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: 36 (1989)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.07.2025

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Edouard-Henri Weber: Le Christ selon saint Thomas d'Aquin. – Paris: Desclée 1989. 336 pp. (Jésus et Jésus-Christ 35).

La méritante collection «Jésus et Jésus-Christ», dirigée par Joseph Doré, ne comptait pas jusqu'ici d'ouvrage consacré à la christologie de saint Thomas. En voici un qui se propose de combler cette lacune.

Ce livre se divise en cinq grandes parties. La première («Le Christ, ‹merveille très admirable›») se compose de deux chapitres, dont le premier souligne la prédilection de Thomas pour le qualificatif «admirable» qu'il emprunte à Isaïe pour parler du Christ; mais l'essentiel en est constitué par le chapitre II qui reproduit intégralement en une nouvelle traduction les chapitres 53–55 du IVe livre du *Contra Gentiles*.

La deuxième partie («Le Verbe, terme du chemin») prend les choses de très haut. «Dans le mystère de l'incarnation, dit saint Thomas, c'est la descente de la plénitude divine en la nature humaine qu'il faut étudier avant tout, plus encore que la progression vers Dieu chez la nature humaine considérée par notre raison comme préexistante (au mouvement divin de descente)» **(3a, q. 34, a. 1 ad 1).** Cette christologie «descendante» n'exclut pas, l'auteur le souligne fort bien, la présence très réelle chez Thomas d'une christologie d'en-bas, mais l'auteur, y voit une invitation à rappeler en son premier chapitre la génération intellective du Verbe, dans le deuxième son rôle dans la création, et, dans le troisième, sa mission temporelle.

La troisième partie («Moi, en tant qu'homme») comporte deux chapitres qui mettent en place l'anthropologie que Thomas met en œuvre: essentiellement nature de l'homme et l'homme comme personne. Il y est fort peu question du Christ, mais on y reconnaît bien les thèses que Weber a développées dans ses ouvrages précédents.

Dans la quatrième partie («Union sublime et ineffable»), on ne parle pas seulement de l'union hypostatique, comme le laisserait croire son titre, mais aussi de l'activité volitive et intellective du Christ, ainsi que de l'unité de son être.

La cinquième et dernière partie («L'œuvre du Christ») comprend deux chapitres: le premier décrit le «Don de la vie dont Dieu vit» (résurrection, génération dans l'Esprit Saint, adoption filiale, nouvelle création); le deuxième traite de l'acte rédempteur (essentiellement de la mort du Christ et du don qu'il nous fait de lui-même dans l'eucharistie).

De très nombreuses notes (le plus souvent simples références sans développements ni citations) accompagnent l'exposé. Plusieurs appendices complètent le corps du travail; parmi eux, en plus de la bibliographie et des index habituels, il faut citer un glossaire des termes doctrinaux qui permet de retrouver rapidement les endroits principaux où l'auteur a traité le sujet, un index des textes traduits (ce qui est aussi fort utile), et une chronologie qui situe saint Thomas parmi ses contemporains et les événements de son temps.

Les publications antérieures de l'auteur et son *curriculum vitae* («Dominicain, longtemps chercheur au CNRS et spécialiste des grands auteurs des XIIIe et XIVe siècles») suffisent à laisser entendre la haute tenue qu'on est en droit d'espérer de ce livre. De fait, il y témoigne d'une vaste connaissance des textes et il utilise avec dextérité les commentaires scripturaires ou les opuscules si fréquemment méconnus. Il est aussi à l'aise dans les abstractions les plus redoutables et sait déceler des influences subtiles qui passent souvent inaperçues. Mais ceci a son revers et il faut avertir le lecteur que Weber se fait une haute idée des capacités intellectuelles de ses destinataires. Ses premiers chapitres, en particulier ceux qui mettent en place l'anthropologie sous-jacente à l'explication de l'ontologie du Christ et de l'union hypostatique, sont d'une technicité assez poussée. Plus que de christologie, il s'agit en fait des options philosophiques qui sous-tendent lointainement cette christologie et l'on a même l'impression – que l'auteur nous pardonne – que la personne du Christ sert parfois de prétexte pour redire les thèses majeures qu'il a défendues dans ses travaux précédents. Pour retrouver la pensée génuine de Thomas il faut parfois la décaper du vernis des interprétations académiques (à l'égard desquelles Weber ne dissimule guère un solide ressentiment personnel), on le comprend fort bien; mais on regrette à certains moments de perdre un peu de vue la vivante réalité du Christ que toutes ces analyses sont censées servir.

Parmi les mérites de l'auteur il faut mentionner en premier lieu le recours très ample aux textes mêmes de Thomas qu'il nous propose dans une traduction personnelle. Il a pris le parti de serrer l'original au plus près et cela donne souvent à ses traductions une saveur originale qui permet parfois de les mieux goûter, mais ne facilite pas toujours la compréhension. Sans le texte latin, une traduction trop serrée n'est pas toujours intelligible à première lecture et l'on se demande par moments si l'on n'aurait pas gagné à adopter une traduction légèrement paraphrasée. Mais c'est un genre de problème dont on peut discuter à l'infini...

D'une façon générale, et à très juste titre, l'auteur s'est attaché à montrer la cohérence des positions de saint Thomas. Pour prendre l'exemple de son opération intellective, Weber dit avec bonheur que la connaissance immédiate de Dieu est «la version dynamique de l'union hypostatique» (p. 220). On peut dissentir avec Thomas sur ce point, mais c'est aller trop vite en besogne que de l'accuser d'incohérence – Weber le montre fort bien. Mais n'est-il pas lui-même

un peu trop expéditif en déclarant à l'avance «futile» toute «objection d'ordre simplement empirique» qui serait faite à cette théorie?... Il est dommage qu'il n'ait pas essayé de considérer l'une ou l'autre de ces objections. Par contre, dans sa façon de présenter le savoir infus, il montre bien que Thomas «ne songe nullement» à faire du Christ «un Pic de la Mirandole encyclopédique». «Comme le contexte immédiat l'indique, il s'agit avant tout, pour le Christ révélateur de Dieu..., de la connaissance des ‹cœurs›, c'est-à-dire des personnes créées en leur option concernant le salut» (p. 224). Certains auteurs, qui tiennent par ailleurs la vision béatifique chez Jésus, croient pouvoir renoncer à son savoir infus. C'est une inconséquence que saint Thomas n'autorise pas; à sa suite, Weber souligne «la pertinence d'un don noétique plus adapté, celui du savoir infus qui est, lui, proportionné au statut discursif de l'âme rationnelle» *(ibid.)*.

Parmi bien d'autres remarques qu'appellerait une discussion complète de ce livre, mais dont ce n'est pas ici le lieu, signalons une mention des «multiples ‹Moi› du Christ» (p. 144) qui nous laisse perplexe; même si l'auteur évoque cela à compter de certaines expressions de l'Ecriture, cette façon de parler est heureusement démentie par tout le reste du livre qui insiste avec force sur l'unicité du moi de Jésus. – Autre remarque au passage: n'accorde-t-il pas trop d'importance aux textes de deux *sed contra* des *Sentences* qui parlent de la grâce d'union comme une réalité créée et ne confond-il pas en cette même page la relation d'union et la grâce d'union (p. 150 et n. 18–19, p. 242)? L'union est certes une réalité créée (cf. **3a, q. 2, a. 7),** mais la grâce d'union, étant identique au don que la personne du Verbe fait d'elle-même à la nature humaine qu'elle assume **(3a, q. 6, a. 6),** ne peut être qu'incréée. S'il en est ainsi, cela suffit à rendre problématiques bien des développements dans les pages suivantes. – Dans les comparaisons qui visent à rendre un peu moins inaccessible le mystère de l'union hypostatique, l'auteur évoque à juste titre l'union de l'âme et du corps (illustrée par un très beau texte du *De rationibus fidei,* p. 169–173), mais aussi celle du contact de l'homme avec l'intellect unique selon Averroès (p. 173–175). La générosité avec laquelle est traitée cette hypothèse que Thomas ne touche qu'en passant nous laisse hésitant. D'autant plus que Thomas parle beaucoup plus amplement d'autres analogies, elles aussi utiles, qui ne sont pas ici mentionnées (par ex. accident-sujet; partie intégrale-tout substantiel). – Il faut encore relever une petite erreur d'interprétation possible concernant les positions christologiques de J.-H. Nicolas (p. 234 et n. 235, p. 250–251): cet auteur parle bien, il est vrai, de «dépersonnalisation» ou de «nature désappropriée», mais il n'hésite pas non plus à souligner la dimension humaine du Christ en parlant de manière cumulative et non pas alternative de son unique personne à la fois divine et humaine (cf. *Synthèse dogmatique,* p. 340–341).

Outre ces remarques de détail, il nous reste à formuler une réserve plus générale. Ainsi que chacun sait, il y a, dans la christologie que Thomas propose

dans la *Somme,* deux grandes parties: les **qq. 1-26** qui traitent des grands problèmes ontologiques posés par l'incarnation en elle-même, et les **qq. 27–59** qui exposent ce que les Modernes ont appelé «la vie de Jésus». Dans cette deuxième partie, Thomas parle successivement, selon leur ordre historique, des principaux événements qui ont jalonné la vie terrestre du Christ: de sa conception et de sa naissance à sa résurrection et à son ascension, en passant par le baptême, la vie publique – y compris les tentations –, la passion et la mort. Le traitement réservé à cette partie est toujours révélateur de l'importance que les auteurs accordent à l'histoire dans l'exposé de la christologie thomiste. Dans la préface à sa cinquième et dernière partie, Weber attire lui-même l'attention sur l'intérêt de cette considération par laquelle Thomas passe en revue toutes les activités exercées par le Christ et tous les événements qu'il a subis, mais d'une façon assez malheureuse il réduit «l'acte rédempteur» aux derniers événements de sa vie: «L'œuvre salvatrice du Verbe fait chair comporte deux étapes principales: la résurrection corporelle donc l'abolition de la mort, qui est réservée pour l'eschatologie d'une part, et de l'autre, l'activité actuellement en cours de la régénération spirituelle par la grâce» (p. 256). Saint Thomas a un point de vue beaucoup plus large: *« Omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam »* **(3a q. 48, a. 6,** entre autres). En réduisant l'acte salvateur à la passion-résurrection, on va d'emblée au sommet incomparable où son amour pour les hommes a conduit le Christ, mais on laisse par le fait même sous-entendre que la vie toute entière du Christ n'aurait guère eu valeur que de prolégomène à cet acte final. L'absence de cette perspective historique en finale d'un livre où l'on a si souvent eu l'impression que la réalité vivante du Christ ne venait qu'au second plan, est profondément regrettable et bien des lecteurs risqueront d'en retirer la conclusion que le Christ de Thomas est un personnage an-historique.

Il y a tout juste deux ans paraissait dans une collection voisine un autre livre sur le même sujet au titre presque semblable (J. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin,* «Théologie historique 76»). Si le titre est voisin et le propos semblable, il est exécuté fort différemment, puisque Ruello reproduit d'une façon assez schématique le vaste exposé de Thomas dans les *Sentences* qu'il se contente de compléter par une évocation beaucoup plus brève du *Contra Gentiles* et de la *Somme.* Autant Weber est passionné et touffu dans sa richesse, autant Ruello est objectif et linéaire dans une sécheresse certaine. Si je mentionne ce livre en terminant, ce n'est pas pour souligner une lacune dans la bibliographie (manifestement, elle ne se voulait pas exhaustive), mais pour dire que dans la similarité de leur propos et la dissemblance de leur exécution, non seulement ni l'un ni l'autre n'ont épuisé le sujet (personne, à commencer par eux, ne saurait s'en étonner), mais surtout ni l'un ni l'autre n'ont réussi à laisser pressentir le mystère que Thomas voulait saisir. A notre sens, il y aurait encore matière pour un beau livre qui s'efforcerait de rendre plus aimable et plus vivant le Christ de Thomas

d'Aquin, cette personne réelle dont il s'était épris d'amour au point de lui consacrer toute sa vie.

JEAN-PIERRE TORRELL O.P.

Otto Hermann Pesch: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 452 S.

Pour donner à un lecteur francophone une idée rapide et pas trop inexacte de ce livre, on peut dire qu'il poursuit un triple objectif. Qu'on imagine d'abord une introduction à saint Thomas, un peu à la manière dont l'a fait jadis M.-D. Chenu, présentant l'ensemble de l'œuvre, le genre et les dates des différents livres, s'étendant parfois jusqu'au point de vue de la technique de construction d'un article ou d'une question disputée, et, bien sûr, de la *Somme* elle-même, signalant aussi les traductions disponibles et proposant même un plan de lecture. A cela s'ajoute la volonté de présenter une vue de synthèse, non pas tout à fait dans le genre du *Thomisme* de Gilson, mais qui y fait penser plus d'une fois par le souci de mettre en valeur les grandes options de Thomas et leur cohérence. Enfin, à l'arrière-plan de ces deux premières intentions, il y a partout présente la perspective d'une *Kontroverstheologie* – qui est celle de l'enseignement de Pesch à Hambourg. De fait, ce dernier accent est celui qui prédomine; car la volonté de rendre compte de l'option thomasienne face à Luther et à la théologie protestante moderne est seule à pouvoir expliquer le choix des thèmes traités et leur méthode d'approche.

Pour donner maintenant une idée du contenu de ce livre et simultanément de son style, il suffira de traduire les titres de ses quinze chapitres en y ajoutant éventuellement un mot pour préciser. 1. «Introduction au sujet ou: pourquoi précisément Thomas d'Aquin?» Il s'agit de retourner à Thomas par-delà le thomisme. 2. «Sagesse ou salut ou: qui était Thomas?» Le titre est assez clair: ce chapitre offre une espèce de portrait spirituel de Thomas. 3. «L'homme des bois ou: le monde de Thomas d'Aquin.» Ce monde est campé de façon allègre, mais avec des raccourcis qui ne vont pas sans omettre bien des nuances. 4. «L'amour de Dieu le plus excellent ou: la vie de Thomas d'Aquin.» 5. «‹Je ne vois pas comment le commentaire des enseignements du Philosophe aurait quelque chose à voir avec la doctrine de la foi› ou: les œuvres de Thomas.» 6. «L'intelligence de la foi ou: foi et raison.» 7. «Prédestination ou: la tâche de la théologie.» 8. «La justification du pécheur ou: l'image de Dieu.» 9. «La résurrection de la chair ou: l'image de l'homme.» *Excursus:* «L'homme manqué ou: les suites inévitables du vent du sud. La femme dans la théologie de Thomas d'Aquin.» Le ‹vent du sud› est une allusion aux théories médicales de l'époque

selon lesquelles les influences climatiques au moment de la conception étaient déterminantes pour le sexe de l'enfant à naître. Un *excursus* seulement car la femme n'était tout simplement pas une question pour Thomas. 10. «Thomas à propos du sommeil et du bain ou: la charité et les vertus.» 11. «Le mariage au paradis ou: la théologie du péché.» 12. «Loi et grâce ou: la théologie de l'histoire.» 13. «La ‹raison› de la croix ou: christologie et sotériologie.» 14. «L'art divin ou: Sacrement et Parole – et l'Eglise.» 15. «L'homme comme icône du Dieu trine ou: le plan de la *Somme de théologie* comme introduction à la théologie de Thomas.» Pour compléter cette énumération qui ressemble à un inventaire à la Prévert, il faut dire encore que ces quinze chapitres sont accompagnés de deux appendices, dont l'un présente les éditions et les traductions des œuvres de Thomas, et l'autre un plan de lecture pour les débutants, qui est plein d'excellents conseils. Dans les dernières pages, on trouve une assez abondante bibliographie et un bon index des matières.

La méthode, allusivement signifiée par le triple objectif rappelé ci-dessus et quelque peu pressentie à la lecture de ces titres provocateurs, est énoncée clairement en temps utile (pp. 39–40). Au lieu de donner une simple vue d'ensemble, complète mais forcément superficielle, l'auteur se propose d'étudier plus à fond quelques thèmes choisis parmi ceux qui sont vraiment centraux. Chacun d'eux est approché suivant un procédé qui met en relief un double dépaysement ou une double étrangeté *(Verfremdung)*. D'une part, il faut partir de nos questions actuelles (entendez celles de l'auteur) non seulement dans le choix des thèmes en eux-mêmes mais encore plus dans la façon d'interroger Thomas. Comme il ne s'est pas posé nos questions, il ne faut pas s'étonner qu'il n'y réponde qu'à moitié, mais l'auteur pense pouvoir souligner ainsi la différence et la continuité entre lui et nous. Ce procédé ne le dispense pas pour autant de situer aussi exactement que possible la question chez Thomas lui-même. Il y réussit d'ailleurs généralement bien – sinon toujours sans artifice. Le second dépaysement est que le thème choisi lui-même n'est pas abordé directement à l'endroit où Thomas le traite; Pesch préfère le surprendre ailleurs, à l'endroit où il exerce son influence de manière caractéristique (ainsi la conception de la théologie à propos de la doctrine de la prédestination; son enseignement sur la vertu à partir de sa psychologie de la tristesse; sa vue de l'histoire dans son exégèse de l'Ancien Testament, *etc.*). L'avantage de cette méthode serait de familiariser avec la construction et le mouvement fondamental de la pensée de Thomas tout en découvrant concrètement le contenu doctrinal de son enseignement. Ce double dépaysement étant partout présupposé, chaque chapitre se développe en trois sections différentes: d'abord l'énoncé du thème choisi à la lumière de la question actuelle retenue comme point de départ; ensuite le retour à Thomas lui-même; enfin la comparaison avec notre manière de l'interroger de façon à aboutir à un jugement quant à la distance et à la proximité dans lesquelles nous sommes par rapport à lui.

Si grande soit la sympathie méthodologique avec laquelle on aborde ce livre, on ne peut s'empêcher d'être un peu surpris par cette approche. Elle n'est certes pas inintelligente! Elle déploie même beaucoup de subtilité, pour ne pas dire d'ingéniosité. Elle donne parfois d'assez bons résultats (le chapitre sur la vertu par exemple est remarquable, et l'exposé sur ce qu'est un *habitus* est excellent de clarté et de pédagogie). Sans aucun doute Pesch connaît et aime saint Thomas, et il veut le faire aimer; il réussit même souvent à en donner un exposé satisfaisant. Mais après l'avoir vigoureusement mis en question («à la question»?), le rétablissement qu'il est obligé d'effectuer pour préciser sa doctrine dans le contexte qui est le sien, prend parfois *volens nolens* des allures apologétiques. Le lecteur se prend très vite à penser qu'une méthode moins «acrobatique» eût conduit à des résultats tout aussi bons et avec moins de peine. Surtout nous nous demandons si dans ce bousculement volontaire de l'ordre adopté par Thomas sa pensée profonde est toujours respectée.

Prenons l'exemple de la christologie. La question actuelle dont part l'auteur est la sotériologie; cela le conduit à considérer la satisfaction comme une catégorie majeure de la pensée de Thomas. Cette façon de faire ne va pas sans périls. On le sait, Thomas étudie d'abord l'ontologie du Christ et ses conséquences (QQ. 1–26); il en vient ensuite à la vie concrète du Jésus terrestre, de sa conception à sa mort et à sa résurrection (QQ. 27–59). L'exposé sur la rédemption ne trouve son équilibre que dans cet ensemble. Un signe de cela est que, loin d'isoler la satisfaction comme l'acte majeur que dit Pesch, Thomas la traite sur le même plan que les trois autres catégories (mérite, sacrifice, rachat) qui concourent dans la médiation «ascendante» du Christ, et qu'il réserve pour la fin de la question – comme étant cette fois la catégorie majeure – l'efficience dans l'ordre de la médiation «descendante» (au passage, mais pour n'y plus revenir, il est assez curieux d'évoquer le mérite sous un titre qui annonce l'instrumentalité, pp. 327–328). Si l'auteur insiste sur le fait que tous les *acta et passa Christi* opèrent notre salut, il est étrange qu'il se croie autorisé à parler de la résurrection comme il le fait, disant que Thomas n'y accorde guère d'importance (p. 330), alors qu'il ne lui consacre pas moins de quatre questions. Apparemment, la doctrine de l'efficacité des mystères de la vie du Christ ne l'a guère effleuré; Thomas met pourtant une insistance significative à rappeler non seulement l'efficience salvifique dont ils étaient porteurs, mais encore la signification de leur causalité exemplaire (cf. G. Lohaus, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin,* 1985). En approchant la christologie par le biais de la sotériologie, Pesch a sans doute été cohérent avec son option de base, mais je crains qu'il n'ait cédé malgré lui à l'optique luthérienne pour qui seule compte la folie de la croix. Le fait qu'il ait d'abord renversé l'ordre suivi par Thomas l'oblige par la suite à consacrer trois pages (330–332) à expliquer pourquoi Thomas a placé la considération de l'ontologie du Christ avant celle de

son agir sauveur. Il le fait d'ailleurs fort bien, mais ce plan eût paru beaucoup plus «naturel» s'il avait accepté d'en respecter la démarche.

Il n'entre pas dans mon intention de discuter en détail les petits problèmes de ce genre qui affectent à peu près tous les chapitres. Ce n'est pas impunément qu'on peut se permettre de toucher au plan suivi par un penseur aussi rigoureux que Thomas. Il n'est certes pas interdit de lui poser nos questions, mais il semble que les règles d'une bonne herméneutique demandent aussi qu'on entre dans la logique de l'auteur étudié. Pesch le sait fort bien et ne se fait pas faute de le rappeler, mais nous nous demandons s'il était besoin de procéder d'une manière aussi artificielle pour montrer la nécessité interne du développement de Thomas. Est-ce trop présumer si l'on pense que quelqu'un qui souhaite vraiment s'initier à sa pensée ne reculerait pas nécessairement devant le dépaysement qui s'impose? Après tout, le problème est analogue pour saint Augustin ou n'importe quel autre grand penseur – fût-il de notre temps. Le double dépaysement que nous demande Pesch lui-même est à mon sens beaucoup plus grand que celui requis par une approche plus simplement historique.

Après ces remarques générales, j'aimerais proposer quelques remarques faites au fil de la lecture. – L'auteur est vraiment un peu court sur les travaux de la Léonine (pp. 30, 61 n. 24, 404); s'il a su s'y référer de temps à autre, laissant entendre ainsi qu'il ne les a pas tout à fait ignorés, il est clair qu'il ne les a pas couramment utilisés; c'est un manque à gagner certain tant pour le texte que pour les introductions. – Thomas n'aurait jamais prêché devant le peuple (p. 62); cette assertion fait peu de cas des prédications sur le Pater, le Credo et le Décalogue, dont nous savons par les témoins au procès de canonisation qu'elles ont été tenues en langue vulgaire; ce n'était certainement pas seulement pour des étudiants en théologie (p. 105). – La collaboration de Thomas avec Guillaume de Moerbeke est loin d'être aussi assurée que le pense Pesch (p. 63 n. 29). – S'il fallait absolument nommer quelque chercheur concernant la réception d'Aristote en Occident *(ibid.)*, il eût beaucoup mieux valu que ce soit R.-A. Gauthier – qui n'est jamais cité et qui est totalement absent de la bibliographie! – La partie proprement bio-bibliographique dépend massivement de Weisheipl; elle est donc relativement au point – y compris quelques points d'interrogation; mais il faut regretter que l'auteur ignore l'édition de 1983 qui comporte pourtant 23 pages d'*addenda* et de *corrigenda* dont certains remplacent des pages entières de l'édition originale. On remarquera toutefois que Weisheipl propose de placer à Cologne, durant les années où Thomas était près d'Albert (1248–1252), le commentaire sur Isaïe, ce que Pesch ne fait pas (pp. 85–87). – Quant au commentaire sur Matthieu, il faut le dater plus probablement de 1263 (cf. les travaux de J.-P. Renard, *RTAM,* 1983, et de M. Arges, *Med. Studies,* 1987). – Sur l'unité de base de la question disputée (article ou question ?), et sur la fréquence de ces disputes (pp. 88–91), la documentation de l'auteur est un peu vieillie, il aurait dû connaître les recherches d'A. Dondaine *(Secrétaires de saint*

Thomas, 1956) et celles de L.E. Boyle («The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care», *The Thomist,* 1974), et il aurait pu encore utiliser celles de C. Bazán *(Les questions disputées,* Turnhout, 1985), qui apportent sur ces sujets des éléments décisifs. – Le *De fallaciis* (pp. 100–101) n'est plus compté parmi les œuvres authentiques. – A propos du *Contra Gentiles* (pp. 102–103), il est dommage que l'introduction magistrale de R.-A. Gauthier à la traduction française du *Contra Gentiles* ainsi que l'essai récent de Patfoort («La Somme contre les Gentils», dans *Saint Thomas d'Aquin,* 1983) soient ignorés. – L'auteur est bien optimiste dans l'appréciation de l'authenticité des prières attribuées à S. Thomas (p. 105). – A propos de «la stupéfiante sécheresse» (ou «la bouleversante froideur») avec laquelle est traitée «la question la plus torturante de la théologie chrétienne» (= la prédestination), nous parlerions plutôt de la sobriété de Thomas, qui est évidemment aux antipodes de notre moderne pathos. – La notion de *sacra doctrina* est traitée en deux pages (pp. 160–161); c'est peu et c'est forcément trop sommaire si l'on compare aux gros articles connus des spécialistes qui ont essayé de clarifier les termes utilisés par Thomas. Deux petites mises au point seulement: une simple consultation de l'*Index thomisticus* eût montré que les termes *theologia* et *theologus* sont plus fréquents qu'on ne le dit habituellement, et pas employés uniquement pour désigner la philosophie première; d'autre part à propos de l'équivalence *sacra doctrina/sacra scriptura/revelatio,* l'auteur s'est-il rendu compte de l'énormité qu'il met sur le compte de Thomas en disant qu'il considère les 6000 articles de la *Somme* comme l'enseignement de Dieu lui-même? («Doch ist und bleibt zu beachten, daß die ganzen nachfolgenden 6000 Artikel der STh in den Augen des Thomas das Sprechen Gottes selber sind ...», p. 160). – Corriger p. 167 la date des *Sentences* du Lombard: «um 1150». – A propos de l'*excursus* sur la femme, il n'eût pas été inutile de mentionner R. Pernoud *(La femme au Moyen-Age),* où C. Capelle, *(Saint Thomas féministe?).* – La manière dont le plan de la Tertia Pars est indiqué (p. 322) est très insatisfaisante; il est tout à fait inexact entre autres de parler de «mariologie» à propos des questions 27–34. – Contre la relative dépréciation de la liturgie que Pesch croit pouvoir déceler chez Thomas (pp. 346–347 et 372), on peut évoquer les fréquents emplois de *dicitur* ou de *cantatur* dans son œuvre, qui renvoient précisément à l'office liturgique et qui montrent comment Thomas en acte de réflexion théologique ne craint pas de s'appuyer sur son expérience de la prière chorale. – A propos des réflexions sur l'Eglise (pp. 376–378), plutôt que d'un concept «multiple» *(vielschichtig)* je préfèrerais parler d'un concept double. – Pesch assure que la discussion sur le plan de la *Somme* touche à sa fin (p. 388); cette affirmation serait plus convaincante s'il avait tenu compte du récent échange entre Patfoort et Leroy *(RT* 1984, 298–303), en comparaison duquel la manière dont il répartit le mouvement *exitus/reditus* selon les diverses parties de la *Somme* apparaît un peu simplificatrice. – Il parle très bien de la création dans ses dernières pages, mais on est un peu étonné de ne pas le voir mentionner le

Saint-Esprit dans ce contexte (il suffit de lire la p. 398 pour s'en apercevoir, mais le Saint-Esprit n'est même pas mentionné à l'*index rerum);* pour Thomas pourtant, le concept chrétien de création ne saurait faire l'économie de l'intervention des personnes divines (deux textes parmi bien d'autres: I *Sent.,* dist. 14, q. 2, a. 2, et *Sum. Theol.* Ia 45, 6); à l'oublier, on risque de favoriser un concept déiste de la création. – La «Lettre au frère Jean» est assurément très belle (p. 401), mais elle a fort peu de chances d'être authentique. – Quant aux indications concernant les éditions et les traductions de Thomas, je reconnais volontiers les mérites de l'édition Marietti, mais je ne comprends pas très bien tous les éloges qui lui sont adressés et qui contrastent étrangement avec la sécheresse réservée à la Léonine (p. 404). – Si en effet il est souhaitable que la prédication de Thomas soit éditée critiquement en entier, on nous permettra de rappeler qu'une partie au moins l'a été: outre les travaux de L.-J. Bataillon mentionnés par Pesch, citons seulement à titre illustratif le sermon *Ecce Rex tuus* édité par J. Leclercq *(RT* 1946), les sermons *Exiit qui seminat, Beati qui habitant, Hosanna Filio David,* par Th. Kaeppeli («Una raccolta ...», dans *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1943), et par J.-P. Torrell («Les collationes in decem preceptis», *RSPT* 1985; cf. «La Pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle», *RT* 1982). – On peut encore regretter la trop facile ironie avec laquelle l'auteur parle de l'*Index thomisticus* (p. 409); cet instrument de travail est complexe et difficile d'utilisation, mais il vaut la peine de se familiariser avec lui.

Cette liste, déjà fort longue, n'est sans doute pas exhaustive. On aurait tort de s'en étonner; l'ampleur et la diversité de l'entreprise rendait inévitable qu'elle eût quelques points faibles. En les relevant, nous avons pensé faire œuvre utile pour une éventuelle nouvelle édition de ce livre complexe et difficile, mais de lecture enrichissante.

Jean-Pierre Torrell O.P.

Wolfgang Thönissen: Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 341 S. (Tübinger Theologische Studien 30).

Der von Thönissen unternommene Versuch einer Bestimmung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik geht von der kritischen Diagnose aus, daß die moderne Verselbständigung der Moraltheologie weder wissenschaftstheoretisch noch methodologisch zureichend reflektiert ist (11). Notwendig geworden durch die neuzeitliche Auflösung einer geschlossenen und teleologisch gestuften Weltordnung, die zur Autonomie verschiedener, voneinander unab-

hängiger Wirklichkeitsbereiche geführt hat (16), scheint diese Ausdifferenzierung den Zusammenhang von Gnade und Natur und damit auch von Dogmatik und Ethik zu zerreißen. Im ersten Teil der Arbeit zeichnet der Verfasser in einem historischen Überblick zuerst die Entwicklung der theologischen Ethik seit der Reformation und dem Tridentinum im Bereich der protestantischen (19–36) und der katholischen (37–76) Theologie nach, um dann systematisch auf die gegenwärtige Diskussion des Verhältnisses von christlichem Glauben und Ethik in beiden Konfessionen einzugehen (76–121).

Die innerhalb der zeitgenössischen katholischen Moraltheologie aporetisch verlaufene Diskussion um den zuerst von A. Auer vorgelegten Ansatz der «Autonomen Moral in christlichem Kontext» versteht Thönissen als Hinweis auf die eigentlich anstehende Problematik von Natur und Gnade, die er unter Rückgriff auf die neuzeitliche Freiheitsthematik zu lösen versucht (121). Dazu bietet sich ihm die Autonomie-Konzeption Kants an, die er «als mindestens offen, wenn nicht sogar kompatibel mit einem Ansatz, der vom christlichen Glauben her die übernatürliche Bestimmung des Menschen als Grund seiner Personwürde versteht», auffaßt (124; zur Begründung dieser These vgl. den ganzen zweiten Teil, 131–164).

Mit Kant wird der Wille zur Freiheit als grundlegender ethischer Anspruch der Neuzeit statuiert. Dieser Herausforderung hat sich die Theologie zu stellen (dritter Teil). Die paradigmatische Auseinandersetzung mit dem modernen Freiheitsanspruch sieht Thönissen in der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums gegeben (165–206). Statt nun die Anerkennung der Religionsfreiheit theologisch-deduktiv aus dem dogmatischen Traktat über die Gnade zu begründen, drängt sich für Thönissen eine «reflexiv-reduktive» Methode auf, die vom neuzeitlichen Faktum der «relativen» (sic!, 315) Autonomie der irdischen Wirklichkeit ausgeht, um diese dann, unter Verwendung personaler Kategorien bei der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, dialogisch-heilsgeschichtlich zu interpretieren. Dazu knüpft der Verfasser an die Diskussion des klassischen Axioms «Gratia supponit naturam» bei E. Przywara, H. de Lubac, K. Rahner und H. U. von Balthasar an (225–274). Der durch diese Autoren neu ins Blickfeld gerückte Grundsatz «Gratia supponit personam» erlaubt es dem Verfasser dann, die katholische Naturrechtslehre im Sinne eines «modernen» Menschenrechtsdenkens zu erneuern. Charakteristisch für seine Interpretation des modernen Selbstverständnisses, bestimmt Thönissen aber die menschliche Personalität nicht etwa vom Autonomie-Gedanken her, sondern christologisch: «Ist die gnadenhafte Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott das Sinnziel vollkommenen Menschseins, dann erweist sich die mit seinem Sein als Person geschenkte übernatürliche Bestimmung des Menschen zugleich als unbedingtes Beanspruchtsein zum verantwortlichen Handeln in den Grundrelationen seines Daseins in der Welt» (318; vgl. dazu auch 275–309).

Nach der Lektüre drängen sich dem Rezensenten hauptsächlich drei kritische Fragen zu der von Thönissen vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik auf: 1. Läßt sich mit einer christologisch-heilsgeschichtlichen Anthropologie tatsächlich das Selbstverständnis des Menschen im Horizont der (geistigen und gesellschaftlichen) Moderne treffen? Zweifel an der öffentlichen, außertheologischen «Anschlußfähigkeit» des vorgelegten Konzeptes erscheinen angebracht. Eine Kongruenz von theologischer Anthropologie und allgemeinem neuzeitlichem Selbstverständnis wäre aber zur Gültigkeit der angestrebten Vermittlung, die mehr sein soll als eine bloße Vereinnahmung der Moderne durch die theologische Gnadenlehre, auf jeden Fall notwendig. 2. Ist das hier vorgestellte Axiom «Gratia supponit personam» auch mit einer protestantischen theologischen Ethik zu vereinbaren? Vor dem Hintergrund des überkonfessionell angelegten ersten Teiles erstaunt, daß Thönissen im weiteren Verlauf der Arbeit dieser Frage keine Beachtung schenkt. 3. Wird mit der vom Verfasser postulierten «analogia libertatis» von Gnade und Person (vgl. bes. 271 ff.) ein Weg gewiesen aus der aporetisch gebliebenen katholischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Moral? Die Lektüre des Bandes ergibt, daß ein solches Proprium nach Thönissen nur in der theologischen Legitimierung des neuzeitlichen Freiheitswillens zu sehen ist; dessen theologische Integrierung aber als «ethisch-praktische Auslegung des betont heilsgeschichtlich formulierten Axioms ‹Gratia supponit personam›» (318 u. ö.) könnte leicht zu einer neuen Form des theologischen Integralismus führen, den der Verfasser doch überwunden glaubt (vgl. 122).

CHRISTIAN KISSLING

Gerhard Höver: Sittlich handeln im Medium der Zeit. Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moraltheologie. – Würzburg: Echter 1988. 361 S.

Die im folgenden anzuzeigende Untersuchung verfolgt das Ziel, die gegenüber der normtheoretischen in der neueren moraltheologischen Diskussion weitgehend vernachlässigte handlungstheoretische Dimension der Sittlichkeit systematisch zu rekonstruieren. Dabei ist es das Interesse des Autors, die Probleme der aktuellen Kontroverse über die «Handlung mit Doppeleffekt» einer Lösung näherzubringen, indem er das traditionelle Verständnis des «zureichenden Grundes» angemessener zu interpretieren versucht. Um es gleich vorwegzunehmen: Daß das Thema der Bewertung von Handlungen mit ambivalenten Folgen nicht nur von rein akademischem Interesse ist, braucht angesichts der

heutigen meist sehr komplexen Handlungssituationen nicht eigens betont zu werden; die Durchführung der Untersuchung läßt aber wohl doch einige Fragen offen.

Der Verfasser geht von der (bereits durch K. Rahner konstatierten) faktischen Diskrepanz zwischen «theoretischer» und «realer» Moral im Leben der Christen aus (4ff.). Statt nun diese Diskrepanz lediglich auf das Problem der Anwendung universaler Prinzipien im Sinne von Kants «Urteilskraft» (oder gar auf moralischen Laxismus der Christen) zu reduzieren, wird ihre grundsätzliche ethische Relevanz betont, die auf den geschichtlichen Charakter der Sittlichkeit selbst hinweist. Höver betont, «daß Geschichtlichkeit nicht eo ipso jegliche Verbindlichkeit ausschließt oder relativiert» (25). Im Rückgriff auf K. Demmers transzendentalphilosophischen Ansatz wird Geschichte vielmehr verstanden als «deutende Auseinandersetzung mit dem Rohmaterial der Zeit» (36ff., hier 39). Vor diesem Hintergrund expliziert nun Höver seine Grundthese, daß sich die Frage nach dem Verständnis von Sittlichkeit nur in einer eingehenden handlungstheoretischen Reflexion behandeln läßt. Der Gedankengang läßt sich ausgehend von zwei Prämissen entfalten: Zum einen wird dargelegt, daß sich eine Handlung aus der reinen Beobachterperspektive nicht angemessen verstehen läßt; die menschliche Handlung unterscheidet sich von einem bloßen Vorgang darin, daß sie mit einem subjektiven Sinn verbunden ist (83). Zum anderen führt Höver aus, daß Handlungen – und damit ihr Sinn – nur «im Horizont der Sittlichkeit» richtig erfaßt werden können (62, 96ff. u. ö.). Daraus ergibt sich die These, daß Sittlichkeit vom Subjekt her verstanden werden muß.

Daß menschliches Handeln nur als sinnhaftes zu begreifen ist, wissen freilich die Sozialwissenschaften zumindest seit Max Webers Entwurf einer «verstehenden Soziologie» – ohne daß Höver hier anknüpfen würde. Das Thema der Verbindung von Handlungstheorie und Ethik ist aber bekanntlich auch in den neueren diskursethischen Theoriebildungen bereits aufgenommen worden. Höver grenzt sich von diesen Versuchen zur Entwicklung einer kognitivistischen Ethik jedoch dadurch ab, daß er ihnen eine unzulässige «Überschreitung» der Handlungstheorie hin zu einer Ethik der (normativen) Kommunikationsgemeinschaft vorwirft. Dagegen postuliert er selbst ein bloßes «Zuordnungsverhältnis von Handlungstheorie und Ethik» (87f.) unter Berufung auf R. Bubner und O. Höffe (96–116). Vor dem Hintergrund seines individualistischen Verständnisses des sittlichen Subjekts vermag Höver denn auch J. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns nur noch als Hinweis auf die immer schon sittliche Grundstruktur des (sozialen) Handelns zu verstehen (119, 122, 124, 128). Die den nachfolgenden handlungstheoretischen Erörterungen zugrundeliegende implizite Ablehnung des «Apriori der idealen Kommunikationsgemeinschaft» (K.-O. Apel) bliebe aber durch Höver plausibler zu begründen, wie noch gezeigt wird.

Ein für sein Projekt der Revision des «Satzes vom zureichenden Grund» tauglicheres Fundament als die transzendentalpragmatische Handlungstheorie sieht der Verfasser in der Rekonstruktion der transzendentalen Handlungslogik Kants gelegt, wie sie in erster Linie durch F. Kaulbach unternommen wurde (140–273). Handlung ist danach zu begreifen unter dem Aspekt des Zeitverhältnisses zwischen dem Subjekt und der kausalen Wirkung der Handlung (149 ff.). Damit führt m. E. aber die Begründung der Sittlichkeit in eine Aporie; wenn sie nicht handlungstheoretisch zu «deduzieren» ist, muß die sittliche Beanspruchtheit eben als bloßes «Faktum der Vernunft» postuliert werden, wie das Kant in der «Kritik der praktischen Vernunft» getan hat (167). (Es ist interessant zu beobachten, daß gerade die von Apel vertretene Diskursethik den Anspruch erhebt, Kants «Faktum der Vernunft» als a priori notwendiges Anerkannthaben der normativen Bedingungen der Argumentation «dechiffrieren» zu können. Leider fehlt eine Auseinandersetzung Hövers mit dieser Interpretation.)

In einem letzten Schritt versucht der Autor wie bereits angetönt, die «actio cum duplici effectu» im Lichte von Kants transzendentaler Handlungslogik darzustellen (275–331). Eine Übersicht über die neuere moraltheologische Diskussion zur Problematik führt ihn zum Schluß, daß insbesondere der darin ausgetragene fruchtlose Streit um die teleologische Normbegründung (B. Schüller) auf das ungeklärte Verhältnis von Handlungstheorie und normativer Ethik zurückzuführen ist (307). Denn aufgrund der Vermischung beider Theoriebereiche, die der Autor auch bei Schüller moniert (311), läßt sich die eine Bedingung für die moralische Dignität einer Handlung mit Doppelwirkung, daß nämlich deren gute und schlechte Folgen gleichursprünglich aus der Handlung hervorgehen müssen, nicht recht verstehen (288 ff.). Dagegen wird hier versucht, durch die neue Interpretation der Bedingung, daß ein entsprechend schwerwiegender Grund vorliegen muß, um die schlechte Folge in Kauf zu nehmen, die festgefahrene Diskussionssituation zu überwinden (315–331).

Daß die angestrengte «handlungstheoretische Neuorientierung der Moraltheologie» den Rezensenten nicht ganz zu überzeugen vermag, liegt vor allem in Hövers individualistisch enggeführtem Begriff von Handlung begründet. Ein Blick auf die eingangs angesprochenen, für moderne Industriegesellschaften typischen hochkomplexen Handlungssituationen vermag ohne weiteres zu zeigen, daß der Normalfall der Handlung mit Doppelwirkung eben nicht mehr im bloß zwischenmenschlichen «Intimbereich» zu suchen ist, sondern in erster Linie im Bereich gesellschaftlich relevanten und gleichzeitig institutionell vermittelten Handelns. Damit ergibt sich aber eine tiefgreifende Veränderung der Handlungsstruktur und folglich auch der ethischen Argumentationsform. Wenn etwa das klassische Problem, daß das Leben einer Schwangeren nur mittels Tötung des Embryos gerettet werden kann, durch ein adäquates Verständnis der «Bedingung vom zureichenden Grund» allenfalls einer verant-

wortlichen Lösung zugeführt werden kann, so genügt eine analoge Überlegung z. B. bei der Frage, ob ein bestimmtes Maß an Umweltbelastung zur Produktion eines Gutes in Kauf genommen werden darf, aus prinzipiellen Gründen nicht mehr. Hier kann weder die Evaluation des «zureichenden Grundes» einem einzelnen Entscheidungsträger zugemutet werden, noch ist es einleuchtend, die von den Nebenfolgen der Umweltbelastung Betroffenen vom Prozeß der Entscheidungsfindung auszuschließen. Weiter bleibt die immer auch institutionelle Bedingtheit gesellschaftlich relevanten Handelns handlungstheoretisch zu reflektieren. Und letztlich wird – angesichts der Zahl der möglicherweise Betroffenen und der Schwere der Auswirkungen – der Unterschied zwischen Handlungsziel und nichtintendierten Nebenfolgen obsolet.

Die ethischen Theorieansätze von Apel und Habermas laufen nun genau auf die Idee hinaus, daß nur der Konsens in einer Kommunikationsgemeinschaft aller von einer Norm oder Handlung Betroffenen über deren ethische Legitimität entscheiden kann. Damit scheinen sie sich für die Entscheidungsfindung bei makroethisch relevanten Problemen anzubieten. Gleichzeitig behaupten sie aber auch, die Differenz von deontologischen und teleologischen (bzw. utilitaristischen) Normbegründungsprogrammen überschreiten und dadurch aufheben zu können, daß die Folgenabwägung durch alle Betroffenen gleichberechtigt zu geschehen hat. Angesichts solcher Ansprüche erscheint Hövers Ablehnung der transzendentalpragmatischen Handlungstheorie und damit der Diskursethik insgesamt als etwas voreilig und der weiteren Begründung bedürftig, welche in einer eingehenderen inhaltlichen Auseinandersetzung zu erfolgen hätte. Anzusetzen wäre hier etwa bei der Frage, wie sich der Konsensfindungsprozeß in der idealen Kommunikationsgemeinschaft zum weitgehend institutionell vermittelten Handeln in der Realität verhält. Aber auch abgesehen von «theoriestrategischen» Erwägungen über den Nutzen diskursethischer Ansätze liegt es auf der Hand, daß das Problem der Handlung mit Doppelwirkung unter Bedingungen der modernen Industriegesellschaft noch nicht hinreichend gelöst ist.

CHRISTIAN KISSLING

Wolfgang Nethöfel: Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 251 S.

Was in andern theologischen Disziplinen, insbesondere in der Exegese, schon seit längerem gang und gäbe ist, nämlich der ökumenische Dialog, wird erfreulicherweise zunehmend auch im Bereich der theologischen Ethik gepflegt. Bisher herausragendstes Dokument dieses Dialogs ist wohl das dreibän-

dige «Handbuch christlicher Ehtik» [1]. Wolfgang Nethöfel, ein protestantischer Theologe, führt diesen Dialog in seiner Kieler Habilitationsschrift im Sinne einer «versöhnten Verschiedenheit» (vgl. 22 und 77) weiter und vertieft ihn. Die Besonderheit seines Werks «Moraltheologie nach dem Konzil» liegt darin, daß es zwei Interessen verfolgt: ein theologiegeschichtliches einerseits und ein systematisch-ökumenisches andererseits. Theologiegeschichtlich geht es ihm um die Rekonstruktion von Entwicklungen innerhalb der katholischen Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dabei hält er sich an vier ausgewählte Autoren. Nethöfel läßt es aber nicht bei der historischen Darstellung bewenden, sondern dialogisiert selber mit den dargestellten Positionen über Fragen der theologischen Ethik, wie sie sich in beiden Konfessionen unter den Bedingungen der Moderne stellen.

Als Ausgangspunkt seiner Untersuchung dient Nethöfel der wegweisende Konzilstext in «Optatam totius» Nr. 16 über die Moraltheologie: «Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.» Die Anforderungen des Konzils an die Moraltheologie (wissenschaftliche Darstellung, Schriftbezug, Christozentrik, Weltzugewandtheit) dienen auch Nethöfel als Raster für die abschließende Beurteilung der dargestellten moraltheologischen Konzepte.

Als entscheidenden Anstoß für die neueren fundamentalethischen Überlegungen innerhalb der katholischen Moraltheologie sieht Nethöfel nicht ganz zu Unrecht das Erscheinen der Enzyklika «Humanae vitae» im Jahre 1968. Allerdings darf man die Zäsur von «Humanae vitae» auch nicht überbetonen. Insbesondere A. Auer hat, wie ein eingehendes Studium seiner Frühschriften zeigt, sein Konzept einer autonomen Moral im christlichen Kontext schon Ende der Fünfziger- anfangs der Sechzigerjahre in den wesentlichen Elementen entwickelt [2]. Es scheint mir deshalb übertrieben, wenn nicht sogar falsch, im Erscheinen der Enzyklika eine «Wendemarke» in Auers moraltheologischem Denken zu sehen (vgl. 87). Nethöfel selber gesteht am Rande zu, daß sich wichtige Themen, Motive und Thesen des späteren Programms schon in früheren Werken entdecken und in ihrer Entwicklung verfolgen lassen (vgl. 81). Dies scheint mir die adäquatere Einschätzung zu sein.

Wie erwähnt wählt Nethöfel vier Exponenten der nachkonziliären katholischen Moraltheologie für seine Darstellung aus. Es sind dies die Altmeister Bernhard Häring, Alfons Auer, Franz Böckle und als Vertreter einer jüngeren

[1] Handbuch der christlichen Ethik, hg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Bd. 1 u. 2: Freiburg i. Br. 1979; Bd. 3: 1982.

[2] Neben verschiedenen Aufsätzen vgl. v. a. «Weltoffener Christ», Düsseldorf 1960.

Generation der Auer-Schüler Dietmar Mieth. Alle sind sie deutschsprachige Theologen. Mit gutem Grund, meint Nethöfel, hält er doch die deutschsprachige Moraltheologie für repräsentativ für die nachvatikanische gesamtkatholische Moraltheologie (vgl. 21 und 27). Ohne die führende Rolle der deutschsprachigen Moraltheologie grundsätzlich bestreiten zu wollen, wird man doch auch interessante Arbeiten aus dem amerikanischen Raum (z. B. von Ch. Curran und R. A. McCormick) und neuerdings aus Lateinamerika (E. Dussel) nicht vernachlässigen dürfen. Nicht ohne Einschränkung als repräsentativ für die neueren Entwicklungen innerhalb der deutschsprachigen Moraltheologie wird man die vier ausgewählten Autoren betrachten dürfen. So wird eine sehr bedeutungsvolle, von B. Schüller initiierte Strömung, die sich stärker an angelsächsischen Konzepten der analytischen Philosophie orientiert, nur beiläufig erwähnt. Von den eigenständigen Ansätzen der beiden in Rom lehrenden Moraltheologen J. Fuchs und K. Demmer erfährt man kaum etwas [3]. Wie auch immer: Was vorliegt ist schon imposant genug! Besonders nützlich für eine angemessene Beurteilung der Bestrebungen der vier Autoren ist die Behandlung ihrer frühen Schriften.

Im folgenden will ich kurz auf einige Erwägungen Nethöfels eingehen, wobei ich mich auf die Auseinandersetzung mit Auer konzentriere. Das Thema, um das Nethöfels Überlegungen immer wieder kreisen, ist die Frage nach einer christlichen Identität unter neuzeitlichen Bedingungen. Hier sieht er eine Aufgabe, die nur ökumenisch bewältigt werden kann. So sucht er denn auch bei allen behandelten Autoren nach Anknüpfungspunkten für ein ökumenisches Gespräch. Dieses Streben nach dem innertheologischen Dialog geht bei Nethöfel bisweilen so weit, daß er Gefahr läuft, den Dialog mit der Welt – oder präziser – den Dialog mit der zeitgenössischen Moralphilosophie zu vernachlässigen. Nebst der theologischen Stringenz (Schriftbezug, Christozentrik) liegt aber hier ein zentrales, allerdings m. E. noch immer nicht genügend eingelöstes Anliegen der neueren katholischen Moraltheologie (Wissenschaftlichkeit, Weltbezug). Gewiß übersieht Nethöfel diese Komponente nicht. M. E. mißt er aber die Konzeptionen der behandelten Autoren zu wenig rigoros an ihrem eigenen Anspruch, eine Moraltheorie auf dem Niveau der Zeit zu formulieren. Dies gilt vor allem für die drei Altmeister. Andernfalls hätte beispielsweise die Beurteilung von Auers Autonomie-Begriff doch kritischer ausfallen müssen. Denn wie Nethöfel richtig feststellt (vgl. 82, 90), ist Auers Ansatz so kantianisch nicht, wie seine Terminologie insinuiert. Auers Autonomie-Begriff bewegt sich eindeutig im Rahmen des aristotelisch-thomasischen Finalitätsgedankens. Ge-

[3] Vgl. z. B. K. Demmer, Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur theologischen Ethik Bd. 15), Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1985; J. Fuchs, Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik, Bd. 1: Normative Grundlegung (Studien zur theologischen Ethik Bd. 25), Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1988.

rade die Idee einer theoretisch erkennbaren Schöpfungstheologie ist es aber, die in der Neuzeit in Frage gestellt worden ist. Betrachtet man Auers Konzept konsequent in dieser Perspektive, so kann man wohl auch nicht mehr von einem Bruch in seinem Programm reden (vgl. 120). Vielmehr bildet die heilsgeschichtliche Dynamik von Schöpfung, Erlösung und Vollendung den integrierenden Rahmen für sein moraltheologisches Konzept. Im Grunde kommen bei Auer metaphysisch-theologische Prämissen nicht erst beim Sinnhorizont ins Spiel, sondern sie sind von Anfang an in Form des aristotelisch-thomasischen Finalitätsgedankens präsent. Diese Prämissen werden in der «autonomen Moral» nur diskret überdeckt durch den Einbezug der Human- und Sozialwissenschaften sowie des «anthropologischen Konsenses» als deren integrierende Instanz. Nethöfel scheint sich in seinen kritischen Anfragen an Auer vor allem auf den gewiß etwas unvermittelt eingeführten christlichen Sinnhorizont zu konzentrieren. M. E. müßte man schon bei Auers Autonomiebegriff ansetzen. Schon dieser ist, verglichen damit, wie der Begriff in der Regel in der neuzeitlichen Philosophie verwendet wird, zu wenig radikal gefaßt. Es handelt sich um einen theologisch gebändigten Autonomiebegriff. Ob dieser Autonomiebegriff eine geeignete Grundlage zur Formulierung unter neuzeitlichen Bedingungen kommunikabler Begründungen ethischer Normen darstellt, ist zweifelhaft.

Diese kritische Einschätzung will freilich nicht besagen, daß dieser gebändigte Autonomiebegriff im Vergleich zu einem kirchlichen Moralpositivismus alter oder neuer Prägung keinen Fortschritt darstellt oder daß auf dem von Auer vorbereiteten Terrain nicht weitergedacht werden kann. Daß dem nicht so ist, beweist nicht zuletzt die Arbeit von Nethöfel selber. Der ökumenische Dialog zwischen katholischen und protestantischen Ethikern trägt gewiß manches zur gegenseitigen Erhellung der je eigenen Position bei. Sollen aber die Bestrebungen von Theologen, für heutige Menschen kommunikable ethische Normen zu formulieren und zu begründen, wirklich Früchte tragen, gehören als dritte im Bunde die zeitgenössischen (Moral-)Philosophen mit an den Gesprächstisch. Denn die Tatsache, daß die Ethik heute mit Fragen konfrontiert ist, die nur in einer weltweiten gemeinsamen Anstrengung gelöst werden können, und das Zerbröckeln konfessioneller und kirchlicher Plausibilitäten erfordern eine Ethik, die ihre Argumente nicht (bloß) im Rahmen einer regionalen oder sektoriellen Kultur formuliert.

HANS HIRSCHI

Martin L. Pine: Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance. – Padova: Editrice Antenore 1986, VIII–382 p. (Saggi e testi 21).

Paul Oskar Kristeller hat in seinem Aufsatz «El Mito del Ateismo Renacentista y la Tradición Francesa del Librepensamiento» [1] die Kontinuität des Denkens zwischen Renaissance und Aufklärung als Mythos vom Renaissanceatheismus denunziert. Pietro Pomponazzis Diskussion der Unsterblichkeitsfrage dient dabei als Fallstudie. Kristeller macht den Historikern in der Tradition der französischen Aufklärung den Vorwurf, sie hätten die Texte entweder überhaupt nicht oder nicht unvoreingenommen studiert. Abschließend bekennt er: «I am convinced that in the case of Pomponazzi the original record suggests, or at least permits, that we dismiss the traditional charge of secret atheism or free thought, and rather attribute to him a position of compromise that was trying to preserve, if not a harmony, at least a coexistence of faith and reason.» [2]

Martin L. Pine, ein Schüler Kristellers, hat mit seiner umfassenden Studie *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance,* der er mit seiner Dissertation [3] und mehreren Artikeln in Zeitschriften und Lexika [4] vorgearbeitet hat, eine Interpretation Pomponazzis vorgelegt, die sich, wie er selbst ausdrücklich im Vorwort bemerkt, scharf von der seines Lehrers unterscheidet. Pine zeichnet Pomponazzi als konsequenten Rationalisten, der mit seinen Werken eine radikale Religionskritik intendiert.

In der «Introductory and Biographical» überschriebenen Einführung gibt Pine einen Überblick über die Forschungsgeschichte von Ernest Renan und Francesco Fiorentino bis hin zu Bruno Nardi und Antonino Poppi. Die vielfältigen Wandlungen des Pomponazzi-Bildes werden dabei sehr anschaulich geschildert. Der von namhaften Gelehrten – Paul Oskar Kristeller, Etienne Gilson, Eugenio Garin – vertretenen Auffassung, Pomponazzi sei ein orthodoxer Denker gewesen und habe beispielsweise in der Unsterblichkeitsfrage nichts anderes gelehrt als Scotus und Cajetan, stellt Pine die von Walter Bet-

[1] In: *Notas y Estudios de Filosofía,* ed. Prof. Juan Adolfo VAZQUEZ, IV,13 (Tucumán, Argentinien) 1953, 1–14. In leicht revidierter Form wurde dieser Aufsatz 15 Jahre später veröffentlicht als «The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought», in: *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968) 233–243.

[2] Ebd. 238.

[3] *Pietro Pomponazzi and the Immortality Controversy: 1516–1524.* – New York: Columbia University, 1965, 340 S.

[4] «Pietro Pomponazzi and the Problem of ‹Double Truth›», in: *Journal of the History of Ideas* 29 (1968); «Double Truth», in: *Dictionary of the History of Ideas,* II, New York 1973; «Pietro Pomponazzi and the Scholastic Doctrine of Free Will», in: *Rivista critica di storia della filosofia* 28 (1973); «Pietro Pomponazzi», in: *Dictionary of Scientific Biography,* XI, New York 1975; «Pietro Pomponazzi and the Medieval Tradition of God's Foreknowledge», in: Edward P. MAHONEY (Hg.): *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller,* Leiden 1976.

zendörfer, Giuseppe Saitta und Giovanni Di Napoli vertretene Behauptung gegenüber, eine Gesamtinterpretation, die seine Werke über die Unsterblichkeit der Seele, über Wunder und über Willensfreiheit und Prädestination als Einheit betrachte, erweise Pomponazzi als heterodoxen Denker. Pine, der diese Ansicht teilt, erbringt den Nachweis, daß Pomponazzi wie David Hume mit seinen Werken eine *strategy of limited offensives* verfolgt: er greift jeweils nur einen Teilaspekt der christlichen Doktrin an – nicht ohne stets, oft mit deutlich ironischem Unterton, seine Rechtgläubigkeit zu beteuern. In ihrer Gesamtheit ergibt sich daraus eine vernichtende Kritik des Christentums.

Die ersten beiden Kapitel – «The Nature of the Soul» und «The Battle for the Soul: the Immortality Controversy» – behandeln Pomponazzis Diskussion der Unsterblichkeitsfrage. Als Papst Leo X. auf dem 5. Laterankonzil am 19. Oktober 1513 in seiner Bulle *Apostolici Regiminis* die philosophische Lehre von der Sterblichkeit der Seele verurteilte, schrieb Pomponazzi als Erwiderung seine Abhandlung *Von der Unsterblichkeit der Seele (De immortalitate animae),* in der er die Frage nach der Unsterblichkeit untersucht «unter Ausschluß von Offenbarung und Wundern» und die Sterblichkeit der Seele behauptet [5]. Als dieses Buch 1516 erschien, brach ein Sturm los. Das Buch wurde sofort öffentlich verbrannt, sein Verkauf verboten. Gasparo Contarini, Hieronymus Fornarius, Bartolomeo de Spina, Hieronymus Lucensis, Agostino Nifo, Luca Prassicius, Marcantonio Zimara, Ambrosius Flandinus und Battista Fiera verfaßten Streitschriften gegen ihn. Der Bischof von Mantua, Ambrosius Flandinus, ging gegen ihn vor; schließlich warnte ihn der Papst am 13. Juni 1518, seine Lehre in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche zu bringen. Der Inquisitor, Giovanni de Torfinnis, verlangte einen öffentlichen Widerruf. Pomponazzi entging dem Tod auf dem Scheiterhaufen nur, weil Pietro Bembo, Sekretär des Papstes und ein guter Freund, seine schützende Hand über ihn hielt. Nachdem eine erste Verteidigungsschrift, die *Apologia,* nicht zur Zufriedenheit der Inquisition ausgefallen war, sah sich Pomponazzi genötigt, als Preis für die Veröffentlichung einer zweiten Verteidigungsschrift, des *Defensorium,* einen Anhang mit orthodoxen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele zu akzeptieren, die der Dominikaner Crisostomo Javelli verfaßte. Die Kontroverse um die Unsterblichkeit der Seele dauerte bis zu Pomponazzis Tod im Jahre 1525 und veranlaßte ihn, seine weiteren Hauptwerke *De incantationibus* und *De fato* nicht zu veröffentlichen; sie erschienen erst posthum in Basel 1556 und 1567.

In *De immortalitate animae* hat Pomponazzi gezeigt, daß die *Theorie* der Sterblichkeit der Seele im Lichte der natürlichen Vernunft die einzig konsistente ist; sie bewährt sich auch in der *Praxis,* denn während die Christen das Gute tun aus Hoffnung auf Belohnungen oder aus Furcht vor Strafe, so handelt der Philosoph aus Liebe zur Tugend, weil er erkannt hat, daß die wesentliche

[5] Bartolomeo de Spina hat deshalb in seiner *Tutela veritatis* zu Recht bemerkt, Pomponazzis Buch solle zutreffender den Titel *De mortalitate animae* tragen.

Belohnung für die Tugend die Tugend selbst ist: sie macht den Menschen glücklich. La Mettrie, der Verfasser der *Histoire naturelle de l'âme* (1745) – eine Satire, die scholastische Begriffe benutzt, um zu Schlüssen zu kommen, die den Absichten der Scholastiker zuwiderlaufen – und des berühmten *L'homme machine* (1748), hat sich später ausdrücklich auf Pomponazzis *De immortalitate animae* berufen [6].

Das dritte Kapitel – «The Workings of Nature» – behandelt Pomponazzis religionsphilosophische Schrift *De naturalium effectuum causis sive De incantationibus,* ein Buch, das viele Ergebnisse von Humes *Dialogues concerning natural religion* – die dieser gleichfalls nicht zu seinen Lebzeiten zu veröffentlichen wagte und die erst 1779 erscheinen konnten – und der *Natural history of religion* von 1757 im Grundsatz vorwegnimmt. Pomponazzi analysiert hier das Christentum als ein historisches Phänomen, als eine Religion neben anderen, deren Ursprung und Entwicklung, deren Glaubenssätze und Riten auf rein natürliche Weise erklärt werden können. Die Wunder, auf die sich das Christentum so gerne beruft, haben rein natürliche Ursachen: «nulla sunt miracula». Selbst die berichteten Auferweckungen von den Toten, die bereits im Alten Testament und auch für andere Religionen bezeugt sind, haben entweder natürliche Ursachen, oder die überlieferten Zeugnisse – und damit alle Religionen, die sich auf diese Wunder berufen – sind unglaubwürdig: «wenn die Seele sterblich ist, wie Aristoteles lehrt, dann werden wir niemals auferstehen».

Das vierte Kapitel – «Man and Freedom: God, Nature, and the Human Will» – ist Pomponazzis Diskussion des Problems der Willensfreiheit in *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* gewidmet. Hier vertritt Pomponazzi einen radikalen Determinismus. Der menschliche Wille ist völlig abhängig von äußeren Einflüssen, allein der menschliche Intellekt vermag zur Wahrheit der Erkenntnis vorzudringen: «Unser Wille wünscht, daß wir nicht sterben, aber der Intellekt glaubt das nicht... Wir verlangen nämlich nach der Ewigkeit, aber wir stimmen nicht zu, daß wir ewig sein werden.» Die einzige Freiheit, die der Mensch besitzt, ist die Freiheit von Furcht vor dem Unvermeidlichen: «Si non potest evitari, oportet habere patientiam; veniet etiam mors. Vegni, che più fatuum est timere quod non potest evitari.»

In einem fünften Kapitel – «Conclusion» – faßt Pine schließlich die Ergebnisse seiner Untersuchung kurz zusammen.

Überzeugend kann Pine in seiner Studie nachweisen, daß Pomponazzis wiederholte Bekenntnisse zur Wahrheit der christlichen Lehre lediglich die Funktion haben, ihn vor den Nachstellungen der Inquisition zu schützen. Pine

[6] «Tout le monde, dit plaisamment *Pomponace,* (de immort. anim.) souhaite l'immortalité, comme un mulet desire la génération qu'il n'obtient pas.» (*Abrégé des systèmes pour faciliter l'intelligence du traité de l'ame,* in: Œuvres philosophiques, Bd. 1, Berlin 1796, 265). Vgl. Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae,* c. 10; ed. Gentile, Messina–Roma 1925, 68f.; ed. Morra, Bologna 1954, 146.

beruft sich insbesondere auf Pomponazzis Physik-Vorlesung von 1514, wo dieser im Anschluß an Averroes' Vorwort zum dritten Buch der Physik des Aristoteles – eine Stelle, auf die Pomponazzi später im 14. Buch von *De immortalitate animae* ausdrücklich verweist – die christliche Lehre mit Fabeln auf eine Stufe stellt: «Fabeln sind weder wahr noch falsch. Wir nennen sie Fabeln, weil sie unter dem Vorwand, die Wahrheit zu berichten, etwas Gutes zu lehren beabsichtigen. ... Das Ziel der Philosophie ist es, das Wahre zu lehren; Wahrheit ist das Ziel der Philosophie. Das Ziel eines Religionsgründers ist weder Wahrheit noch Falschheit, sondern die Menschen gut und sittsam zu machen.» «Philosophen sind keine Christen», heißt es dann weiter, «deshalb werden sie gehaßt.» Bereits in der Antike wurden die Philosophen ihrer Anschauungen wegen verfolgt: «Sokrates trank Gift, Zenon wurde zu Tode gefoltert, Aristoteles ging ins Exil.» Der Philosoph, will er nicht zum Märtyrer werden, darf seine Lehrmeinung nicht offen aussprechen, sondern nur «sub velamento» vortragen.

Kritisch zu sehen ist Pines Behauptung, Pomponazzis Philosophie stelle einen «tremendous break with tradition» (144) dar: «It was not simply that Pomponazzi repeated the doubts of medieval thinkers about immortality, miracles and free will. His philosophy rather proved the mortality of the soul, denied miracles by finding their causes within nature itself and finally eliminated free will through the development of a strict determinism. This was a philosophy which stated clearly and positively what the medievals had only asserted with hesitation and qualification.» (356)

Pine verweist an mehreren Stellen auf Pomponazzis «deep acquaintance with the medieval tradition» (312, vgl. 272), ist aber – insbesondere im Hinblick auf Pomponazzis Diskussion der Unsterblichkeitsfrage – der Auffassung, Pomponazzis radikale Ansichten gingen entscheidend über die Kritik mittelalterlicher und zeitgenössischer Autoren hinaus: «It was his proof of mortality which differentiated Pomponazzi from the medievals and even some of his contemporaries who doubted the sufficiency of Aristotelian demonstrations of immortality.» (362) Die «Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance» sind zwar noch wenig erforscht; ein philosophischer Beweis für die Sterblichkeit der Seele findet sich aber bereits im 12. Jahrhundert. Alain von Lille dokumentiert in seiner Streitschrift *De fide catholica contra haereticos* ein Argument für die Gleichheit des Lebensgeistes (spiritus) beim Menschen und beim Tier; wenn es nun derselbe Lebensgeist ist, «qua ratione perit cum corpore et non spiritus hominis?» Die Auffassung der religiösen Lehren als *Fabeln,* denen lediglich ein moralischer Wert zukommt, findet sich bereits in einigen der 1277 verurteilten Thesen: «Die Reden des Theologen sind in Fabeln begründet» (152: Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis), «Fabeln und Falschheiten gibt es im Christentum wie in den anderen Religionen» (174:

Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis)[7]. Pomponazzis Ungläubigkeit schließlich ist nicht, wie Pine unterstellt, eine Ausnahmeerscheinung (exceptional case) in Mittelalter und Renaissance – auch nicht eine Ausnahmeerscheinung unter den Gelehrten dieser Zeit; bereits im 12. Jahrhundert berichtet Gundissalinus in seiner Abhandlung *De anima:* «Fuerunt enim *multi* qui dicerent animam non remanere post corpus», und Martin Luther bestätigt 1532, daß *«viel* fur eitel *fabeln* und geticht hallten, was man vom himel und der helle sagt».

Eine umfangreiche Bibliographie, der man annähernd Vollständigkeit bescheinigen kann, sowie ein Namensindex runden das Buch ab. Einige ältere deutschsprachige Arbeiten zu Pomponazzi sind Pine entgangen und sollen hier nachgetragen werden:

- ECKHARD, Johann Friedrich: *Einige Nachricht von dem Pomponatius und dessen Tractat de immortalitate animae,* Eisenach 1793.
- MUGGENTHALER, Ludwig: *Unsterblichkeitslehre des Petrus Pomponatius,* Philos. Diss., München 1868.
- SPICKER, Gideon: *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius,* aus einer von der philosophischen Facultät der Hochschule zu München im Jahre 1867 gekrönten Preisschrift, Philos. Diss., München 1868.
- WEIL, Erich: *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt,* Philos. Diss., Hamburg 1928.
- DERS.: Die Philosophie des Pietro Pomponazzi, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (1932) 127–176.

Ferner ist zu nennen die für die Rezeption Pomponazzis durch die Philosophie der deutschen Aufklärung maßgebende Studie:

- OLEARIUS, Johann Gottlieb: *Dissertatio de Pomponatio,* Jena o.J. (1709). Erneut gedruckt in: *Biographia selecta sive Memoriae aliquot virorum doctissimorum cum commentationibus quibusdam aliis ad historiam litterariam spectantibus,* hg. von Samuel Mursinna, Bd. 1, Halle-Magdeburg 1782, 169–196.

An neuerer Literatur ist noch zu berücksichtigen:

- CÉARD, Jean: Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane: le «Traité de l'immortalité de l'âme» de Pomponazzi, in: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 171 (1981) 25–48.
- MOJSISCH, Burkhard: Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 341–359.

[7] Eine kommentierte lateinisch-deutsche Ausgabe der verurteilten Thesen von 1277 wird von Kurt Flasch vorbereitet: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277.* Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt FLASCH. – Mainz: Dieterich, 1989 (Excerpta classica VI).

Abschließend soll noch darauf hingewiesen werden, daß Burkhard Mojsisch (Bochum) für die *Philosophische Bibliothek* des Felix Meiner Verlages, Hamburg, eine zweisprachige (lateinisch-deutsche) Ausgabe von Pomponazzis *De immortalitate animae* vorbereitet. Damit wird endlich ein Werk leicht zugänglich werden, von dem Johann Gottlieb Buhle in seiner *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften* (Bd. 2, Göttingen 1800, 547) schrieb: «Ich halte die Untersuchung des P. für die unbefangenste und wahrhaft philosophischste in ihrer Art, die über diesen Punkt existiert.»

OLAF PLUTA

Charles H. Lohr: Latin Aristotle Commentaries. Vol. II: Renaissance Authors (= Corpus Philosophorum Medii Aevii. Subsidia VI). – Firenze: Leo S. Olschki 1988, XXVI–518 p.

Aristoteles hat die abendländische Wissenschaft und selbst die Entstehung der Universitäten entscheidend geprägt. Wie kein anderer Philosoph wurde Aristoteles seit dem 13. Jahrhundert kommentiert. Die Bedeutung des Aristotelismus im 13., 14. und 15. Jahrhundert ist bekannt, obwohl seine Erforschung noch bei weitem nicht erschöpft ist. Der Aristotelismus der Renaissance bis Galilei hingegen ist weitgehend unerforscht. Erst mußten Altmeister der Renaissance-Forschung in den letzten Jahrzehnten auf dieses Gebiet aufmerksam machen und alte Vorurteile beseitigen, um den Weg für die Erforschung dieser wichtigen Tradition zu eröffnen.

Charles Lohr, bekannt auch als Autor eines wertvollen Verzeichnisses der lateinischen Kommentare des Mittelalters, hat sich der wichtigen Aufgabe gewidmet, die verschiedenen Kommentare zum *Corpus Aristotelicum* zu katalogisieren.

Der Vf. hat in den Jahren 1974 bis 1982 zuerst in *Studies in the Renaissance* (1974), seit 1975 in jährlicher Folge in *Renaissance Quarterly* schon ein Verzeichnis der *Renaissance Latin Aristotle Commentaries* vorgelegt. Das vorliegende Werk ist eine überarbeitete Fassung. Das Konzept blieb das gleiche.

Das Verzeichnis der lateinischen Aristoteles-Kommentare von Renaissance-Autoren umfaßt – wie der Titel besagt – 1. nur die lateinischen Kommentare. Volkssprachliche Übersetzungen und Kommentare, die in dieser Zeit vermehrt geschrieben wurden, sind nicht aufgeführt. 2. Zu jedem Autor gibt Lohr biographische und bibliographische Angaben (mit Quellenverweisen) und vermerkt die aktuelle Sekundärliteratur. Zusammen mit seinem ersten Repertorium dient dieses Werk auch als maßgebendes bibliographisches Nachschlage-

werk. 3. Bei alten Drucken fügt Lohr Besitzernachweise an. Wenn auch diese Nachweise nicht Vollständigkeit beanspruchen, sind sie für ein gezieltes Studium unerläßlich. 4. Das Verzeichnis umfaßt diejenigen Kommentare (Manuskripte, Editionen und Testimonia), die in der Zeit zwischen 1500 bis 1650 entstanden sind. 5. Ferner sind in diesem Werk auch nicht Glossen zu den Übersetzungen erfaßt und es fehlen 6. alle anonymen Werke, die in der genannten Zeit geschrieben wurden.

Der Vf. stellt in seinem Vorwort fest, daß in der Renaissance mehr Kommentare zu Aristoteles geschrieben wurden als in der Zeit von Boethius bis 1500 (S. XIII). In Zahlen ausgedrückt heißt das, daß Lohr um 3800 Titel anführt.

Die Renaissance-Autoren scheinen jedoch eine begrenzte Zahl von Werken des Aristoteles besonders geschätzt zu haben: Aristoteles wurde in erster Linie als Logiker und Naturphilosoph betrachtet. Wiederum in Zahlen gesprochen: Lohr führt 710 Kommentare zu *In philosophiam naturalem* (vor allem zur *Physica*) und 1089 Kommentare zum *Organon* an, 550 Schriften davon sind Einführungsschriften, die mehrere Bücher der Aristotelischen Logik behandeln. Neben diesen logischen Einführungen wurden noch zahlreiche Kommentare zu den einzelnen Werken (oder einzelnen Büchern) des *Organons* verfaßt:

- *Isagoge:* 124 Kommentare
- *Praedicamenta:* 86 Kommentare
- *Perihermeneias:* 75 Kommentare
- *In Analytica priora:* 57 Kommentare
- *In Analytica posteriora:* 129 Kommentare
- *Topica:* 43 Kommentare
- *Elenchi sophistici:* 25 Kommentare

Zahlreich sind aber auch die Kommentare zu:

- *De anima:* 322 Kommentare
- *Metaphysica:* 286 Kommentare
- *De generatione et corruptione:* 225 Kommentare
- *De caelo et mundo:* 204 Kommentare
- *Ethica Nicomachea:* 200 Kommentare
- *Meteorologica:* 183 Kommentare
- *Parva naturalia:* 72 Kommentare (*Parva naturalia allgemein* 24; *De sensu et sensato* 12; *De insomnis* 4; *De divinatione* 5; *De memoria* 11; *De somno et vigilia* 7; *De longa vita* 6; *De motu animalium* 5; *De iuventute* 1; *De respiratione* 1; *De morte et vita* 1)
- *Politica:* 72 Kommentare
- *Rhetorica:* 66 Kommentare
- *Yconomica:* 36 Kommentare
- *Poetica:* 21 Kommentare

Auffallend sind z. B. die vielen Kommentare zu *De generatione et corruptione, De caelo* und zur *Meteorologica*. Auch das Interesse an der *Rhetorica* und der *Poetica* hat in der Renaissance zugenommen, wenn auch in dieser Zeit die Kommentare im Vergleich zu der Gesamtzahl der Kommentare sich immer noch bescheiden ausnimmt. Gering war jedoch das Interesse an den biologischen Schriften Aristoteles':

– *De partibus animalibus:* 12 Kommentare
– *De generatione animalium:* 5 Kommentare
– *De historia animalium:* 2 Kommentare

Ebenfalls gering war die Rezeption der pseudo-aristotelischen Schriften. Das *Secretum Secretorum,* das zwar in enorm vielen Handschriften zirkulierte, wurde – wie im Mittelalter – von der akademischen Welt weitgehend ignoriert. Einzig Franciscus Maria Storella hat nach Lohr 1555 einen Kommentar zu diesem Werk publiziert (Rom, Bibl. Corsiniana). Zum ebenfalls pseudo-aristotelischen Werk *De plantis,* das im Mittelalter z. B. in Paris zum Lehrprogramm gehörte und deshalb eine breitere Rezeption besaß, wurden in der Renaissance nur 2 Kommentare geschrieben. Der *Liber de causis,* das im 13. und 14. Jahrhundert an den Ordensschulen und an den Universitäten eine wichtige Rolle spielte, ist in der Renaissance nur durch 3 Kommentare vertreten. Schon die genaue statische Auswertung der Daten dieses Werkes vermag einige Vorurteile der Renaissance-Forschung zu widerlegen.

In der Renaissance ist auch eine ganze Reihe von Politik-Kommentaren geschrieben worden. Lohr erwähnt in seinem Verzeichnis 59 überlieferte Kommentare.

Ich habe in Rom in der Vatikanischen Bibliothek (Vbv), Biblioteca Angelica (Rba), Bibl. Vallicelliana (Rbv), Bibl. Corsiniana (Rbco) und der Bibl. Casanatense (Rbca) nach Politik-Kommentaren gesucht, die Angaben von Lohr überprüft und die vorhandenen Ausgaben in Klammern angeführt. Ergänzungen werden fett gedruckt:

1. Aldobrandinus, Th., *Notae in Aristotelis Politicam* (XVI), Ms.
2. Alt, Cl., *Philosophia civilis sive in Aristotelis Politicam libri III.* (XVII), Ms.
3. Angelius, J., *Epitome Politicae* (XVI), Ms.; *Annotationes ex Politica* (XVI), Ms.
4. Arnisaeus, H., *Doctrina politica* (1605), 16 Eds.: **Frankfurt 1605,** 1606, **Frankfurt 1607, Leipzig 1618,** 1622 (Rba), **Leipzig 1623, Leipzig 1633,** Leiden 1643 (Rbco), Amsterdam 1643 (Rbca); **Strassburg 1648, Frankfurt 1648,** 1651 (Rbn), **Amsterdam 1657,** 1663, **Amsterdam 1685.**
5. Bircovius, S., *In libros Politicorum* (1612), Ms.

6. Borrhaus, M., *In Politicorum libros VIII annotationes* (1545), Ed.: 1545 (Rbv?).
7. Burgersdicius, F., *Idea oeconomiae et politicae doctrinae* (XVII), 5 Eds.: 1644, 1649, 1654, 1657, **Leiden 1658 (Rbco: Idea Politica cum annotationibus Gregorii Hornij)**
8. Caesius, B., *Commentarii in libros Politicorum* (XVII), Ms.
9. Calvinus, J., *In libros priores Politicos notae* (1595), Ed.: 1595 (Vbv); *Propaideia practica,* Frankfurt 1595.
10. Camerarius., J. *Politicorum et Oeconomicorum interpretationes et explicationes* (XVI), Ed.: 1581 (Rba)
11. Conringius, H., *Praefatio in Politicam* (1637), 2 Eds.: 1637, 1730 (Rba); *Annotationes ad praefationem ad libros Politicorum* (XVII), Ed.: 1730 (Rba); *Introductio in Politica* (1656), 2 Eds.: 1656, 1730 (Rba); *Emendationes in Politica* (1656), 2 Eds: 1656, 1730 (Rba).
12. Crassotius, J., *Elementa politicae peripateticae* (1616), Ed.
13. Despériers, J., *In philosophiam moralem, oeconomicam et politicam* (1648), 3 Mss.
14. Eck, S. K., *In VIII libros Politicorum* (1580), Ms.
15. Ellebodius, N., *Paraphrasis libri I Politicorum* (XVI), 2 Mss.
16. Faber Stapulensis, J., *In Politica introductio* (1508), 9 Eds.: 1508, 1511, 1512 (Rbco), 1513, 1515, 1516, 1517, 1535, (Vbv), 1542; *Commentarii in VIII politicorum* (1506), 7 Eds.: 1506, 1511 (Rbco), 1515, 1515, 1515, 1526, 1543.
17. Falckius, M., *Prolegomena in Politicam* (XVII), Ms.
18. Ferrarius, O., *Lectiones in libros I–II Politicorum* (XVI), Ms.
19. Giphanius, O., *Commentarii in Politicorum opus* (XVIex./ XVIIinc.), 2 Eds.: 1608 (Vbv, Rbca, Rba, Rbco), 1775.
20. Golius, Th., *Epitome doctrine politicae* (XVI), 4 Eds.: 1606 (Vbv), 1614, 1617, 1622; Ms.
21. Hakluyt, R., *Analysis seu resolutio perpetua in VIII libros Politicorum* (1583), Ms.
22. Hangest, H. de (?), *Dictata in libros Politicorum* (XVI), Ms.
23. Heider, W., *Philosophiae politicae systema* (XVII), Ed.,
24. Heinsius, D., *Paraphrasis in omnes libros Politicorum* (1621), 3 Eds.: 1621 (Vbv, Vbc), 1656, 1660.
25. Hilden, G., *Commentarius in Politica et Oeconomica* (1583), Ed.
26. Iinghiranus, J., *Expositio super libros Politicorum* (1618), Ms.
27. Javelli, Ch., *Epitome in VIII libros Politicorum* (1535), 2 Eds.: 1568 (Rbca), 1580.
28. Keckermann, B., *Systema disciplinae politicae* (1606), 2 Eds.: 1607, 1608, **1616 (Rba)**
29. Magni, P., *In Aristotelis politica tractatus II* (XVI), Ms.

30. MALFANTIUS, G., *In libris Politicorum* (1587), Ed.
31. MARCILIUS, Th., *In Politicam* (1600), Ms.
32. MARIANUS, Ch., *In Politica (I–II)* (1587/8), Ms.
33. MELANCHTON, Ph., *Commentarii in aliquot (I–III) politicos libros Aristotelis* (1530), 7 Eds.
34. MONTECATINUS, A., *In Politica, hoc est in civiles libros (I–III) progymnasmata* (1587), 3 Eds.: 1587 (Rba, Rbv, Rbca); 1594 (Rbv), 1597 (Rbv).
35. NORES, J. de, *In VIII Politicorum* (XVI), Ms., Eds.: 1584, 1597.
36. PERIONIUS, J., *In De republica qui Politicorum dicuntur libros VIII observationes* (1543), 5 Eds.: 1543 (Rbca), 1544 (Vbv, Rbv), 1549 (Rba: 2x), 1556, 1557.
37. PICCARTUS, M., *In Politicos libros commentarius* (1616), 2 Eds.: 1615 (Rbca, Vbv), 1659.
38. PUTEANUS, E., *Politicorum libri III primi ad perpetuos reducti aphorismos* (1627), 3 Eds.
39. RAMUS, P., *Politica exposita et illustrata* (XVI), Ed.
40. REINERIUS, F., *In IV libros Politicorum* (1595), Ms.
41. RESNER, *Commentarius in IV libros Politicorum* (1595), Ms.
42. RICCOBONUS, A., *Notae in Aristotelis Politica* (XVI), Ms.
43. ROBERTELLUS, F., *In libros Politicos disputatio* (1550), 4 Eds.: 1552, 1564, 1572, 1578 (Rba).
44. ROVIDIUS, C. (?), *In Politica* (XVI), Ms.
45. SCAINUS, A., *In VIII libros De republica questiones* (1577), 2 Ed.: 1577 (Rbn), **1587 (Vbv).**
46. SCHERBIUS, Ph., *Discursus politici in De republica libros* (XVI/XVII), 2 Eds.: 1610 (Rba), 1630.
47. SEPULVEDA, J. G., *Ennaratio in Aristotelis De republica* (1548), 3 Eds.: 1548 (Rbv), 1601 (Vbv = 2x, Rbca, Rbco), 1775.
48. STURMIUS, J., *Commentarius in librus I Politicorum qui est Oeconomicus* (1551), Ed.
49. TAURELLUS, A., *De civili doctrina in Aristotelis Politicorum libros VIII* (XVI/XVII), Ms.
50. VICOMERCATUS, F., *Adnotata in libros De politica* (XVI), Ms.
51. VICTORIUS, P., *Commentarii in VIII libros De optimo statu civitatis* (1576), 3 Eds.: 1576 (Vbv = 2x, Rbv, Rbca, Rba, Rbco), 1582 (Rba), 1584; siehe auch Zwingerus.
52. WELLENDORFER, V., *Polilogium ex Politicorum libris* (1513), Ed.
53. ZWINGERUS, T., *Politicorum libri VIII, scholiis et tabulis illustrati,* Ed.: 1582 (Vbv); *Praelectiones in libros Politicorum* (1582), Ms.

Neben diesen Politik-Kommentaren kann Lohr noch 13 weitere bezeugte Politik-Kommentare anführen.

1. BRUNO, J., *Dissertationes de usu doctrinae civilis Aristotelicae* (1644), 2 Eds.: 1644, 1645, (= S 2704) (Diesen Kommentar führt Lohr nicht als Testimonium an).
2. CASELIUS, J., *Programma in libros Aristotelis De optimo statu reipublicae* (1587), Ed. (bei Lohr nicht als Testimonium).
3. CORDUBA, A. de, *In Politicorum,* (XVI).
4. CROSNIEVICIUS, B., *In VIII libros Politicos introductio* (1603), Ed. (= S 2697).
5. FALCKIUS, M., *Collegium politicum in libros VIII Aristotelis.*
6. GIANNERINUS, P. P., *Super libros Politicorum.*
7. GILKENIUS, P., *In Politicorum libros VIII commentaria* (1605), Ed. (= L 958) (bei Lohr nicht als Testimonium).
8. HAWENREUTER J. L., *Analysis libri III Politicorum* (1589), Ed. (= S 2693) (bei Lohr nicht als Testimonium).
9. MARTINI, J., *Politica* (1630), Ed. (erwähnt in H. Dreitzel, Protestantischer Aristotelismus und Absoluter Staat. Die *Politica* des Henning Arnisaeus (ca. 1575–1636) (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 55), Wiesbaden 1970. Dieses Werk enthält sehr viele Hinweise zum politischen Aristotelismus, die Lohr nicht ausgeschöpft hat.)
10. RECALCATI, B., *De rebus Politics commentaria* (XVI).
11. SERENUS, A., *Questiones in Politica* (1577), Ed. (= L 1211) (bei Lohr nicht als Testimonium).
12. SOLIDUS, J., *In Politica introductio, adiecto commentario* (1516), Ed. (= S 2678).
13. VERNULAEUS, N., *Commentarius et quaestiones in libros Politicorum.*

Zu diesen von Lohr erfaßten Politik-Kommentaren können jedoch einige Ergänzungen gemacht werden:

1. FREIG, J. Th., (1543–1583), *Questiones oeconomicae et politicae,* Basel 1576 (Vbv = 2x, Rbv, Rba).
2. VELSIUS, Justus (Welsens, Jost), *Annotationes in secundum librum Politicorum Aristotelis* (1547), Ms.: Tübingen UB, Mc 222, f. 2r–12v).
3. ANDERLACH, Johann Günther von, *In Politica Aristotelis* (4. Nov. 1549), Ms.: Tübingen UB, Mc 223, f. 2–11v. (Nachtrag aus der Vorlesung vom 26. Febr. 1550, ibid., f.l.v.).
4. STURMIUS, J., *Notate in Politica Aristotelis* (XVI), Ms.: Tübingen UB, Mc 223, f. 11v–12v.
5. FELDEN, J., *Analysis librorum politicorum Aristotelis,* Amsterdam 1653.

Die Rezeption der *Politica* hat also (allein aus der Sicht der Quantität der verschiedenen Kommentare) im Vergleich zum Mittelalter zugenommen. In der Zeit von 1270 bis ca. 1500 konnte ich im Jahre 1987 29 lateinische Politik-Kommentare ausfindig machen, die einem bestimmten Autor zugeschrieben werden können.

Meine durchaus nicht systematische Suche nach weiteren Politik-Kommentaren in der Zeit von 1500 bis 1650 zeigte, daß das Repertorium von Lohr noch ergänzt werden kann und einige diskutable Klassierungen (z. B. *Testimonia*) aufweist. Ferner fehlen leider, wie schon gesagt, die anonymen Kommentare. Daß die Kommentare in den Volkssprachen nicht erfaßt sind, darf als kluge Beschränkung dieses ohnehin schon fast uferlosen Themas angesehen werden. Daß aber die anonymen Kommentare fehlen, muß als wesentlicher Mangel betrachtet werden. Ein Vergleich von bisher anonymen Kommentaren mit Kommentaren, die einem bestimmten Autor zugeschrieben werden können, würde es weiteren Forschern ermöglichen, bei den ersten die Autorschaft zu klären. Nicht zu erwähnen ist natürlich, daß die unbekannte Autorschaft kein Argument gegen den Wert eines Kommentars ist und deshalb diese Kommentare als ein wesentlicher Bestandteil der lateinischen Kommentare betrachtet werden müssen.

Ferner betrachtet Lohr zahlreiche Kommentare als nachgewiesen, die besser als bezeugte, aber nicht nachgewiesene Kommentare oder Editionen erwähnt werden sollten, um nicht unnötige Irrtümer zu verbreiten oder weiterzutragen.

Außerdem wird nicht klar, welche Manuskripte oder Editionen Lohr selbst gesehen hat und welche nur älteren (z. T. fehlerhaften Bibliographien) entnommen wurden.

Schließlich entsteht in der Renaissance eine aristotelische Literatur, bei der nicht immer leicht zu beurteilen ist, ob es sich um einen Kommentar oder um ein Werk handelt, das zwar als aristotelisch, aber nicht als Kommentar bezeichnet werden kann. So wird z. B. Arnisaeus *Doctrina Politica* erwähnt, nicht aber die Werke von H. J. Scheuerl, J. Bornitius, G. Schönborner, Ch. Besold usw. Die Auswahl wird dadurch etwas zufällig.

Wünschenswert wäre es, wenn zu diesem Band möglichst bald ein Registerband erschiene und nicht gewartet werden muß, bis der erste Band zu den mittelalterlichen lateinischen Kommentaren erscheint, zumal jener Band möglicherweise noch einige Zeit in Anspruch nehmen wird, wenn er die von verschiedener Seite in Angriff genommene Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus berücksichtigen will.

Zweifelsohne hat Lohr mit diesem Werk Maßstäbe gesetzt und Perspektiven geöffnet, die die Renaissance-Forschung bestimmen werden. Allein die Tatsache, daß nur ein Teil der Autoren bisher bekannt war und Lohr bei zahlreichen Autoren die ersten biographischen und bibliographischen Angaben

liefert, bezeugen dies. Und selbst bei bekannten Philosophen der Renaissance weist Lohr auf Lücken hin, die die spätere Forschung noch zu schließen hat. So hat z. B. Pomponazzi insgesamt 41 Aristoteles-Kommentare geschrieben, die nur in Handschriften und nicht in alten Drucken überliefert sind. Erst ein kleiner Teil davon wurde in neuerer Zeit ediert. Von wichtigen Kommentaren bestehen nur Teileditionen, die einen Vorgeschmack des gesamten Werkes zu geben vermögen; andere Werke Pomponazzis sind bis heute noch nie studiert worden.

Cesar Cremonius hat 55 Kommentare geschrieben (wenn man die Kommentare hinzufügt, bei denen die Autorschaft fraglich ist, kommt man sogar auf 64). Nur 4 (vier!) Kommentare wurden bisher ediert. Die Zahlen sprechen für sich.

CHRISTOPH FLÜELER

Gerhard Podskalsky: Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. – München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1988. XIV–439 S.

Gerhard Podskalsky beschließt den vorliegenden Band mit der Feststellung, daß die Epoche der Turkokratie «die griechische Volksseele vielleicht mehr geprägt (hat) als alle Jahrhunderte zuvor» (391). Die 400jährige Fremdherrschaft gilt allgemein als eine undurchsichtige Zeit, über die man sich lieber ausschweigt. Podskalsky gibt nun im Vorwort zu seiner Studie dem Wunsch Ausdruck, daß das Werk dazu beitragen möge, «die Erforschung einer ‹dunklen› Epoche weiter voranzutreiben» und «bisherige Sichtweisen der oft schwer zu entwirrenden Probleme klärend zu vertiefen» (X).

Die vorliegende Studie, die Einblick in die griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft gibt, ist zugleich Gesamtdarstellung, Handbuch und Nachschlagewerk; sie ist eine Fundgrube für Kenner und sich Informierende. Das Buch zeichnet sich durch mehrere Schichten aus, die je nach Bedarf tiefer oder weniger eingehend ausgeschöpft werden können. Vom «technischen» Standpunkt her bietet die Studie neben dem eigentlichen Textkorpus und einem ausführlichen Apparat, der besonders über die Fülle verarbeiteter Literatur Aufschluß gibt – obwohl Podskalsky darauf hinweist, daß die bibliographischen Hilfsmittel für diese Epoche vorläufig noch mangelhaft sind (78) – im 2. Exkurs chronologische Tabellen über die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandreia und Jerusalem sowie über die Metropoliten von Philadelphia (Sitz Venedig) und eine Liste der Päpste von Rom (bis 1821). Es folgen drei Verzeichnisse: über die zitierten Handschriften, über die Autoren, Titel, Personen und Sachen und über

die Autoren der Sekundärliteratur. Anhand der Vielschichtigkeit dieser Studie wird dem Leser einerseits ein Abriß durch die Kirchengeschichte präsentiert, andererseits wird er mit allen bedeutenden Theologen jener Epoche konfrontiert und erhält durch deren theologisches Schaffen Einblick in die theologische Problematik jener Zeit; schließlich lernt er auch die theologischen Zentren Europas mit ihren Schulen, Akademien und Druckereien kennen.

Mit Blick auf den Inhalt können wir festhalten, daß der Autor in seinem Werk zwei Schwerpunkte setzt: die geschichtlichen Vorbedingungen und die historische Entwicklung der griechischen Theologie während der Fremdherrschaft. Bei den geschichtlichen Vorbedingungen untersucht er zunächst die Situation der orthodoxen Kirche und der Griechen unter der Türkenherrschaft auf dem Festland, den Inseln und in der Diaspora. Er stellt fest, daß wegen der Abneigung der Mönche gegen jegliches Bildungswesen eine Grund- und Weiterbildung des Volkes unumgänglich war (19). Dazu wurden Schulen benötigt und auch gegründet. Die Auseinandersetzung mit dem Islam führte dazu, daß die orthodoxen Gläubigen nach Konvergenzelementen bei den übrigen Christen suchten, um Unterstützung und Rückhalt in ihrem Glauben zu erhalten. Das ist der Grund, weshalb einzelne Theologen und Kirchenführer sich auf einen Dialog mit den westlichen Christen einließen – sei es mit den Lutheranern oder Reformierten, sei es mit den Katholiken oder Anglikanern – und zum Teil auch Unionsverhandlungen führten.

Der zweite, eigentliche Hauptteil des Buches über die historische Entwicklung unterteilt die Epoche der Fremdherrschaft in vier Abschnitte. Der *erste* (1453–1581) ist überschrieben mit «Wahrung der Tradition». Hierhin gehören in erster Linie Theologen, die gleichsam Träger der Tradition waren und in zwei Epochen – d.h. vor und während der Turkokratie – in führenden Positionen tätig waren und Einfluß hatten. Es fallen Namen wie Georgios Scholarios (81ff.), Johannes Plusiadenos (84f.), Kardinal Bessarion (85), Maksim Grek (89ff.). Hier sei daran erinnert, daß das jüngst erfolgte Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438–1445) im Osten auf Grund der nachträglich abgelehnten Beschlüsse eine Abneigung gegen die römische Kirche hervorgerufen hatte, m.a.W. suchte man nach einem neuen Dialogpartner im Westen. Der Briefwechsel zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. und den Tübinger Theologen – bei denen vor allem der Name Martin Crusius fällt (102ff.) – war vom theologiegeschichtlichen Standpunkt aus epochemachend. Er löste im Abendland eine interkonfessionelle Polemik aus (114) und legte die Inhalte der Theologie für das kommende Jahrhundert fest, nämlich die Suche nach der «consensio ecclesiarum» (117).

Im Unterschied zum ersten Abschnitt, bei dem die sog. «Übergangstheologen» teils Verfechter der Tradition waren, teils aber auf die sich abzeichnende Öffnung einstiegen, bringt *der zweite* Abschnitt (1581–1629) alle Anzeichen eines Neuanfangs (117f.). Generell wechseln Studien- und Wirkungsorte: wer

eine seriöse Ausbildung genießen will, geht in den Westen, besonders nach Venedig, Padua oder Rom. Humanistische Interessen philosophisch-philologischer Art sowie eine scholastisch geprägte Theologie prägen international erstrangige Theologen, die um die «Union» zwischen Ost und West bemüht sind. Zu erwähnen sind etwa Gabriel Severos (118ff.), Robert Bellarmin (124ff.), Meletios Pegas (128ff.) und Maximos Margunios (135ff.). Höhepunkt dieses Zeitabschnittes ist der Kontakt, den Patriarch Kyrillos Lukaris (162ff.) – zusammen mit Metrophanes Kritopoulos (219ff.) und Theophilos Korydaleus (194ff.) – zur «Reinigung» der Orthodoxie (165) mit den Kalvinisten aufnahm; seine «Confessio fidei» wurde gleichsam zu einem «europäischen Ereignis» (169). Trotz einer gewissen Kurzsichtigkeit, schreibt Podskalsky, liegt «das Besondere und Bleibende in einem vorauseilenden Anstoß, Klerus und Volk zu einer dem Westen vergleichbaren Selbstachtung und Selbständigkeit in der angestammten, aber reformbedürftigen Religion zu führen» (180).

Das Bestreben von Kyrillos Lukaris, die Orthodoxie den reformatorischen Kirchen anzunähern, wurde längst nicht von all seinen Glaubensgenossen begrüßt – wie überdies sein jähes Ende zum Ausdruck bringt. Als Gegenreaktion wurde bei manchen eine Entfremdung von der Reformation spürbar, was dann wiederum zugunsten der römischen Kirche ausfiel. Damit kommen wir bereits zum *dritten* und längsten Abschnitt (1629–1723/27), der die Orthodoxie im Spannungsfeld der abendländischen Konfessionen und unter dem Einfluß der Scholastik darstellt. Das Wort «Spannungsfeld» weist darauf hin, daß ein Klima der Auseinandersetzung, der Polemik und der innerorthodoxen und interkonfessionellen Kontroversen vorherrschte. Die terminologischen und systematischen Anleihen bei der Scholastik, stellt Podskalsky fest, lösten emotionale und intellektuelle Verdrängungsprozesse aus, so daß wir von einer einzigen «kakophonen Symphonie» sprechen können (181). Vielleicht waren aber gerade diese schwierigen Umstände mitveranlassend, daß dieser Zeitabschnitt so viele namhafte Theologen hervorbrachte.

Mit Meletios Syrigos (207ff.) wird die Frage des Eucharistieverständnisses aufgeworfen, das in Auseinandersetzung mit den christlichen Konfessionen des Westens der orthodoxen Theologie eine Ausrichtung gibt, «die das folgende Jahrhundert prägen wird» (213). Einige Theologen übernehmen Brückenfunktion zwischen dem Osten und dem Westen, so Athanasios Rhetor (191ff.) und Leon Allatios (213ff.) – dem Podskalsky überdies das vorliegende Werk widmet. Zu erwähnen ist ferner Petrus Mogilas (229ff.), der sich ganz besonders für Schulreform und Anhebung des Bildungsniveaus des Klerus in Rußland eingesetzt hatte. Seine «Confessio orthodoxa», mit der er jeglichen Häresievorwurf gegen die Orthodoxie ausräumen wollte, blieb «das bedeutendste Werk der Gesamtorthodoxie im 17. Jahrhundert» (232). Die langjährigen orthodoxen Auseinandersetzungen um das Glaubensbekenntnis des Kyrillos Lukaris fanden schließlich in der «Confessio Dosithei» (1672) ihren Höhepunkt und Abschluß.

Sein Verfasser, Patriarch Dositheos von Jerusalem (282ff.) schrieb auch mit seiner «Geschichte der Patriarchen von Jerusalem» ein geschichtliches Standardwerk, welches «bis in unsere Tage zum festen Bestand vieler orthodoxen Bibliotheken gehörte» (293f.).

Der Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert bringt eine «ruhigere Gangart» mit sich. «Die Aufgeschlossenheit für neue Methoden» – besonders der historisch-kritischen – «und (für) Erkenntnisse gewinnt die Oberhand über die Reste polemischer Beharrung und Abgrenzung» (298). Der christliche Humanismus flackert nochmals kurz auf mit Vertretern der Familie Maurokordatos (Alexander [295ff.]; Nikolaos [297ff.]). Ansonsten sind uns besonders auf Grund bedeutender Werke bekannt: Adam Zoernikov (303ff.), Anastasios Gordios (305ff.), Stefan Javorskij (309ff.) und sein Antagonist Feofan Prokopovič (324ff.) sowie Patriarch Chrysanthos von Jerusalem (317ff.). In diese Zeit fallen ebenfalls die Unionsverhandlungen des Ökumenischen Patriarchats (unter Jeremias III.) – dessen Wortführer der Patriarch von Jerusalem war – mit den Anglikanern, unterstützt vom regen Interesse Peters des Großen. Nachdem auch dieser Unionsentwurf scheiterte, kann festgehalten werden, daß die Patriarchen Dositheos und Chrysanthos von Jerusalem «den Schlußpunkt jener Diskussion setzten, die fast ein Jahrhundert zuvor durch die ‹Confessio› des Lukaris ausgelöst worden war» (329).

Der *vierte* und letzte Abschnitt ist mit dem Jahr 1727 gekennzeichnet, dem definitiven Abschluß aller interkonfessionellen «Dialoge». Die Aufklärung steht als neue Herausforderung an das Christentum da. Die östlichen Theologen ziehen sich auf ihre eigenen Quellen zurück und verschließen sich in einer antiwestlichen Haltung (329f.). Das bildungsfeindliche Mönchtum gewinnt erneut die Oberhand und alle alten Streitpunkte tauchen wieder auf, so z.B. der Streit um die Wiedertaufe und die Tauftheologie allgemein, die fünf Kontroverspunkte zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche sowie die Frage des Papsttums. Eine «immer steriler werdende Auseinandersetzung mit überholten Fragestellungen» (371) bringt wenig bedeutende Theologen hervor. Ein wirklich schöpferischer Neuansatz gibt es lediglich bei monastischen Persönlichkeiten, die «entweder westliche Erneuerungsversuche nach östlicher ‹Einfärbung› in die orthodoxe Spiritualität übernehmen oder aber den radikalen Weg der asketisch-patristischen Renaissance einschlagen» (372). So sind zu nennen Kosmas von Ätolien (343ff.), Eugenios Voulgaris (344ff.) und seine Schüler Athanasios Parios (358ff.) und Nikephoros Theotokes (366ff.), Makarios von Korinth (372ff.) sowie Nikodemos Hagioreites (377ff.). Die letzten drei waren besondere Vorkämpfer für eine patristisch orientierte Reformbewegung, die den Übergang zur nächsten Epoche anzeigen, eine Epoche, in der Bemühungen um Kirchenreform zusammen mit Tendenzen alter Kontroverstheologie einhergehen werden.

Nach dieser kurzen inhaltlichen Skizzierung der wichtigsten Linien, die in der griechischen Theologie während der 400 Jahre Turkokratie zu verzeichnen sind, können wir aus der überaus anspruchsvollen Forschungsarbeit zusammen mit Gerhard Podskalsky folgende abschließende Punkte zitieren:

All die zahlreichen Theologen mit ihrer Eigenständigkeit und Eigenart haben sich in ihrem theologischen Schaffen meistens auf einzelne – aktuelle – Punkte festgelegt. Damit waren einerseits ein Ausschweifen und willkürliche Debatten verhindert, andererseits aber eine «formalistische Engführung der Theologie» gegeben. Die Suche nach Eintracht und Verständnis mit den übrigen Christen (Quellenstudien, Annäherung im Glaubensbekenntnis, Unionspläne, teilweise praktizierte «communicatio in sacris») und das Bemühen um ein besseres gegenseitiges Kennenlernen (Errichten von Schulen, Akademien, Druckereien; «Studentenaustausch», Einführung des Lateinischen z.B. in Kiev) zeigen die positiven Seiten dieser Epoche. Als Schwächepunkte sieht Podskalsky das Methodenproblem, das nicht gelöst war und zu Polemik führte (Haupthindernis war die radikale Trennung von Theologie und Philosophie und zu traditionsgebundener Palamismus) sowie das ungeklärte Verhältnis von Theologie und Wissenschaft, oder m.a.W. die Ablehnung des Gedankens, daß Glaube und Wissen aufeinander hingeordnet sind und einander bedürfen.

Es liegt uns fern, an dieser Studie von Gerhard Podskalsky irgendwelche Kritik anzubringen. Unsere Würdigung möge sich indessen auf diejenigen Punkte beziehen, die für uns heute im ökumenischen Dialog richtungweisend sein können. So stellt Podskalsky z.B. fest, «daß die griechisch-orthodoxe Theologie zur Zeit der Türkenherrschaft... entscheidend von der dogmatischen Auseinandersetzung mit den christlichen Konfessionen des Westens... geprägt (war)» (67) und die Orthodoxie gestärkt aus der Auseinandersetzung mit den Reformierten hervorging (28). Da diese jedoch auf der Suche nach eigener Identität und im Ringen um Eigenständigkeit oder Anlehnung an fremde bewunderte Vorbilder stand, war sie nicht in der Lage, eine «wirklich eigenständige Theologie» aufzubauen (61). Podskalsky betont hingegen ausdrücklich, daß «in mancher Beziehung das geistige Europa damals... eine greifbarere Einheit als in der folgenden Epoche der Nationalstaaten» (67) oder sogar heute (388f.) bildete. Dieses Eingeständnis hindert Podskalsky jedoch nicht, darauf hinzuweisen, daß sich erneut der apophatische östliche Glaube und das juristisch-begriffliche Denken der westlichen Theologie als unvereinbar erwiesen haben (30). Als Gründe können gelten, daß einerseits das Verhältnis von Glaube und Wissen – oder anders gesagt: von Theologie und Philosophie – letztlich nicht geklärt ist, was zu einer Gegenüberstellung von Dogmatik (W) und Spiritualität (E) und von Theologie (W) und Moral (E) führte (390). Andererseits ist die Methodenfrage nicht geklärt, so daß die großen Gegensätze zwischen Ost (E) und West (W) nicht miteinander ins Gespräch kommen konnten (Sola-Scriptura-Prinzip [W] und Traditionsverständnis [E]; Scholastik

[W] und «Mystik» [E]; eine einzige letztgültige Wahrheit [W] und eine doppelte Wahrheit [E] bez. Natur und Übernatur) (389).

Beide angesprochenen Punkte sind nach Gerhard Podskalsky Gründe, weshalb der gegenseitige Dialog heute nicht weiter vorankommt. Nachdem primäre Fragen, die unser Verschiedensein – im Denken und Leben – zum Ausdruck bringen, nicht in einer fundamentalen Weise durchdrungen werden, können letztlich Ost und West gar nicht miteinander ins Gespräch kommen; sie reden aneinander vorbei. Solange die unterschiedlichen Denkansätze nicht nach Hintergründen befragt werden, können sie nie völlig erfaßt und überwunden werden, d.h. hermeneutische Kernfragen werden gar nicht eruiert; die Chancen werden nicht genutzt; das Konkurrenzdenken bleibt bestehen und verhindert den Fortschritt (388).

Nach diesen abschließenden «Einsichten» und «Aussichten» von Gerhard Podskalsky möge sich jeder in der Ökumene engagierte Leser fragen, wieweit diese letzten Gedanken, die die Quintessenz der Studie von Podskalsky bilden, aus der erfahrenen Geschichte tatsächlich wegweisend in die heutige Situation sprechen.

MARIA BRUN