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): **37 (1990)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Eberhard Schockenhoff: Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, vol. 1. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1987, 614 p. (Tübinger theologische Studien 28).

«Bonum hominis», quel est le bien de l'homme? Cette question ne peut laisser personne indifférent. Aussi ce livre qui l'étudie longuement mérite-t-il notre attention. Il y répond en prenant comme base une notion qu'on est en train de redécouvrir aujourd'hui, entre autres, dans la philosophie américaine: la vertu. A la différence de la morale des actes qui régna notamment dans la casuistique, l'idée de la vertu nous rend attentifs aux qualités de l'homme, qui commandent l'agir moral et lui donnent sa densité humaine. Rendre à la vertu une place de premier plan, implique une certaine anthropologie et toute une réorganisation de la morale, mais aussi une conception renouvelée des rapports de l'homme avec Dieu, car la Révélation chrétienne a suscité des vertus d'une nature particulière, comme la foi, l'espérance et la charité. En faisant porter son étude sur le bien de l'homme et la vertu, l'A. touche un des points névralgiques des débats actuels en morale: la spécificité de la morale chrétienne et son rapport avec les valeurs humaines. Faut-il choisir entre une éthique de la raison et une éthique de la foi? Comme le travail est bien mené, il vaut vraiment la peine qu'on s'y arrête.

Si on veut faire du bon travail, il faut consulter les maîtres et les grands modèles. L'A. a pris comme base de sa recherche l'œuvre morale de saint Thomas qui culmine dans la *Somme de théologie,* où les vertus constituent effectivement les piliers supportant tout l'édifice moral. L'A. a fait une lecture à la fois fidèle et renouvelée des textes du Docteur angélique. Regardant l'ensemble à partir de l'idée de la vertu, il s'arrête à chaque point principal, à chacune des étapes du progrès de la pensée pour les éclairer et les ajuster à la lumière des discussions et des interprétations qu'elles ont suscitées, où l'A. sait prendre une position personnelle et justifiée. L'ouvrage nous procure ainsi, sur chaque problème abordé, un état de la question bien informé, assez complet, avec une réponse intelligente, selon sa ligne directrice. L'étude des textes est serrée, fouillée, faisant un usage judicieux de la méthode historique pour arriver à dégager la pensée exacte. L'interprétation est nuancée et ne craint pas de prolonger parfois la pensée de saint Thomas ou de critiquer certaines de ses positions. L'A. sait montrer aussi l'actualité de sa doctrine malgré les différences de la problématique et du langage, et rapprocher ainsi les temps.

Nous ne pouvons pas suivre notre auteur pas à pas, car son ouvrage a pris de l'ampleur. Nous nous contenterons de jeter un regard sur son plan et de relever les points principaux, non sans éprouver du scrupule à laisser de côté des aspects intéressants.

Notons d'abord que l'A. a eu l'excellente idée de placer un résumé à la fin de chaque chapitre et de chaque partie de son livre. C'est une aide réelle pour le lecteur, mais celui-ci aurait tort de s'en contenter, car il y perdrait l'apport des analyses précises que contient chaque étude.

Le plan

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première partie étudie les racines de la conception thomasienne de la vertu dans ses commentaires bibliques et philosophiques et dans ses premières œuvres théologiques, exactement: l'explication des béatitudes selon saint Matthieu, le commentaire de l'*Ethique à Nicomaque,* du IVe livre des *Sentences* de Pierre Lombard et la *Somme contre les Gentils.*

La seconde partie est la plus étendue et expose le développement systématique de la doctrine sur les vertus dans la théologie de saint Thomas. Voici la suite des chapitres marquant le progrès de la pensée: l'enracinement dans la conception de l'homme créé à l'image de Dieu en liaison avec son ordonnance à la béatitude comme fin ultime (2); le lien de la vertu avec la conception de la liberté (3); le rôle des passions dans l'élaboration de la vertu (4); l'étude approfondie des «habitus» (5); le développement systématique du concept de la vertu (6); les vertus infuses et l'action de Dieu dans l'homme (7).

La troisième partie consacre ses trois chapitres aux vertus théologales.

L'ouvrage s'achève par une conclusion qui prend la forme de huit thèses montrant les lignes essentielles et la validité d'une morale des vertus, à l'heure actuelle.

Les premières œuvres de saint Thomas

Nous ne pouvons que féliciter l'A. de s'être arrêté, dès le départ, au commentaire de saint Matthieu et d'avoir montré ainsi l'enracinement évangélique et la dimension chrétienne de la pensée de saint Thomas sur la béatitude et sur les vertus. Nous touchons déjà un point névralgique: la réduction fréquente de ces deux notions essentielles à un niveau philosophique. Le traité de la béatitude serait surtout aristotélicien, et la vertu serait uniquement le résultat de l'effort humain, ce qui la rendrait inapte à exprimer l'œuvre de la foi et de la grâce.

L'analyse du commentaire de l'Ethique montre la grande fidélité de saint Thomas à la pensée d'Aristote et, en même temps, les dépassements qu'il opère discrètement, en poussant certains textes dans la ligne de la révélation chrétienne sur des points capitaux comme la primauté de la vie contemplative sur la vie active en vue de la béatitude en Dieu au-delà de cette vie. Ajoutons qu'in-

tervient certainement ici l'expérience religieuse dominicaine de saint Thomas, comme un contexte de vie et de réflexion.

Dans son commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, saint Thomas a pris l'initiative de glisser une première élaboration de sa doctrine sur les vertus en général et les habitus (*In III Sent.,* d. 23, q. 1) qu'il convient de mettre en relation avec son étude aussi originale de la béatitude (*In IV Sent.,* d. 49), où il associe déjà Aristote à la Bible.

La *Somme contre les Gentils,* où saint Thomas est libre de son plan, ne comporte cependant pas d'étude systématique des vertus parce que la perspective adoptée est le Gouvernement divin sur le monde, alors que la considération de la vertu requiert un regard anthropologique. Peut-être la confrontation avec la pensée juive et arabe, si théocentrique, a-t-elle conduit à laisser de côté cette optique plus humaine.

Ajoutons que les textes des autres œuvres de saint Thomas qui touchent à la doctrine des vertus seront utilisés par l'A. au cours de son étude systématique, que nous abordons maintenant.

L'ordonnance au bonheur et la liberté

Les racines de la doctrine sur les vertus se trouvent effectivement dans la conception biblique de l'homme créé à l'image de Dieu, se développant dans la considération de la finalité qui nous ordonne à Dieu comme à notre béatitude. Telle est la perspective qui domine la morale exposée dans la *Somme*; elle fournit le cadre dynamique où s'inscriront les vertus, comme les principaux moteurs de l'agir moral. L'A. montre bien comment l'anthropologie de saint Thomas se place, pour ces études décisives, dans une perspective théologique et pas seulement philosophique, mais en établissant leur concordance. Par exemple, la béatitude que l'homme peut atteindre ici-bas est ouverte à la béatitude de l'au-delà et en est une préparation.

Nous ne pouvons qu'approuver cette revalorisation de la finalité et de l'ordre à la béatitude comme clef de voûte de la morale, ainsi que la primauté de la théologie dans la pensée de saint Thomas, en accord étroit avec la réflexion philosophique. Philosophie et théologie ne sont pas encore séparées; elles convergent sous l'égide d'une foi intelligente.

Mentionnons un problème de première importance que ne pouvait pas traiter l'A., mais qui n'en conditionne pas moins l'actualisation d'une morale des vertus: l'élimination du traité et de la considération du bonheur dans les morales modernes de l'obligation et du devoir[1]. Oserons-nous replacer l'étude du bonheur en tête de la morale et comment le concevoir? L'A., pour sa part, a bien aperçu la corrélation entre l'ordre à la béatitude et les vertus.

[1] Cf. notre ouvrage: *Les Sources de la morale chrétienne.* Sa méthode, son contenu, son histoire. – Fribourg: Editions universitaires; Paris: éd. du Cerf 1985. (Etudes d'éthique chrétienne 14). – C.R. dans *RT* LXXXVII, 1987, p. 296–300.

L'A. rend bien compte de la conception thomasienne de la liberté qui est à la base de sa doctrine sur la vertu. Coordination entre nature et volonté ordonnant celle-ci au bien, compris dans sa réalité objective répondant au désir, et comme source de perfection. Ainsi la liberté humaine est-elle ordonnée au bien universel vers lequel elle s'achemine par l'acte humain dont l'analyse structurelle, plutôt que psychologique, repose sur l'interaction de l'intelligence et de la volonté. Pour atteindre le bien, la liberté humaine devra se développer par la formation des vertus qui la perfectionnent à l'image de la liberté divine. Dans cette vue, la liberté de pécher reste accidentelle, comme une déficience dont la possibilité tient à la condition de créature.

De nouveau nous voyons se rétablir une coordination entre la liberté de l'homme et Dieu par l'aspiration au bien, comme entre l'intelligence et la volonté qui concourent à l'acte libre pour assurer sa qualité. Le bien n'est plus simplement ce que dicte la loi; mais il répond au désir spirituel et procure une perfection.

En préparation à l'étude de la vertu, l'A. consacre un chapitre à celle des passions. L'optique est tout autre que dans les manuels classiques qui voyaient surtout dans les passions un obstacle au volontaire. Les passions, ou mouvements de la sensibilité, partagées en deux espèces, rattachées à l'irascible ou au concupiscible, à l'affectivité ou à l'agressivité, sont appelées à collaborer à la perfection de l'homme par la formation de la vertu, car celle-ci engage l'entièreté de la personnalité dans l'agir bon. La sensibilité pourra même être le siège des vertus morales, comme la force et la tempérance. Sans doute la sensibilité peut-elle résister et nous entraîner; mais l'œuvre de la vertu est précisément de la rétablir en harmonie active avec nos facultés spirituelles. Il convient de noter aussi que saint Thomas traite des passions en théologien, préparant directement dans ses analyses, p. ex. pour l'amour et l'espérance, l'étude des vertus théologales.

Redécouvrir les habitus

L'A. a eu raison de s'attarder ensuite à l'étude longue et originale consacrée par saint Thomas à l'habitus, qui est une notion fondamentale pour l'élaboration d'une morale des vertus, mais qui perd tout intérêt dans les morales de l'obligation ou du devoir. Sans doute celles-ci sont-elles même responsables de la disparition du terme d'«habitus» dans nos langues occidentales, si bien que nous n'avons plus de mot pour désigner cette réalité humaine qui fait cependant partie de notre expérience quotidienne: la disposition acquise à faire des actes de qualité, comme on dit d'un artisan qu'il a du métier, ce qui vaut aussi pour l'artiste, pour le savant et pour quiconque a acquis la maîtrise dans une activité.

L'A. note que l'habitus se définit d'abord par son rapport de convenance à la nature d'un être et secondement par rapport à l'action qui en procède en vue de la fin et de la perfection propre à cet être. L'habitus qualifie donc l'homme dans son être personnel comme dans ses actes; il n'est pas une disposition adventice facilitant l'action morale; il atteint celle-ci en sa source, dans la personne

singulière, et lui confère le pouvoir d'agir avec spontanéité et aisance en vue de sa perfection propre.

L'observation la plus intéressante de l'A. est de montrer comment l'habitus prend la fermeté qui le distingue de la simple disposition, non seulement de son enracinement dans le sujet par l'exercice, mais encore du bien pris en lui-même, qui est l'objet de l'action. Cette ouverture au bien et à ce qu'on pourrait nommer l'influx de sa réalité, implique dans l'habitus un côté réceptif qui complète son côté opératif.

Comme saint Thomas étudie les habitus en vue des vertus, cette distinction des deux faces de l'habitus prépare directement la doctrine sur les vertus infuses, théologales et morales, qui mettent plus directement en œuvre la disposition réceptive de l'habitus. La fermeté de ces vertus sera la plus grande à cause de la solidité de Dieu qui est leur objet final.

Dans la foulée de sa pensée, l'A. soutient que loin de considérer les vertus infuses comme une espèce accessoire et dérivée de l'habitus, il faut les regarder comme une forme première à cause de l'ouverture spécifique au bien et à Dieu, source du bien, qu'elles réalisent.

Nous hésitons à suivre l'A. quand il affirme que les vertus infuses sont la réalisation première de la notion d'habitus, car il nous semble que saint Thomas a puisé celle-ci d'abord dans l'expérience humaine; mais sans doute peut-on considérer ces vertus comme une réalisation plénière. En tout cas, l'A. nous semble avoir parfaitement raison quand il met en valeur le côté réceptif des habitus, ce qui permet de corriger la conception usuelle qu'on pourrait nommer «activiste» et trop humaine des vertus, de rendre à la notion de vertu sa souplesse et le caractère analogique qui permet de l'appliquer aussi bien aux vertus infuses qu'aux vertus acquises. Cette rectification est indispensable pour construire solidement l'organisme des vertus chrétiennes et montrer comment s'agencent entre elles, vitalement unies, les vertus théologales et les vertus morales. N'oublions pas non plus les dons du Saint-Esprit qui réalisent d'une façon toute particulière, plus directement même que les vertus infuses, la disposition à la réception de l'action divine, et qui sont nécessaires, selon saint Thomas, pour la perfection de l'agir chrétien. Malheureusement les dons de l'Esprit-Saint ont été mis au rancart de la morale; il ne faut pas s'étonner que les vertus morales infuses aient suivi.

Une vertu ouverte à la force de Dieu

Nous ne pouvons accompagner l'A. dans toutes ses analyses sur la vertu. Ce que nous venons de dire nous explique pourquoi il consacrera un chapitre spécial à défendre et expliquer la doctrine de saint Thomas sur les vertus morales infuses avant d'en arriver aux vertus théologales. Concernant le terme de vertu, il relève justement la convergence, dans l'idée de saint Thomas, entre l'*aretè* aristotélicienne et la *dynamis* biblique, facilitée par la seule traduction *virtus* de la Bible latine. A l'aide de cette notion enrichie, saint Thomas pourra intégrer les matériaux reçus de multiples traditions et construire avec eux une organisation

harmonieuse des vertus, engageant tout l'homme et couvrant tout le domaine de la morale. Dans cette synthèse, les vertus théologales ne sont plus cantonnées dans un secteur de la morale, de fait relativement peu développé, comme dans les manuels classiques. Elles ordonnent de l'intérieur l'ensemble des facultés et des vertus à la béatitude véritable, comme à leur fin ultime.

Existe-t-il des vertus morales infuses?

L'A. expose et défend avec une prédilection visible, avec nuances aussi, la thèse des vertus morales infuses proposée par saint Thomas, puis attaquée par Duns Scot et beaucoup d'autres qui estiment que la charité suffit à mouvoir les vertus morales acquises. Il y a une question de perspective d'abord: saint Thomas ne construit pas d'abord l'édifice des vertus pour planter enfin la charité à son sommet; sa considération part, au contraire, de la charité pour montrer comment elle pénètre dans toutes les facultés et y suscite les vertus nécessaires à leur collaboration: telles seront les vertus morales infuses, que saint Thomas fonde sur un argument de convenance théologique, plutôt que métaphysique, émanant de l'admiration devant l'œuvre de Dieu qui, déjà au plan naturel, agit en habilitant les causes secondes à contribuer par elles-mêmes à son action.

Ajoutons que la doctrine des vertus morales infuses est logique dans une morale des vertus qui établit la coordination entre la grâce et le libre arbitre, comme entre les différentes facultés de l'homme. Elle n'est plus compréhensible dans une morale des commandements, à la manière de Scot, où la vie morale tend à se concentrer dans la volonté, dans la liberté, et la vertu dans la seule charité.

La foi et l'éthique

Les chapitres concernant les vertus théologales sont très intéressants. La foi, comme assentiment à la Vérité première, révèle à l'homme sa béatitude plénière, comme la fin ultime de toute sa vie. Elle forme l'acte premier du retour de la créature spirituelle vers Dieu. Elle nous procure un instinct spirituel et une lumière qui nous montrent la voie. Ainsi comprise, la foi possède une structure eschatologique et apparaît comme une anticipation de la vie éternelle. L'A. est plus prudent pour exposer la dimension pratique de la foi. C'est une fonction seconde que saint Thomas n'explicite guère, mais qu'on peut décrire en faisant appel notamment au don de sagesse dont l'activité pratique s'associe à la charité. Les dons de l'Esprit donnent une dimension pneumatologique à la vie morale, et l'imitation du Christ lui procure un modèle. Quant au jugement moral, la foi y intervient de la même manière que dans le cas des vérités accessibles à la raison et cependant révélées, pour conforter la raison et prévenir les erreurs.

La prudence de l'A. s'explique sans doute par le contexte actuel des discussions qui opposent une éthique rationnelle autonome et une éthique de la foi (*Glaubensethik*). Pour notre part, nous irions plus loin que lui dans l'affirmation

de la fonction pratique de la foi, de son rôle dans la morale. On a trop limité l'intervention de la foi en morale à quelques obligations concernant le Credo et l'acte de foi. On a trop séparé la foi et la morale. Si saint Thomas place la foi en tête des vertus, cela veut dire qu'avec l'espérance et la charité, elle éclaire et meut de l'intérieur tout l'agir du chrétien. Ne définit-il pas la Loi nouvelle comme la grâce de l'Esprit Saint reçue par la foi au Christ (incluant la rédemption, les sacrements) opérant par la charité, ce qui signifie que la foi illumine comme la charité anime tous les actes, toutes les vertus? La foi cependant ne doit pas être placée en concurrence, mais en concordance avec la raison qu'elle fortifie, rectifie au besoin, et dépasse dans la ligne de la perfection. Elle peut opérer des changements jusque dans les jugements pratiques, car la mesure des vertus infuses est différente de celle des vertus acquises et plus exigeante (I^a–II^{ae}, q. 63, a. 4), dans le cas des dons du Saint-Esprit également, comparés aux vertus qu'ils perfectionnent, selon le bel article où saint Thomas interprète les béatitudes (q. 69, a. 3). Qu'on veuille seulement remarquer que notre Docteur fait la différence selon l'ordre à la perfection, propre à une morale des vertus, et non seulement la seule question du permis et du défendu où tout se ramène au minimum communément requis. Puisque vertus et dons sont connexes, qu'ils forment un unique organisme, nous ne devons pas craindre de dire que la lumière de foi, réfractée notamment par l'enseignement évangélique, peut éclairer et renouveler tous les actes, tous les jugements et les critères pratiques du chrétien, sans aucunement nuire à sa raison. Malheureusement on a fait rentrer l'enseignement moral du Nouveau Testament dans la parénèse, ce qui dispense les moralistes de s'en occuper, alors que c'était une source première pour les Pères et pour saint Thomas.

L'espérance n'est pas seulement un désir

L'A. consacre un bon chapitre à la vertu d'espérance, d'habitude expédiée en deux pages dans les manuels de morale. Ayant pour objet la béatitude promise par Dieu, comme fin ultime, l'espérance n'est-elle pas, de notre côté, le principe dynamique de nos actes dirigés vers cette fin supérieure? En réplique à l'interprétation de Moltmann qui reproche à saint Thomas d'avoir transformé l'espérance chrétienne en une aspiration transcendante, l'A. montre combien la vertu d'espérance est différente d'un simple désir, comment, s'appuyant sur le secours divin comme son objet formel, à la fois active et en attente, elle a une portée eschatologique (de Dieu, on ne peut attendre moins que Dieu), qui entraîne et mesure l'espérance temporelle. L'A. expose comment l'espérance s'exprime dans la prière et il analyse finement le don de crainte. L'espérance prend aussi une dimension communautaire, grâce à la charité qui nous fait espérer pour les autres.

Signalons en passant: l'A. se réfère à notre étude sur «la nature vertueuse de l'espérance» (*RT* LVIII, 1958, p. 405–442, 623–644) lorsqu'il établit la postériorité du *De spe* à l'égard de la *Secunda-Secundae*. Il n'a pas eu connaissance de la reprise que nous avons faite de cet article dans le *Renouveau de la morale chrétienne*

(Tournai, 1964) où nous avons modifié notre position en faveur de la postériorité de la *Somme* (p. 231–233). On y trouve aussi un chapitre intitulé: «Peut-on espérer pour les autres?»

L'A. estime devoir maintenir l'espérance dans le Christ et dans les bienheureux en vue de l'achèvement du Corps mystique, et s'efforce de prolonger la pensée de saint Thomas en ce sens. Mais n'y a-t-il pas dans le Christ plus que notre espérance, lui en qui est contenu tout le secours divin qui fonde notre espérance?

L'amour d'amitié et la charité

Le chapitre consacré à la charité couronne l'ouvrage par une analyse remarquable de la définition de la charité comme une amitié avec Dieu, qui est propre à saint Thomas. L'A. devait affronter les difficiles problèmes de l'amour intéressé et désintéressé, de l'amour physique ou extatique selon Rousselot, avec la subtile ambiguïté du vocabulaire qui existe dans tout le registre de l'amour. Suivant notamment le P. Geiger, il estime, et nous ne pouvons que l'approuver, qu'il faut interpréter chez saint Thomas la conception de l'amour à partir de sa forme la plus achevée dans les créatures spirituelles, l'amitié, et plus précisément selon ce qu'il nomme l'amour d'amitié (amour du bien, d'un être personnel pour et en lui-même). De ce point de vue, on peut comprendre l'amour naturel qui fait la gravitation des êtres vers Dieu, comme un oui primitif (*Ur-Bejahung*) au bien, se réalisant dans l'homme par l'aspiration à la perfection dans le bien. Mais la charité suppose une initiative divine, la communication de la béatitude, qui seule peut fonder une amitié entre l'homme et Dieu malgré leur extrême inégalité. Ainsi s'opère un nouveau centrage de l'amour: il n'a plus son centre dans l'amour naturel de soi, mais dans l'amour de Dieu en lui-même, comme la source dont découle un amour de soi et un amour du prochain participant à l'amour que Dieu nous porte comme créateur et comme ami, dans le mystère du Christ. Tel est l'amour qui devient la forme de toutes les vertus, sans modifier leur nature toutefois, mais en leur insufflant un mode de croissance vitale qui trace en elles la ligne de la perfection morale et de ses étapes.

Signalons ici l'intérêt du *De amicitia spiritali* d'Aelred de Rievaulx au XIIe siècle, que l'A. ne cite pas. Aelred recule devant la définition de la charité par l'amitié à cause de l'amour des ennemis que commande la charité, alors qu'amitié et inimitié sont contraires.

Cette explication de la charité comme amitié permet d'excellentes mises au point concernant l'amour de soi et d'autrui qu'on pourrait poursuivre. Notons seulement que toutes les discussions qui ont eu lieu autour du problème de l'amour ont grandement souffert de la disparition du thème de l'amitié du champ de la morale, au cours des derniers siècles, ce qui empêche d'y maintenir réellement le rôle prépondérant de la charité, l'amour s'identifiant alors presque inévitablement au désir subjectif et intéressé ou à sa négation. Les analyses de notre A. pourraient contribuer à rendre une place à l'amitié dans l'intérêt des moralistes.

Conclusion en huit points

L'A. conclut son ouvrage par huit thèses qui montrent l'intérêt d'une éthique des vertus pour notre réflexion actuelle. Une telle éthique place l'accent sur la qualité de la personne humaine, et met en valeur à la fois la stabilité de l'agir humain et le dynamisme créatif qui l'inspire. La vertu engage toutes les facultés de l'homme, sensibilité comprise, selon un processus pédagogique, et forme un jugement de connaturalité, qui permet à la science morale d'approcher au plus près de l'agir concret et du jugement prudentiel, en liaison avec l'expérience.

Une éthique des vertus s'oriente naturellement vers le bien plénier de l'homme, vers la béatitude comme fin ultime, et rencontre ainsi en droit fil les promesses divines de la révélation chrétienne. Elle peut rendre compte de la morale chrétienne, non comme en appendice, mais comme le sommet vers lequel l'agir moral, en son ensemble, est ordonné par les vertus théologales. Elle permet d'édifier une morale à la fois humaine et chrétienne, jouissant d'une autonomie rationnelle vitalement accordée à une réflexion de foi. Animée par la charité, une éthique des vertus engendre une dynamique du mieux-être et du mieux-agir; elle ouvre un chemin sans limite: la *via caritatis*. Elle ne résout pas tous les problèmes certes, mais elle nous place dans la meilleure perspective pour y travailler.

Deux notes

Terminons par deux notes brèves.

1. L'A., comme bien d'autres (p. 261–262), achoppe devant la raison que donne saint Thomas de placer une vertu, la justice, dans la volonté: la volonté tend naturellement vers le bien propre du sujet, mais elle a besoin d'une vertu pour tendre vers le bien d'autrui parce que celui-ci dépasse le bien propre (*De virtutibus in communi,* a. 5). Saint Thomas admet cependant un amour naturel d'autrui et notamment du bien commun, ce qui fonde la supériorité de la justice parmi les vertus (I^a-II^{ae}, q. 66, a. 4 et II^a-II^{ae}, q. 58, a. 12). Ne pourrait-on pas résoudre le problème en parallèle à ce que saint Thomas dit de l'amitié: l'amour pour nous-mêmes est premier et source de l'amitié envers autrui, à cause de l'unité substantielle que nous avons avec nous-mêmes, tandis qu'il y a toujours une certaine distance entre autrui et nous, au sein même de la communion? Ainsi l'amour naturel pour autrui, à cause de cette distance à franchir, qui se manifeste d'une façon tangible quand il s'agit d'agir selon une mesure objective, extérieure à nous, comme dans la justice, a-t-il besoin d'être fortifié, perfectionné par une vertu. Cela ne signifie pas que l'amour naturel se limite à l'amour de soi, mais que celui-ci doit se dépasser vers autrui pour déployer l'inclination naturelle, ce qui ne se fait pas sans effort, sans un ajustement progressif entre soi et autrui qui réclame et forme une vertu, la volonté stable, affermie, de rendre à autrui ce qui lui est dû.

2. Dans sa conclusion, l'A. montre comment la science morale peut atteindre, grâce à l'idée de la vertu, jusqu'au seuil même de l'acte concret. C'est exact. Il conviendrait cependant d'ajouter, pensons-nous, que la réalité de la vertu va plus loin: la vertu se forme dans l'expérience même de l'agir personnel, dans la répétition des actes de qualité, et la connaissance qu'elle procure retourne vers cet agir concret comme vers son but, engendrant une sorte de cercle dynamique entre la science, le jugement pratique et l'expérience active, qui est propre à la connaissance morale. Dans une éthique des vertus, le lien entre la connaissance et l'agir nous paraît beaucoup plus étroit que dans une morale des obligations ou des impératifs. Demeure la difficulté de passer des concepts et des mots à la réalité de l'agir et de la vertu.

Il nous reste à féliciter l'A. pour sa bibliographie: elle est largement internationale et assez complète, même si certains titres ont pu lui échapper. Enfin de bons registres facilitent l'emploi du livre [2].

Quand on referme ce livre, on peut dire qu'on n'a pas perdu son temps. Les problèmes abordés sont plus actuels qu'on ne penserait quand on évoque saint Thomas, et ouvrent des perspectives d'avenir en théologie. L'A. les traite avec sérieux, compétence et pénétration. Il nous aide à y réfléchir et nous montre des aspects nouveaux. Son ouvrage est une contribution de qualité au renouveau théologique en morale, dont on éprouve de plus en plus le besoin, de nos jours.

SERVAIS PINCKAERS

Ursula Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. – Tübingen: Niemeyer Verlag 1988, 212 S.

I

Das Echo, das die frauenmystische Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts in jüngster Zeit sowohl in der Forschung als auch in einer breiteren Öffentlichkeit gefunden hat, geht nicht zuletzt zurück auf das von feministischer Seite her bekundete Interesse an den spezifischen religiösen Artikulationsmöglichkeiten mittelalterlicher Frauen. Die frauenmystischen Texte, die man(n) in der literarhistorischen Forschung allzulange an den Rand abgedrängt hatte, erfuhren unlängst einen Paradigmawechsel in ihrer Einschätzung: Hatte man(n) in den sinnlich-religiösen Erfahrungen der Mystikerinnen bislang eine Dekadenz-

[2] Signalons deux erreurs dans les noms: il faut lire B. *Du*roux et V. de Cou*es*nongle.

erscheinung gesehen und für deren Verhalten nur psychopathologische Erklärungen übrig, so gilt es neuerdings als ein besonderes Verdienst dieser religiösen Frauen, eine ganzheitliche, geistig-körperliche Gottesbeziehung gepflegt zu haben: In theologischer Deutung wurde von einem körperlich-konkreten Nachvollzug des Inkarnationsgedankens und einem experimentellen Innewerden der Wirklichkeit Gottes[1] gesprochen.

Der vielversprechende Paradigmawechsel in der neueren literarhistorischen Forschung änderte indessen nur wenig daran, daß die frauenmystischen Texte vorwiegend mit der «Brille der männlichen Optik»[2] gelesen wurden. Erst der grundlegende Perspektivenwechsel im Zusammenhang mit der historischen Frauenforschung[3] führte auch innerhalb der frauenmystischen Forschung zu ganz neuen Erkenntnismöglichkeiten. Die historische Frauenforschung löste sich vom vergleichenden Blick auf die spekulative Mystik und rückte verstärkt die Sicht und Erfahrungsweisen der mittelalterlichen religiösen Frauen in den Mittelpunkt der Analyse[4].

Zu einem anderen und neuen Verständnis der frauenmystischen Texte beigetragen hat nebst dem Paradigma- und Perspektivenwechsel schließlich der Rekurs auf die religionssoziologisch orientierte Hagiographieforschung und deren vorrangiges Interesse an den Funktionsbestimmungen des Heiligen. Die Überlegungen konzentrieren sich nun nicht mehr auf die Person des/der Heiligen – in diesem Fall auf die Person und das Leben begnadeter Frauen –, sondern auf das in den Offenbarungs- und Vitentexten vermittelte «Konzept von Heiligkeit», das an der jeweiligen Frau demonstriert wird. Die Fragen zielen

[1] Vgl. Otto LANGER, «We ist ein gut wort, we ist ein gnadenrichez wort». Zur Spiritualität der Dominikanerinnen im Spätmittelalter, in: Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik, hg. von Wolfgang Böhme, Karlsruhe 1985, 21–34, bes. 28.

[2] Silvia BOVENSCHEN, Über die Frage: Gibt es eine weibliche Ästhetik? in: Ästhetik und Kommunikation 25 (1976) 60–75, zit. 65.

[3] Grundlegend dazu: Gisela BOCK, Historische Frauenforschung – Fragestellung und Perspektiven, in: Karin HAUSEN (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte, München 1983, 22–60, zit. 24: «Neuere historische Frauenforschung meint in erster Linie einen anderen Blick auf Geschichte insgesamt, einen neuen Ansatz.» Vgl. auch: Claudia OPITZ, Der «andere Blick» der Frauen in die Geschichte, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 11 (1984) 61–70. Uta C. SCHMIDT, Wohin mit «unserer gemeinsamen Betroffenheit» im Blick auf die Geschichte? Eine kritische Auseinandersetzung mit methodischen Postulaten der feministischen Wissenschaftsperspektive, in: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, hg. von Ursula Becher und Jörn Rüsen, Frankfurt a.M. 1988, 502–516.

[4] Vgl. Claudia OPITZ, Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts, Weinheim, Basel 1985; Caroline W. BYNUM, Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkley-Los Angeles-London 1982; Karen GLENTE, Mystikerinnenviten aus weiblicher und männlicher Sicht. Ein Vergleich zwischen Thomas von Cantimpré und Katherina von Unterlinden, in: Peter DINZELBACHER; Dieter BAUER (Hg.), Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, Köln 1988, 251–264.

vorrangig auf die Funktionsbezogenheit der Vitentexte: Gefragt wird nach den Vorstellungen, Werten, Interessen und Zielen des kollektiven Bewußtseins jener Zeit, das sich in diesen Texten verbirgt[5].

Im Zentrum von Ursula Peters Buch, das auf eine Reihe von interdisziplinären Frauenmystik-Lehrveranstaltungen an der Universität Konstanz zurückgeht, steht die Frage nach den kulturgeschichtlichen Voraussetzungen der Genese und Verbreitung der im 13. und 14. Jahrhundert entstandenen frauenmystischen Literatur. Zur Klärung dieser Frage greift die auch anderwärts in der Frauenforschung ausgewiesene Autorin wirkungsmächtige, die gegenwärtige Diskussion um die frauenmystische Literatur noch immer prägende Forschungsthesen auf, um diese auf ihre Evidenz hin zu prüfen und anhand dreier Themenkomplexe aus dem Problembereich «religiöse Erfahrung – literarischer Text» zu diskutieren (vgl. 5). In einem 1. Teil (9–41) werden «diese programmatischen Thesen zur Vorgeschichte frauenmystischer volkssprachiger Literatur» (6) neu diskutiert, und zwar anhand des Quellenkorpus von Frauenviten aus der Diözese Lüttich. Die gängige Vorstellung einer charakteristischen Beginenspiritualität und einer spezifischen Traditionslinie beginenmystischer Literatur wird im 2. Teil (41–100) hinterfragt. Im 3. Teil (101–188) schließlich gilt das Hauptinteresse der Figur des Beichtvaters: Die Vorstellung von literarisch fruchtbarer Zusammenarbeit schreibender Frauen und ihrer Beichtväter, die die Weichen zum Entstehen frauenmystischer Literatur in der Volkssprache gestellt haben soll, konfrontiert Peters mit mystischen Texten berühmter «literarischer Paare». Zielsetzung von Peters Studie ist «eine kritische Überprüfung wirkungsmächtiger Forschungspositionen», die gleichzeitig «als ein Beitrag zur Genese und Funktion frauenmystischer Literatur gedacht ist» (8).

Die programmatische These Denifles[6] und insbesondere Grundmanns[7], daß die speziellen spirituellen Bedürfnisse der religiös bewegten Frauen des 13. und 14. Jahrhunderts die literarischen Anstrengungen ihrer Seelsorger (als Hagiographen, Übersetzer oder Prediger) provoziert und entsprechend beeinflußt hätten, erhält in der historischen und literaturgeschichtlichen Forschung nach wie vor grundsätzliche Zustimmung[8]. Damit wird bereits von einer

[5] Vgl. André VAUCHEZ, La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et des documents hagiographiques, Rom 1981. – Zu den Funktionsunterschieden zwischen theologischen und hagiographischen Texten vgl: Marc GLASSER, Marriage in Medieval Hagiography, in: Studies in Medieval and Renaissance History 4 (1981) 1–34, bes. 31–34.

[6] Cf. Heinrich DENIFLE, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, in: Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1986) 641–652.

[7] Herbert GRUNDMANN, Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (in neuer Überarbeitung), in: Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1977, 452ff., zit. 457: «Wo sich Männer mit theologischer Bildung der religiösen Frauenbewegung annahmen, war der Boden für eine volkssprachige religiöse Literatur bereitet.»

[8] Entsprechend stellt Simone ROISIN (L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle, in: Revue d'histoire ecclésiastique 39 (1943) 342–378, bes. 376) eine «interaction cistercienne-béguinale» fest. Roisin meint damit, daß die im 12. und 13. Jahrhundert so zahlreich in die Zisterzienserinnenklöster der Diözese Lüttich

eigenständigen, spezifisch weiblichen und nur zum Teil literarisch ausformulierten Spiritualität ausgegangen. Grundmanns These geht noch weiter, indem sie nicht nur eine eigenständige Spiritualität der religiös bewegten Frauen voraussetzt und den damit verbundenen Einfluß auf die Seelsorger behauptet, sondern indem sie auch den literarischen Impetus betont, der von diesen Frauen ausgegangen sei: Die religiösen Frauenkreise im Gebiet Brabant/Lüttich seien auch selber literarisch aktiv geworden, indem sie eigene oder die Erfahrungen ihrer Mitschwestern und spirituellen Freundinnen niedergeschrieben hätten. Die Anfänge mystischer Literatur in der Volkssprache seien deshalb bereits in der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert anzusetzen, wenn auch einzig die Werke Hadewichs und Beatrix' von Nazareth überdauert hätten[9]. Diese vielschichtige, wirkungsmächtige These Herbert Grundmanns ist Anlaß dafür, daß sich Peters Hauptinteresse am Viten-Corpus des Raumes Brabant/Lüttich auf die folgenden Themenbereiche richtet: Frömmigkeitsformen (14ff.), Bildungsmöglichkeiten und literarische Aktivitäten (27ff.) der verehrten religiösen Frauen.

II

Aufschluß über die neuen Lebensformen, die im Zuge der religiösen Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts «religiöse Frauen gegen den erbitterten Widerstand ihrer Umwelt durchgesetzt haben» (15), geben die vorwiegend in Zisterzienserinnenkonventen entstandenen Vitentexte[10]. Diese Lebensbeschreibungen begnadeter Frauen dokumentieren «ein breites Spektrum an religiösen Lebenssituationen und spirituellen Ausdrucksformen» (16) und geben Einblick in die Vorstellungen, «die sich die Zeitgenossen von den Konkretisierungsmöglichkeiten einer vorbildlichen *vita religiosa* für

eingetretenen *mulieres religiosae* mit ihren eigenständigen Frömmigkeitsformen die Spiritualität ihrer Mitschwestern und ihrer Seelsorger wesentlich beeinflußt hätten. Ebenfalls auf der Basis der These Grundmanns argumentiert Kurt Ruh (Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen, in: ders., Kleine Schriften, hg. von Volker Mertens, Bd. 2, Berlin-New York 1984, 327–336), der in Meister Eckharts volkssprachigen Texten vorwiegend eine Auseinandersetzung mit der vor allem von Margareta Porete vertretenen Beginenmystik sieht. Eine ähnliche Argumentationsweise findet sich bei Otto Langer (Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit. In: So predigent eteliche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter, hg. von Kurt Otto Seidel, Göppingen 1982, 49–96): Nach Langer nimmt Meister Eckhart gegenüber den Dominikanerinnen und ihren in den Nonnenbüchern geäußerten Vorstellungen eines begnadeten Lebens der Tugenden eine kritische und relativierende Haltung ein.

[9] Vgl. Grundmann, a.a.O., 452ff., bes. 456.

[10] In der historischen Forschung herrscht ein allgemeiner Konsens darin, daß die frauenmystischen Texte des Raumes Brabant/Lüttich die Anfänge und damit den innovativen Geist der religiösen Frauenbewegung widerspiegeln würden, vgl. u.a.: Joseph Greven, Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter, Münster 1912.

Frauen im 13. Jahrhundert gemacht haben» (16). Der Lebensbeschreibung Maries von Oignies z.B. kommt insofern «eine programmatische Rolle» (16) zu, als damit das religiöse Leben frommer Frauen der Diözese Lüttich als positives Kontrastbild in den Auseinandersetzungen mit den Albigensern dargestellt wird. Die Erkenntnis der ideologischen Aufarbeitung und Ausgestaltung der Vitentexte läßt in Peters denn auch Zweifel an der Existenz einer spezifischen Frauen- und Beginenspiritualität aufkommen, wie sie Simone Roisin in ihrer weitausgreifenden und informativen Studie noch festgestellt hatte[11]. Ihre Diskussion um spezifisch weibliche Frömmigkeitsformen spitzt Peters auf die delikate Frage zu, ob hinter den unterschiedlichen *vita religiosa*-Darstellungen tatsächlich unterschiedliche Frömmigkeitsformen von Frauen und Männern stünden, oder ob es sich nicht eher um eine geschlechtsspezifische Fixierung eines Gnadenlebens handle. Mit Verweis auf die mittelalterlichen Hagiographen und deren «Vorstellungen von den für Männer und Frauen unterschiedlichen Rollenprogrammen der Heiligkeit» (19) gelangt die Autorin zu ihrer Kernaussage: «Die geschlechtsspezifische Konkretisierung der *vita religiosa* zeigt sich auch bei den Unterschieden in den Gnadenerfahrungen der heiligmäßig lebenden Männer und Frauen. (...) Doch diese Unterschiede verweisen weniger auf faktische Differenzen in der Spiritualität als auf geschlechtsspezifische Rollenzuweisungen, die für Männer und Frauen unterschiedliche Aufgaben implizieren» (20), indem männliche Heilige vorwiegend die Aufgabe des Priesters übernehmen, während weibliche Heilige in die Rolle der Visionärin rücken. Wird in Erwägung gezogen, daß die religiösen Frauen mit ihrem heiligmäßigen Leben eine Gegenposition zu den zeitgenössischen Häresien verkörpern, so sind die in den Viten geschlechtsspezifisch konzipierten Heiligkeitsvorstellungen primär in ihrer funktionalen Bestimmung zu sehen und geben kaum Hinweise auf eine eigenständige weibliche Spiritualität (vgl. 20). Im Gegensatz zu Roisin vermag Peters innerhalb des Frauenvitenkorpus auch keine prinzipiellen Unterschiede im spirituellen Leben von Zisterzienserinnen und nicht-klausurierten religiösen Frauen auszumachen. Die ähnliche religiöse Erfahrung semireligioser als auch klausurierter Frauen sieht die Autorin als wenig erstaunlich an, handelt es sich doch bei all diesen Viten um «programmatische Konzepte im Rahmen der kirchlichen Ketzerbekämpfung» (27), in welchen die Nonnen und die in der Welt lebenden Frauen zwei Varianten jener zeitgenössisch propagierten Heiligen darstellen, deren löbliches Verhalten den südfranzösischen Ketzern entgegengehalten wird.

[11] Cf. Simone Roisin, L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle, Louvain-Bruxelles 1947. Roisin hat in ihrer Studie die Frauenviten im Raume Lüttich/Brabant einer mentalitätsgeschichtlichen Analyse unterzogen und ist zur Unterscheidung einer weiblichen und einer männlichen Spiritualität gelangt. Die eigenständige, spezifisch weibliche Spiritualität der *mulieres sanctae* in den Viten führt Roisin auf deren frühere Kontakte mit Beginen zurück, und setzt damit eine spezifische Beginenspiritualität voraus.

Lassen sich anhand der brabantisch/lütticher Frauenviten keine spezifisch weiblichen Frömmigkeitsformen nachweisen, so findet sich in derselben Vitenliteratur reiches Material zum Themenbereich: Literarische Aktivitäten religiöser Frauen. Die Vermutung literarischer Tätigkeit der frommen Frauen «im Sinne der autobiographischen und biographischen Fixierung ihrer spirituellen Erfahrungen» (29) sieht Peters vorweg in den Angaben der Hagiographen bestätigt. In der Vitenliteratur findet sie überdies zahlreiche Hinweise darauf, daß diese Frauen in vorzüglichen Bildungsmöglichkeiten, in Kontakten mit literarisch interessierten Geistlichen und in Auseinandersetzungen mit gebildeten Mitschwestern nahezu ideale Rahmenbedingungen für die Umsetzung ihrer literarischen Ambitionen gefunden haben müssen (vgl. 29f.). Die in den Viten geschilderten Frauen decken zwar «die gesamte Spannbreite an Bildungsvoraussetzungen» (31) ab, doch überwiegen dabei die gebildeten und theologisch anspruchsvollen, wie sie z. B. die Zisterzienserinnen von La Ramée verkörpern. In deutlicher Absetzung von Grundmann gibt es für Peters keine Anhaltspunkte dafür, daß diese mehrheitlich gebildeten Frauen «auf breiter Basis eine mystische Literatur in der Volkssprache initiiert hätten» (34), indem sie ihre Kenntnisse einer lateinischen Tradition mystischer Erfahrung den weniger gebildeten oder sogar illiteraten Frauen in der Volkssprache vermittelt hätten.

In der Beurteilung als kulturgeschichtliche Quellen (35ff.) bezeichnet Peters die Frauenviten als «ausgesprochen ambivalente Dokumente der frühen religiösen Frauenbewegung» (35): Einerseits bieten sie differenzierte Einblicke in die Ambiance der verschiedenen Lebensformen angehörenden religiösbewegten Frauen und vermitteln einen Eindruck von der Konzeption einer weiblichen religiösen Vita des 13. Jahrhunderts mit ihren geschlechtsspezifischen Rollenzuweisungen (vgl. 36). Andererseits können die Viten aufgrund ihrer programmatischen Ausrichtung kaum als kultur- und kirchengeschichtliche Quellen benutzt werden. Selbst detaillierte Angaben über die Bildungsvoraussetzungen und über die illiterate Schriftexegese der religiösen Frauen sind nach Peters' Auffassung nur sehr bedingt kulturhistorische Aussagen, weil auch sie in hagiographische Deutungsmuster eingespannt sind, was sich an hagiographischen Stereotypen und funktionsbezogenen, thematischen Akzentuierungen wie z. B. der Albigenserproblematik zeigt. Mit ihrer Bewertung der Viten als literarische Zeugnisse bestimmter Spiritualitätskonzepte, welche aber «die dunkle Vorgeschichte der Entstehung einer volkssprachigen frauenmystischen Literatur im frühen 13. Jahrhundert nur wenig erhellen» (38), gerät Peters abermals in Widerspruch zur bisherigen Forschung.

Obwohl Peters für die Frühgeschichte der semireligiosen Frauen keine ihnen eigene Spiritualität hat feststellen können, greift sie «das Problem der sog. Beginenmystik» (41ff.) unter einem erweiterten Gesichtspunkt noch einmal auf. Im Zusammenhang mit den zunehmenden Anfeindungen und Verfolgungen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, denen in besonderem Maße semireligiose Frauen ausgesetzt sind, lenkt die Autorin auf die entscheidende Frage hin: Haben möglicherweise die ihnen eigenen Lebens- und Frömmigkeitsformen, «die abweichendes Verhalten, eigenwillige Lebensvorstellungen

und unorthodoxe Spekulationen implizieren und damit auch das Eingreifen der Kirche provoziert haben» (47), mit dazu beigetragen, daß die im Laufe des 13. Jahrhunderts als Beginen[12] auftretenden, semireligiosen Frauen zunehmend in «das gesellschaftliche Abseits von Verachtung und Unterdrückung» (46) abgedrängt worden sind? Indem sie Hadewich, Mechthild von Magdeburg und Margareta Porete durch deren eigenhändig geschriebene Texte selber sprechen läßt, erstastet Peters spezifische religiöse Bedürfnisse und Ambitionen von Beginen[13]. Ihr Ergebnis erstaunt, und zwar nicht nur deshalb, weil sich die Erwartungen einer im Text enthaltenen Beginenspiritualität nicht erfüllen, sondern noch mehr, weil Peters zur Einsicht gelangt, daß historisch nicht nachgewiesen werden könne, ob diese mystischen Texte tatsächlich im Beginenmilieu entstanden seien (vgl. 67). Aufgrund der unsicheren Basis des historischen Hintergrundes müssen deshalb Hadewich, Mechthild von Magdeburg und schließlich auch Margareta Porete «als potentielle Zeugen für eine spirituelle und literarische Traditionslinie beginenmystischer Texte» (67) ausscheiden. Daß die Verwechslung der Programmatik eines Textes mit realhistorischen Gegebenheiten zu voreiligen (Fehl-)Schlüssen führen kann, demonstriert Peters zuvor am Beispiel Mechthilds von Magdeburg (53ff.): Die biographischen Anspielungen in Mechthilds Werk, des «Fließenden Lichts der Gottheit», welche auf die unsichere und gefährdete Existenz einer semireligiosen Frau anspielen[14], sind zu sehr «auf ein hagiographisches Konzept von Begnadung ausgerichtet» (64), als daß sie Aufschluß über das faktische Leben Mechthilds geben könnten. Auch die Überprüfung französischer Texte über den Beginenstand, die «Poèmes sur les béguins» (31ff.) und die vom Pariser Theologen Peter von Limoges angelegten Predigtsammlungen «ad beginas» (89ff.) ergeben wenig Konkretes in Hinsicht auf eine spezifische Spiritualität und literarische Kultur der Beginen: Fehlen einerseits Angaben über das spirituelle Leben und

[12] Über die Hintergründe der Anfänge der Beginen herrscht nach wie vor Unsicherheit. GREVEN (a.a.O., 120–132) und GRUNDMANN (a.a.O., 320) hatten das frauenabweisende Verhalten der Orden im 13. Jahrhundert für die Entstehung des Beginentums verantwortlich gemacht. Auch in jüngster Zeit wird die Existenz der Beginen als eine Art Notlösung interpretiert (so Brigitte DEGLER-SPENGLER, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984) 75–88). Zum Begriff «Begine» vgl. die terminologische Diskussion bei L.J.M. PHILIPPEN, De Begijnhoven. Oorsprung, Geschiedenis, Inrichting, Antwerpen 1918, 1–39.

[13] Zum Vergleich der drei Autorinnen bezüglich eines gemeinsamen, beginenmystischen Ansatzes cf. Kurt RUH, Beginenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete, in: DERS., Kleine Schriften, Bd. II, 237–249.

[14] Nach Caroline BYNUM (a.a.O., 170–262) ist die zurückhaltende Rolle, die Mechthild im Gegensatz zu Gertrud der Großen und Mechthild von Hackeborn als Visionärin einnimmt, ein Indiz für ihre ungesicherte Existenz als Begine. Während Gertrud die Große und Mechthild von Hackeborn als Nonnen des etablierten Klosters Helfta sich in ihren Visionen sogar priesterliche Funktionen des Bindens und Lösens hätten zuschreiben können, bliebe Mechthild als schutzlose Begine vorsichtig und würde auch in ihren Visionen das weibliche Rollenverhalten nicht durchbrechen.

die literarischen Aktivitäten der Beginen gänzlich, so läßt sich in den Predigtsammlungen andererseits weder eine «spezifische spirituelle Atmosphäre im Umkreis der Beginen» erkennen, noch sind irgendwelche «charakteristischen Interessen und Bedürfnisse des Predigtpublikums» (92) auszumachen. Gleichsam den brabantischen Frauenviten des 13. Jahrhunderts, die keine tragenden Anhaltspunkte für spezifische Frömmigkeitsformen semireligioser Frauen aufweisen, erachtet Peters die Ausgrenzung beginenmystischer Literatur als problematisch und viel weniger offensichtlich, als von der bisherigen Forschung angenommen worden ist[15]. Sie schlägt deshalb vor, die bislang als spezifische Beginentexte geltenden frauenmystischen Werke des 13. Jahrhunderts dem Kontext einer monastischen literarischen Tradition (vergleichbar dem Kloster Helfta) zuzuordnen, der «eine neue Offenheit gegenüber affektiven Ausdrucksmöglichkeiten spiritueller Erfahrungen» zeigt, und damit gleichzeitig «eine neue, vornehmlich an Frauen exemplifizierte und für Frauen attraktive Form volkssprachiger Spiritualität propagiert» (100).

Zurückgreifend auf die Forschungsthese von einer kooperativ-kollektiven Genese frauenmystischer Literatur umkreist Peters die Frage der Entstehung frauenmystischer Literatur schließlich noch aus einer dritten Richtung: Die immer wieder vermutete dominierende Rolle des Beichtvaters bei der Niederschrift religiöser Erfahrungen begnadeter Frauen, die sich im literarischen Motiv des Schreibbefehls auszudrücken scheint, konfrontiert die Autorin mit entsprechenden frauenmystischen Texten des 13. Jahrhunderts und insbesondere mit der mystischen Vitenliteratur des 14. Jahrhunderts[16]. Die Feststellungen, zu denen Peters im Laufe ihrer Textstudie kommt, lassen aufhorchen: Für eine spezielle Zusammenarbeit von Beichtvater und «geistlicher Tochter», die zur Entstehung frauenmystischer Literatur beigetragen hätten, bietet der Vitenkorpus des Raumes Brabant/Lüttich wenig Anhaltspunkte. Eine dominierende Rolle der Beichtväter bei der literarischen Fixierung spiritueller Erlebnisse religiös bewegter Frauen ist diesen Lebensberichten jedenfalls nicht zu entnehmen. Die Beichtväter kommen darin höchstens am Rande vor, indem sie in den

[15] Die Beginenmystik-These Kurt Ruhs (in: Kleine Schriften, a.a.O.), welche die Werke Hadewichs und Mechthilds von Magdeburg «einer beginenmystischen Tradition eigenständiger und nicht ungefährlicher Bestimmungen der in Gott vereinten Seele» (100) zuordnet, ist für Peters nicht akzeptierbar, weil weniger «die unio-Darstellungen mit ihrer impliziten Vollkommenheitslehre» als vielmehr «autorensoziologische Überlegungen zu dem Beginenstatus der Verfasserinnen» Ruh zu dieser Vermutung veranlassen würden.

[16] Die mystische Vitenliteratur des 14. Jahrhunderts besteht zum einen aus den Kurzviten einzelner Schwestern eines süddeutschen Dominikanerinnenkonvents, die die ehemals vorbildliche Spiritualität ihres Konvents herausstellen. Diesen sog. Schwestern- oder Nonnenbüchern stehen die sog. einzelpersönlichen Gnadenviten gegenüber, die ausführlich über das Leben einer prominenten Schwester berichten. Zur gattungstypologischen Einordnung dieser mystischen Texte, sowie zu deren Einschätzung als mystische Lehren in legendarischer Form vgl. das übergreifende Werk von Siegfried Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, Zürich-München 1980.

Prologen als Garanten für die Wahrheit des Berichteten erwähnt werden. Oder aber sie fallen ganz weg, und es sind Frauen, die in der Rolle der Vertrauten oder spirituellen Freundin das äußere und innere Leben begnadeter Frauen begleiten, wie die intensiven Freundschaften zwischen Leutgard von Tongern und Sybille von Gages oder Beatrix von Nazareth und Ida von Leeuw zeigen. Ein Sonderfall in diesem Vitenkorpus scheint die enge Verbindung zwischen dem Regularkanoniker Jakob von Vitry und der Inkluse Marie von Oignies zu sein. Das «Supplementum» zur Vita der Marie von Oignies läßt nach Meinung von Ursula Peters (vgl. 114) jedoch keine Interpretation in bezug auf die tatsächlichen Beziehungen von Geistlichen zu den von ihnen betreuten frommen Frauen zu, weil das im «Supplementum» dargestellte Zusammenspiel Jakobs von Vitry und Maries von Oignies zu sehr bestimmt ist vom hagiographischen Programm des Rollentausches: In Umkehrung etablierter Rollen unterwirft sich der renommierte Kirchenpolitiker Jakob von Vitry der ungebildeten heiligmäßigen Frau aus Nivelles, die geradezu die Armut Christi verkörpert. Das prominente «literarische Paar» Jakob von Vitry und Marie von Oignies dokumentiert deshalb in erster Linie eine Lehre, indem es in extremer Ausprägung in ein hagiographisches Konzept eingebunden ist. In den Nonnenbüchern, die nicht nur eine Vorstellung von der spirituellen Szenerie, sondern auch von der Seelsorgepraxis in einem Nonnenkonvent des 14. Jahrhunderts vermitteln, nehmen die Seelsorger ebenfalls eine untergeordnete Rolle ein: «In den meisten Fällen werden sie nur als Statisten der eigentlichen Gnadenhandlung erwähnt» (130), indem sie sich mit den begnadeten Frauen über deren religiöse Erlebnisse beraten. «Bei der schriftlichen Fixierung von Gnadenerlebnissen, Wundern und Prophezeiungen im Konvent» übernehmen die Seelsorger jedoch «keinerlei Initiative» (131), sondern überlassen diese literarischen Aktivitäten ganz den Schwestern: Diese bemühen sich mittels kollektiver Erinnerung, indem zahlreiche Konventsmitglieder befragt werden, um möglichst vollständige Aufzeichnungen religiöser Erlebnisse von Mitschwestern. Weisen sich also die Nonnenbücher durch ihre literarische und überdies auch theologische Eigenständigkeit aus (vgl. 101), so ist in den mystischen Texten populärer «literarischer Paare» die Figur des Seelsorgers wesentlich komplizierter zu interpretieren: Hinter dem von der Vita Heinrich Seuses vermittelten Bild einer engen literarischen Zusammenarbeit des Dieners der ewigen Weisheit mit der Tösser Dominikanerin Elsbeth Stagel, verbirgt sich die Lehre vom erfolgreichen Seelsorger und der vollkommenen geistlichen Tochter: «Elsbeth Stagel wird dezidiert als Hagiographin und Schreiberin vorgestellt, die sich um die geistliche Lehre für ein vollkommenes Leben bemüht und dies auch in literarischen Aktivitäten realisiert, indem sie (...) den spirituellen Lebensweg Heinrich Seuses aufzeichnet und zugleich – auf sich bezogen – in einem fast durchweg literarischen Lehrdialog mit ihrem Seelsorger steht» (142). Im Falle Elsbeth Stagels und Heinrich Seuses ist demzufolge das Schreiben unmittelbar in jenen Gnadenprozeß einbezogen, der sich in den Lebenswegen des Beichtvaters und seiner geistlichen Tochter dokumentiert. Die Angaben der Vita über Elsbeth Stagels literarische Tätigkeiten sagen weniger aus über den faktischen Entstehungsprozeß der Vita als über die große Gewichtung des hagiographischen

Schreibens innerhalb des Prozesses eigener Begnadung. Noch deutlicher als bei Seuse-Stagel ist in den Texten Margarethe und Christine Ebners die Beichtvater-Thematik ganz in die Verschriftlichung ihrer Gnadenerlebnisse eingebunden. In Margarethes Texten kommt der Figur des Seelsorgers nicht nur die Rolle des einzig Vertrauten der Gnadenerlebnisse und Leiden der Medingernonne zu, sondern Heinrich von Nördlingen wird auch als Initiator und Förderer ihrer Aufzeichnungen dargestellt, indem Margarethe von ihm in den «Offenbarungen» den «Schreibbefehl» erhält. Anders verhält es sich nach Darstellung der Texte bei Christine Ebner: In dem Nürnberger Visionstext der Jahre 1344–1351/52 figuriert ein «werltlich prister» Heinrich, der Kontakte mit Christine unterhält und ihr Gnadenleben intensiviert. In der Medinger Gnadenvita wird nur in Andeutungen von einem Seelsorger gesprochen, dem Christine schriftlich und mündlich ihre Gnadenoffenbarungen zukommen lasse (vgl. 173). Dieses Beispiel läßt vermuten, daß je nach der thematischen Ausrichtung des Textes auch die Rollenfigur des geistlichen Freundes und Beraters andere Ausprägungen erfährt: Wird Christine in der Medinger Gnadenvita noch als zögernde Schwester dargestellt, die die Initiative zur Niederschrift ihrer Gnadenerlebnisse vorwiegend ihrem Beichtvater überläßt, so zeichnet der Nürnberger Bericht eine selbstbewußte Visionärin, die selber zur Feder greift, und an deren Aufzeichnungen der Beichtvater keinen Anteil mehr hat. Diese Beobachtung veranlaßt Peters anzunehmen, daß die vertrauensvolle literarische Kooperation von Beichtvater und begnadeter Schwester, bei welcher der Seelsorger den führenden Part bei den Aufzeichnungen übernimmt, verunmöglicht wird durch das Rollenkonzept, in das Christine Ebner als heiligmäßige Dominikanerin nun eingespannt ist, indem sie den Geißlern predigt, den König empfängt und ihrem geistlichen Freund zu höchsten Gnaden verhilft (vgl. 174f.). Daß die Beichtvater-Thematik aufgrund ihrer Eingebundenheit in ein bestimmtes Konzept von Heiligkeit nur bedingt biographische Ausdeutungen zuläßt, bestätigt der Lebensbericht Adelheid Langmanns: Hier wird die Offizialität der Beziehung zwischen Beichtvater und begnadeter Schwester akzentuiert, indem die Engelthaler Nonne auf Geheiß Gottes ihre Gnadenerfahrungen einem «lesmeister predier ordens» zur Überprüfung vorlegt, dieser sie für richtig hält und die Dominikanerin ausdrücklich zur Niederschrift ihrer religiösen Erfahrungen ermuntert. «Das im Beichtvater-Komplex angelegte Thema des Gnadenprozesses der Verschriftlichung» wird hier somit «auf eine Prüfung des Lehrinhalts reduziert, die nachdrücklich den offiziellen Status des Textes als dominikanische Auftragsliteratur unterstreicht» (181).

III

Ursula Peters hat mit ihrem Buch ihr Vorhaben, «grundsätzliche Fragen der Produktion und Rezeption frauenmystischer Literatur» (8) aufzuwerfen und anzugehen, zweifelsohne eingelöst und gleichzeitig einen soliden Beitrag zur literarhistorischen Frauenforschung geleistet. Mit detaillierten Textkenntnis-

sen und mit Akribie, einem scharfen methodischen Bewußtsein und einem «anderen Blick» hat die Autorin die Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts rekonstruiert. Mit feministisch-brisanten Fragestellungen und Themenbereichen wie «Frauenspiritualität» oder «Frauen und Literatur» ist es Peters gelungen, interessante Aspekte mittelalterlicher Lebens-, Frömmigkeits- und Handlungsformen von Frauen zu vergegenwärtigen, ohne dabei in Anachronismen zu verfallen oder voreilige (Fehl-) Schlüsse zu ziehen – vielmehr um damit Weichen zur weiteren Erforschung zu stellen. Bei der Aufschlüsselung hagiographischer Texte, deren Radius Peters sowohl geographisch als auch zeitlich sinnvoll eingegrenzt und damit gleichzeitig zwei verschiedene Stadien des religiösen Aufbruchs mittelalterlicher Frauen markiert hat, scheut sich Peters nicht, wirkungsmächtige und in der literarhistorischen Forschung noch immer dominierende Thesen anzuzweifeln und an ihnen einschneidende Korrekturen vorzunehmen. So im Fall der geradezu idyllischen These vom fruchtbaren Zusammenwirken von Beichtvätern und ihren «geistlichen Töchtern»: Mit ihrem methodischen Mißtrauen gegenüber den gängigen Geschichtsinterpretationen wie auch gegenüber den historischen Texten selbst, mit ihrer «Hermeneutik des Verdachts»[17], entlarvt Peters die Beichtvater-These als ein Mythos der Mystikforschung und wirft damit ein Licht auf die vorherrschende, ideologisch nicht über jeden Zweifel erhabene Historiographie.

Der ausschließlich literarhistorische Zugang Peters zu den frauenmystischen Texten (vgl. 5) hat allerdings eine nicht unproblematische Gewichtung der stilistischen und gattungsmäßigen Bedingtheiten der Texte zur Folge: Die von der Literaturwissenschaftlerin immer wieder betonte und in ihren Textstudien konsequent angewandte Erkenntnis, daß bei der Interpretation hagiographischer Literatur der Funktionsgebundenheit der Texte eine nicht zu überschätzende Bedeutung zukomme, ist kaum zu bestreiten. Jedoch ist nicht einsichtig, weshalb dieser Grundsatz der Funktionalität der Texte, der das ganze Werk von Peters prägt, kulturhistorische Ausdeutungen verunmöglichen soll. Schließt die literarische Formung in den frauenmystischen Texten eine dahinterstehende Erfahrung religiös bewegter Frauen des 13. beziehungsweise des 14. Jahrhunderts grundsätzlich aus? Ist es undenkbar, daß die schreibenden Frauen auf literarische Topoi zurückgegriffen haben, weil diese ihnen dazu passend erschienen, eigene religiöse Erfahrungen und die von Mitschwestern auszudrücken? Wie kann denn mit Sicherheit unterschieden werden, wann es sich in den Frauenviten um bloße Topoi handelt, und wann die tatsächlichen Beweggründe genannt werden, die religiös bewegte Frauen damaliger Zeit zum Aufbruch veranlaßt haben? Ist eine Trennung des Weizens von der Spreu in diesem Sinne überhaupt möglich? Es ist nicht einzusehen, wieso sich die mystische Lehre der Nonnenviten mit einem mystischen Erleben jener Frauen,

[17] Diesen Begriff hat Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA geprägt mit ihrer feministischen Befreiungshermeneutik: «Brot statt Steine». Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans, Fribourg 1988, bes. 50ff.

die im Rahmen ihres monastischen Alltages nach neuen religiösen Ausdrucksformen gesucht haben, nicht verbinden lassen sollte: zeigt es sich doch besonders anhand der Nonnenviten, daß Visionen Träger einer belehrenden Mitteilung sind, in denen persönliche religiöse Erfahrung, theologische Reflexion und ethische Anweisungen ineinander übergehen. Demzufolge ist der Vorwurf Peters gegenüber Langer (cf. 190) nur zum Teil berechtigt: Langer sieht in den Nonnenviten Dokumente einer Nonnenspiritualität des 14. Jahrhunderts, ohne dabei die gattungsspezifischen Ausprägungen der in dieser Vitenliteratur vorkommenden bestimmten Themen genügend zu berücksichtigen. Außerdem trägt sein Vergleich der Nonnenviten mit den deutschen Predigten Eckharts dazu bei, die Schwesternbücher lediglich als Sekundärphänomene zu betrachten und zu behandeln. Da die literarische Darstellung jedoch immer auch das Produkt geschichtlicher Kräfte ist, vermögen die Nonnenviten sehr wohl ihre Zeit zu dokumentieren, Rückschlüsse auf damalige «weibliche Lebenszusammenhänge»[18] zuzulassen und über Ideale und Normen einer monastischen Frauengemeinschaft des 14. Jahrhunderts Auskunft zu geben. Wenn Peters feststellt, die mystische Vitenliteratur liefere «wertvolle kulturhistorische Informationen über die spirituellen und literarischen Ambitionen» der süddeutschen Dominikanerinnen des 14. Jahrhunderts und verdeutliche zudem deren «theologische und literarische Eigenständigkeit» (101), dann scheint die Autorin damit ja gerade zuzugeben, daß die literarischen Formulierungen in den Nonnenviten keineswegs die hinter dem Text stehenden literarischen Aktivitäten, Spiritualitätsformen und Theologien der religiösen Frauen zu überdecken brauchen. Es ist deshalb nicht bloß zulässig, sondern geradezu notwendig, die Schwesternviten mit einer anderen Betrachtungsweise und mit neuen Fragestellungen anzugehen, die auch die theologischen Implikationen dieser Nonnenspiritualität nicht mehr ausklammern: Welches Gottesbild verbirgt sich in den mystischen Texten? Was für ein Verständnis von Christus-Nachfolge haben diese religiös-bewegten Frauen? Lassen sich aus der theologisch durchformten Erfahrung der Nonnen ganz bestimmte Moralvorstellungen eruieren?

Die Forschung frauenmystischer Texte sollte also in der von Peters angegebenen Richtung weitergeführt und durch spezifisch historische, philosophische und theologische Fragestellungen ergänzt werden, nachdem zuvor der Verständnishorizont von Vitenliteratur abgeklärt worden ist. Ihre ausschließliche Fixierung auf den literatur-wissenschaftlichen Interpretationsschlüssel ändert jedoch nichts daran, daß die Autorin mit ihrer umfassenden Studie die literar-historische (Frauen-)Forschung ein gutes Stück weitergebracht hat. Der «andere Blick» von Ursula Peters durchleuchtet nicht nur das belastete und komplexe Verhältnis von Frauen und Männern in der Geschichte, sondern entdeckt auch die bislang überdeckte Vielfalt und Pluralität der Tradition, wie sie in den Frauen des 13. und 14. Jahrhunderts mit ihren unterschiedlichen Lebens- und Frömmigkeitsformen verkörpert wird. Das Aufzeigen der spiritu-

[18] Dieser soziologische Terminus stammt von Ulrike Prokop, Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche, München 1976.

ellen und literarischen Ambitionen und der Hinweis auf die literarische und theologische Eigenständigkeit der religiös bewegten Frauen im Werk von Ursula Peters mag mit dazu beitragen, daß wir achtsamer werden gegenüber den subtilen Manifestationen von Widerstand, wie sie sich in Frauen aller Zeiten geäußert haben[19].

BEATRICE ACKLIN ZIMMERMANN

Richard Schenk: Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1989 (Freiburger theologische Studien 135).

Wenn es auch nicht leicht ist, einem Buch gerecht zu werden, dessen Fülle an Material nicht weniger erstaunlich ist als die Weite des historischen und gedanklichen Horizontes – und dabei «bloß» eine, wenn auch über 600 Seiten starke Dissertation darstellt –, so lassen sich seine Qualitäten doch sehr genau angeben. Nicht die unwichtigste davon ist der im nuancierten und nichtsdestoweniger ausgezeichnet lesbaren Stil ständig spürbare Habitus des Autors selbst, seinen Gesprächspartnern gerecht zu werden und möglichst von ihnen zu lernen.

Doch vordringlich ist zunächst die Frage, welches Anliegen das Buch verfolgt: Schenk versucht nichts Geringeres als eine Erneuerung eines transzendentaltheologischen Thomismus. Der Versuch nimmt seinen Ansatz an der zentralen Stelle der christlichen Theologie: der Lehre von der Gnade. Es wird jedoch nicht schon eine Gnadentheologie im eigentlichen Sinne entworfen, sondern allererst ihr genuiner «hermeneutischer Ort» aufgesucht: Wenn das Axiom gilt: *gratia supponit naturam,* dann stellt sich analog dazu die Frage: Welches sind die grundlegenden Strukturen menschlicher Welterfahrung, aus denen sich die Bedingungen der Auf- bzw. Annahme der christlichen Botschaft vom gnädigen Gott ergeben? Diese Strukturen werden dort am prägnantesten, wo sie im Konflikt mit elementaren Formen menschlichen Wollens und Hoffens stehen, d.h. beim Problem der Theodizee. Jene Leitfrage führt nun jedoch nicht in eine unmittelbare Phänomenologie der Erfahrung von Tod, Leiden, Enttäuschung usw., sondern zu einer intensiven Auseinandersetzung mit zwei Grundtypen von Theologie, deren Charakteristika sich in einem weitgespannten ideegeschichtlichen Durchblick von der Spätantike über die hochscholastischen Kontroversen bis in die des 20. Jhs. verfolgen lassen.

Diese wiederum gewinnt Schenk nicht aus einer induktiv «betriebenen» Ideengeschichte, sondern aus der reflektierenden Orientierung an der Theologie Karl Rahners. Schenk setzt ein mit einer umfänglichen und sehr kritischen Analyse der Literatur zum Verhältnis Rahner – Heidegger. Dabei zeigt sich: *Zum einen* wird Rahners Intention nicht durch irgendeine Art «Einfluß» –

[19] Vgl. Sharon D. WELCH, Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung, Fribourg 1988, bes. 89.

ohnehin eine dem Denken ganz ungemäß passivistische Kategorie – verständlich, sondern als bestimmte theologische Reaktion auf Heideggers Finitismus. Diese besteht *zweitens* inhaltlich darin, daß Rahner im Menschen eine apriorische Transzendenz auf das Unendliche ansetzt («Nach Rahner ist das *lumen naturale* ein *lumen supernaturale*», 57) und dies *drittens* mit einer Berufung auf Texte der thomasischen Erkenntnislehre («Geist in Welt») auszuweisen versucht. Schenk möchte nun einsichtig machen, daß dies nicht die einzig theologisch mögliche Reaktion ist, mit einem transzendentalen Ansatz der eminenten Herausforderung durch das Heideggersche Denken zu begegnen (17). Es kann dies gar keine Begegnung sein, denn die Kategorien des Endlichen werden durch eine bestimmte Form von Transzendentaltheologie gewissermaßen unterlaufen bzw. idealistisch übersprungen. Das aber heißt, daß mit dem Ansatz Rahners noch nicht alle systematischen Möglichkeiten einer Transzendentaltheologie als erschöpft gelten können. Demgegenüber ist es Schenks These, «daß der Begriff der endlichen Transzendenz die potentielle Grundlage biete.» (19; cf. 58, 603) Insbesondere die «Erfahrung der Nichterfahrung» (41 n. 63; cf. 422ff.), ihrer eigenen Defizienz mithin, gehört dabei zu ihren Kriterien.

Von gleichem sachlichen Gewicht ist es, wenn Schenk dem thomistischen Realismus insofern recht gibt, als die Legitimation von Rahners Berufung auf Thomas nicht einsichtig gemacht werden kann. Schenk geht über diese historische Kritik aber weit hinaus, wenn er zeigt, daß die Form des Rahnerschen Denkens selbst – übrigens ebenso wie die des thomistischen Realismus – innig verwandt ist mit einer derjenigen Denkformen, mit denen sich Thomas von Aquin auseinandergesetzt hat. Ein «Anschluß» an Thomas kann somit niemals die eines nachträglichen Ausweises haben, sondern muß durch eine historische Vermittlung das eigentümlich Thomasische («Sondergut») im Kontrast der geschichtlichen Alternativen deutlich machen. Hierfür greift Schenk nicht auf die bekannten Schuletikettierungen – wie sie ja bereits in der Scholastik gängig waren – zurück, sondern läßt die schon gewonnenen Grundtypen, und zwar insbesondere im dominikanischen Umfeld sichtbar werden.

Dies muß folgerichtig dazu führen, sich mit demjenigen Bild auseinanderzusetzen, das K. Flasch, der gegenwärtig wohl meistgelesene deutsche Mediävist, von Thomas entwirft (63–69) – wirft doch Flasch dem Transzendentalthomismus eine ahistorische Thomas-Interpretation vor, während er selbst Thomas als «Realisten» versteht und kritisiert. Um die Intention des Thomas historisch genau zu konturieren, darf man sich nicht auf die Thomas-Kritik der Albert-Schule beschränken, sondern muß sowohl den «heilsgeschichtlichen Realismus» (65), nämlich Robert Kilwardy, Jakob von Metz, Durandus, wie auch den von Flasch gänzlich vernachlässigten Korrektorienstreit mit einbeziehen. Damit will Schenk jedoch nicht die einstige Sonderstellung des Thomas restaurieren, sondern gerade aus der Situation einer nicht mehr autoritativen Allgemeinverbindlichkeit des doctor communis die Besonderheit des Thomas hervortreten lassen. Seine Besonderheit liegt also nicht darin, daß es nur einen doctor communis geben kann (cf. Et. Gilson, Jean Duns Scot, 1952, 660), sondern in der historischen Besonderheit seiner denkerischen Akzentuierungen und Eigenständigkeit.

Ist es nun einsichtig, daß die Theodizee der systematische Ort der Gnadenlehre sein muß, dann ist es nur folgerichtig, wenn hier das Novum der thomasischen Theologie aufgesucht wird. Dies wiederum macht es unausweichlich, diejenigen Positionen mit einzubeziehen, an denen orientiert Thomas seine Theodizee formuliert. Schenk setzt daher ein mit der Aufarbeitung der verschiedenen neuplatonischen Theodizeen, die in überraschender Weise allesamt anthropologisch zentriert werden. Er geht dabei mit großer, aus der Einarbeitung einer nahezu unübersehbaren Forschungsliteratur resultierenden Ausführlichkeit auf den Neuplatonismus ein (114–283). Das heißt: Auch dieser wird nicht aus der Perspektive des 13., sondern des 20. Jhs. interpretiert. Hier mag mancher Leser zu wenig die Ökonomie in der Darstellung berücksichtigt finden, aber es kann nur dadurch ein Thomas unabhängiges, sich auf dem Niveau und dem Stand der gegenwärtigen Neuplatonismus-Forschung gehaltenes Bild entworfen werden. Der Kern dieses hier nicht im einzelnen zu referierenden Kapitels ist die These, Plotins Theodizee sei sowohl von einer unaufhebbaren Spannung im Grundansatz wie hinsichtlich vieler Einzelfragen bestimmt, einer Spannung, die sich sozusagen in zwei Schulen entlädt: die des porphyrianischen und des proklischen Neuplatonismus. Damit meint Schenk nicht nur zwei unterschiedliche Lehrtraditionen, sondern auch zwei verschiedene und in dieser Verschiedenheit auch bei Rahner und dem thomistischen Realismus (etwa Gilson, 527) wiedererkennbare Denkformen. Er nennt sie die «metaphysische» (Proklos – Dionysius – Eckhart – Rahner) und die «heilsgeschichtliche» (Porphyrios – Augustinus – Neoaugustinismus – Frühnominalismus): 96–98, 205, 228, 257, 265ff., 274, 283, 294, 296, 320 (n. 100a), 536ff.; bes. 538ff. Dazu werden in kurze Stichworte gefaßt u.a. folgende Merkmale angegeben: zum einen eine bereits perfektische Vollendetheit von Kosmos bzw. Mensch, zum anderen eine geschichtlich noch ausstehende und *sensu stricto* offene Vollendung; zum einen die Ansetzung einer «quasi-göttlichen Spontaneität, zum anderen ein rezeptiv geprägtes Konzept von Erkenntnis; zum einen die Begründung der Freiheit unmittelbar in Gott, zum anderen die Ansetzung der konkreten Wahlfreiheit als in sich bereits gottähnlich; zum einen eine radikal kataphatische Theologie, zum anderen die Konzession der Möglichkeit affirmativer Theologie usw. Es sind dies eher Idealtypen, die *realiter* durchaus in akzentuierenden Mischformen auftreten können (539; sachlich gesehen sogar müssen, weil sie in Reinform gar nicht haltbar wären).

Die Theologie des Thomas von Aquin ist nun ebenfalls nicht bloß als Variante oder Ausprägung einer der beiden Typen, aber auch nicht als eine sogenannte Synthese oder «Ausgleich zwischen diesen Extremen, sondern in gewissem Sinn als radikaler denn beide» (545) zu nehmen. In einem kursorischen Durchgang der Hauptthesen zum *intellectus agens* vorwiegend, aber nicht ganz ausschließlich im Dominikanerorden wird die Sonderstellung des Thomas im Kontext der alternativen Ansätze anschaulich. Für Thomas sei «Spontaneität als Grund der Rezeptivität» (550), d.h. die in beiden Konzeptionen unterstellte Alternativität wird grundsätzlich überwunden. Die Eigenständigkeit und das sich daraus ergebende Wirksamwerden-Können dieser Position in der Folgezeit wird dann an einer höchst interessanten Gegenprobe vorgeführt: zunächst an

der bekannten *quaestio Basiliensis* und dann am Beothius-Kommentar des Nikolaus Trivet (555ff.). Ähnlich wird im letzten Kapitel durch den Kontrast an der radikal-voluntaristischen Thomas-Kritik durch Wilhelm de la Mare (582ff.) das intellektuell geprägte Spezifikum der thomasischen Freiheitslehre (auch noch in *De malo,* q. 6!) sichtbar. All diese Zuordnungen werden jeweils für eine Gnadenlehre in Anspruch genommen oder besser: fruchtbar gemacht, in der die Perfektion der Gnade gerade nicht die Vorausgesetztheit der Natur quasi ablöst, sondern in ihrem Defizientsein vollendet. Indem Thomas in der Theodizee-Frage unaufgebbare Anliegen sowohl der dionysischen Tradition, nämlich die Vermeidung einer Funktionalisierung des Leidens, wie der augustinischen Tradition, nämlich die Berufung des Einzelmenschen zum Heil, festhält, werden die Bedingungen ihrer Lösbarkeit deutlich verschärft. Aber gerade dies wird für Schenk zum Ansatz der Gnadenlehre.

Die wohl stärksten Passagen in der durchaus komplexen Architektur des Werkes sind diejenigen, wo Schenk das «Sondergut» des Thomas herausarbeitet: etwa das thomasische Verständnis des Gnadenaxioms – dessen Herkunft aus Proklos hier wohl zum ersten Mal nachgewiesen wird (273) – im Kontrast zu Albertus Magnus und Ulrich von Straßburg, 288–332; Theologie des Todes, 499ff.; zur Trauer, 499; Charakter der thomasischen Freiheitslehre, 573ff. Auch das Thema der *anima separata* (513ff.) wird für das thomasische Anliegen, die im menschlichen Tod unleugbar erfahrene Negativität ineins mit der Möglichkeit der Hoffnung zum Ausdruck zu bringen, fruchtbar gemacht. Auf der Basis einer überragenden Kenntnis der Forschungsliteratur werden sie zu Meisterstücken interpretatorischer Sensibilität. So wie Thomas als eine eigenständige Form von Gnadentheologie auszuweisen versucht wird, so ist auch Schenks Buch ein eigenständig drittes neben der transzendentalen und der realistischen.

Schenks Werk zeigt, wie förderlich es für das Verstehen ist, detaillierte Textexegese und historische Forschung nicht gegen bestimmte interpretatorische Interessen oder gegen eine umgreifende Ideengeschichte auszuspielen. (Erstgemeintes wäre wohl für Schenk nur eine Variante des Rezeptionismus.) Eine derartige Freisetzung philosophischer und philosophiehistorischer Durchdringungsenergie entspricht bester theologischer Tradition. Daß beides nicht auseinanderfällt, liegt an der souveränen Beherrschung des Materials. Ungeachtet der ausgebreiteten Gelehrsamkeit sorgt das Buch doch immer wieder dafür, daß der Leser die Priorität und den Gehalt der systematischen Orientierung niemals aus den Augen verliert (z.B. 443ff.; 517 ff.; 571ff.). Ungeachtet seines gnadentheologischen Generalthemas wird es auch für einen etwa an der Spätantike, an der Hochscholastik interessierten Leser in einem Maße lehrreich sein, was der Buchtitel nicht im geringsten ahnen läßt. Ungeachtet seines Umfangs will es, wie der abschließende Ausblick dokumentiert, ausdrücklich nicht den Eindruck hinterlassen, es habe seinen Gegenstand abschließend behandelt und sein Anliegen endgültig vorgebracht. Das Ausgeführte jedoch zeigt, daß das Unausgeführte kein leeres Versprechen sein wird.

ROLF SCHÖNBERGER

Le temps des Réformes et la Bible. Sous la direction de Guy Bedouelle et Bernard Rossel. – Paris: Beauchesne 1989, 811 p. (Bible de tous les temps 5).

Cet ouvrage se présente comme l'avant-dernier jalon d'une série remarquable, dont l'objectif est de cerner la place de la Bible dans la culture occidentale, et cela tant sous l'angle de son utilisation immédiate que de son ascendant moins direct. Par son ampleur et par la diversité de ses subdivisions, il témoigne d'emblée de l'importance capitale que revêt le XVIe siècle dans une telle perspective.

Etudier «l'usage de la Bible» pour une période donnée, c'est se pencher successivement sur deux aspects majeurs d'une même question. Il s'agit d'abord de repérer le plus exactement possible les conditions d'accès aux textes de l'Ecriture Sainte, mais aussi les circonstances propres à en infléchir la pratique et l'interprétation. Telle est la visée d'une première partie, «Lire la Bible», dont, à l'exception de deux chapitres, les responsables du volume se sont réservé la rédaction. Ce n'est qu'au terme de cette longue enquête initiale que sera examiné le rayonnement multiple de la Bible, et cela dans un second volet, «Bible, culture et société», dont l'envergure thématique justifiait un appel à des contributions variées.

L'histoire de la Bible au XVIe siècle s'articule au fil d'une chronologie nuancée. C'est ce cadre que s'attachent à préciser d'abord les deux auteurs principaux. Guy Bedouelle définit une première période, jusque vers 1530, au cours de laquelle la Bible acquerra progressivement le statut d'«objet en soi», distinct des autres sources de la tradition religieuse. L'imprimerie marque un tournant capital de cette évolution, en fixant cet objet sous la forme d'un volume dont la diffusion, assez lente à ses débuts, va néanmoins interpeller très tôt les autorités ecclésiales et les milieux intellectuels. Evoquer les rapports de l'humanisme avec la Bible, c'est à la fois rappeler un lieu commun et s'attaquer à une question très complexe. Non seulement le courant humaniste est le lieu d'un examen critique de la tradition textuelle qui, s'appuyant sur les découvertes récentes, remet en cause l'autorité absolue de la Vulgate, mais encore ses adeptes vont favoriser, au détriment de l'interprétation médiévale des «quatre sens», des visées herméneutiques radicalement neuves. Guy Bedouelle examine sous ce rapport les figures de Lefèvre d'Etaples, pour qui toute l'Ecriture se ramène à un sens christique unificateur, d'Erasme, qui préconise une lecture essentiellement centrée sur la morale chrétienne, de Cajetan enfin, promoteur d'un nouveau sens littéral. La prédication procure un reflet éloquent des principaux acquis de ces trois décennies: au sermon pré-humaniste qui ne voit dans le texte biblique que le tremplin fortuit d'un développement souvent plus technique que véritablement inspiré, l'auteur oppose les exemples de Jean Vitrier et de l'homéliaire issu du cercle de Meaux, où l'allégorisation est toujours liée aux «mystères centraux du christianisme» (118).

C'est à Bernard Roussel que revient la tâche d'esquisser les deux derniers tiers du siècle. Jusqu'en 1660, la référence à l'Ecriture se confirme, dans les milieux réformés, par opposition aux institutions «humaines» qui en avaient trop longtemps occulté la teneur. A compter de cette date, les divergences qui se

manifestent au sein de la Réforme engendrent d'innombrables débats et polémiques. A la recherche du «sens véritable» – *sensus germanus* – exégètes, traducteurs et éditeurs de tous bords, servis par une documentation de plus en plus nombreuse, multiplient les publications. De l'école luthérienne aux controverses marquées par des traditions confessionnelles divergentes, Bernard Roussel tente de résumer, en trois chapitres fournis et un peu indigestes, la somme impressionnante de tant de travaux. S'il réserve aux auteurs la place de choix, il n'oublie pas pour autant le point de vue de la réception. Au gré de quelques cas exemplaires, on voit se dessiner les attitudes typiques nées de la diffusion des traductions vernaculaires: féminisation du public, tendance à une lecture fondamentaliste ou, à l'inverse, à l'interprétation non contrôlée, sans parler du statut symbolique que peut atteindre la Bible dans un climat de persécution. Bernard Roussel voit à juste titre dans cette fidélité ultime au Livre la contrepartie édifiante des efforts souvent contradictoires ou décevants des théologiens (301 sq.).

Dans leur diversité, les interprétations aussi bien que les attitudes face à l'Ecriture apparaissent le plus souvent comme la conséquence d'une appartenance confessionnelle. L'examen de prises de position individuelles implique par conséquent une étude de chaque contexte. Du côté protestant, c'est une diversité souvent teintée de polémique qui l'emporte, une fois admise la souveraineté de la Parole par rapport aux traditions ecclésiastiques. A la contestation spiritualiste d'un Thomas Müntzer comme au fondamentalisme d'un Menno Simons, les confessions de foi réformées opposent l'exigence d'une prudente normalisation du sens.

La Réforme catholique manifestera, parallèlement à son désir de promouvoir la place de la Bible, un souci constant d'en contrôler la diffusion. En même temps que le Concile de Trente précise les rapports de l'Ecriture et de la tradition, il s'attache à la définition des écrits canoniques ainsi qu'à la revalorisation de la Vulgate, dont le texte est proclamé globalement authentique. La part des sources scripturaires dans le programme de rénovation pastorale est considérable, tant à travers les textes liturgiques que dans la catéchèse et la prédication. C'est également dans la mouvance de la réforme tridentine qu'il faut situer, outre l'élaboration de la Vulgate «sixto-clémentine», un essor très fécond des commentaires bibliques.

La réponse anglicane aux sollicitations du nouvel élan biblique se soldera essentiellement par un effort de traduction. De Tyndale (1526) à la Bible des Evêques (1568) s'échelonnent diverses tentatives, toutes plus ou moins directement appelées à converger, au début du siècle suivant, dans la *King's James Version*.

En comparaison avec l'émulation biblique qui domine les Eglises occidentales, le monde orthodoxe semble marquer un net recul. Les études scripturaires y sont pratiquement inexistantes, et les essais de traduction très fragmentaires. Ainsi que le souligne Astérios Argyriou, le message de la Bible ne saurait se passer du support liturgique, iconographique ou homilétique qui en a toujours favorisé la diffusion. Dans un tel climat, l'initiative de Ionnikios Kartanos, qui rédige en langue vulgaire une compilation de l'Ancien et du Nouveau Testa-

ment, ne pouvait qu'encourir, en dépit de son succès, les foudres de l'autorité officielle.

Le judaïsme occidental connaît à cette même époque un moment important de son histoire avec les premières impressions de la Bible hébraïque. Dans un chapitre très suggestif, Gilbert Dahan évoque successivement les grandes phases de cette aventure et les problèmes d'interprétation textuelle qui s'y rattachent. Parallèlement, la tradition exégétique voit apparaître de nouveaux maîtres, Isaac Abravanel, Abraham Farissol ou Obadiah ben Jacob Sforno. La dominante éthique qui marque leurs commentaires se double parfois d'une tendance mystique dont les malheurs du temps expliquent la permanence. Sur un autre plan, l'apport inestimable que représente soudain la tradition juive pour les exégètes chrétiens hébraïsants ne contribue nullement à atténuer, chez certains d'entre eux, des réactions ouvertement antisémitiques.

Restait à examiner les principaux enjeux de ces efforts qui, un siècle durant, se multiplient autour du texte de la Bible: commenter et traduire l'Ecriture, c'est non seulement se mettre au service de la Parole divine, mais c'est aussi se situer à son endroit. A cet égard, le fameux principe de la *sola Scriptura* relève fatalement d'une vue de l'esprit. Bernard Roussel le rappelle opportunément à travers deux exemples précis, l'exégèse de Théodore de Bèze d'une part, que dominent des préoccupations éthiques et pastorales, et les diverses traductions du Psaume 22, où le problème des sources est étroitement mêlé à des options stylistiques et linguistiques. Quant aux fameuses réticences de l'Eglise romaine face aux traductions en langues vivantes, il convient à la fois de les nuancer et de les replacer dans le contexte d'une lutte contre l'hérésie. Guy Bedouelle souligne par contraste la controverse interne qui sous-tend la solution intransigeante mettant presque la Bible «à l'Index», en même temps qu'il énumère les nombreux autres canaux – liturgie, prédication, littérature dévotionnelle – qui assurent en permanence la pénétration du message scripturaire.

L'élaboration d'une synthèse à la fois sérieuse et intelligible à partir d'une matière immense, dont chaque linéament justifie l'existence de plusieurs spécialistes, tenait évidemment de la gageure. Chacun à sa manière, Guy Bedouelle et Bernard Roussel ont relevé ce défi. On apprécie d'emblée chez le premier la clarté d'une prose souple, habile à souligner les contours essentiels de son propos, et qui ne met jamais en oubli les attentes propres d'un public averti mais non spécialisé. Si Bernard Roussel souscrit davantage à l'attrait d'une documentation plus détaillée, il n'échappe pas toujours, à travers la multiplication des faits bruts, à la confusion d'un discours tout en ruptures. A l'inverse des chapitres rédigés par son collaborateur, les siens semblent se prêter à la consultation bien plus qu'à la lecture linéaire. Sans doute la coexistence de méthodes et de conceptions divergentes signe-t-elle par définition l'identité d'un ouvrage collectif. On aurait toutefois pu souhaiter que, dans l'exposé d'une matière en soi plutôt aride, l'érudition de l'historien se fit par endroits plus discrète.

*

C'est manifestement dans la seconde partie de l'ouvrage que l'amateur de la culture renaissante se sentira le plus à l'aise. Il y goûtera, dans la présentation de matières familières revivifiées par un éclairage nouveau, l'un des plaisirs les plus exquis de la découverte. La série des chapitres aérés qui suggère, dans leurs modalités les plus inattendues parfois, les multiples aspects de la réception biblique ne prétend nullement à l'exhaustivité. Parallèlement à quelques voies obligées de la tradition culturelle – littérature, musique, beaux-arts –, les éditeurs ont privilégié avec raison des enquêtes moins conventionnelles.

Cela nous vaut par exemple les très belles pages de Marc Venard sur «la Bible et les Nouveaux Mondes»: la découverte des terres nouvelles, mais aussi la vision du monde qui en découle – Jérusalem n'en est plus le centre – jointe à une perception désécularisée du temps et de l'histoire, engendrent un nécessaire détachement à l'endroit d'une lecture biblique fondamentaliste. Les conceptions politiques des Réformés sont marquées, à leur tour, par la pratique régulière de l'Ecriture. Marguerite Soulié distingue chez eux deux courants: l'un réformiste qu'illustrent, à la suite de Luther et Calvin, les positions de ceux que l'on a outrancièrement qualifiés de «monarchomaques»; l'autre prophétique, dominé par les figures de Müntzer et des anabaptistes, et qui retrouvera son actualité au moment des guerres de religion. Parallèlement, l'action pastorale allait trouver dans la Bible son unique pierre de touche. Mais tandis que les Eglises réformées envisagent cette référence à la Parole comme source et justification de leur existence, l'Eglise romaine continue d'y voir avant tout, ainsi que le souligne Philippe Denis, une confirmation de la saine doctrine.

Ces études de réception globale sont judicieusement complétées par deux recherches de caractère plus ponctuel. André Godin se penche d'abord sur le cas d'Erasme, dont la *«Philosophia Christi»* doit, selon lui, s'entendre essentiellement comme une émanation de l'Ecriture Sainte, et en particulier du Nouveau Testament. De son côté, l'innutrition biblique dont témoignent sans exception les grandes figures de la mystique catholique, passe par différentes vois d'accès au texte, dont la plupart, en particulier chez les femmes, sont indirectes. Au gré d'un exposé fourni et passionnant, Max Huot de Longchamp suggère la variété des situations singulières, en même temps qu'il désigne dans un renouvellement de la lecture allégorique traditionnelle l'un des apports majeurs du courant mystique.

L'impact de la Bible sur les arts et les lettres n'était pas à démontrer. En dépit des limites du cadre imposé, on peut regretter que Michael Screech ait borné sa contribution à la seule littérature française. La place que réservait cet ouvrage aux autres traditions culturelles aurait justifié, semble-t-il, une curiosité un peu plus étendue. Cette synthèse, qui a le mérite de citations nombreuses, reste par ailleurs un peu évasive. On recherche en vain, dans ces pages, les grandes lignes de force d'une littérature biblique aussi abondante qu'hétérogène. Et que dire des deux pages et demie réservées à Ronsard alors qu'Agrippa d'Aubigné ne mérite que de furtives allusions? Marguerite Soulié reprend, en bonne spécialiste de la question, certains éléments de cette première esquisse dans le chapitre très habilement charpenté qu'elle consacre au théâtre biblique. Au terme d'un état présent de la diffusion du cantique luthérien et du Psautier

huguenot, Patrice Veit oriente son analyse vers l'interprétation de cette pratique nouvelle du chant sacré. A l'en croire, l'usage des psaumes ou d'autres paraphrases bibliques représente toujours, tant sur le plan collectif qu'en tant qu'expérience individuelle, un prolongement de la lecture. Les arts plastiques enfin vont se voir confier à divers degrés l'interprétation du message de la Bible. Au-delà de la rigidité de positions iconoclastes qu'il serait inexact de faire coïncider avec l'inspiration profonde de la Réforme protestante, les attitudes contrastées de Luther et du Concile de Trente, que Margarete Stirm résume heureusement en opposant les concepts d'«image de foi» et d'«image sacrale», relèvent moins d'une incompatibilité radicale que d'accentuations différentes. A travers quelques chefs-d'œuvre nés de l'élan tridentin (Raphaël, le Titien et surtout El Greco), l'auteur souligne de manière intéressante la fonction de la technique picturale dans la manifestation d'une idée théologique.

*

Outre l'abondance des documents et la multiplicité des perspectives qu'un tel ouvrage met à la disposition du chercheur ou du lecteur curieux, on appréciera, tant dans sa conception que dans sa facture, une intelligence historique soucieuse d'agencer les faits en une synthèse pondérée. Sous leur modestie apparente, les quelques pages de conclusion qui émanent de la recherche commune offrent à la méditation plus d'une suggestion féconde. Nous en retiendrons surtout la mise en relief, entre les diverses Eglises, d'analogies de comportement dont la fréquence tendrait à atténuer les clivages traditionnels. Si la révérence d'un écrivain catholique face à l'autorité scripturaire se distingue aisément de l'innutrition biblique qui inspire son confrère huguenot, l'un et l'autre communient dans une vénération de la Parole que n'effleure pas encore la moindre remise en cause. Ce n'est qu'avec le XVIIe siècle que l'on verra surgir, sous l'influence de la pensée rationnelle, l'ère des réexamens critiques.

SIMONE DE REYFF

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert; Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe. Hg. von Emerich Coreth et alii. Redaktion: Heinrich M. Schmidinger et alii. – Graz: Styria 1987, 799 S. und 1988, 870 S.

Une histoire de la philosophie catholique moderne aux dimensions de l'Europe

La «Philosophie chrétienne dans la pensée catholique des XIXe et XXe siècles» est une vaste entreprise initiée et conduite par le Père Emerich Coreth, jésuite de l'Université d'Innsbruck, réalisée par de nombreux collaborateurs

parmi lesquels il fait citer le «rédacteur principal», Heinrich M. Schmidinger, et éditée en Autriche. Les auteurs de ce grand œuvre de trois volumes, dont deux ont paru à ce jour, sont légion. Nous en citerons quelques-uns en cours de présentation.

Chacun des deux volumes disponibles comprend 800 pages et plus, ce qui représente une somme de travail de conception, d'organisation, de corrections considérables, que dut animer et soutenir une confiance inattaquable en la chose. J'appelle «la chose», le fait même de remettre sur le marché économique et intellectuel l'idée de la «philosophie chrétienne» et de son actualité, de plus dans le champ que balise la qualité de «catholique», et perçue comme un phénomène européen, par moment élargi aux Américains du nord et du sud.

Nombreux sont encore ceux qui sursautent en entendant parler de «philosophie chrétienne». Fort heureusement, H.M. Schmidinger, au début du tome 1, dans un magistrale avertissement valant pour l'ensemble de l'ouvrage, retrace l'histoire du concept et surtout remet en mémoire les querelles qui agitèrent l'intelligentsia philosophique notamment des années 30, et qui n'ont pas cessé de diviser les esprits les plus sérieux. Finalement il faut admettre que la notion de «philosophie chrétienne» recouvre des réalités de pensée aussi diverses qu'une philosophie ouverte sur la foi – à des conditions qui modifient le sens de «philosophie» et qui l'opposent à une conception possible mais ni unique ni nécessaire de la philosophie; des réalités aussi diverses qu'une philosophie qui se met au service d'une théologie; qu'une philosophie pour laquelle il est inconcevable qu'un projet de vérité puisse être conduit en marge de la Vérité éternelle; qu'une philosophie dont la part de sagesse est empruntée à la tradition chrétienne, etc. jusqu'à une philosophie «christologique», par exemple développée par le Père Xavier Tillette. On ne s'étonnera donc pas de trouver, dans le paysage apparemment étalé de la philosophie chrétienne, une grande richesse d'aspects et de perspectives, mais aussi un désordre qui rend bien fragile toute systématique.

Pourtant l'organisation de cette «Philosophie chrétienne» laisse entendre qu'une certaine logique et quelques urgences historiques, voire des décisions ecclésiales, ont orienté les esprits. Le philosophe chrétien, en tant que philosophe aura ses préférences théoriques, et comme chrétien sera attentif aussi aux inquiétudes du monde. C'est ainsi que, dans le *premier volume,* il y eut pour l'essentiel à rendre compte de philosophes que marquent, en Allemagne, le romantisme et plus généralement le débat avec le rationalisme d'une part, l'idéalisme de l'autre, ou la prétention hégélienne à noyer la Foi dans un Savoir absolu. En France, c'est la contre-révolution, mais aussi le libéralisme qui donne à la pensée catholique ses accents contrastés, jusqu'au moment où la crise moderniste introduit de nouvelles données. Aussi faut-il se réjouir de trouver à la fin du premier volume, dans un chapitre spécial, deux contributions plus synthétiques sur la pensée sociale catholique au XIXe siècle et sur le débat des philosophes catholiques avec la pensée scientifique – c'est-à-dire avec le positivisme et le matérialisme, qui paraissaient alors inséparables de la science elle-même. En revanche, le *second volume* est centré sur les origines du retour à la

scolastique – notamment en Italie – et sur les effets de l'Encyclique «Aeterni Patris», qui orienta sur saint Thomas un renouveau scolastique à l'origine plus attentif à réélaborer une «science philosophique» conforme à la tradition d'Aristote que de suivre Bonaventure ou Thomas d'Aquin. Là encore, on doit à Heinrich M. Schmidinger un excellent article introductif sur les concepts de «scholastique» et de «néo-scholastique», contribution que viennent compléter des études historiques: notamment celle de Roger Aubert sur «Aeterni Patris» et «autres prises de position papales en matière de philosophie chrétienne». Là est évidemment «le» point délicat. Si déjà le concept de «philosophie chrétienne» fait difficulté par le heurt qui s'y produit entre Raison (autonome) et Révélation, combien plus la soumission catholique à un Magistère paraît absolument incompatible avec la liberté philosophique. Pourtant, les débats suscités dans les milieux catholiques par les interventions vaticanes, et (après le durcissement de Pie X) les assouplissements de la position officielle de l'Eglise et le consensus sur une interprétation plus libérale et ouverte de «Aeterni Patris», ont largement favorisé la recherche historique et la lecture d'un Thomas d'Aquin authentique, puis la redécouverte d'un Thomas attentif à toute la philosophie de son temps, parlant sur la «science» d'Aristote et donnant ainsi un fécond exemple de fidélité à la foi et de hardiesse intellectuelle.

Les deux tomes de cette «Philosophie chrétienne» portent témoignage du fait que durant deux siècles, que marquent la sécularisation, la naissance de l'athéisme, la critique «scientifique» de la religion, la montée d'idéologies scientistes ou politiques radicalement opposées à la tradition chrétienne et aux Eglises, le christianisme ne fut pas déserté par l'esprit de recherche et d'invention intellectuelle rigoureuse que nous appelons «philosophie». Elle a peut-être même introduit l'idée d'un pluralisme philosophique, c'est-à-dire l'idée qu'il n'y a pas, en fait de philosophie valable, que ce qu'en disent un rationalisme fermé sur ses principes et un humanisme qui fait reposer l'homme ou son esprit entièrement et totalement sur soi-même.

*

Tentons une analyse plus détaillée des deux volumes de la «Philosophie chrétienne». Le *premier volume* porte sur les «Nouvelles amorces au XIXe siècle» et s'articule en six parties. Entre une première partie introductive et le chapitre terminal sur la pensée sociale et les débats avec la science, auxquels on a déjà fait allusion, cinq parties sont consacrées au domaine germanique, à la France, puis à l'Italie, au domaine ibérique, et aux Anglo-saxons. Chacune de ces parties est à son tour introduite par un aperçu général de la philosophie de la région concernée. Ces exposés introductifs doivent leur clarté à l'érudition et au sens didactique de E. Coreth, H.M. Schmidinger, A. Rigobello, Ch. Pühringer et A. Rauscher. Chaque partie comprend ensuite la présentation des philosophes les plus importants, avec à chaque fois une bibliographie très complète.

En ce qui concerne l'Allemagne et l'Autriche, l'abondance des articles s'explique certes par l'origine de l'ouvrage, et par la nécessité de distinguer entre le courant romantique (F. *von Baader,* F. *Schlegel,* J. *Görres*) et des philosophes

qu'animent des soucis plus théologiques d'une part, plus scientifiques de l'autre. Cela n'en appelle pas moins certaines remarques. Parler de Franz *Brentano* comme d'un philosophe chrétien, alors qu'il s'est illustré précisément comme pur théoricien de la philosophie, c'est tirer un parti à mon sens excessif de sa condition de prêtre. Et présenter autant d'auteurs allemands de second rang (H. Deutinger, J. Sengler, C. Werner) alors que l'Italie ou l'Espagne ne sont représentés que par deux auteurs, n'a pas seulement le désavantage de donner l'impression de la partialité, mais celle d'étouffer quelque peu même des Allemands que l'on prend un plaisir infini à découvrir parmi tant d'autres. Je pense à Hermann *Schnell,* superbement présenté par Vincent Berning, ou à Carl *Braig* (auteur: Karl Leidlmair) à qui Heidegger doit son introduction à l'ontologie.

La philosophie chrétienne en France est présentée par deux auteurs français, Louis Le Guillou (La Contre-Révolution, *Lammenais, Lacordaire* et *Montalembert*) et Xavier Tilette (Jules *Lequier,* traité avec grand art). Le Père P. Henrici donne deux excellentes contributions sur L. *Ollé-Laprune* et M. *Blondel* – Blondel que l'on aurait pu placer parmi les auteurs du XXe siècle, malgré l'«Action» qui effectivement date de 1893. Quant au *Maine de Biran* de Gerhard Funke, on n'y rencontre guère qu'un catholicisme de tradition et un christianisme salué dans quelques allusions terminales à la foi et la révélation.

Pour l'Italie, le *Gioberti* d'Armando Rigobello est un petit chef-d'œuvre, alors que le *Rosmini* de François Evain ressemble par trop à un article de revue spécialisée, avec un appareil critique surabondant, excessif pour l'ouvrage dans lequel il s'insère.

Carlos Valverde présente Juan Donoso *Cortés* et Jaime *Balmes* avec un sens raffiné de la synthèse, et le J.H. *Newman* de Günter Rombold parfaitement adapté à l'ensemble et cohérent à sa propre question: Newman fut-il un philosophe? Placé dans le voisinage significatif de Blondel, Fr. *von Hügel* (Peter Neuner) trouve son véritable lieu dans le catholicisme anglais.

Ces remarques, où l'on se force à nuancer l'éloge, ne sont jamais que des impressions de lecture. C'est à l'emploi de recherche que l'historien et le systématicien de la philosophie en milieu chrétien pourront porter le meilleur jugement sur les qualités de ce tome 1.

*

Le *second volume* est fait de deux volets, puisqu'il enjambe le XIXe siècle pour présenter, au XXe, des penseurs en partie encore en vie (par ex. J.-B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth). Il doit pourtant son unité au thème central du «retour à la tradition scolastique». Ici encore, Heinrich M. Schmidinger fait œuvre d'introducteur avec un historique des notions de «scholastique» et de «néo-scholastique», ce qui facilite grandement la compréhension du tout. En effet, d'une part il remet en perspective des auteurs (traités dans le volume précédent) qui ont fini par rejeter la scolastique comme une pensée purement «naturaliste» (A. Günther), incapable d'inscrire le sujet dans le processus de connaissance de la réalité; d'autre part, il montre la nécessité dans laquelle se sont trouvés même les philosophes catholiques les plus attachés à la tradition, de s'interroger sur la

scolastique – ce qui fut l'occasion de révisions parfois déchirantes. La simple identification de «scolastique» et «médiéval» paraissait tentante, mais était en fait intenable; il fallut reconnaître dans la scolastique beaucoup plus une *méthode* qu'un phénomène historique (M. Grabmann, J. Pieper). En revanche, par «néo-scolastique» il faut entendre soit le soubassement théorique de l'idéologie ultramontaine, soit l'aristotélico-thomisme auquel en particulier Jacques Maritain a attaché son nom. Que la notion soit aujourd'hui pratiquement abandonnée montre que les philosophes catholiques ne peuvent plus guère se reconnaître dans les divers contenus de cette notion.

Entre la présentation des «scolastiques» du XIXe et les scolastiques et néo-scolastiques du XXe siècles, sont intercalés quelques articles plus généraux: celui, déjà cité, de Roger Aubert sur l'Encyclique «Aeterni Patris», ceux de I. Böhm et F. Padinger sur le modernisme et l'Encyclique «Pascendi»; celui de W. Kluxen sur la recherche en histoire médiévale, et celui, plus technique, de E. Coreth sur les différentes écoles à l'intérieur de la scolastique. On y apprend que d'un côté les débats internes, sur des points classiques, de la première et la seconde scolastique (notamment espagnole) se sont poursuivis parmi les épigones, alors qu'aujourd'hui la scolastique se caractérise plutôt par son ouverture sur la pensée contemporaine. La néo-scolastique a donc elle aussi ses anciens et ses modernes.

Le volume 2, disions-nous, comprend deux volets. Le premier est consacré à la scolastique du XIXe siècle, d'abord en Italie, puis en Allemagne et en Autriche, en France et en Belgique, dans la Péninsule ibérique, parmi les Anglo-Saxons et en Europe de l'Est. Dans tous les cas, les personnalités représentatives sont en retrait par rapport aux courants, institutions, centres de recherche; sauf peut-être en ce qui concerne le Cardinal *Mercier,* présent «en personne», mais évidemment inséparable de la création de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain – dont Jean Ladrière, dans un article de la meilleur venue, retrace par ailleurs l'histoire plus récente.

Dans le second volet se déploie le riche inventaire des philosophes catholiques modernes: *J. Maréchal,* présenté par J.B. Lotz; A.-D. *Sertillange,* par F.-M. Schmölz; J. *Maritain,* superbement analysé par A. Rigobello, voisine avec F. *Gilson* dont A. Maurer souligne les apports décisifs à l'idée de «philosophie chrétienne». Puis en régions germanophones, les Maréchaliens, dont J.-B. *Lotz* et Karl *Rahner;* le dominicain suisse G. *Manser;* J. *Geiser,* Th. *Meyer,* Th. *Steinbüchel.* On se demande pourquoi Edith *Stein* a été placée dans ce courant scolastique. Son approche de saint Thomas est celle d'une phénoménologue. Au mieux se reconnaîtrait-elle dans ce qui, en scolastique, est de l'ordre de la méthode rigoureuse; mais c'est par M. Scheler qu'elle se rattache à la philosophie chrétienne, et non par exemple par E. *Przywara* qu'elle admira mais dont elle est restée éloignée. C'est à B. Gertz qu'est revenu de présenter l'analogie przywarienne, qui est l'une des plus magistrales contributions modernes au renouvellement de la scolastique dans sa méthode et dans sa vision théocentrique. (Signalons à ce sujet que l'«Analogia entis» va prochainement paraître en français dans une traduction de Ph. Secretan.)

Pour l'Italie, qui fait ici belle figure, on remarquera de Virgilio Melchiorre une présentation sobre et raffinée de G. *Bontadini,* et un Cornelio *Fabro* d'Antonio Pieretti: Fabro que l'Italie connaît peut-être mieux comme traducteur et interprète de Kierkegaard que comme scolastique, mais dont on peut se demander s'il n'est pas un exemple typique de la difficulté qu'il y a aujourd'hui à repérer un authentique scolastique.

A Stephen W. Arndt on doit un B.J.F. *Lonergan,* auquel on pourrait reprocher d'être par trop un exposé des thèses de «Insight», sans fournir une vue plus large. Lonergan est-il vraiment l'auteur d'un seul livre? Enfin, on posera également la question des attaches scolastiques de l'excellent espagnol J. *Zaraguëta,* qui voisinerait bien avec X. Zubiri, sans doute présenté dans le volume 3. Ou alors, pourquoi ne pas avoir inséré Zubiri dans ce second volume?

Chacun des domaines linguistiques est introduit par une vue générale. Ainsi Paul Gilbert parle de la «troisième scolastique en France», c'est-à-dire des revues (dominicaines et jésuites), des dictionnaires, et des hommes: A. Gardeil, P. Mandonnet, R. Garrigou-Lagrange pour les Prêcheurs; L. Billot, J. de Tonquédec, P. Descoqs et L. Bouyer pour la Compagnie de Jésus. Heinrich M. Schmidinger donne une superbe leçon de philosophie allemande contemporaine; Aniceto Molinaro épouse toutes les nuances de la scolastique italienne, jusque dans ses variantes (dominicaine, jésuite) et dans ses organes: Centre de Gallarate ou *La Civiltà Cattolica.*

Un coup d'œil sur les derniers chapitres permet de mesurer l'ampleur du phénomène «scolastique». Là où l'Eglise et la théologie sont vivantes, il y a aussi un labeur philosophique qui se produit. Et comme elle n'a été absente ni de Pologne, ni de Hongrie, ni de Yougoslavie, ni de Tchécoslovaquie, où par ailleurs pénétraient tous les courants de la métaphysique européenne et où l'on s'est livré à d'amples recherches de logique et de philosophie du langage, on ne s'étonne pas de la richesse d'une scolastique en Europe de l'Est. Edward Nieznanski discerne cinq courants thomistes en Pologne. C'est dans la cinquième version que l'on trouve, parmi les plus importants, le nom de J.M. *Bochenski,* inséparable de ses origines polonaises, de la logique et de l'Université de Fribourg.

Il faut évidemment attendre la parution du volume 3, consacré aux philosophes catholiques de tradition différente de la scolastique, pour se faire une idée complète de l'œuvre. Celle-ci comble un vide. Le succès que connaissent déjà les deux tomes que nous avons l'audace de présenter en négligeant sans doute beaucoup d'aspects importants, permet de parler d'un pari gagné. Il faudrait pouvoir songer à une édition française, peut-être allégée pour ne pas avoir à engager des frais d'édition trop considérables. Le regret de ne rien avoir de comparable à offrir aux catholiques et aux philosophes français est déjà en soi un signe de reconnaissance pour l'immense travail accompli.

PHILIBERT SECRÉTAN

Hans Ineichen: Einstellungssätze. Sprachanalytische Untersuchungen zur Erkenntnis, Wahrheit und Bedeutung. – München: Fink Verlag 1987, 367 S. (mit Personen- und Sachregister).

Die ursprünglich (von Philosophen wie R. Chisholm) aus der Phänomenologie übernommene Intentionalitätsthematik wird von Analytischen Philosophen hauptsächlich unter der Frage nach einer adäquaten logisch-semantischen Interpretation von internationalen Aussagen bearbeitet. Tatsächlich hat diese Frage seit den 60er Jahren eine für die Analytische Philosophie geradezu exemplarische und bis heute andauernde Sachdiskussion in Gang gesetzt.

Das Buch des Schweizer Philosophen Hans Ineichen liest sich streckenweise wie ein Kompendium zu dieser weitverzweigten Diskussion. Es liegt hier eine Studie vor, welche die wichtigsten (und teilweise sehr verschiedenartigen) Theorie-Ansätze darstellt, zueinander in Beziehung setzt und kritisch beurteilt. Doch darin besteht nur *ein* Verdienst des Autors, denn Ineichen hat auch eigene philosophische Absichten und entwickelt eine semantische Interpretation von Einstellungssätzen, die sich im Rahmen einer extensionalen Sprache und im Rahmen einer Davidsonschen Wahrheits- und Bedeutungstheorie bewegt. Systematisch betrachtet liegt darin zweifellos der Schwerpunkt der Arbeit.

Diese umfaßt drei Teile: «Erkenntnistheoretische und psychologische Probleme der Einstellungsverben» (Kap. 2–8), «Zur semantischen Interpretation von sprachlichen Ausdrücken» (Kp. 9–13), «Die logische Form der Einstellungssätze als ihre semantische Interpretation» (Kap. 14–19). Für die weitere Vorstellung folge ich dieser dreiteiligen Architektonik des Werks.

Für die *philosophische* Position besonders wichtig ist Kap. 3, in dem sich der Autor aus methodischen Gründen an der «(psychologischen) Umgangssprache» (98) orientiert, um für den «psychischen (Phänomen-)Bereich» ein erstes «Sachverständnis» (98) zu erschließen. Allerdings bedarf es weiterer Argumentationen, um gegen einen Cartesianischen Dualismus (und im Anschluß an Strawson) für den Begriff der Person einzutreten sowie im allgemeinen eine Position zwischen Mentalismus und Behaviorismus zu verteidigen. Spezielle Erwähnung verdient auch Kap. 5, in dem der Autor einige zentrale Grundbegriffe der von ihm vertretenen «Gebrauchstheorie» der Bedeutung sehr klar bespricht und seine Position außerdem durch Überlegungen zum Spracherlernen stärkt.

Schwerpunktmäßig behandelt der ganze *erste* Teil Probleme der Erkenntnis von (propositionalen) Einstellungen, besonders Fragen nach der Rechtfertigung von Berichten darüber, was eine Person A denkt, wünscht oder fürchtet usw. Als methodischer Leitfaden dient der entsprechende Sprachgebrauch, in dem wir uns über unser Denken, Wünschen usw. faktisch verständigen: Neben A's handlungsmäßigem (nicht-sprachlichen) Verhalten bildet das, was A in der sprachlichen Kommunikation selbst sagt, eines der wichtigsten Kriterien (Wittgenstein!) für einen Bericht über Art und Inhalt von A's Einstellung. Vorausgesetzt ist dabei, daß A (sc. das Subjekt der Einstellung) seine Worte gleich gebraucht wie der Berichterstatter. Diese Annahme verpflichtet den Autor auch zur Auseinandersetzung mit Quines These der Unbestimmtheit der Überset-

zung (bzw. der Interpretation), deren Konsequenzen für die gegenseitige sprachliche Kommunikation besonders untersucht und im Anschluß an Wittgenstein überzeugend entschärft werden (Kap. 8, bes. 145ff.).

Im *zweiten* Teil seiner Arbeit erklärt Ineichen seine Konzeption einer semantischen Interpretation der Umgangssprache.

Unter der semantischen Interpretation von Sätzen wird der Aufweis ihrer logischen Form verstanden, was mit Argumenten aus dem Bereich der Grammatik (Kap. 9) und durch die These vom Sprechen als regelgeleitetem Handeln (Kap. 10, bes. 10.3) verteidigt wird. Dabei wird die logische Form von beliebigen Sätzen in der Sprache der Prädikatenlogik erster Stufe formuliert.

Allgemein wird die Semantik der natürlichen Umgangssprache als Theorie des Sprachverhaltens bestimmt und also im weiteren Sinne pragmatisch konzipiert. Im Einzelnen umfaßt die eine Theorie der Bezeichnung («Wahrheitstheorie»), eine Theorie der Bedeutung und eine Theorie des Modus.

Exzellent und ausführlich werden vor allem die beiden erstgenannten Theorie-Teile besprochen. Einerseits wird überzeugend nachgewiesen, daß eine Tarskische Wahrheitstheorie im engeren Sinne noch keine Bedeutungstheorie ist, sondern allererst zu einer solchen «ergänzt» werden muß (Kap. 10), während andererseits die auf die Umgangssprache angewandte Tarskische Wahrheitstheorie deutlich von einer verifikationistischen Bedeutungstheorie (vom frühen Wittgenstein über Quine bis Dummett) abgehoben (Kap. 13) wird. Was das erste betrifft, ist besonders zu beachten, daß und wie der (richtig als kognitiver Begriff angesetzte und so mit Verstehen und Wissen «verbundene») Bedeutungsbegriff via dem Begriff der Regel des korrekten Gebrauchs von Ausdrücken einer Sprache L auf die in der Wahrheitstheorie von L formulierten Bezeichnungs- und Erfüllungsregeln bezogen wird (Kap. 10.3). Nützlich ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen (faktischem) Sprachverhalten und zugehörigem (idealisiertem) Sprach- bzw. Regelsystem. Weil die vertretene These lautet: «Die Kenntnis der Wahrheitstheorie (der Bezeichnungs- und Erfüllungsregeln) einer Sprache L ist *hinreichend* für das Verstehen von L» (vgl. 204), dürfte der Autor allerdings *nicht* behaupten: «Die Bedeutung eines Satzes verstehen *heißt* seine Wahrheitsbedingung kennen, *heißt* die zugehörigen Bezeichnungs- und Erfüllungsregeln kennen» (vgl. z.B. 101; 205; 207). Des weiteren ist auch zu beachten, daß und wie innerhalb der Theorie des Sprachverhaltens die verschiedenen Theorie-Teile derart zusammenwirken (sollen), daß die Wahrheitstheorie der Umgangssprache *als* Bedeutungstheorie nutzbar wird (vgl. 10.4). Denn für die Erklärung von Bedeutungsunterschieden kommen nicht *beliebige* (von der Wahrheitstheorie zugelassene) Äquivalenzsätze (T-Sätze) in Frage; brauchbar sind vielmehr nur Äquivalenzsätze, die zu Einstellungssätzen führen, mit denen einem Sprecher Einstellungen zugeschrieben werden können, die in Abhängigkeit von der Situation *plausibel* sind. Allerdings sehe ich nicht recht, wie diese «einschränkende Bedingung» (202) im Einzelfalle greifen soll. Kann hier der allgemeine Hinweis auf das (empirisch überprüfbare) sprachliche und nicht-sprachliche Verhalten des Sprechers ausreichend sein? Leider sind die Ausführungen an dieser, für die Gesamt-Konzeption äußerst wichtigen Stelle allzu knapp gehalten.

Im *dritten* Teil seiner Arbeit entwickelt Ineichen schließlich seine semantische Analyse von Einstellungssätzen (Kap. 14–16), wobei auch alternative Lösungsvorschläge (Frege, Kaplan, Hintikka) kritisch besprochen (Kap. 17) und relevantes Diskussionsmaterial aus der Philosophiegeschichte *vor* Frege (Kap. 18) geboten wird.

Dem psychologischen Sprachgebrauch folgend können für Einstellungssätze drei (grammatische) Satzformen unterschieden werden: A (---), daß p; A (---) NP; A (---) zu Inf., wobei aus verschiedenen Gründen besonders die sogenannten propositionalen Konstruktionen im Zentrum des Interesses stehen. Solche Einstellungssätze wie z.B.

(1) Thomas glaubt, daß Cicero Catilina verraten hat

stellen *nicht-extensionale* Kontexte dar, so daß sich für die Analyse zwei Hauptprobleme ergeben (Kap. 14.1): das Problem der Nichtsubstituierbarkeit salva veritate von äquivalenten (koreferentiellen bzw. koexistensionalen) Ausdrükken in Inhaltssätzen und das Problem des in Inhaltssätze Hinein-Quantifizierens. Einige von Ineichen im Anschluß an W. Quine, J. Wallace, B. Loar, H. Burdick vertretene Hauptthesen lauten:

(i) Die grundlegende Darstellungsform, welche die logische Form von (propositionalen) Einstellungssätzen aufzeigt, lautet (Kap. 14.3):

im *de dicto*-Fall: (z.B. Peter glaubt, daß es regnet) Wahr-glauben [A, den geschlossenen Satz ‹...›];
im *de re*-Fall: (z.B. Peter glaubt, daß Otto schläft) Wahr- (sc. erfüllt-)glauben von [A, ..., den offenen Satz ‹...›].

(ii) *De re*-Sätzen fällt der Primat zu, d.h. *de dicto*-Sätze sind als *Grenzfälle* von *de re*-Sätzen analysierbar (Kap. 14.3; 14.4).

(iii) Um Einstellungssätze derart im Rahmen einer extensionalen Sprache zu interpretieren, daß der Intentionalitätsthese Rechnung getragen wird, muß der Standpunkt der Person, welche bestimmte Einstellungen hat, konsequent berücksichtigt werden. M.a.W.: die Sichtweise, die Perspektive des Subjekts der Einstellung muß in der Analyse explizit angegeben werden (Kap. 14.4).

Wir wollen diese dritte Hauptthese kurz mit einem Beispiel verdeutlichen, anhand dessen auch ersichtlich wird, wie die oben genannten Hauptprobleme im Grundsätzlichen gelöst werden. Wenn wir Satz (1) im *de re*-Sinne lesen, erhält er in der Ineichenschen Analyse die folgende Darstellungsform (Kap. 15.1):

(2) wahr-glauben von [Thomas, ‹Cicero 'Cicero (x)', Catilina 'Catilina (y)'›, 'r hat z verraten'].

Dabei bezeichnet der Teilausdruck '‹Cicero 'Cicero (x)', Catilina 'Catilina (y) '›' eine geordnete Folge von zwei Gegenständen. Zu beachten ist, daß das erste Vorkommnis von 'Cicero' bzw. von 'Catilina' jeweils extensional (rein bezeichnend) ist, während 'Cicero (x)' bzw. 'Catilina (y)' – unter der prädikativen Deutung von Eigennamen (Kap. 11.4) – offene Sätze bezeichnen, mit welchen

der «Inhalt», die *Art der Bezeichnung,* die *Perspektive von* Thomas' Einstellung angegeben wird. Falls Thomas nicht weiß, daß

(3) Cicero = Tullius

gilt, folgt aus (2) somit zwar

(2.1) wahr-glauben von [Thomas, ‹Tullius 'Cicero (x)', Catilina 'Catilina (y)'›, 'r hat z verraten'],

nicht aber

(2.2) wahr-glauben von [Thomas, ‹Tullius 'Tullius (x)', Catilina 'Catilina (y)'›, 'r hat z verraten'].

Trotz der Wahrheit von (3) sind also (2), (2.1) und die Negation von (2.2) miteinander kompatibel.

Aber auch das Problem der Quantifikation erhält in dieser Analyse eine einsichtige Lösung. Der Schluß:

A glaubt/weiß..., daß t F ist

(Ex) (A glaubt/weiß ... von x, daß es F ist)

ist dann (uneingeschränkt) gültig, wenn mittels der Regel der Exportation von

A glaubt/weiß ..., daß t F ist

zu

A glaubt/weiß ... von t, daß es F ist

übergegangen werden kann. Denn durch diese Regel werden singuläre Terme sozusagen aus den Inhaltssätzen «herausgebracht» und damit in extensionale Kontexte «hineinversetzt», so daß die existentielle Abschwächung problemlos anwendbar ist. Wie aber die Regel der Exportation im Einzelfalle anwendbar ist, wurde oben am Beispiel der Analyse von (1) verdeutlicht. Um die Probleme der Quantifikation zu lösen, muß somit «bloß» noch gezeigt werden, daß die Regel der Exportation *uneingeschränkt* anwendbar ist – wofür Ineichen m.E. gute Argumente vorlegt (Kap. 15.2).

Ein systematisch gewichtiger Vorteil von Ineichens Position besteht des weiteren – wie die Analyse von (1) zeigt – darin, daß sie *ohne* Rekurs auf sogenannte intensionale «Objekt-Entitäten» (insbesonders Propositionen) auskommt (Kap. 16). Denn gemäß (2) wird das «Glauben» von Thomas als Relation zwischen einer Person, einer endlichen, geordneten Folge von (konkreten) Gegenständen und einem offenen Satz dargestellt. Zwar sind auch «Folgen von (konkreten) Gegenständen» abstrakte Entitäten; da sie aber – im Unterschied zu Propositionen – «genau bestimmbare Identitätskriterien (301) haben, sind sie von einem extensionalen Standpunkt aus gut akzeptierbar.

Was die oben genannten zwei Hauptprobleme (und besonders das Problem der Nichtsubstitutivität) betrifft, so diskutiert Ineichen seinen Analyseansatz im wesentlichen zwar «bloß» unter Bezug auf verschiedene Arten von singulären Termen: Eigennamen, Kennzeichnungen und Indikatoren (Kap. 15.1), während sein Ansatz programmatisch auch auf generelle Terme und Sätze anwendbar sein soll (299f.). Wie dieses umfassende Programm im Einzelnen weiter durchgeführt werden kann (und wie z.B. auch Ineichens Analyse von nichtdenotierenden singulären Termen einzuschätzen ist) – dies alles wird noch der

Sachdiskussion bedürfen. Insgesamt liegt hier jedoch eine hoch interessante und auch in den Details fundierte semantische Theorie von Einstellungssätzen vor, die nicht auf Intensionen und nicht auf die Semantik möglicher Welten zurückgreift. Die explizite Verbindung der Intentionalitätsthese mit einer Konzeption von semantischer Interpretation im Sinne von Davidson führt so zu einer Theorie, welche eine umfassende Ausarbeitung und Weiterentwicklung verdient.

GREGOR HAEFLIGER

Per Frostin: Liberation Theology in Tanzania and South Africa. A First World Interpretation. – Malmö: Lund University Press 1988, 283 S. (Studia theologica lundensia 42).

Frostin geht vom «neuen Paradigma», das in den Dokumenten der «Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt» (EATWOT) beschrieben wird, aus. Dabei ist wichtig, daß die Erfahrungen der Dritten Welt in die theologischen Überlegungen einfließen. Die Armen und Unterdrückten werden zu den Gesprächspartnern der Theologie. Auch wird die soziale Situation analysiert, wobei die Dritt-Welt-Theologen und Theologinnen verschiedene Ebenen von Unterdrückung erkennen (ökonomisch, geographisch, rassisch, kulturell, sexistisch). Diese neue Art, Theologie zu betreiben, stellt eine Herausforderung für die etablierte Methodologie der westlichen Theologie dar, die von ihr oft als einzige und universell gültige Form angeschaut wird.

Da die Dritte Welt ökonomisch und kulturell unter der Hegemonie des Westens steht, werden auch die theologischen Ansätze bei uns kaum wahrgenommen. Das Ziel von Frostin ist daher das Hören auf die Sicht der Nichtprivilegierten. Mit Hilfe des «neuen Paradigmas» interpretiert er zwei Formen afrikanischer Befreiungstheologie für ein Erst-Welt-Publikum. Er will jene, in einem spezifischen Kontext entstandenen und daher auch mit einer eigenen Sprache artikulierenden, Theologien in eine Ausdrucksweise «übersetzen», die westliche Leser und Leserinnen in ihrem Kontext verstehen. Bei der Analyse und Darstellung des theologischen Materials wendet Frostin zwei Kriterien an: Erstens fragt er nach der *inneren Logik* eines Textes (Frage nach dem Aussagegehalt des Textes und nicht nach dem Verständnis des Beurteilenden), und zweitens möchte er die grundlegende *Fragestellung herausarbeiten.*

Nach diesen einleitenden Erläuterungen analysiert Frostin in Teil I die «Theologie im Kontext von Ujamaa» in Tansania. Diese Wahl scheint mir wichtig, wird doch dieses sehr arme Land mit einem eigenen entwicklungspolitischen Ansatz nach einer euphorischen Phase der 60er und 70er Jahre heute bei uns nicht mehr beachtet. In einem ersten Kapitel wird die Philosophie von Ujamaa und ihr Konzept von Gemeinschaft und Familiensolidarität als theologischer Kontext aufgezeigt. Dabei macht Frostin auch klar, daß mit Ujamaa mehr als Sozialismus gemeint ist. Er analysiert die inspirative Rolle der Schriften des früheren Präsidenten J. Nyerere, das Verhältnis zum Marxismus, die Kritik am Neokolonialismus. Ohne diese Philosophie blind hochzuloben, wird

ihre wichtige Bedeutung für das nationale Selbstverständnis Tansanias im Befreiungsprozeß aufgeführt. Im zweiten Kapitel stellt Frostin theologische Ansätze dar. Der westliche Leib-Seele-Dualismus wird abgelehnt, die Welt ganzheitlich angeschaut, die Trinität als Modell für menschliches Leben in Gemeinschaft gesehen und Gott als Garant für menschliches Wohlergehen. Von diesem Standpunkt aus steht der Mensch im Mittelpunkt jeglicher sozialer Aktivität – und nicht nationaler Ruhm oder wirtschaftlicher Profit. Daher ist dieses Konzept auch eine heftige Kritik an den internationalen wirtschaftlichen Strukturen, durch die die meisten Menschen zu Armut und Erniedrigung verdammt sind. Die Rolle der Kirche, die Bedeutung der «kleinen christlichen Gemeinschaften» und das Verhältnis von Kirche und Staat werden ebenfalls dargestellt. Theologie im Kontext von Ujamaa wird verstanden als Konzept von Gemeinschaft gegenüber individualistischem Egozentrismus.

In Teil II beschäftigt sich Frostin mit Südafrika. Dabei kommt zunächst die schwarze Erfahrung der Unterdrückung zur Sprache. Der Einfluß von Black Consciousness und der schwarzen Theologie aus den USA wird aufgezeigt. Dabei ist die Ermordung von Steve Biko im Gefängnis und die Vertuschung der wahren Todesursache durch das Regime der Ausgangspunkt schwarzer Kontrasterfahrung und nach Bischof Tutu der Anfang von Befreiungstheologie in Afrika. Diese Kontrasterfahrung in einer Realität von Hegemonie und Gegen-Hegemonie wird unverzichtbar für schwarze Theologie.

In Kapitel 4 wird Apartheid als Götzendienst entlarvt und der Rassismus als System von Beherrschung beschrieben. Frostin zeigt dabei gut die unterschiedlichen Analysen der schwarzen Theologie und der (progressiven) liberalen Theologie. Dabei wird klar, daß schwarze Theologie die Unterdrückung als strukturell erfährt und auch in Zusammenhang mit dem Kapitalismus als Hauptgrund der Apartheid bringt.

Im nächsten Kapitel versucht Frostin die theologische Neuformulierung der schwarzen Erfahrung und Analyse aufzuzeigen. Zentrale Themen sind M. Buthelezis Schöpfungstheologie mit «Ganzheit des Lebens», «Einheit von menschlicher und christlicher Erfahrung», «Dienst der Kirche in der Welt» und A. Boesaks Umkehrforderung. Boesak spricht von «Unschuld, die schuldig macht», «Pseudounschuld von Weißen und Schwarzen» und nennt Bedingungen für Versöhnung.

Im letzten Kapitel zeigt Frostin, wie Erst-Welt-Theologen die Ansätze des «neuen Paradigmas» oft falsch verstehen, weil sie nicht mit dem Kriterium der inneren Logik, sondern mit ihren eigenen, nicht hinterfragten, Schemata an die Beurteilung gehen.

*

Das Buch des lutherischen Professors für dogmatische Theologie ist eine sehr umfangreiche Sammlung von Material und eine ausgezeichnete Einführung in zentrale Themen afrikanischer Theologie. Dabei ist es ihm gelungen, die innere Logik und zentrale Fragestellung aufzuzeigen. Ebenso stellt er die Verankerung dieser neuen Ansätze in der Erfahrung der Unterdrückten und

ihre neue Methodologie dar, wie auch den Umgang mit dem Marxismus. Schließlich werden auch Kriterien für eine echte Kontextualität formuliert, ebenso wie Bedingungen für das Verständnis dieser Theologie.

Die breite Darstellung der beiden untersuchten Länder bringt es mit sich, daß das frankophone Afrika und dessen eher katholische Prägung nur am Rande erwähnt wird, ebenso eine geschichtliche Darstellung oder der schwierige Themenkomplex von Mission und Inkulturation. Ich halte diese Beschränkung für gerechtfertigt, weil angesichts der unüberblickbaren Menge theologischen Materials und der immensen Größe und Unterschiede des afrikanischen Kontinents eine umfassende Darstellung nicht möglich ist. Zudem bringt Frostin in den Anmerkungen viele Hinweise zu weiteren Studien.

Zum Schluß möchte ich noch kritisch anmerken, daß ich ein Eingehen auf das südafrikanische Kairos-Dokument vermißt habe. Frostin erwähnt es nur auf einer Seite. Aber gerade zentrale Themen dieses Dokuments stimmen mit den dargestellten Ansätzen überein. Als Dokument einer kontextuellen Theologie, deren Methodologie dem «neuen Paradigma» entspricht, hätte es im Zusammenhang dieses Buches (als Materialsammlung und Einführung) einer breiteren Erwähnung bedurft. Diese Kritik beeinträchtigt aber meine hohe Wertschätzung für das gelungene Interpretieren afrikanischer Befreiungstheologie für ein Erst-Welt-Publikum in keiner Weise. Zuletzt muß ich noch meine Mühe damit bekunden, daß die Anmerkungen am Schluß des Buches stehen. Es würde die Lektüre wesentlich erleichtern, wenn man die vielen interessanten Querverweise und weiterführenden Erläuterungen auf der jeweiligen Seite fände.

Wer sich für afrikanische Theologie interessiert, sollte dieses Buch unbedingt zur Hand nehmen, weil es sowohl einen guten Überblick als auch viele Hinweise zur Vertiefung gibt. In diesem Zusammenhang ist auch die ausführliche Bibliographie lobend zu erwähnen. Das Buch ist aber auch allen an Lateinamerika Interessierten anzuraten, denn Frostin zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede, und überdies wird klar, daß nicht nur in Lateinamerika Befreiungstheologie entsteht. Besonders wäre das Buch aber all jenen zu empfehlen, die noch nie über den Gartenzaun der europäischen Theologie geschaut haben und immer noch der Ansicht sind, ihre Konzepte seien universell gültig.

GALLUS WEIDELE