dem großen Cremonini in Padua zugeschrieben wurde. Wels hat sie ihm mit überzeugenden Argumenten aberkannt und in Nicolaus Baldelli (1573–1655) den vermut-

lichen Verfasser ermittelt. «Es scheint eine Ironie der Geschichte, daß ein Text, dessen Hauptziel es ist, in Norditalien verbreitete averroistische und alexandristische Tendenzen auf ganzer Linie zu widerlegen, jahrhundertlang unter dem Namen eines jener Autoren, die er angreift, in der Bibliothek schlummerte» (S. 45).

In dem edierten Teil diskutiert und bejaht werden drei anthropologische Thesen, zu welchen von seiten der Kirche dogmatische Entscheidungen vorlagen: Erstens ist die menschliche Seele, wie auf dem Konzil von Vienne 1311 gegen den Averroismus festgestellt wurde, eine den Leib informierende Form. Zweitens ist sie, wie auf dem V. Laterankonzil 1513 gegen den Alexandrismus festgestellt wurde, trotzdem unsterblich. Drittens sind die (gegen Averroes) numerisch verschiedenen menschlichen Seelen auch alle gleich. In diesem Punkt schließt sich Baldelli den Scholastikern an, welche eine dem entgegenstehende Entscheidung des Pariser Bischofs Tempier von 1277 als kirchenrechtlich unmaßgeblich zurückwiesen.

Die Einleitung beleuchtet zwei konkurrierende philosophische Schulmilieus: den orthodoxen, über die Anthropologie jedoch in sich entzweiten, Aristotelismus Paduas und den durch die Abhängigkeit vom kirchlichen Lehramt aufgelockerten Aristotelismus am Collegio Romano. Das Verhältnis Baldellis zu den von ihm fleißig benutzten Werken von Toletus, Fonseca und den Comimbricensern wird gut analysiert. Man hätte sich hier allerdings den Vergleich auch mit der von Sebastián Castellote veranstalteten und 1991 abgeschlossenen dreibändigen Edition von Suárez' *De anima*-Kommentar gewünscht. Wels' Edition ist philologisch sorgfältig. Abgesehen von kleineren Versehen (S. 104 Z. 485 ist statt «errare» offenbar zu lesen «asserere»; Z. 488 statt «convenient»: «convincant»; Z. 495 statt «quaecumque»: «quacumque»; S. 105 Z. 519 statt «humani»: «huiusmodi»; S. 123 Z. 227 und Z. 231 statt «sine aequali»: «inaequali»), bleiben jedoch, da sie sich auf das einzige bekannte Manuskript stützt, bei der Textkonstitution unvermeidlich unsichere Stellen. Besonders hervorzuheben ist die gründliche Verifikation der gehäuften und dadurch, daß Baldelli sie selber weitgehend aus zweiter Hand hat, häufig entstellten scholastischen Referenzen. Wels befolgt hier die für Gebrauchszwecke doch vielleicht etwas zu penible Sitte, Aristoteles und Porphyrios nur nach der lateinischen Juntina zu zitieren.

Was die ausgewertete Forschungsliteratur betrifft, fehlt leider die 1992 erschienene magistrale Abhandlung «*Legem impone subactis*». *Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia, 1540–1632* des italienischen Gelehrten Ugo Baldini. Weder trifft es zu, daß der Galilei-Forscher William A. Wallace «der bisher einzige» ist (S. 15), der den philosophischen Manuskriptbestand des Collegio Romano gesichtet hätte, noch stimmt es, daß Manuskripte von Baldellis Philosophievorlesungen «bisher nicht bekannt» wären (S. 16). Bei Baldini findet sich bereits der Nachweis für einen Teil der Logik von 1606 (derzeit in seinem Privatbesitz) und für *De generatione et corruptione* (UB Messina Ms. FN 546). Die fehlende Berücksichtigung Baldinis erschüttert zwar Wels' Zuschreibung des Texts an Baldelli nicht, und Wels wird auch damit Recht haben, daß er den handschriftlichen Vermerk «in collegio romano», auf den er seine Zu-

schreibung stützt, auf das Collegio Romano der Jesuiten bezieht. Gleichwohl hätte der Punkt eine Diskussion verdient, da auch die Franziskaner ein «Collegium Romanum» hatten. Schon das Ordensprofil der in der Handschrift zitierten Scholastiker deutet auf eine jesuitische Provenienz, den Ausschlag hätte hier indessen doch erst die Tendenz des uns jetzt präsentierten Textes gegeben. Während dieser mit allen Jesuiten verteidigt, daß die Unsterblichkeit der Seele auch beweisbar sei, hat Eberhard Kessler schon 1988, in seinem Beitrag zur Cambridge History of Renaissance Philosophy, auf den für die Franziskanerschule auch des 17. Jahrhunderts typischen Fideismus hingewiesen. In den repräsentativen *De anima*-Disputationen der italienischen Franziskanerkonventualen Mastri und Belluto von 1643 werden die braven philosophischen Unsterblichkeitsbeweise jedenfalls gleich dutzendweise zerpfückt.

Daß in dem Punkt, der für jede rationale Psychologie die Hauptsache ist, sich in der von Wels vorgelegten Edition die Jesuitenscholastik also mehr von ihrer «konservativen» Seite zeigt, liegt auch an der Persönlichkeit des präsumptiven Verfassers. Sowohl in dem ihm jetzt zugeschriebenen als auch in einem gesicherten Text, dem philosophisch beachtlichen *De superstitione*-Traktat im Rahmen seiner 1637/44 veröffentlichten Moralthologie, bekundet Baldelli eine für den katholischen Theologen des 17. Jahrhunderts ungewöhnliche Versiertheit in Autoren wie Plotin, Plinius, Galen, Albertus Magnus usw. Er hat den renaissancetypischen Interessenhorizont. Wels' verdienstvolle Edition leistet daher vor allem zur Erforschung der Philosophie des 16. Jahrhunderts ihren Beitrag.

SVEN K. KNEBEL

Britta Glatzeder: *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik*, Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 2000. 186 S. ISBN: 3-8257-0177-8.

«Von den ersten und letzten Dingen» – so heißt das erste Hauptstück des ersten Bandes von *Menschliches-Allzumenschliches* (abgekürzt als *MAM*), das aus 34 Abschnitten besteht. Auf diesen 55 Seiten im zweiten Band der *Kritischen Studienausgabe der Sämtlichen Werke* von Friedrich Nietzsche findet man das viel kommentierte Programm einer historischen Philosophie, die Nietzsche der traditionellen Metaphysik entgegensetzt. «Aus den wenigen Textfragmenten des ersten Hauptstücks von *MAM* ist ... ein Schlüssel zu Nietzsches gesamter Philosophie zu gewinnen.» (S. 17) Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert: I. Die Stellung von *MAM* in Nietzsches Philosophie; II. Exposition und Analyse des ersten Hauptstücks von *MAM*; III. Motive und Hintergründe von Nietzsches Metaphysikkritik; IV: Das Experiment. Welche Konzeption von Metaphysik ist das Objekt von Nietzsches Kritik? Manche Interpreten werden an Platon oder an die eigentümliche Verbindung von Platonismus und Christentum denken. Doch es gibt gute Gründe, vor Platon zurückzugehen. Nietzsche gilt als einflußreicher Entdecker der Bedeutung der vorplatonischen Philosophie, zu der er in seiner frühen und unveröffentlichten Abhandlung *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* auch Sokrates zählt; die Philosophen vor Platon gelten ihm als die reinen und originellen Vertreter der Metaphysik. Diese

Abhandlung, Nietzsches Vorlesungsaufzeichnungen (die nur im vierten Band der zweiten Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe zu finden sind), weitere Notizen aus dem Nachlaß und die *Geburt der Tragödie* bilden die häufigsten Referenztexte für die vorliegende Deutung. Während die Schriften der mittleren Periode, die mit *MAM* beginnt, meist entweder textimmanent oder retrospektiv, aus der Optik der dritten Periode, interpretiert werden, versucht die Verfasserin das genannte Hauptstück als Anknüpfung und Weiterführung früherer Gedanken zu verstehen. Sie tut dies jedoch auf eine völlig undogmatische Weise; gelegentlich gibt es auch Stellen aus dem Spätwerk und insbesondere aus dem Nachlaß der achtziger Jahre, welche – etwa aus dem Umkreis der späteren Stellungnahme zur *Geburt der Tragödie* und der geplanten Neubearbeitung von *MAM* – frühere Gedanken wiederholen und ergänzen (vgl. S. 30). Als zentrales Motiv wird die Verdrängung des Werdens (vgl. S. 166 und 169) herausgearbeitet – diese Flucht vor dem Werden, dem Chaos und dem Schrecken der Wirklichkeit hat, außer Heraklit, bereits Anaxagoras und vor allem Parmenides in Versuchung geführt. Dabei wird Parmenides als Prototyp des traditionell-statischen Metaphysikers dargestellt, der sich von «Begriffsmumien» irreführen lasse, Sein und Werden als absolute Gegensätze verstehe und einzig das unwandelbare und zeitlose Sein als real akzeptiere. Das Sein ist jedoch nur das Resultat von Wunsch und Abstraktion; in dieser Auszeichnung des Seins manifestiert sich das, was Nietzsche auch in seinem Aufsatz *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* als das «Anthropomorphische aller Erkenntnis» bezeichnet (vgl. S. 94). Nietzsche überträgt diese Kritik auf die Annahme einer Außenwelt, die zur anthropomorphen Projektion erklärt wird. In seinen Ausführungen über Heraklit lassen sich zwei Argumente für das Werden erkennen: ein sprachtheoretisches Argument, das besagt, daß wir uns durch die Sprache täuschen lassen und dem grammatischen Glauben an Subjekte und Dinge erliegen, und ein wahrnehmungstheoretisches Argument, das besagt, daß wir durch unser kurzes Leben und unseren «kurzen Blick» Konstanz erdichten, wo es in Wirklichkeit (wie etwa eine Zeitrafferaufnahme zeigt) weder Beständigkeit noch exakte Wiederholung gibt. Dieses Argument wurde in einer Festrede des Zoologen Karl Ernst von Baer im Jahre 1860 behandelt (vgl. S. 101f.). Ohne die Frage der Exegese der frühgriechischen Texte weiter klären zu müssen, lassen sich die Motive und Argumente aus der Antikenrezeption weiterverfolgen. Zu den weitergeführten Motiven gehören das Problem der Entstehung aus Gegensätzen, d.h. die Fragestellung: «Wie kann etwas aus seinem Gegensatz entstehen ... » (vgl. *MAM* 1 und *MAM* II, II *Der Wanderer und sein Schatten* 67, *Jenseits von Gut und Böse* 3 und 34, *Götzen-Dämmerung*, «Vernunft» 4), die Thesen zur Genese der Sprache als vermeintlicher Wissenschaft (vgl. *MAM* 11) und die Auffassung der Metaphysik als Wissenschaft von den Grundirrtümern, die aber fälschlich für Wahrheiten gehalten werden, und das tragische Verhältnis von Erkenntnis und Glück (vgl. *MAM* 9 und 34). Nicht nur Nietzsches Identifikation mit Heraklits «Alles fließt», sondern auch die Bestätigung des dynamischen Charakters der Wirklichkeit durch die Naturforschung und die nachkantische Philosophie von Friedrich Albert Lange (vgl. S. 113–122, 147) und Schopenhauer haben Nietzsche in der An-

nahme bestätigt, die Wirklichkeit (das «Ding an sich») sei für die am Leitfaden der Logik und der Kausalität orientierte Erkenntnis unzugänglich. Später wird er die Annahme eines «An-sich» völlig verwerfen. Bei genauerem Hinsehen erweist sich das Projekt der Erkenntnis der Welt als zwiespältig: Indem die Erkenntnis darauf drängt, ins Innerste der Wirklichkeit einzudringen, vermehrt sie unsere Ignoranz. Mit dem Anspruch, uns die Welt bekannter und vertrauter zu machen, vertieft sie das Fremde und Befremdliche derselben. Die Wirklichkeit erweist sich als das, was sich der Erkenntnis hartnäckig entzieht. Wir können die Wahrheit suchen, aber nicht besitzen, wie N. in Erinnerung an Lessing sagt. Da wir die Wahrheit nicht entbehren, aber auch nicht finden können, müssen wir sie erfinden. Es gibt nur subjektive Wahrheit. Aus dem Verzicht auf Erkenntnis des Dinges ergibt sich ein Krisenbewußtsein, das Ähnlichkeit hat mit Heinrich von Kleists Kant-Krise (vgl. S. 126) und das von Nietzsche später zur Diagnose des Nihilismus verschärft wird. Die wissenschaftliche Lehre vom souveränen Werden (vgl. S. 129) ist wahr, aber tödlich (vgl. S. 123ff.) «... die entsetzliche Konsequenz des Darwinismus, den ich übrigens für wahr halte» (S. 124). Deshalb muß die Kunst (im weitesten Sinne verstanden) als Gegengewicht zur intellektuellen Redlichkeit dienen. Sie bietet eine Möglichkeit, «trotz der Erkenntnis zu leben» (vgl. S. 133). «Wir haben die Kunst, um nicht an der Wahrheit zugrunde zu gehen» (S. 134). Nietzsche versucht diese Lösung, die nicht ohne interne Schwierigkeiten ist und den tragischen Konflikt zwischen Leben und Erkennen eher verschärft als entspannt, zu ersetzen durch eine Neukonzeption der Erkenntnis als perspektivische Verfälschung. Diese Umdeutung ist nur möglich, wenn Irrtum, Verfälschung etc. nicht mehr als Oppositionsbegriffe zu Wahrheit, sondern als form-, sinn- und weltschaffender Prozeß (vgl. S. 156) verstanden werden.

Die Arbeit besticht durch die Klarheit der Darstellungen und die übersichtlichen Zusammenfassungen. Sie gibt eine philosophiehistorische Interpretation; diese wird durch reiche und prägnante Stellennachweise etabliert. Allerdings gibt es auch in dieser Arbeit Lücken; so wird etwa die Zwiespältigkeit des Projekts der Erkenntnis nicht mit der vielleicht besten Stelle im Nachlaß belegt. «Die Entwicklung der Wissenschaft löst das «Bekannte» immer mehr in ein Unbekanntes auf: sie will aber gerade das Umgekehrte und geht von dem Instinkt aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen ...» (*Nachgelassene Fragmente*, KSA 12, 5 [14]). Was Nietzsche in diesem Abschnitt als «widerspruchsvolle Vorstellung» bezeichnet, ließe sich zweckmäßiger als Konflikt zwischen zwei divergierenden Konzeptionen von Erkenntnis charakterisieren, nämlich als Konflikt zwischen Erkenntnis durch Bekanntheit und Assimilation auf der einen Seite, und Erkenntnis durch fortschreitendes Problematisieren und externe oder distanzierte Betrachtungsweise auf der anderen Seite. Es ist offensichtlich, daß sich die Verfasserin nicht an Begriffen und Debatten der zeitgenössischen systematischen Philosophie orientieren will. Hier liegen die Grenzen der vorliegenden Studie. Es wird z.B. kein Versuch unternommen, die zeitgenössische Theorie der Wahrheit oder die Erkenntnistheorie als Mittel der Analyse heranzuziehen. Es wird lediglich behauptet, Nietzsche hätte den Begriff von Wahrheit als Korrespondenz aufge-

ben oder als inkohärent erwiesen (vgl. S. 41, 119 Anm. 35, S. 121 und 146) – eine These, welche in der Nietzsche-Literatur höchst umstritten ist, was etwa aus dem zwar zitierten, aber kaum ausgewerteten Buch von Maudemarie Clark hervorgeht. Die irreführende These, Irrtum könne auch in einem anderen Sinne als in Opposition zu Wahrheit konzeptualisiert werden (übernommen von Kaulbach und Claesges, vgl. S. 156; Anm. 130), wird kaum weiter analysiert, geschweige denn kritisch untersucht. Ist es überhaupt sinnvoll, einen Begriff von Irrtum «jenseits des Wahr-Falsch-Dualismus als autonomen Begriff» (S. 157) zu explizieren? Thesen dieser Art, die vereinfacht formuliert besagen, ein (oder jeder?) Irrtum könne auch wahr und eine (jede?) Wahrheit auch falsch sein, haben viel zum unvorteilhaften Image von Nietzsche als Wirrkopf und Vorläufer postmoderner Beliebigkeit beigetragen. Die Arbeitshypothese des Rezensenten, daß Wahrheit bei Nietzsche häufig für einen epistemologischen (und nicht semantischen) Begriff steht und z.B. den Grad der Bestätigung einer Aussage bezeichnet, würde die irritierende Rede von mehr oder weniger wahren oder falschen Thesen in eine plausible Auffassung übersetzen. Weiter wäre zu berücksichtigen, daß es externe Aussagen gibt (etwa solche über den Sprachrahmen und den semantischen Begriff von Wahrheit), die eher pragmatisch (z.B. als nützliche Fiktionen) als empirisch bestätigt werden. Mit Rücksicht auf solche Unterscheidungen von mehr oder weniger gut bestätigten Aussagen und internen und externen Sätzen würde der reich dokumentierte Kampf Nietzsches gegen irreführende Gegensätze oder unhaltbare Dualismen durchaus Sinn machen. Dies würde ein Licht werfen auf folgende Zusammenfassung: «Es gibt ... bessere und schlechtere Weisen des Verfälschens und Fingierens – die Metaphysik rangiert in Nietzsches Rangliste der Kunstformen am unteren Ende» (S. 165). Wie nämlich dieses Fazit zeigt, gibt es für Nietzsche eine Chance, zwischen leistungsfähigeren und inferioren Perspektiven zu unterscheiden. Anhaltspunkte findet man auf Seite 60 und dort auch in der Anmerkung 50, wo das Modell von Maß und Messen und Gerechtigkeit als epistemische Tugend erwähnt wird. Diese Chance, Perspektiven zu korrigieren und zu verbessern, würde verloren gehen, wenn alle Wahrheiten (gleichermaßen) Irrtümer oder Verfälschungen wären. Die Autorin unterläßt es, den offenbar unangetasteten Status der «kleinen unscheinbaren Wahrheiten» (*MAM* 3) bei Nietzsche zu erläutern. Wäre es nicht möglich, daß Nietzsche für solche Wahrheiten am Begriff der Korrespondenz festhalten könnte oder sogar sollte? Setzt die Metapher von Projektionen (vgl. S. 46 und 96) ebenfalls das Modell von Wahrheit als (verfehlter) Korrespondenz voraus? Wer die nötige Geduld aufbringt, die philologisch disziplinierte und anregende Arbeit von Britta Glatzeder im Detail zu studieren und den Stellennachweisen nachzugehen, wird den Eindruck erhalten, daß Nietzsche zusätzlich eine über die textgenaue Rekonstruktion hinausführende kritische Prüfung seiner Philosophie verdienen würde.

JEAN-CLAUDE WOLF

Ruth Abbey: *Nietzsche's Middle Period*. Oxford: University Press 2000. 208 p. ISBN: 0-19-513408-7.

Die zu besprechende Neuerscheinung ist eine überarbeitete Doktordissertation, welche die Bücher der mittleren Periode, die als «reich und fruchtbar» bezeichnet werden, einer genauen Lektüre unterzieht. Die Autorin weist auf frühere Arbeiten hin, welche der mittleren Periode gewidmet sind, etwa auf die Studie von Peter Heller: *Von den ersten und letzten Dingen*, Berlin 1972. Zum gleichen Textbereich vgl. auch Ulrich Claesges: *Der maskierte Gedanke*. Nietzsches Aphorismenreihe *Von den ersten und letzten Dingen* (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 1999. Eine Studie, welche der mittleren Periode gewidmet war, stammt von dem durch seine Kulturgeschichte über den Neid bekannt gewordenen Autor Helmut Schoeck: *Nietzsches Philosophie des «Menschlich-Allzumenschlichen»*. Kritische Darstellung der Aphorismen-Welt der mittleren Schaffenszeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes, Tübingen 1948.

Das Buch von Abbey ist eine Fundgrube an Belegstellen für die von ihr behandelten konkreten Themen aus den Werken von *Menschliches-Allzumenschliches* bis zum vierten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*. In den ersten beiden Kapiteln werden allgemeine Merkmale wie der Naturalismus, der Rationalismus, die Aufmerksamkeit für Gewohnheit und Gemeinschaftsleben (die nicht nur pejorativ charakterisierte «Herde») dargelegt und der Behandlung im späteren Werk gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung wird in den folgenden Kapiteln fortgesetzt. Die generellen Themen der Metaphysik werden knapp behandelt. So wird etwa konstatiert, daß Nietzsches Bekenntnis zum Determinismus irreführend ist und in letzter Konsequenz unvereinbar wäre mit seinen richtungsweisenden Aufforderungen zur Selbstbejahung und zu einem Leben ohne Selbsthaß und Scham. Bei N. zeichnet sich ein ähnliches Problem ab wie bei Spinoza: Ein scharfer Kritiker der Willensfreiheit ist zugleich ein glühender Befürworter der Selbstbefreiung des Menschen aus zahlreichen Zwängen und Mechanismen des emotionalen Lebens. Auch die Konzentration auf konkrete Themen wie Freundschaft und Frauen rücken den Nuancenreichtum und die überraschende «open-mindedness» des «mittelalterlichen» N. in ein helles Licht. Mit Erfolg weist Abbey manche Berufungen auf N. zurück, die sich bei genauerem Hinsehen nur als Zitate oder Paraphrasen aus bestimmten Phasen seines Werkes entpuppen. (Die Phaseneinteilung geht auf einen Vorschlag von Lou André-Salomé zurück und wird in der Sekundärliteratur bis heute mutatis mutandis übernommen.) Es gibt einen N. der mittleren Phase, bei dem kaum vom Wille zur Macht und gar nicht von Dionysos die Rede ist. Auch der verbreitete Eindruck, N. habe manche Behauptungen weder entwickelt noch begründet, läßt sich durch manche Belege in den Werken der mittleren Periode relativieren. Hier finden sich nämlich oft die Motive und Erklärungen für Sachverhalte, auf die später nur noch angespielt wird. Keine Periode ist so geeignet wie die zweite oder mittlere, die Subtilität von N.s psychologischen Beobachtungen und Reflexionen zu vermitteln. Diese Subtilität drückt sich unter anderem darin aus, daß N. die Extreme einer moralisierenden Beschreibung ebenso vermeidet wie die Illusion einer absoluten Wertfreiheit. Es gibt jedoch Aspekte, die in der Darstellung von Abbey zu kurz kommen, obwohl

sie alles andere als nebensächlich sind, sondern den Charakter von phasenübergreifenden Leitmotiven haben. Die mittlere Schaffenszeit ist und bleibt überschattet von Problemstellungen, die sich bei N. in allen Phasen finden, nämlich den nagenden Zweifeln an der Möglichkeit und dem Wert von Erkenntnis. Das Denken N.s richtet sich immer wieder gegen sich selber, gegen den ins Fleisch schneidenden Geist; gegen den Schatten einer sich wandelnden, unsoliden, unzuverlässigen und gegenüber allem Sinn und Leben letztlich indifferenten Wirklichkeit. Die «gefährlichen Vielleicht» machen alle Schriften N.s zu einem Minenfeld, zu einem Risiko der Überproblematisierung, des Vernunft- und Erkenntnisuizids. Es gibt keine vollständig idyllische und abgeklärte Phase in N.s Schaffen; der Stachel des Selbsteinwandes und die Drohung der Selbstaufhebung sind immer präsent – man denke nur an die Paradoxien des frühen Erkenntnisverbotes und des späteren Perspektivismus –, wenn auch nicht an allen Textstellen gleichermaßen sichtbar und entwickelt. Es ist verblüffend, daß Abbey bei ihrer Skizze zum Problem der Willensfreiheit mit keinem Wort darauf eingeht, daß gerade der Glaube an eine (absolute) Willensfreiheit unter den Kandidaten für lebenswichtige und lebensförderliche Grundirrtümer firmiert. Die Thematik von Irrtum und Selbsttäuschung wird von Abbey weitgehend ausgeblendet, sieht man von ihrem gehaltvollen dritten Kapitel über Egoismus und Eitelkeit ab. Ausgerechnet in diesem Kapitel zeichnet sie anhand einer Fülle von Belegen aus den publizierten Werken der mittleren Phase das Bild einer Ausgewogenheit im Urteil – eine Überlegenheit und Balance, die von N. wohl eher gefordert als jemals tatsächlich erreicht wurde. Wir verdanken N. tiefe Einsichten in das Verhältnis von Selbstaffirmation und der Fähigkeit, Gutes zu tun. Wie Abbey überzeugend darlegt, erstreckt sich N.s Plädoyer eines Egoismus der Selbstaffirmation nicht auf die Eitelkeit; diese wird vielmehr an den meisten Stellen und in Übereinstimmung mit der Tradition und Konvention ungünstig beurteilt. Eitelkeit ist eine kontraproduktive Strategie, welche das angestrebte Ziel der Selbstbejahung und der Überwindung von Scham und Selbsthaß verfehlt. N. selber, wie er uns unter anderem in seinen Briefen und in den Zeugnissen Dritter begegnet, ist und bleibt aber eine Person, die sich in keiner Lebensphase von extremen Schwankungen des Selbstwertgefühls befreit hat. Er hat selber höchst ungünstige Strategien der Kommunikation und der Freundschaft (wie z.B. völlig überstürzte Heiratsanträge) gewählt. Hat er praktiziert, was er propagiert oder bewundert hat? Sokrates und Epikur werden panegyrisch porträtiert, doch hat er in ihrem Geiste gearbeitet oder gelebt? Wir finden bei N. eine Vision der Selbstaufklärung und Selbsterlösung, ein Bild des entspannten und ernüchterten Denkens, aber handelt es sich letztlich um mehr als um einen flüchtigen Tagtraum? Hat N. seine für die mittlere Phase charakteristische Sympathie für Sokrates auch umgesetzt in eine Praxis des sokratischen Philosophierens, oder hat er es nicht eher bei einem Bekenntnis und dem Ausdruck von Bewunderung bewenden lassen? Ist der proteushafte Stilreichtum Ausdruck von Meisterschaft und Reichtum oder ein Symptom von Verlegenheit und begrifflich-argumentativer Erschöpfung? Auch Abbey erliegt zum Teil einem Schema der Interpretation, wenn sie z.B. meint, N. sei in den späteren Werken weit skeptischer gegen-

über der Erreichbarkeit von Selbsterkenntnis als in der mittleren Phase. Dieses Schema mag Abbays Deutung von Abschnitt 48 in der *Morgenröte* illustrieren. «Erkenne dich selbst ist die ganze Wissenschaft. – Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Grenzen des Menschen.» Abbey macht darauf aufmerksam, daß Selbsterkenntnis in dieser Phase als Grenzbegriff fungiert und daß in diesem Abschnitt die Innen-Außen und Selbst-Andere-Dichotomie relativiert wird (vgl. S. 22). Da sie aber davon ausgeht, daß die Skepsis gegenüber der Selbsterkenntnis im Spätwerk zunimmt, da auch die Skepsis gegenüber der Erkenntnisleistungen von Sprache und Vernunft zunehme, deutet sie den Abschnitt 48 im Rahmen einer N. attribuierten positiven Einstellung zum Sokratischen Projekt einer sich selber erforschenden Lebensform. Dabei übersieht sie jedoch ganz andere Deutungsmöglichkeiten. Im besagten Abschnitt liegt ein Hinweis darauf vor, daß alles Wissen zusammenhängend ist, daß es kein punktuelles, isoliertes Wissen gibt. Dies paßt auch zur Bedeutung, die N. an einer anderen Stelle der Kohärenz des Denkens beimißt (vgl. *Fröhliche Wissenschaft* 114; vgl. aber auch 54, wo die Beweiskraft der Kohärenz in Frage gestellt wird). N. scheint auf den ersten Blick im bereits erwähnten Abschnitt 48 Selbsterkenntnis sehr hoch einzuschätzen. Doch dies ist ein zweideutiger, vielleicht ironischer Abschnitt, bestehend aus zwei Sätzen. Wenn es nämlich so ist, daß wir uns erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge erkennen werden, so werden wir, sofern wir ohnehin nie an dieses Ende gelangen, uns nie selber (vollständig) erkennen. Die Stelle kann als Ausdruck von Skepsis verstanden werden. Radikale Skepsis in Bezug auf die Möglichkeit von vollständiger Selbsterkenntnis wird im zweiten Buch der *Morgenröte* wiederholt aufgegriffen (vgl. *Morgenröte* 115 und 116.) Die radikale Sprachkritik meldet sich ebenfalls an, etwa in *Morgenröte* 120. Sie ist keine Besonderheit des Spätwerks, wie Abbey glaubt. Bemerkungen zu den Grenzen der Selbstkontrolle, wie sie in *Morgenröte* 109 thematisiert werden, stehen ebenfalls in engem Zusammenhang mit den Grenzen der Selbsterkenntnis. Eine weitere Erklärung für die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit von Selbsterkenntnis besteht darin, daß man zu sich selber gewöhnlich zu wenig Distanz hat, um sich als Problem sehen zu können – und erst letzteres wäre eine Erkenntnis, welche mehr ist als nur Bezugnahme auf Bekanntes. Die grundlegende Unterscheidung von Bekanntschaft und Erkenntnis wird in *Fröhliche Wissenschaft* 355 ausgeführt. Aus solchen Überlegungen würde folgen, daß wir – überspitzt gesagt – uns selber und jene, mit denen wir am vertrautesten sind, am wenigsten erkennen. Vertrautheit und Grad der Erkenntnis verhalten sich umgekehrt proportional. Überlegungen, die zu solchen Schlußfolgerungen führen, sind in den Schriften der mittleren Phase angelegt und zum Teil auch in diesem Sinne ausgeführt. Abbays These, N. stehe in den Werken der mittleren Phase dem Projekt der Selbsterkenntnis weniger mißtrauisch gegenüber als in der letzten Periode, bedarf also einer erneuten Überprüfung.

Wie sehr N. seine Lobreden zum Geist der Aufklärung und der sokratischen Lebensführung auch in der mittleren Periode problematisiert und attackiert, deuten Stellen aus dem Nachlaß an. Der Nachlaß wird aber von Abbey

ignoriert – eine Haltung, die mit dem mangelhaften Stand der englischen Übersetzung des Nachlasses teilweise erklärt, aber nicht gerechtfertigt werden kann. Abbey hat zwar überzeugend nachgewiesen, daß man die zweite Phase gegenüber den Meisterwerken wie *Jenseits von Gut und Böse* und zur *Genealogie der Moral* nicht in allen Belangen als weniger reif oder fortgeschritten darstellen kann. Doch diese Werke der dritten Phase können zum Teil auch als verschärfte Fortsetzung der Aufklärungsarbeit gedeutet werden. Sie enthalten gelegentlich Selbstkritik gegenüber der «Zarathustra-Phase». Abbey hat überdies die Auffassung nicht widerlegt, die sich in den Studien von Clark, Richardson, Poellner, Hales und Welshon kristallisiert und die besagt, daß N. in der systematischen und kohärenten Formulierung seines Perspektivismus in den genannten Schriften der dritten Perspektive markante Fortschritte gemacht hat. Diese im weitesten Sinne «analytische Rezeption» von N. wird durch Abbeys gründliche Lektüre nicht konkurrenziert oder gar verdrängt. Ihre textnahe Lektüre ist zu empfehlen als Antidoton gegen eine essentialistische Lesart von N., welche seine Position mit einigen Parolen des Spätwerkes identifiziert oder gar seine gesamte Tendenz auf einige übersteigerte und wahnhaftige Züge im Spätwerk festlegen möchte. Abbey hat nicht übertrieben, wenn sie den Eigenwert und das hohe Interesse der Werke der mittleren Periode untersucht und bestätigt.

JEAN-CLAUDE WOLF

Bernard N. Schumacher: *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance.* Fribourg: Eds Universitaires; Paris: Cerf 2000. 288 p. ISBN: 2-8271-0831-3 [Traduction allemande: *Rechen-schaft über die Hoffnung. Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie.* Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 2000, 288 p.]. ISBN: 3-7867-2278-1.

La tragédie humaine symbolisée par Hiroshima et Auschwitz et le désarroi qui l'accompagne ont façonné les récentes discussions sur l'espérance. Quelle sorte d'espérance humaine est à même de résister à de tels chocs existentiels? La philosophie tend à éluder la question de l'espérance, qu'elle relègue aux domaines de la sociologie, de la psychologie et de la théologie. Dans sa signification philosophique, l'espérance se présente comme une attitude humaine fondamentale et un principe moteur de l'être humain historico-temporel «en route». En tant que pionnier du renouveau actuel de l'éthique des vertus, le philosophe allemand Josef Pieper (1904–1997) a contribué de manière significative à une théorie de la vertu en général, et notamment de la vertu d'espérance sur un arrière-fonds de menace constituée par la possibilité de l'auto-destruction de l'humanité. La philosophie de Pieper est encore insuffisamment connue hors de son Allemagne natale, bien que les traductions de ses œuvres ne cessent de se multiplier (en anglais, italien, espagnol, français, etc.). L'étude de B. Schumacher (à l'origine une thèse de doctorat de l'Université de Fribourg) se propose d'une part d'analyser l'espérance humaine telle qu'elle est conçue par Pieper dans l'ensemble de son corpus philosophique, et d'autre part de l'insérer dans le contexte plus vaste du débat actuel sur l'espérance.

L'auteur présente une analyse systématique et originale de la question, en élargissant le débat à différentes écoles de la philosophie contemporaine: existentialistes (Bollnow, Camus, Jaspers, Marcel, Sartre), néo-marxistes (Bloch), phénoménologues (Heidegger, Middelndorf), personalistes (Landsberg), philosophes analytiques et anglo-saxons (Day, Godfrey). Il tient compte également des apports de la neurophysiologie, de la psychologie et de la psychiatrie.

L'origine et la finalité de la nature humaine servent de points de référence fondamentaux à la construction d'une théorie de l'espérance. L'auteur confronte avec perspicacité l'apport de Pieper et celui de J.-P. Sartre et de E. Bloch (ch. 1). Tout en partageant certains principes, Sartre et Pieper aboutissent à des conclusions radicalement différentes sur la nature humaine et l'espérance: ils soutiennent tous deux que l'espérance représente le principe de la liberté de l'agir et la réalisation d'un bien librement choisi. Fidèle à son point de vue d'athée, Sartre nie l'existence d'une nature humaine, «puisque'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir» (37). Le sartrien n'admet pas que l'espérance fondamentale ait un but final déterminé; ainsi de par sa liberté absolue, il doit choisir sa propre nature et ses propres valeurs (46). Pour Pieper, au contraire, la nature humaine implique un certain déterminisme indéterminé. Bien que l'intellect soit ordonné à la vérité fondamentale et la volonté au bien universel dans sa poursuite du bonheur, l'être humain est libre de choisir les buts intermédiaires ainsi que les moyens nécessaires pour atteindre les buts intermédiaires et finaux (49). Le défi du matérialisme dialectique blochien (*Principe Espérance*) engage du reste Pieper à approfondir ses réflexions sur l'espérance. Bloch considère que l'essence du sujet ne peut se développer que dans un processus historico-temporel ouvert, dynamisé par l'espérance (63). L'ontologie du devenir de Pieper s'exprime différemment. Il caractérise l'être humain par une incertitude existentielle quant à sa propre réalisation, sachant que celle-ci consiste à mener une vie vertueuse fondée aussi bien sur les vertus naturelles-morales que surnaturelles-théologiques. Cette incertitude ne peut être surmontée que par l'espérance.

L'auteur aborde les caractéristiques de l'espérance humaine, dont Pieper décrit sommairement six traits (ch. 2): elle est accompagnée d'un minimum de certitude; son objet est un bien désiré qui ne se réalise pas nécessairement et dont l'obtention implique une certaine difficulté; pour être atteinte, elle requiert une aide extérieure et implique une attente. Afin de broser un tableau plus complet de l'espérance, l'auteur se réfère à d'autres penseurs pour d'autres questions, telles que la typologie de l'espérance et sa relation avec l'attente; et le lien entre la certitude, la croyance et la confiance.

L'auteur examine ensuite la distinction, couramment acceptée dans le débat contemporain, entre deux types d'espérance (ch. 3): l'espérance commune ou l'espoir et l'espérance fondamentale. Ces deux types d'espérance possèdent certains traits communs, mais diffèrent selon leur finalité, leur objet propre, leur degré d'enracinement dans la personne et leur expression grammaticale. Le premier – l'espoir – tombe lorsqu'il est confronté à des situations-limites (catastrophes, mort); alors que la seconde – l'espérance fondamentale – est unique et reste intacte même lorsque tous les espoirs sont détruits. Les visions

de Bloch et de Pieper sur ces deux genres d'espérance divergent nettement. Tandis que pour Bloch l'espérance fondamentale vise à l'épanouissement de la société par la praxis, au salut politique à travers la révolution sociale (109), pour Pieper, elle ne s'acquiert pas par l'effort, mais elle est reçue comme un don gratuit, et elle n'est accomplie qu'au-delà de la mort et de la temporalité.

L'espérance fondamentale et le désespoir fondamental peuvent se manifester dans des situations-limites, telles que des confrontations déconcertantes avec la maladie et la mort, les épreuves et les chocs existentiels (ch. 4). Ils expriment deux attitudes existentielles qui se fondent sur deux métaphysiques : l'une est ouverte à la réalité comme un don, l'autre est fermée sur elle-même et se coupe du monde (137). L'auteur relève de manière très intéressante que l'*acedia* ou l'ennui – particulièrement dans un monde dominé et motivé par le travail à la place des loisirs – est à la racine de l'attitude de désespoir et est étroitement lié à l'absurde, au néant et à l'angoisse (137–144).

La notion d'espérance est remise en question de façon extrême par la réalité de la mort (ch. 5), vue comme «l'anti-utopie par excellence» (149, cf. Bloch, op. cit.). En riposte aux métaphysiques du nihilisme, Pieper propose une métaphysique de l'être et de l'amour enracinée dans une ontologie de la bonté de la création (158). L'auteur souligne que l'affirmation piepérienne selon laquelle Dieu est la raison de l'espérance fondamentale est commune à de nombreux philosophes contemporains ayant traité de l'espérance (Alfaro, Edmaier, Evans, Godfrey, Marcel, Scherer, Unamuno). La philosophie néomarxiste du progrès de Bloch répond différemment à ce problème : niant un au-delà de la mort, il place le problème de la mort personnelle au niveau de l'espèce. La personne humaine continue à vivre seulement à travers une eschatologie sécularisée, un royaume de Dieu messianique terrestre sans Dieu (188). L'auteur critique cette solution, car elle ne prend pas au sérieux la possibilité de l'auto-destruction de l'espèce humaine qui anéantirait l'objet même de l'espérance blochienne.

Les deux réponses extrêmes à l'anti-espérance, symbolisée par Hiroshima et Auschwitz, sont l'optimisme du progrès et le pessimisme de la décadence et du nihilisme (ch. 6). L'auteur analyse soigneusement les arguments avancés par Kant soutenant le progrès constant de l'humanité, comme ceux de K. Lorenz et de T. de Chardin. Puisqu'il est ouvert aux données de la croyance (comme sources de la réflexion philosophique), Pieper ne s'enferme pas comme Bloch dans une notion d'espérance aplatie s'exprimant dans une religion sociale matérialiste qui cherche le progrès d'une «transcendance sans transcendance» (expression blochienne que l'auteur utilise d'ailleurs fréquemment). Il ne défend pas non plus exagérément une notion religieuse du progrès, telle que l'évolutionnisme de T. de Chardin. En outre, il s'oppose au désespoir nihiliste basé sur l'absurdité de l'existence personnelle et sociale, tout en reconnaissant l'incertitude causée par la possibilité d'un totalitarisme mondial ou d'une catastrophe thermonucléaire. Pieper répond par une *via media* qui fournit une raison d'espérer en un futur personnel et communautaire enraciné en un «Tu» absolu (235).

En guise de conclusion, l'analyse minutieuse de Schumacher n'omet pas une critique des faiblesses et des lacunes de la conception piepérienne de l'espérance. 1) l'auteur complète et approfondit la description des caractéristiques de l'espérance – qui serait superficielle chez Pieper – par une étude systématique des différents aspects de la passion et de la vertu d'espérance. Toutefois, l'étude de Schumacher aurait pu être enrichie d'une analyse des passions et des vertus associées à l'espérance, telles que la peur et la force, la tristesse et la patience. 2) l'auteur remarque que les écrits de Pieper sur l'espérance n'intègrent pas les profondes réflexions sur le bonheur que l'on trouve dans le reste de son œuvre. Pour mieux comprendre l'approche des vertus, adoptée de même par Schumacher, il aurait pu approfondir d'avantage le lien entre les deux notions d'espérance et celles de bonheur (incomplet ou ultime) et la défendre contre la critique kantienne. 3) Schumacher constate que dans les premiers écrits de Pieper, l'objet de l'espérance devait être reçu par la révélation divine. Après 1935, Pieper assouplit cette exigence, que Schumacher qualifie «d'insuffisamment philosophique», selon laquelle l'espérance nécessite d'être comprise dans sa profondeur (théologique), tout en niant cependant l'existence d'une vertu naturelle de l'espérance fondamentale (123–124). Bien qu'il se réfère à l'expérience religieuse pré-philosophique dans sa réflexion sur l'espérance (approche philosophique valable), sa solution plausible n'efface pas les limites d'une compréhension philosophique qui reste silencieuse au sujet du mystère de l'au-delà de la mort (177). Schumacher s'éloigne de la conception piepérienne de la vertu d'espérance comme exclusivement théologale, et conçoit une façon de parler raisonnablement de la vertu naturelle d'espérance qui accompagne la passion d'espoir (127, 238).

En somme, Schumacher tisse un exposé magistral sur la place de la *theoria* et de la *praxis*, du déterminisme et de la liberté, de la passion et de la cognition, de la dimension individuelle et communautaire dans la poursuite des objets espérés. L'accent mis sur Pieper apporte cohérence et profondeur au débat contemporain sur l'espérance. La réflexion de Schumacher est intéressante à plusieurs égards. Elle représente non seulement la plus vaste étude sur la question de l'espérance chez Pieper à ce jour (comme l'indique la riche bibliographie), mais aussi une excellente analyse sur l'espérance en tant que telle. Il s'agit d'un traité philosophique détaillé digne d'être loué pour ses propres mérites: il invite non seulement à lire les textes de Pieper en proposant une clef de lecture, mais il présente également une approche interdisciplinaire et contemporaine de l'espérance humaine.

CRAIG STEVEN TITUS

Michael Sandel: *Le libéralisme et les limites de la justice*. Paris: Editions du Seuil 1999, 333 p. (La Couleur des idées). ISBN: 2-02-032630-2.

Le livre de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, dont l'édition originale en anglais date de 1982, est une des œuvres-clefs qui a inauguré le débat entre libéraux et communautariens. Près de vingt ans après sa première parution, les lecteurs francophones peuvent enfin le découvrir en traduction

française, accompagné d'un article de 1994 qui a été retravaillé et qui fait figure de réponse au *Political Liberalism* (1993, trad. fr. 1995) de John Rawls. Confié aux bons soins de Jean-Fabien Spitz, observateur avisé de la discussion anglo-américaine, le travail de traduction rend fidèlement le livre de M. Sandel.

Avec Charles Taylor, Alasdair MacIntyre et Michael Walzer, Michael Sandel est l'un des principaux représentants du communautarisme philosophique. Renouant avec une forme de critique de l'individualisme libéral qui, dans les années soixante, trouvait plutôt sa source d'inspiration chez Karl Marx, les philosophes communautariens des années quatre-vingt ont tenté par leurs critiques de mettre en exergue ce qu'ils considèrent comme étant des faiblesses minant les fondements mêmes du libéralisme. S'inspirant plutôt pour leur compte d'Aristote et de G.W.F. Hegel, ils soulignent le caractère constitutif des liens sociaux pour l'identité des personnes. Dans cette optique, les fins que poursuivent les individus sont en quelque sorte déjà données par le contexte. Dès lors, l'identité de l'individu se manifeste plutôt par une forme de compréhension de soi révélant des attachements communautaires préalables que par des choix volontaires individuels. Alors que, selon Sandel, la question morale typique de l'agent au sens libéral est «Quelles fins vais-je choisir?», celle de l'agent au sens communautaire serait plutôt «Qui suis-je?» (p. 99 et aussi p. 226). Pour le dire brièvement, le sujet communautaire est enraciné, alors que le sujet libéral qui peut sans cesse remettre en question ses choix, est désincarné (ou encore désengagé). Pour les communautariens, l'individu libéral est en quelque sorte le symptôme du «malaise» de la société moderne. Certes, il est libre de choisir son genre de vie, mais il est aussi et surtout isolé et sans contexte donneur de sens (cf. Ch. Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Cerf, 1994). Dans son ouvrage, Sandel est toutefois assez loin des bilans très généraux sur la nature et les causes d'un prétendu «malaise de la modernité». Son entreprise consiste plutôt à traquer le plus grand philosophe politique contemporain, John Rawls, pour tenter de faire avouer à son oeuvre une conception certes voilée, mais qui n'en serait pas moins détectable, d'un individu libéral désincarné et conçu comme simple support d'un système de désirs. Pour y parvenir, Sandel s'applique à reconstruire pas à pas certaines des thèses fondamentales de la *Théorie de la justice* (= TJ, 1971) de Rawls portant sur la priorité du juste sur le bien, la position originelle, le rejet de toute idée de mérite préinstitutionnel, le contrat hypothétique, la conception de la communauté.

Sandel considère l'oeuvre de Rawls comme représentant la forme contemporaine la plus éminente de ce qu'il appelle le «libéralisme déontologique» (pp. 38–39), c'est-à-dire de cette forme de libéralisme affirmant la primauté de la justice et visant à garantir l'inviolabilité de certains droits individuels. S'agissant de l'idée de priorité du juste sur le bien, Sandel souligne qu'il convient d'en distinguer deux sens différents. Au *sens moral*, le respect de la pluralité et de la distinction entre les personnes nous contraint à considérer certains droits individuels comme inviolables. C'est là une thèse que Rawls développe en opposition à l'utilitarisme. Le juste est prioritaire au sens où les considérations relatives au bien-être agrégé des individus ne peuvent jamais justifier le

sacrifice de (ou avoir la priorité sur) certains droits individuels. En accord avec une telle interprétation, Sandel considère comme erronée une conception du communautarisme qui défendrait l'idée que les droits «devraient se fonder sur les valeurs ou les préférences dominantes dans une société donnée à un moment donné» (p. 270, voir aussi p. 12). En tous les cas, si c'était effectivement ce que l'on devrait entendre par communautarisme, Sandel ne se reconnaîtrait pas sous cette étiquette. A ses yeux, ainsi qu'il le précise davantage dans la préface et l'article ajoutés à son texte originel, la vraie controverse entre libéraux et communautariens porte plutôt sur la seconde interprétation de la priorité du juste sur le bien. En voici la teneur: au *sens épistémologique*, la priorité du juste signifie que «la justification des principes de justice spécifiant nos droits ne dépend d'aucune conception particulière de la vie bonne» (p. 269, voir aussi p. 13 et p. 43). La justice doit donc être déduite de manière indépendante de toute conception du bien. Le souhait de respecter l'égalité morale et l'autonomie des individus engage Rawls à fournir une justification *neutre* des principes de justice et à considérer une telle conception de la justice comme la «première vertu des institutions sociales» (*TJ*, § 1, p. 29, nous citons d'après la traduction française). Car, si les principes de justice devaient pré-supposer une conception particulière du bien, ils serviraient alors à imposer la conception du bien de certains individus à d'autres individus.

Sandel estime que «pour que la justice soit la première des vertus, il faut que certaines choses soient vraies à propos de nous. Il faut que nous soyons des créatures d'un certain genre, et que nous soyons liés au contexte humain d'une certaine manière. Nous devons être situés à une certaine distance du contexte dans lequel nous sommes placés (...)» (p. 255). Historiquement, c'est Emmanuel Kant qui fournit à cet égard une première formulation de la position déontologique. D'un point de vue pratique, le sujet transcendantal est pour Kant un présupposé nécessaire de la liberté, car seul un sujet conçu comme indépendant et antérieur aux déterminations du monde sensible peut échapper à l'hétéronomie. Seuls les choix d'un être qui n'est pas entièrement empirique peuvent être autonomes. En conséquence, Kant considère que «la société est disposée au mieux lorsqu'elle est gouvernée par des principes ne présupposant aucune conception particulière du bien» (p. 34). Car sinon elle ne respecterait pas l'autonomie des individus et les traiterait comme des objets (ou moyens) plutôt que comme des sujets (ou fins). Ainsi la thèse de la primauté de la justice tire son origine de l'idéalisme transcendantal kantien. Mais, Rawls n'est kantien que par l'analogie de certains de ses arguments avec ceux de Kant et non au sens propre. Sa démarche consisterait à maintenir la thèse kantienne de la primauté de la justice tout en évacuant son fondement métaphysique (le postulat du sujet transcendantal) au profit d'un fondement empirique de type humien (*the circumstances of justice*). Selon Sandel, l'idée de position originelle constituerait donc «la réponse de Rawls à Kant» (p. 53). Mais, cette entreprise ne parviendrait pas à surmonter les inévitables tensions naissant de références à la fois kantiennes et humiennes.

Tel qu'il le reconstruit, le moi rawlsien est selon Sandel «dépouillé de tous les attributs qui lui sont donnés de manière contingente, [il] acquiert une sorte

de statut supra-empirique [et est] essentiellement désencombré, défini à l'avance, et donné antérieurement à ses propres fins» (p. 147). Parmi d'autres, deux thèses-clefs de la *TJ* nous donneraient des indices fiables quant à une telle conception de la personne. En premier lieu: le rejet par Rawls de toute idée de mérite préinstitutionnel. Selon un argument intuitif de Rawls, l'individu ne mérite pas davantage les talents naturels qu'il possède de naissance que les circonstances sociales qui ont marqué ses débuts dans l'existence. D'un point de vue moral, l'un et l'autre facteurs sont tout aussi arbitraires (cf. *TJ*, § 12, p. 104). Sandel en conclut dès lors que «dans l'analyse rawlsienne, toutes les propriétés naturelles sont contingentes et, en principe, détachables du moi» (p. 126). La priorité du moi sur ses fins (ses propriétés, etc.) qui est parallèle et sert à fonder à la manière de Kant la priorité du juste sur le bien, introduirait incidemment l'idée d'un moi constitué antérieurement et indépendamment de ses fins. Une seconde thèse de Rawls peut être avancée pour étayer cette reconstruction d'un moi présentant de grandes similitudes avec le sujet transcendantal kantien. Il s'agit du postulat d'indifférence mutuelle entre les partenaires de la position originelle. Selon Sandel, ce postulat signale avant tout les frontières qui, sur le plan cognitif, séparent la pluralité des individus. Rawls semble ainsi se placer dans la tradition de l'antipaternalisme libéral, concevant l'individu comme étant en principe toujours le mieux à même de connaître son propre bien. Les attachements qui, au sein d'une communauté (famille, village, nation), peuvent lier un individu à autrui, ne jouent donc aucun rôle constitutif dans l'identité de la personne. De manière assez polémique, Sandel en conclut que, dans une société ordonnée selon les principes du libéralisme déontologique, «les citoyens sont non pas des égoïstes mais des étrangers parfois bienveillants». La primauté de la justice se trouverait finalement justifiée par le fait que «nous ne nous connaissons pas assez les uns les autres (...) pour nous gouverner ensemble par la seule règle du bien commun» (p. 265).

ALAIN BOYER

Matthias Leder: *Was heißt es, eine Person zu sein?* Paderborn: mentis Verlag 1999. 430 S., ISBN: 3-89785-047-8.

Gegen Ende seines Buches schreibt Matthias Leder:

«Wenn Sie, lieber Leser, auf dem vorgesehenen Weg hier angekommen sind, haben wir ein beträchtliches Stück Weg gemeinsam zurückgelegt und eine Menge Zeit miteinander verbracht. Ich möchte Ihnen für Ihre Ausdauer, Ihre Geduld, Ihr Interesse und Ihre Bereitschaft danken, sich auf das Thema einzulassen, das ich mir ausgesucht habe. Hin und wieder wird sie auf die Probe gestellt worden sein, Ihre Geduld; vermutlich werden Sie sich mal gelangweilt haben und mal amüsiert, einiges empfanden Sie als anregend, anderes als banal. Manchmal wird das Lesen mühsam gewesen sein, Sie werden den Kopf geschüttelt haben über meine Unklarheiten und Ungereimtheiten, an anderen Passagen hatten Sie vielleicht auch ein wenig Freude. Einige Überlegungen könnten Ihnen neu gewesen sein, in anderen Bereichen haben Sie meine mangelnde

Kenntnisse festgestellt, und in Vielem werden Sie, natürlich, anderer Meinung sein. Sie haben sich viel Zeit genommen für das, was ich für mitteilungswert hielt.» (409)

In den allermeisten Punkten wird man mit Leder übereinstimmen. Es ist tatsächlich viel Zeit und Ausdauer, die man für die Lektüre dieses Buches aufzubringen hat; bei einem Umfang von über 400 Seiten versteht sich das von selbst. Auch ist das Thema, das sich Leder ausgesucht hat, ohne Zweifel interessant (unlängst ist das dritte Buch von Lynne Rudder Baker erschienen: *Persons and Bodies*, Cambridge UP 2000, das ich nur wärmstens empfehlen kann). Und es gibt Stellen, die amüsant sind. So zum Beispiel jene Passage, wo Leder im Zusammenhang mit Handlungsbeschreibungen dieses Beispiel anführt: «Ich versuche, meiner Frau unter dem Tisch auf den Fuß zu treten, um ihr irgendeinen Wink zu geben, treffe dabei jedoch meine Schwiegermutter» – und dann kommentiert: «Es gibt mindestens drei Arten, seiner Schwiegermutter auf den Fuß zu treten: Man kann es absichtlich tun, man kann jemand anderen treffen wollen, oder man kann geschubst worden sein.» Oder jener Passus über Entscheidungstheorien, wo dem Leser plötzlich ein Angebot winkt, das er eigentlich nicht ausschlagen darf, er dennoch zögert, und Leder ihn prompt erwischt: «Was gibt es noch zu überlegen? Geben Sie sich einen Ruck und werden Sie Millionär.» Nicht nur das macht Freude bei der Lektüre dieses Buches; Leder ist durchs Band verständlich, er breitet Positionen und Gegenpositionen säuberlich aus und ist in der Argumentation stets auf Klarheit bedacht. Und Freude bereiten insbesondere auch jene Abschnitte in Teil 3, in denen ein wirklich schönes Szenario rund um Harry Frankfurt, George Watson und Charles Taylor aufgebaut wird.

Wie Leder selbst vermutet, gibt es in seinem Buch, wie in nahezu jedem anderen auch, Gedankengänge, die banal anmuten. Und natürlich findet man Stellen, die langweilen; aber auch das ist bei einem Buch von einem solchen Umfang wohl kaum zu vermeiden. Doch müßte dieses Buch vielleicht gar nicht diesen Umfang haben. Zahlreiche Punkte werden unglaublich ausführlich und bisweilen unnötig ausführlich dargelegt. So vor allem in Teil 2, wo es um Formen rationalen Handelns geht, und hier insbesondere um das Thema «Ursachen und Gründe». Auf rund 100 Seiten werden die klassischen Positionen präsentiert (z.B. das Logische-Beziehungs-Argument sowie das Gute-Gründe-Argument) und die Theorien von Donald Davidson, Fred Dretske und Daniel Dennett diskutiert. Sicher, für Leders Überlegungen mögen diese Ansätze relevant sein. Doch will einem nicht recht einleuchten, weshalb sie dermaßen detailgetreu nachgezeichnet werden – zumal er sowohl in der Darstellung wie auch in der Kritik dieser Theorien letztlich kaum über das hinausgelangt, was auch im deutschsprachigen Raum (dank der Arbeiten von Ansgar Beckermann, Peter Lanz und Peter Bieri, um drei zu nennen) bereits bekannt ist und sich in einschlägigen Einführungen mittlerweile ziemlich bequem nachlesen läßt. Insbesondere bleibt auf diese Weise mitunter verborgen, welchen *systematischen* Nutzen Leder aus all diesen Darstellungen ziehen möchte. Typisch dafür ist der Abschnitt über Dretske (91ff.). Auch hier wird eingehend dargelegt, welcher Verhaltensbegriff im Spiel ist und welche Auffas-

sung von Verursachen, in welchem Sinn mentale Repräsentationen Verhalten zu erklären vermögen, und natürlich, welche Schwächen Dretskes Ansatz allenfalls aufweist. Was letzteres angeht, gelingt es Leder auf überzeugende Weise, einen Teil der Kritik, die an Dretske herangetragen wurde, zu entkräften. Doch bleibt eben unklar, was für Konsequenzen diese partielle Verteidigung Dretskes für Leders eigenes Unterfangen hat. Dabei verweisen einige seiner Punkte (114ff.) zumindest indirekt in eine Richtung, die von David Papineau, vor allem aber von Ruth Garrett Millikan verfolgt wurde (und wird) und die einzuschlagen vielleicht auch für Leder lohnend gewesen wäre (so z.B. für seine Überlegungen zur Naturalisierung des Selbst in Teil 4). Nicht, daß Leder zu guter Letzt auch noch den biologistischen Ansatz von Frau Millikan hätte darlegen sollen. Bloß wünschte man sich an Stellen wie diesen, der Autor hätte sein systematisches Interesse deutlicher dargelegt und weniger Zeit damit verbracht, derart ausführlich darzulegen, was Dretske sagt (umso mehr, als Dretske ein Autor ist, den selbst zu lesen ein reines Vergnügen ist und der hinsichtlich dessen, was er *sagt*, wenig zu deuten aufgibt).

Leders hermeneutische Bemühungen sind aber nicht in jedem Fall nur platzraubend; in einigen Fällen sind sie überaus hilfreich. So in Teil 3, der ihm (wie er selbst schreibt) besonders wichtig ist und der im Kern über Willensfreiheit handelt. Konkret werden hier die Ansätze u.a. von Peter Strawson, Thomas Nagel und Harry Frankfurt im Spannungsfeld deterministischer bzw. indeterministischer Konzeptionen kritisch durchleuchtet. Dies tut Leder einmal mehr auf der Basis einer detaillierten Rekonstruktion dieser Positionen. Und dieses wiederum tut er einmal mehr gewissenhaft; offenbar liegt ihm daran, daß die Ansätze sozusagen im eigenen Recht zur Geltung kommen. Und daran ist freilich nichts auszusetzen. Nur scheint das hermeneutische Verfahren an dieser Stelle auch seinen Preis zu haben. Denn so gelangen unverhofft eine Reihe von Begriffen ins Spiel, die man im Blick auf die Anlage des Buches noch nicht erwartet hätte. In der Tat häuft sich in diesem Teil plötzlich und in zuweilen unterschiedlichen Zusammenhängen die Rede von «Personen», von «Personalität», von «Menschen», «menschlichen Wesen», «Menschsein», von «uns», «unserer Person», der «Person des Handelnden», aber auch von «freien Personen», von «moralisch verantwortlichen Personen» oder von «echten Personen». Damit sei keineswegs gesagt, daß im jeweiligen Kontext unklar wäre, worüber Leder spricht, wenn er solcherlei Begrifflichkeiten bemüht. Unklar aber ist, ob er zum Zeitpunkt, da er so spricht, glaubt, seine leitende Frage, *was es heißt, eine Person zu sein*, bereits beantwortet zu haben. Genau genommen dürfte das nicht der Fall sein. Bereits die Anlage des Buches spricht, wie angedeutet, dagegen. Davon abgesehen, beschränkt sich Leder in diesem Teil erklärtermaßen auf ein einzelnes, jedoch zentrales (und womöglich wesentliches) Merkmal von uns und unseresgleichen, nämlich auf die, verkürzt gesagt, Autonomie. Doch bleibt die besagte Unklarheit bestehen – wenigstens, solange dieses Merkmal wie selbstverständlich als eine Eigenschaft von Personen aufgefaßt wird und es mithin doch eher um die Frage geht, was es heißt, daß *Personen* autonom sind, und nicht z.B. darum, was es heißt, daß *menschliche Tiere* autonom sind. Ginge es um letzteres (und damit vielleicht in Richtung

der Frage, was es heißt, eine Person zu sein), so würde dieser dritte Teil auch darüber berichten, um was für eine (ontologische) Kategorie es sich bei Personen handelt, bzw. in welchem Verhältnis diese Kategorie zu biologischen Kategorien steht, woraus Personen eigentlich bestehen, bzw. wodurch sie konstituiert werden und von dergleichen mehr. Darüber handelt jener Teil aber nicht, und so bleibt auch in dessen «Nachlese: Wie frei sind wir?» (313ff.) unklar, wie in der von Leder mehrfach benutzten Wendung «uns, unsere Körper, unsere Gehirne, unser Verhalten» die Kommata zu deuten sind.

In gewisser Hinsicht zieht sich dieses Problem in den letzten Teil des Buches hinein, der vom Selbst handelt. In Anlehnung an Dennett charakterisiert Leder zunächst das Selbst als ein intentionales System zweiter Stufe – als ein System, dessen Verhalten sich in der intentionalen Strategie beschreiben, erklären und voraussagen läßt und das diese intentionale Strategie selbst anwenden kann. Sodann versucht Leder zu zeigen, daß ein solches System über die «beiden» Fähigkeiten verfügt, anderen *und* sich selbst gegenüber die intentionale Einstellung einzunehmen und daß diese Fähigkeiten auf das Engste miteinander verknüpft sind. In diesem Zusammenhang greift Leder auf eine Reihe empirischer Untersuchungen zurück, die viel Interessantes zur Aneignung, Entwicklung und Struktur von Fähigkeiten dieser Art aussagen. So geht es unter anderem darum, wie die sog. Fähigkeit zur intentionalen Selbstreferenz erworben wird, wie das Wissen um sich selbst (und um andere) beschaffen ist, welches die Quellen dieses Wissens sind, welche physiologischen sowie kognitiven Prozesse für das Gewinnen solch selbstbezogener Informationen erforderlich sind, welche Wirkungen diese Informationen haben können, und insbesondere, in welchem Sinn das besagte Wissen mit der Fähigkeit zur Empathie zusammenhängt. Und schließlich stellt Leder, abermals im Anschluß an Dennett, Gedanken über die Naturalisierung des Selbst an, bzw. darüber, wie Selbstbezüglichkeit entstanden sein könnte und inwiefern sie für das entsprechende System von Nutzen ist.

Daß Leder überhaupt auf *empirische* Untersuchungen zurückgreift, mag angesichts seiner Charakterisierung des Selbst als intentionales System zweiter Stufe erstaunen. Wie er selbst hervorhebt, ist ein System ein intentionales System, insofern es in der intentionalen Perspektive betrachtet wird. Was ihm in dieser Perspektive zugeschrieben wird, hängt weitgehend von unseren Interessen ab; so gesehen ist der Entscheid, ein System als intentionales System aufzufassen, weder richtig noch falsch, sondern bestenfalls pragmatisch gerechtfertigt. Insbesondere stellt sich im Rahmen der intentionalen Einstellung die Frage, ob das entsprechende System die ihm zugeschriebenen Eigenschaften oder Fähigkeiten *tatsächlich* hat, nicht. Gleiches gilt natürlich auch für ein intentionales System höherer Stufe. Für die Charakterisierung eines Systems als ein System dieser Art ist es einerlei, ob es z.B. die Fähigkeit zur intentionalen Selbstreferenz tatsächlich hat. Sicher, das spricht noch lange nicht dagegen, auf empirischem Weg nach den besagten Fähigkeiten zu suchen und wenigstens zeitweilig die instrumentalistische Attitüde gegenüber den in Rede stehenden Systemen abzulegen. Nur ist dann genauestens darauf zu achten, was man während dieses Zeitraumes tut.

Soweit ich sehen kann, tut Leder das, was auch Dennett tut oder tun würde. Davon zeugen jene Passagen, in denen er die für das Selbst konstitutiven Fähigkeiten von Systemen durch deren Beschaffenheit sowie Funktionsweise zu erklären versucht (*physical* und *design stance*), und es zeugen davon auch jene Passagen, in denen Leder (im Blick auf die Naturalisierung des Selbst) auf den evolutiven Nutzen der Selbstbezüglichkeit hinweist. Und soweit ich sehen kann, zieht Leder (wie auch Dennett) eine wichtige Konsequenz aus diesem Wechsel von der intentionalen Strategie hin zu empirischen Theorien: Die Erklärungen, die diesen beiden Bereichen entstammen, unterscheiden sich nicht zuletzt dadurch, daß ihre Explananda grundverschieden sind (vgl. 336). Nimmt man diesen Punkt ernst, stellt sich aber sogleich die Frage, was für ein Selbst spätestens ab dem 16. Kapitel (345ff.), da der besagte Wechsel vollzogen wird, im Spiel ist. Ist dieses Selbst dasselbe Selbst wie jenes eingangs des 15. Kapitels (328f.)? Dort wurde das Selbst als ein System aufgefaßt, welches in der intentionalen Einstellung ein intentionales System zweiter Stufe ist, und es wurde dieses Selbst, wiederum in der intentionalen Einstellung, immerhin als ein *Abstraktum* charakterisiert, als ein theoretisches Konstrukt, mit dem im Rahmen der Alltagspsychologie (verstanden als ein «rationalistischer Kalkül» [335]) mehr oder weniger gewinnbringend operiert wird. Wird nun also im Explanandum empirischer Theorien ebenfalls auf dieses Abstraktum Bezug genommen? Wenn ja, was könnte das bedeuten? Anders gefragt: In welchem Verhältnis stünde dann das Selbst etwa zur Fähigkeit intentionaler Selbstreferenz, von der Leder anhand empirischer Untersuchungen ja zu zeigen versucht, daß bestimmte Systeme sie tatsächlich haben, und von der er sagt, daß sie die notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, überhaupt von einem Selbst sprechen zu können (245)? Falls die Explananda aber verschieden sind, auf was wird dann in empirischen Theorien Bezug genommen, wenn dort vom Selbst die Rede ist? Die Antwort könnte sein: Das Selbst ist schlicht das Wissen um sich selbst (und um andere) als Träger mentaler Zustände. Ein Selbst zu sein, würde demnach bedeuten, zur intentionalen Selbstreferenz fähig zu sein. Tatsächlich redet Leder an manchen Stellen so (z.B. 406). Allerdings bin ich mir nicht sicher, ob das wirklich in seinem Sinn ist. Denn würde diese Lesart zutreffen, wäre ab dem 16. Kapitel in der Tat nicht mehr vom Selbst als einem Abstraktum die Rede. Es wäre davon die Rede, daß ein kognitives System, welches über die Eigenschaft verfügt, ein Selbst zu sein, ein System ist, das zur intentionalen Selbstreferenz fähig ist – und damit ein System, das über eine Eigenschaft verfügt, die sich durchaus empirisch nachweisen läßt (und die dem Interpretandum nicht nur heuristisch, d.h. zum Zwecke des besseren Verständnisses, unterstellt wird). Dann aber würden sich, wie schon angedeutet, erneut einige der Fragen stellen, die sich bereits im dritten Teil (dort im Blick auf den Personenbegriff) aufgedrängt haben: Welches ist, in einer solch empirischen Sichtweise, der ontologische Status des Selbst? Wie hängt die Eigenschaft eines kognitiven Systems, ein Selbst zu sein, mit den anderen Eigenschaften dieses Systems zusammen? Läßt sich diese Eigenschaft durch jene restlos erklären? Oder ist sie wenigstens teilweise autonom? – und dergleichen mehr. So oder so wäre unter diesen Vorzeichen nicht

mehr auf Anhieb klar, was Leder meint, wenn er sagt, daß unser Selbst auf einem bestimmten kognitiven System *basiert*, daß dieses System unser Selbst *hervorbringt* oder daß unser Selbst das *Produkt* eines solchen Systems ist (405).

Meine Bemerkungen sind ziemlich allgemeiner Art. Etliche der Anliegen, die Leder mit der Frage, was es heißt, eine Person zu sein, verbindet und die ihm besonders wichtig sind, sind dabei untergegangen. Entsprechend wurden viele Punkte, die er hierfür ins Feld führt, mit keinem Wort erwähnt. Auf sie eingehen hieße großangelegte Szenarien aus Positionen und Gegenpositionen aufbauen. Wie gesagt, tut Leder das über den gesamten Text hinweg selber, und er tut es, wie ebenfalls gesagt, auf vorbildliche Weise. Nicht zuletzt deshalb sei das Buch vor allem jenen empfohlen, die sich dem Problem der Personalität erstmals annähern möchten: ihnen werden verständlich und solide die gegenwärtig wichtigsten Theorien über Personen im Kontext der Handlungstheorie und der Philosophie des Geistes (v.a. Dennettscher Prägung) präsentiert.

KLAUS PETRUS

Basil Studer: *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999. 480 S. (Studia Anselmiana 127). ISBN: 88-8139-087-6.

Après avoir publié en 1992 une collection de ses travaux portant principalement sur la christologie et l'exégèse patristiques (*Dominus Salvator*, Roma 1992), le Père Basil Studer OSB présente ici un recueil de 19 études ayant paru entre 1991 et 1999 sur l'exégèse et la théologie trinitaire patristique. Ce volume met à la disposition des lecteurs un ensemble de recherches qui complètent utilement les livres publiés par l'A. durant la même période. L'ouvrage a pour centre d'intérêt la doctrine trinitaire: il témoigne du développement des études trinitaires qui a caractérisé les années 1990, dans le sillage du renouvellement de la christologie. Après une table des publications récentes de B. Studer (15–20), on y trouve 10 études sur l'histoire de l'exégèse (37–243), qui touchent déjà plusieurs aspects de la doctrine de la Trinité, puis 9 études sur la doctrine trinitaire des Pères (247–463). La réunion d'études d'exégèse et de théologie trinitaire n'est pas arbitraire: elle met explicitement en lumière l'enracinement biblique de la réflexion théologique patristique et, en particulier, l'apport qu'une meilleure connaissance de l'exégèse patristique fournit à l'intelligence du rapport de la pensée sotériologique et de la doctrine trinitaire des auteurs antiques, afin de renouveler une théologie trinitaire devenue trop souvent abstraite et peu spirituelle (23–24). Les enjeux sont énoncés dans le discours programmatique qui sert d'introduction au recueil (23–33): le lien intime de la théologie et de l'économie, la perspective sotériologique qui anime la réflexion patristique sur la Trinité, le plein usage de l'Écriture et la liturgie. Ce propos met en relief l'ampleur d'une réflexion qui, loin de se limiter au «squelette» des formules dogmatiques trinitaires conciliaires, se présente comme la source de la vie chrétienne dans toute son étendue et sa profondeur (cf. 31–33).

La première partie réunit des travaux de portée générale (l'exégèse patristique comme actualisation de l'Écriture), deux études sur Origène (l'exégèse et le mystère chez Origène, ainsi que la première lettre de Jean chez Origène), mais c'est surtout saint Augustin qui s'y trouve à l'honneur, dans une série d'études traitant la *cognitio historialis* de Porphyre dans la *Cité de Dieu*, la spiritualité johannique d'Augustin, Paul comme modèle d'espérance dans la prédication d'Augustin, ainsi que l'Eglise comme école du Seigneur chez Augustin et dans la Règle de saint Benoît. Dans cette première partie déjà, deux études sont consacrées à la théologie trinitaire augustinienne (sur le Dieu des livres sapientiels chez Augustin et sur les lettres pauliniennes dans la théologie trinitaire d'Augustin). Dans cet ensemble, un remarquable aperçu synthétique de l'exégèse ancienne (97–127) mérite d'abord l'attention des exégètes et des théologiens. B. Studer relativise l'importance que bien des auteurs attribuent à la distinction de la lettre et de l'allégorie; cette distinction perd de son poids si l'on se rappelle que, dans la lecture littérale comme dans la lecture allégorique, l'exégèse patristique s'intéresse à ce que le livre biblique signifie pour le lecteur. B. Studer souligne également l'origine paulinienne de l'exégèse patristique, la primauté des *res* sur les *verba* chez les auteurs anciens, et l'unité de l'exégèse et de la théologie. L'étude de la notion de mystère chez Origène (réalité cachée à manifester, et symbole ou signe) manifeste également l'unité de la réflexion antique dans laquelle l'interprétation de la Bible est fort voisine de l'interprétation de la liturgie et de la prière, invitant à élargir une conception trop étroite de l'exégèse (37–66). Pratiquée en vue de la prédication, en lien avec la liturgie et dans la communauté ecclésiale à édifier, l'exégèse (la théologie) antique se comprend dès lors essentiellement comme une «actualisation de l'Écriture sainte» *pro nobis* (122–127). Ce propos est fondamental pour la théologie trinitaire.

Parmi les travaux consacrés à l'exégèse de saint Augustin, il faut relever en particulier le thème de la connaissance historique que l'évêque d'Hippone reprend de Porphyre, dans la *Cité de Dieu* (67–95). Augustin adopte la méthode porphyrienne qui reconnaît la valeur de la recherche historique en matière religieuse; mais, tandis que Porphyre avait exclu l'accès à une voie universelle de salut par une *historialis cognitio* (De civ. Dei X,32,1), Augustin établit de manière historique que cette voie universelle de salut réside dans le christianisme. L'étude de la notion d'*historia* chez Augustin permet ainsi d'explicitier le lien que la foi entretient avec l'histoire: il sera décisif pour percevoir l'unité de la réflexion sur l'histoire du salut (économie) et sur la foi en la Trinité divine. De son côté, l'étude des traits de Dieu dans les livres sapientiels chez Augustin se concentre sur les noms de *Dominus* et *Pater*, et en particulier sur la figure de Dieu comme *paterfamilias* (129–142). De ce thème du *paterfamilias*, B. Studer retient surtout l'idée d'éducation et de «discipline paternelle» de Dieu. Si le thème reflète évidemment une notion socio-culturelle romaine (qui n'est du reste pas très éloignée de la tradition biblique et hellénistique), B. Studer établit qu'Augustin s'inspire ici principalement de la Bible, pour manifester l'autorité et l'amour de Dieu. Ces résultats sont détaillés par étude voisine dans la seconde partie de l'ouvrage (265–289), qui souligne les traits de bonté

du Père et la «paternité gracieuse». Le thème de la *disciplina paterna* du Seigneur se trouve par ailleurs étroitement lié à la conception de l'Eglise et de la communauté liturgique comme *schola*, école du Seigneur où les chrétiens apprennent la discipline de paix et de sagesse à l'écoute de l'Ecriture (199–243). Enfin, l'étude des lettres de saint Paul dans la théologie trinitaire d'Augustin (187–198) se révèle particulièrement intéressante. C'est avec saint Paul, en effet, qu'Augustin établit trois principes majeurs de sa théologie trinitaire: les prérogatives exclusives de la foi pour la connaissance de la Trinité, la possibilité pour la raison d'atteindre les attributs essentiels de Dieu, et la connaissance analogique de la Trinité, en miroir, par un exercice de l'esprit. Le thème typiquement augustinien de l'Esprit-Saint comme Charité, et celui du Fils comme Sagesse (Augustin est le premier auteur qui donne une telle importance à 1 Co 1,24) sont directement issus de la lecture de saint Paul. La conclusion, convaincante, mérite d'être retenue: bien que fondée aussi sur la doctrine johannique du Verbe et de Dieu-Charité, l'élaboration de la théologie trinitaire d'Augustin, qui ne constitue pas une rupture mais qui se présente au contraire comme profondément traditionnelle, est plus paulinienne que johannique («la sua teologia trinitaria è più paolina che giovannea», 198).

La pensée de saint Augustin est bien honorée également dans la deuxième partie de l'ouvrage où 4 études lui sont consacrées (Dieu Père et Seigneur chez Augustin, sa théologie trinitaire, sa pneumatologie, histoire et foi chez Augustin); on y trouve également des études sur saint Ambroise et Origène, sur la réception du concile d'Éphèse (cette dernière étude, aux pages 247–263, devrait être complétée par les travaux d'A. de Halleux), ainsi qu'une évaluation critique du néonicénisme et un aperçu de la pneumatologie patristique. Concernant Augustin, B. Studer écarte l'interprétation de Th. de Régnon trouvant chez Augustin une rupture avec la pensée grecque et l'émergence d'une conception occidentale traitant la Trinité à partir de l'unité d'essence: cette thèse, reprise aujourd'hui encore par de nombreux auteurs à la suite de K. Rahner et W. Kasper notamment, constitue une erreur historique et ne peut plus être maintenue (291–294). B. Studer établit de façon convaincante que la théologie trinitaire d'Augustin n'est pas «typiquement occidentale» mais «communément traditionnelle» (293), en continuité avec les auteurs grecs et latins qui le précèdent: le point de départ de la pensée d'Augustin n'est pas l'unité d'essence mais les trois personnes qui sont un seul Dieu (294–300). Pour expliciter ce point, B. Studer propose d'appliquer au Père la distinction élaborée par Augustin à propos de la Sagesse et la Charité: le nom «Deus» désigne *communément* les trois personnes, mais s'applique *proprement* au Père (300–302). La pensée d'Augustin en ce domaine n'a rien d'une spéculation détachée de l'Ecriture: il s'agit d'un exercice de l'esprit (*exercitatio mentis*) pour aimer la Trinité, dans un propos sotériologique. La réception d'Augustin durcira de manière unilatérale les traits de la polémique anti-arienne (insistant sur l'unité d'essence), avec un accent qui n'est du reste pas typiquement occidental. Mais, dans tous les cas, l'interprétation issue de Th. de Régnon ne rend pas compte de la pensée du docteur africain: Augustin n'a pas développé une théologie trinitaire occidentale, mais il représente en ce domaine la foi commune de l'Eg-

lise antique (310). Ce résultat, qui n'est pas isolé dans les recherches actuelles, nous paraît de première importance pour corriger en profondeur les schémas d'interprétation qui régissent trop souvent les études d'histoire de la théologie trinitaire. La pneumatologie d'Augustin présente des traits semblables (311–327). Examinant le quinzième livre du *De Trinitate*, B. Studer établit que les deux thèses majeures d'Augustin, à savoir l'identification de l'Esprit avec la Charité et sa procession du Père et du Fils, sont le fruit d'une *exercitatio mentis* qui, plus qu'à une analogie anthropologique déshistoricisée, doit sa valeur à son propos biblique et sotériologique unissant la théologie et l'économie. La pneumatologie d'Augustin place l'Esprit à la source de la vie chrétienne et de l'union ecclésiale, visant à manifester que le fondement de l'existence chrétienne et le lien des chrétiens résident dans la Charité dont le Père et le Fils s'aiment éternellement.

Le propos sotériologique d'Augustin apparaît avec davantage de clarté encore dans l'étude des rapports que la foi entretient avec l'histoire suivant le *De Trinitate* (329–373). Reprenant le thème de la connaissance historique comme base de la religion chrétienne (cf. 67–95), B. Studer synthétise l'importance de cette connaissance historique pour la foi trinitaire: elle intervient dans l'acte raisonnable par lequel le croyant se confie aux témoignages historiques de la foi, mais aussi dans les événements historiques qui constituent l'objet de cette foi, ainsi que dans l'*intellectus fidei* qui se réfère aux expériences historiques (345–348, 372). Le thème central se trouve ainsi dans la correspondance de l'économie et de la théologie chez Augustin: la dispensation du salut (mission du Fils et de l'Esprit) manifeste et symbolise la réalité éternelle de la Trinité (359–362, 373). Davantage qu'à l'examen des facultés de l'âme, c'est à ce fondement sotériologique de notre connaissance de la Trinité que sont liés les thèmes de l'Esprit comme Charité et sa procession du Père et du Fils. La conclusion mérite d'être notée: la contribution principale d'Augustin ne réside pas dans des spéculations trinitaires mais dans sa saisie profonde de la relation entre l'économie et la théologie (368). Ici encore, Augustin ne représente pas une rupture mais porte à son expression la plus achevée un thème traditionnel, en Orient comme en Occident, dont B. Studer montre l'importance chez Origène et Ambroise notamment (409–424).

Il faut relever enfin l'évaluation critique très intéressante du néonicénisme (425–444). B. Studer critique l'insuffisance de la thèse historiographique commune, telle qu'on la trouve aujourd'hui encore dans les plupart des travaux, qui définit le néonicénisme par la formule trinitaire *mia ousia, tres hypostaseis*. Au jugement de l'A., cette thèse limite arbitrairement le néonicénisme aux années 380, en accordant trop d'importance au vocabulaire technique et en se concentrant de façon exagérée sur le terme *homoousios* dans une interprétation trop étroite (427–433). B. Studer propose de prendre en compte la théologie trinitaire de façon plus complète (liturgie, exégèse biblique), en suggérant trois thèmes où se noue la relation de l'économie et de la théologie: la filiation divine du Christ (manifestée par sa filiation vécue dans l'humanité, par l'obéissance), l'échange trinitaire des trois personnes divines (en lien à la communion des fidèles dans l'Eglise), et le mystère de l'amour divin (don et

réponse d'amour des personnes). Cette critique apporte d'utiles éléments pour renouveler non seulement les études historiques mais aussi l'intelligence théologique de la réception de Nicée.

Bien que cet ouvrage ne constitue pas une synthèse, on n'a guère de peine à percevoir les idées maîtresses qui permettent de nouer une vue synthétique de la théologie trinitaire patristique: l'usage plein de l'Écriture, la place de la liturgie, le lien intime de l'économie et de la théologie, la visée sotériologique de la pensée trinitaire des Pères, l'exercice spirituel que constitue la réflexion théologique au service de la vie des chrétiens. Sur plusieurs questions, B. Studer apporte des éléments importants pour renouveler les thèses communément véhiculées, notamment sur l'apport d'Augustin et sur le caractère traditionnel de sa pensée trinitaire. Sur un point, pourtant, nous hésitons à suivre l'A.: B. Studer estime en effet que, à la suite de la pensée patristique (et suivant le vocabulaire biblique, à quelques exceptions près, ainsi que la liturgie), notre théologie contemporaine gagnerait à réserver le nom «Dieu» à la personne du Père. Cette proposition présente des avantages, mais elle comporte aussi le risque de refléter aujourd'hui une conception pré-relationnelle du Père (le Père serait alors conçu purement et simplement comme «Dieu» et ne serait pas découvert comme Père dans et par sa relation au Fils et à l'Esprit); cela pourrait constituer un notable appauvrissement de la réflexion trinitaire. Sur le plan historique, B. Studer critique la réception unilatérale d'Augustin dans la tradition médiévale (primauté donnée à l'unité d'essence en Dieu); il explique à ce sujet que Thomas d'Aquin a introduit un traité *De Deo uno*, de teneur principalement philosophique, placé avant l'étude de la foi trinitaire (308). Cette critique, qui reprend manifestement celle de Rahner, ne résiste pourtant pas à un examen approfondi. L'expression *De Deo uno* ne se trouve du reste pas chez Thomas d'Aquin, qui considère en réalité les attributs essentiels de la Trinité, et cela dans une authentique perspective théologique et trinitaire (voir G. Emery, «Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin ?», *RTh* 98 [1998] 5–38). Pour manifester la spécificité d'Augustin face à sa réception dans la théologie occidentale ultérieure, B. Studer souligne que la réflexion augustinienne sur l'analogie tirée de l'âme humaine constitue une *exercitatio mentis* visant à stimuler l'amour pour la Trinité (309 *et passim*). Ici encore, il convient de ne pas céder aux schémas d'interprétation simplifiés. Rappelons simplement que Thomas d'Aquin considère également ses propres réflexions sur les analogies trinitaires, sur la notion de relation et sur la notion de personne en Dieu, comme un exercice fondé sur l'Écriture pour la consolation des fidèles (*ad fidelium quidem exercitium et solatium: Summa contra Gentiles* I, ch. 9). La pensée trinitaire de Thomas d'Aquin pourrait se révéler bien plus proche d'Augustin que B. Studer ne le laisse entendre. Dans tous les cas, les remarquables travaux de B. Studer fournissent d'importantes impulsions non seulement pour la recherche patristique, mais aussi pour la réflexion trinitaire contemporaine dans sa quête des idées organisatrices d'une pensée systématique.

GILLES EMERY

Juvénaïl Ilunga Muya, *L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique*. Bonn: Borengässer 2000. 237 p. (Begegnung 9). ISBN: 3-923946-50-3.

L'expérience comme principe herméneutique et épistémologique occupe une place centrale dans la théologie contemporaine. L'A. l'aborde dans sa figure moderne de la pluralité avec pour objectif de l'établir comme un lieu théologique. La pertinence et la fécondité du thème de l'expérience de la foi pour la réflexion théologique se manifeste, de façon plus particulière, dès les années 70. Que l'on pense dans le monde anglo-saxon à G. Baum ou A. Dulles, pour l'espace germanophone à G. Ebeling, H. Stirnimann, W. Kasper, ou en France, l'oeuvre très originale de J.-P. Jossua.

L'élucidation du concept d'expérience par H.-G. Gadamer dans *Vérité et méthode* (II, II, 3b) en révèle les articulations fondamentales et les enjeux décisifs. La tâche proprement théologique sera de formuler les critères d'évaluation de la valeur normative de l'expérience humaine, vécue à partir de la tradition de la révélation, au sein de la temporalité et de l'historicité des cultures et de la liberté. Quant à la pluralité, elle apparaît comme catégorie distinctive de l'expérience postmoderne de la réalité, exaltant l'altérité et la différence. Le but de l'ouvrage est alors d'argumenter la démarche théologique de telle sorte que la pluralité ne soit pas neutralisée mais, au contraire, valorisée et fondée comme élément structurant du réel et de la pensée en toutes leurs dimensions, en particulier celle de l'ouverture à la transcendance.

La réflexion se développe en cinq chapitres très denses. Le premier (7–35) détermine le lieu de la question et définit la problématique surtout à partir de la structure narrative de l'expérience selon P. Ricoeur (20–35). Le deuxième chapitre (36–78) envisage la pluralité comme catégorie radicalisée de la postmodernité. Ce moment de la pensée ne remet, cependant, pas en cause les acquis majeurs de la modernité elle-même, axés autour du procès d'individualisation d'une subjectivité reconnue comme inviolable et consciente de son autonomie. Le corollaire en est la progressive différenciation des sphères de l'«être ensemble» et de l'activité humaine (politique, religieux, éthique, juridique, économique etc.), chacune étant dotée de sa rationalité propre. En revanche, est contestée la figure de la raison dans sa prétention universaliste, avec ses dérives de violence totalitaire et d'instrumentalisation techno-scientifique de la nature et des sociétés. L'analyse présentée ici part de la mise en évidence par M. Weber du «polythéisme des valeurs» régnant dans le monde moderne. Elle se poursuit par le rappel de l'abandon des visées de totalité dans l'univers scientifique du XXe siècle (Einstein, Heisenberg, Gödel), soulignant le caractère irréductible de la pluralité, jusqu'à la réflexion de J. Derrida sur la déconstruction de la métaphysique et l'élaboration du concept philosophique de «postmoderne» (par J.-F. Lyotard) qui débouche sur la visée éthique de la justice dans *Le différend* (en 1983). Une idée de la justice et une pratique qui ne serait pas liée à la valeur jugée ambiguë du consensus (contre J. Habermas). Des considérations critiques (74–78) montrent qu'après la déconstruction, la philosophie ne peut simplement renvoyer à l'autonomie et à l'hétérogénéité. Elle a à manifester la dimension relationnelle au sein de la pluralité. Tel est l'énoncé central de la thèse qui va développer une idée du tout comme unité

ouverte, conjointe à la conscience principielle des limites et de la diversité dont la fonction est d'écarter le risque d'absolutiser un discours particulier.

Le chapitre 3 (79–109) est consacré à ce problème du rapport de la pluralité à l'unité, dans l'horizon de la question de la vérité. L'A. reprend le discours moderne de la critique de la métaphysique (Heidegger, Lévinas, Habermas) pour dégager les conditions de l'accès à Dieu et celles d'un discours sur l'Absolu qui sauvegarderait son altérité radicale. Il y va donc de la critique de la métaphysique dans son rapport à la théologie. La réflexion doit-elle se porter au-delà de la métaphysique ou se déployer en un nouveau «penser» post-métaphysique? Pour l'A. il n'y a pas alternative mais complémentarité entre l'analyse heideggerienne manifestant l'impossibilité d'identifier Dieu et l'Être selon l'onto-théologie moderne et la reconstruction éthique de la métaphysique par E. Lévinas découvrant dans le «visage» la trace de l'Absolu. Il y va d'un chemin qui mène vers l'Autre, en extériorité, par la voie de l'analogie (W. Schulz), d'une relation où la pluralité inhérente à l'expérience de la réalité peut être reliée à la question de l'unité.

Après cette élucidation de la précompréhension philosophique du discours sur Dieu dans le cadre de la problématique envisagée, le chapitre 4 (110–135) étudie l'oeuvre de théologiens où l'expérience est l'élément décisif de la constitution de la foi. L'A. en voit l'origine chez F. Schleiermacher et son sentiment de dépendance absolue qu'il identifie à la conscience d'être en relation avec Dieu. Pour P. Tillich, en écart par rapport à K. Barth, si l'expérience n'est pas à la source de la théologie, elle en est cependant le *medium* indispensable. Ce qui est manifesté par la méthode de corrélation entre la vérité du message chrétien et l'interprétation de cette vérité dans toutes les dimensions de l'expérience humaine de chaque génération, tant personnelle que sociale. Puis est abordé le tournant anthropologique pris par K. Rahner et théatisé dans le concept d'expérience transcendantale. Il débouche sur la compréhension de la théologie comme mystagogie, confrontation permanente entre l'objectivité de la révélation (comme libre autocommunication de Dieu en sa grâce de pardon et de communion) et la subjectivité humaine qui expérimente le salut comme rencontre avec le Mystère de la vie. Enfin, dans l'oeuvre de E. Schillebeeckx, l'expérience chrétienne est élevée au rang de principe herméneutique de la théologie. Loin d'être le lieu de vérification de quelque chose qui aurait été élaboré ailleurs, «le monde des expériences humaines est l'unique entrée qui permette de déboucher sur quelque vérité que ce soit» (131). La dernière partie de la grande christologie du théologien néerlandais, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (en 1982) met en évidence, et développe concrètement, le caractère médiatisé de toute expérience, celle de la foi en Jésus-Christ comme révélation de Dieu étant paradigmatique à cet égard. Il montre comment peut s'y manifester un *novum* radical dont la rencontre peut nous transformer en ce qui concerne le plus profond de notre vie personnelle et sociale. L'instance éthique acquiert ainsi une priorité herméneutique où le sens de la responsabilité envers autrui constitue le critère de la fidélité à Dieu.

Trois principes structurent alors l'espace de l'expérience et du témoignage chrétiens: la relation, donnée, à Dieu transcendant; la dignité de la personne

humaine; la fraternité humaine fondamentale. Comment seront-ils repris en contexte de pluralité? C'est l'objet du chapitre 5: *La théologie en régime de pluralité* (136-185). Il s'ouvre sur une analyse très pertinente de l'acte et de la confession, plurielle, de la foi qui trouve son unité dans la visée du Christ vivant aujourd'hui. Anthropologiquement, c'est l'identique conversion de tous les croyants qui l'assure, ainsi que leur insertion dans l'Église confessant la foi à la 1^{ère} personne du pluriel: «nous croyons». Historiquement, dans la diversité des époques et des cultures, les formes plurielles de la confession de foi chrétienne auront pour principe d'unité leur capacité à converger dans la confession de la *pistis* de Nicée-Constantinople reconnue, canoniquement et de façon définitive, comme l'expression «pure et entière» de la foi des Apôtres par le Concile de Chalcédoine en 451. Affirmer la pertinence théologique de l'expérience de la pluralité amènera alors à déplacer la réflexion des couples transcendance-immanence, nécessité-contingence, à un penser ensemble la liaison irréductible de l'eschatologique et de l'historique. Le mystère de Dieu en son altérité et la foi en l'incarnation du Fils de Dieu qui a pris chair dans l'histoire trouveront leur expression dans une théologie narrative, plus proche du témoignage des événements du salut et de la structure de l'expérience humaine. L'apport de P. Ricoeur est évidemment décisif dans cette tâche, ainsi que celui de E. Jüngel, J.-B. Metz, D. Mieth et E. Schillebeeckx. Ce dernier, dans sa christologie, met en oeuvre et fonde la nécessaire articulation entre théologie narrative et théologie argumentative dans un processus de complémentarité et de réciprocité. Un exemple frappant en est donné en Lc 10,27–37 où le récit du bon samaritain apporte une réponse à la question argumentative du légiste. La troisième partie de ce chapitre (156–185) envisage les formes concrètes de la réalisation de la pluralité en abordant deux thématiques centrales de l'existence chrétienne, la liberté et le scandale du mal.

La Conclusion générale (186–197) opère un vaste bilan de la recherche sur le christianisme comme expérience de l'altérité reprenant la démarche à partir du témoignage chrétien comme être présent au monde dans sa pluralité. Comment comprendre la prétention chrétienne à l'universalité et l'affirmation de l'unicité de la médiation du Christ pour le salut de tous les humains? C'est par le recours à l'expérience narrative que nous pourrions saisir comment la singularité chrétienne n'est ni particularisme, ni exclusivisme, mais bien universelle et décisive. L'universalité du christianisme exige, de ce fait, une narration de ce qu'est l'accomplissement humain en vue de donner à l'autre (espace de l'intersubjectivité) et aux autres (espace du témoignage public) la possibilité d'accéder à ce que nous disons de notre expérience. C'est dans le témoignage de l'Église rendu au Royaume de Dieu qui a fait irruption dans l'histoire et par le récit de Jésus de Nazareth que les hommes auront accès à cette universalité (195). Le statut sotériologique de l'autre religion n'est pas élucidé, mais dans l'expérience, comme lieu de rencontre, un espace de dialogue avec l'autre en son altérité, est ouvert.

La démarche engagée dans cette thèse nous paraît pertinente et riche de promesses. Elle prend en charge le tournant anthropologique consécutif au développement de la modernité occidentale depuis le XVe siècle et le ressaisit

dans l'expérience de la pluralité comme figure centrale de la «postmodernité.» Elle l'établit en vrai lieu théologique interprétant notre relation à l'Altérité transcendante de Dieu, par la médiation du Fils, Verbe incarné dans l'histoire des hommes, transformant le rapport de chacun aux autres et au monde, pour un avenir de justice et d'amour. L'ouvrage de J. Ilunga Muya constitue une synthèse exemplaire. Elle définit une problématique précise, l'explore et l'argumente dans les domaines principaux où elle apparaît: la sociologie, la philosophie et la théologie. La bibliographie (199–231) témoigne de la qualité d'une recherche ouverte à toutes les grandes cultures occidentales, attentive aux traditions confessionnelles catholique, protestante et orthodoxe. Près de 400 auteurs sont cités et leur contribution critiquement intégrée à la réflexion. Nous ne pouvons que recommander cet ouvrage pour une introduction sérieuse aux tâches et à la réflexion actuelles de la théologie. Signalons aussi le résumé détaillé du travail en allemand (XI–XXXIX).

Quelques remarques terminales. La rédaction du texte est correcte, mais malheureusement influencée parfois par le style, germanophone, anglophone ou italophone, des sources. Surtout la répartition de la matière entre le texte et les notes souffre d'un certain déséquilibre en faveur des notes, ce qui ne facilite pas la lecture. Enfin, une question ne peut manquer d'être posée, J. Ilunga Muya est prêtre congolais, or la pluralité analysée dans l'expérience humaine et chrétienne n'apparaît pas dans la relation aux cultures africaines. Il promet d'aborder la problématique en ce contexte (4) et s'en explique (38). Nous exprimons le vif souhait d'une réalisation prochaine de ce projet.

ROGER BERTHOUSOZ

Jan-Heiner Tück: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage.* Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1999. 295 S. ISBN: 3-506-79160-5.

Als Vater der «neuen» politischen Theologie und Diagnostiker der geistigen Situation der Zeit ist Johann Baptist Metz seit etwa drei Jahrzehnten eine der markantesten Gestalten deutschsprachiger Theologie – und nicht zuletzt weil er sich bewußt der gängigen akademischen Theologieproduktion verweigert, «keine reine Buch-Theologie und keine reine Kollegen-Theologie» (T.R. Peters) schreiben will, sich eines eher essayistischen Stils bedient und kein eigentliches Hauptwerk, sondern eher pointierte sprachmächtige Aufsätze zu den theologischen Fragen der Zeit vorgelegt hat. Für die Auseinandersetzung mit ihm gilt, was ein Schüler geschrieben hat: «Es ist schwer, ihn zu fassen und angemessen darzustellen.» Viele Arbeiten über Metz' Werk bleiben in der Tat im Zauber seiner Sprachmächtigkeit gefangen und kommen daher über die Paraphrase nicht hinaus. Für die Auseinandersetzung mit Metz gilt auch, was dieser selbst über seinen geistigen «Großvater» Ernst Bloch geschrieben hat: Oft kann man nur im Widerspruch zu ihm von ihm lernen.

Vorliegende Tübinger Dissertation ist diesem Prinzip gefolgt. Sie würdigt durchwegs Metz' Verdienste um die Gottesrede in der Welt von heute; aber

sie läßt sich nicht von seiner Sprachmächtigkeit blenden, sondern formuliert eine berechtigte Anfrage an Metz. Die Hauptthese der Arbeit ist, daß die Christologie bei Metz spätestens seit der Wende zur «politischen Theologie» (1966), besonders aber seit der Wahrnehmung von Auschwitz und dem Plädoyer für eine theodizee-empfindliche Theologie (1978) in den Hintergrund tritt, so daß die soteriologische Bedeutung des Kreuzes kaum noch zur Geltung gebracht wird. Demgegenüber konfrontiert der Vf. Metz mit folgender Frage: «Hat christliche Theologie, die den Zeitindex «nach Auschwitz» ernst nimmt, zugleich aber an der universalen Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi festhält, nicht die Aufgabe, die versöhnende Kraft des Kreuzes angesichts zerrütteter Täter-Opfer-Konstellationen zu bewähren?»

Nach einer Einleitung in Problemhorizont, Fragestellung und sprachliche Form der Metzschen Theologie (11–21) folgt eine kritische Darstellung der drei Hauptphasen: die Legitimierung der Neuzeit im Horizont der Inkarnationstheologie (bis 1966, erster Teil: 22–84), die Ambivalenz neuzeitlicher Emanzipationstheorien im Horizont der neuen politischen Theologie (bis 1978, zweiter Teil: 85–154), «Auschwitz» als Anstoß zu einer theodizee-empfindlichen Theologie (ab 1978, dritter Teil: 155–220). Abgeschlossen wird die Arbeit mit sieben Thesen des Vf. zu einer theodizee-nahen Christologie im Horizont der radikalisierten Moderne nach Auschwitz (221–265). Bei der kritischen Darstellung der Metzschen Theologie deckt der Vf. deren Schübe oder Diskontinuitäten (K. Lehmann) auf, die für Metz freilich eine kohärente «dialektische» Entwicklung darstellen. Der Hauptbruch wird markiert mit dem Übergang von der «inkarnatorischen» Legitimierung der Neuzeit (Theologie der Welt) zur neuen politischen Theologie. In der ersten Phase wird nämlich eine massive christologische Engführung konstatiert, die in der These von dem biblisch-christlichen Ursprung der Neuzeit im allgemeinen und von deren Geburt aus dem Geist christlich-thomanischen Denkens im besonderen zum Ausdruck kommt. Der Vf. vermerkt zwar, daß Metz sich mit denjenigen, die auf die theologische Ambivalenz der Neuzeit bzw. auf die katastrophische Seite («Auschwitz») der neuzeitlichen Fortschrittsgeschichte (Guardini, De Lubac) oder auf deren nicht-christlichen Ursprung (Blumenberg) aufmerksam gemacht haben, nicht näher auseinandersetzt, attestiert ihm aber eine durch und durch christologische Grundlegung seiner Theologie der Welt (80–83): Die Menschwerdung Jesu Christi wird als ein Ereignis von universaler Relevanz betrachtet und geschichtstheologisch wie soteriologisch bedacht; Metz vertritt hier eine christozentrische, den hermeneutischen Vorrang des Neuen Testaments voraussetzende Sicht der Geschichte; die Passion Christi wird als Vorbild für die Christen in der Welt von heute herausgestellt, alles Leiden wird als Teilnahme am Leiden Christi verstanden und auf das Kreuz bezogen. Mit dem Entwurf einer neuen politischen Theologie als handlungsorientierter Hermeneutik der Glaubenstraditionen angesichts der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte verschiebt sich Metz' theologischer Horizont von der Inkarnationstheologie zur Eschatologie. Akribisch analysiert der Vf. die wichtigsten Kategorien der neuen politischen Theologie: Entprivatisierung, Zukunftsprimat, Praxisprimat, eschatologischer Vorbehalt, Leidenserinnerung, narrative Theo-

logie, mystisch-politische Doppelverfassung der Nachfolge, Solidarität, apokalyptisches Zeitbewußtsein ... Metz wird hier eine differenzierte Behandlung der menschlichen Leidensgeschichte (als soziale Unterdrückungs- und politische Gewaltgeschichte, als Schuldgeschichte und schließlich als eine Geschichte der Toten) bescheinigt, die für eine an einem unfassenden Heils- und Erlösungsverständnis orientierten Soteriologie weiterführend ist. Zugleich aber wird konstatiert, wie wenig Metz die Kategorie *memoria passionis, mortis et resurrectionis* christologisch vertieft hat, wenn man von den eher narrativen Versuchen im Synodendokument *Unsere Hoffnung* (1975) oder im Büchlein *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge* (1977) absieht. Das christologische Defizit wird im dritten Teil der Arbeit zum dominierenden Sujet, da Metz seine theodizee-empfindliche Theologie nach Auschwitz mit einer dezidierten Kritik an trinitarischen Kreuzestheologien (Balthasar, Moltmann und Jüngel u.a.) sowie mit einem Plädoyer für einen «biblischen» Monotheismus im Geist der anamnetischen Vernunft und der Klagegebete Israels verbindet. Das Desiderat einer Soteriologie, die den unschuldig Leidenden gerecht wird, führt Metz nicht nur zur Kritik an der augustinischen Erlösungslehre, sondern auch zu einer grundsätzlichen Infragestellung der trinitarischen Theo-Logik der christlichen Gottesrede als «Hellenisierung» der biblischen Gottesrede und Verrat am Geist Israels. Der Vf. zieht folgendes Fazit: «Der Gedanke jedenfalls, an dem sich alle Varianten trinitarischer Kreuzestheologie entzündeten, ist der, daß dem Leiden, das Gott in seinem Sohn aus freien Stücken auf sich genommen hat, um sich mit allen Leidenden zu identifizieren, eine erlösende und rettende Kraft zukommt. Dieser Gedanke aber scheint bei Metz nahezu erloschen. Es entsteht letztlich der Eindruck, als komme das Festhalten am soteriologischen Potential des Geschehens von Golgotha angesichts der Greuel des 20. Jahrhunderts einem theologischen Anachronismus gleich. Der durchlittenen Erfahrung der Abwesenheit Gottes entspricht – so scheint es – allein eine negative Theologie, die sich als klagende Rückfrage an Gott, den Unbegreiflichen, artikuliert» (204). Auch in seinen jüngsten Arbeiten klammert Metz kreuzestheologische oder soteriologische Überlegungen nahezu völlig aus: «Über eine Erinnerung an den Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz hinaus finden sich dort kaum Reflexionen, die die Frage nach der Vereinbarkeit von Gottesglauben und realem Unheil im Horizont der Christologie bedenken würden» (219). Metz ist sich des christologischen Defizits seiner Theologie durchaus bewußt, hat aber in der Tat in den jüngsten Arbeiten nur sein Plädoyer für eine theodizee-empfindliche Theologie und eine «Karsamtagschristologie» reaffirmiert (vgl. z.B. seinen Essay «Auf dem Weg zur geschuldeten Christologie», in: Jürgen Manemann/Johann Baptist Metz (Hgg.), *Christologie nach Auschwitz*. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters. Münster 1998, 99–103; J.B. Metz, «Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz», in: *StZ* 218 [2000] 755–760). Demgegenüber schließt der Vf. seine Untersuchung mit sieben Thesen zu einer theodizee-nahen Christologie ab, die Auschwitz von Golgotha her zu bedenken versuchen und als weiterführende Diskussionsanstöße zu betrachten sind, ohne die Differenz zwischen christlichem und jüdischem Selbstverständnis einzuebennen. Diese Thesen ge-

hen vielfach mit Metz über Metz hinaus und haben unterdessen eine beachtliche Diskussion ausgelöst, auf die der Vf. im Nachwort der 2001 erschienenen 2. Auflage eingeht.

Verglichen mit anderen Dissertationen über Metz' Werk besticht diese durch ihre analytische und synthetische Kraft. Sie legt die inneren Widersprüche und Schübe der Metzschen Theologie offen, enthält scharfsinnige Beobachtungen zu manchen bisher kaum wahrgenommenen Themen (wie etwa die Haltung Metz' zur revolutionären Gewalt in den späten sechziger und den frühen siebziger Jahren) und untermauert konsequent die Hauptthese vom progressiven Zurücktreten der Christologie, des *proprium christianum* in der Metzschen Theologie zugunsten eines theodizee-empfindlichen «biblischen» Monotheismus. Auch wenn man hier und dort die Akzente anders setzen würde (Bei der Erklärung des Zurücktretens der Christologie in der Metzschen Theologie nach der Wahrnehmung von Auschwitz und der Theodizeefrage verdiente m.E. die Kategorie des «jüdischen Korrektivs», von der Metz 1972 spricht, eine stärkere Beachtung; in diesem Zusammenhang wäre auch der Frage nachzugehen, warum Metz die noch 1977 angekündigte Auslegung des christlichen Credo unter dem Titel *Der Glaube der Christen* nach der Auschwitz-Wende 1978 nicht mehr in Angriff genommen hat; wird Metz' Diagnose von einem leidunempfindlichen Christentum im grossen und ganzen der Christentumsgeschichte gerecht, in der viele Nachfolgegestalten das Christentum als die Religion der «Barmherzigkeit» und des «Mitleids» eindrucksvoll gelebt haben? Welche hermeneutische Relevanz kommt den wahren Zeugen Christi angesichts des historischen Versagens einzelner Christen wie der kirchlichen Institutionen zu? Findet sich die Diastase zwischen bezeugtem und verratenem Glauben nicht auch im Judentum?), ist dem Vf. für diese sachliche, scharfsinnige und den theologischen Diskurs der Neuzeit weiterführende Untersuchung zu gratulieren. Metz' «jüdisches Korrektiv» entspringt, besonders nach 1978, der tiefen Trauer darüber, daß man der Geschichte der Theologie – genauso wie Georg Simmel es der Geschichte der Philosophie vorgeworfen hat – die Leidensgeschichte der Menschheit so wenig ansieht und anhört; daß Kirche und Synagoge mit dem Rücken zueinander lebten und die erste mit der Zeit vergaß, wo sie ihre Wurzeln hat; daß Auschwitz, dieses «Attentat auf alles, was uns hätte heilig sein müssen», möglich – und in Deutschland möglich – war. «Korrektive», hielt Metz 1977 als Einführung in seine «unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik» fest, «übertreiben, um das als Gefahr oder auch als Not Gefühlte bzw. Gesehene zu verdeutlichen. Das sollte bei der Beurteilung dieser (Thesen) nicht vergessen werden». Man kann Metz in der Tat nicht dankbar genug sein für die sprachliche Schärfe, mit der er seit den siebziger Jahren das «empfindliche» Nachfolge-Christentum vertreten und ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes eingeklagt hat. Metz hat erkannt, daß es, wie Karl Barth 1966 in seinem Testament annahmte, «schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum». Seine Hauptthese, nämlich daß wir Theologie als «Theodizee» betreiben, nach Jerusalem statt nach Athen schauen, an das (monotheistische?) Juden-Christentum anknüpfen und vom hellenisierten (tri-

нитарischen?) Christentum vielfach Abschied nehmen sollten, ist allerdings, wie diese Arbeit zeigt, kritisch zu hinterfragen. Läßt sich Theologie auf Theodizee, auf negative Theologie reduzieren, das Gebet auf den Aspekt der Klage, auf das an Gott gerichtete Schreien inmitten von Unrecht, Leid und Elend, auf ein Gottvermissen im Karsamstag der Geschichte, auf eine Rückfrage an Gott, die schließlich fast verstummt? Gewiß, nach Auschwitz ist eine Revision der Christentums- und Theologiegeschichte nötig. Aber sollte dabei für Christen nicht weiterhin gelten, daß Jesus Christus der hermeneutische Schlüssel zur Rezeption des biblischen Monotheismus ist? Das Beklagen der sogenannten Hellenisierung bzw. Theologisierung als christliche Auflösung des monotheistischen Prinzips in die Trinitätstheologie hinein verkennt zum einen, daß der Weg bis Chalcedon eher der Weg einer «rückläufigen Hellenisierung» (A. Grillmeier) war, um den christlichen Glauben vor der Auflösung in den arianischen Platonismus zu retten, und zum anderen, daß die christologischen und trinitarischen Dogmen nötig waren, um den Glauben an Gottes endgültige Selbstoffenbarung in Jesus Christus angesichts des Polytheismus der Römer und des Nationalmonotheismus der Juden im Denken der Griechen zum Ausdruck zu bringen. Statt auf die Sachlogik der christlichen Glaubensüberlieferung seit ihren Anfängen zu achten, scheint Metz die Christentums-geschichte nach dem bedauerlichen Ende des Juden-Christentums für eine «Verfallsgeschichte» zu halten, für einen Verrat am Geist Israels. Schließlich wäre noch zu fragen, ob die Umarmung des Judentums – will das der Hauptstrom im Judentum überhaupt? Ist das nicht wieder eine neue subtilere Form der Vereinnahmung? – durch ein Christentum, das sich nunmehr als «potenziertes Judentum» versteht und auf das *proprium christianum* verzichtet, den jüdisch-christlichen Dialog auf die Dauer wirklich zu fördern vermag. Es gibt nicht nur eine «untergründig reaktionäre» oder «tendenziell antisemitische» (T.R. Peters) Kritik an den Judaismen der Metzschen Theologie, sondern, wie nicht zuletzt diese Dissertation bezeugt, auch eine seriöse, der sich Metz und seine Schüler mit theologiehistorischem Problembewußtsein stellen sollten, statt sich dagegen zu immunisieren.

Metz ist «ein genauso hellhöriger wie origineller, vielfach inspirierter wie inspirierender Theologe» (T.R. Peters), einer, von dem man auch dann lernt, wenn man meint, ihm widersprechen zu müssen, ein philosophierender Theologe mit Gottespassion, der Gott angesichts der Katastrophen der Geschichte bitter vermißt. Auch in der essayistischen Eigenart und der bewußten Einseitigkeit eines «jüdischen Korrektivs» gehört seine Theologie zu den wichtigsten Markierungen nachkonziliarer Theologie. Sie enthält, alles in allem, mehr Diagnosen als Therapien, mehr Fragen als Antworten; aber gerade so stiftet sie jene produktive geistige Unruhe, die zu neuen Ufern führen könnte. Auch dies geht aus der Arbeit von Jan-Heiner Tück hervor.

MARIANO DELGADO